



UFRR

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

JEMIMA PASCOAL DOS SANTOS E SILVA

**GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: UM ESTUDO DA DIFUSÃO DA IGREJA
EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS NO ESTADO DE RORAIMA**

Boa Vista, RR
2018

JEMIMA PASCOAL DOS SANTOS E SILVA

**GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: UM ESTUDO DA DIFUSÃO DA IGREJA
EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS NO ESTADO DE RORAIMA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós -
Graduação em Geografia da Universidade Federal
de Roraima como parte do requisito para obtenção
do título de Mestre em Geografia na linha de
pesquisa: Produção do Território Amazônico.
Orientador: Prof. Dr.: Elói Martins Senhoras

Boa Vista, RR
2018

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

S586g Silva, Jemima Pascoal dos Santos e.

Geografia da religião: um estudo da difusão da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no estado de Roraima / Jemima Pascoal dos Santos e Silva. – Boa Vista, 2018.

229 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Elói Martins Senhoras.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-Graduação em Geografia.

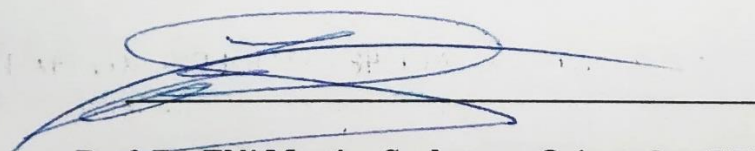
1 – Geografia cultural. 2 – Geografia da religião. 3 – Geopolítica. 4 – Igreja Evangélica Assembleia de Deus. 5 – Geografia e ciência. I – Título. II – Senhoras, Elói Martins (orientador).

CDU – 911.3(811.4)

JEMIMA PASCOAL DOS SANTOS SILVA

GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: ESPACIALIZAÇÃO DA IGREJA EVANGÉLICA
ASSEMBLEIA DE DEUS NO ESTADO DE RORAIMA

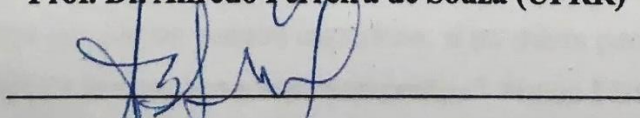
Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Roraima. Linha de Pesquisa: Produção do Território Amazônico. Defendida em 18 de junho de 2018 e avaliada pela seguinte banca:



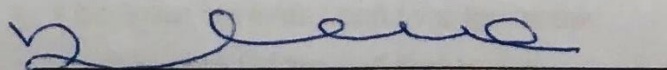
Prof. Dr. Elói Martins Senhoras – Orientador (UFRR)



Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza (UFRR)



Profa. Dra. Altiva Barbosa da Silva (UFRR)



Prof. Dr. Artur Rosa Filho (UFRR)

“Porque assim como os céus são mais altos do que a terra, assim são os meus caminhos mais altos do que os vossos caminhos, e os meus pensamentos mais altos do que os vossos pensamentos”. Isaías 55:9

*Because He lives I can face tomorrow
Because He lives all fear is gone
Because I know He holds the future
And life is worth the living just because He lives*

DEDICATÓRIA

Dedico em primeiro lugar ao meu Deus a efetivação deste trabalho, o qual proporcionou-me vida e condições de chegar à realização de mais um sonho, nos degraus finais desta caminhada, a quem devo infindável gratidão.

Aos meus pais Abigail Pascoal e Ozemar, que por amor apoiaram-me dia a dia e aos os meus eternos amigos e inseparáveis irmãos Jezreel Reuel e Abinadabe, bem como de minhas cunhadas Vanilza e Alice. Aos meus avós Geraldo Francisco dos Santos e Noêmia Pascoal dos Santos que me inspiram cotidianamente na manutenção de um pleno caráter.

Ao meu sobrinho tão amado, Asafe Daniel e a todos os quais são a razão da minha vida e da materialização deste sonho, aos quais devo cada passo galgado até aqui, compartilhando dos meus momentos de jubilosos regozijos e angústias e que muitas vezes abdicaram-se da minha presença, para que assim eu pudesse realizar os meus anseios acadêmicos.

Ao meu professor orientador, especialmente, Elói Martins Senhoras, que esteve incansável, sábia e pacientemente presente acompanhando meu progresso e amadurecimento durante toda esta trajetória, com quem pude aprender por meio da socialização de experiência, conhecimento e vivências únicas, fundamentais para minha prática profissional e pessoal, fazendo os meus sonhos acadêmicos se tornarem realidade para que com sucesso concluísse mais um capítulo de minha história com a conclusão deste curso. Dedico também a todos os professores que não desistiram da educação e buscaram incansavelmente torná-la plena.

Aos meus amigos de jornada no mestrado que muito e incentivaram e, em memória, ao meu avô, Antônio Dantas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por me proporcionar saúde e o alcance de mais este degrau transposto na escalada de minha vida. Aos meus companheiros de pesquisa e de vida, meus queridos pais e meus estimados irmãos. Nossa união sempre nos leva a mais longe, dando mais significado a todas nossas conquistas. Deus é muito bondoso comigo. Foram milhares de quilômetros que se tornaram prazerosos na companhia de vocês. Como sou amada!

Ao meu orientador Prof. Dr. Elói Martins Senhoras que mediou os caminhos deste trabalho, promovendo as riquezas de um aprendizado que garantiu um olhar mais refinado a respeito da temática trabalhada e mudanças tanto em minha postura como educadora quanto como acadêmica deste curso. Aos meus mestres, que sempre me encorajaram com seus conselhos de otimismo e determinação privando-se de momentos em família para o desempenho da profissão na missão da mediação do conhecimento e a todos aqueles que contribuíram direta ou indiretamente durante todos estes momentos, compartilhando experiências e conhecimentos, fazendo as minhas aspirações acadêmicas tornarem-se realidade para que finalizasse este curso.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos de Mestrado e especialmente à Universidade Federal de Roraima que por meio do Programa de Pós-Graduação em geografia, viabilizou esta empreitada e valiosa conquista. Aos pastores, obreiros e membros das Assembleias de Deus em Roraima, especialmente Madureira e Cedader, na pessoa do pastor Deusailton do pastor Aerton, aos meus amigos Elizeu, Joziana e Wendel, os quais se dedicaram pessoalmente a esta pesquisa. Aos meus amigos da academia e do trabalho, que não mediram esforços e compreensão com seus conhecimentos e experiências, enriquecendo meu saber. Meu carinho e gratidão a todos que com ousadia vivenciaram direta ou indiretamente minhas experiências.

Hoje mais do que nunca, sinto a honra de tê-los ao meu lado, em todas as etapas de minhas conquistas, pois são eles os responsáveis por muitas delas. Enfim, agradeço à vida por me proporcionar o desejo de buscar, mesmo diante das fraquezas, meus ideais e sonhos, subsidiando-me o querer mesmo diante do sofrimento. Minha mais elevada estima e gratidão a todos. Valeu!

Obrigada Senhor!
Jemima Pascoal

GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: UM ESTUDO DA DIFUSÃO DA IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS NO ESTADO DE RORAIMA

Resumo.

A partir de 1970 a religião insere-se nos estudos da Geografia, no contexto primaveril da nova Geografia Cultural de modo que temas religiosos adentram as discussões da Geografia e da geopolítica sob a égide de uma híbrida na expansão das religiões: intra e internacional. Tomando como referência esta discussão, o presente resumo expõe um relato de pesquisa de mestrado constituído ao longo dos anos de 2016 e 2017 em uma pesquisa de campo sobre o universo de Igrejas da Assembleia de Deus existente nos 15 municípios roraimenses com o objetivo de compreender como se caracteriza a difusão do movimento pentecostal no Brasil a partir de uma análise da Igreja Evangélica Assembleia de Deus. A pesquisa foi estruturada com base em um método dedutivo que permitiu um estudo qualitativo de natureza exploratória. Os procedimentos de levantamento de dados partiram, tanto, de uma revisão bibliográfica e uma revisão integrativa sobre as principais escolas de pensamento da Geografia da Religião em perspectiva internacional e nacional, quanto, de um estudo de caso derivado de uma visita *in loco* nos templos da Assembleia de Deus dos municípios roraimenses com o fim de conhecer a difusão da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em perspectiva Assembleia de Deus na mesorregião norte e mesorregião sul de Roraima. Com base nos resultados apresentados da pesquisa surgiu a conclusão de que a expansão do movimento assembleiano se configura pela difusão de igrejas dentro de um padrão integrada à missão Belém e a partir de uma lógica de fragmentação. Foi possível compreender que as Assembleias de Deus se propagam para além dos limites do templo, do bairro, da cidade, do estado e do país à medida que sofre um processo de esgarçamento institucional.

Palavras-chave: Geografia da Religião. Assembleia de Deus. Roraima.

GEOGRAPHY OF RELIGION: A STUDY OF THE DIFFUSION OF THE EVANGELICAL CHURCH ASSEMBLY OF GOD IN THE STATE OF RORAIMA

ABSTRACT

From 1970 the religion part in studies of geography, in the context of the new spring Cultural geography so that religious themes delves into discussions of geography and geopolitics under the aegis of a hybrid in the expansion of religions: intra and International. With reference to this thread, this summary exposes a report of master's research constituted over the years to 2016 and 2017 in a field research on the universe of the Assembly of God Churches in 15 municipalities roraimenses with the goal of understanding how he characterized the diffusion of the pentecostal movement in Brazil from an analysis of the Evangelical Assembly of God Church. The survey was structured based on a deductive method that allowed a qualitative study of exploratory nature. Data collection procedures, both, a literature review and an integrative review about the main schools of thought of geography of religion in international and national perspective, as, a case study derived from a visit in situ in the temples of the Assembly of God of municipalities roraimenses to know the spread of Evangelical Assembly of God Church in prospect House of God in the North region and region South of Roraima. Based on the results presented in the survey came to the conclusion that the expansion of the assembleiano movement is configured for the diffusion of churches within a standard mission Belém and integrated from a logic of fragmentation. It was possible to understand that the assemblies of God spread beyond the limits of the temple, the neighborhood, the city, State and country as it undergoes a process of institution rupture.

Key words: Geography of religion. Assembly of God Church. Roraima.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Problema, hipóteses, tese e objetivos do estudo	17
Figura 2: Etapas de execução da Revisão Integrativa.....	31
Figura 3: Dimensões de estudo do campo científico da Geografia da Religião	33
Figura 4: Processo evolutivo das publicações sobre Geografia da Religião e sua articulação	35
Figura 5: Escolas de pensamento da Geografia da Religião no Brasil	36
Figura 6: Centros de Difusão da Geografia da Religião no Brasil - Escola Paranaense e Fluminense	37
Figura 7: Híbrida abordagem da religião sob prisma sociológico	59
Figura 8: Evolução histórica do estudo da religião sob prisma geográfico.....	62
Figura 9: Ciclo dialético da abordagem da Geografia da Religião	64
Figura 10: Ondas da híbrida abordagem da geografia da religião	65
Figura 11: Primeiras escolas de pensamento da geografia da religião - Alemã e francesa	67
Figura 12: Paradigmas da geografia da religião sob perspectiva da geografia cultural - Clássica X Nova	68
Figura 13: Principais escolas de pensamento da geografia da religião, sob a perspectiva da Nova Geografia Cultural	68
Figura 14: Níveis de espacialização da religião.....	72
Figura 15: Escalas de espacialização das religiões	81
Figura 16: Fatores que influenciam a geopolítica	82
Figura 17: Híbrido papel da religião	83
Figura 18: Padrões de relacionamento nos complexos religiosos	88
Figura 19: Religiões no mundo	89
Figura 20: Complexos Religiosos no Mundo e os Padrões de Relacionamento	90
Figura 21: Países onde há maior perseguição aos cristãos	92
Figura 22: Forças de Porter e as barreiras à entrada das Assembleias de Deus nos complexos religiosos	93
Figura 23: Fragmentação do Cristianismo.....	94
Figura 24: Taxonomia do Pentecostalismo	95
Figura 25: A chamada a Hot Springs da palavra e do Jornal de Testemunhagem, de 20 de dezembro de 1913. nota 1. próximo da p5356.....	100
Figura 26: Espacialização das Assembleias de Deus no mundo segundo a origem glossálica do missionário	102
Figura 27: Propósitos da existência da ADAM	106
Figura 28: Regionalização da ADAM	111
Figura 29: Ondas do pentecostalismo brasileiro.....	127
Figura 30: Ciclos de vida AD no Brasil	127
Figura 31: Espacialização das Assembleias de Deus no Brasil.....	141
Figura 32: Ondas de espacialização da AD no Brasil.....	142
Figura 33: Governo Eclesiástico.....	143
Figura 34: Ciclos de vida das Assembleias de Deus na história do Brasil	148

Figura 35: Estrutura Organizacional Pentecostal	155
Figura 36: Territorialidade Pentecostal e Territorialidade Católica.....	157
Figura 37: Templos da Congregação Cristã em Roraima.....	158
Figura 38: Templos da Assembleia de Deus Cedader	159
Figura 39: Templos da Assembleia de Deus Comader	159
Figura 40: Templos da Assembleia de Deus Madureira	160
Figura 41: Templos da Assembleia de Deus	160
Figura 42: Presença evangélica assembleiana em Roraima	164
Figura 43 - Sede do Município de Alto Alegre	183
Figura 44 - Sede do Município de Amajari	184
Figura 45 - Sede do Município de Boa Vista	186
Figura 46 - Sede do Município de Bonfim	188
Figura 47 - Sede do Município do Cantá.....	189
Figura 48 - Sede do Município de Normandia	191
Figura 49 - Sede do Município de Pacaraima.....	192
Figura 50 - Sede do Município de Uiramutã	194
Figura 51 - Sede do Município de Caracaraí.....	210
Figura 52 - Sede do Município de Caroebe.....	212
Figura 53 - Sede do Município de Iracema.....	213
Figura 54 - Sede do Município de Mucajaí	215
Figura 55 - Sede do Município de Rorainópolis.....	216
Figura 56 - Sede do Município de São Luiz do Anauá.....	217
Figura 57 - Sede do Município de São João da Baliza	218

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Autores mais citados em português segundo o critério de citações	40
Gráfico 2: Autores mais citados em inglês segundo o critério de citações	44
Gráfico 3: Autores mais citados em francês segundo o critério de citações	47
Gráfico 4: Autores mais citados em espanhol segundo o critério de citações	50
Gráfico 5: Origem dos missionários difusores das ADs no mundo	101
Gráfico 6: Estatísticas da Assembleia de Deus nos complexos regionais	113
Gráfico 7: Membros das Assembleias de Deus por região	113
Gráfico 1: Parcela da população assembleiana e pentecostal na população absoluta dos municípios de Roraima	162
Gráfico 2: Percentual da População da Assembleia de Deus em Roraima	163
Gráfico 3: Radar da divisão das igrejas cristãs, pentecostais e assembleiana nos municípios de Roraima	165

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1: Períodos da Revisão Integrativa em Português	39
Quadro 2: Períodos da Revisão Integrativa em Inglês	42
Quadro 3: Períodos da Revisão Integrativa em francês	45
Quadro 4: Período da Revisão Integrativa em espanhol	48
Quadro 5: Compilação dos eixos temáticos de Geografia da Religião predominantes em Língua Portuguesa	51
Quadro 6: Eixos temáticos da Geografia da Religião em Língua Portuguesa	53
Quadro 7: Dimensão ontológica: eixos temáticos de língua espanhola (1986-2015)	55
Quadro 8: Dimensão ontológica: eixos temáticos de língua francesa (1986-2015)	56
Quadro 9: Dimensão ontológica: eixos temáticos de língua inglesa (1986-2015)	57
Quadro 10: Principais contribuições brasileiras no âmbito da Geografia da Religião	70
Quadro 11: Escalas clássicas da geografia sob perspectiva da Geografia da Religião	73
Quadro 12: Crescimento da Assembleia de Deus no Mundo	108
Quadro 13: Convenções ou Conselhos Nacionais da Assembleia de Deus	109
Quadro 14: Localidades servidas pela AGWM	114
Quadro 15: Periodização e espacialização das AD no Brasil	139
Quadro 16 - Ranqueamento da população total e assembleiana dos municípios	161

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1: Finalidade dos instrumentos de pesquisa.....	22
Tabela 2: Instrumentos de coleta de dados.....	23
Tabela 3 - Atividades desenvolvidas nos municípios da Mesorregião Norte de Roraima	27
Tabela 4 - Atividades desenvolvidas nos municípios da Mesorregião Sul de Roraima	28
Tabela 5: Evolução de pentecostais nas três ondas do século XX.....	96
Tabela 6: Planejamento prospectivo de atuação das assembleias de Deus nos grupos não alcançados.....	112
Tabela 7: Estrutura de Regionalização da Assembleias de Deus no Mundo.....	114

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1 - Município de Alto Alegre-RR	167
Mapa 2 - Município de Amajari-RR	169
Mapa 3 - Município de Boa Vista-RR	171
Mapa 4 - Município de Bonfim-RR	173
Mapa 5 - Município do Cantá-RR	175
Mapa 6 - Município de Normandia-RR	177
Mapa 7 - Município de Pacaraima-RR	179
Mapa 8 - Município de Uiramutã-RR	181
Mapa 9 - Município de Caracaraí-RR.....	196
Mapa 10 - Município de Caroebe-RR.....	198
Mapa 11 - Município de Iracema.....	200
Mapa 12 - Município de Mucajaí	202
Mapa 13 - Município de Rorainópolis-RR.....	204
Mapa 14 - Município de São Luiz do Anauá-RR.....	206
Mapa 15 - Município de São João da Baliza-RR.....	208

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1 - ANÁLISE SISTEMÁTICA DO CAMPO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	30
1.1 EVOLUÇÃO DO CAMPO DE ESTUDOS SOBRE A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	32
1.2 A CONSTRUÇÃO DO CAMPO DE ESTUDO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	33
1.3 CENTROS DE DIFUSÃO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO NO BRASIL	35
1.3.1 O estado da arte do campo científico sobre geografia da religião: dimensão epistemológica	38
1.3.2 Dimensão ontológica: eixos temáticos da geografia da religião no Brasil	50
CAPÍTULO 2 - MARCOS DA EVOLUÇÃO HISTÓRICO-CONCEITUAL DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	58
1.1 CONCEPÇÕES CONCEITUAIS A RESPEITO DA RELIGIÃO	58
1.2 MARCOS HISTÓRICOS DA EVOLUÇÃO DO ESTUDO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	61
1.3 A RELIGIÃO SOB A PERSPECTIVA GEOGRÁFICA CULTURAL.....	66
1.4 A RELIGIÃO SOB A PERSPECTIVA DA GEOGRAFIA POLÍTICA.....	76
CAPÍTULO 3: ASSEMBLEIA DE DEUS NO MUNDO	86
3.1 A TEORIA DOS COMPLEXOS REGIONAIS RELIGIOSOS	86
3.2 TAXONOMIA DO PENTECOSTALISMO	94
3.3 DIFUSÃO DO PENTECOSTALISMO AMERICANO E SUECO	97
3.4 SURGIMENTO DA ASSEMBLEIA DE DEUS NOS EUA E NO MUNDO.....	97
3.5 ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DA ASSEMBLEIA DE DEUS	103
3.6 ATUAÇÃO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS EM REGIÕES E CONVENÇÕES NACIONAIS.....	108
CAPÍTULO 4 – A TERRITORIALIDADE ASSEMBLEIANA EM UM CENÁRIO DE MULTITERRITORIALIDADE PENTECOSTAL BRASILEIRA	119
4.1 CATOLICISMO E PROTESTANTISMO NO BRASIL SOB PERSPECTIVAS DAS TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS	120
4.2 DIFUSÃO DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO	124
4.3 CICLO DE VIDA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS.....	127
CAPÍTULO 5 – PERSPECTIVAS DA TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL EM RORAIMA	149
5.1 HISTÓRIA DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS EM RORAIMA	149
5.2 ASSEMBLÉIAS DE DEUS DE MADUREIRA EM RORAIMA	152
5.3 HISTÓRIA DA ASSEMBLEIA DE DEUS DA MISSÃO -IEADM.....	154
5.4 DINAMICIDADE DA TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL NOS MUNICÍPIOS DE RORAIMA.....	154
5.5 CARACTERIZAÇÃO DA POPULAÇÃO PENTECOSTAL EM RORAIMA	160
CAPÍTULO 6 – DINÂMICA DA TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NA MESORREGIÃO NORTE NO ESTADO DE RORAIMA	166
6.1 CARACTERIZAÇÃO SÓCIOESPACIAL NOS MUNICÍPIOS DO NORTE DE RORAIMA.....	166
6.1.1 ALTO ALEGRE	166
6.1.2 AMAJARÍ	168
6.1.3 BOA VISTA	170
6.1.4 BONFIM	172

6.1.5 CANTÁ.....	174
6.1.6 NORMANDIA	176
6.1.7 PACARAIMA.....	178
6.1.8 UIRAMUTÃ.....	180
6.2 TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL NOS MUNICÍPIOS DO NORTE DE RORAIMA.....	182
6.2.1 ALTO ALEGRE	182
6.2.2 AMAJARÍ	182
7.2.3 BOA VISTA.....	185
6.2.4 BONFIM.....	187
6.2.5 CANTÁ.....	187
6.2.6 NORMANDIA	190
6.2.7 PACARAIMA.....	190
6.2.8 UIRAMUTÃ.....	193
CAPÍTULO 7 – DINÂMICA DA TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NA MESORREGIÃO SUL NO ESTADO DE RORAIMA	
.....	195
7.1 CARACTERIZAÇÃO SÓCIOESPACIAL NOS MUNICÍPIOS DO SUL DE RORAIMA.....	195
7.1.1 CARACARAÍ	195
7.1.2 CAROEBE	197
7.1.3 IRACEMA.....	199
7.1.4 MUCAJAÍ	201
7.1.5 RORAINÓPOLIS.....	203
7.1.6 SÃO LUIZ DO ANAUÁ	205
7.1.7 SÃO JOÃO DA BALIZA.....	207
7.2 TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL NOS MUNICÍPIOS DO SUL DE RORAIMA.....	209
7.2.1 CARACARAÍ	209
7.2.2 CAROEBE	211
7.2.3 IRACEMA.....	211
7.2.4 MUCAJAÍ	214
8.2.5 RORAINÓPOLIS.....	214
8.2.6 SÃO LUIZ DO ANAUÁ	214
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	219
REFERÊNCIAS	224

INTRODUÇÃO

A conjuntura política brasileira do último quartil do século XX desencadeou uma série de modificações nos planos educacional, de segurança, social, econômico e, entre outros, o religioso. A redemocratização política acompanhou um novo cenário religioso quanto à ampliação do raio de ação de igrejas de diversas matrizes religiosas, que se intensificou em detrimento de certa perda de fieis por parte da Igreja Católica.

A igreja, em seu papel para com a sociedade, presta com gratuidade serviços de responsabilidade do Estado: ressocialização de pessoas que vivem à margem da sociedade, minimização dos índices de criminalidade, serviços assistenciais (alimentação, saúde, cidadania, segurança pública, lazer) contribuindo com a formação do indivíduo para o exercício da cidadania.

No nível internacional, nacional e local houve um grande fluxo expansionista de igrejas de diversas matrizes religiosas, caracterizando-se como uma das grandes mudanças ocorridas na sociedade brasileira e que impacta os planos político, econômico e social, um fenômeno diretamente relacionado ao processo de urbanização do Brasil e fim do surto da borracha, um pequeno, porém expressivo, ciclo econômico nas primeiras décadas do século XX.

Torna-se imperativo, no âmbito local, compreender o atual quadro religioso no Brasil no tocante à predominância das denominações pentecostais, nos estados e regiões, de modo a contemplar tal quadro por meio do mapeamento das predominâncias ao longo do território nacional e o efeito de tal desdobramento na vida da sociedade.

As Igreja Evangélicas Assembleias de Deus atualmente têm desempenhado relevante papel por meio de ações sociais e educacionais, congregando um total de mais de 12,3 milhões de membros (IBGE, 2010). A religião insere-se nos estudos da Geografia a partir de 1970, na primavera da nova Geografia Cultural e temas religiosos tomam espaço nas discussões da Geografia e da geopolítica, elencando uma lógica híbrida na expansão das religiões: intra e internacional, com a inserção de novos templos religiosos, alterando a paisagem dessas regiões, desencadeada a partir de dinâmicas exógenas e endógenas.

Quanto à difusão do movimento pentecostal percebe-se a pujança de seu crescimento no Brasil. Neste contexto insere-se a observância de tal fenômeno na conjuntura nacional, considerando a relevância do papel da Igreja Evangélica Assembleia de Deus enquanto maior denominação evangélica pentecostal do Brasil.

Em tal perspectiva o presente estudo de natureza empírica possui sua *problemática* refletida no seguinte questionamento: como se caracteriza a difusão do movimento pentecostal no Brasil a partir de uma análise da Igreja Evangélica Assembleia de Deus?

Findando responder ao problema de pesquisa, o estudo parte da identificação da existência de duas hipóteses. A primeira hipótese apresenta a assertiva de que as características de difusão da Assembleia de Deus alicerçam-se no envio de missionários para núcleos marginais ou periféricos com padrões de um entorno cultural próximo, ou seja, que explicitam traços culturais potencialmente similares aos existentes nos territórios de origem, com uma finalidade *exploratória* para estabelecimento de missões.

Já a segunda hipótese é sintetizada pelo argumento de que em função do adensamento das complexidades das cidades onde foram instalados núcleos institucionais da Assembleia de Deus (igrejas), eventuais crescimentos são fundamentados não só por uma expansão da rede, mas também por uma fragmentação, com a origem de várias denominações derivadas.

A conjugação da hipótese H1 e da hipótese H2 fundamentam a conformação da tese de trabalho na presente pesquisa, ao identificar que a expansão do movimento assembleiano se configura pela difusão de igrejas dentro de um padrão integrada à missão Belém e a partir de uma lógica de fragmentação.

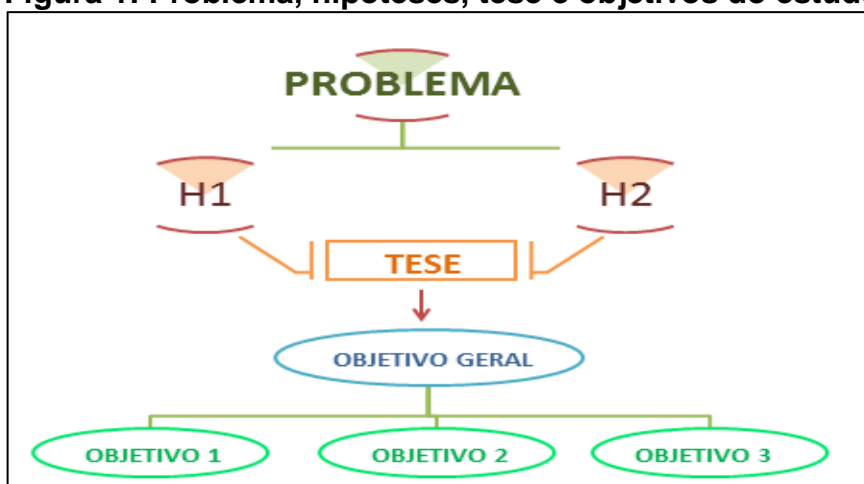
Quadro 1: Objetivos da pesquisa

Objetivo Geral		
Compreender como se caracteriza a difusão do movimento pentecostal no Brasil a partir de uma análise da Igreja Evangélica Assembleia de Deus.		
Objetivos específicos	Meios	Resultados
1 – Compreender a Geografia de Religião a partir de uma análise e síntese do histórico de publicação das principais escolas de pensamento da Geografia.	1 – Apresentar a temática em questão a partir de um estudo resultante abordagem bibliométrica de revisão integrativa em cinco línguas: inglês, espanhol, francês, alemão e português de acordo	Capítulo 1

	com um recorte temporal das últimas três décadas.	
2 - Discutir o conceito de Geografia da Religião a partir da análise de seus objetos de estudo pautados em diferentes vertentes de interpretação (cultural política) e narrar a evolução de abordagem geográfica sobre a religião.	2 – Discussão dos objetos de estudo da geografia da religião: enfoques de análise da Geografia da religião, por um lado uma concepção idealista da Geografia Cultural, através de revisão bibliográfica e construção de mapas conceituais e por outro lado uma visão materialista da Geografia Política.	Capítulo 2
3 – Compreender e descrever a evolução histórica da difusão da Igreja Evangélica Assembleia de Deus Brasileira em perspectiva internacional.	3 – Desenvolver uma caracterização histórica da difusão e abertura de diferentes complexos regionais no mundo, nos quais a IEAD está inserida, por meio de uma revisão bibliográfica e documental e construção de mapeamentos.	Capítulo 3
4 – Compreender e descrever a evolução histórica da difusão da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em perspectiva nacional.	4 – Analisar as diferentes estratégias e lógicas de difusão, propagação da mensagem e territorialização, por intermédio de revisão bibliográfica e documental e de elaboração de mapas conceituais e temáticos.	Capítulo 4
5 – Expor difusão da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em perspectiva Assembleia de Deus na mesorregião norte e mesorregião sul de Roraima	5-Traçar a trajetória histórica da difusão nos municípios, conformação da igreja, por meio de revisão bibliográfica e documental, registro fotográfico e confecção de mapas.	Capítulo 5

Elaboração própria.

Figura 1: Problema, hipóteses, tese e objetivos do estudo



Elaboração: Elaboração própria.

A razão para o desenvolvimento da presente pesquisa tem como ponto de partida a preocupação de investigar a caracterização da difusão do movimento pentecostal a partir de uma análise da Igreja Evangélica Assembleia de Deus. O desenvolvimento desta pesquisa estrutura-se em um contexto de convergência de três justificativas complementares, articuladas entre si, por meio das óticas científica, social e profissional/pessoal.

A *justificativa científica* para o desenvolvimento da presente pesquisa fundamenta-se na crescente relevância da temática no âmbito nacional e internacional. A situação constatada no campo científico é de que, apesar de existirem diversos estudos e análises sobre a temática, ainda se torna imperativa a realização constante de análises e estudos empíricos sobre a questão, visto que tal análise ressalta a importância dos movimentos religiosos para mostrar a formação territorial.

Uma vez identificada a profusão de estudos e marcos normativos observa-se a existência de uma lacuna em estudos empíricos sobre a temática, razão pela qual a presente pesquisa vem corroborar com um estudo de caso da Assembleia de Deus Ministério de Madureira, cabendo a observância de os estudos propostos sobre a geografia da religião são inclinados à perspectiva da geografia cultural e distanciando-se da abordagem sob a perspectiva da geografia política.

A *justificativa profissional/pessoal* para a elaboração desta pesquisa reside nos interesses pessoais da autora acerca da temática Geografia da religião. Seu histórico familiar revela a relevância para a conjuntura de sua vida profissional e pessoal da temática explanada, visto ser um ponto de convergência entre seus interesses por assuntos religiosos e sua atuação como pesquisadora.

A *justificativa fenomenológica* de realização da presente pesquisa, por sua vez está fundamentada no contexto de emergência de expansão dos movimentos e ondas pentecostais no plano internacional, nacional e local, destacando-se o papel originário que repercutiu em maior escala na Assembleia de Deus, um dos primeiros grupos evangélicos a se instalarem e se difundirem no Brasil, ainda no início do século XX, e que atualmente continua a ser a maior congregação evangélica do mundo.

A metodologia define-se como processo que combina métodos e técnicas, compreendendo todas as etapas da pesquisa: da definição do tema à análise dos dados. A respeito dos componentes que integram a metodologia que contempla a pesquisa, identificam-se, para fins desta pesquisa e tomando como base em seus objetivos: Universo, população–Alvo e Amostra; Métodos Utilizados na Pesquisa;

Técnicas de Coleta de Dados; Etapas da Pesquisa; Análise e Interpretação dos Resultados.

Na tentativa de atender ao esforço de compreender como se caracteriza a difusão do movimento pentecostal no Brasil a partir de uma análise da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, será realizado um detalhamento do método de operacionalização da pesquisa e as técnicas de coleta e análise de dados (MAREN, 1995; OLIVEIRA, 2011).

A fundamentação metodológica que baliza o desenvolvimento desta pesquisa foi estruturada, quanto aos fins do objetivo geral, e, quanto aos meios da abordagem por meio do uso de diferentes métodos de coleta, processamento e análise de dados primários e secundários a fim de possibilitar a produção de conhecimentos sobre a difusão da Assembleia de Deus no cenário nacional e internacional.

Considerando que o método é o caminho a ser percorrido em prol dos objetivos, bem como de possíveis respostas à problematização inicialmente delineada a problematização (OLIVEIRA, 2011), evoca-se a definição da classificação da pesquisa proposta.

Considerando os procedimentos metodológicos, quanto aos *fins*, a pesquisa ora apresentada é classificada como exploratória, descritiva e explicativa, utilizando levantamento bibliográfico através da análise de obras que consolidarão a base teórica, pois tem como objetivo geral trabalhar de maneira sistêmica o papel da Igreja Assembleia de Deus na difusão do pentecostalismo no Brasil.

Este tipo de pesquisa desenvolve estudos que dão uma visão global do fato ou fenômeno estudado. Em regra geral, um estudo exploratório é realizado quando o tema escolhido é pouco trabalhado, sendo difícil a formulação e a operacionalização de hipóteses (OLIVEIRA, 2011, p. 54).

Tal tipo de pesquisa atende ao viés do presente estudo: aproximar o problema, tornando-o mais explícito e viabilizar a construção de hipóteses, envolvendo levantamento bibliográfico; entrevistas com indivíduos que tiveram experiências práticas ou contato com a problemática da pesquisa. Tais pesquisas podem ser classificadas como bibliográfica e estudo de caso (GIL, 2007), o que torna tal tipo adequado às aspirações da investigação do papel da Igreja Assembleia de Deus na difusão do pentecostalismo no Brasil.

Quanto aos meios, a pesquisa é identificada por uma abordagem qualitativa, ao combinar de maneira híbrida o fenômeno a partir da coleta e análise subjetiva de dados. Quanto ao método de abordagem: dedutivo, que parte da abstração teórico-

histórica até se chegar a análise do caso concreto, refletindo os problemas em um movimento lógico descendente e considerando a necessidade do uso de princípios, pressupostos reconhecidos como verdadeiros e por meio de derivação, chegar a determinadas conclusões, conforme Mezzaroba e Monteiro (2006) e em Gonçalves e Meirelles (2004).

O conjunto de técnicas para a realização de coleta dos dados documentais e de campo, configuram-se como conglomerado de procedimentos serventes à ciência, a qual utiliza inúmeras técnicas em prol da obtenção de seus propósitos (MARCONI; LAKATOS, 2009). Assim, para a realização desta pesquisa, algumas técnicas de coleta de dados foram utilizadas: Instrumentos de realização da pesquisa; Pesquisa Bibliográfica; Pesquisa Documental e de Campo; Observação Individual; Entrevista Informal. Tal conjunto de técnicas viabilizará a compressão, interpretação dos resultados dados obtidos quanto ao estudo da Igreja Evangélica Assembleia de Deus.

Considerando os procedimentos metodológicos quanto à coleta de dados o presente estudo qualifica-se como Histórico (trajetória histórica da abordagem da geografia da religião), Tipológico (teoria de diferentes correntes de pensamento e elucidação do objeto de estudo) e de Estudo de caso (análise concreta da difusão da Assembleia de Deus brasileira).

Os métodos de pesquisa adotados para a obtenção e análise dos dados estão fundamentados no uso combinado de dados primários oriundos do método de revisão bibliográfica para obtenção de recorte parcializado do conhecimento conforme paradigma teórico escolhido, bem como de dados primários provenientes de revisão documental (derivação de informações) e estudo caso (comparação de informações), com o objetivo de atender às necessidades específicas da pesquisa em andamento

Elenca-se ainda a obtenção de dados secundários através da utilização do método de pesquisa de revisão integrativa no intuito de obter um recorte integrado do conhecimento com base no estado da arte da temática proposta, além de um estudo de caso que propiciará também dados primários e secundários para a pesquisa ora proposta.

Com base nestes métodos, os dados obtidos na pesquisa são classificados como dados secundários aqueles obtidos diretamente por meio de entrevistas, revisão documental, bases estatísticas, questionários, entrevistas e registros fotográficos em contraposição aos dados secundários obtidos indiretamente em livros, periódicos científicos e textos jornalísticos, entre outros.

Os instrumentos necessários aos elementos do pré-campo, o campo e pós-campo, foram:

- a) **Equipamentos:** *Global Positioning System (GPS)*, câmera fotográfica digital (*smartphone*), trena (02 modelos), *pen-drives*, computadores (*notebook* e *desktop*), tablete, *Hard Disk (HD)* externo, impressora com *scanner*, modem (acesso à internet), gravador de voz (*smartphone*).
- b) **Material de consumo:** papel A4, caneta, lápis, marcador de texto, borracha, bloco de notas auto adesivas prancheta, régua, grampeador, grampo para grampeador, *clips*, pilhas alcalinas, *CD-R*, xerox, encadernação, cartuchos de impressora.
- c) **Confecção dos mapas:** utilização de *softwares (SIGs – ArcGIS)*.
- d) **Confecção dos croquis, tabelas, quadros, mapas conceituais, esquemas explicativos:** utilização dos softwares do pacote *Microsoft Office (Microsoft Word, Microsoft Excel, Microsoft Power Point)* e os *softwares CorelDRAW, Inkscape e Paint*.
- e) **Automóvel particular:** utilização de transporte próprio.

Tabela 1: *Finalidade dos instrumentos de pesquisa*

Item	Finalidade	Dados obtidos
Material de consumo	Registro, controle, organização e análise de dados.	Primários e secundários
Computadores	Levantamento bibliográfico, escrita, tabulação e interpretação dos dados e discussões.	Primários e secundários
Impressora com scanner	Impressão de dados bibliográficos, tabelas, quadros, croquis e mapas; digitalização de documentos já impressos.	Primários e secundários
Câmera fotográfica digital	Coleta e registro de imagens nos locais de interesse da pesquisa.	Secundários
GPS	Coleta de pontos com as respectivas coordenadas geográficas.	Secundários
Pen-drives e HD externo	Intercâmbio e transporte de dados entre as estações de trabalho de forma ágil.	Primários e secundários
Automóvel particular	Deslocamento aos templos do interior para coleta de dados.	Secundários

Elaboração própria.

Considerada uma etapa indireta em relação ao objeto de estudo, a fase bibliográfica exploratória prevê a consulta, tanto, de fontes secundárias de dados (livros, periódicos, artigos, textos jornalísticos, dissertações e teses) disponíveis em bases de dados como o Portal de periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), da *Academic Search Elite* e SciELO e, textos eletrônicos, quanto, de documentos normativos e bases estatísticas presentes em *portais eletrônicos* de órgãos públicos federais, IBGE e da Igreja Evangélica Assembleia de Deus.

A pesquisa foi planejada com base nos procedimentos metodológicos de levantamento bibliográfico, pesquisa documental indireta e direta (de campo), e observação individual, a fim de permitir o amadurecimento das análises com informações qualitativas com base empírica, documental e teórico-normativa. A pesquisa documental direta baseia-se no levantamento de dados do próprio local onde os fenômenos ocorrem, valendo-se de duas modalidades: pesquisa de campo e/ou da pesquisa de laboratório.

Para fins da presente pesquisa utilizar-se-á a pesquisa de campo, tendo em vista a necessidade de obtenção de detalhamento informativo a serem obtidos somente com vista *in loco*, com o intuito de obter informações e conhecimentos do objeto de estudo, as Assembleias e Deus, por meio da coleta de dados e registro de variáveis relevantes para análise (MARCONI; LAKATOS, 2009). Tais técnicas de coleta estão sintetizadas abaixo.

Tabela 2: Instrumentos de coleta de dados

		Definição / finalidade	Fonte	Dados
DADOS PRIMÁRIOS	Pesquisa Bibliográfica	Revisão de textos (teses, dissertações, monografias, artigos científicos) para compreensão do estado da arte através da revisão dos principais teóricos e compilação das respectivas abordagens teórica.	Portal de periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), da <i>Academic Search Elite</i> e SciELO, entre outros.	Conceitos de religião, geografia cultural, geografia política, geografia da religião, território, entre outros.

	Pesquisa Documental indireta	Informações e dados em documentos informativos e bases estatísticas (planilhas, censos, mapas) para compreensão e análise geográfica.	Portais <i>eletrônicos</i> de órgãos públicos federais e estaduais (IBGE, Institutos de pesquisa) e da Igreja Evangélica Assembleia de Deus.	Evolução da presença das Assembleias de Deus no Brasil (por estados e cidades), histórico das IEADs.
DADOS SECUNDÁRIOS	Pesquisa documental direta (pesquisa de campo)	Georreferenciamento: Coleta de pontos (templos das IEADs) georreferenciados sobre as informações pesquisadas	Visita <i>in loco</i> e utilização de <i>Global Positioning System (GPS)</i>	Informações dos templos com as respectivas coordenadas geográficas
		Coleta de imagens: registros fotográficos nos locais de interesse da pesquisa, possibilitando a visualização dos indivíduos e templos	Visita <i>in loco</i> e utilização de câmera fotográfica (<i>smartphone</i>)	Paisagem religiosa construída a partir dos templos das IEADs
		Entrevista informal: encontro para obtenção de informações a respeito das IEADs mediante uma conservação de natureza profissional	Visita <i>in loco</i> e utilização de gravador de voz (<i>smartphone</i>)	Percepção de líderes e fieis sobre as rotinas litúrgicas das IEADs.
		Questionário: realização por escrito de perguntas abertas e fechadas	Visita <i>in loco</i> e utilização de questionários escritos subjetivos e objetivos	Percepção de líderes e fieis sobre as rotinas litúrgicas das IEADs.

		Observação individual: utiliza os sentidos na obtenção de determinados aspectos da realidade	Visita in loco, anotações, observação técnica audiovisual dos eventos reais e interpretações	Registro de fatos e fenômenos concernentes à rotina litúrgica dos membros das IEADs.
--	--	--	---	---

— Elaboração própria.

O conjunto de informações foi submetido à análise, com o objetivo de analisar o fenômeno, visto que em Roraima, são poucos estudos relacionados a essa questão. Em laboratório (casa/escritório) foi possível através dos dados coletados à confecção de mapas temáticos; croqui das áreas de estudo; seleção das fotos a partir do registro fotográfico realizado em campo; elaboração de tabelas e quadros, com a finalidade de apresentar o que foi diagnosticado no processo de investigação do objeto de estudo.

Com relação as atividades desenvolvidas, dentre as quais: entrevistas informais com alguns pastores, georreferenciamento das igrejas nas sedes de municípios, vicinais e registro fotográficos dos templos, foi elaborado um cronograma de atividades desenvolvidas durante as visitas a cada município do Estado de Roraima.

A pesquisa foi desenvolvida durante o período compreendido entre os meses de agosto de 2016 à maio de 2018, no qual o período de visitas aos municípios foi dividido em três etapas, a saber: 1ª etapa durante agosto e dezembro de 2016 (com foco na mesorregião norte); 2ª etapa de fevereiro à setembro de 2017 (com foco na mesorregião sul) e; 3ª etapa compreendendo outubro de 2017 à maio de 2018 (com foco na capital Boa Vista-RR).

Nas três etapas foram mescladas atividades como georreferenciamento dos templos das igrejas cristãs, registros fotográficos, visitas à algumas congregações das igrejas cristãs localizadas em vicinais, além de diálogos eventuais realizados tanto com pastores quanto com membros das igrejas.

As visitas aos municípios para coleta dos dados tiveram início no dia 16 de agosto de 2016 iniciando pelo município de Cantá (com registros fotográficos e georreferenciamento das igrejas) atividades que se seguiram até o dia 5 do mês de

maio do ano de 2018, data na qual foi visitado o município de Caracaraí (último registro fotográfico a ser catalogado na pesquisa).

Para tanto foi elaborada uma tabela (disposta na página seguinte) sistemática e cronologicamente organizada compreendendo as respectivas atividades de coleta de dados desenvolvidas durante os 22 meses de pesquisa (contendo número de visitas, período de georreferenciamento e registros fotográficos) em cada município.

Tabela 3 - Atividades desenvolvidas nos municípios da Mesorregião Norte de Roraima

TEMPO		2016					2017					2018												
MUNICÍPIO/ ATIVIDADE		AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	
ALTO ALEGRE	Visitas ao Município				1	1																	1	
	Georreferenciamento				X	X																		
	Registro Fotográfico				X	X																	X	
AMAJARI	Visitas ao Município													1	1									
	Georreferenciamento													X	X									
	Registro Fotográfico													X	X									
BOA VISTA	Visitas ao Município	1					1		1	1										1	1	1	1	
	Georreferenciamento						X		X	X										X	X	X	X	
	Registro Fotográfico	X					X		X	X										X	X	X	X	
BONFIM	Visitas ao Município																1	1						
	Georreferenciamento																X	X						
	Registro Fotográfico																X	X					X	
CANTÁ	Visitas ao Município	1	1	1																				
	Georreferenciamento		X	X																				
	Registro Fotográfico	X	X	X																				
NORMANDIA	Visitas ao Município											1	1											
	Georreferenciamento											X	X											
	Registro Fotográfico											X	X											
PACARAÍMA	Visitas ao Município																	1	1					
	Georreferenciamento																	X	X					
	Registro Fotográfico																	X	X					
URAMUTÁ	Visitas ao Município						1	1																
	Georreferenciamento						X	X																
	Registro Fotográfico						X	X																

– Elaboração própria.

Tabela 4 - Atividades desenvolvidas nos municípios da Mesorregião Sul de Roraima

TEMPO		2016					2017					2018											
MUNICÍPIO/ ATIVIDADE		AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI
CARACARÁ	Visitas ao Município												1	1		1							1
	Georreferenciamento												X	X		X							
	Registro Fotográfico												X	X		X							X
CAROEBE	Visitas ao Município																	1	1				
	Georreferenciamento																	X	X				
	Registro Fotográfico																		X				
IRACEMA	Visitas ao Município															1	1						1
	Georreferenciamento															X	X						
	Registro Fotográfico															X	X						X
MUCAJÁ	Visitas ao Município									1	1					1							1
	Georreferenciamento									X	X												
	Registro Fotográfico									X	X					X							X
RORAINÓPOLIS	Visitas ao Município																		1	1			
	Georreferenciamento																		X	X			
	Registro Fotográfico																		X	X			
SÃO LUIZ DO ANAUÁ	Visitas ao Município																	1	1	1			
	Georreferenciamento																	X	X				
	Registro Fotográfico																	X	X				
SÃO JOÃO DA BALIZA	Visitas ao Município																		1	1			
	Georreferenciamento																		X	X			
	Registro Fotográfico																		X	X			

Fonte: *Elaboração própria.*

Os instrumentos de análise de dados estão fundamentados em uma concepção de análise e interpretação em dois momentos. A saber no primeiro momento os dados primários, obtidos a partir de revisão de textos (teses, dissertações, monografias, artigos científicos) para compreensão do histórico da Assembleia de Deus, além de informações e dados em documentos informativos e bases estatísticas (planilhas, censos, mapas) para compreensão e análise geográfica.

Como também em dados secundários através do georreferenciamento os templos das IEADs, coleta de imagens: registros fotográficos nos locais de interesse da pesquisa (possibilitando a visualização dos indivíduos e templos), entrevista informal: encontro para obtenção de informações a respeito das IEADs mediante uma conservação de natureza profissional, questionário para realização por escrito de perguntas abertas e fechadas e observação individual para obtenção de informações qualitativas sobre determinados aspectos da realidade.

Em um segundo momento, foram observadas informações relativas ao censo do IBGE de 2010 contendo informações relativas as condições socioeconômicas da população (em especial sobre a religião), dados os quais foram utilizados como base para interpretação da proporção percentual de assembleianos com relação a pentecostais, de pentecostais em comparação a cristãos e; de cristãos se comparados a outras religiões.

CAPÍTULO 1 - ANÁLISE SISTEMÁTICA DO CAMPO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

O presente capítulo destina-se à proposta compreender a Geografia de Religião a partir de uma análise e síntese do histórico de publicação das principais escolas de pensamento da Geografia. Nesta perspectiva o capítulo procura apresentar a temática em questão a partir de um estudo resultante de uma abordagem bibliométrica de revisão integrativa em quatro línguas: inglês, espanhol, francês e português de acordo com um recorte temporal das últimas três décadas (1985-1915).

Em uma perspectiva distinta da técnica de revisão bibliográfica e documental, a técnica de revisão integrativa é instrumental para estudar temáticas com rol de disponibilidade limitado e reduzido no que tange às publicações científicas e para estudos empíricos que buscam ensejar a coleta de dados seguindo uma linha convergencial para alocação dos resultados em quadros e painéis informacionais (COUTINHO; SENHORAS, 2014).

A coleta de dados partiu inicialmente dos limites conceituais da pesquisa. Nesta primeira etapa foram eleitos os conceitos norteadores *geografia* e *religião*. Definidos os termos optou-se pelo levantamento bibliométrico das publicações científicas cujo enfoque de abordagem dava-se paralelamente ao estudo da geografia e da religião, visando, conseqüentemente, abranger as pesquisas que seguissem a linha convergencial.

Na segunda etapa, para a rastreio das produções científicas, realizou-se a pesquisa na plataforma de Google Acadêmico como intuito de manter a confiabilidade das pesquisas frente à comunidade acadêmica. No processo de pesquisa alguns critérios foram adotados: quanto à periodicidade, quanto à língua e quanto ao grau de citações.

Quanto ao critério *periodicidade*, estabeleceu-se uma trajetória de três lapsos temporais compostos por extensões de três décadas de publicações: primeira década entre os anos de 1986-1995, a segunda década entre os anos de 1996-2005 e o último período entre os anos 2006-2015. Neste sentido foram selecionadas pesquisas publicadas entre os anos 1986 e 2015 em uma tríplice subdivisão.

Quanto ao critério *língua*, quanto aos textos que foram consultados, optou-se pelo rastreio das publicações em línguas de maior veiculação acadêmica, dessa forma foram incorporados as produções em inglês, espanhol, francês e, na língua vernácula, português. Vale mencionar, ainda, que a pesquisa, inicialmente, havia incorporado,

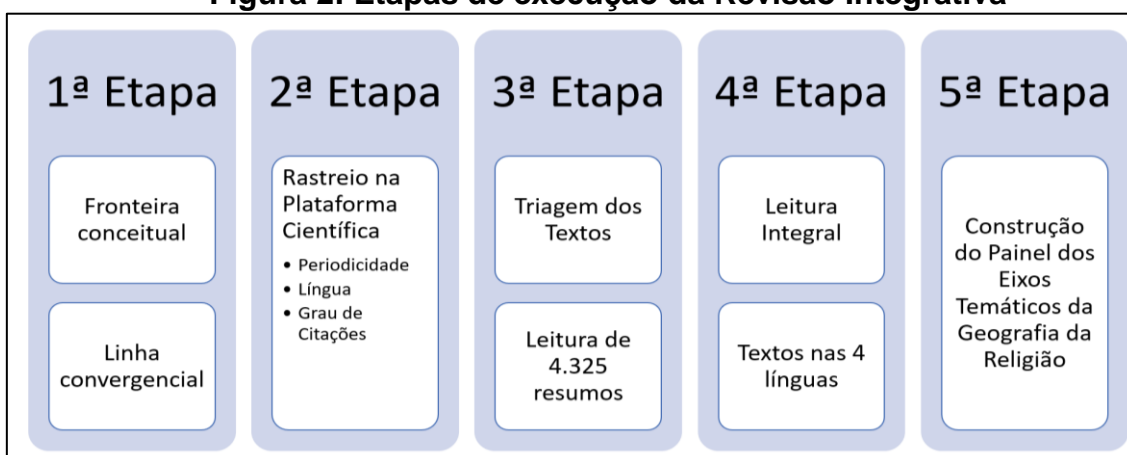
ainda, o italiano, mas em razão do baixo volume de publicações, foi restrita à pesquisa aos quatro primeiros idiomas citados. Quanto ao critério *grau de citações*, foram rankiados os textos segundo o número de citações, dado informado pela própria plataforma de pesquisa, o Google Acadêmico.

Na terceira etapa, realizou a triagem das obras publicadas por intermédio da leitura dos resumos das obras, mecanismo que permitiu a identificação da pertinência do conteúdo do texto à linha convergencial da pesquisa delimitada na primeira etapa do processo. Dessa forma, foi realizada a leitura de 4.325 resumos que estavam de acordo com os critérios supra mencionados.

Com base nas etapas previamente definidas, para fins da quarta etapa, partiu-se para a análise dos tecidos textuais e as abordagens predominantes em cada um deles, de modo que foi possível então rankiar as temáticas de destaque em cada idioma. Nesse processo foi realizada leitura integral de cada um dos 630 textos.

Na quinta etapa, após a leitura dos textos em sua integralidade, foi construída a exposição dos temas no painel a seguir segundo a frequência decrescente de recorrência de cada tema nos textos, numa estruturação quali-quantitativa. Assim, foram construídos o painel de eixos temáticos proeminentes na geografia da religião.

Figura 2: Etapas de execução da Revisão Integrativa



Elaboração própria.

A seguir, portanto seguem sequencialmente as revisões integrativas em português, inglês, francês e espanhol. Após, foi realizada uma compilação epítome das quatro revisões integrativas, de modo a identificar os eixos temáticos predominantes nas quatro línguas.

1.1 EVOLUÇÃO DO CAMPO DE ESTUDOS SOBRE A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

A Geografia da Religião configura-se como um campo de estudo científico da Geografia Humana que tem se consolidado ao longo das últimas décadas tanto no Brasil quanto no cenário internacional. Para compreender tal consolidação desenvolveu-se uma reconstrução histórico-conceitual da emergência da Geografia da Religião enquanto campo de estudo científico.

Entende-se que a consolidação de um campo científico abrange elementos de complexo processo que agrega a trajetória histórica das correntes de pensamento acerca da temática em questão, evocando métodos e teorias pautando ora em perspectivas convergentes, ora em perspectivas divergentes na composição do arcabouço construído pela comunidade científica.

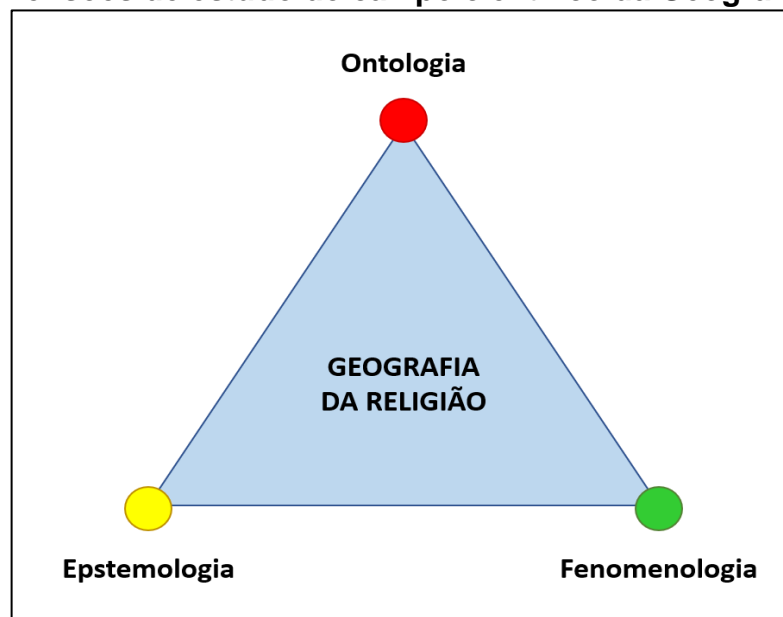
Segundo Bourdieu (1983), o campo científico configura-se pela atuação de agentes que tomam posições mediante o acúmulo de capital científico oriundo de sua trajetória acadêmica por intermédio de abordagens em defesa da temática abordada, considerando a finalidade de assegurar-lhe legitimidade. Nesta perspectiva Senhoras complementa que

Um campo científico tem sido tradicionalmente entendido como qualquer segmento relativamente autônomo dotado de lógica própria; domínio auto-contido e auto referido de atividades, onde os pesquisadores se conhecem e se reconhecem mutuamente, interagem de acordo com as posições que ocupam, mantendo entre si relações de cooperação e concorrência com vistas ao desenvolvimento teórico (2015, p. 34).

Considerando a necessidade de compreender a consolidação do campo de estudo da Geografia da Religião, sua espacialidade e caracterização, a presente seção objetiva analisar o referido objeto a partir da apresentação do estado da arte nos debates já existentes tanto na perspectiva nacional quanto na perspectiva internacional.

Assim optou-se pelo mapeamento do referido campo científico sob a perspectiva de três dimensões na pesquisa: fenomenológica, ontológica e epistemológica, tomando como base trabalhos pioneiros de SENHORAS (2015). A abordagem, portanto, pauta-se na revisão sistemática dos grupos de pesquisa no Brasil, dos centros difusores do campo no cenário internacional e revisão integrativa dos eixos temáticos mais recorrentes nas publicações atreladas ao campo, conformando um estudo bibliométrico acerca do estado da arte.

Figura 3: Dimensões de estudo do campo científico da Geografia da Religião



Alterado de Senhoras (2015).

Na perspectiva desse tripé de dimensões complementares de pesquisa de natureza científica empírica, como no caso do campo de estudo da Geografia da Religião, pode-se observar uma estrutura fundamenta em três análises: a comunidade científica brasileira e os centros de difusão internacional (dimensão fenomenológica); mapeamento bibliométrico dos eixos temáticos proeminentes nas abordagens das publicações triadas (dimensão epistemológica); e enumeração das dimensões conceituais de convergência entre as abordagens (dimensão ontológica).

1.2 A CONSTRUÇÃO DO CAMPO DE ESTUDO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

O estudo da religião sob a perspectiva geográfica remonta à Antiguidade Clássica, passando por uma complexa reconfiguração ao longo dos séculos, de modo que se pautou em diferentes prismas de análise, recebendo conformações que lhe denominaram como Geografia Religiosa, Geografia Eclesiástica, Geografia Bíblica, Geografia das Religiões e, propriamente, a Geografia da Religião.

Importa compreender que na perspectiva internacional os estudos propostos pela geografia acerca da religião iniciam-se no final da primeira metade do século XX na Europa, sobretudo Alemanha e França, primeiramente com o alemão Paul Fickeler (1947) e os franceses Pierre Deffontaines (1948) e Maximilien Sorre (1957), projetando elementos conceituais fundamentais da geografia da religião que

viabilizaram a estruturação de estudos na Escola de Berkeley no final da década de 1960.

Rosendahl (2003) argumenta que nas três últimas décadas do século a religião atraiu significativa atenção dentro da geografia, tornando-se um emergente objeto de estudo. Segundo a autora, no Brasil, a Geografia da Religião tem sua gênese tardia, considerando a influência das três grandes matrizes do pensamento geográfico: o positivismo, a geografia crítica e a geografia humanista.

Os estudos da Geografia da Religião configuram-se até a década de 1990 por uma timidez, sob a perspectiva do volume de publicações, voltando-se a um perfil de análise pautado no impacto do fenômeno religioso sobre a paisagem, de modo que é na década de 1990 que, de fato, inicia-se a construção de centros de pesquisa geográfica voltados à temática da religião.

Conforme o gráfico abaixo pode-se perceber a ascensão das pesquisas e, principalmente, a difusão e articulação dessas publicações entre a comunidade científica caracterizada pelo crescente volume de citações no período compreendido entre 1986 e 2015. No gráfico a seguir é possível perceber o desenvolvimento do pensamento geográfico pós-moderno sobre a religião. Neste sentido são identificadas três fases estruturais de crescimento da produção científica.

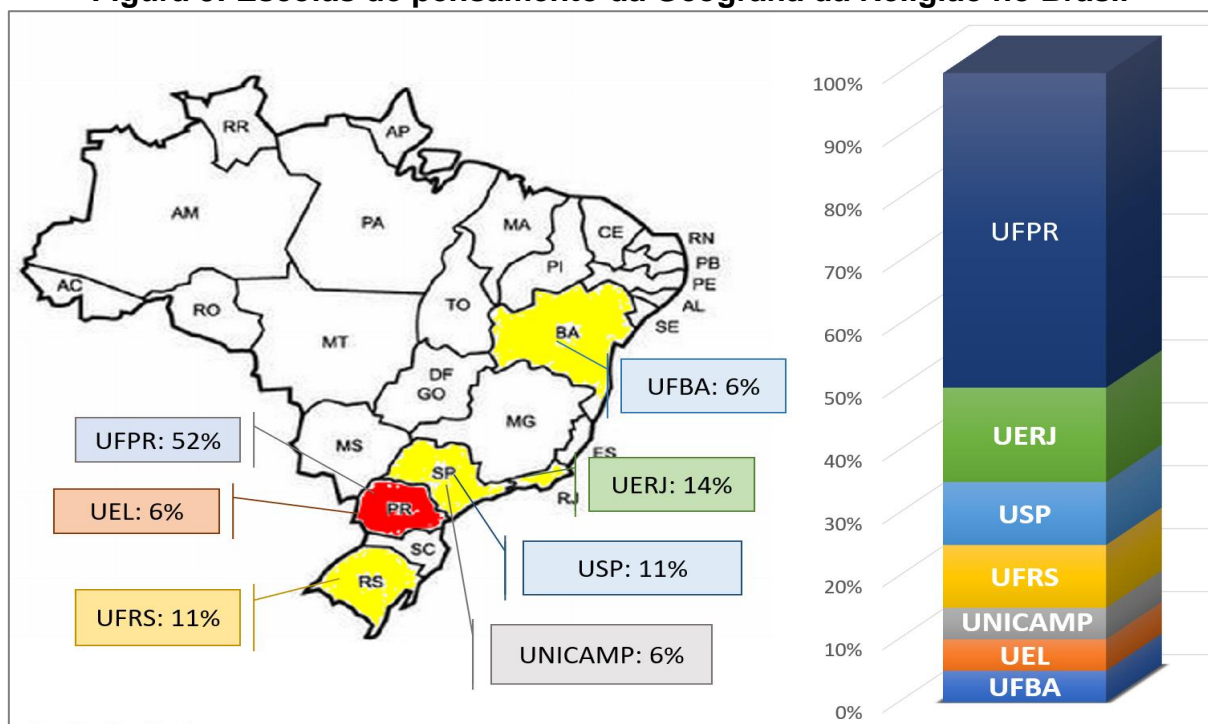
A primeira fase, segundo um padrão de crescimento com aceleração gradativa, caracteriza-se por um tímido crescimento, sendo iniciado por estudos publicados em língua inglesa e, posteriormente, publicações em espanhol e, principalmente, francês, de modo que as publicações em português iniciaram apenas a partir da década de 1990.

Na segunda fase nota-se o insofismável crescimento do volume de publicações e discussões a respeito da geografia da religião, segundo um padrão de crescimento com aceleração abrupta, havendo o aumento nas publicações nas quatro línguas, contexto no qual é possível perceber a intensificação das produções Impulsionada os passos da conjuntura política econômica e religiosa em virtude do evento de 11 de setembro de 2001, o atentado terrorista ao World Trade Center.

Após a explosão de publicações na segunda fase, é possível identificação de uma desaceleração nas produções da comunidade científica de geografia a respeito das temáticas religiosas, conformando a terceira fase segundo um padrão de desaceleração gradual. Nesta perspectiva entende-se que ao longo das três fases a

comunidade acadêmica que se localiza predominantemente no sul e sudeste e de forma marginal no nordeste brasileiro.

Figura 5: Escolas de pensamento da Geografia da Religião no Brasil



– Elaboração própria.

As duas principais escolas de pensamento da geografia da Religião, a escola Paranaense por meio do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER-Curitiba) e do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER) e a escola Fluminense pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), sofreram influência das escolas europeia e alemã tanto da abordagem clássica quanto da abordagem atual, mas conformaram suas identidades a partir de contornos peculiares.

Vale destacar que a Geografia da Religião no Brasil foi impulsionado pela “virada cultural” e pela “virada linguística” que se deram no movimento da Nova Geografia Cultural no Brasil (GIL FILHO, 2009), de modo que existem duas perspectivas teóricas distintas nas pesquisas geográficas sobre religião no Brasil.

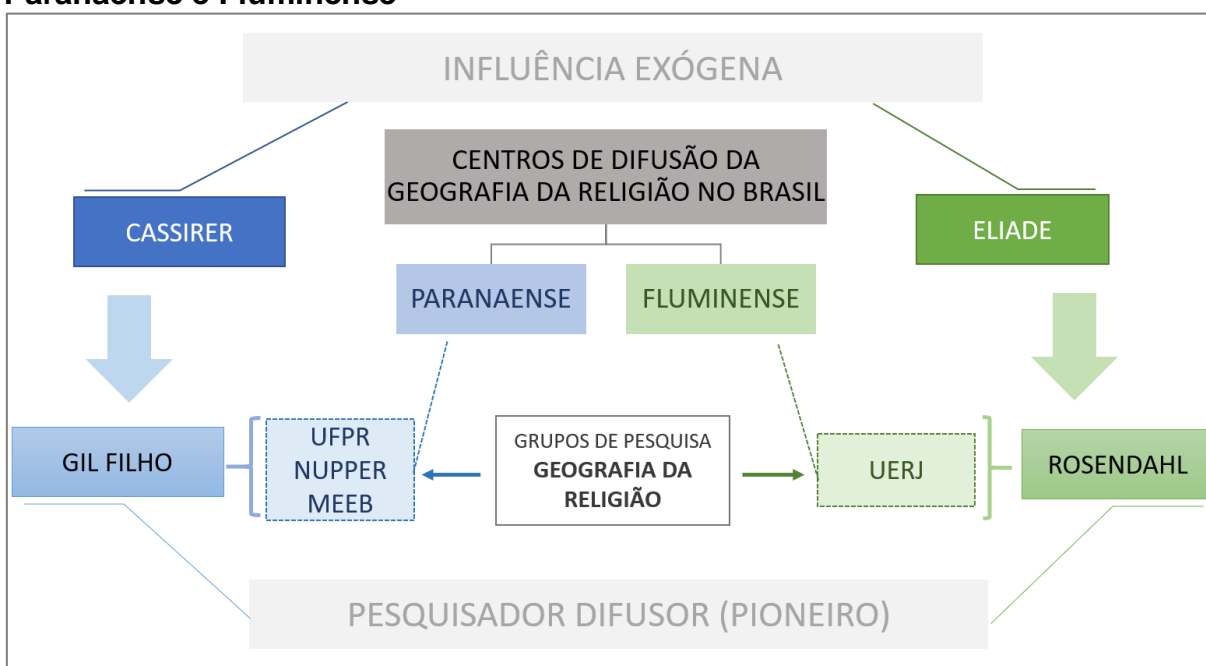
A primeira vertente, da escola fluminense tendo como mentora a professora Zeny Rosendahl, pretende compreender a hierofania (manifestação do sagrado) por meio de sua espacialidade e de suas impressões na paisagem, ao passo que a segunda vertente, da escola paranaense sob precursão do professor Sylvio Fausto

Gil Filho, pretende compreender a hierofania sob o prisma de suas estruturas e seu caráter fenomenológico.

A escola paranaense sofreu influência de Cassirer (1994) a partir da análise fenomenológica das manifestações religiosas, considerando as dimensões não visíveis da religião e a ação humana no processo de construção da sua realidade. Entende-se que o homem tem a capacidade de viver em um universo simbólico além de sua materialidade e racionalidade. Sob esta perspectiva entende-se que os espaços da religião são permeados de representações, as percepções do fiel do discurso religioso (SILVA, 2010).

O pensamento da escola fluminense toma como base a noção proposta por Mircea Eliade sobre a dicotomia sagrado-profano. Sobre as estruturas espaciais da religião entende-se que a organização topológica do sagrado influencia o elemento humano, o qual surge enquanto fluxo em deslocamento. A figura a seguir exprime a síntese da híbrida abordagem da geografia da religião no Brasil, segundo as duas principais escolas de pensamento.

Figura 6: Centros de Difusão da Geografia da Religião no Brasil - Escola Paranaense e Fluminense



– Elaboração própria.

1.3.1 O estado da arte do campo científico sobre geografia da religião: dimensão epistemológica

Com base na revisão integrativa realizada, foram ranqueadas segundo o volume de citações e a década de referência. Primeiramente em língua portuguesa, foram listadas vinte obras, a contar da segunda década do recorte de pesquisa, considerando que não foram localizadas obras na primeira década.

O quadro a seguir demonstra a compilação do Período 1 (1996-2005) e do Período (2006-2015) do conjunto de obras que possuem associadas as temáticas “geografia” e “religião”. Importa destacar que nessa época estavam surgindo os centros de difusão da Geografia da Religião no Brasil, de modo que tal campo de estudo torna-se objeto de análise de cientistas de diferentes áreas.

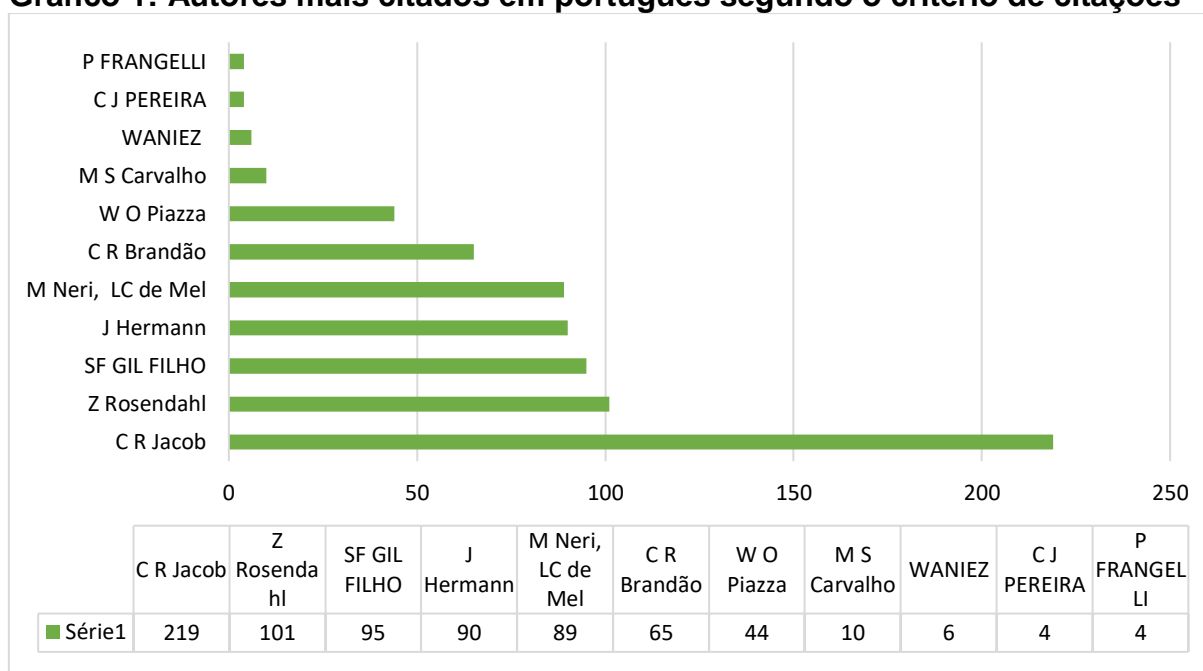
Quadro 2: Períodos da Revisão Integrativa em Português

	Nº	Obra	Autor	Citações	Ano
Período 2 (1996-2005)	1	Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil	C R Jacob	219	2003
	2	História das religiões e religiosidades	J Hermann	90	1997
	3	Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião	Z Rosendahl	89	2005
	4	Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje	C R Brandão	65	2004
	5	Religiões da humanidade	W O Piazza	44	1996
	6	Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso	S F GIL FILHO	22	1999
	7	Os recenseamentos demográficos: uma fonte de informação religiosa no Brasil	P WANIEZ * VBRUSTLEIN	6	1997
	8	Uma outra expressão do Divino: O Conhecimento do Espaço Geográfico pelos judeus na Idade Média e no Renascimento	M S Carvalho	5	2002
	9	Construindo a Geografia da Religião no Brasil	Z Rosendahl	5	2003
	10	Uma outra expressão do Divino: O Conhecimento do Espaço Geográfico pelos judeus na Idade Média e no Renascimento	M S Carvalho	5	2002
Período 3 (2006-2015)	1	Novo Mapa das Religiões	M C Neri, L C C de Mel	89	2011
	2	Espaço Sagrado-Estudos em Geografia da Religião	SF Gil Filho	46	2008
	3	Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil	A S Silva, SF Gil Filho	13	2009
	4	O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades	Z Rosendahl	7	2008
	5	Religiões no Brasil em 2010	SF Gil Filho	6	2012
	6	Geografia em Cassirer: Perspectivas para a geografia da religião	Di Fernandes, SF Gil Filho	5	2012
	7	Geografia da religião: um olhar panorâmico	C J PEREIRA	4	2013
	8	A Geografia da Religião no Brasil: intelectuais pioneiros, propostas e metodologias de estudo	P FRANGELLI	4	2012
	9	O sagrado e a religião	SF Gil Filho	3	2010
	10	A territorialidade religiosa pentecostal em São Paulo estudo de caso: Casa Verde Alta	ARS Bonilha	3	2009

Elaboração própria. Baseada na Revisão Integrativa.

O gráfico a seguir expõe os autores cujas obras têm maior repercussão considerando a convergência da abordagem concomitante de geografia e religião nas publicações em Língua Portuguesa. Entre os autores mais citados pode-se citar Rozendahl e Gil Filho, mentores das escolas brasileiras de Geografia da Religião, além de Bolnilha e Carvalho como os autores mais proeminentes no estudo da Geografia da Religião no Brasil.

Gráfico 1: Autores mais citados em português segundo o critério de citações



Elaboração própria. Baseada na Revisão Integrativa.

1.4 REVISÃO INTEGRATIVA EM INGLÊS

A seguir está exposto o quadro com as obras mais proeminentes em inglês nas três décadas previamente definidas (1986-2015). Sob tal recorte foram rastreadas 10 obras na primeira década, dentre as quais se destaca a obra “On the geography of religion”, um marco na teorização a respeito da Geografia da Religião na escola americana.

Evoca-se a Geografia da Religião como subcampo da Geografia Cultural, cuja reverberação fenomenológica e sua influência social conforma-se como objeto de estudo do geógrafo, sobretudo por intermédio de uma abordagem materialista histórica do papel das instituições religiosas na sociedade de classes. Outras obras importantes para a Geografia da Religião são “New directions in

the geography of religion” (COOPER, 1992), “A discussion on religion and geography” (YUEZHENG, 1990), entre outras.

Quanto ao segundo período (1996-2005) das publicações em inglês, foram selecionadas dez obras segundo o volume de publicações, sendo possível perceber como principais contribuições para a Geografia da Religião a obra “Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity” (KONG, 2001), onde o autor desenvolve uma discussão sobre áreas afins com a Geografia da Religião como a política e a poética do lugar religioso.

Na obra “Sacred worlds: An introduction to geography and religion” Park (2002) evoca a distribuição da religião e os processos pelos quais a religião e as idéias religiosas se espalham pelo espaço e pelo tempo, ao passo que, em “Geography of religion and belief systems”, Stoddard (2003) destaca a geografia da religião e dos sistemas de crença como campo de estudo emergente, aludindo que a pesquisa na geografia da religião relaciona-se à origem nacional dos acadêmicos, formação universitária e perspectivas de pesquisa.

O autor destaca que a geografia da religião é feita por geógrafos que não se consideram geógrafos da religião e numerosos não-geógrafos cujos trabalhos incorpora componentes religiosos e geográficos. Tal leitura se aplica, inclusive, à realidade das escolas brasileiras, sobretudo ao considerar que os estudos empíricos tradicionais dominam o campo.

No terceiro período foi possível perceber Kong (2010) analisando a explosão de pesquisas geográficas voltadas à religião com ênfases e silêncios relativos nas análises de diferentes locais de prática religiosa mudanças globais e as formas pelas quais a religião molda a resposta humana a elas e as implicações para novas agendas de pesquisa.

Stump (2008) propõe um exame da intersecção da crença e prática religiosas com os conceitos de lugar e espaço, avaliando como as principais religiões se diversificaram enquanto se estabeleceram em lugares díspares. Em Ivakhiv (2006) há reflexão sobre a variabilidade histórica e cultural pela qual “religião” e “o sagrado” foram construídos pelos estudiosos e pelo público, para desconstruir a visão de que há uma característica universal da vida humana chamada “religião”, argumentando que o religioso e o sagrado são objetos de estudo enquanto formas de distribuir tipos específicos de significância por meio dos espaços geográficos.

Quadro 3: Períodos da Revisão Integrativa em Inglês

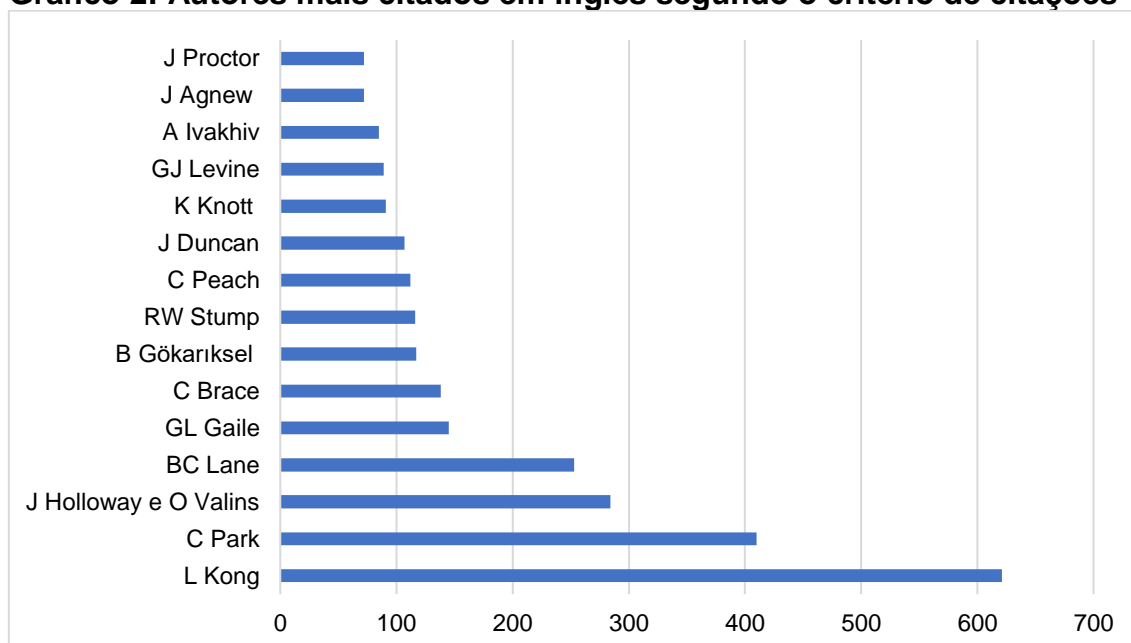
	Nº	Obra	Autor	Citações	Ano
<i>Período 1 (1996-2005)</i>	1	On the geography of religion	GJ Levine	89	1986
	2	New directions in the geography of religion	A Cooper	46	1992
	3	Journal of Cultural Geography	R Stump	39	1986
	4	Science and religion: foreword to the historical geography of an encounter	DN Livingstone	36	1994
	5	Science, magic and religion: a contextual reassessment of geography in the sixteenth and seventeenth centuries	DN Livingstone	26	1988
	6	Community leadership and participation in the Saradidi, Kenya, rural health development programme.	DC Kaseje	20	1987
	7	Geography, nationality, and religion in Ukraine: A research note	GK Gee	19	1992
	8	The standard Taoist mountain and related features of religious geography	T Hahn	19	1988
	9	Effects of religion, economics, and geography on genetic structure of Fogo Island, Newfoundland	MH Crawford	14	1995
	10	A discussion on religion and geography	L YueZheng	10	1990
<i>Período 2 (1996-2005)</i>	1	Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity	L Kong	405	2001
	2	Sacred worlds: An introduction to geography and religion	C Park	348	2002
	3	Landscapes of the sacred: Geography and narrative in American spirituality	BC Lane	253	2002
	4	Editorial: Placing religion and spirituality in geography	J Holloway	146	2002
	5	Geography in America at the Dawn of the 21st Century	GL Gaile	145	2005
	6	Social geography: new religions and ethnoburbs-contrasts with cultural geography	C Peach	112	2002
	7	The Routledge Companion to the Study of Religion	C Park	62	2004

	8	Comparative religion and geography: some remarks on the geography of religion and religious geography	PJ Raivo	21	1997
	9	Mapping the sacred: religion, geography and postcolonial literatures	JS Scott	19	2001
	10	Geography of religion and belief systems	RH Stoddard	16	2003
<i>Período 3 (2006-2015)</i>	1	Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion	L Kong	216	2010
	2	Enchanted spaces: The séance, affect, and geographies of religion	J Holloway	138	2006
	3	Religion, place and space: a framework for investigating historical geographies of religious identities and communities	C Brace	138	2006
	4	Beyond the officially sacred: religion, secularism, and the body in the production of subjectivity	B Gökarıksel	117	2009
	5	The geography of religion: Faith, place, and space	RW Stump	116	2008
	6	A companion to cultural geography	J Duncan	107	2008
	7	Spatial theory and method for the study of religion	K Knott	91	2012
	8	Toward a geography of "religion": Mapping the distribution of an unstable signifier	A Ivakhiv	85	2006
	9	Introduction: Theorizing and studying religion	J Proctor	72	2006
	10	Religion and geopolitics	J Agnew	72	2006

Elaboração própria. Baseada na Revisão Integrativa.

No que se refere aos principais autores, pode-se citar a atuação preponderante pela autora cingapuriana Lily Kong, pelos britânico Chris C.Park e Julian Holloway e Oliver Valins, além do americano Belden C. Lane, entre outros, de diferentes nacionalidades e áreas de estudo.

Gráfico 2: Autores mais citados em inglês segundo o critério de citações



Elaboração própria. Baseada na Revisão Integrativa.

1.5 FRANCÊS- OBRAS MAIS CITADAS

No primeiro período de análise, compreendido entre 1986 e 1995, ainda na gênese do pensamento, destaca-se a contribuição de Paul Claval (1992) na obra “Le thème de la religion dans les études géographiques” trata das variadas visões da religião sob a perspectiva da religião como a concepção de que ideologias e religiões são mecanismos destinados a mascarar as contradições que minam a vida coletiva, a ênfase da especificidade do religioso na análise do sagrado ou mesmo do papel dos rituais na comunicação social.

Referente ao segundo período tem destaque a obra “Les cultes d'Amon hors de Thèbes - Recherches de géographie religieuse”, de Guermeur (2000), onde o autor propõe o estudo dos diferentes cultos de Amon a partir de diferentes zonas geográficas: Memphis, o Delta, Alto Egito, Médio Egito, desertos e Kanais, propondo a síntese de métodos de depuração de motivos e modalidades que presidiram a difusão da cultura.

Quadro 4: Períodos da Revisão Integrativa em francês

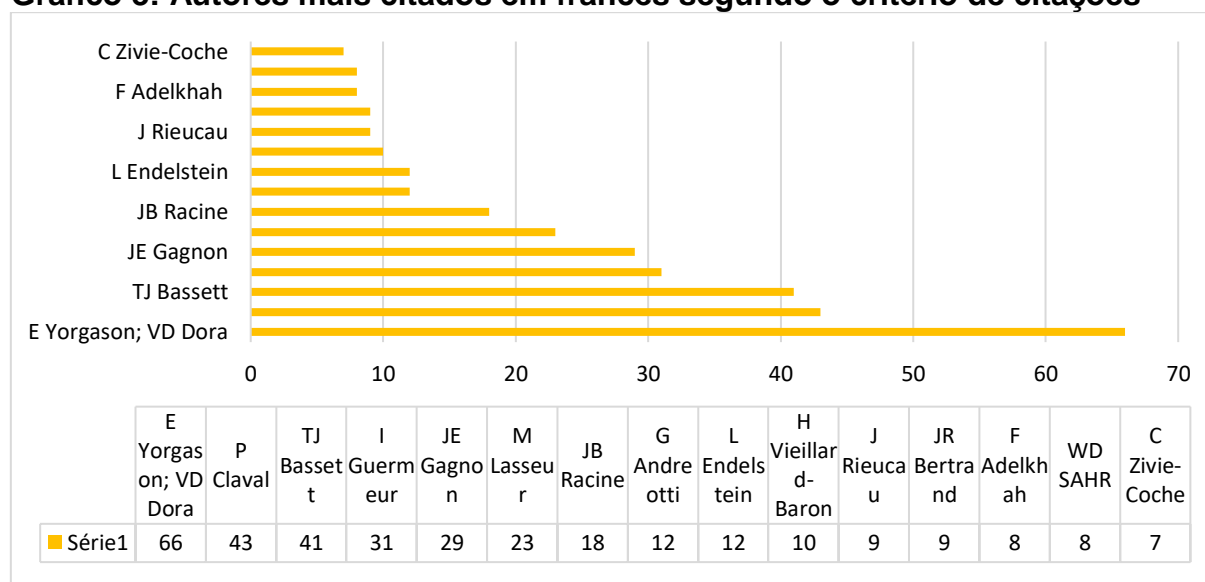
	Nº	Obra	Autor	Citações	Ano
Período 1 (1986-1995)	1	Le thème de la religion dans les études géographiques	P CLAVAL	35	1992
	2	Audi Juppiter, Audite Fines. Religionsgeschichtliche Einordnung von Grenzen, Grenzziehungen und Grenzbestätigungen	B GLADIGOW	5	1992
	3	Supplementa Ismaelitica 14: Mount Hor and Kadesh Barnea	A KNAUF	5	1992
	4	Les Protestantismes en Amérique Latine (une perspective historique)	J MEYER	5	1990
	5	Origines géographiques et sociales du personnel religieux dans la région du Saguenay (1882-1947)	G BOUCHARD	3	1995
	6	Wu-Yueh (five marchmounts) and sacred geography in China	V LISCÁK	3	1994
	7	Les kômai de Palestine	C DAUPHIN	3	1987
	8	Pausanias et les paysages d'Achaïe	Y LAFOND	2	1994
	9	Bahurim und Nob	W ZWICKEL	2	1992
	10	Le temps du rêve. Religions, symboles et mythologie in Australie: 40 000 ans de culture aborigène.	B GLOWCZEWSKI	1	1989
Período 2 (1996-2005)	1	Nord musulman et Sud chrétien»: les moules médiatiques de la crise ivoirienne	TJ BASSETT	41	2003
	2	Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse	I GUERMEUR	31	2000
	3	Espace urbain et religion: esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal.	JE GAGNON	29	2002
	4	Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré	JB RACINE	18	2003
	5	Cameroun: Les nouveaux territoires de Dieu	M LASSEUR	16	2005
	6	Aspects généraux du rapport entre paysage et religion	G ANDREOTTI	12	1997
	7	De la difficulté a cerner les territoires du religieux: le cas de l'islam en France	H VIEILLARD-BARON	10	2004

	8	Éléments pour une géographie de la religiosité	JR BERTRAND	9	1997
	9	Sociétés et identification territoriale. Permanence des lieux, territorialités religieuses et festives sur le littoral du golfe du Lion	J RIEUCAU	9	1998
	10	Trois mondes entre l'ici-bas et l'au-delà. Réflexions postmodernes sur la géographie de la religion	WD SAHR, P CLAVAL	8	2003
<i>Período 3 (2006-2015)</i>	1	Geography, religion, and emerging paradigms: problematizing the dialogue: Editorial	E YORGASON	66	2009
	2	Une géographie du renouveau religieux: judaïsme et expérience urbaine en quartier cosmopolite: Paris, 19e arrondissement	L ENDELSTEIN	12	2008
	3	Économie morale du pèlerinage et société civile en Iran: les voyages religieux, commerciaux et touristiques à Damas	F ADELKHAH	8	2007
	4	Religion de l'Égypte ancienne	C ZIVIE-COCHE	7	2010
	5	Visibilité et invisibilité des églises évangéliques et pentecôtistes issues de l'immigration: une quête de reconnaissance	F DEJEAN	7	2009
	6	Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence	M LASSEUR	7	2011
	7	Les réseaux missionnaires évangéliques en Océanie: mobilités intergénérationnelles et reconfigurations du militantisme chrétien	Y FER	6	2009
	8	La Russie: espaces, villes, réseaux	V KOLOSSOV	6	2007
	9	Construire un espace à part circulations rituelles et territoires sacrés à Bénarès	M CLAVEYROLAS	5	2010
	10	Les ordres religieux et la ville: Montpellier (XIIe-XIVe siècle)	D LE BLÉVEC	4	2009

Elaboração própria. Baseada na Revisão Integrativa.

No terceiro período Yorgason (2009) alerta que deve incluir mais do que apenas uma imposição dos paradigmas emergentes da disciplina em um novo objeto de estudo, como a insistência da espiritualidade / religião em sua própria centralidade no espaço social, em sua tendência a complicar categorias e experiências, em sua lembrança de que informa as vidas e identidades. Entre os autores mais citados, ao longo das três décadas, estão os britânicos Ethan Yorgason e Veronica Della Dora, o francês Thomas J. Bassett, entre outros, como exposto no gráfico a seguir.

Gráfico 3: Autores mais citados em francês segundo o critério de citações



Elaboração própria. Baseada na Revisão Integrativa.

1.6 ESPANHOL - OBRAS MAIS CITADAS (OBS – POUCAS FONTES)

As publicações em espanhol estão voltadas às temáticas das quais buscam identificar razões culturais, por meio das religiões praticadas em determinadas regiões de domínio latino, principalmente a partir do século XVII. A expansão de lugares sagrados que ultrapassaram o continente europeu está diretamente ligada ao comportamento baseado nas religiões de imigrantes, dessa forma, transbordando os estudos sobre a geografia das religiões, além de uma configuração territorial, mas também, espacial.

Importa destacar a ínfima participação da comunidade de língua espanhola para a Geografia da Religião. Entre as principais obras é possível destacar a “Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad: Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos” de Olga Odgers Ortiz, onde a autora analisa a relação da religiosidade com o espaço,

assinalando a nova centralidade dos Santos Curadores na construção de vínculos entre diferentes espaços de diferentes níveis escalares: espaço íntimo , espaço multilocal, espaço transnacional.

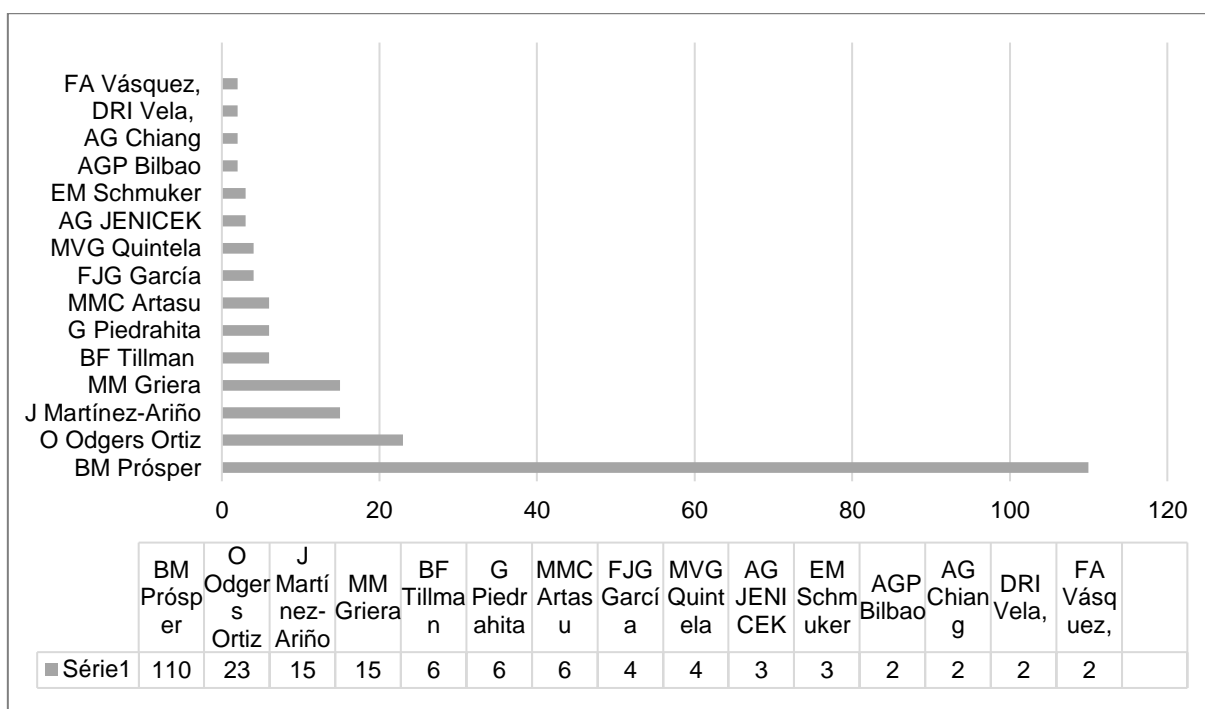
Quadro 5: Período da Revisão Integrativa em espanhol

	Nº	Obra	Autor	Citações	Ano
Período 1 (1986-1995)	1	Iglesias y ciudades evolucionan juntas	AG JENICEK	3	1986
	2	Eclesiología e ideología: el modelo de iglesia subyacente en la pastoral del clero vasco (1918-1936)	JP González	2	1989
Período 2 (1996-2005)	1	Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica	BM Prósper	110	2002
	2	La influencia Morava en el paisaje de la Mosquitia Hondurena	BF Tillman	6	2004
	3	De la idolatría en el occidente peninsular prerromano	MVG Quintela, FJG García	4	2005
	4	Estudio de la cotidianidad de un desierto cenobítico: San Jose del Cuervo	RF García	2	2003
Período 3 (2006-2015)	1	Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad: Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/EUA	O Odgers Ortiz	23	2008
	2	Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona	J Martínez-Ariño, MM Griera	15	2012
	3	Minorías étnico-religiosas en la Comunidad de Madrid: Integración y Conflicto	G Piedrahita	6	2006

4	Catedrales neogóticas y espacialidades del poder de la Iglesia en las ciudades del occidente de México: una visión desde la geografía de la religión	MMC Artasu	3	2012
5	La Iglesia y la expansión del neogótico en Latinoamérica: una aproximación desde la geografía de la religión.	MMC Artasu	3	2013
6	El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional.	EM Schmuker	3	2014
7	Localización de la infraestructura católica, dinámicas socioterritoriales y geografía de las religiones: el caso del Área Metropolitana de Santiago	RH Dattwyler, FA Vásquez, AGP Bilbao	2	2012
8	Religiosidad popular y paisaje: La Romería del Rocío en la producción y transmisión cultural de imágenes paisajísticas de Doñana	MD Murphy	2	2006
9	La da'wa tenochtla: islamizando la Ciudad de México	DRI Vela, AG Chiang	2	2013
10	Culturas en movimiento: migración y difusión-dilución de las creencias en México	D Delaunay	1	2015

Elaboração própria. Baseada na Revisão Integrativa.

Entre os principais autores se destacam pesquisadores de variados campos do conhecimento, não propriamente geógrafos, como os sociólogos. Assim evidenciam-se contribuições como a filóloga Blanca Prósper e a socióloga Olga Odgers Ortiz.

Gráfico 4: Autores mais citados em espanhol segundo o critério de citações

Elaboração própria. Baseada na Revisão Integrativa.

1.3.2 Dimensão ontológica: eixos temáticos da geografia da religião no Brasil

A respeito da dimensão ontológica da Geografia da Religião, foram identificados, nas quatro línguas, os eixos temáticos, de base teórico-conceitual, predominantes das abordagens analisadas. Nos quadros a seguir estão a compilação breve do perfil de abordagem. No eixo vertical do quadro XX (à esquerda) estão assinalados os eixos predominantes e na horizontal estão as obras e grau de presença dos eixos em cada uma delas.

Quadro 6: Compilação dos eixos temáticos de Geografia da Religião predominantes em Língua Portuguesa

Diversificação religiosa no Brasil: a discussão se pauta na multiplicidade de existentes no Brasil, com enfoque, sobretudo, para as igrejas predominantes, como a Católicas, Evangélicas pentecostais, Evangélicas de missão, além de religiões indígenas, de origem afro-brasileira e o espiritismo. A abordagem também se dedica ao estudo do perfil demográfico e socioeconômico dos grupos religiosos, das religiões nos centros urbanos e regiões metropolitanas no Brasil.

Sistema/ Cidade / Materialidade simbólica: verossimilhança e reconstrução de cidades que têm representação simbólica para o fiel como Belém, Nazaré, Betânia, Cafarnaum, Bethel e Jerusalém.

Epistemologia da geografia da religião: análise da constituição desse “subcampo” de estudo “religião”, para envolvê-la nas discussões geográficas, se faz importante considerá-la como o conjunto das atitudes e atos pelos quais o homem se prende e se liga ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais. Assim destacam-se a Geografia Religiosa (Protogeografia da religião, Antiguidade e Medieval), Geografia Eclesiástica (Geografia da Religião na Modernidade), Geografia das Religiões e Geografia da Religião.

Território e territorialidade: processos e estruturas visíveis e invisíveis dos diferentes grupos religiosos. Os estudos vêm focalizando padrões espaciais que refletem expressões materiais e simbólicas da fé no espaço. A intolerância religiosa entre comunidades tem, algumas vezes, provocado reação hostil entre os adeptos. Ódios religiosos históricos continuam a atormentar o homem no presente. Ao estabelecer a relação entre religião, território e territorialidade.

Espaço sagrado / religioso / espacialidade (zação): o mundo do “sentido”, do “real” fundado ontologicamente pela manifestação do sagrado, é milenarmente constituído em nossa sociedade, cria e traduz significados e relações centrados nos mistérios da fé e na ordem hierárquica e disciplinar da Igreja. Espaço religioso é visto ainda como conjunto heterogêneo, resultado do intercâmbio entre o ser humano e o meio ambiente, revela a interação especificamente religiosa.

Conflitos de cunho religioso: consideração a importância do poder, que reside primariamente na disposição da virtude delineada na tradição ou texto de caráter sagrado, também sobre esta base está a legitimidade da autoridade. A estruturação organizada do exercício do poder revela a instituição e, por conseguinte, os atos de governo. Cristianismo no Brasil: papel hegemônico do Catolicismo na história e formação do Brasil, sua predominância e “declínio”.

(Neo) Pentecostalismo: sua dinâmica proselitista, com sua resposta mágica à dura realidade social e psicológica da população, revigora de súbito um misticismo simples, atávico e frequentemente eficiente. *A peregrinação/turismo religioso* refere-se ao fluxo aos centros de convergência religiosa, como o caso das romarias.

O campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos, e que se transformam por razão em leigos destituídos do capital religioso. Refere-se especialmente aos grupos sociais que são excluídos e ocupam posição inferior na estrutura de distribuição dos bens religiosos, estrutura de que se superpõe à estrutura da distribuição dos instrumentos de produção religiosa. O campo religioso é um espaço heterogêneo de diferentes pessoas, diferentes etnias, diferentes culturas, que frequentam esse espaço carregando suas diferentes religiosidades.

Sagrado e Profano: o espaço sagrado pode ser visto como o lugar de mediação entre a terra e o céu; mas que não seria apenas o seu receptáculo, e sim também a fonte irradiadora da sacralização. Ainda que alguns teóricos identifiquem o espaço sagrado como o cenário principal da atuação institucional, ele pode também ser visto como palco da ação religiosa individual ou como espacialidade religiosa coletiva. Sagrado: uma epistemologia, um impulso “psicológico” capaz de juntar o sensível ao suprassensível e lhes conceder uma morfologia e significado.

Missionário / Papel sacerdotal: a atuação de pastores na difusão evangélica e de padres católicos na atuação do catolicismo, assim a importância da inspiração que irradia do líder religioso (inspiração sacerdotal) como sinal de conversão quando ocorre nos fiéis

Centros urbanos / Região metropolitana / mídia: discute o lugar de transformação da paisagem e do espaço, bem como a relação entre fixos (lojas de produtos, templos) e fluxos (pastor pentecostal, mercado religioso informal). Tal abordagem contempla a configuração da paisagem e espaços religiosos na grande paisagem metropolitana e a dinâmica de espacialização por meio das expressões religiosas, considerando que a religião é um conjunto de pontos agregados de pedaços e fluxos. As cidades, das pequenas vilas às grandes metrópoles, mantêm suas geografias religiosas como resultado de temporalidades passadas, por intermédio da construção de novas paisagens e espaços religiosos, levando em conta uma pluralidade sempre maior, dentro da qual se inclui a religião. A geografia religiosa das metrópoles instaura uma diversidade vertical e horizontal em seus objetos e ações; uma lógica da pluralidade de tempos, de estilos e de funções religiosas que compõem a visibilidade da paisagem e as formações espaciais dentro de um mesmo território.

Paisagem religiosa: a matéria das formatações sagradas, seu elemento concreto e visível, deve ser entendida como texto e imagem que refletem os significados que são dados pelas premissas religiosas; camadas de representações culturais superpostas em diferentes tempos e por diferentes matizes religiosas.

Perfil demográfico / socioeconômico dos grupos religiosos: Caracterização dos grupos religiosos, das religiões, dos cultos, filiações religiosas. Tradição do IBGE no recenseamento no Brasil. A *secularidade* refere-se ao desvinculado do sagrado, do religioso e os *fixos* são principalmente os templos sagrados

Centros de convergência / irradiação: O templo é o elemento da paisagem que está ligado diretamente a uma identidade religiosa, pois circunscreve um espaço sacralizado que catalisa uma rede de práticas e discursos que impulsionam o ser humano à transcendência religiosa permitindo sensações, emoções e idéias que fornecem um sentido de sagrado.

Fonte: Elaboração própria. Baseada em: BONILHA (2009); BRANDÃO (2004); CARVALHO (2002); FERNANDES (2012); FRANGELLI (2012); GIL FILHO (1999; 2003; 2005; 2008; 2010); HERMANN (1997); JACOB (2003); PADOVAN (2004); PASSOS e GUERREIRO (2004); PEREIRA (2005); PEREIRA (2013); RIBEIRO (2005; 1996; 2003; 2005; 2012); SANTOS (2004); SILVA (2009); SOMAIN (2012); WANIEZ (1998)

Quadro 7: Eixos temáticos da Geografia da Religião em Língua Portuguesa

EIXOS TEMÁTICOS	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	% de presença
Diversificação religiosa no Brasil	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	> 41%
Sistema/ Cidade / Materialidade simbólica	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	> 41%
Epistemologia da geografia da religião	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	31% <40%
Território e territorialidade	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	21% <30%
Espaço sagrado / religioso / espacialidade (zação)	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
Conflitos de cunho religioso	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
Cristianismo no Brasil (Catolicismo hegemônico)	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
(Neo) Pentecostalismo	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	11% <20%	
Peregrinação/turismo religioso	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■		■
Prática religiosa	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■		■
Campo religioso	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■		■
Sagrado e Profano	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	< 10%
Missionário / Papel sacerdotal	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
Centros urbanos / Região metropolitana / mídia	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
Sincretismo	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
Paisagem religiosa	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	< 10%
Perfil demográfico / socioeconômico dos grupos religiosos	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
Secularidade: desvinculado do sagrado, do religioso	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
Fixos: templos sagrados	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
Cultura	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
Centros de convergência / irradiação	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	< 10%
Fronteira da fé	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	

[1] JACOB (2003); [2] HERMANN (1997); [3] ROSENDAHL (2005); [4] BRANDÃO (2004); [5] GIL FILHO (1999); [6] PEREIRA (2005); [7] GIL FILHO (2003); [8] PADOVAN (2004); [9] WANIEZ (1998); [10] SANTOS (2004); [11] GIL FILHO (2005); [12] ROSENDAHL (2003); [13] CARVALHO (2002); [14] PASSOS e GUERREIRO (2004); [15] RIBEIRO (2005); [16] GIL FILHO (2008); [17] SILVA (2009); [18] ROSENDAHL (1996); [19] SOMAIN (2012); [20] FERNANDES (2012); [21] PEREIRA (2013); [22] FRANGELLI (2012); [23] GIL FILHO (2010); [24] BONILHA (2009); [25] ROSENDAHL (2012).

1.3.2.1 Breve análise dos eixos temáticos – Espanhol

Os eixos temáticos no campo da Geografia se manifestam pela expansão provocada com base no comportamento migratório de povos, onde uma das maiores características culturais encontra-se na religião. Com o estabelecimento desses migrantes em territórios, a natureza de conduta religiosa social cria pontos de identificação desses povos em determinado território.

Nomes de Santos Padroeiros passam a configurar como identidade em determinada região latina que destinam a esses santos, nomes de cidades e lugares diversos como característica marcante de estabelecimento de espaços, espaços esses de moradia ou espaços sagrados, variando de contextualização social e conformação de domínio territorial.

Nota-se que os estudos sobre a geografia das religiões abordam dimensões diversas que oferecem a compreensão sobre arranjos e rearranjos sociais ao longo dos séculos. A cultura de um povo em movimento é lavada consigo mesmo que o destino final seja completamente distinto do que as vivências conhecidas. Dessa forma, os eixos temáticos levantados trazem consigo peculiaridades que são vistas com a formação de comunidades religiosas.

As experiências com as mobilidades dos povos estão relacionadas, ainda, a construção de espaços, cuja natureza é vinculada às práticas religiosas de seus migrantes, criando assim, conexões transnacionais. Exemplo disso, a forte migração mexicana aos Estados Unidos e o estabelecimento de suas estruturas culturais fixadas no país migrado com forte apelo de suas práticas religiosas diante das perspectivas mexicanas.

Contudo, lugares de culto ganham novos territórios ampliando, ainda, a diversidade religiosa, onde os estudos em língua espanhola detêm maiores edições acadêmicas, visto principalmente, na América Latina, com a pluralidade de espaços sagrados e comunidades religiosas em praticamente toda a região.

Quadro 8: Dimensão ontológica: eixos temáticos de língua espanhola (1986-2015)

EIXOS TEMÁTICOS	[1]	[2]	[3]	[4]	[5]	[6]	[7]	[8]	[9]	[10]	% de presença
Lugares de culto	x	x	x	x	x	x		x	x	x	80%
Espaços sagrados	x	x	x	x	x	x				x	70%
Geografia da religião	x			x	x	x	x			x	60%
Comunidade religiosa		x	x	x	x				x	x	
Mapa religioso	x	x	x			x			x	x	
Religião e migração		x	x	x				x	x		50%
Diversidade religiosa	x	x	x							x	40%
Religião e paisagem			x	x				x		x	
Línguas e religião	x		x				x			x	
Santos Padroeiros locais	x	x					x				30%

[1] PRÓSPER; [2] ORTIZ; [3] ARIÑO; [4] TILLMAN; [5] PIEDRAHITA; [6] ARTASU; [7] QUINTELA & GARCÍA; [8] JENECEK; [9] SCHMUKER; [10] DATTWYLER et al.

1.3.2.2 Breve análise dos eixos temáticos – Francês

Estudos em 10 obras língua francesa sobre a Geografia da Religião demonstra interesse, principalmente em decorrência de duas características de mobilidade social, a migração forçada e a peregrinação religiosa. A expansão da temática demonstra um fluxo acadêmico às consequências desses dois aspectos. A primeira, com a migração forçada de povos provenientes de regiões, que ao longo dos séculos, se movimentam rumo à Europa, saindo de territórios de conflitos diversos, inclusive conflitos inter-religiosos.

Um segundo movimento, a peregrinação religiosa detém características temporária ou de busca por um novo território de estabelecimento. Diante de mobilidade religiosa, é possível reconhecer paisagens e campos pelas quais, são conhecidas por serem de passagem desses peregrinos religiosos. Regiões como Santiago de Compostela, tanto em território francês e espanhol, caracterizam o transbordamento do eixo temático citado em outras áreas como o turismo religioso, ainda tido como um campo de estudo recente e agregada diretamente como setor de serviços e pouco visto como um nicho atrativo.

As publicações em língua francesa também se preocupam com as consequências das migrações forçadas, pois compreendem o adentramento e ampliação de grupos religiosos e culturais distintos dos territórios de destino final. A

ampliação de demografia da religião diferente em comportamento e, portanto, cultura, língua, correspondem à estudos sobre criação de fronteiras religiosas e urbanizadas já vistas em determinadas regiões da Europa.

Quadro 9: Dimensão ontológica: eixos temáticos de língua francesa (1986-2015)

EIXOS TEMÁTICOS	[1]	[2]	[3]	[4]	[5]	[6]	[7]	[8]	[9]	[10]	% de presença
Geografia da religião	x	x		x	x	x	X	x	x	x	90%
Paisagem religiosa		x	x	x	x			x		x	60%
Espaço religioso	x	x	x				X		x	x	
Campo religioso		x	x			x	X				40%
Cidade santa		x	x	x					x		
Peregrinação religiosa					x	x	X		x		
Fronteira religiosa		x				x					20%
Demografia religiosa	x					x					
Territórios sagrados				x					x		
Mobilidade religiosa		x									10%

[1] YORGASON & DORH; [2] ENDELSTEIN; [3] ADELKHAH; [4] ZIVIE-COCHE; [5] DEJEAN; [6] LASSEUR; [7] FER; [8] KOLOSSOV; [9] CLAVEYROLAS; [10] LE BLEVEC

1.3.2.3 Breve análise dos eixos temáticos – Inglês

Os eixos temáticos levantados em 10 publicações de língua inglesa demonstram a intensificação dos estudos nas últimas décadas sobre Geografia das Religiões, evidenciando que tal campo de estudo está diretamente associado à Geografia como ciência humana e suas características, sejam elas a geográfica física ou social.

Termos diretamente associados à geografia caracteriza um elemento prático, a fim de criar dados, referências, matérias que sirvam como base, seja conceitual ou bibliométrica para ganhar novas dimensões. Dessa forma, outras áreas conseguem extrair informações necessárias como proveito especialista.

As possibilidades criadas geram expertise sobre essas informações. Exemplo disso, são publicações que abordam diante do eixo sobre mapa da religião, dimensões extras como a mercadológica iniciada pela geografia da religião, rotas turísticas, espaços e lugar de espiritualidade que agregam elementos que cercam o peregrino ou o migrante religioso.

Na análise de Holloway (2006) existem uma necessidade de as geografias de religião e crença atenderem às forças pelas quais os espaços religiosos, espirituais e sagrados são realizados quanto espaços sagrado-religiosos que (re) produzem ou desafiam discursos sociais e culturais.

Para Brace (2006) os geógrafos ainda sabem pouco sobre como as identidades comunais em lugares específicos são construídos em torno de um sentimento de pertença religiosa. O autor propõe a valorização das práticas cotidianas, informais e muitas vezes banais do homem religiosos ao estudar os Metodistas, como modelo de trabalho na geografia da religião.

Quadro 10: Dimensão ontológica: eixos temáticos de língua inglesa (1986-2015)

EIXOS TEMÁTICOS	[1]	[2]	[3]	[4]	[5]	[6]	[7]	[8]	[9]	[10]	% de presença
Geografia da religião	x	x	x	x	X	x	x	x	x	x	100%
Lugares divinos	x			x	X	x			x		50%
Mapa da religião	x		x		X			x			40%
Lugar e identidade religiosa	x	x				x			x		
Rotas religiosas	x			x			x				30%
Cultura e religião					X		x			x	
Diversidade religiosa	x				X	x					
Dimensões do comportamento religioso			x		X						20%
Sacralização do ambiente	x						x				
Distribuição da religião			x								10%

[1] KONG; [2] PARKER; [3] HOLLOWAY; [4] LANE; [5] GAILE; [6] BRACE; [7] GOKANSAL; [8] STUMP; [9] PEACH; [10] DUNCAN.

CAPÍTULO 2 - MARCOS DA EVOLUÇÃO HISTÓRICO-CONCEITUAL DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Compreender as ações humanas implica abordar dinâmicas sociais e espaciais, um ponto convergente para a reflexão da ciência que estuda o espaço e o fenômeno religioso. A geografia, nesta perspectiva, engloba a análise de desdobramentos materiais e imateriais dos aspectos relativos à fé enquanto seu objeto de estudo, mesmo nas dimensões íntimas e sutis deste fenômeno.

O presente capítulo pretende desenvolver uma revisão teórica, conceitual e histórica a respeito das diferentes abordagens da religião sob o prisma científico, tomando como base a abordagem originária da sociologia e partindo para a abordagem da geografia, a qual se desmembra para a abordagem a partir da geografia cultural e, posteriormente, para a geografia política.

A geografia cultural enraíza-se em uma leitura com base numa escala local, o que justifica a grande influência etnográfica, antropológica e sociológica de um estudo *in loco* (explorar a questão do local e outros planos e as escalas que se abrem: material e simbólica), correntes de pensamento que influenciaram significativamente as produções da geografia cultural.

Após um esboço sociológico e histórico, o capítulo propõe-se a elencar os marcos conceituais de abordagem da geografia a respeito da geografia da religião. Assim, primeiramente serão expostas as principais correntes de pensamento da geografia da religião no mundo e, por conseguinte, o surgimento das escolas brasileiras.

Sob a abordagem da geografia política, a religião será discutida a partir de seu híbrido caráter: como meio e como fim, bem como suas externalidades positivas e negativas, enquanto mecanismo de promoção da paz e ferramenta que, por muitas vezes, estimula a promoção da guerra.

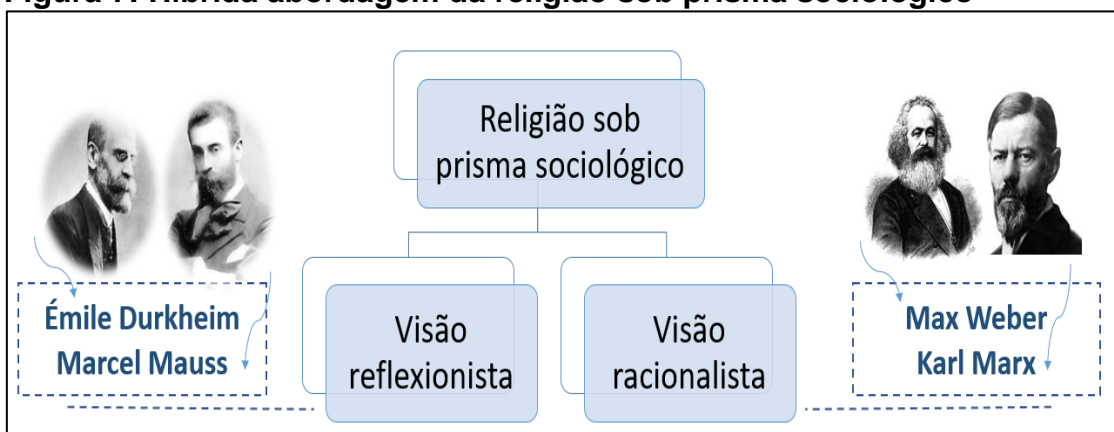
1.1 CONCEPÇÕES CONCEITUAIS A RESPEITO DA RELIGIÃO

A religião é interpretada majoritariamente sob uma concepção axiológica com relevância em toda sociedade, independentemente do tamanho, estrutura ou período histórico e, dada essa importância, identificam-se na Idade Contemporânea os primeiros estudos científicos que projetaram a religião como objeto de estudo de diversas áreas do conhecimento, como a sociologia, antropologia, psicanálise, história, psicologia, etnografia, entre outras, caminho trilhado pela geografia de

maneira muito retardatária, de modo que os primeiros a estudar, de fato, o objeto religião foram os antropólogos e os sociólogos.

A sociologia, enquanto campo ciência de grande reflexão sobre a religião, apresenta estudos de natureza híbrida. Por um lado, teóricos como Durkheim e Mauss propõem exames de cunho reflexionista e por outro lado Weber e Marx desencadeiam análises mais racionalistas, conforme sintetizado na figura a seguir.

Figura 7: Híbrida abordagem da religião sob prisma sociológico



Elaboração própria.

Conforme a proposição de Durkheim, a origem da religião é fundamentalmente humana, com seu caráter social, definida como “sistema solidário de crenças seguites e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que aderem a ela” (DURKHEIM, 2004, p. 79), conformando em um conjunto de atitudes e atos por meio dos quais o homem manifestava sua dependência em relação a seres sobrenaturais.

Para Durkheim, que influenciou a sociologia e antropologia, a religião surge como mecanismo para perpetuar a própria reprodução da sociedade, na crença propriamente da imortalidade. Durkheim (2004) analisa a religião enquanto simples *fenômeno social* e arroga a fundamentação da religião à segurança emocional propiciada pela vida em comunidade, sendo um elemento que sempre esteve e sempre estará atrelado à vida humana.

Um outro expoente no campo sociológico, assim como no antropológico e etnológico, com inclinação ao fenômeno religioso foi Marcel Mauss no âmbito do sagrado. Mauss (2003) trabalha o conceito de religião em contraposição à magia, as quais se confundem e se distinguem dentro do mesmo campo, em relações

paradoxais intrínsecas no espaço sagrado, evidenciando a posição da religião enquanto fato social.

Mauss também propõe oposições entre elementos do campo do sagrado, como, prece e encantamento, sacrifício e oferenda, mito e lenda, Deus e espírito, numa tentativa de propor uma teoria do rito e uma noção de sagrado, a fim de demonstrar que a prática da magia e da religião somente encontram sentido quando relacionados à vida social, cuja importância não está na prática individual, mas social.

Esta dimensão do estudo sociológico configura-se como uma análise mais reflexionista, propondo a religião enquanto elemento que, independentemente do local e época, une as pessoas, ou seja, um entendimento cosmológico de que algo superior acaba influenciando as dinâmicas das populações e tais crenças são importantes, a partir de diferentes ritos para perpetuação da ideia de imortalidade da própria sociedade, já que, na realidade, as pessoas são mortais.

Também no campo da sociologia, impetrou-se o estudo da religião por meio de Max Weber, o qual enxergou a ação religiosa a partir de seu caráter de racionalidade e seus fins de natureza econômica quando sugere uma especificidade no papel do calvinismo na formação do capitalismo por meio da evidência da manifestação da graça divina por meio do êxito material, uma reflexão proposta em "A ética protestante e o espírito do capitalismo", o que configura-se como uma visão sociológica mais racionalista a respeito da religião.

Marx propõe sua crítica quando alvitra que a religião é "o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo" (MARX, 1969, p. 106). O próprio Maquiavel quando elucida a formação do príncipe e de suas qualidades de misericordioso, sincero, íntegro, humanitário e *religioso*, destaca que "nada, aliás, se faz mais indispensável do que passar a impressão de possuir esta última qualidade" (1998, p. 102).

Marx propões que a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica social, pois crê que as concepções religiosas tendem a desresponsabilizar os homens pelas consequências de seus atos. Na análise da Questão Judaica fundamenta sua crítica religiosa expondo a necessidade de propor as questões teológicas como questões humanas e não as questões humanas como teológicas.

Para Marx (1969) o "estado secular" não está em oposição à religião, mas em pressuposição, propondo que indivíduos podem ser 'espiritualmente' e 'politicamente' livres em um estado secular ao mesmo tempo que estão presos a restrições materiais.

Marx aponta que o judaísmo, seu objeto de estudo, configura-se como uma pseudo-religião cujo deus é o dinheiro e que o mundo moderno comercializado é o triunfo desta.

Esta síntese teórica corrobora para a compreensão de uma também híbrida abordagem no campo da geografia quando toma a religião como objeto de estudo, sendo a abordagem da geografia cultural influenciada por estudos reflexionista, como de Durkheim e Mauss, ao passo que a abordagem da geografia política sobre a religião sofre grande influência da segunda corrente, mais racionalista, preconizada principalmente por Weber, ao propor uma visão mais materialista do objeto religião e suas influências na sociedade.

1.2 MARCOS HISTÓRICOS DA EVOLUÇÃO DO ESTUDO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Ao longo da trajetória de estudos da Geografia da Religião, diversas denominações e categorizações específicas foram propostas a partir de diferentes percepções e estudos geográficos sobre a religião levando em consideração os variados acontecimentos, dinâmicas, temáticas, abordagens e paradigmas percebidos pelos estudiosos, conformando conceituações como Geografia Religiosa, Geografia Eclesiástica, Geografia Bíblica, Geografia das Religiões e, propriamente, a Geografia da Religião.

Para discutir Geografia da religião, a presente proposta vai recorrer a uma interpretação dos diferentes ciclos hegemônicos de Wallerstein (2004) para identificar, em cada período, as manifestações que eram predominantes. Essa visão da Geografia da religião é predominantemente uma interpretação ocidental.

O primeiro marco histórico, e conseqüente a gênese, dos estudos de cunho geográfico vinculados à religião registra-se na antiguidade clássica com pensadores gregos. A então Geografia Religiosa contemplava a religião como elemento básico, de modo que a terra era sua conformação.

Anaximander, the first known Greek mapmaker, looked on the world as a manifestation of a religious principle, namely the inviolability of the spatial order. One of the major tenets of religious geography was that a correspondence existed between the events and structures of the heavens and those of the world of men (GAY, 1971, p. 1)¹.

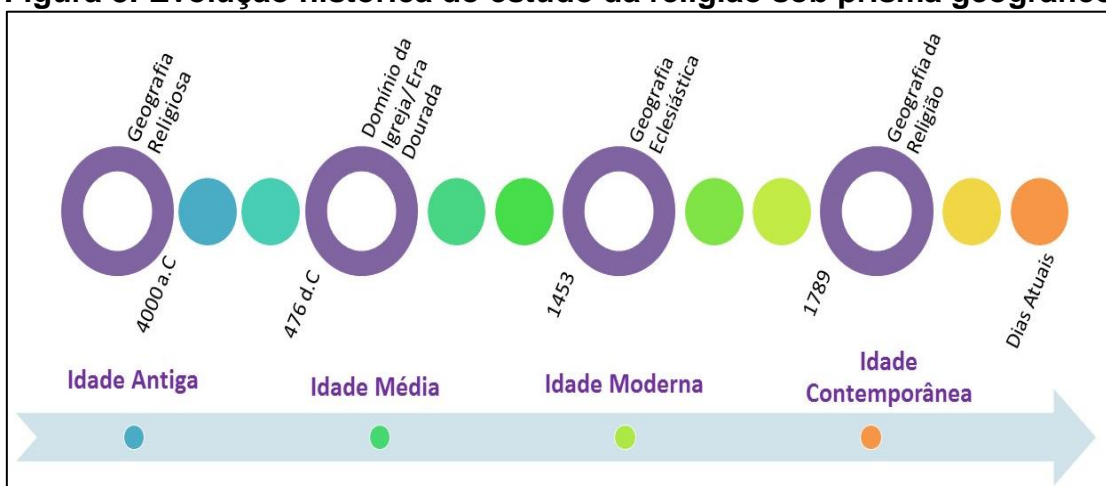
¹ “Anaximandro, o primeiro cartógrafo grego conhecido, considerava o mundo como uma manifestação de um princípio religioso, nomeadamente a inviolabilidade da ordem espacial. Um dos fundamentais princípios da geografia religiosa era que existia uma correspondência entre os eventos e as estruturas dos céus e os do mundo dos homens.” (Tradução própria)

Observa-se nas palavras de Gay, assim como nas contribuições de Isaac (1964) presença de aspectos religiosos no modelo cosmológico, mapas e diagramas na Grécia Antiga, ou seja, uma geografia em que a terra é pensada ou mesmo conformada em função de aspectos ligados às crenças, aspectos religiosos.

O Cristianismo é fator propulsor do segundo marco histórico dos estudos geográficos que tratam da religião por meio do pensamento Ocidental no período medieval, com produções que, apesar de buscarem maior cunho científico, não desvinculam-se das abordagens de religiosos e reflexos teológicos em razão da autoria de parte de teólogos católicos e protestantes (LIVINGSTONE, 1988). Esta fase dos séculos XVI e XVII é denominada por Park (1994) como a Golden Age (Era Dourada) da geografia da Religião em razão da volumosa produção.

Os registros históricos justificam tal ocorrência em razão da influência da igreja no período, por meio do monopólio da produção das obras científicas, razão pela qual praticamente a totalidade dos geógrafos neste período eram teólogos. In other words: since contemporary geographers were concerned with a geography which was theologically oriented, different theological philosophies had to lead to different geographical conceptions (BÜTTNER, 1979, p.152)².

Figura 8: Evolução histórica do estudo da religião sob prisma geográfico



Elaboração própria.

Findando a Idade Média inicia-se a terceira fase, na Modernidade, dos estudos da então Geografia Eclesiástica, com tal nomenclatura em razão de seu

² “Em outras palavras: como os geógrafos contemporâneos estavam preocupados com uma geografia teologicamente orientada, as diferentes filosofias teológicas tiveram de levar a diferentes concepções geográficas.” (Tradução própria)

desdobramento para com o mapeamento do espaço cristão no mundo (tendo vista a organização) e descrição da influência de outras religiões (enquanto estratégia de expansão das ações missionárias em benefício do Cristianismo).

De modo paralelo à emergência da Geografia Eclesiástica surge a Geografia Bíblica, enquanto ramo dedicado aos estudos a partir de pressupostos arqueológicos, ou seja, uma investigação voltada à topologia bíblica, numa busca pelos locais referenciados no texto bíblico, demonstrando a proeminência da influência cristã neste campo do pensamento (ISAAC, 1965; KONG, 1990).

Outras correntes de pensamento configuram na Escola Físico-teológica e do proto-determinismo geográfico. A primeira faz referência a relação dos fenômenos naturais com o poder e a vontade divino, ganhando fundamento no pensamento de Carl Ritter (1779-1859). A segunda, englobando o determinismo geográfico, refere-se ao potencial natural do ambiente na determinação das religiões vigentes.

Na história mais recente a Geografia da Religião ganha novas contribuições e passa por outra onda de transformações. Humboldt, Ritter, Ratzel e La Blache fazem menção à religião, mas não há consolidação da Geografia da Religião.

A virada do século XIX para o XX, nas ciências em geral, mas principalmente na Geografia, foi marcada com a forte tendência geodeterminista. Esta tendência direcionou também as análises no campo da Geografia sobre os estudos da Religião. Nesse sentido, mostrava as religiões e suas práticas como fruto do ambiente; ou seja, determinada por este (PEREIRA, 2014, p.39).

Registra-se para início do século XX a forte influência do geodeterminismo na explicação das conformações religiosas. Conforme o autor, a Geografia da Religião não fazia esforço para geografizar a religião tomada no singular, mas tomava a análise de estudos sobre certas religiões e seus respectivos ambientes. O termo “Geografia da religião” foi usado, inicialmente, em 1795 por Kasche³ mas tomou repercussão no século XX.

Buttner (1970) e Kong (1990) destacam um ciclo dialético para a chamada Geografia da Religião, composto pela tese-antítese-síntese.

First stage (thesis): The "explanation" of religion; a one-sided presentation of religion as determined by its environment (...). Second stage (antithesis): One-sided study of the opposite; researches into the moulding influence of religion on its (social, economic, etc.) environment to the point of shaping the settlement and landscape (...). Third stage (synthesis): Research into and

³ Gottlieb Kasche: geógrafo e pastor luterano; escritor do livro “*Ideias sobre a geografia religiosa*” publicado em alemão.

demonstration of the reciprocal aspects of relationship (BÜTTNER, 1974, p.168)⁴.

No ciclo dialético as três fases referem-se aos períodos pelos quais passou a discussão da geografia da religião em seus diversos momentos e intitulações. A tese é relativa ao período de influência do ambiente sobre a religião. A segunda refere-se ao inverso, influência da religião sobre o ambiente. A última fase faz menção à fase de recíproca relação de influência entre religião e ambiente. Com Fickeler (1947) emergem as discussões sobre a materialidade e a imaterialidade na abordagem da Geografia da religião, campo que inserem-se os objetos de estudo da Geografia.

Figura 9: Ciclo dialético da abordagem da Geografia da Religião



Elaboração própria. Baseado em Büttner (1974).

1.2.1 Os objetos de estudo da geografia da religião

A trajetória dos estudos da geografia explicita uma inclinação desta ciência ao positivismo e naturalismo, sem observância de temáticas atreladas à análise da psicologia e da mentalidade da cultura em seus aspectos imateriais como os sentimentos e mentalidades religiosas (CLAVAL, 2002), o que corrobora para a compreensão das razões pelas quais a religião não estava contemplada nos estudos culturais da Geografia clássica, pois a religião dissemina-se primeiramente no imaginário dos fiéis para conseqüentemente consolidar sua materialização no espaço.

⁴ Primeira fase (tese): A "explicação" da religião; uma apresentação unilateral da religião determinada pelo seu ambiente (...). Segunda fase (antítese): estudo unilateral do oposto; Pesquisa sobre a influência modular da religião no seu ambiente (social, econômico, etc.), a ponto de moldar o assentamento e a paisagem (...). Terceira fase (síntese): Pesquisa e demonstração dos aspectos recíprocos da relação (Tradução nossa).

As três grandes religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) não são limitadas ao espaço originário, dado à natureza expansionista de difusão da mensagem por meio dos fiéis e missionários. Neste sentido Santos (2014, p. 23) define que:

[...] a religião possui duplo impacto sobre os espaços, pois, primeiramente a religião impregna os seus adeptos com os seus ensinamentos, transformando o significado, a visão e a concepção de espaço dos fiéis, por outro lado, a religião interfere materialmente no espaço através das práticas religiosas dos seus adeptos.

Para interpretar a Geografia da religião hoje existem dois mecanismos. Por um lado, identifica-se a investigação da religião a partir de seu papel na mudança perceptiva dos indivíduos no meio, como o caso da teologia e cosmologia no intuito de compreender o universo, o que compõe a abordagem culturalista da geografia da religião numa visão mais reflexionista (plano simbólico de análise do sagrado e profano) que é uma marca de Geografia cultural. Por outro lado, a análise materialista da geografia da religião estuda as diferentes maneiras pelas quais a religião se dissemina enquanto instituição humana, uma outra vertente de visão racionalista fundamentada na geografia política (FIGURA 6).

Figura 10: Ondas da híbrida abordagem da geografia da religião



Elaboração própria.

Em razão de algumas limitações no avanço de uma concepção espacial nas interpretações e concepções propostas pela abordagem da Geografia Cultural da Geografia da Religião, a presente abordagem utiliza-se de uma outra vertente para leitura da Geografia da Religião, propriamente uma literatura de Geografia Política com autores que possibilitam uma modernização a partir de um distanciamento dessa visão mais racionalista.

1.3 A RELIGIÃO SOB A PERSPECTIVA GEOGRÁFICA CULTURAL

A Geografia Cultural tem sua gênese na Europa no final do século XIX, sobretudo na Alemanha e França até a década de 1920, quando há um deslocamento do centro de estudos para os Estados Unidos, em função das pesquisas propostas por Carl Ortwin Sauer, fundador e expoente da Escola de Berkeley, juntamente com seus discípulos, Philip L. Wagner e Marvin W. Mikesell, todos formando um grupo de geógrafos seguidores das proposições de Sauer, com estudos baseados no historicismo, a partir da valorização do passado.

Nas palavras do próprio Sauer discute características fundamentais da Geografia Cultural Saueriana:

A geografia cultural implica, portanto, num programa integrado ao objetivo geral da Geografia: isto é, um entendimento da diferenciação da Terra em áreas. Continua sendo em grande parte, observação direta de campo baseada na técnica de análise morfológica desenvolvida principalmente na geografia física. (...) Os problemas principais da geografia cultural consistirão no descobrimento do conteúdo e significado dos agregados geográficos que reconhecemos de forma imprecisa como áreas culturais, em estabelecer as etapas normais de seu desenvolvimento, em investigar as fases de apogeu e decadência, e, desta forma, alcançar um conhecimento mais preciso da relação entre cultura e os recursos postos à sua disposição (SAUER, 2000, p. 109-110).

A Geografia Cultural Saueriana entende que elementos como a religião são fundamentais para o entendimento geográfico da realidade, desenvolvimento de áreas e transformação da paisagem (templos). O aspecto cultural, a área e a paisagem são agregados uma história, que reverbera na organização humana no espaço, assim como uma paisagem cultural possui uma história que reflete traços culturais de determinadas comunidades.

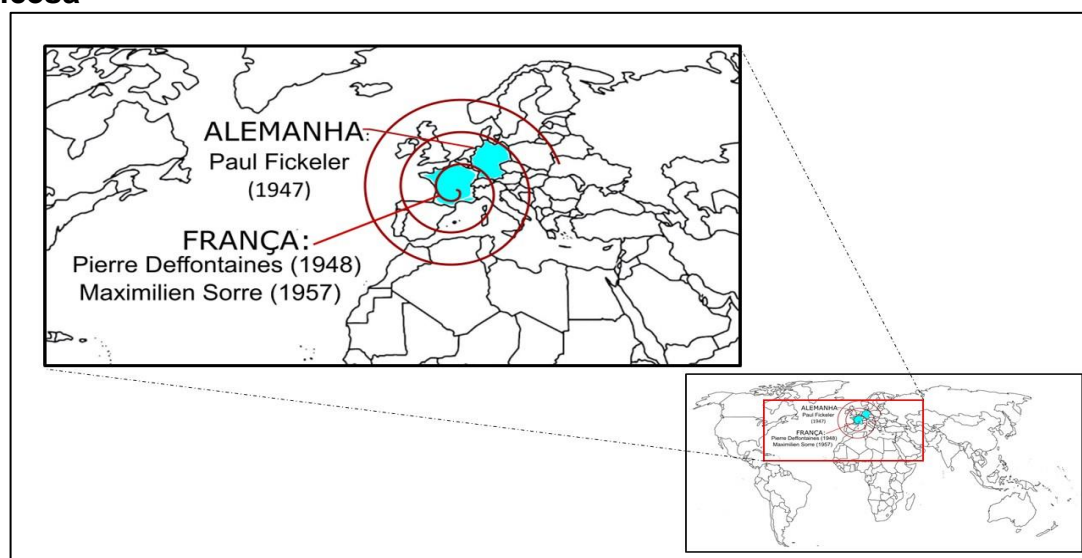
Posteriormente, com certo enfraquecimento da Geografia Cultural Saueriana e a Escola de Berkeley, surge a Geografia Cultural Renovada ou “Nova” Geografia Cultural, a partir dos primeiros anos da década de 1980, caracterizando-se por estabelecer “novas” metas para a Geografia Cultural, de modo a:

[...] considerar, de modo contextualizado e fortemente apoiado na teoria, o presente e o passado, os aspectos sociais e espaciais, as áreas rurais e urbanas; ver a contingência como um elemento crucial para a inteligibilidade da cultura; transformar em objetos de investigação as ideologias dominantes e as formas de resistência. A nova perspectiva combina influências da filosofia do significado, do materialismo histórico e dialético e da geografia social [...] (ROSENDAHL E CORRÊA, 2001, p. 11).

Esta “Nova” Geografia Cultural reflete produções sobretudo de geógrafos anglo-americanos, franceses, brasileiros e alemães, trazendo ao campo de discussão temas como paisagem cultural, região cultural, religião e cultura popular.

Os estudos propostos pela geografia acerca da religião iniciam-se no final da primeira metade do século XX na Europa, sobretudo Alemanha e França, primeiramente com o alemão Paul Fickeler (1947)⁵ e os franceses Pierre Deffontaines (1948)⁶ e Maximilien Sorre (1957)⁷, conformando proposições conceituais fundamentais da geografia da religião que viabilizaram a estruturação de estudos na Escola de Berkeley no final da década de 1960.

Figura 11: Primeiras escolas de pensamento da geografia da religião - Alemã e francesa



Elaboração própria. Baseado em Rosendhal (2005).

Nos Estados Unidos o principal geógrafo a tornar a religião seu objeto de estudo foi David Sopher (1967)⁸, cujas obras originaram importantes contribuições e que propôs que a geografia da religião configurasse-se como um braço de investigação da geografia cultural ao examinar as interações espaciais entre diferentes culturas sob a perspectiva do elemento religião, bastante influenciados pela Geografia Cultural Saueriana.

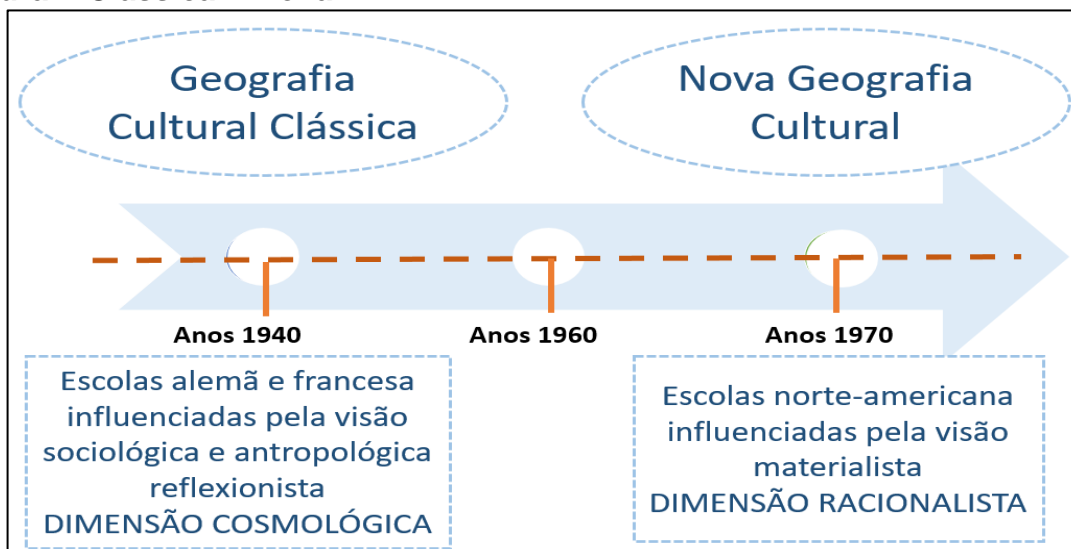
⁵ FICKELER, Paul. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. Espaço e Cultura, UERJ, RJ, n° 7, p. 7-36, jan/fev de 1999 [1947].

⁶ DEFFONTAINES, Pierre. Géographie et religions. Paris: Gallimard, 1948.

⁷ SORRE, Maximilien. Rencontres de la géographie et de la sociologie. Paris: Marcel Rivière, 1957.

⁸ SOPHER, David. Geography of religions. Progress in human geography, n. 5. Londres, 1967, pp. 511-24.

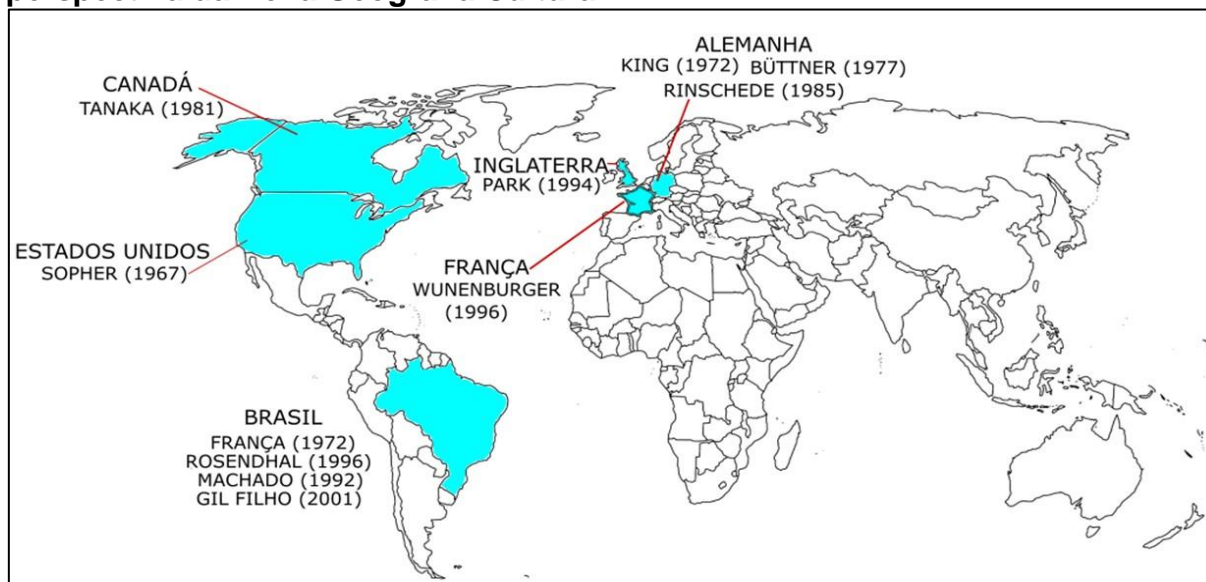
Figura 12: Paradigmas da geografia da religião sob perspectiva da geografia cultural - Clássica X Nova



Elaboração própria.

A década de 1970 concentra um progresso substancial no volume de publicações sobre a geografia da religião, sobretudo estudos voltados às peregrinações (budistas, islâmicas e cristãs) aos espaços sagrados (SANTOS, 2015). Em 1972 King estudou a peregrinação islâmica e a organização espacial na cidade de Meca, em 1981, Tanaka investigou a peregrinação budista na Ilha de Shikoku, no Japão, em 1985, Rinschede analisou a vivência do sagrado pelos fiéis e Büttner propõe três aspectos da metodologia geográfica para o estudo da religião (aspecto geográfico social, o aspecto teológico e o aspecto específico religioso-geográfico-interdisciplinar), conforme Rosendahl (2002).

Figura 13: Principais escolas de pensamento da geografia da religião, sob a perspectiva da Nova Geografia Cultural



Elaboração própria. Baseado em Rosendahl (2002).

Os estudos da geografia da religião no Brasil têm sua gênese tardia, bem como as abordagens da geografia cultural, fato explicado possivelmente em razão da influência do positivismo na abordagem científica no Brasil e o fato de a influência marxista dominante ter ignorado a religião como objeto de estudo da geografia.

Atualmente existem diversos núcleos dedicados ao estudo da geografia da religião no território brasileiro, porém sob reflexos de um pluralismo epistemológico típico da ciência geográfica, de modo que se percebe a não existência de um método único na contemplação do complexo fenômeno religioso no espaço brasileiro. Os fundamentos epistemológicos são reverberados pela geografia tradicional positivista e geografia marxista, bem como pela geografia fenomenológica e geografias pós-modernas (SANTOS, 2015).

Inicialmente os estudos foram postulados de modo pioneiro por Zeny Rozendhal (UFRJ e UERJ) e posteriormente outros núcleos dedicados à temática. Sob a abordagem de Rosendhal (1996, 2002, 2008) a geografia da religião ganha um caráter descritivo e positivista dos espaços e lugares sagrados, sobretudo a respeito do catolicismo, com destaque à relação entre o sagrado e o profano.

Outro destaque na abordagem da geografia com enfoque religioso no Brasil atrela-se à figura de Sylvio Fausto Gil Filho (2001, 2002) da UFPR, a partir de uma abordagem das dinâmicas de influência da religião sobre a percepção do homem atrelada, sobretudo, à teologia e cosmologia, além de estudos sobre os efeitos das relações plurais entre a religião, sociedade, cultura e ambiente, na conformação de uma geografia religiosa, geografia das religiões e mesmo da geografia do sagrado.

Silva e Gil Filho (2009, p. 76) propõem que na Geografia da Religião Brasileira, os trabalhos

[...] realizados podem ser agrupados em duas perspectivas teóricas distintas. A primeira, de caráter majoritário, é aquela na qual o enfoque principal se atém às estruturas espaciais das religiões e a dicotomia sagrado e profano, assim como estudos funcionais sobre cidades-santuário e dispersão espacial das hierofanias. [...] essa perspectiva busca apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem. A segunda perspectiva busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico e, posteriormente, das estruturas estruturadas da religião. O pressuposto é de que pela ação do Homem religioso se pode vislumbrar o espaço da religião, as representações, as expressões e percepções em face do discurso religioso e do pensamento religioso.

São evidenciadas, portanto, diferenças ontológicas de concepções de sagrado e suas manifestações, com destaque para Rosendahl (1994), com a teoria filosófica

de Eliade⁹ (1992), e Gil Filho (2008) com a teoria filosófica de Otto (1936), conforme Frangelli (2011), impetrando-se a necessidade de compreender que “o espaço sagrado é o lócus de uma hierofania, isto é, o espaço é o locus da manifestação do sagrado” (CORRÊA, 2001, p.31). De forma sintética, o quadro a seguir as principais contribuições brasileiras:

Quadro 11: Principais contribuições brasileiras no âmbito da Geografia da Religião

Zeny Rosendahl	Espaço e Religião: uma abordagem geográfica (1996)	Propõe quatro eixos temáticos: a) fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência; b) os centros de convergência e irradiação; c) religião, território e territorialidade; e, d) espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo.
	Hierópolis: o sagrado e o urbano (1999)	Destaque à dimensão do sagrado no urbano e seus reflexos na organização espacial.
Mônica Sampaio Machado	A territorialidade pentecostal: um estudo de caso em Niterói (1992)	Análise da territorialidade da fé, sob sua dimensão socioespacial, uma territorialidade informal e fugaz da fé pentecostal.
Maria Cecília França	Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa (1972)	À luz da Geografia Cultura Tradicional, avalia a devoção a partir de um estudo religioso-geográfico a respeito do catolicismo no Brasil e a organização do espaço originário nos fluxos de peregrinação dos fiéis.
Sylvio Fausto Gil Filho	Espaço sagrado: estudos em geografia da religião (2008)	Análises na teoria filosófica de Otto (1936), a partir da relação entre espaço, representação e territorialidade sob a perspectiva religiosa.

Elaboração própria. Baseado em Oliveira (2012).

Mesmo distanciando-se de ser um modismo contemporâneo, mergulhar nos estudos da geografia da religião configura-se uma tarefa que ainda conota o enfrentamento de dificuldades e polêmicas. Conforme posto nas palavras de Gil Filho (2013, p. 275):

Difícil porque não há como estabelecer um quadro suficientemente abrangente da história da subdisciplina sem necessariamente fazer escolhas, por vezes arbitrárias, de que literatura científica será referência ou ponto de partida. Polêmico, porque não há como não oscilar nos extremos da antinomia do “agnosticismo metodológico” por uma *Geografia da Religião* aceitável aos padrões hegemônicos da ciência geográfica – muito presente na perspectiva de ciência normativa – ou de uma visão de ciência

⁹ *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões* (1957): trata do sagrado e do profano nas dimensões do tempo e do espaço.

compreensiva caracterizada pela suspensão do juízo normativo e uma ênfase na busca do sentido e significado.

A Geografia da religião, embora marcada por intrínseca autonomia científica, é entendida como subdisciplina da geografia humana, bem como disciplina acessória aos estudos da ciência da religião. As primeiras contribuições para tal campo de estudo aludem aos estudos da antiguidade clássica, perpassando por eventos marcantes medievais e modernos até sua consolidação na atualidade. Insere-se neste sentido também a abordagem pós-moderna que corrobora para com os estudos da religião no que tange à abordagem dos elementos simbólicos da fé.

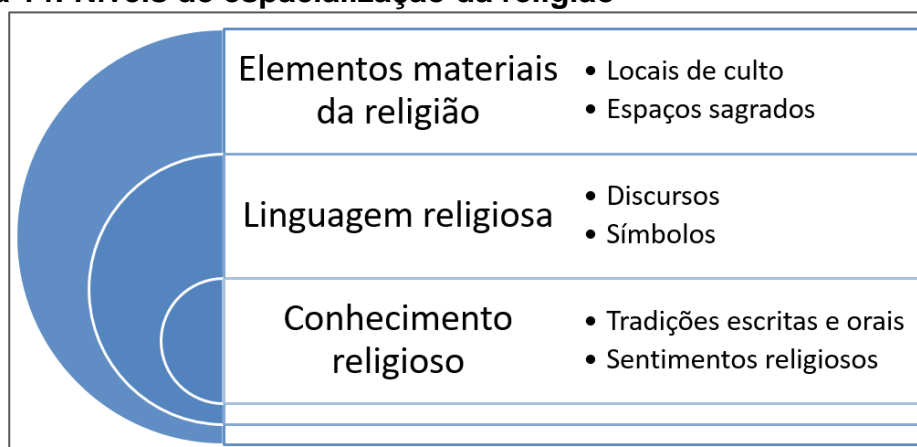
Na abordagem culturalista o comportamento humano é caracteristicamente simbólico, tendo como desencadeamento variadas representações espaciais. Neste sentido entende-se que o estudo das práticas sociais implica a análise da dinamicidade dos significados sobre o espaço, entendendo que:

[...] a geografia religiosa é o ramo da Geografia responsável pela compreensão dos impactos da simbologia religiosa sobre o espaço, por conseguinte das maneiras com as quais as práticas espaciais do homem são influenciadas pelo discurso religioso (SANTOS, 2014, p. 40).

Em tal concepção torna-se imperioso compreender que a geografia da religião a partir da abordagem culturalista trata sobretudo dos elementos imateriais da fé contemplando objetos como: espaços sagrados, símbolos religiosos, discurso religioso, territorialidade religiosa, entre outros (SANTOS, 2014).

Assim, a geografia passa a uma abordagem de vertente reflexionista que enxerga o espaço não a partir de uma visão cartesiana, mas um espaço muito maior sob a perspectiva holística, a geografia cultural se torna geografia à medida que se torna uma geografia localista ou trans-escalar, sempre atrelada à necessidade de analisar o local, como estudo de símbolos e templos.

Segundo essa visão, de cunho mais tradicional, enseja-se a contemplação dos elementos imateriais da fé por meio da espacialização da religião que, conforme Fernandes (2012), incide por meio de três níveis: elementos materiais, linguagem e conhecimento religioso.

Figura 14: Níveis de espacialização da religião

Elaboração própria. Baseado em Fernandes (2012).

O primeiro nível de espacialização da religião refere-se aos espaços de ocorrência das cerimônias e ritos religiosos, onde ocorrem os cultos, locais de comunhão e compartilhamento de experiências dedicados espacialmente às práticas religiosas e separados dos demais espaços sociais, configurando-se como espaço sagrado.

No segundo nível de espacialidade destacam-se os elementos do discurso religioso propagado por meio do espaço e cyber-espaço para os fiéis e demais indivíduos que se configuram como alvo da mensagem evangelizadora sobretudo das religiões globais. O discurso é o elemento central do processo de difusão da mensagem pelo mundo.

Na terceira espacialidade do fenômeno religioso concentram-se os elementos originados de toda construção simbólica compreendida nos espaços sagrados e elementos da linguagem religiosa que consolidam-se como conhecimento religioso por meio das tradições e sentimentos, como o caso das tradições do hindu, budista, cristã, judaica e islâmica (SANTOS, 2014).

A espacialização da religião tem seu início na mudança de comportamento e visão de mundo do fiel quando entra em contato com o discurso do líder religioso (padre, pastor, mãe/pai de santo, rabino, etc.) que passa a tornar-se, muitas vezes, verdade absoluta e impacta nas ações do indivíduo sobre o espaço, sua concepção sobre o meio.

Na abordagem da nova geografia cultural é possível perceber um maior delineamento das escalas clássicas da geografia como espaço, paisagem, território,

segundo uma perspectiva adaptada às discussões da geografia da religião, conforme sintetizado no quadro a seguir.

Quadro 12: Escalas clássicas da geografia sob perspectiva da Geografia da Religião

Espaço sagrado ou *espaço religioso*: local onde o homem consegue entrar em contato com a transcendência divina, caracterizando-se como o *locus* de uma hierofania, ou seja, da manifestação do sagrado. O espaço sagrado é “um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência” (ROSENDAHL, 1999, p. 233) e “para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 1992, p. 25).

Espaço profano, ao contrário [do sagrado] mantém a homogeneidade e a relatividade do espaço, não sendo possível nenhuma verdadeira orientação, porque o “ponto fixo” não goza de um estatuto ontológico único, numa flutuação de aparecer e desaparecer segundo as necessidades diárias. É definido como aquele espaço desprovido de sacralidade, estrategicamente ao ‘redor’ e em ‘frente’ do espaço sagrado, os quais podem estar diretamente, indiretamente e remotamente vinculados. O espaço profano está vinculado ao espaço sagrado por forte ligação com as atividades religiosas. Localizam-se nessa área o comércio e os serviços vinculados ao sagrado - artigos religiosos, bares, ‘casas do peregrino’ [ranchos] e estacionamentos.

Lugar religioso: uma experiência contínua, egocêntrica e social, um espaço de movimento e um espaço-tempo vivido que se refere ao afetivo, ao mágico, ao imaginário. O espaço vivido é também um campo de representações simbólicas, rico em simbolismo que vão traduzir em sinais visíveis não só o projeto vital da sociedade, subsistir, proteger-se, sobreviver, mas também as suas aspirações, crenças, o mais íntimo de sua cultura (CORRÊA, 2001, p. 32).

Paisagem religiosa: originalmente paisagem é objeto de estudo da Geografia Cultural e, quando elencam-se os estudos da religião, toma-se o papel da *paisagem religiosa* enquanto ambientes onde ocorrem as manifestações do sagrado e, conseqüentemente, o reforço da identidade da comunidade religiosa a partir do conjunto de memórias e vivências no ambiente, o que influencia diretamente nas diferentes maneiras de estudo da espacialidade da religião. Destaca-se a existência de templos religiosos o que compões, junto aos símbolos e objetos sagrados, o caráter de excepcionalidade da paisagem religiosa e espacialização da fé.

Território religioso ou *território sagrado*: além das proposições de Rosendahl sobre o fator cultural, religioso e identitário no território, Haesbaert (1995, p.60) também propõe que “o território deve ser visto não apenas na perspectiva de um domínio ou controle politicamente estruturado, mas também de uma apropriação que incorpora uma dimensão simbólica identitária, (...) afetiva.” A noção de território denota sua fixação e movimentação sobre o espaço, dentro do admite-se a existência e, muitas vezes, coexistência, de diferentes territórios, configurando o que Haesbert designa como multiterritorialidade, um conceito central para a presente discussão.

Elaboração própria Baseada em Eliade (1992), Corrêa (2001), Haesbaert (1995) e Rosendahl (1999).

Tomando a vertente cultural, ou culturalista, de Haesbaert, onde se insere a religiosidade, a territorialidade da religião encontrará significativa dimensão. A territorialidade avança a noção de um conceito ampliado de espaço, enquanto campo de manifestações de crenças, costumes, ritos, poder, como o conceito de território.

A territorialidade é compreendida como tática de controle sempre relacionada ao contexto social na qual se insere. A constituição dos territórios sagrados das comunidades religiosas relaciona-se a um contínuo processo de negociação e resistência cultural, em que as estratégias de poder independeram dos tamanhos das áreas envolvidas, uma estratégia de controle que espria à dimensão física, podendo alcançar aspectos simbólicos da maior importância para os envolvidos.

Entendida, à luz da geografia, como territorialidade humana, forma de comportamento social, a territorialidade é também uma estratégia de afeto, influência e controle social, possuindo íntima relação com o uso da "terra" por uma determinada sociedade e sua organização no espaço e no tempo. Entende-se que a territorialidade

é um elemento geográfico de relevante centralidade para compreensão da relação íntima da sociedade e do espaço (SACK, 1986).

As igrejas que professam o cristianismo configuram-se, na maior parte do espaço urbano e rural brasileiro, como o grupo de maior influência geográfica, porém é composto por uma grande variedade de denominações e ramificações. A rede territorial formada por tais igrejas é tecida de acordo com a ação desempenhada por cada crente/fiel, com papel essencial na difusão e materialização da crença, tendo como característica marcante o estabelecimento de novos templos para ampliação da rede.

O movimento de propagação da fé e da territorialização do Cristianismo, sobretudo no Brasil, possui uma híbrida dinâmica. Quanto a tal movimento, sua mobilidade relativa:

[...] pode ser vista como uma forma estratégica de concorrência entre denominações, isto é, como uma forma de disputar espaço e fiéis. Com o aumento do número de igrejas (...) é facilmente observada a disputa que as denominações estabelecem entre si pela mesma área de atuação realizando cultos e atividades religiosas em horários análogos. [...] pode se inferir que implantar novos templos é uma estratégia de reprodução de que as denominações (...) muito se têm utilizado (MACHADO, 1997, p. 45).

Por um lado, a ação de territorialização de algumas igrejas cristãs, como as pentecostais, tem estratégia marcada por sua peculiaridade, em razão de sua dinamicidade, incisão e descentralização, o que permite sua difusão com maior facilidade. Tal estratégia espacial aponta para um tipo de território e territorialidade essencialmente informal e transitório, a qual mudando temporal e espacialmente, alcança uma difusão de modo bastante significativo e controle social essencialmente dinâmica, a qual se caracteriza por seu caráter transitório e efêmero.

Por outro lado, existe uma lógica de territorialização que configura-se em uma tendência de não apresentar mudanças no tempo e no espaço em sua área de atuação. Tal movimento religioso alarga-se de uma específica forma espacial de controle social mais formal, a qual se caracteriza por seu caráter estático e mais consolidado. O próprio estabelecimento dos templos se dá de maneira que as áreas adjacentes a eles sejam campos de atuação daquela determinada comunidade, como o caso da Igreja Católica.

Esta segunda lógica de territorialização também se aplica às demais religiões monoteístas, o Islamismo e o Judaísmo. Entretanto observa-se que instauração dos templos, nesses dois casos, projeta-se sobre espaços de maiores escalas, tornando mais perene e formal o processo de territorialidade de tais conformações religiosas.

A territorialidade (...) é definida como uma estratégia de controle sempre vinculada ao contexto social na qual se insere. (...) e deve ser reconhecida, portanto, como uma ação, uma estratégia de controle. Torna-se importante compreender o fenômeno religioso neste contexto, isto é, interpretar a 'poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas sobre territórios em que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus'" (ROSENDAHL, 1996, 56).

Rosendhal trata da percepção da influência e funcionamento das religiões sobre o território, a partir da focalização de padrões espaciais e seus reflexos sobre as expressões materiais e simbólicas de grupos religiosos em sua territorialidade, levando em conta os diferentes contextos sociais.

A geografia cultural é fruto da vivência do seio familiar e a cultura é percebida como uma manifestação de âmbito político, composta pela pluralidade de pensamentos, percepções, linguagem, relações, identidade e significados comuns a um grupo social. Portanto, a cultura não apenas contém mas está contida em um ambiente político, de modo que a relação do tema à religiosidade é pertinente.

Essa vertente, da geografia cultural, está muito mais fundamentada em uma dimensão empírica, mas os marcos de análise são sempre os mesmos, elencando a abordagem dos símbolos, sagrado e profano, por exemplo, verificando-se uma dependência de uma base etnográfica, vinculada às idiosincrasias de cada local.

1.4 A RELIGIÃO SOB A PERSPECTIVA DA GEOGRAFIA POLÍTICA

Distanciando-se de uma visão imaterial da religião, encontra-se a discussão da religião sob a perspectiva do poder, ou seja, uma análise materialista da geografia da religião que estuda as diferentes maneiras pelas quais a religião se dissemina enquanto instituição humana, uma outra vertente de visão racionalista fundamentada na geografia política.

Nos estudos de geografia política a religião é interpretada muito a partir de uma visão materialista, relacionado a seu impacto na sociedade, portanto, o que se explora, não é uma concepção orgânica da religião, ou sua visão cosmológica, mas sim como ela se manifesta na sociedade, seja como meio ou como fim, pois a religião baliza um capo de poder entre diferentes atores.

A geografia política encontra raízes nas discussões propostas por Ratzel no fim do século XIX partir da proposição da sistematização dos desdobramentos da política no espaço, na defesa de que a organização do espaço a partir de um agrupamento humano compõe as bases do Estado e imersa nessa organização está a questão

religiosa, ou seja, tal campo científico clássico contempla a abordagem da religião a partir de sua influência na atuação do Estado.

Do mesmo modo que a língua, a religião é um sistema sêmico cuja função é assegurar uma mediação. (...) os fatos religiosos não escapam da problemática relacional nem, muito menos, do poder, por consequência. No entanto, a geografia das religiões, ao mesmo tempo que fornece pontos úteis de referências, em geral deixou de lado as relações de poder para se concentrar, talvez excessivamente, nas expressões espaciais do fenômeno religioso. (...). O fenômeno religioso não foi, ao menos para os geógrafos, concebido em termos de relações de poder. Em sua própria essência, o fenômeno religioso é bem caracterizado pelas relações de poder. A religião, como a língua, pode também ser concebida como um instrumento cujas funções são múltiplas e complexas (...), um instrumento de comunicação do sagrado que pode ser definido como uma propriedade estável ou efêmera (RAFFESTIN, 1993, p. 119-120).

Em tal perspectiva a geografia política, apesar de não configurar-se como campo de pesquisa consolidado quanto à religião, converge com a abordagem da geografia da religião no que tange à abordagem da fé no enfoque relacional entre religião e política e no papel da religião enquanto mecanismo de promoção tanto da paz quanto de conflitos.

Destacam-se, portanto, elementos como a (re)produção do espaço social por meio da expansão (trans)nacional de comunidades religiosas no que tange à mobilidade de missionários e fiéis e (ciber)espacialização da mensagem e rituais religiosos (KNOTT, 2005). A geografia da religião quando é absorvida pelo enfoque da geografia política projeta-se a partir de duas perspectivas.

Por um lado tem-se uma visão tradicional, típica de uma análise estatal, baseada no neo-realismo cultural tendo enfoque na análise do papel da religião nos conflitos, uma visão mais racionalista voltada à geopolítica. A partir da década de 1990, Samuel Huntington propôs que os conflitos desencadeados no século XXI fundamentam-se em questões culturais, cristalizando seu pensamento quando indica que o que conta para as pessoas é sangue e crença, fé e família” (HUNTINGTON, 1993).

Huntington destaca a religião como mais importante elemento cultural de definição de uma civilização, afirmando que as quatro maiores religiões mundiais (Cristianismo, Islamismo, Confucionismo e Hinduísmo) caracterizam-se como os alicerces das principais civilizações contemporâneas. Para ele, a civilização é o mais elevado agrupamento cultural de pessoas e mais elevado patamar de identidade cultural, carregado de subsídios de distinção de humanos das outras espécies, elemento este definido por objetivos comuns, como a língua, a história e a *religião*.

Diferenças na cultura e religião criam diferenças sobre questões de política, que vão dos direitos humanos à imigração e do comércio ao ambiente. Os governos e os grupos, cada vez menos capazes de mobilizarem apoio e de formarem coligações na base da ideologia, tentam mobilizar progressivamente o apoio apelando à religião comum e à identidade civilizacional. O choque das civilizações ocorrerá, assim, em dois níveis: ao nível micro, grupos adjacentes que vivem ao longo das linhas divisórias das civilizações lutam entre si, frequentemente com violência, pelo controle do território; ao nível macro, os Estados de civilizações diferentes entram em competição pelo poder militar econômico, lutam pelo controle de instituições internacionais e de terceiras partes e, em concorrência, promovem os seus valores políticos e religiosos específicos (p.06). (Tradução própria).

A geografia política tradicional, neste sentido, está fundamentada em uma análise muito interestatal, de modo que continua absorvendo a análise da religião como um problema conflitivo ou como um instrumento de dominação, atualmente denominado *soft power*¹⁰, como exemplo, cita-se a utilização do cristianismo pelo Império Romano a partir do século IV como mecanismo de promoção de sua expansão, de modo que evidencia-se a utilização da religião como *instrumento*.

Na geografia tradicional a religião é entendida como *meio* e permeada por uma escala interestatal, fundamentada nas escalas tradicionais, porém com predominância da noção do território, que delimita o nacional e o internacional e o uso que se faz da religião, porém que se caracteriza também por uma elasticidade.

Existe uma visão mais reflexionista de atores, temas ou mesmo vertentes teóricas, que enxergam a religião não só a partir de seu caráter conflitivo, mas também sob a perspectiva colaborativa, cooperativa. Existe uma leitura dessa nova geografia, geografia da complexidade – citar autores, fundamentada numa multiplicidade de atores e temas, assim as cinco escalas são objetos, a religião é abordada a partir de padrões kantianos (mecanismo de paz), lockeanos (negociação, direito de propriedade) ou mesmo hobbesiano (elemento de conflito).

A religião passa a adquirir diferentes facetas que se manifestam em diferentes planos, podendo haver negociação, conflito, cooperação no lugar ou no âmbito internacional, de modo que as escalas são outras. Nesta segunda vertente, da geografia política nova, evidencia-se uma abordagem mais dialógica, a qual faculta entre uma perspectiva tanto racionalista quanto reflexionista, que é permeada por múltiplas escalas, razão pela qual é possível compreender tal geografia política como

¹⁰ Soft power (em português, poder brando ou poder de convencimento) é uma expressão usada na teoria das relações internacionais para descrever a habilidade de um corpo político para influenciar indiretamente o comportamento ou interesses de outros corpos políticos por meios culturais ou ideológicos. O termo foi usado pela primeira vez pelo professor de Harvard Joseph Nye, no final dos anos 1980.

a geografia da complexidade, pois evidencia-se a existência de uma multiplicidade de atores e temas

A vertente da geografia política propõe-se a entender a religião como um fenômeno que adquire espacialidade, então pode ser entendido a partir das cinco escalas clássicas da geografia estadocentristas: lugar (local), região (regional), nacional (território), paisagem e espaço, porém não contemplam a perspectiva internacional.

Essas escalas passam a ser permeadas por alguns conceitos importantes que são, o território, o uso e difusão das redes, evidenciando-se uma interação nessa perspectiva local global: glocal. Assim propõe-se um recorte quanto ao enfoque do glocal, que caracteriza-se pela ocorrência de eventos em perspectiva local que findam por gerar uma repercussão internacional, ou vice versa, um evento internacional que reverbera na dinâmica local, a dinâmica glocal está ligada às tecnologias de informação e comunicação e propriamente o poder e uso da mídia por parte dos movimentos religiosos.

Entre os *marcos escalares* de espacialização presentes nos estudos de geografia da religião que admitem a dinâmica de fluxos nos espaços intra-nacionais estão o espaço, lugar, paisagem, região e território. A análise do espaço intra-nacional parte da existência de diferentes sistemas relacionais, por meio de uma compreensão que agrega óticas telescópicas até óticas microanalíticas, como pode ser percebido na análise de Senhoras (2015, p. 48):

No espaço intra-nacional, o Estado-Nação representa o território de soberania, mediador entre as o global e o local, sendo locus de intermediação ou filtragem de horizontalidades e verticalidades dos processos de cooperação e conflito promovidos por ações diplomáticas e paradiplomáticas que acabam se manifestando nas escalas do lugar, da paisagem, do território e da região.

Segundo Senhoras, a primeira escala, o *lugar*, é caracterizada sobretudo por seu destaque quanto à maior materialidade e concretude, o que viabiliza uma microvisão do complexo de fenômenos locais e visualização de horizontalidades que eventualmente sofrem influência de verticalidades projetadas por uma lógica glocal, ou seja, de interação entre o global e o local.

A *paisagem*, enquanto segunda escala, caracteriza-se por sua maior elasticidade com variados graus de materialidade que findam por repercutir em micro e macrovisões a respeito das dimensões cultural e natural coexistentes na

espacialidade, por meio da visualização de rugosidades que se materializam nas relações homem e natureza.

Enquanto terceira escala, o *território* configura-se como uma meso-escala analítica que agrega uma formação histórica mediada por campos de poder, circunscritas ou não a determinadas fronteiras, e que se reverberam virtualmente ou por polarizações, como o urbano e o rural, ou, global e o local, conformando interdependência por meio de sistemas reticulares de fixos e fluxos, admitindo a coexistência de diferentes territorialidades (SAQUET, 2007; SENHORAS, 2015).

A quarta escala, a *região*, é também uma meso-escala amplamente elástica de agregação da espacialidade, facultada a qualquer área geográfica sob predeterminação de um recorte temático ou unidade assinalada em virtude de características previamente assentadas, baseando-se em variáveis que se manifestam em macro-regiões e micro-regiões, de acordo com o nível de agregação territorial, a partir da identificação de elementos próprios tanto à geografia física quanto à humana (SENHORAS, 2009).

O *espaço*, enquanto quinta escala, tradicionalmente pela geografia das escalas tradicionais, tem sido entendido sob uma lógica abstrata, porém também pode ser visto a partir de uma visão material fundamentada na noção do espaço que deixa de ser abstrato e passa a ser material. Nessa passagem, ou seja, no espaço material, elencam-se o espaço terrestre, aéreo, fluvial, o aeroespacial e propriamente o ciberespaço, o qual conforma-se como a nova dimensão do espaço material.

Tradicionalmente o espaço terrestre, aéreo, fluvial e o aeroespacial conformam-se como os teatros das ações humanas, estando o ciberespaço como quinto e novo teatro que adquire crescente relevância a partir da difusão de mensagens como mecanismo de comunicação, conformando como uma dimensão cultural importante.

Conforme Santos (2014, p. 26) “a fé transforma o ambiente recorrentemente atingindo inúmeros objetos de pesquisa da ciência geográfica (...). A religião é a visão de mundo dominante para muitas pessoas que não têm vínculo emocional com o estado-nação”, fator que somado à capacidade de influência de muitos líderes religiosos sobre mobilização das massas justifica o aumento da importância política das religiões em detrimento da relativização da lealdade dos nacionais para com o estado-nação.

Na perspectiva da análise da mobilidade dos fiéis/ missionários/ disseminadores da mensagem de fé insere-se a discussão das escalas de

espacialização propostas por Santos (2014) e Damaceno (2009) que se classificam em três padrões: religiões locais, nacionais e mundiais.

Figura 15: Escalas de espacialização das religiões



Elaboração própria. Baseada em Santos (2014) e Damaceno (2009).

A religião configura-se como vetor político importante, sobretudo em casos como a revolução iraniana e nas disputas eleitorais (dado o influente papel de líderes e instituições), entre outros, de modo a explicitar a crescente demanda de estudos das religiões mundiais, por exemplo, dada sua relevância e influência política no espaço.

O fenômeno da mídia religiosa gerou no Brasil um novo tipo de empresário da comunicação, são os pastores pentecostais cuja força econômica está no número crescente de fiéis e mantenedores, esse sentido muitos espaços nas grandes emissoras são ocupados por esses líderes e até mesmo muitos meios de comunicação foram comprados por igrejas evangélicas. Além de líderes e sacerdotes (...) inclui celebridades, artistas, espetáculos e outros artifícios (...) assim o espaço midiático religioso tem contribuído para o fortalecimento dos territórios religiosos (SANTOS, 2014, p. 30).

Nesta abordagem, conforme explanado por Santos, percebe-se um processo de territorialização das instituições religiosas que se dissemina por meio da comunicação por múltiplos canais como computador, televisão, celular e rádio.

No campo geopolítico a religião é estudada no tocante aos seus impactos espaciais sobre a política internacional, sobretudo quanto à influência da religião nos conflitos e difusão internacional principalmente das maiores religiões do mundo. Tal discussão contempla na contemporaneidade o papel de atores não estatais, de modo que importa analisar não a geopolítica das religiões centrada no Estado, mas “o

impacto da fé sobre a geopolítica dos países (...) com base principalmente nos líderes e nas instituições religiosas” (SANTOS, 2014, p. 31).

Nesta análise importa compreender como relacionam-se a religião e a geopolítica a partir das ondas de influência da fé na política internacional e as repercussões de tal dinâmica no espaço. Emerge o estudo dos fatores religiosos que influenciam a geopolítica: conflitos religiosos, líderes religiosos globais, vida religiosa doméstica e construção de valores.

Figura 16: Fatores que influenciam a geopolítica

Conflitos religiosos	Líderes religiosos globais	Vida religiosa doméstica	Construção de valores
<ul style="list-style-type: none"> • As guerras étnicas ou religiosas podem ultrapassar as fronteiras nacionais estimulando o fenômeno migratório 	<ul style="list-style-type: none"> • Grande visibilidade (inter)nacional e influência política, como o papa católico, Dalai Lama e o patriarca da igreja Católica ortodoxa. 	<ul style="list-style-type: none"> • Aspectos religiosos influenciam no plano doméstico e internacional como eleições, política externa, como estados teocráticos (Irã) 	<ul style="list-style-type: none"> • Influência religiosa na formação cultural no sistema internacional: valores, normas, princípios, ética, etc.

Elaboração própria baseado em Soares (2012) e Santos (2014).

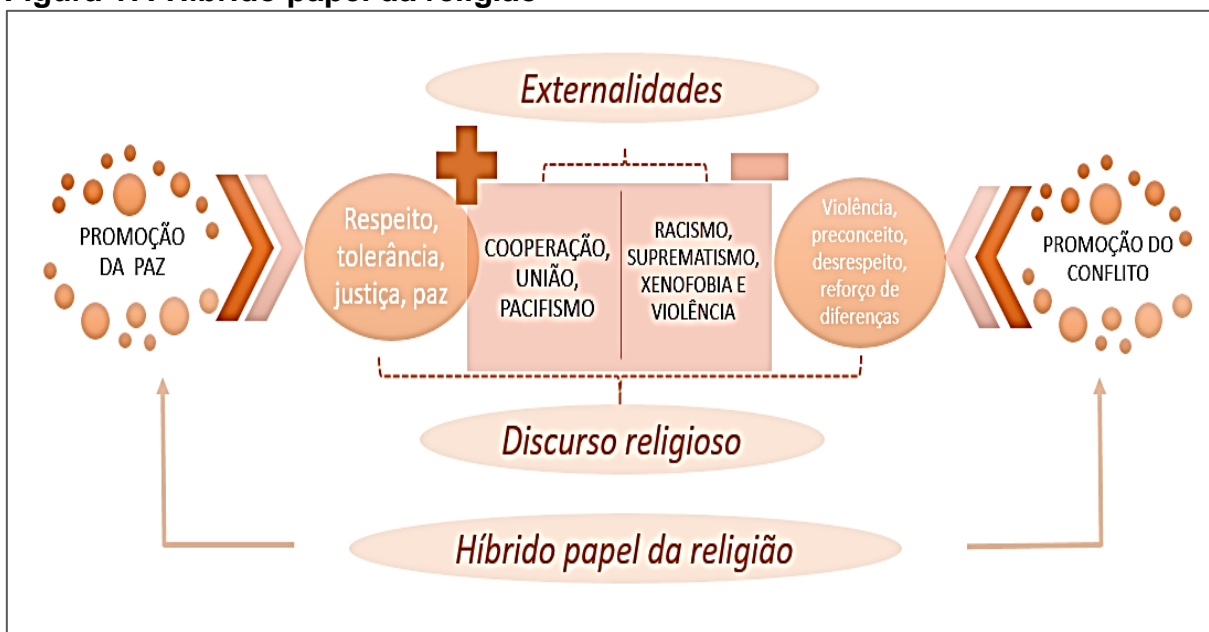
A partir de então a análise norteia-se para o estudo da influência da religião nos conflitos desencadeando uma híbrida externalidade: promoção da paz e promoção do conflito, os dois lados de um debate que por sua própria natureza e oscilações no cenário internacional ao longo da história, permanece polarizado.

Por um lado, a religião é concebida a partir de seu papel conflituoso. Evidencia-se primeiramente a influência de pressupostos ideológica nos discursos religiosos disseminados enquanto fontes de conflitos, dada a inclinação de tal propagação a partir da fundamentação da violência, preconceito, desrespeito, reforço às percepções de diferenças e superioridade entre diferentes religiões, conforme Rocha (2012) e Santos (2014). Tal processo desencadeia ações de racismo, suprematismo, xenofobia e violência.

Por outro lado observa-se uma concepção da religião enquanto mecanismo de pacificação e humanização, qual seja da promoção da paz, união e cooperação. Esta percepção também evoca o papel do discurso enquanto canal de divulgação da mensagem de apelo ao respeito, tolerância, justiça, combate à violência, como na

pacificação do Sudão (1972), pacifismo na transição do apartheid na África do Sul e fim da Guerra Civil em Moçambique em 1992 e 1993 (SANTOS, 2014; SMOCK, 2006).

Figura 17: Híbrido papel da religião



Elaboração própria.

As principais crenças religiosas, suas origens, difusão e os sistemas de crenças que afetam a interação homem-ambiente já foram objeto de análise de geógrafos. Entre as três grandes religiões universais encontram-se o Islamismo, o Budismo e o Cristianismo, o qual se espalhou por todos os continentes.

A mensagem de Cristo teve sua maior difusão auxiliada pelo Império Romano, onde foi adotado como religião do estado pelo Imperador Constantino, convertido no ano de 337. A partir de Roma espalhou-se ao longo das rotas de comércio do mundo romano. A difusão do cristianismo através do império romano é um exemplo de difusão hierárquica. O movimento dos primeiros missionários cristãos para as grandes cidades e o centro do Império Romano foi despedido por conversões e difusão para áreas vizinhas (ROSENDAHL, 1995, p. 48).

A respeito da difusão de redes da religião observa-se que no caso do cristianismo essa difusão viabilizou estabilidade política por meio da comunicação que teve como elemento favorável o uso de uma língua (o grego falado pelos povos na parte oriental do império e o latim nas demais áreas), além da proteção das rotas de comércio.

Elenca-se a difusão espacial das religiões como componente para a geografia. Na análise de Sopher a respeito das formas de disseminação da mensagem de fé de modo que as religiões propagaram a mensagem e condicionamento de símbolos, por meio da conversão de novos adeptos partindo de seu local de origem, fenômeno de

importante análise quanto à ação missionária, por vezes desencadeada de modo não pacífico, fenômeno que resulta em:

[...] migração natural de pessoas que transmitem sua cultura e a migração de sistemas religiosos resultam em adaptações ou integrações de religiões a um determinado ambiente estranho, que pode alcançar um equilíbrio ou desenvolver mecanismos de conquista [...] (ROSENDAHL, 1995, p. 48).

Essa migração ressignifica-se por seu caráter de peregrinação, caracterizada pela demonstração de fé e periodicidade regular, que envolve o tempo e o espaço. Neste ínterim encontra-se a análise de identificação de fixos (lugares sagrados, templos) e fluxos (a peregrinação). Tal modelo é característico de todas as religiões universalizantes, em diferentes conjunturas culturais.

Tal peregrinação relaciona-se ainda a ações de apropriações de certos segmentos espaciais, a qual:

[...] associa-se ao controle de fato, efetivo, por vez legitimado, por parte de instituições ou grupos sobre um dado segmento do espaço [...], apropriação pode assumir uma dimensão afetiva, derivada das práticas especializadas realizadas por parte de grupos definidos segundo a renda, raça, religião, sexo, idade ou outros atributos (CORRÊA, 1994, p. 251).

A estruturação da religião enquanto instituição fundamenta-se na estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, o que amplia muitas vezes o controle sobre territórios. Entende-se como territorialidade “o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território” (ROSENDAHL, 1995, p. 56). Sob o prisma geográfico enxergam-se os padrões espaciais enquanto reflexão das expressões materiais e simbólicas de grupos religiosos em sua territorialidade, variadas conjunturas sociais.

Um aspecto determinante no processo de territorialização realizado pelos missionários peregrinos relaciona-se ao perfil da religião. Sopher (1967) classifica as religiões, enquanto fenômeno cultural, em dois grupos: religiões étnicas e religiões universalizantes.

Por um lado, a primeira classificação, religiões étnicas, associa-se a um grupo específico de pessoas que geralmente estão ligadas a um lugar específico. Nesse aspecto observa-se que tal modelo não tem a característica de expansão, no sentido de superação de fronteiras, o que gera um caráter territorial mais estático, de limitação ao espaço de origem. Por outro lado as religiões universalizantes valem-se da crença de que sua mensagem e sua doutrina tratam da vida e das relações com deus ou deuses de maneira apropriada para todas as pessoas, o que torna imperativo a propagação da mensagem.

Desta maneira, as religiões universalizantes, ao contrário das étnicas, romperam seus laços com um lugar específico de origem e propagam sua mensagem, podendo ser exemplificadas pelo Cristianismo, o Islamismo e o Budismo, as quais a partir de seus lugares de origem difundiram-se largamente pelo mundo.

Ainda segundo o estudo de Sopher, um dado lugar pode ser usado como um território em um tempo e no outro não mais. O autor aponta modelos geográficos de interação entre os sistemas religiosos e o comportamento estratégico adotado por minorias religiosas dentro de domínios religiosos maiores, elencando a mistura de comunidades religiosas em áreas de transição.

Assim, a territorialidade desses sistemas religiosos pode advir de três tipos comportamentais, os quais são produto de uma longa experiência histórica e que subsistem na memória das comunidades abarcadas, ainda quando a fé e a prática religiosa estejam diminuindo.

O primeiro sistema, coexistência pacífica, associa-se ao equilíbrio acompanhado por sentimento de respeito, indiferença ou antipatia entre os grupos religiosos pertencentes a tal sociedade. Caracteriza-se pela viabilização, às pessoas, de filiação religiosa pluralista, englobando práticas, rituais, cerimônias em templos de diferentes sistemas religiosos, permitindo o sincretismo razoavelmente uniforme ao longo de todo território cultural. Demonstra uma pluralidade harmoniosa, a partir dos condicionantes do Estado secular.

No segundo sistema, instabilidade e competição, observa-se a conversão por contato e atividade missionária presente profundamente. Movimentos missionários surgem esporadicamente entre os segmentos de uma sociedade simples estabelecendo um primeiro contato entre o sistema universalizante e a religião étnica.

O último sistema, intolerância e exclusão, agrega o comportamento exclusivista das religiões antigas como o judaísmo, cristianismo e islamismo, reivindicando a posse única da verdade religiosa, tendo algumas vezes provocado reação hostil entre os adeptos dos sistemas religiosos orientais. Caracteriza-se pelo uso da pressão política para destruir outros sistemas religiosos por meio da conquista e da extensão de controles, que induziram à conversão.

CAPÍTULO 3: ASSEMBLEIA DE DEUS NO MUNDO

O presente capítulo destina-se à compreensão do processo de difusão das Assembleias de Deus no mundo. Em tal perspectiva as seções que compõem este capítulo dedicam-se sequencialmente à abordagem dos complexos regionais religiosos do mundo, à difusão do pentecostalismo no mundo, a gênese das Assembleias de Deus, à institucionalização da Associação Mundial das Assembleias de Deus e prospecção expansionista das Assembleias de Deus em cada Complexo Regional.

3.1 A TEORIA DOS COMPLEXOS REGIONAIS RELIGIOSOS

Os complexos regionais têm sido tradicionalmente estudados pela escola de Copenhague por Buzzan e Waever (2003), enquanto teoria sensível aos fatores de cunho geográfico e cunho histórico, conformando-se como uma proposta pertinente ao estudo das regiões e suas especificidades. A respeito do aparato que vem a conformar um complexo regional pode-se evidenciar determinados padrões de repetição que no caso da religião se fundamentam em determinadas características.

A compreensão de complexo regional se fundamenta num critério classificatório e analítico de tipo ideal, de fundamentação weberiana e, portanto, é um conceito próprio dos estudos sociológicos, cuja funcionalidade pauta-se no seu uso para explicar determinados assuntos mediante a noção de complexos na qual é possível perceber a manifestação de determinados padrões de repetição ou padrões de convergência.

Neste sentido ao se estudar a religião é possível identificar a conformação de três perfis de *complexos religiosos* independentes da área geográfica, tomando como referência os padrões de relação social estabelecidos pelos filósofos Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Immanuel Kant (1724-1804).

A abordagem dos Complexos Regionais ora proposta incorpora a concepção de arcabouços em contínua construção que derivam, por um lado, das relações entre as estruturas anárquicas e os resultados de suas balanças de poder e, por outro lado, das pressões da proximidade geográfica local.

As religiões, portanto, projetam e recebem influência mediante padrões diversificados de reverberação, materializadas em barreiras e condutas de penetração peculiares em cada complexo regional. Nesta perspectiva optou-se pelo modelo de *padrões de relacionamento* para compreensão dessa dinâmica, a partir da noção de

que existem três níveis de padrões de relacionamento entre sociais, com base nas perspectivas dos níveis de conflitualidade.

Tomando tais padrões como vertentes norteadoras da percepção é possível classificar os *complexos regionais religiosos* no mundo. Considera-se, neste sentido, como complexo religioso uma macroestrutura religiosa instaurada em determinada região na qual coexistem diversificados *ethos* religiosos sob a ocorrência de uma dinâmica espectral de oscilação do nível de conflitualidade entre os stakeholders religiosos entre um polo positivo e um negativo (SENHORAS, 2010, WENDT, 1999).

O primeiro nível é o *padrão hobbesiano* caracterizado por um ambiente de instabilidade oriundo do princípio de rivalidade e hostilidade latentes. O segundo nível é o *padrão lockeano* com perfil de convivência em momentos de estabilidade e instabilidade em razão do princípio de competição. O terceiro nível é *padrão kantiano* marcado pela estabilidade viabilizada pelo princípio da *cooperação*. Assim é possível uma leitura voltada aos complexos regionais religiosos.

O *padrão hobbesiano* é perceptível em regiões onde existe um latente conflito religioso estrutural, como é o caso do Oriente Médio, Norte da África e Ásia Meridional. É perceptível que em todas as regiões existe pluralismo religioso, porém nessas regiões a heterogenia se apresenta de modo mais inflamado e descontínuo, de modo que as forças religiosas predominantes atuam na modalidade de um adensamento híbrido, agregando elementos materiais e imateriais.

Assim, o perfil religioso dessa região pauta-se em um sistema rígido, no qual as frentes religiosas proeminentes, como o caso do Islamismo, Hinduísmo e Budismo, cerceiam a penetração de outras religiões. Existem diversos fatores que complexam essa dinâmica como a existência de Estados Teocráticos, a multiplicidade de religiões locais, aspectos culturais, processos históricos, os quais demonstram forças profundas nas civilizações asiáticas, considerando as estruturas milenares de algumas sociedades.

O segundo padrão, lockeano, é perceptível em regiões onde existe relativa estabilidade no relacionamento entre as frentes religiosas, como é o caso do complexo na Ásia Continental, África Central. Nesses casos existem frentes religiosas predominantes e com maior grau de continuidade, sendo predominante o cristianismo ou ausência de religião.

A relativização da estabilidade é ocasionada em razão dos focos de outras religiões, com menor abrangência, como é o caso do Islamismo na Europa. Em Locke

existe uma noção de estabilidade, sendo possível identificar que mesmo em regiões onde há religiões distintas existe uma harmonia

O terceiro padrão, *kantiano*, é perceptível em regiões onde há maior estabilidade nos relacionamentos das frentes religiosas existentes, como é o caso do complexo regional americano, europeu, sul-africano e oceânico. Nessas regiões, apesar da existência de variadas frentes religiosos, inclusive religiões locais, a predominância de uma religião, no caso o Cristianismo, ainda que abrigando suas variadas vertentes (Católicos e Protestantes) corrobora para um complexo mais homogeneizado.

No caso da Europa, não apenas as Assembleias de Deus tiveram dificuldades de inserção e permanência, mas as frentes religiosas de diferentes naturezas, em razão da estruturação e expansão do socialismo sobretudo na Europa Oriental, em países como a Alemanha (Oriental), Polônia, Tchecoslováquia, Romênia, Hungria e Bulgária.

Na figura a seguir pode-se compreender os perfis de relacionamento entre as frentes religiosas segundo o padrão supra exposto, considerando uma oscilação no grau de conflituosidade, segundo o qual no padrão hobbesiano existe alta conflituosidade, no padrão lockeano existe média conflituosidade e no padrão kantiano existe baixa conflituosidade.

Figura 18: Padrões de relacionamento nos complexos religiosos



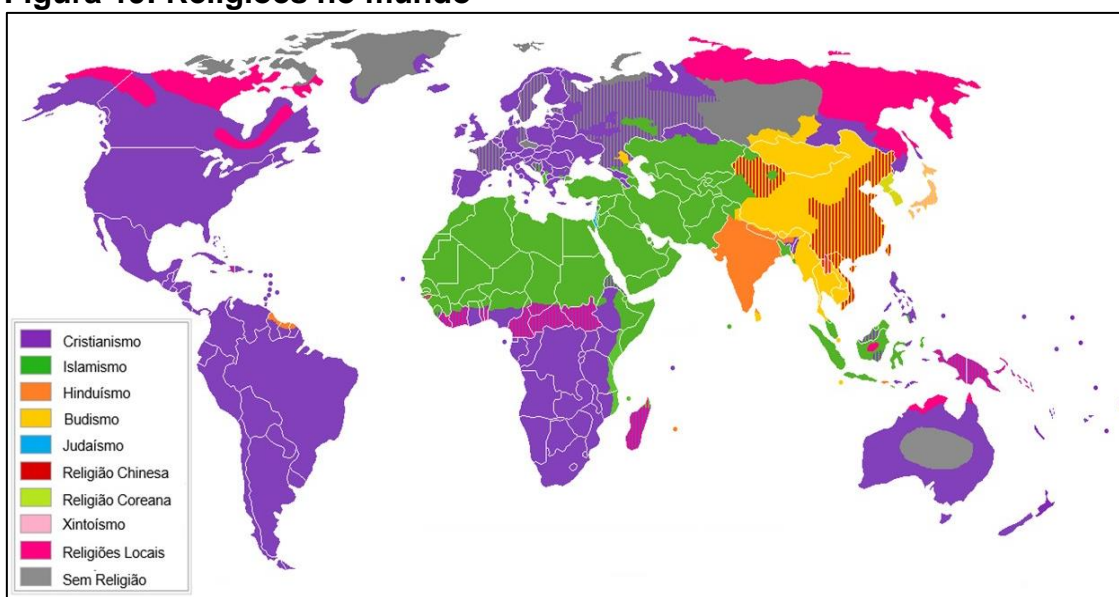
Elaboração própria. Baseada em Senhoras (2010).

Conforme exposto, foram construídas duas figuras para localizar no globo a manifestação dos diferentes padrões de relacionamento nos Complexos Religiosos e a formação dos Complexos Regionais Religiosos, segundo a presença das religiões nas regiões.

Na figura 17 é possível observar a divisão religiosa nas regiões do mundo, de modo que é possível perceber uma forte presença cristã nas Américas, na África (Região Central, Sul e Sudeste), Oceania e Europa Central. O Islamismo está fortemente atuante na Ásia (Occidental, Central e parte da região Meridional e Sudeste). O Budismo é uma religião marcante sobretudo na Ásia Central, enquanto o Hinduísmo é a religião predominante no Sudeste Asiático.

Existem ainda regiões híbridas nas quais é possível perceber a proeminência de duas ou mais religiões, como: na Europa (Setentrional, Ocidental e Oriental) onde predominam o cristianismo e mesmo a ausência de religiões; na faixa central da África (que corta o leste, centro e oeste africano) onde predominam as religiões locais e o Cristianismo; na Ásia Oriental e Central onde predominam o Budismo e o Hinduísmo; e na Ásia Meridional onde há forte presença das religiões locais e do Cristianismo. Cabe mencionar ainda que na Ásia Setentrional há forte presença das religiões locais parte leste e sem religião na parte oeste.

Figura 19: Religiões no mundo



Adaptação de Adherents (2018), Giang (2018) e Pew Center (2018).

Na figura 18 observa-se a formação dos complexos religiosos e os padrões de relacionamento das religiões no mundo. Sob a lógica de padrão de relacionamento

A abordagem dos complexos regionais religiosos instrumentaliza a compreensão do perfil de expansão das Assembleias de Deus em algumas regiões no mundo, considerando duas modalidades: o *proselitismo por spillover* e o *proselitismo por destacamento*.

O proselitismo evoca a necessidade de uma segunda abordagem da Teoria do Complexos Regionais, qual seja o processo de entradas. Para o campo de abordagem das frentes religiosas, considera-se como entrada o processo de inserção de frentes religiosas exógenas nas dinâmicas regionais de outros complexos regionais. Nessa perspectiva é que se cria a ameaça às frentes religiosas hegemônicas nos complexos regionais religiosos e padrão hobbesiano e coexistência nos complexos regionais religiosos de padrão lockeano e kantiano.

Nesta perspectiva, para compreender a entrada das Assembleias de Deus nos Complexos Regionais é imprescindível compreender inicialmente as barreiras à entrada das Assembleias de Deus com base na análise análoga na Teoria das Cinco Forças de Porter, considerando a instrumentalidade da teoria em relacionar determinada organização ao seu meio ambiente.

As cinco forças de Porter estruturam-se na abordagem de Barreiras a novos entrantes, Competição entre empresas, Poder de negociação de clientes, Poder de negociação de fornecedores, Poder de negociação de clientes. Seguindo tal estrutura teórica, foi possível categorizar as barreiras à entrada das Assembleias de Deus nos diferentes complexos religiosos no mundo.

Nos complexos kantianos, onde há maior predominância de igrejas cristãs, as barreiras são de competição entre empresas, poder de negociação de clientes, poder de negociação de fornecedores e produtos substitutos. Nos complexos lockeanos e, sobretudo, hobbesianos, é possível verificar as barreiras a novos entrantes. As barreiras a novos entrantes referem-se aos fatores de natureza política, cultural e legal que restringem a entrada de organizações religiosas que professes fé divergente da predominante na localidade de modo latente.

As barreiras em muitos casos estão inter-relacionadas, de modo que os aspectos culturais estão vinculados, muitas vezes, aos aspectos políticos e religiosos. Neste sentido é possível perceber a existências de Estados Teocráticos em muitos países, conformando elementos estruturais no bojo de barreiras. O missionário cristão Homero Aziz assinala como desafios no Oriente Médio, especialmente, a segurança.

O segundo maior desafio que enfrentamos ao realizar nossa missão no Oriente Médio é a segurança. Além da perseguição institucionalizada realizada pelos governos e comunidades em que atuamos em toda a região, hoje, por causa dos quase oito milhões de sírios refugiados e alguns milhões de iraquianos em todos os países ao redor, existem muitas células terroristas atuando secretamente e realizando atentados no Líbano, Iraque e Turquia e outros países. [...] É tempo de colheita no Oriente Médio, por isso, fica o desafio de a Igreja brasileira enviar mais missionários para atuarem na região! Por causa das necessidades humanitárias gigantescas, os governos abrandaram a perseguição sobre os cristãos de nascença, portanto, é nosso tempo de desenvolver projetos e demonstrar o amor de Jesus através do cuidado e socorro (CANÇÃO NOVA, 2015).

O perfil de abordagem dos missionários, como elucidado acima, é de avanço das frentes missionárias, considerando o comportamento otimista ao menciona o “tempo de colheita no Oriente Médio” como propulsão para enfrentamento das barreiras à entrada de missionários inicialmente pelo viés da ajuda humanitária e consequente evangelização.

As chamadas perseguições religiosas, como no caso dos cristãos, tem sido objeto de estudos de diversas ciências, promovendo por exemplo a catalogação dos países onde existe maior intolerância religiosa e consequente vulnerabilidade ao fiel, como no caso dos cristãos.

Neste sentido convencionou-se um rol de países onde há maior incidência de perseguição religiosa, segundo critérios de ilegalidade da crença; punição, prisão e/execução para descrentes; proibição de impressão e distribuição de materiais de cunho religiosos; ataques a salões de culto e casas de fiéis, entre outros. Assim foram enumerados variados países, conforme figura a seguir.

Figura 21: Países onde há maior perseguição aos cristãos



Adaptação de Canção Nova (2018) e Open Doors (2018).

Quanto à competição entre empresas, considerando a atuação de igrejas de mesma família religiosa, como é o caso das igrejas pentecostais e neopentecostais

que disputam o território com as Assembleias de Deus. Pode-se citar o caso das principais avenidas nas cidades onde é possível constatar em um único bairro a coexistência de igrejas com perfil litúrgico, doutrinário e de usos e costumes muito semelhante.

Quanto ao poder de negociação de clientes analisa-se o papel motriz da influência do fiel ao surgimento de novos contornos na estrutura litúrgica e doutrinária de comunidades religiosas. Neste sentido é possível observar o surgimento de denominações (neo) pentecostais oriundas da necessidade de adaptação ao perfil do fiel, sobretudo o público mais jovem.

No que tange ao poder de negociação dos fornecedores evidencia-se a imprevisibilidade da hierofania (manifestação do sagrado), considerando ser a divindade a fonte ou agente fornecedor, não existe uma completude de manipulação desse processo.

A respeito dos produtos substitutos é possível assinalar as demais igrejas cristãs (católicos e protestantes históricos) que apesar de não terem incorporado o pentecostalismo na teologia, doutrina e liturgia, possuem tronco religioso cristão, conformando alternativas aos fiéis.

Figura 22: Forças de Porter e as barreiras à entrada das Assembleias de Deus nos complexos religiosos

Forças de Porter		Barreiras à entrada das ADs
1	Barreiras a novos entrantes	• Políticas, Culturais e Legais
2	Competição entre empresas	• Demais pentecostais
3	Poder de negociação de clientes	• Adaptação ao perfil do fiel
4	Poder de negociação de fornecedores	• Imprevisibilidade da hierofania
5	Produtos substitutos	• Demais igrejas cristãs • Católicas e protestantes históricas

Elaboração própria.

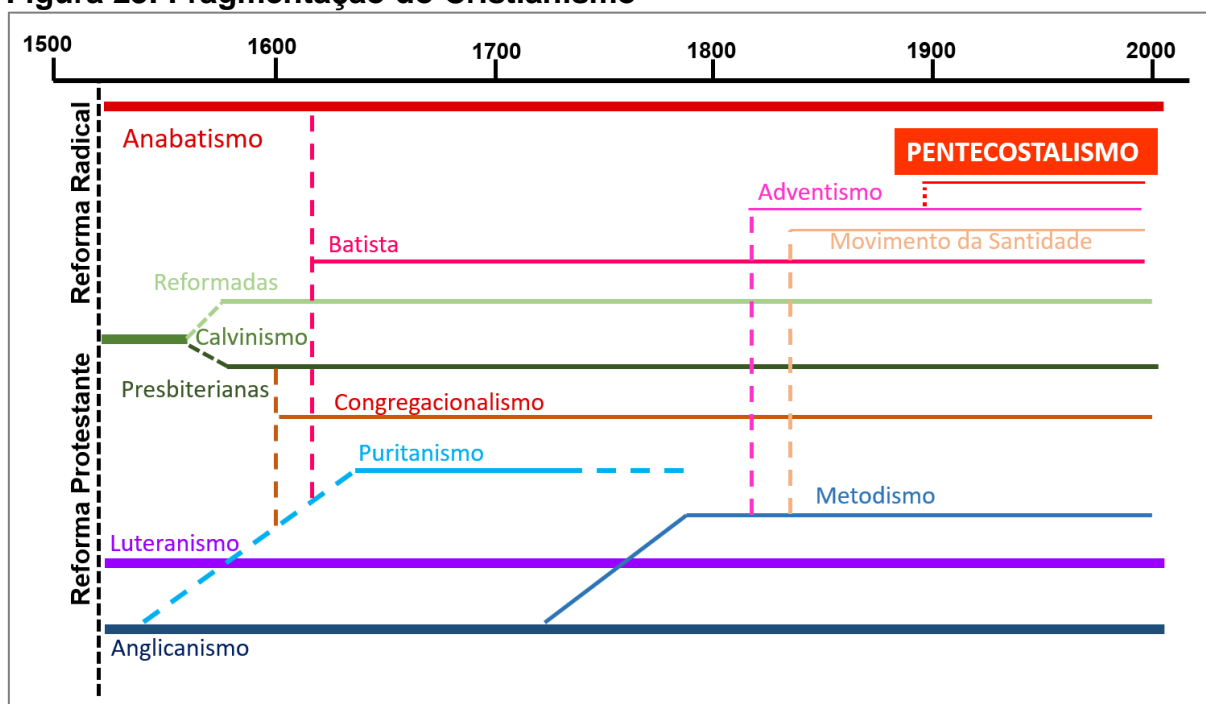
A partir de tal panorama é possível perceber a manifestação de elementos conjunturais e estruturais que permeiam a atuação não somente das Assembleias de Deus, mas de outras denominações e iniciativas religiosas nos complexos regionais

religiosos no mundo. A partir da compreensão de tais elementos importa compreender a categorização do pentecostalismo e sua posição no rol de denominações Cristãs.

3.2 TAXONOMIA DO PENTECOSTALISMO

Categorizar o Cristianismo é uma tarefa imensamente desafiadora, porém necessária em face da discussão ora proposta. Para tanto recorreu-se ao desenho da estrutura taxonômica do pentecostalismo enquanto elemento do subordinado na dimensão do Cristianismo, considerando sua complexidade oriunda do seu processo de desenvolvimento e fragmentação ao longo da história, como sintetizado na figura abaixo.

Figura 23: Fragmentação do Cristianismo



Elaboração própria. Baseada em Gaarder, Hellern e Notaker (2000).

A estrutura de taxonomia, originária nas ciências biológicas, é composta por uma hierarquia de classificações e subclassificações, nas quais é possível observar a ocorrência de elementos e suas respectivas derivações, a partir de um tronco classificatório: reino, filo, classe, ordem, família, gênero e espécie.

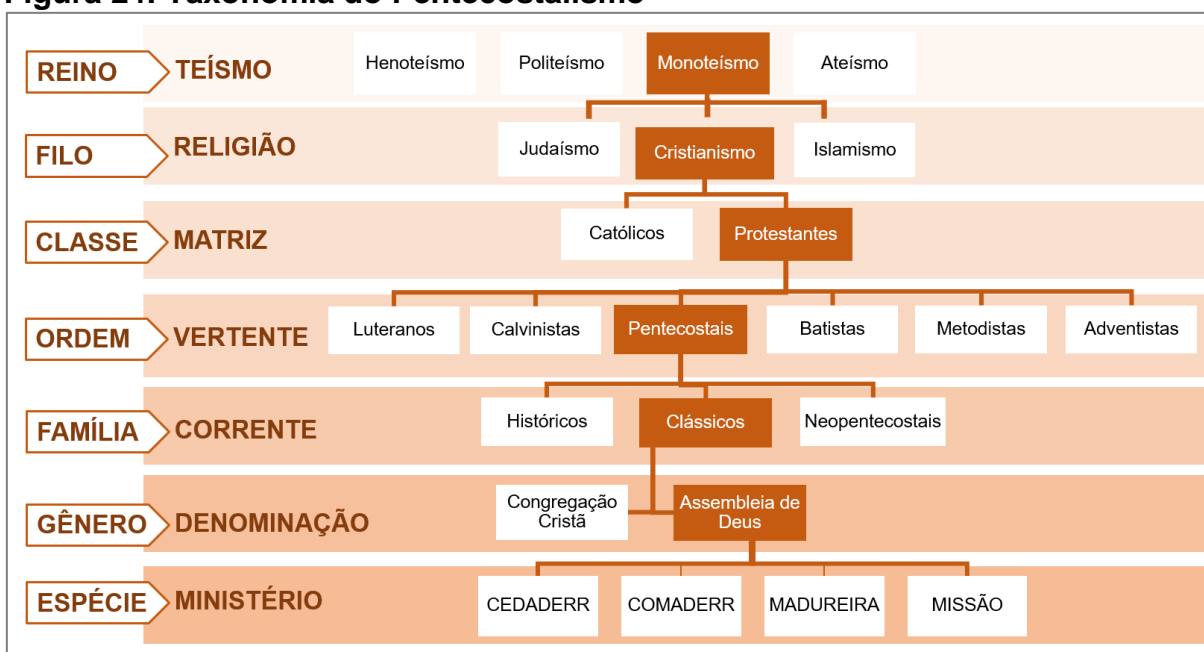
A partir de tal estruturação é desenhada a taxonomia do pentecostalismo sob uma classificação associativa de com as subcategorias do Cristianismo, de modo que o teísmo (crença em alguma divindade) se refere ao reino, a religião refere-se ao filo, dentro do qual se encontram as matrizes enquanto classe.

Dentro da classe (matriz) se encontram as vertentes, que correspondem às famílias de denominações, ou seja, gêneros que abrigam diferentes ministérios, ou seja, espécies que possuem identidade própria e conformam-se sob uma mesma estrutura organizacional.

Para localizar a posição das Assembleias de Deus na estrutura taxonômica cristã, iniciando pela natureza teísta identifica-se no reino monoteísta a existência do cristianismo enquanto religião (filo), cuja matriz (classe) protestante origina a vertente (ordem) pentecostal. Imersa no pentecostalismo, a corrente (família) clássica possui como denominação (gênero) que se configura como principal expoente a Assembleia de Deus.

Por fim, enquanto espécie do gênero assembleiano, assinalam-se diversos ministérios, que são subdivisões em crescente difusão no Brasil e em Roraima. No caso de Roraima observam-se como exponenciais ministérios a Assembleia de Deus CEDADER, Assembleia de Deus Comader, Assembleia de Deus de Madureira e Assembleia de Deus da Missão, segundo sintetizou-se a seguir.

Figura 24: Taxonomia do Pentecostalismo



Elaboração própria.

Originalmente o Pentecostes é uma festa judaica que acontece cinquenta dias após o Domingo de Páscoa, um evento comemorativo alusivo ao início da colheita e à entrega da Lei Mosaica no Monte Sinai. À época de Jesus, no Novo Testamento, a

Festa do Pentecostes servia de atração a inúmeros peregrinos à Jerusalém (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos 2:4).

Ainda no Novo Testamento o termo “pentecostal” faz referência ao episódio de Atos dos Apóstolos, cap. 2, quando, de acordo com o relato bíblico, durante a primeira festa judaica do Pentecoste após a crucificação e ressurreição de Jesus, os discípulos e demais seguidores de Cristo reunidos em Jerusalém foram “cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem” e começaram a divulgar o Evangelho aos estrangeiros presentes na cidade.

Para o movimento pentecostal moderno, tal hierofania chamada de “derramamento do Espírito Santo” carece de uma busca individual do fiel por intermédio da oração, sendo cristalizada a manifestação com o marco do “falar em línguas estranhas”, ponto do batismo no / com o Espírito Santo.

O moderno pentecostalismo¹¹ propaga-se no *hollines movement* no fim do século XIX e início do século XX, enfatizando o batismo no espírito santo, cura e a glossolalia, cujas raízes concentram-se na teologia de Jhon Wesley¹² e cuja explosão mais intensificada deu-se após a Segunda Guerra Mundial (ARONSEN, 2012; WAGNER 1991). A origem, desenvolvimento e difusão do movimento pentecostal no mundo possui características e marcos que a dividem em três grandes ondas (ANDERSON, 2015).

Tabela 5: Evolução de pentecostais nas três ondas do século XX

Onda	Período	Adeptos
1ª Onda	1910-1960	16 milhões de pentecostais
2ª Onda	1961-1985	247 milhões de pentecostais
3ª Onda	1986-2015	Mais de 631 milhões de (neo) pentecostais

Elaboração própria. Baseada em Anderson (2015) e Picolotto (2016).

¹¹ Pode-se aludir sumariamente ocorrência de diversas conjunturas históricas nas quais ocorreram diversos focos de (re) avivamento: Philip Spener (Europa no século XVI), Morávios (República Tcheca no século XV-II), Jonathan Edwards e George Whitefield (EUA – 1734), John Wesley (Grã-Bretanha no 1703 - 1791), Charles Finney (EUA no século XVIII), Charles Spurgeon (Inglaterra 1834-1892), Dwight Moody (EUA – 1837-7899), Evan Roberts (País de Gales – 1904-1905), William Seymour (Rua Azuza-EUA – 1906), Toronto (Canadá – 1994), Smithton (EUA – 1996), Brownsville (EUA – 1995), Cali (Colômbia – 1995), Almolonga (Guatemala – Anos 1990).

¹² Fundador do metodismo no século XVIII.

3.3 DIFUSÃO DO PENTECOSTALISMO AMERICANO E SUECO

Anderson (2010) e Aronson (2012) definem o pentecostalismo americano em três fases. A primeira fase, o *Pentecostalismo Clássico*, ocorreu do início a meados do século XX, por meio do Avivamento na rua Azuza, preconizado pelo pastor William Joseph Seymour¹³. A propagação de tais agregou adeptos, como William H. Durham, o qual levou a experiência para sua igreja em Chicago¹⁴, cidade propulsora da internacionalização do movimento pentecostal. Seus principais atributos são: o batismo no Espírito Santo, glossolalia e dons.

Na segunda fase, o *Movimento Carismático* nas décadas de 1960 e 1970, líderes e pessoas tiveram a experiência com o Espírito Santo e continuam em suas igrejas tradicionais, porém pregando o Espírito Santo (igrejas Católicas, Anglicanas, e Protestantes que se tornaram Católicos carismáticos, Anglicanos carismáticos, e Protestantes carismáticos).

A terceira fase, do *Movimento Neopentecostal* a partir da década de 1970, caracteriza-se pelo surgimento de Igrejas independentes e neo-carismáticas que sofreram influência do Pentecostalismo e do movimento carismático, indicando como diferencial a Teologia da Prosperidade e a propagação de líderes carismáticos.

A Suécia¹⁵ também se configura como um dos cenários de difusão e consolidação do movimento pentecostal, com direta e significativa influência sobre o pentecostalismo no Brasil. O pentecostalismo à Suécia em 1906 por meio do sueco Andrew G. Johnson, após ter contato com o movimento da rua Azuza nos Estados Unidos (ARONSON, 2012; ANDERSSON 2013; ALVARSSON, 2015). Os movimentos pentecostais suecos originaram as denominações pentecostais mais influentes do leste europeu e Rússia.

3.4 SURGIMENTO DA ASSEMBLEIA DE DEUS NOS EUA E NO MUNDO

A *Assembly of God* teve sua origem no avivamento pentecostal do início do século XX, mais precisamente com a participação de três figuras marcantes,

¹³ Aluno de Charles Parham em 1905, na escola bíblica em Houston.

¹⁴ Na igreja Batista de Chicago surgem as três vertentes do pentecostalismo brasileiro: a Assembleia de Deus, a Congregação Cristã do Brasil e a Igreja Evangélica Quadrangular no Brasil (WULFHORST 1995; 2013).

¹⁵ No primeiro quartil do século XX a Suécia era um país predominante rural e ainda não experimentara a expansão econômica que a transformaria em uma das referências mundiais do welfare state posteriormente, assim entre 1870 e 1920 mais de um milhão de suecos migraram para os Estados Unidos (FREESTON, 1994).

respectivamente Charles Fox Parham¹⁶ (por meio do movimento Fé Apostólica); William Joseph Seymour (com o avivamento da Rua Azzuza) e Eudorus Neander Bell¹⁷ (com apoio de Howard Archibald Goss convoca para o encontro dos Pentecostais em *Hot Springs* que resulta na criação das *Assemblies of God*).

Charles Fox Parham estudou na *Southwestern Colege* (uma escola afiliada metodista na cidade de *Winfield*) entre os anos de 1890 a 1893, mesmo ano em que iniciou seu trabalho na Igreja Episcopal Metodista como pastor de ofertas (embora não tenha sido ordenado oficialmente a pastor).

Já em 1895 deixou a Igreja por discordar de sua hierarquia, dando início a um ministério evangelístico itinerante baseado nos ideais do *holiness movement* pelo distrito norte americano do Kansas Blumhoffer (1993). Em 1898 ele muda a sede de seu ministério para a cidade de Topeka, onde estabelece a *Bethel Healing Home* e realiza a publicação da revista *Apostolic Faith*.

Em 1900, Parham (1941) realiza um ano sabático decidindo então parar seus trabalhos ministeriais e iniciar uma jornada de visita a 'vários movimentos' de fé, dentre eles o Ministério de Frank Sandford e uma campanha religiosa do Ontario, ambos situados na cidade de Siloh no estado da Geórgia.

Ao retornar do Ano sabático em outubro de 1900, Parham funda em Topeka o *Bethel Bible College* mantendo a escola por meio de meios próprios sem cobrar taxa de matrícula convidando "todos os ministros e cristãos que estavam dispostos a abandonar tudo, vender o que tinham, distribuí-lo e entrar na escola para estudo e oração" Blumhoffer (1993, p. 47), na qual o livro de estudo era a bíblia e o professor era o Espírito Santo por intermédio do porta-voz Parham.

Em 1901, após uma série de críticas realizada pelo público e pela imprensa local a escola foi desativada, dando início a uma série de viagens missionárias pelo Distrito do Kansas entre 1903 a 1906, no qual fundou algumas igrejas. Logo o trabalho e o movimento de Parham espalhou pelo Texas, Kansas e Oklahoma.

Em 1906 Balmer (2004), Parham funda sua escola bíblica em Houston, onde conhece William Joseph Seymour (que ingressa como aluno na recém-criada escola movido pelo interesse na doutrina) e o ensina sobre a doutrina do batismo no Espírito

¹⁶ Charles Fox Parham foi o primeiro pregador a associar a glossolalia como evidência do batismo no Espírito Santo

¹⁷ Nascido em 1866 foi 1º presidente Superintendente Geral das *Assembly of God*. Faleceu em 1923 em exercício do Cargo de Presidente Geral das *Assemblies of God*.

Santo, os dons e a Xenolalia com intuito de enviá-lo como missionário as comunidades afro-americanas do Texas.

Ainda em 1906, Seymor, a convite de Nielly Terry, muda-se para Los Angeles para pastorear Igreja da Santidade Julia *Hutchins* (comunidade de fé da qual foi expulso em virtude de sua pregação sobre glossolalia). Sem abrigo, Seymor passar a morar na casa do amigo Edward Lee, onde funda um pequeno grupo de oração.

Passadas algumas semanas as reuniões de oração (em virtude do crescimento do movimento) são transferidas para a residência de Richard Asberry (onde ocorre a primeira experiência de glossolalia, onde Edward Lee fala em línguas após uma oração de Seymor). Logo a residência de Asberry não comportava a quantidade de pessoas nas reuniões, forçando Seymour a mudar o local das reuniões para uma antiga igreja episcopal metodista africana na rua Azusa.

Em poucos meses as reuniões na rua Azusa (nome pelo qual ficou conhecido o movimento) acomodavam um número cada vez maior de pessoas recebendo visitantes norte-americanos, latinos, europeus e de outras partes do mundo havendo casos em que chegavam a acomodar-se 1500 pessoas no prédio Strand (2007).

Durante os anos de 1907 e 1909 as reuniões a rua Azusa continuaram em contínuo crescimento, fato este que culminou na visita de inúmeros missionários e pastores de diversas partes do mundo às reuniões, ressaltando-se o fato de que muitos movimentos pentecostais pelo mundo surgiram a partir do Avivamento da Rua Azusa.

Muitos missionários MarcRobert (1988) saíram de Azusa (38 somente em outubro de 1906) para abrir trabalhos na Grã-Bretanha, Escandinávia, Alemanha, Holanda, Egito, Síria, Palestina, África do Sul, Hong Kong, China, Ceilão e Índia, entre outros.

Assim, além do Movimento Fé Apostólica (AFM) e a Aliança Cristã Missionária, muitas igrejas metodistas Wesleyanas a partir de então adotam a doutrina pentecostal, tais como: A Igreja de Deus, Igreja de Deus em Cristo e Igreja Pentecostal da Santidade. Difundindo a doutrina pentecostal por quase todo o centro-sul e oeste dos Estados Unidos.

Este arranjo sem vínculo institucional entre as igrejas adeptas da doutrina pentecostal permaneceu durante os anos de 1910 a 1913, até que em 1914 Eudorus Neander Bell que até então exercia cargo de liderança no *Faith Apostolic Movement* Lewis (1999) decide (juntamente com as assinaturas de Howard Archibald Goss,

Daniel Charles Owen Opperman, M.M. Pinson, A.P. Collins) publicar na edição de 20 de dezembro de 1913 de sua revista *Word and Witness* o "call"¹⁸ para todos os pentecostais conforme a figura abaixo.

Figura 25: A chamada a Hot Springs da palavra e do Jornal de Testemunhagem, de 20 de dezembro de 1913. nota 1. próximo da p5356

IFPHC.org

**GENERAL CONVENTION OF PENTECOSTAL
SAINTS AND CHURCHES OF GOD IN CHRIST**

HOT SPRINGS, ARKANSAS, APRIL 2 TO 12, 1914.

<p>We desire at this time to make this preliminary announcement of this general meeting so that workers far and near, at home and abroad, may sidetrack everything else and be present. Laymen as well as preachers are invited. Especially do we urge all elders, pastors, ministers, evangelists and missionaries to be present. This call is to all the churches of God in Christ, to all Pentecostal or Apostolic Faith As-</p>	<p>this point, and because of this many assemblies have already chartered under different names as a <i>local</i> work, in both home and foreign lands. Why not charter under <i>one Bible name</i>, 2 Thes. 2-14. Thus eliminating another phase of division in Pentecostal work? For this purpose also let us come together.</p> <p><i>Fifth</i>—We may also have a proposition to lay before the body for a general Bible Train-</p>
---	---

Fonte: IFPHC (2007).

O evento, segundo Blumhofer (1993), contou com a presença de missionários de 20 estados norte-americanos, além de outros vindos do Egito e de missões na África do Sul. Desta reunião de pentecostais para todas as Igrejas de Deus em Cristo e Assembleias de Fé Pentecostais ou Apostólicas surge o 1º Conselho Geral das Assembleias de Deus em 02 de abril de 1914 na cidade de Hot Springs, Arkansas. Eudorus Neander Bell é eleito oficialmente em 1914 como 1º Presidente Geral das Assembleias de Deus.

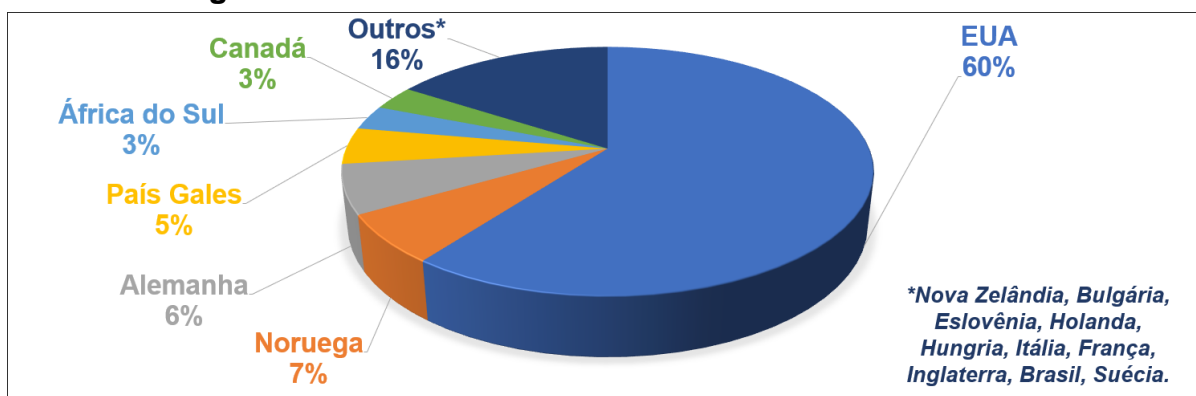
Algumas Assembleias de Deus tiveram atuação mais marcante regionalmente por meio do *sillover effect*, de modo que os missionários nativos foram pioneiros na difusão da igreja para além das fronteiras, alcançando os países vizinhos. Na Europa observa-se o papel de destaque das igrejas da Noruega, Alemanha e País de Gales. Na América pode-se citar o papel relevante da igreja dos Estados Unidos, na Oceania o papel da igreja da Austrália e no Sul da África o papel da igreja da África do Sul.

Neste sentido, ilustra-se essa difusão por intermédio do gráfico seguir, o qual expõe a origem pentecostal dos missionários pioneiros nas frentes de missão das

¹⁸ "O Chamado" como ficou conhecido; uma convocação em Assembleia Geral.

Assembleias de Deus no mundo, mediante a qual se pode perceber a proeminente e destacada atuação dos missionários estadunidenses, responsáveis por mais 60% das missões abertas no mundo.

Gráfico 5: Origem dos missionários difusores das ADs no mundo

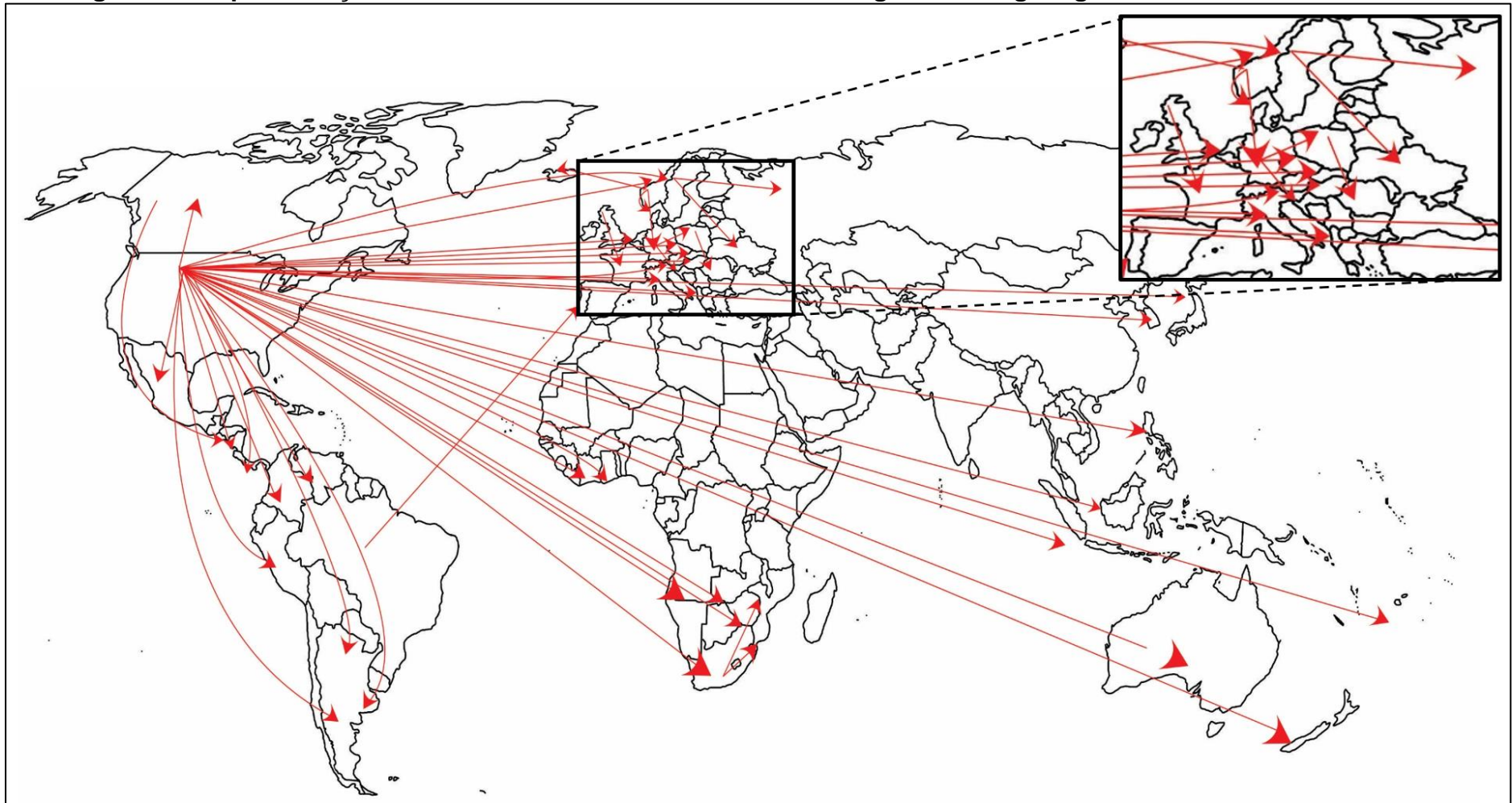


Elaboração própria. Baseada em AGWM (2017).

Conforme a figura a seguir, é possível perceber a profunda atuação de missionário estadunidenses na difusão das Assembleias de Deus pelo mundo, bem como de diversos missionários suecos que em contato com pentecostalismo nos EUA partiram para outros países neste mesmo propósito proselitista.

Além da atuação dos missionários estadunidenses, é possível perceber ainda a participação de secundária de missionários da Noruega, Alemanha, País Gales, África do Sul e Canadá e, ainda, de maneira terciária a atuação de missionários da Nova Zelândia, Bulgária, Eslovênia, Holanda, Hungria, Itália, França, Inglaterra, Brasil e Suécia.

Figura 26: Espacialização das Assembleias de Deus no mundo segundo a origem glosológica do missionário



Elaboração própria. Baseada em AGWM (2017) e WAGF (2017).

3.5 ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DA ASSEMBLEIA DE DEUS

As Igrejas Assembleias de Deus no mundo são organismos independentes e autônomos, cujos aspectos litúrgicos e doutrinários reverberaram na configuração de uma identidade missionária fundamentada no fortalecimento da manifestação do Espírito Santo. As Assembleias de Deus são uma das maiores famílias de igrejas cristãs pentecostais do mundo, cuja atuação se dá por meio de complexos regionais institucionais e missionários.

Para compreensão da configuração de tal cenário cabe explicar como se originou a Associação Mundial da Assembleia de Deus (AMAD)¹⁹, uma organização internacional não governamental conceituada como corpo cooperativo global de mais de 140 igrejas nacionais (Assemblies of God) cuja atuação alcança mais de 256 países, territórios e províncias (MOLENAAR, 2011; AGWM, 2017). Para esta dimensão são necessárias algumas retomadas de perspectiva histórica.

A Associação Mundial da Assembleia de Deus originalmente chamada Associação Mundial da Assembleia de Deus Pentecostais²⁰ foi estabelecida em 15 de agosto de 1989, na Conferência Internacional da Década da Colheita. Enquanto participantes e membros fundadores, os delegados participaram como representantes de várias igrejas nacionais pentecostais históricas e teologicamente ligadas às Assembleias de Deus e em relações fraternas entre si.

Interessa destacar que a maioria das igrejas nacionais que são membros do AMAD emergiu dos esforços de missões da Assembleia de Deus dos Estados Unidos e começaram separadamente.

Por exemplo, a maior igreja nacional, as Assembleias de Deus no Brasil, data de 1911, três anos antes do conselho geral fundador da Assembleia de Deus nos Estados Unidos em Hot Springs, Arkansas. A história das Assembleias de Deus sob uma perspectiva global, rastreando o desenvolvimento das várias igrejas nacionais, ainda não foi escrita. A história mundial da Assembleia de Deus deve ser contada de forma a incluir as diversas histórias, temas e marcadores de identidade encontrados na bolsa de estudos. No entanto, o papel fundamental da Assembleia de Deus nos Estados Unidos e da sua missão empresarial no desenvolvimento do AMAD não pode ser ignorado (tradução própria) (MOLENAAR, 2011, p. 41)²¹.

¹⁹ World Assemblies of God Fellowship (WAGF)

²⁰ A Associação Mundial das Assembleias de Deus Pentecostal (WPAGF) foi renomeada a Associação Mundial das Assembleias de Deus (WAGF) em 16 de setembro de 1993 pelo Comitê Executivo, uma decisão ratificada pela Assembleia Geral em 7 de agosto de 2000.

²¹ For example, the largest national church, the Assemblies of Deus in Brazil, dates its beginning to 1911, three years before the founding general council of the AG USA in Hot Springs, Arkansas. A history of the AG from a global perspective, tracing the development of the various national churches, has yet to be written. The story of the worldwide AG should be told in a way that includes the diverse histories,

Em tal perspectiva, portanto, possibilita-se a percepção da Assembleia de Deus nos Estados como pivô da difusão do movimento assembleiano, porém sua atuação não abrangeu a totalidade das missões originárias, como é o caso da Assembleia de Deus no Brasil, a qual surgiu sem vinculação à Convenção estadunidense. Assim, pode-se considerar as raízes da Assembleia de Deus nos Estados para formação da ADAM.

A Assembleia de Deus nos Estados oficialmente conhecida como Conselho Geral das Assembleias de Deus, foi formada em 1914. Assim, desprezando a possibilidade de fundação de uma nova denominação com estruturas e credos hierárquicos complexos, a ADAM foi pensada sobre a estrutura estadunidense já existente, conforme menciona Molenaar (2011, p. 41):

[...] seus fundadores pretendiam formar uma organização pentecostal de base destinada a efetivamente cumprir a Grande Comissão. Este propósito foi claramente demonstrado no apelo inicial para o Conselho Geral fundador de abril de 1914, que buscava unificar várias igrejas pentecostais e redes de ministros para maior eficácia no ministério e nas missões.²²

Sob tal concepção já tornara-se evidenciada a institucionalização da formação da rede global das Assembleias de Deus, tanto no viés missionário (fluxos) quanto de templos (fixos). A territorialidade do movimento pentecostal validada na institucionalização da missão assembleiana já evidenciava suas raízes, ganhando um contorno transnacional.

Esse contorno transnacional é característico do modelo corporativo de transnacionalização, por as Convenções Nacionais não seguem as diretrizes da matriz, pois possuem interesses próprios e às vezes conflitantes com os do país no qual se originaram e planejam o seu espaço em escala mundial (VESENTINI, 2003).

Assim, a proposta de fluxo a partir do envio de missionárias, já enraizada nas iniciativas das igrejas, ganha fortalecimento, inclusive muitos missionários imitavam o modelo colonial de outras denominações de modo que estabeleciam estações de missão como cabeças de outras nações, sob liderança de missionários e com pastores nacionais em sua folha de pagamento.

themes, and identity markers found in the Fellowship. However, the pivotal role of AG USA and its missions enterprise in the development of the WAGF cannot be ignored (tradução própria).

²²[...] its founders intended to form a grassroots Pentecostal organization designed to effectively fulfill the Great Commission. This purpose was clearly demonstrated in the initial call for the April 1914 founding General Council, which sought to unify various Pentecostal churches and networks of ministers for greater effectiveness in ministry and missions..

Paralelamente outros missionários implementaram os princípios da igreja indígena de desenvolver igrejas locais auto-sustentáveis, autônomas e auto-propagadas. Assim, pode-se observar, conforme aponta Molenaar (2011) a Assembleia de Deus sempre teve uma presença internacional.

A partir da Conferência Mundial Pentecostal ocorrida em 1947, muitos líderes de igrejas nacionais da Assembleis de Deus formaram relações mais próximas, formando um corpo internacional de igrejas como elemento necessário ao desenvolvimento de uma plataforma mais unificada para aqueles que se identificavam com as Assembléias de Deus.

Desta feita, em 1957 o Conselho Geral de aprovou a seguinte resolução:

CONSIDERANDO que o alcance das Assembléias de Deus está resultando no estabelecimento de grupos nacionais de igrejas das Assembléias de Deus (...) SEJA RESOLVIDO, que o Departamento de Missões Estrangeiras seja instruído a tomar as medidas que podem Parece conveniente desenvolver o estabelecimento de uma Associação Internacional de Assembléias de Deus, através da qual os representantes autorizados dos grupos nacionais de Assembléias de Deus (...) (tradução própria)²³ (MOLENAAR, 2011, p. 42).

Apesar das poucas evidenciação da ação unificação da ADAM, na década de 1960 ocorrem manifestação de trabalho em cooperação por meio de conferências regionais constituídas por círculos eleitorais da Assembleia de Deus e grupos relacionados com a associação, fortalecendo a cooperação entre as igrejas nacionais.

Nesses preâmbulos da regionalização citam-se exemplos de conferências regionais que incluem a Comunidade Centro-Americana (dezembro de 1960, Matagalpa, Nicarágua) que se tornou o Comitê de Executivos das Assembléias de Deus, representando a América Central e as repúblicas do norte da América do Sul, além do Comitê das Assembléias de Deus da América do Sul (1961, Santiago, Chile), a Conferência Pan-Africana (2-9 de setembro de 1964, Nigéria) e a Bolsa do Extremo Oriente (1960, Hong Kong) (MCGEE, 1989).

As décadas de 1980 e, especialmente, 1990, nomeada pela Assembleia de Deus como a “Década da Colheita” (evangelismo), serviu ao fortalecimento da ADAM como um órgão internacional. Assim a Divisão de Missões Estrangeiras da ADAM expandiu essa iniciativa para incluir uma visão de unidade entre as várias igrejas nacionais membros da ADAM, movimento que materializou-se na Conferência da

²³ WHEREAS, The outreach of the Assemblies of God is resulting in the establishing of national groups of Assemblies of God (...) BE IT RESOLVED, That the Foreign Missions Department be instructed to take such steps as may seem expedient to develop plans for the establishing of an International Assemblies of God Fellowship (...)

Década da Colheita em Springfield, Missouri, em 1988, cujo enfoque pautou-se na necessidade de maior integração dos então 20 milhões de assembleianos no mundo e ampliação da irmandade mundial simples e eficaz para a chegada do novo milênio.

Assim, a organização, sob a coordenação de um comitê provisório, foi convencionada como estrutura de Assembléias de Deus com função de coordenação e consultoria, sem eliminar a soberania e a autonomia das igrejas nacionais. Tal convencionamento assim foi idealizado como elemento instrumental ao aumento do trabalho pentecostal em suas diversas formas em vários contextos culturais, políticos e religiosos ao redor do mundo. Na ocasião, o comitê sumarizou os seis propósitos da existência da ADAM:

Figura 27: Propósitos da existência da ADAM



— Elaboração própria. Baseada em Molenaar (2011).

Por fim, os delegados assinaram uma declaração da aliança chamada "Declaração de uma Década da Colheita", comprometendo as igrejas nacionais a trabalhar em conjunto para a evangelização mundial, numa estrutura simples que exigia pelo menos uma reunião da comunidade mundial a cada três anos e a eleição de um comitê executivo de dois anos, o que seria composto por representantes regionais.

Os membros do comitê provisório decidiram adotaram a declaração doutrinária publicada no evangelho pentecostal, a qual foi incluída na primeira constituição da ADAM em 1989, em um contínuo esforço de associação para formação comunidade mundial, cuja atuação não seria um veículo de controle para a igreja estadunidense.

Foi criado um comitê executivo, composto por membros eleitos de várias regiões do mundo, instituindo dois líderes da Assembleia de Deus nos EUA (superintendente geral e diretor executivo da DFM) como membros ex officio da comissão executiva.

A constituição instituiu uma Assembléia Geral, composta por representantes de cada igreja membro, para se encontram pelo menos uma vez a cada três anos, enquanto um Comitê Executivo menor se reuniu pelo menos anualmente. Os primeiros esforços de cooperação do ADAM materializaram-se em comunicações mais intencionais entre as igrejas

nacionais por meio de correspondência, periódicos (Update, World Report, Worldlink, WAGRA World Relatory) e iniciativas de oração, ao passo que os programas de cooperação formal desenvolveram-se de forma mais lenta.

Entre os programas de cooperação mais importantes da ADAM está as Assembleias de Deus Mundiais - Agência de Socorro e Desenvolvimento (WAGRA), criada em 1993 pelo Comitê Executivo. A partir de tal iniciativa as lideranças da ADAM pretendiam criar um mecanismo pelo qual seus que estavam em necessidade fossem auxiliados por outros membros com abundância. Assim, os quatro objetivos do WAGRA são: 1) Crise e Resposta a Desastres, 2) Programas de Saúde e Serviços Comunitários, 3) Programas de Desenvolvimento e Manutenção e 4) Preocupações Ambientais.

Outra função importante do WAGF é fornecer uma voz global unificada para defender os membros da AG que sofrem perseguição.

Em seus primeiros anos, a Associal Mundial das Assembleias de Deus escreveu a vários governos e embaixadores em nome de indivíduos e igrejas perseguidos. A Comissão de Liberdade Religiosa do WAGF, formalmente criada em 1999, trabalha com outras agências de direitos humanos e envolve os governos em nome dos membros da igreja que sofrem perseguição, opressão ou restrição (MOLENAAR, 2011, p. 45).²⁴

Após tais proposta, o Conselho Executivo formou uma comissão de missões, o Comitê Internacional de Missões Emergentes e Pessoas Não Alcançadas, para fomentar a formação de parcerias estratégicas entre as organizações de missões. Uma série de ministérios internacionais também servem como instrumentos de unidade dentro da família de igrejas mundial, incluindo: Teen Challenge, Convoy of Hope, Global University, Global Initiative, Center for Holy Lands Studies, Flower Pentecostal Heritage Center, Royal Rangers International, Healthcare Ministries, Life Publishers, Network211, Global AIDS Partnership, Sustain Hope e outros (MOLENAAR, 2011)

Assim, desde a sua formação em 1989 a ADAM esforçou-se para promover maior união entre as várias igrejas nacionais da Assembleia de Deus para a evangelização mundial, experimentando um crescimento sem precedentes nos anos seguintes, visto que de 1989 a 2009, a família Assembleia de Deus expandiu-se ginificativamente, conforme o quadro a seguir:

²⁴ In its early years, the WAGF wrote to various governments and ambassadors on behalf of persecuted individuals and churches. The WAGF's Commission on Religious Liberty, formally established in 1999, works with other human rights agencies and engages governments on behalf of church members who are suffering persecution, oppression, or restriction.

Quadro 13: Crescimento da Assembleia de Deus no Mundo

	1989	2009	2017
Membros (adeptos)	16 milhões	63 milhões	68,5 milhões
Ministros e missionários	109.645	357.727	392,018
Igrejas e pontos de pregação	117.450	346.108	367,287

— Elaboração própria. Baseada em AGWM (2017) e Molenaar (2011).

A ADAM e a Assembleia de Deus nos Estados Unidos foram formados com valores semelhantes, de modo que os membros fundadores valorizaram a independência e a autonomia, ao mesmo tempo que percebem a necessidade de dependência e unidade mútua tendo como motivações e inspiração o desejo de trabalhar em conjunto com o evangelismo habilitado pelo espírito, o senso de urgência escatológica²⁵, a necessidade prática de unidade organizacional, a necessidade de missões e educação mais efetivas, e uma suspeita de instituições hierárquicas.

Tal esforço proporcionou maior unidade e senso de identidade estrutural para a família Assembleia de Deus, porém carecendo de ajustes organizacionais e cooperação mais estreita entre as várias igrejas nacionais para melhor cumprir a visão fundadora da ADAM na organização de missões internacionais dinâmicas. Pode-se observar que o trabalho consolidou-se por meio das missões e também regionalmente, com a formação de complexos regionais, como explicitado na seção a seguir.

3.6 ATUAÇÃO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS EM REGIÕES E CONVENÇÕES NACIONAIS

A atuação evangelística das Assembleia de Deus se dá por meio de duas modalidades. A primeira modalidade, de cunho endógeno, se dá por meio da consolidação de *Convenções Nacionais* ou *Conselhos Nacionais*, na proposta de fortalecimento da comunidade assembleiana, sobretudo nos países onde há maior liberdade religiosa, ou seja, a *missão nacional*. A segunda modalidade, de cunho exógeno, se dá por meio da internacionalização da igreja por intermédio da Assembly of God World Mission (Missão Mundial da Assembleia de Deus), na proposta de

²⁵ Estudo e doutrina a respeito do destino final do homem e do mundo. Tal abordagem pode apresentar-se em discurso de natureza profética ou contexto apocalíptico.

abertura e suporte aos missionários assembleianos no exterior, sobretudo nos países onde há menor liberdade religiosa, a missão estrangeira.

Uma Convenção Nacionais ou Conselhos Nacionais são associações estabelecidas pelas igrejas Assembleia de Deus em cada país, cada uma dispendo de autonomia e independência institucional. Desta forma, por mais que existam diferente ministérios²⁶ da Assembleia de Deus em um país (com estrutura, liderança, representatividade, ETC), verifica-se uma vinculação voluntária e fraternal entre tais igrejas.

Assim, entre os países que possuem Convenções ou Conselhos Nacionais (que agregam também territórios e províncias) existe um rol de organismos autônomos, porém com ligações fraternas, segundo exposto a seguir.

Quadro 14: Convenções ou Conselhos Nacionais da Assembleia de Deus

<u>ALBÂNIA</u>	<u>GUATEMALA</u>	<u>NIGÉRIA</u>
<u>ANGOLA</u>	<u>GUINEA - CONAKRY</u>	<u>ISLAS NORTE DE MARIANA E PALAU</u>
<u>ARGENTINA</u>	<u>GUIANA</u>	<u>NORUEGA</u>
<u>ARMÉNIA</u>	<u>HAITI</u>	<u>PAQUISTÃO</u>
<u>ARUBA, BONAIRE E CURAÇAO</u>	<u>HONDURAS</u>	<u>PANAMÁ</u>
<u>AUSTRÁLIA</u>	<u>HONG KONG</u>	<u>PAPUA NOVA GUINÉ</u>
<u>ÁUSTRIA</u>	<u>HONG KONG</u>	<u>PARAGUAI</u>
<u>BAHAMAS</u>	<u>HUNGRIA</u>	<u>PERU</u>
<u>BANGLADESH AG</u>	<u>ÍNDIA</u>	<u>FILIPINAS</u>
<u>BANGLADESH PAOB</u>	<u>INDONÉSIA</u>	<u>POLÔNIA</u>
<u>BELARÚS</u>	<u>IRLANDA</u>	<u>PORTUGAL</u>
<u>BELIZE</u>	<u>ITÁLIA</u>	<u>REUNIÃO</u>
<u>BENIN</u>	<u>COSTA DO MARFIM</u>	<u>ROMÉLIA</u>
<u>BOLÍVIA</u>	<u>JAMAICA</u>	<u>RÚSSIA</u>
<u>BOTSWANA</u>	<u>JAPÃO</u>	<u>RÚSSIA</u>
<u>BULGÁRIA</u>	<u>KAZAKHSTAN AG</u>	<u>RUANDA</u>
<u>BURKINA FASO</u>	<u>KENYA</u>	<u>SAMOA</u>
<u>CAMBOJA</u>	<u>KIRIBATI</u>	<u>SENEGAL</u>
<u>CAMARÕES</u>	<u>COREIA</u>	<u>SÉRVIA</u>
<u>CANADÁ</u>	<u>KOSOVA</u>	<u>SERRA LEOA</u>

²⁶ Como é o caso brasileiro. Existem diversos ministérios da Assembleia de Deus no Brasil os quais se unem de forma colaborativa. A convenção no Brasil que está ligada à ADAM é a CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil).

<u>ILHAS CANÁRIAS</u>	<u>LESOTO</u>	<u>CINGAPURA</u>
<u>CABO VERDE</u>	<u>LIBÉRIA</u>	<u>ESLOVÁQUIA</u>
<u>CHILE</u>	<u>LITUÂNIA</u>	<u>ESLOVÊNIA</u>
<u>COLÔMBIA</u>	<u>MACEDÓNIA</u>	<u>ILHAS SALOMÃO</u>
<u>CONGO</u>	<u>MACEDÓNIA</u>	<u>ÁFRICA DO SUL</u>
<u>COSTA RICA</u>	<u>MADAGÁSCAR</u>	<u>ESPANHA</u>
<u>CROÁCIA</u>	<u>MALAWI</u>	<u>SRI LANKA</u>
<u>REPÚBLICA CHECA</u>	<u>MALÁSIA</u>	<u>SURINAME</u>
<u>DINAMARCA</u>	<u>MALTA</u>	<u>SWAZILAND</u>
<u>REPÚBLICA DOMINICANA</u>	<u>MAURÍCIO</u>	<u>SUIÇA</u>
<u>EQUADOR</u>	<u>MÉXICO</u>	<u>TAIWAN</u>
<u>EL SALVADOR</u>	<u>MICRONÉSIA</u>	<u>TANZÂNIA</u>
<u>GUINÉ EQUATORIAL</u>	<u>MOLDOVA</u>	<u>TAILÂNDIA</u>
<u>ESTÔNIA</u>	<u>MONGÓLIA</u>	<u>TONGA</u>
<u>ETIÓPIA</u>	<u>MONTENEGRO</u>	<u>UGANDA</u>
<u>FIJI</u>	<u>MARROCOS</u>	<u>UCRÂNIA</u>
<u>FINLÂNDIA</u>	<u>MOÇAMBIQUE</u>	<u>REINO UNIDO</u>
<u>FRANÇA</u>	<u>NAMÍBIA</u>	<u>ESTADOS UNIDOS</u>
<u>POLINÉSIA FRANCESA</u>	<u>NAURU</u>	<u>URUGUAI</u>
<u>GABÃO</u>	<u>PAÍSES BAIXOS</u>	<u>VANUATU</u>
<u>REPÚBLICA DA GEÓRGIA</u>	<u>NOVA CALEDÔNIA</u>	<u>VENEZUELA</u>
<u>GANÁ</u>	<u>NOVA ZELÂNDIA</u>	<u>ÍNDIAS OCIDENTAIS</u>
<u>GRÉCIA</u>	<u>NICARÁGUA</u>	<u>ZAMBIA</u>
<u>GUAM</u>	<u>NÍGER</u>	<u>ZIMBABWE</u>

Elaboração própria. Baseada em WAGF (2010).

Conforme percebido, as Assembleias de Deus estão institucionalizadas em aproximadamente 150 países, territórios e províncias. Nessas localidades estão presentes igrejas organizadas em forma de episcopado (sob liderança de bispo ou pastor), onde cada Ministério é constituído pela igreja-sede com suas respectivas filiadas, congregações e pontos de pregação (subcongregações).

Em alguns países existem uma atuação convencional mais proeminente, com reuniões anuais, conferências, eleições que agregam as mais variadas igrejas Assembleias de Deus, cuja atuação, como âncora, reverbera no envio de missionários para países vizinhos²⁷, conforme mapa temático a seguir.

²⁷ AD de Angola, União da AD da Argentina, AD da Armênia, Cristãs Australianas, AD das Bahamas, AD de Bangladesh, AD da Bolívia, Conselho Geral da AD dos EUA, Convenção Geral das AD no Brasil, Convenção Nacional das AD no Brasil, AD do Canadá, Assembleia Pentecostal do Canadá, Assembleia Pentecostal de Newfoundland e Labrador, AD do Chile, AD da Colômbia, AD da Costa Rica, Igreja Apostólica da República Tcheca, Igreja Apostólica da República Eslováquia, AD da República

Assim, tem-se uma atuação focaliza da Convenção na região à qual está inserida, porém sem limitação regional, pois as igrejas enviam missionários para outras regiões, conforme decisão própria baseada na necessidade de evangelização do país ou região de destino. Segundo a própria AGWM (2017), existem como regiões a África, Ásia-Pacífico, Eurásia, Europa, América Latina e Caribe e o Norte da Ásia, conforme a figura a seguir.

Figura 28: Regionalização da ADAM



Elaboração própria. Baseada em AGWM (2017).

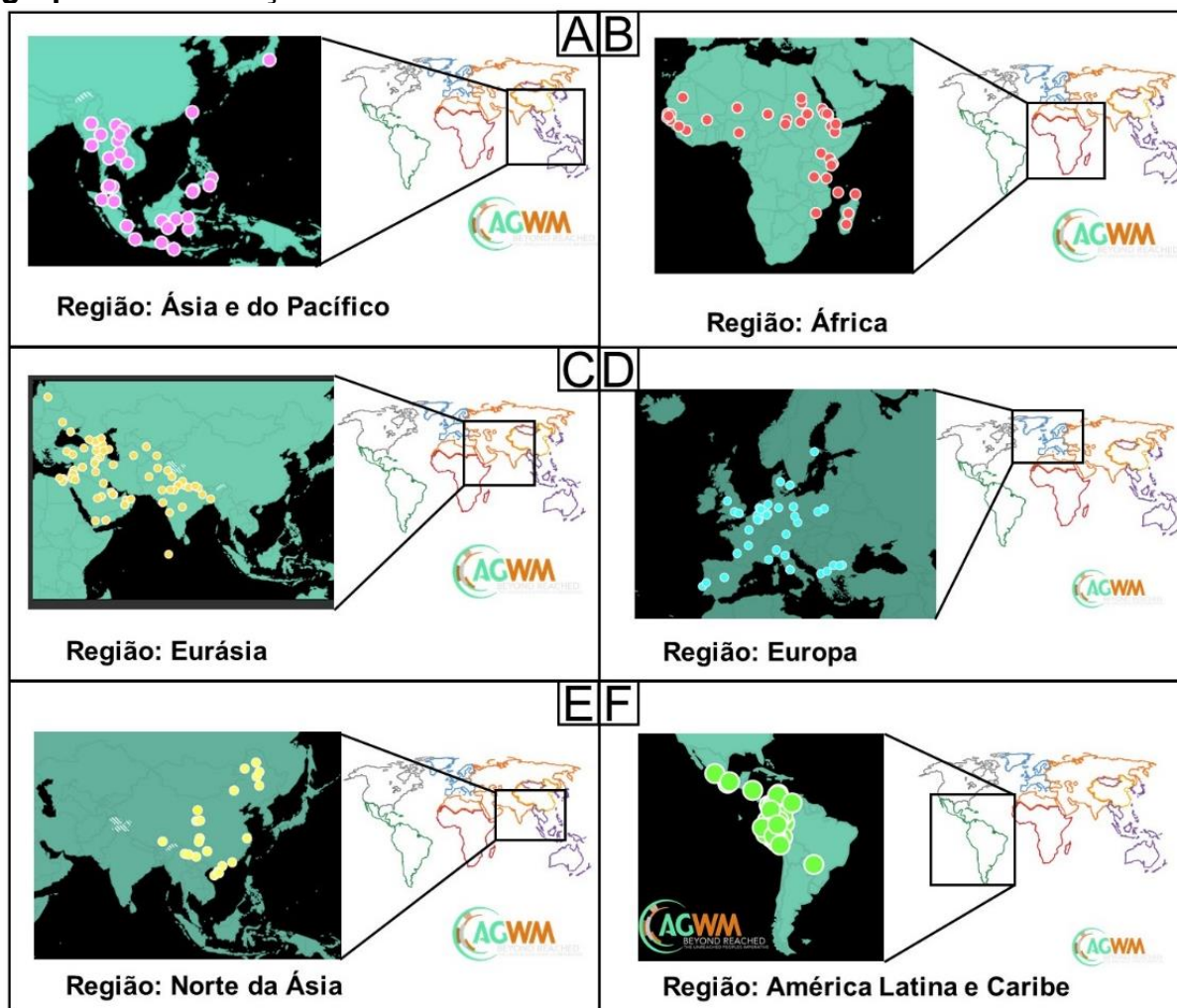
Cada região tem uma atuação missionária marcante, de modo que, além da Associação Mundial das Assembleias de Deus, existe a Missão Mundial das Assembleias de Deus (AGWM), vinculada à ADAM, cuja tarefa é atuar nos complexos regionais baseada na missão de alcançar o perdido, implantar igrejas, treinar líder, servir os pobres e sofredores com o propósito de que todos possam ouvir esperança do evangelho, com o compromisso se estendendo a todas as pessoas em todas as nações (AGWM, 2017).

Para cada região existe um plano estratégico de atuação, considerando inclusive uma análise prospectiva das comunidades e povoadamentos que desejam

Democrática do Congo, AD da República Dominicana, AD do Equador, AD de El Salvador, AD da França, AD da Guatemala, Federação de Igrejas Pentecostais (Alemanha), AD do Haiti, Ecclesia Ministries Limited (Hong Kong), AD da Índia, AD da Indonésia, AD da Irlanda, Jama'at-e Rabhani (AD do Irã), ADs na Itália, AD do Japão, AD do Kenya, AD da Coreia, AD de Luxemburgo, AD de Maurício, AD da Malásia, AD do México, Igreja Pentecostal e Evangelical Unida (Holanda), AD da Nova Zelândia, Conselho Geral da AD da Nigéria, AD do Paraguai, Conselho Geral da AD das Filipinas, Igreja Pentecostal da Polônia, Convenção das ADs em Portugal, AD of Reunion Island, AD da Romênia, Samoan AD Samoan, AD Fellowship Samoan, AD em New Zealand Incorporated, AD da Escócia, AD de Singapura, AD do Sul da África, AD da Espanha, AD do Suriname, AD da Grã-Bretanha, AD do Uruguai, AD do Vietnã, AD da Suíça (França).

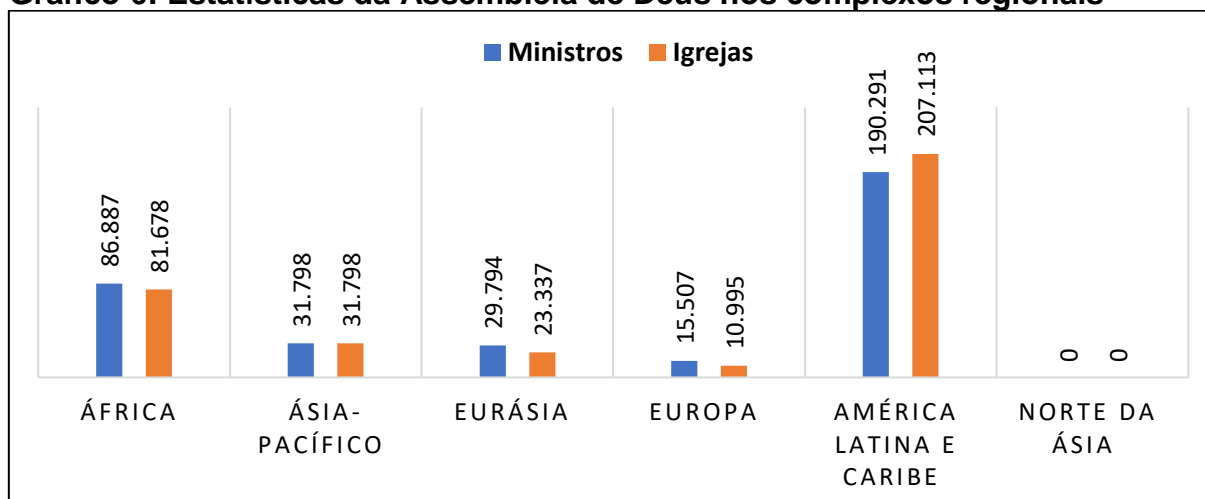
atingir, sobretudo nas regiões da África e Eurásia onde há menor proporção de assembleianos sobre a população, conforme a figura a seguir.

Tabela 6: Planejamento prospectivo de atuação das assembleias de Deus nos grupos não alcançados

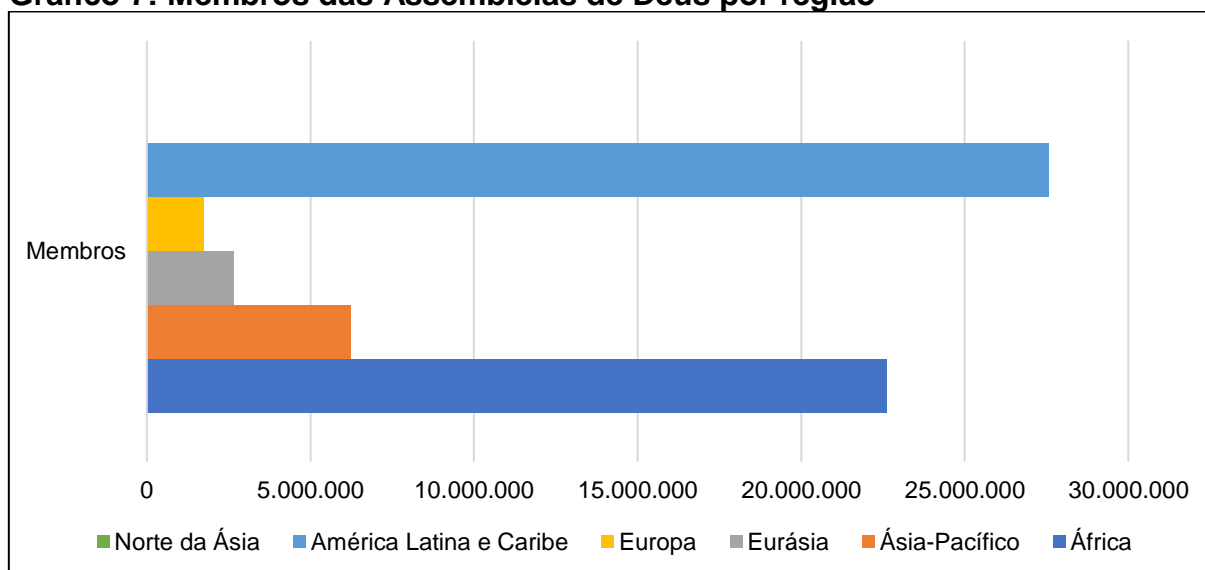


Elaboração própria. Baseada em AGWM (2017).

Em números absolutos, a nação assembleiana, considerando tanto o número de ministros, número de membros e número de igrejas (templos) está concentrada na América Latina e Caribe, seguida pela África, Ásia-Pacífico e por fim Eurásia e Europa, conforme apontas os gráficos 6 e 7.

Gráfico 6: Estatísticas da Assembleia de Deus nos complexos regionais

Elaboração própria. Baseada em AGWM (2017).

Gráfico 7: Membros das Assembleias de Deus por região

Elaboração própria. Baseada em AGWM (2017).

O planejamento estratégico de atuação das Assembleias de Deus no mundo considera a abrangência de países, territórios e províncias, divididos entre alcançados, onde já se registra atuação proselitista das Assembleias de Deus, e de não-alcançados, localidades para as quais se projetam as rotas de atuação dos missionários assembleianos. Desta forma a marcha evangelizadora das Assembleias de Deus mantém-se expansiva, considerando a necessidade originária do movimento em evangelizar os povos não alcançados sob o lema doutrinário de ir por todo o mundo o pregar o evangelho a toda criatura contida no Evangelho de Marcos capítulo 16 versículo 16 (BÍBLIA, 2017).

Quadro 15: Localidades servidas pela AGWM

Região	Países, territórios e províncias	Grupos de não alcançados / engajamento AGWM
África	52	34
Ásia-Pacífico	40	50
Eurásia	43	92
Europa	40	64
América Latina e Caribe	39	74
Norte da Ásia	35	31
Total	249*	345**

*Não inclui EUA e localidades que não são consideradas como campo de missão
 **O Projeto Joshua lista 9800 grupos de pessoas que são menos de 2% evangélicos.

Elaboração própria. Baseado em AGWM (2017).

Na tabela a seguir estão os dados compilados das Assembleias de Deus nas regiões do mundo quanto aos grupo de pessoas integradas, membros (números absolutos), templos estabelecidos, ministros, missionários e espiritualmente perdidos (pessoas não alcançadas).

Tabela 7: Estrutura de Regionalização da Assembleias de Deus no Mundo

Dados da AGWM	Ásia e do Pacífico	África	Eurásia	Europa	América Latina e Caribe	Norte da Ásia
Grupos de pessoas integradas	1.081.084 4	867	4.191	1.034	584	467
Membros das AD	6.229.393	22.605.565	2.641.337	1.734.902	27.551.117	Dados não disponíveis
Igrejas (templos) estabelecidos	31.076	81.678	23.337	10.995	207.113	
Ministros	31.798	86.887	29.794	15.507	190.291	
Missionários	367	357	559	514	584	
Espiritualmente perdidos	858Mi	846Mi	2,537 Bi	514Mi	534Mi	1,291Bi

Elaboração própria. Baseado em AGWM (2014).

Seguindo tais parâmetros e com base na percepção da Comunidade Assembleiana Mundial, pode-se observar a conjuntura de atuação das Assembleias de Deus em cada região a partir de uma visão institucional da própria igreja, conforme descrição a seguir.

3.6.1 Região da África

Além do intuito de promoção da evangelização, as Assembleias de Deus estão no Complexo Regional da África dedicam-se à questão assistencialista. A África é cenário de contrastes, pois é lar de recursos ricos e necessidades devastadoras. Apesar da crise esmagadora, a igreja na África passa por considerável crescimento.

Os primeiros missionários da Assembleia de Deus falaram da África como "o continente escuro", cuja ambiente hostil e peculiaridades da cultural local lhes levou a adaptar-se aos princípios da igreja local e uma maior necessidade de preparação de líderes. Assim os migrantes missionários implementaram programas de alfabetização e treinamento bíblico, bem como escolas bíblicas estabelecidas nas línguas locais (AGWM, 2017).

No final do século XX, os líderes das Assembleias de Deus na África iniciaram esforços generalizados para evangelização. À época, cerca de 2,1 milhões de pessoas de 28 países adoravam cada semana em 11.800 igrejas. Sob a iniciativa de vigílias de oração e maior evangelismo tanto em suas próprias nações quanto em países vizinhos, o movimento experimentou grande crescimento, de modo que atualmente a igreja na África cresceu para mais de 17 milhões de crentes, em mais de 69 mil templos.

3.6.2 Ásia e Pacífico

As Assembleias de Deus estão no Complexo Regional da Ásia e do Pacífico com o intuito de promover a evangelização. A região da Ásia-Pacífico se estende das praias da Mongólia às milhares de ilhas espalhadas pelo Oceano Pacífico. As línguas e as culturas são diversas, e a riqueza existe ao lado da pobreza. Algumas pessoas estão isoladas em selvas remotas, enquanto outras vivem em edifícios de apartamentos maciços em áreas metropolitanas extensas (AGWM, 2017).

Apesar do crescimento a igreja na Ásia-Pacífico, a AGWM prospecta como alvo pelo menos 858 milhões de pessoas, processo dificultado pela pobreza, doença e o analfabetismo, além de recorrentes desastres naturais, agitação política e as restrições governamentais a respeito da propagação do evangelho.

Desde as remotas ilhas do Pacífico até os confins da Mongólia para as metrópoles de Bangcoc, Jacarta e Tóquio, multidões de almas não alcançadas vivem na Ásia-Pacífico. Somos movidos por essa tarefa

inacabada. Temos a visão de ver uma comunidade de fé eficaz entre todos os grupos de pessoas, todas as aldeias remotas e todas as grandes cidades da Ásia-Pacífico. Fortalecidos pelo Espírito Santo e em parceria com os crentes espalhados por toda a região, sabemos que esta é a melhor hora de Deus para a Ásia-Pacífico²⁸ AGWM (2014).

Neste sentido, muitas igrejas nacionais investem no envio de missionários por meio de programas de mentoria nos centros metropolitanos, aldeias das ilhas e da selva. O esforço é, sobretudo, nos grupos de pessoas que ainda não tiveram contato com a mensagem evangelizadora.

3.6.3 Eurásia

Com ampla diversificação de climas e povos, a Eurásia apresenta desafios e oportunidades ao trabalho dos missionários, sendo caracterizada por extremos geográficos e sociais. Das planícies congeladas da Sibéria às areias abafadas do norte da África, esta região também possui ampla variedade de religiões e tradições antigas intensas no cotidiano das pessoas, conformando uma grande resistência à mensagem dos missionários (evangelho) nas cidades, aldeias e habitações nômades

As Assembleias de Deus foram estabelecidas em 1914, período no qual já havia missionários em atividade. O trabalho foi fortalecido com a capacitação de crentes nacionais. A região tem uma crescente restrição cultural e governamentais quanto à difusão do cristianismo, não sendo mais válidos os métodos tradicionais de evangelização.

Assim os missionários têm explorado outras oportunidades para estabelecer presença, modelos e estratégias evangelísticas. Associações nacionais estão atraindo uma visão para a perda de suas nações e estão estabelecendo metas para plantação de igrejas em áreas não alcançadas. Grupos evangelísticos estão compartilhando o evangelho entre grupos de pessoas que nunca ouviram o nome de Jesus, mesmo em áreas com severas restrições.

²⁸ From the remote Pacific islands to the outer reaches of Mongolia to the metropolises of Bangkok, Jakarta and Tokyo, multitudes of unreached souls dwell in Asia Pacific. We are moved by this unfinished task. We have a vision to see an effective community of faith among every people group, every remote village, and every major city within Asia Pacific. Empowered by the Holy Spirit and in partnership with believers spread throughout the region, we know this is God's finest hour for Asia Pacific.

3.6.4 Europa

Ao longo da história, a Europa desempenhou um papel importante na propagação do cristianismo em todo o mundo. No entanto, ao longo dos séculos, o espírito de reavivamento na Europa que provocou grandes movimentos de Deus, como o Grande Despertar do século XVIII, diminuído em ritual e apatia.

No início do século XX, o derramamento do Espírito Santo e o avivamento da rua Azusa em Los Angeles, Califórnia, atingiram o Atlântico. À medida que os crentes europeus batizados pelo Espírito voltaram para casa para contar os seus batismos, surgiram associações locais de pentecostais²⁹ (tradução própria) AGWM (2014).

A Segunda Guerra Mundial teve um impacto significativo na igreja na Europa, pois à medida que os Estados Unidos contribuíram para os esforços de socorro, o número de missionários da AG na Europa cresceu e nas décadas seguintes, escolas bíblicas foram estabelecidas em vários países europeus. Menos de 10% das pessoas na Europa Ocidental frequentam a igreja pelo menos uma vez por mês.

Os missionários das Assembleias de Deus buscam atingir, inclusive, os imigrantes que chegam à Europa buscando oportunidades e melhores vidas, os quais são de grupos de pessoas que têm pouco ou nenhum acesso ao evangelho.

3.6.5 América Latina e Caribe

O crescimento e a difusão do movimento pentecostal por intermédio das Assembleias de Deus na região da América Latina e Caribe apresenta-se de forma mais intensiva que nas demais regiões, sobretudo pelo papel paradiplomático da Assembleia de Deus do Brasil, uma dinâmica mais vultosa a partir da década de 1980 e que se mantém apesar da conjuntura instável no campo político econômico e social.

A expansão entre as igrejas pentecostais como o movimento social mais bem-sucedido do século XX (AGWM, 2014) a partir do movimento da Rua Azusa e consequente pulverização dos missionários pentecostais e estabelecimento de igrejas na Argentina, no Brasil e no Chile. Uma das estratégias de crescimento adotadas por essas associações foi o testemunho porta-a-porta, cruzadas de evangelismo e implantação de igrejas.

Os novos crentes muitas vezes sofreram ridicularização e foram condenados ao ostracismo, e os missionários às vezes eram forçados a fugir para outros locais. Mas a igreja continuou a

²⁹ Early in the 20th century, the outpouring of the Holy Spirit and the Azusa Street revival in Los Angeles, California, reached across the Atlantic. As Spirit-baptized European believers returned home to tell of their infillings, indigenous Pentecostal fellowships sprang up.

crescer. O crescimento rápido da igreja e os esforços de plantação de igrejas se intensificaram à medida que milagres verificáveis influenciaram as pessoas para participar de eventos de evangelismo em massa onde milhares de pessoas convertiam suas vidas para Cristo. O alcance das mídias também desempenhou um papel significativo na divulgação do evangelho³⁰ (AGWM, 2014, s/ p.).

Assim são destacados elementos como incentivo à contração do movimento, conforme os relatos dos missionários, abertura de igrejas e o importante papel dos recursos de mídia para projeção do movimento. A atuação dos missionários da América Latina e do Caribe atualmente ocorrem em parceria direta com os líderes das igrejas nacionais para abraçar visando atingir, sobretudo, os grupos de povos indígenas da região. O propósito é que a atuação missionária se dê pelos agentes (crentes) nacionais a serem missionários para o seu próprio povo.

3.6.6 Norte da Ásia

O Norte da Ásia também se apresenta como campo desafiador para a difusão no movimento pentecostal, sobretudo pela tradição, visto ser a civilização da vida mais antiga do mundo, cuja história escrita atinge quase 3.500 anos. A China se expande em mais de 3 milhões de quilômetros quadrados do norte da Ásia, abrangendo mais de um quinto da população mundial. O território chinês abrange algumas das montanhas mais altas, desertos mais secos e terras agrícolas mais férteis na Terra.

A maioria dos chineses hoje se consideraria não religiosa. Porém o budismo, o taoísmo, o confucionismo e o animismo são predominantes, estando o islamismo prevalente na região noroeste do país. Estima-se que cerca de 100 milhões de chineses são cristãos, por meio do movimento dos missionários europeus e estadunidenses pentecostais já em 1907, o que antecede a institucionalização em 1914 das Assembleias de Deus conforme AGWM (2014).

Atualmente não existe uma igreja nacional das Assembleias de Deus na China. Existe uma igreja nacional atuante em Hong Kong. A igreja na China é agora composta pelo "Movimento Protestante Patriótico de Três Autores" e por um grande movimento de igreja em casas (AGWM, 2014).

³⁰ New believers often suffered ridicule and were ostracized, and missionaries were sometimes forced to flee to other locations. But the church continued to grow. Rapid church growth and church planting efforts intensified as verifiable miracles influenced people to attend mass evangelism events where thousands committed their lives to Christ. Media outreaches also played a significant role in spreading the gospel.

CAPÍTULO 4 – A TERRITORIALIDADE ASSEMBLEIANA EM UM CENÁRIO DE MULTITERRITORIALIDADE PENTECOSTAL BRASILEIRA

O processo de difusão da mensagem pentecostal no Brasil configura-se como uma trajetória centenária e sob os meandros do perfil evangelístico assembleiano findou por conformar o desencadeamento de um movimento caracterizado por elementos de caráter cultural, conjectural, político, socioeconômico e religioso.

A projeção das Assembleias de Deus no Brasil se dá em caráter híbrido, espalhando-se tanto sob um viés material quanto imaterial. Nesse sentido emergem diversas abordagens de cunho geográfico sobre atuação difusora das Assembleias de Deus sobre o espaço.

Em tal perspectiva a discussão ora proposta evoca a dimensão conceitual de *território* e, mais especificamente, de *(multi)territorialidade(s)* enquanto lente de análise. Sob tal ótica pretende-se analisar a difusão das Assembleias de Deus no Brasil desde sua fundação (1911) aos dias atuais.

A própria origem do termo território conota uma híbrida significação: material e simbólica, considerando que etimologicamente a palavra incorpora tanto um sentido de *terra-territorium* quanto de *térreo-terrion* (terror, aterrorizar). Assim, território tem a ver tanto com poder explícito (dominação) quanto implícito ou simbólico (apropriação), agregando ao conceito de território tanto um caráter materialista quanto idealista (valor, identidade) conforme Haesbaert (2007).

As discussões arrolado em torno do conceito de *multiterritorialidade* não se desvirtuam do conceito de *desterritorialização*, entretanto aludem a uma alternativa conceitual dentro deste processo, qual seja, de desterritorialização, considerando seu derivado e conseqüente processo de (re)territorialização (HAESBAERT, 2004; HAESBAERT, 2007).

A institucionalização das Assembleias de Deus no Brasil é um marco para a difusão do pentecostalismo brasileiro, considerando inicialmente três aspectos: o espaço brasileiro estava há pelo menos quatro séculos sob a territorialidade da Igreja Católica (desde o período pré-colonizatório); as igrejas protestantes históricas estavam inserindo-se, ainda que de forma tímida, há pelo menos um século (anglicanos, luteranos, metodistas, congregacionais, presbiterianos, batistas); e a essa época já ocorrera a inserção de uma igreja de corrente pentecostal no Brasil, a Congregação Cristã no Brasil (FERREIRA, 2008; MACIEL, 2016; SILVA, 2009).

Tal panorama brevemente enseja a problematização desencadeada no início do século XX no cenário religioso do Brasil e é nesta conjuntura que insurge a discussão a respeito do território religioso brasileiro sob a ótica do papel das Assembleias de Deus, considerando a constatação de uma *territorialidade católica consolidada*, uma *territorialidade protestante em consolidação* e uma *territorialidade pentecostal embrionária*.

Para o desenvolvimento de tal reflexão faz-se necessário uma breve revisão histórica do processo de inserção da cristandade no território brasileiro, esforço desencadeado na próxima seção deste capítulo.

4.1 CATOLICISMO E PROTESTANTISMO NO BRASIL SOB PERSPECTIVAS DAS TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS

A primeira igreja cristã que se institucionalizou no Brasil foi a Igreja Católica, assim se inicia uma territorialidade religiosa considerando que a “descoberta e colonização do Brasil foi um empreendimento conjunto do Estado português e da Igreja Católica, no qual a coroa desempenhou o papel predominante” (DE MATOS, 2011, p. 2). O autor destaca o papel preponderante do Estado na consolidação do território católico no Brasil no fornecimento de navios, custeio de despesas, construção de igrejas, sustento do clero em troca da nomeação de bispos, recolhimento de dízimos, aprovação de documentos e influência em questões da igreja.

Oliveira (1997, p. 46) complementa que o catolicismo oficial e patriarcal atrelado à colonização portuguesa difundiu-se “na massa camponesa de origem ibérica ou de índios destribalizados, ex-escravos fugidos ou alforriados, e todo tipo de mestiço, num catolicismo popular ibero-americano”.

Em tal perspectiva Rosendahl (2005) destaca que as estratégias territoriais adotadas pela Igreja Católica eram escassas e dependentes do poder real, cujas mãos conduziam a gestão da missão evangelizadora e, conseqüentemente, a verdadeira chefia da Igreja Católica no Brasil, sob a visão de assegurar a apropriação do amplo território. Tal empreendimento resultou em territórios grandes, com fraca delimitação, apropriação superficialmente delineada e um controle desencadeado por bispos vinculados à coroa real.

Nesta conjuntura, qualquer esforço de presença do protestantismo no Brasil era tido como ameaça ao poder exercido no território colonizado o que favorece a

compreensão das razões pelas quais o contato do protestantismo no território brasileiro se deu de forma residual nos três primeiros séculos que seguiram o “descobrimento” (HAHN, 2011; MOTA, 2016).

A presença protestante no Brasil, portanto, ganha múltiplos contornos atrelados à política brasileira, o que reverbera na conformação de variadas vertentes do protestantismo no Brasil: Protestantismo de Invasão, Protestantismo de Imigração e o Protestantismo de Conversão (MOTA, 2016; SOUZA, 2011).

O primeiro deles, *Protestantismo de Invasão*, ocorrente ainda no início do período colonial, é considerado inexpressivo na literatura no que tange à disseminação do evangelho no território brasileiro, período marcado pelos conflitos advindos da Contra-Reforma na Europa, impactando diretamente na inserção e atuação de colonos protestantes na colônia brasileira.

Entre os séculos XVI e XVII em vários episódios invasores holandeses e franceses autodenominados protestantes foram expulsos. Registra-se que franceses calvinistas celebraram o primeiro culto protestante em território brasileiro em 10 de março de 1557 Baía de Guanabara, também enfrentando perseguição, processo de atuação dos huguenotes denominado por Matos (2011) de *os franceses na Guanabara (1555-1567)*.

Houve ainda uma tentativa dos holandeses no Nordeste (1630-1654), ainda segundo Matos (2011, p. 5):

Em 1630 a Companhia das Índias Ocidentais tomou Recife e Olinda e dentro de cinco anos apossou-se de grande parte do nordeste brasileiro. O maior líder do Brasil holandês foi o príncipe João Maurício de Nassau-Siegen, que governou por apenas sete anos (1637-1644). [...] Os holandeses criaram sua própria igreja estatal nos moldes da Igreja Reformada da Holanda. Durante os 24 anos de dominação, foram organizadas 22 igrejas e congregações, dois presbitérios e um sínodo [...] Havia planos de preparação de um catecismo, tradução da Bíblia e ordenação de pastores indígenas.

Tal dinâmica encerrou quando Maurício de Nassau renunciou em 1644, começando uma revolta dos portugueses e brasileiros contra os invasores, expulsos em 1654. Desta forma o Brasil experimentou outro isolamento, sendo vedada a entrada de protestantes.

A partir de 1808, com o deslocamento da família real portuguesa, o Brasil se abriu à entrada legal dos primeiros protestantes, os anglicanos ingleses, o que configura o chamado *Protestantismo de Imigração* com a chegada de imigrantes cuja religião fazia parte da vida e da cultura. Para Gaarder, Hellern, Notaker “os protestantismos de imigração constituíam verdadeiros enclaves culturais,

desinteressados em se abrir para os brasileiros e sem afã proselitista, retardando sobremaneira o processo de ‘nacionalização’ dessas igrejas” (2000, p. 310).

Para Hahn (2011) existe outro fator destacável amparado no Tratado de Comércio art. XII que rezava sobre certa tolerância às práticas religiosas aos súditos ingleses sem a permissão, entretanto, de proselitismo entre brasileiros e difamação da Igreja Católica. Nesses contornos as primeiras Igrejas protestantes instaladas efetivamente no Brasil foram a Anglicana, no início da década de 1810, e a Luterana, em 1824.

Houve ainda o *Protestantismo de Conversão* que entrou no país com a autorização da liberdade de culto, evidenciando como principais agentes missionários os batistas, metodistas, presbiterianos e episcopais (EUA).

Dessa terceira vertente é oriunda a formação de congregações protestantes inclinadas ao proselitismo com uma proposta conspícua de conquista dos brasileiros ao protestantismo e do Brasil como campo fértil para a entrada do protestantismo. Os primeiros pastores missionários no Brasil foram Robert Kalley, que chegou em 1855, e Ashbel Green Simonton, em 1859, os quais fundaram, respectivamente, a Igreja Congregacional no Brasil e a Igreja Presbiteriana do Brasil (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000; MOTA, 2016).

Nesta mesma perspectiva instalaram-se no Brasil até o fim do século XIX as Igrejas: Metodista, Batista Casa de Oração, Evangélica Brasileira, Batista do Brasil, Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Episcopal Anglicana do Brasil e Adventista do Sétimo Dia. A partir de 1900 surgiram as Igrejas: Cristã Evangélica do Brasil (1901), Presbiteriana Independente do Brasil (1903), Evangélica Luterana do Brasil (1904), Congregação Cristã no Brasil (1910) e Evangélica Assembleia de Deus (1911), as duas últimas marcando um uma nova corrente de protestantismo, o *pentecostalismo brasileiro*, a ser analisado na próxima seção deste capítulo.

Neste cenário, de início do século XX emerge um novo perfil de cristianismo protestante, caracterizado ainda como Protestantismo de Conversão, porém configurando um novo de ritmo de proselitismo no cenário brasileiro e, conseqüentemente, uma territorialidade mais complexa.

Conforme essa revisão de caráter histórico, é possível compreender as territorialidades desenhadas ao longo do processo de cristianização do Brasil. Para tanto recorreremos ao conceito de territorialidade religiosa. Para Sack (1986), a

territorialidade é uma estratégia de controle vinculada ao contexto social no qual está inserida que independe do tamanho da área dominada.

A territorialidade incorpora uma dimensão atrelada às relações econômicas e culturais, sendo “uma estratégia para criar e manter grande parte do contexto geográfico por meio do qual nós experimentamos o mundo e o dotamos de significado” (HAESBAERT, 2007, p. 2).

Rosendahl (1996, p. 56) enxerga o “fenômeno religioso como uma poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas sobre territórios que a religião estrutura enquanto instituição, criando territórios seus”, abrindo a compreensão de que:

Territorialidade religiosa, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar certo território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo (...) fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. (ROSENDAHL e CORRÊA, 2002, p. 176).

Mediante o panorama histórico proposto pode-se compreender que a construção da territorialidade da Igreja católica ocorreu mediante um processo marcado por profunda desigualdade espaço-temporal, oriunda de uma complexa dinâmica sócio-espacial brasileira e de dificuldades da própria Igreja Católica na gestão do sagrado, considerando que a “territorialidade da Igreja Católica caracteriza-se por territórios amplos, vazios ou superficialmente administrados por profissionais religiosos” (idem).

Desta forma, a ocupação e criação de territórios promovidos pela Igreja Católica obedeceu uma estratégia mediada por processos de intensificação temporal, concentração espacial, densificação, seletividade funcional e espacial (ROSENDAHL, 2005).

Durante os quatro primeiros séculos houve, portanto, um híbrido processo de cristianização no Brasil, por um lado evocando o papel da Igreja Católica legitimado e promovido pela Coroa Portuguesa e, por outro lado, pela atuação residual de protestantes, ora como invasores, ora como migrantes.

Para Camelo (2013), a territorialidade protestante é mais flexível e burocrática que a católica. Para o autor justamente essa maior flexibilidade que viabiliza uma grande difusão de novos territórios protestantes no espaço. Ele acrescenta que outra característica do protestantismo brasileiro, de concentração de territórios quase

exclusivamente no espaço urbano, classificando-o como um sistema religioso eminentemente e majoritariamente urbano, dinâmica que se desenhou desde a chegada das primeiras igrejas e que ainda se percebe na espacialização das igrejas protestantes no Brasil.

4.2 DIFUSÃO DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

O pentecostalismo brasileiro é, com em outros países, oriundo de um movimento difundido internacionalmente a partir de uma matriz euro-estadunidense, conforme aludido no capítulo anterior. É comum a literatura que trata do pentecostalismo brasileiro fazer referência ao movimento destacando o papel das igrejas pioneiras, Congregação Cristã e Assembleia de Deus. Porém cabe mencionar os pontos de inserção do pentecostalismo no Brasil anteriores às igrejas pioneiras, ainda que sob um enfoque de *pentecostalismo residual*.

Nesta perspectiva, as primeiras experiências pentecostais no Brasil ocorrem de modo semelhante ao que ocorre no movimento pentecostal mundialmente, com manifestações esporádicas, de forma descontínua. Esses “resíduos pentecostais” são antecedentes pentecostais, as ocorrências no século 19 ou antes, sobretudo entre as denominações protestantes, pessoas e movimentos com características espirituais autônomas e manifestações de dons, configurando um *protopentecostalismo* (ALENCAR, 2013; ARAÚJO, 2013).

Nessa primeira fase do pentecostalismo, que é relativamente ignorada pela majoritária literatura, ocorrem diversas manifestações como Agostinho José Pereira (1841), José Manoel da Conceição (1865), Miguel Ferreira (1878), Antônio Conselheiro (1870), Erik Nilson (1891), Fritz Matschulat (1879-1976), Paulo Malaquias (1908), Karlis Andermanis (1905), Pedro Graudin (1909), conforme aponta Araújo (2016). Assim, portanto é constituída esta primeira etapa de manifestações pentecostais no Brasil.

Os teóricos que tratam do pentecostalismo registram as fases pelas quais passou o movimento a partir da institucionalização das igrejas mediante algumas classificações³¹ ou categorias, dentre as quais prevalece a classificação das ondas do

³¹ Outras classificações:

a) Brandão na obra *Os deuses do povo* (1980) usou critérios de classe social para ordenar o campo religioso evangélico, numa análise das relações de dominação no lugar de integração social. Propôs uma oposição da religião erudita/dominantes (protestantismo histórico) à religião popular/dominados

pentecostalismo. Assim as três ondas do pentecostalismo brasileiro são propostas por Freston e ganham contemplação e complementação em autores como Fajardo (2015), Mariano (2004), Oro (2005; 2006) e Picolotto (2016) entre outros, classificadas no tempo e na organização social brasileira.

Iniciada na primeira década do século XX, a *primeira onda*, surge com duas igrejas principais: a Congregação Cristã formada por um italiano³² em 1910 e a Assembleia de Deus por dois suecos em 1911, apresentando um considerável domínio do campo pentecostal brasileiro nas primeiras quatro décadas de sua chegada. Tais igrejas apresentam algumas características³³ essenciais ao movimento: anticatolicismo, sectarismo, glossolalia, batismo no Espírito Santo, o

(pequenas seitas e movimentos de cura divina). Na mediação dos dois pólos figuram pentecostais tradicionais de âmbito: Assembleia de Deus e Congregação Cristã.

b) Hortal (1994) adotou o termo “gerações” no lugar de ondas, realizando um corte histórico-institucional do pentecostalismo brasileiro. A primeira geração nomeou “histórica” (Congregação Cristã e a Assembleia de Deus); a segunda, o movimento de cura divina, vai dos anos 50 e abriga as igrejas Evangelho Quadrangular, O Brasil Para Cristo e Deus é Amor; a terceira geração é o “pentecostalismo autônomo” com a Igreja Universal do Reino de Deus.

c) Mariano na obra *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil* (1999) dividiu o pentecostalismo brasileiro em três vertentes sob a perspectiva da demarcação de genealogias, vínculos institucionais, características, diferenças e semelhanças. As vertentes são: o pentecostalismo clássico (Congregação Cristã e Assembleia de Deus), o deuteropentecostalismo (Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção e várias outras de menor porte) e o neopentecostalismo (Igreja de Nova Vida, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Cristo Vive, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Comunidade da Graça, Renascer em Cristo, Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo mais centenas de igrejas independentes de pequeno porte).

³² O missionário italiano Luigi Francescon converteu-se ao presbiterianismo em 1907 e posteriormente ao pentecostalismo nos Estados Unidos. Importa destacar que Francescon ajudou a fundar a primeira igreja pentecostal ítalo-americana, a Assembleia Cristiana (Assembleia Cristã), fundou igrejas pentecostais em várias cidades dos EUA, é considerado um dos fundadores do movimento pentecostal e Argentina e fundou as Assembleias de Deus na Itália. Interessa destacar que apesar de fundar Assembleias de Deus em algumas cidades ele não optou por tal nomenclatura no Brasil.

³³ As duas pioneiras possuem raízes protestantes diferentes, razão pela qual se pode entender as diferenças doutrinárias. A Congregação Cristã no Brasil possui raiz no presbiterianismo, ao passo que Assembleia de Deus tem raiz na igreja Batista. Conforme aponta Araújo (2016, p. 27): “A Congregação Cristã tem sua origem num ambiente teológico, onde a predestinação domina, tendo vindo seu fundador, assim como boa parte de seus membros, da igreja presbiteriana. Isso, somado ao fato de que algumas profecias davam conta de que Ihe seriam enviados os que haveriam de se salvar. Em 1928 ocorreu um cisma dentro da Congregação Cristã, e a parte insatisfeita desligou-se dela e passou a fazer parte das Assembleias de Deus, que nesse momento estavam se instalando na capital paulista. Tal fato, inclusive, serviu de base para o boato difundido pelos membros da Congregação, de que as Assembleias de Deus teriam sido fundadas por ex-membros de sua igreja, história até hoje contada entre eles. Tal atitude acirrou os ânimos, somando-se as diferenças doutrinárias quanto à salvação, predestinação (livre-arbítrio), às diferenças de costumes (uso de véu e ósculo santo) e a ferrenha oposição à organização humana, sendo que “a recusa à organização humana” é o ponto de separação entre as Congregações e as Assembleias de Deus. Não se trata apenas de uma diferença eclesial, mas também de uma questão de princípios. Tais fatos podem ter impedido o relacionamento da Congregação com o único grupo que também defendia o pentecostalismo no Brasil naquela época. A igreja tem dois nomes registrados: Congregação Cristã no Brasil, para igrejas no Brasil, e Congregação Cristã do Brasil, para igrejas no Exterior”.

retorno de Cristo e a salvação mediante a rejeição do mundo Dias (2011) e Mariano (2004).

A Congregação Cristã é a primeira igreja pentecostal no Brasil, fundada pelo italiano Luigi Francescon (migrado dos Estados Unidos da igreja de Chicago), cuja atuação até a década de 1940 era muito forte, mas começou a perder espaço para a Assembleia de Deus, cuja expansão alcançou rapidamente os demais estados do Brasil e cuja capacidade de adaptação é uma marcante característica. A migração dos suecos marca a consolidação do pentecostalismo no Brasil. Na década de 1950, o Brasil possuía a terceira maior comunidade pentecostal do mundo (FREESTON, 1993).

A *segunda onda* do pentecostalismo no Brasil iniciou-se na década de 1950. O repentino crescimento do pentecostalismo causou algumas primeiras fragmentações, das quais emergiram as igrejas da segunda onda: a Igreja do Evangelho Quadrangular (em 1951 e de origem norte-americana), a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo (em 1955 como a primeira igreja originariamente nacional) e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (em 1962 também nacional).

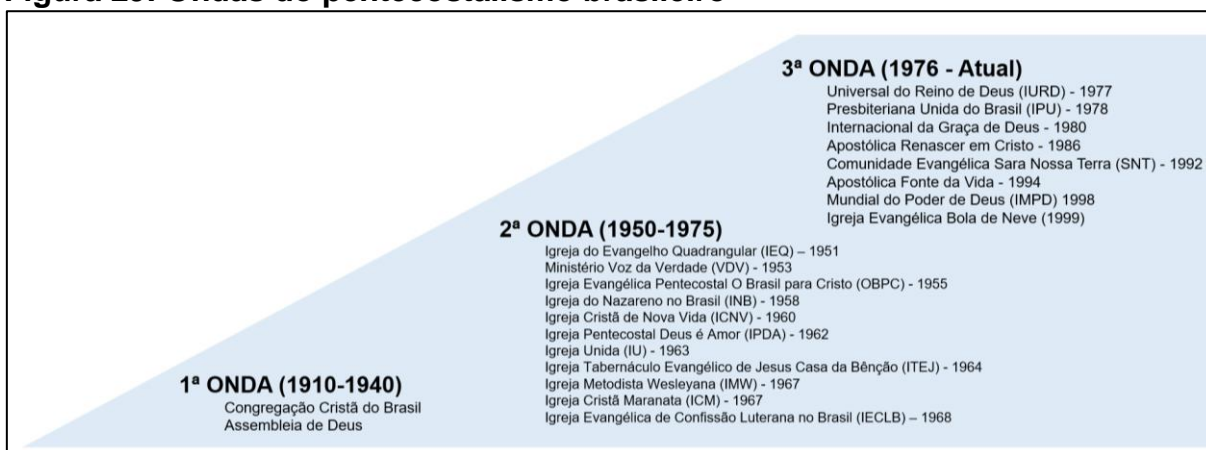
Tais igrejas possuem características comuns como a cura divina, libertação espiritual das forças malignas, a apropriação das mídias modernas, em razão de um novo estilo cultural melhor adaptado à sociedade urbana desvinculada de quarenta anos de tradição, como as de primeira onda, com mais ampla liberdade (CORTEN, 1996; DIAS, 2011).

A *terceira onda* emerge numa conjuntura de aperfeiçoamento da industrialização, modernização da comunicação de massa e sua disseminação a partir da década 1970, possuindo como seu expoente a Igreja Universal do Reino de Deus (1977). As igrejas da terceira onda possuem as principais doutrinas do pentecostalismo e inovam em outros aspectos como ênfase em milagres e rituais emocionais (cura) associados a uma representação, demoníaca dos males, uso intenso dos meios de comunicação de massa (combinação de religião com marketing, dinheiro e política) conforme Mariano (2004).

Além destes, na terceira onda, é reforçado o uso de mídias (TV, sites, etc.) a doutrina da libertação da pobreza, miséria e opressão demoníaca, inserida a guerra espiritual, campanha contra as igrejas afro-religiosas, teologia da prosperidade (o cristão deve ser próspero, saudável, feliz e vitorioso em seus empreendimentos terrenos). Assim consolida-se a tríade do neopentecostalismo: cura, exorcismo e prosperidade (ORO, 2005; 2006).

A seguir apresenta-se uma figura com as principais denominações pentecostais oriundas de cada onda do pentecostalismo.

Figura 29: Ondas do pentecostalismo brasileiro



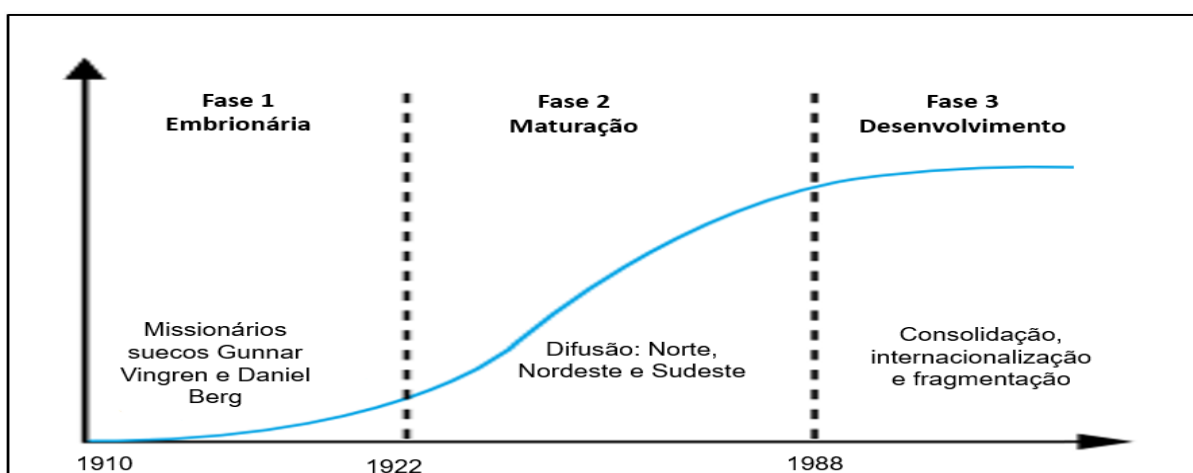
Elaboração própria. Baseada em Araújo (2016), Freston (1993) e Mota (2016).

Vale ainda destacar que a terceira onda ainda está aberta, de modo que ainda continuam surgindo outras denominações pentecostais, ou, mais propriamente, neopentecostais. Mediante tal configuração destaca-se o papel pioneiro e difusor das Assembleias de Deus, evidenciada como a maior igreja protestante do Brasil.

4.3 CICLO DE VIDA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS

A seguir um breve esboço esquemático do ciclo de vida das Assembleias de Deus no Brasil caracterizado em suas três fases: embrionária, maturação e consolidação, conforme sintetizado na figura a seguir:

Figura 30: Ciclos de vida AD no Brasil



Elaboração própria. Baseada em FAJARDO (2015)

4.3.1 Fase Embrionária: A Origem Das Assembleias De Deus

Por intermédio dos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, que, vindos dos Estados Unidos, chegaram a Belém em 19 de novembro de 1910, Assembleia de Deus surge no Brasil. Inicialmente os missionários frequentaram a Igreja Batista, denominação à qual ambos eram membros nos Estados Unidos. Os missionários adotaram a doutrina do batismo no Espírito Santo, com a glossolalia, como a evidência de manifestações que ocorreram em reuniões de oração nos Estados Unidos e de forma isolada em outros países.

À época o contexto político configurava-se na vigência da República Velha, seguida por um período de agitação política com a revolução de 1930 e posterior período Vargas. Nesta primeira fase reside um elemento relevante para a compreensão da difusão do movimento pentecostal sob a atuação das Assembleias de Deus. A escolha do destino dos missionários suecos quando estavam nos Estados Unidos remete a um episódio marcante na historiografia da instituição.

Conforme registra Vingren em um de seus registros sobre uma reunião de oração na casa de Adolfo Ulldin, ocasião na qual estavam, entre outros, Berg e Vingren. No registro Vingren relata:

Um outro irmão, Adolfo Ulldin, recebeu do Espírito Santo palavras maravilhosas, e vários mistérios sobre o meu futuro lhes foram revelados. Entre outras coisas, o Espírito Santo falou através desse irmão que eu deveria ir para o Pará. Foi-nos revelado também que o povo para quem eu testificaria de Jesus era de um nível social muito simples. Eu deveria ensinar-lhes os primeiros rudimentos da doutrina do Senhor. Naquela ocasião tivemos o imenso privilégio de ouvir através do Espírito Santo a linguagem daquele povo, o idioma português. Ele também nos disse que comeríamos uma comida muito simples, mas Deus nos daria tudo o que fosse necessário (VINGREN, 2007, p. 27)

A partir de tal revelação os dois missionários dedicaram a buscar informações relativas à localidade que lhes fora anunciado. Em tal perspectiva Conde (primeiro historiador oficial das Assembleias de Deus pela CPAD) traz um relato também registrado por Berg e Vingren em suas respectivas biografias.

O lugar tinha sido mencionado na profecia: Pará. Nenhum dos presentes conhecia aquela localidade. Após a oração, os dois jovens [Berg e Vingren] foram a uma biblioteca à procura de um mapa que lhes indicasse onde o Pará estava localizado. Foi quando descobriram que se tratava de um estado do Norte do Brasil. Aqueles dois jovens missionários suecos sentiam arder em seus corações o entusiasmo e o zelo pela causa de Cristo. Eram tochas daquela mesma fogueira que começara a arder em Chicago [...] só exercitando a fé eles poderiam deixar tudo para trás, dar adeus aos Estados Unidos – um país rico e especialmente promissor aos pregadores do Evangelho – e sair rumo ao desconhecido (CONDE, 2008, p. 24).

Essa ocasião é nomeada por Fajardo (2015, p. 51) como “narrativa épica das origens da Igreja” ou “mito fundador”, o que reforça no imaginário dos membros da igreja o ideal missionário, sendo comum, inclusive esta mesma história ser recontada por pastores de diferentes Ministérios com a finalidade de reforçar a identidade da denominação.

A utilização desta narrativa, legitimada pela integral orientação divina na trajetória dos missionários, elemento que, quanto evidenciado, serve como instrumento para suplantar as tensões internas ao longo da institucionalização e fragmentação da igreja (a ser discutida nas próximas fases do ciclo) à medida que retoma e remonta ao passado épico, construindo uma ligação com os membros tão abrangente que independe do ramo ministerial ao qual pertencem.

Existe uma reflexão teórica sobre a racionalidade na escolha da cidade, pois, conforme Freston (1994, p. 81) a escolha “não foi racional, mas acabou tendo uma racionalidade maior (no sentido de se fazer presente em todo o país) do que se começasse no Rio de Janeiro ou São Paulo”. Esta reflexão de Freston ampara-se sobretudo na conjuntura socioeconômica pela qual passava a Amazônia, destacadamente Belém, no Pará, e Manaus, no Amazonas.

Neste sentido Fajardo (2015) argumenta que a conjuntura socioeconômica da região amazônica no início do século XX colaborou significativamente com a grande expansão da mensagem pentecostal para outros estados do país por meio dos assembleianos.

A chegada dos missionários a Belém deu-se no ápice no “sonho transitório de riqueza” da região amazônica, ocorrido entre os anos de 1890 e 1910 (FAUSTO, 2002, p. 164). O ciclo da borracha na Amazônia influenciou diversos aspectos, envolvendo dinâmicas endógenas e exógenas. O Brasil tornou-se o maior produtor de borracha do mundo, estando a borracha como segundo produto de maior importância nas exportações do país.

O aumento na produção da borracha no Brasil ganhou propulsão em razão da alta produtividade de bicicletas e automóveis para o mercado europeu e estadunidense e da concentração de seringais na Amazônia. Vale destacar que o crescimento da produtividade atrelou-se ao aumento de mão-de-obra oriunda de políticas de atração de colonos europeus e, sobretudo, nordestinos, um processo que

totalizou a chegada de mais de meio milhão migrantes na passagem dos séculos XIX e XX (PRADO e CAPELATO, 2004; RIBEIRO, 2011).

As cidades amazônicas Manaus e Belém promoveram políticas de modernização urbanística investindo em elementos como linha de bonde, água encanada, linhas telefônicas, energia elétrica

Ao saírem do porto de Nova York, Berg e Vingren embarcaram no navio Clement com destino a Belém, em uma rota comercial importante e frequente nos EUA, em razão, sobretudo, do fluxo da borracha brasileira. Ao chegarem à capital do Pará, os missionários andaram de bonde elétrico e facilmente encontraram alguém que falava inglês para pedir informações sobre a cidade.

Foram inicialmente apresentados a um pastor estadunidense e posteriormente conheceram a um compatriota sueco, líder da igreja metodista local. Após algumas viagens no interior do Estado passaram então a frequentar os cultos na igreja batista local encontraram ainda dezenas de estrangeiros, sobretudo portugueses (ARAÚJO, 2016).

Nos relatos das biografias é possível perceber a conspícua presença de conteúdo pentecostal nas mensagens dos missionários à igreja:

em nenhuma ocasião em que foi nos foi permitido falar à igreja, nós escondemos a chama pentecostal que Deus havia acendido em nossos corações. Testificamos também para o missionário batista, tanto sobre o batismo com o Espírito Santo, como sobre a cura divina. Esse missionário era sueco, mas havia sido enviado dos Estados Unidos para o Brasil. O seu nome era Erik Nilsson. No início ele nos ouviu silenciosamente. Mas em outra oportunidade disse-nos que deveríamos deixar de fora da nossa mensagem aquele versículo que fala de Jesus batizar com o Espírito Santo, “pois propaga divisões”, argumentou ele (VINGREN, 2007, p. 39).

Araújo (2016, p. 32) destaca que “Vingren e Berg vieram ao Brasil pregar a mensagem pentecostal mas “não tinham a intenção de abrir nenhuma nova igreja”, mas a manifestação do pentecostalismo entre os crentes batistas iniciada nas irmãs Celina Albuquerque e Maria de Nazaré gerou o início do rompimento no seio da igreja, que culminou na saída de exclusão de dezoito membros batistas em junho de 1911, conforme a Ata Nº 222 da Igreja Batista de Belém³⁴.

³⁴ Ao todo, foram 18 irmãos presentes, mais os dois missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg: 1. Antonio Mendes Garcia 2. Celina Cardoso de Albuquerque 3. Emília Dias Rodrigues (irmã de Jesusa Dias Rodrigues) 4. Henrique Albuquerque (esposo de Celina Albuquerque) 5. Izabel Leonísia da Silva Athaydes (filha de Benvinda Silva) 6. Jesusa Dias Rodrigues (esposa de Manoel Maria Rodrigues) 7. João Domingos (João Dias Dominguez) 8. Joaquim Pereira da Silva 9. José Batista de Carvalho 10. José Plácido da Costa 11. Manoel Maria Rodrigues 12. Manoel Dias Rodrigues (irmão de Jesusa Dias Rodrigues) 13. Maria Benvinda Saraiva da Silva (esposa de Joaquim Pereira da Silva) 14. Maria de Jesus Nazareth Cordeiro de Araujo 15. Maria dos Prazeres da Costa (filha de Maria Piedade Cost a)

Assim nova doutrina, da glossalia, trouxe divergência, pois um grupo de membros da Igreja Batista aderiu ao movimento, porém os demais o rejeitaram. Portanto, em duas assembleias distintas, os adeptos do pentecostalismo foram desligados e, em 18 de junho de 1911, de forma conjunta aos missionários suecos assinalaram fundação de uma nova igreja, nomeada como Missão de Fé Apostólica, nome adotado pelo movimento de Los Angeles, porém não possuindo vínculo administrativo com o movimento originário, segundo Araújo:

A partir de 18 de junho de 1911, as igrejas pentecostais que iam sendo iniciadas no Pará, começando pela que se reunia na casa de Henrique e Celina Albuquerque, à Rua Siqueira Mendes 67, Cidade Velha, em Belém, passaram a ser chamadas pelo nome “Missão da Fé Apostólica”. Este foi o primeiro nome dado ao Movimento Pentecostal nos Estados Unidos a partir de 1901 e iniciado por Charles Fox Parham. Para os primeiros pentecostais norte-americanos, eles haviam restaurado para os seus dias a manifestação do Espírito Santo conforme os tempos apostólicos. Cada igreja aberta por Parham chamava-se Apostolic Faith Mission (Missão da Fé Apostólica), incluindo a Missão da Fé Apostólica da Rua Azusa (Los Angeles) (2016, p. 41).

A igreja passou a realizar os cultos inicialmente na casa da irmã congregada Celina Albuquerque, situada à Rua Siqueira Mendes, em Cidade Velha, o bairro mais antigo de Belém, próximo ao porto da cidade (ARAÚJO, 2007, FAJARDO, 2015), que se configurava como via de acesso mais importante da localidade ao exterior e, conseqüentemente, maior porta de entrada aos migrantes.

Ribeiro (2011) relata que o bairro no qual ocorreram essas primeiras reuniões não era periférico, sendo inclusive favorecido pelo ciclo da borracha, com uma população composta majoritariamente por migrantes e estrangeiros, refletindo, conseqüentemente, na formação da PIBBP e, inicialmente, da Assembleia de Deus.

A fase inicial da igreja Assembleia de Deus, caracteriza-se por um processo de ruptura institucional com a Igreja Batista local, possuindo entre seus membros originários maioria estrangeira, fator determinante para a conformação dos contornos doutrinários, litúrgicos e de usos e costumes na então nascente igreja.

O segundo ponto de reuniões, para o qual os congregados foram transferidos, foi a casa de outro membro, José Batista de Carvalho. A partir de 1914 é inaugurada o primeiro templo em uma localidade próxima ao centro da cidade Belém (Travessa 9 de Janeiro), concomitante à realização de cultos em dois outros locais na cidade, nas

16. Maria José Pinto de Carvalho 17. Maria Piedade Costa (esposa de José Plácido da Costa) 18. Tereza Silva de Jesus (filha de Benvinda Silva).

vilas Coroa e Guarany, caracterizando a gênese do processo do crescimento das Assembleias de Deus.

A atuação dos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren desenvolveu-se inicialmente em duas frentes. Vingren dedicava-se ao estudo da Língua Portuguesa e ao pastorado, ao passo que Berg enveredou pelo suporte financeiro para ambos, o que auxilia na compreensão dos primeiros fatores e estratégias para crescimento da igreja Assembleia de Deus. Conforme aponta Berg (2000, p. 117), Deus lhe “havia proporcionado um físico forte, para servi-lo naquelas inóspitas regiões [interior do Pará], enquanto Gunnar Vingren fora dotado das qualidades de bom pregador e pastor, próprio para cuidar de igrejas e congregações”.

Após acumular reservas trabalhando como fundidor, Daniel Berg compra um lote de Bíblias da Sociedade Bíblica Americana no Pará e passa a dedicar-se à colportagem, atividade muito comum entre missionários e que lhe deu abertura para difundir a mensagem pentecostal.

Benatte (2010) e Fajardo (2015) registram que a atividade colportora configurou-se como um dos basilares instrumentos de evangelização na primeira década da Igreja, praticamente progressivamente adotada por inúmeros seguidores de Daniel Berg no trabalho pastoral das congregações que foram instaladas no interior.

A região amazônica possuía um índice de alfabetização muito baixo, porém os relatos de Berg refletem sua satisfação com os resultados obtidos:

Com o passar do tempo, a maleta foi-se esvaziando, e compreendi, então, que vender Bíblias era bem mais fácil do que eu imaginara, considerando que um pouco mais de 20% da população da cidade de Belém sabia ler. [...] O serviço de colportagem em Belém era novidade. Todos se mostravam curiosos de conhecer o que vendíamos. Bíblias e Novos Testamentos em português, naquele tempo, não era coisa comum. Em geral, o que se ouvia era uma ou outra referência concernente à Bíblia durante a missa. Praticamente, somente o padre possuía um exemplar, e assim mesmo em latim. Por essa razão o povo ficava admirado ao vê-la (BERG, 2000).

Desta forma, é possível perceber alguns fatores que facilitaram a abertura das pessoas à abordagem de Gunnar Vingren, como o acesso a algum tipo de literatura e, propriamente, à Bíblia, considerando as limitações existentes narradas pelo próprio Berg. Assim, muitos adquiriam as Bíblias, os testamentos ou evangelhos para leitura por algum parente alfabetizado em visita futura. Durante a própria visita de Berg as pessoas lhe solicitavam que lesse alguns trechos, momento propício para apresentação da mensagem pentecostal.

Entre as abordagens de Berg nos povoados do interior, estava a figura do *caboclo seringueiro*, atrelado a um catolicismo popular, com fraca presença do sacerdote e peculiar devoção aos santos. Assim a trajetória missionária de Berg foi similar à experiência dos pastores protestantes presentes na região desde o século XIX, ambiente no qual a leitura bíblia representava inserção do seringueiro leigo ao mundo das letras (HOORNAERT, 1992; RIBEIRO, 2011).

Como fruto destas missões, surge a conversão e consagração do primeiro pastor brasileiro em um lapso temporal curto, o pescador da cidade de Soure, Isidoro Filho, dando início a instauração de um elemento peculiar no perfil eclesialístico de modo que Isidoro em “1912, aos 33 anos, foi consagrado como primeiro pastor da recém fundada Assembleia de Deus” (ARAÚJO, 2007, p. 524).

A rápida promoção ministerial de Isidoro Filho contribui para a gênese do que Fajardo chama de *criação informal de novos núcleos* como fruto da experiência migratória de seus membros. Esse processo de nucleação caracterizou-se pela abertura de *pontos* de reunião entre os membros, originando uma congregação da Assembleia de Deus. Neste primeiro caso, em Soure, em razão da inexistência de outro missionário para a função, escolheu-se o único alfabetizado do grupo, Isidoro Filho. O segundo e terceiro pastor consagrados no Brasil eram ambos oriundos da igreja presbiteriana, convertidos ao pentecostalismo.

Assim, iniciou-se a estruturação ministerial da igreja e a gênese de sua expansão para outros estados. Nesta perspectiva, Alencar (2010) e Fajardo (2015) destacam um elemento fundamental: a decadência da produção de borracha no Norte do Brasil a partir dos anos 1920 em decorrência da concorrência asiática. Conforme Fajardo (2015, p. 73):

O seringueiro conhecia a mensagem pentecostal no Pará, por conta da drástica diminuição na extração nos seringais, voltava para sua terra, divulgava sua nova fé entre os parentes e assim surgia um grupo. Só posteriormente chegava o obreiro que seria responsável pela nova igreja.

Essa formação de pequenos pontos de reuniões entre os membros e os novos adeptos foi intitulada por Rolim (1976) como processo de *nucleação*. Desta forma a nucleação serve como instrumento de compressão da primeira estrutura de expansão das Assembleias de Deus a partir da atuação dos migrantes. Outro elemento importante foi as secas no Amapá, Maranhão e Pará, de onde saíam os migrantes nordestinos para retornarem às suas casas já com a mensagem pentecostal. Assim

vieram as aberturas da Assembleia de Deus nos demais estados brasileiros, algumas, inclusive, com personagens anônimos:

A expansão aleatória do movimento está de acordo com a fundamentação teológica do pentecostalismo, onde o Espírito Santo é dado a todos, sem distinção, fazendo de cada participante um pregador em potencial. A necessidade do preparo intelectual para tal tarefa não é tão urgente quanto à necessidade de que o maior número possível de pessoas chegue ao conhecimento das verdades pentecostais. Assim, o que credencia os novos crentes a pregarem em novas terras é simplesmente o fato de estarem “cheios do Espírito Santo”, ainda que na prática (...) a escolha para os líderes de núcleos pudessem se basear em distinções pessoais de ordem educacional, religiosa ou econômica (FAJARNO, 2015, p. 74).

Soma-se a tal conjuntura o exemplo épico dos missionários fundadores que aportaram no Brasil país sem sequer conhecerem a língua portuguesa sob orientação do Espírito para anunciar a mensagem evangélica sob os desígnios divinos. Esta atuação lendária dos missionários configura-se, ainda, como inspiração para os conversos. Seguindo esta tendência inspirada nos missionários, o recorte temporal compreendido entre 1911 e 1930 abrangeu ampliação da Igreja principalmente nas regiões Norte e Nordeste do país, sob os fenômenos, portanto, da *nucleação* e gênese da expansão.

Neste processo alguns elementos devem ser destacados. Em 18 de janeiro de 1918, Gunnar Vingren propõe uma nova intitulação, Assembleia de Deus, seguindo a recente fundação das Assembleias de Deus nos Estados Unidos³⁵ e, de igual modo, sem possuir vínculo institucional com a igreja americana. A esta época, as reuniões já estavam correndo no seu segundo endereço, depois da casa de Celina de Albuquerque.

A mudança do nome de “Missão da Fé Apostólica” para “Assembleia de Deus” ocorreu mediante consentimento dos membros da nova igreja. Conforme cita Fajardo (2015, p. 70) “apesar do nome, a AD brasileira não apresentou nenhuma relação institucional com a AD dos EUA, assim como também não estava ligada à Missão da Fé Apostólica de Parham ou de Seymour”.

Entre os anos de 1914 e 1918 o movimento começa a se expandir e conta com a chegada de novos missionários como os suecos Otto e Adina Nelson (1914), procedentes dos Estados Unidos. Chegam ainda Samuel e estocolmo na Lina

³⁵ Em 2 de abril de 1914, é fundado o Concílio Geral da Assembleia de Deus nos Estados Unidos. O nome “Assembleia de Deus” fora adotado em Hot Springs, acompanhando o nome Assembly of God (Assembleia de Deus em inglês) dado em 1912, pelo pastor Thomas King Leonard à sua pequena igreja em Findlay (Ohio) (ARAÚJO, 2016, p. 41).

Nyström (1916) e Frida Vingren (em 1917), após Berg, em contato com amigos pastores da Igreja Batista de Estocolmo (Suécia), consentir na vinculação da Assembleia de Deus à Igreja Filadélfia em Estocolmo (1913). Assim, durante a primeira foram enviados 29 missionários da Missão Sueca ao Brasil.

A regularização da Igreja Evangélica Assembleia de Deus ocorre em 1918, quando Gunnar Vingren registra o Estatuto da Igreja no Cartório de Registro de Títulos e Documentos do 1º ofício, em Belém³⁶. A partir de tal processo a igreja passa a existir legalmente como pessoa jurídica.

Dessa dinâmica surgem os primeiros indícios dos contornos iniciais da territorialidade religiosa a se desenvolver inicialmente ali em Belém. As denominações protestantes presentes na cidade e arredores começaram a preocupar-se com a cisão ocorrida na Igreja Batista, temendo a perda de fiéis em sua membresia. Araújo (2016, p.44) frisa o descontentamento dos líderes locais:

Os acontecimentos que culminaram com a fundação da Assembleia de Deus repercutiram profundamente entre as várias denominações evangélicas. (...) O medo de que a Assembleia de Deus viesse a absorver as demais denominações fez com que estas se unissem para combatê-la. Houve calúnia, intriga, delação e até agressão física. Levaram aos jornais a denúncia de que os pentecostais eram uma seita perigosa, tendo como prática o exorcismo.

Assim os membros da recém-criada denominação protestante experimentaram uma fase de perseguição, sendo inclusive constrangidos, coagidos e insultados, tiveram suas casas apedrejadas. A imprensa local, *A Folha Norte*, chegou a publicar uma matéria sobre os cultos da Assembleia de Deus, numa dúbia mensagem a respeito da dinâmica das manifestações ali ocorridas, o que causou espantos em alguns e curiosidade em outras, servindo como instrumento de atração, inclusive, dos curiosos (ARAÚJO, 2016).

³⁶ No Livro A, No 2, de Registro Civil de Pessoas Jurídicas e outros papéis, número de ordem 131.448, sob o nome Estatuto da Sociedade Evangélica Assembléa de Deus, número de ordem 21.320, do Protocolo Nº 2 registrou-se: "A Sociedade Evangélica Assembléa de Deus é uma Associação para fins religiosos sob a denominação de Assembléa de Deus (Pentecostal), com sede nesta Capital, à Travessa 9 de janeiro no 75, reger-se-á pelo disposto nos seus Estatutos e de acôrdo com o Código Civil em vigor. Fazem parte da Sociedade além dos outros sócios fundadores, os missionários GUNNAR VINGREN, DANIEL BERG, ilimitadamente, outros sócios adeptos ao mesmo culto que a ela queiram pertencer e que aqui venham empregar as suas actividades. A Sociedade será administrada pelos missionários GUNNAR VINGREN, DANIEL BERG e SAMUEL NYSTRÖM, que a representarão, activa e passivamente em juízo ou afora d'elle, os estatutos só poderão ser reformados de acordo com os missionários da mesma fé e ordem. A Sociedade durará por tempo indeterminado, só podendo ser dissolvida quando assim entenderem os dois missionários fundadores. No caso de Dissolução o Patrimônio da Sociedade ficará pertencendo aos três missionários ou seus sucessores. Belém, 4 de janeiro de 1918."

4.3.2 Fase de maturação: o desenvolvimento organizacional

Nessa segunda fase, novos contornos conjunturais influenciam a expansão da Assembleia de Deus: o processo de urbanização das metrópoles brasileiras. Ao longo desta fase estava em vigência o Governo Vargas. Em 1932 eclode a revolução constitucionalista e em 1937 é decretado o Estado Novo sob incremento da ideologia nacionalista.

A Assembleia de Deus no Brasil inicia sua difusão primeiramente pelo estado do Pará, alcança o Amazonas e depois difunde-se para o Nordeste, sobretudo entre as camadas mais pobres da população. Conforme Fajardo (2015, p. 75):

Se o enfraquecimento da economia da borracha e conseqüente migração de retorno beneficiou a expansão da igreja no Norte e no Nordeste do país, o processo de urbanização das metrópoles brasileiras (que se acentuou a partir da metade do século XX) pavimentou o crescimento da denominação nas demais regiões, mais uma vez movido pelas migrações internas.

A chegada ao Sudeste ocorre em 1922, por intermédio de famílias de retirantes do Pará voluntárias no esforço de estabelecer a nova denominação nas demais localidades. No mesmo ano, a igreja teve início no Rio de Janeiro, no bairro de São Cristóvão, alcançando maior projeção com a transferência de Gunnar Vingren, de Belém, em 1924, para o Rio de Janeiro. Neste período ocorreu a conversão de Paulo Leivas Macalão, por meio de um folheto evangelístico, o qual posteriormente seria o precursor do Ministério de Madureira.

A formação da Assembleia de Deus no Brasil teve forte influência sueca, tanto em razão da nacionalidade de seus fundadores, quanto pela filiação destes à igreja pentecostal escandinava, que auxiliou de forma mantenedora os missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg e enviou missionários para dar suporte à recém-criada igreja.

A participação dos missionários suecos na trajetória inicial da Assembleia de Deus foi influente, inclusive porque “foi responsável por incorporar na cultura religiosa da denominação diversos aspectos que marcariam o desenvolvimento de uma mentalidade típica do assembleianismo brasileiro” (FAJARDO, 2015, p. 76), reverberando, sobretudo, no tradicionalismo marcante e característico das Assembleias de Deus ainda atualmente.

Os missionários fundadores foram influenciados pelo pentecostalismo estadunidense, onde “o ambiente era de liberdade religiosa e o campo religioso marcado pelo denominacionalismo, ou seja, a multiplicação de diversas comunidades

religiosas independentes, mas com orientação doutrinária semelhante” (FAJARDO, 2015, p. 77), ao passo que os missionários oriundos da Missão Sueca, dentre os quais quem mais se destacou foi Lars-Erik Samuel Nyström, experimentaram o pentecostalismo de um país rural (tal qual]era a Suécia no início do século XX) no qual as minorias religiosas eram hostilizadas pela Igreja Luterana, a religião estatal.

Considerando os aspectos políticos, econômicos e socioculturais do Brasileira da década de 1930, cabe registrar a marcante e relevante atuação dos migrantes para a expansão para o sul e sudeste do Brasil, conforme ocorreu no Norte e Nordeste, configurando a trilha aberta pelos migrantes para garantia da expansão da denominação.

Em 1930, a Assembleia de Deus no Brasil adota autonomia interna, com administração exclusiva de pastores residentes no Brasil, sem perder os vínculos fraternais com a igreja sueca. Em 1936 a igreja incorpora maior colaboração das Assembleias de Deus dos Estados Unidos por meio de missionários enviados ao país, para auxílio mais direto quanto à estruturação teológica e doutrinária da denominação.

O missionário sueco Samuel Nyström teve grande influência teológica e ideológica da Assembleia de Deus no Brasil como pastor presidente, como redator do jornal oficial da igreja, como presidente da Convenção Nacional, entre outras frentes de atuação, de modo que, para Alencar (2013, p. 122) “Nyström foi o primeiro e principal responsável pela tradicionalização das ADs no Brasil [...] Vingren era um profeta, Nyström um sacerdote”.

O elemento mais marcante dessa segunda fase no ciclo de vida da Assembleia de Deus foi a criação da convenção geral, onde são evidenciados os contornos geopolíticos do *modus operandi* da gestão das Assembleias de Deus no Brasil. Nesta perspectiva cabe mencionar a atuação do que Fajardo (2015) chama de *primeira geração de pastores autóctones* que buscavam um maior representação e maior arrojo hierárquico e institucional, por um lado, e os pastores suecos que buscavam a manutenção da descentralização, por outro lado. Nesse sentido Daniel (2004, p. 22-23) esclarece que:

até 1930, eram os missionários suecos que lideravam ou supervisionavam todas as Assembleias de Deus no país. Nenhum trabalho aberto pelos missionários havia recebido autonomia, mesmo sendo boa parte das igrejas do Norte e Nordeste dirigidas por pastores nacionais. O líder natural dos missionários era o pastor Gunnar Vingren, que desde 1924 liderava a Assembleia de Deus no Rio de Janeiro, então capital do Brasil. Na sua

ausência, Samuel Nyström, que estava em Belém do Pará, era quem exercia a liderança nacional.


Essa conjuntura mantida nas duas primeiras décadas de atuação da igreja motivou a manifestação de vontade dos pastores brasileiros em realizar uma convenção, pois até então apenas os missionários se reuniam para tomada de decisão e os posteriormente os pastores brasileiros tomavam conhecimento das resoluções para implementá-las. Além disso os pastores brasileiros também tinham interesse de enveredar para uma institucionalização semelhante a das demais igrejas protestantes no Brasil (DANIEL, 2004; FAJARDO, 2015).

Em setembro de 1930 ocorre a primeira reunião da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB). Gunnar Vingren solicitou a participação do pastor Pethrus (líder do movimento pentecostal na Suécia) pautada basicamente em quatro eixos de abordagem: balanço do trabalho dos missionários, direção do trabalho no norte e nordeste, circulação dos boletins informativos (Jornal Boa Semente e O Som Alegre) e o trabalho feminino na igreja (DANIEL, 2004).

Assim, um ponto marcante e decisório na geopolítica das Assembleias de Deus no Brasil foi a transferência da gestão das igrejas da região Norte e Nordeste aos pastores brasileiros e a manutenção do trabalho nas demais regiões sob gestão dos pastores suecos, sobretudo Vingren e Nyström, além da centralização dos órgãos de comunicação, os dois jornais foram unificados.

Abaixo segue um quadro com a expansão da igreja nos estados brasileiros mediante a ordem cronológica, evidenciando a origem natal e glossálica (onde tiveram contato com a mensagem pentecostal) dos missionários. Evidencia-se a importância da difusão da igreja no estado do Pará, a atuação de missionários autóctones e estrangeiros e o amplo alcance dos estados nas duas primeiras fases de crescimento da igreja.

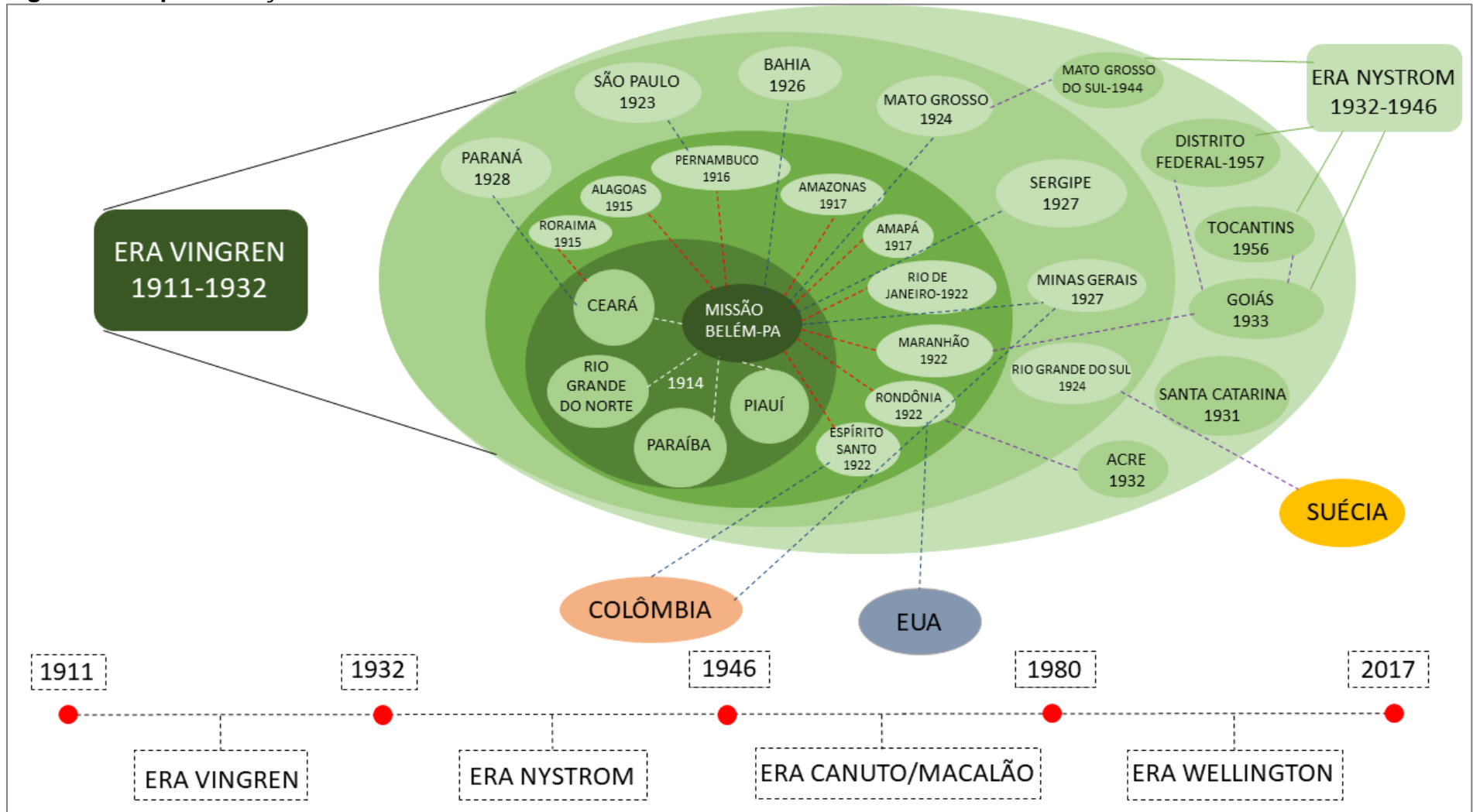
Quadro 16: Periodização e espacialização das AD no Brasil

Ano	Estado brasileiro	País de origem do missionário		Origem glossálica do missionário	
1911	Pará	Suécia		EUA	
1914	Ceará	Brasil		Belém-PA	
	Rio Grande do Norte	Brasil		Belém-PA	
	Paraíba	Brasil		Belém-PA	
	Piauí	Brasil		Belém-PA	
1915	Alagoas 1914	Suécia		Belém-PA	
	Roraima	Brasil		Ceará	
1916	Pernambuco	Brasil		Belém-PA	
1917	Amazonas	Brasil		Belém-PA	
	Amapá	Brasil		Belém-PA	
1921	Maranhão				
1922	Espírito Santo	Colômbia		Belém-PA	
	Maranhão 1921	Brasil		Belém-PA	
	Rio de Janeiro 1923	Brasil		Belém-PA	
	Rondônia	EUA		Belém-PA	
1923	São Paulo	Brasil		Pernambuco	
1924	Rio Grande do Sul	Suécia		Suécia	
	Mato Grosso 1936	Brasil		Amazonas	
1926	Bahia	Brasil		Belém-PA	
1927	Sergipe	Brasil		Belém-PA	
	Minas Gerais	Colômbia		Belém-PA	
1928	Paraná	Polônia		Ceará	

1931	Santa Catarina	Brasil		Rio de janeiro	
1932	Acre	Brasil		Rondônia	
1933	Goiás 1936	Brasil		Rio de janeiro	
1944	Mato Grosso do Sul	Brasil		Mato Grosso	
1956	Tocantins	Brasil		Goiás	
1957	Distrito Federal 1956	Brasil		Goiás	

Elaboração própria. Baseada em CGADB (2017), Conde (2008) e Fajardo (2015).

Figura 31: Espacialização das Assembleias de Deus no Brasil

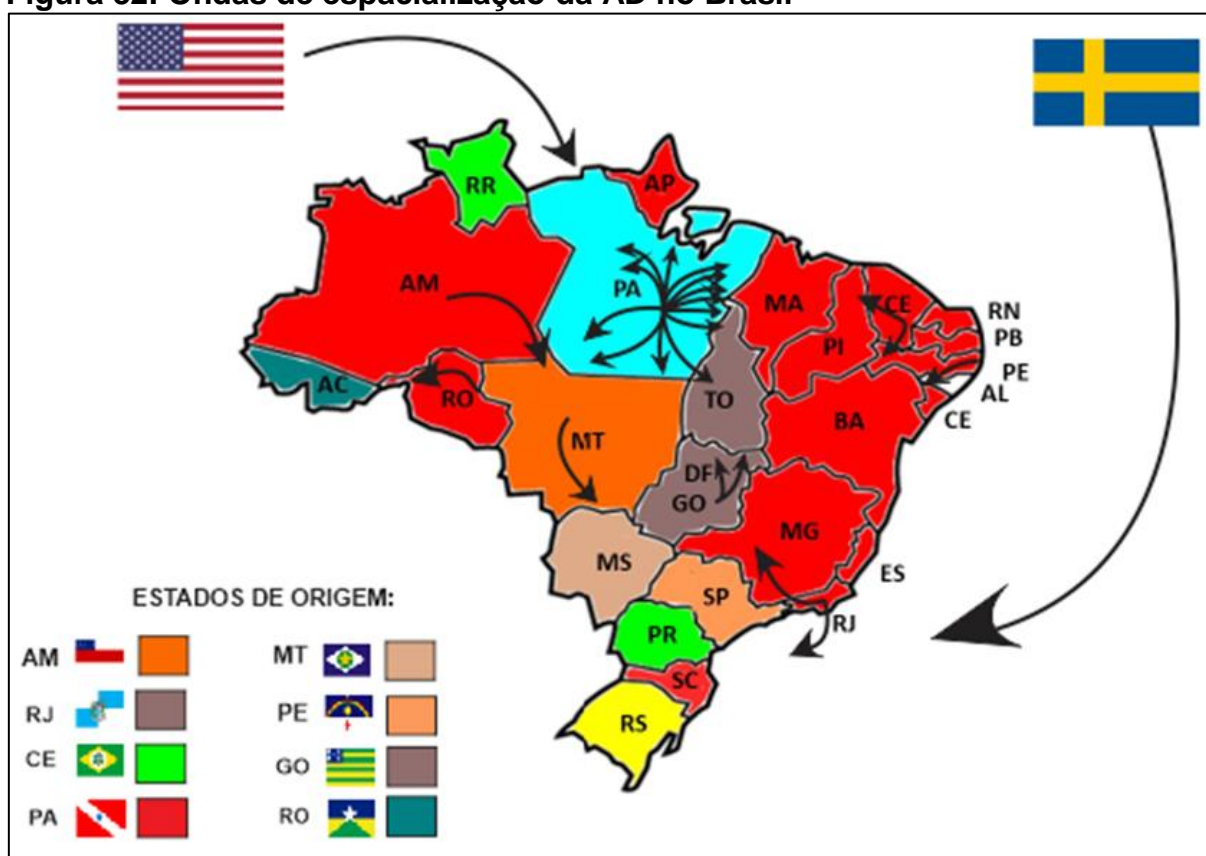


Elaboração própria. Baseada em CGADB (2017), Conde (2008) e Fajardo (2015).

4.3.3 Fase de consolidação: ministerialização e avanço da internacionalização da igreja

Ao longo deste período o país passou por uma experiência democrática seguida do período militar. Após 21 anos ocorre reabertura democrática com o fim dos governos militares e redemocratização do país. A difusão das Assembleias de Deus progrediu, considerando que mesmo após alcançar os últimos estados brasileiros, registrando, portanto, sua presença nacionalmente, como exposto na figura a seguir. A igreja prosseguiu na abertura de novos trabalhos nas cidades, vilas e demais localidades, além dos trabalhos para além das fronteiras nacionais.

Figura 32: Ondas de espacialização da AD no Brasil



Elaboração própria. Baseada em Araújo (2010) e Fajardo (2015).

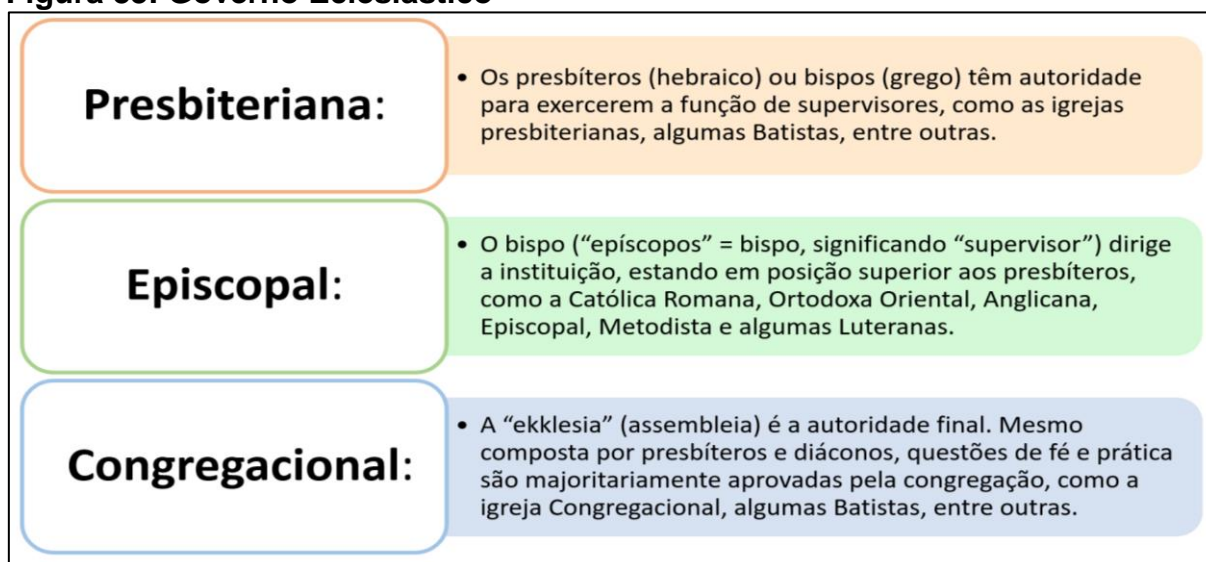
Atualmente a CGADB, mesmo representando nominalmente as Assembleias de Deus no Brasil, é uma entidade que apenas representa apenas sua liderança, à qual podem se filiar unicamente pastores e evangelistas. A organização não dispõe de um banco de dados com números de membros das igrejas e não possui controle

sobre a administração dos templos, configurando-se como um órgão de sua classe dirigente (CORREA, 2013).

A CGADB, portanto, conserva o desejo original dos suecos de organizar um sistema de igrejas livres, porém no interior destas tais igrejas livres findou por consolidar-se um sistema de governo episcopal, capitaneado na figura do “pastor-presidente de campo”.

O sistema de administração compõe-se do sistema episcopal e do sistema congregacional, de modo que as decisões são previamente tomadas pelo ministério (Convenção local) e posteriormente levados às assembleias para serem referendados. Os líderes, os pastores, podem estar vinculados formalmente ou não às convenções estaduais, as quais estão vinculadas à convenção. Cada Ministério é constituído pela igreja sede, possuindo, respectivamente, suas filiadadas, congregações e subcongregações (pontos de pregação).

Figura 33: Governo Eclesiástico



Elaboração própria. Baseada em Geisler (1998).

Assim conformou-se a estrutura convencional em três níveis. O governo da igreja, apesar de nacionalmente descentralizado, segue lógica de autonomia estadual e fraternidade regional e nacional, considerando as convenções estaduais, inter-regionais e estaduais.

Na década de 1950 iniciam-se algumas rupturas internas de natureza administrativas na Assembleia de Deus do Brasil, dando origem a outras convenções e ministérios, administrativamente autônomos, em várias regiões. A cisão mais

expressiva deu origem ao Ministério de Madureira, cuja igreja já existia desde os idos de 1930, fundada pelo pastor Paulo Leivas Macalão e que, em 1958, serviu de base para a estruturação nacional do Ministério por ele presidido, até a sua morte, no final de 1982.

As Assembleias de Deus prontamente iniciaram o trabalho missionário, por meio do envio de um missionário em 1913 a Portugal. A consolidação do movimento missionário no exterior ocorre a partir da década de 1990, momento no qual os variados ministérios se expandiram em áreas cada vez mais distantes de suas missões originárias. As missões difundiram-se por meio da implantação de igrejas em comunidades imigrantes brasileiras nos Estados Unidos, Europa, Japão, América Latina e em novas iniciativas missionárias na África e Ásia.

Nesta terceira fase das Assembleias de Deus torna-se forçoso à gestão da igreja voltar-se para uma questão contraproducente e inquietante, a ministerialização da denominação, considerando a inevitável ocorrência da primeira e subsequentes rupturas no seio da organização.

O primeiro registro de ruptura interna remonta à figura de Paulo Leivas Macalão, congregado músico da Assembleia de Deus no bairro de São Cristóvão no Rio de Janeiro. Em 1926 Macalão entrou em atrito³⁷ com a liderança sueca (à época Gunnar Vingren), o que o levou a optar pelo desenvolvimento de um trabalho de evangelização independente nas zonas periféricas da cidade, mantendo, porém, ligação com a igreja em São Cristóvão (FREESTON, 1994; ALENCAR, 2013).

Macalão protagonizou o crescimento da igreja nas áreas periféricas do Rio de Janeiro, sobretudo por intermédio da criação de núcleos da AD nas casas de novos convertidos em Realengo, Campo Grande, Santa Cruz e Marechal Hermes, inaugurando em 1933 um templo da AD em Bangú, entretanto no bairro de Madureira materializou-se a marca de Macalão com a construção de uma igreja em 1929, centro das atividades de Macalão (FAJARDO, 2015).

Desta forma, o Rio de Janeiro passou a contar com dois grupos de ADs, aquelas ligadas à igreja de São Cristóvão e aquelas ligadas à igreja de Madureira, que com o tempo passaram a ser denominadas respectivamente de igrejas “da Missão” (já que eram lideradas pelos missionários suecos) e igrejas do “Ministério de Madureira” (lideradas por Macalão), embora os líderes de ambos os grupos estivessem ligados à CGADB88. Com o tempo, o Ministério liderado por Macalão ultrapassou os limites geográficos da Guanabara e do Rio de Janeiro. Em 1936, por exemplo, a rede de Igrejas de

³⁷ Tais divergências não o impediram de ser consagrado ao pastorado pelo próprio Gunnar Vingren e por Lewi Petrus em 1930.

Madureira chegou ao estado de Goiás e em 1938 Macalão alugou um pequeno salão em São Paulo, estabelecendo seu Ministério na metrópole paulista (FAJARDO, 2015, p. 88).

Nesta perspectiva origina-se a matriz conceitual de “Ministério”, cuja instrumentalidade permite a compreensão da atual configuração das Assembleias de Deus. Assim, entende-se como ministério, segundo a abordagem de Fajardo (2015) de natureza corporativa-institucional, reflete a noção de grupos de igrejas subordinadas a um mesmo pastor-presidente cuja autonomia desvincula-se da capacidade administrativa dos demais Ministérios. Tais entidades ministeriais facultativamente possuem um vínculo com uma convenção de abrangência nacional, como a CGADB e a CONAMAD³⁸.

Nos anos subsequentes outros ministérios originaram-se, conformando um grupo de dezenas de ministérios de representatividade nacional, regional ou mesmo local, estruturadas em redes de igrejas espalhadas por diferentes estados ou com número reduzido de congregações. Tal entendimento evidencia-se a compreensão que apesar de preservar uma identidade geral vinculada à nomenclatura “Assembleia de Deus”, porém se caracteriza pela manifestação de uma identidade própria, com representações sociais particulares.

Todo este panorama contribui para a conformação da geopolítica assembleiana a partir de suas cisões ministeriais e suas conseqüentes reverberações, expressas, sobretudo, por intermédio de sua territorialidade pentecostal. Tal fragmentação fortaleceu a busca de cada ministério pela formação de sua territorialidade, materializada no desejo de seus respectivos pastores presidentes em ampliar suas redes de igrejas.

Progressivamente a agenda reuniões da CGADB volta-se para a problemática das “invasões de campo”, sobretudo a partir da década de 1960, em razão da ocorrência de instalação de uma igreja de determinado Ministério em localidade onde outro Ministério instalara-se, gerando eventuais atritos entre as lideranças locais.

Importa considerar que cada Ministério possui uma lógica de delimitação territorial peculiar, ou seja, a fixação dos limites do campo de atuação dos ministérios

³⁸ Em 1989 a AD Madureira deligou-se definitivamente da CGADB e criou a CONAMAD (Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil - Ministério de Madureira), cuja presidência atualmente vincula-se à figura do bispo Manoel Ferreira, que havia presidido a CGADB no Biênio 1983-1985.

não é uniforme. Pode-se exemplificar processo com os casos de São Paulo, com a rivalidade entre as Igrejas do Ministério do Belém e Madureira, e no Rio de Janeiro, entre Madureira e São Cristóvão.

Mediante tal perspectiva observa uma híbrida difusão das Assembleias de Deus. Por um lado, ocorre a multiplicação de novos ministérios oriundos de rupturas internas, por outro lado, observa o surgimento de novos ministérios que se caracterizam por uma gênese independente e desvinculada dos ministérios mais clássicos.

Assim, após a primeira cisão, subseqüentemente ocorreram outras cisões, originando novos ministérios (Assembleia de Deus Campo de Perus, Assembleia de Deus Ministério de Santos, Assembleia de Deus Ministério de São Cristóvão/RJ, Assembleia de Deus Tradicional, Assembleia de Deus Vitória em Cristo, entre outros).

Entre os ministérios que já nasceram independentes, como é o caso da Assembleia de Deus Bom Retiro/SP, fundada pelo Pastor Jabes de Alencar em 1988. Esses Ministérios, sobretudo por serem majoritariamente pequenos Ministérios, estruturam-se suas sedes em pequenos salões alugados nas zonas periféricas das grandes cidades, por vezes comportando uma pequena rede de congregações espalhadas por bairros ou cidades próximas de suas sedes (CORREA, 2006; FAJARDO, 2015).

A gênese dessa multiplicidade não catalogada de Ministérios motiva-se sobretudo pelas conflitualidades entre membro ou obreiro de uma Assembleia de Deus com a sua respectiva liderança, tendo como conseqüente iniciativa a criação de uma “nova” igreja. O uso do título “Assembleia de Deus” é uma ação estratégica da estruturação e atração de fieis, considerando a vinculação com a tradição e o capital simbólico da centenária instituição religiosa.

Correa (2013) ao abordar a multiplicidade ministerial faz uma abordagem análoga da dinâmica dos Ministérios assembleianos no uso do título “Assembleia de Deus” e a lógica de franchising. A autora esclarece que ao optar pela “marca” Assembleia de Deus” em uma nova igreja é como estabelecer filiação a uma rede de franquia religiosa, para garantir o “sucesso” do empreendimento.

A patente “Assembleia de Deus” pertence à CGADB. Apesar da proibitiva de criação no país precisamente com este mesmo nome sem a autorização da instituição, não existe restrição legal para criação de uma igreja intitulada “Assembleia de Deus X” ou “Assembleia de Deus Ministério Y”, conforme esclarece Fajardo (2015). Para

BAPTISTA (2007, p. 32) institucionalmente as Assembleias de Deus configuram-se como “um grande “guarda-chuva” de comunidades pentecostais distribuídas nos chamados “ministérios” e convenções e que desenvolvem uma variedade enorme de pentecostanismos”

Tal multiplicidade ministerial reverbera nos números dos últimos censos demográficos. Identifica-se que entre 2000 e 2010 a Assembleia de Deus foi o grupo pentecostal que alcançou maior crescimento em números absolutos³⁹, passando de 8,4 milhões para 12,3 milhões de membros, ao passo que outras igrejas pentecostais como a Congregação Cristã no Brasil e a Igreja Universal do Reino de Deus perderam decresceram respectivamente de 2,4 para 2,2 milhões de membros e de 2,1 milhões para 1,8 milhões (CENSO, 2000; CENSO 2010).

Considerando não ser possível identificar a quais Ministérios os novos quatro milhões de assembleianos aderiram, entende-se estão diluídos entre os diversos ministérios do híbrido assembleianismo brasileiros, evocando a conclusão de que a Assembleia de Deus é uma igreja que possui difusão crescente e que paulatinamente se esgarça institucionalmente, ou seja, que se fragmenta internamente. A seguir propõe-se um quadro-resumo do ciclo de vida das Assembleias de Deus no Brasil.

³⁹ O grupo “outras igrejas evangélicas de origem pentecostal” teve crescimento semelhante, passando de 1,8 para 5,2 milhões, o qual agrega igrejas pentecostais recentes, como a Igreja Mundial do Poder de Deus.

Figura 34: Ciclos de vida das Assembleias de Deus na história do Brasil

	FASE 1: EMBRIONÁRIA	FASE 2: MATURAÇÃO	FASE 3: DESENVOLVIMENTO
	1911-1929	1930-1957	1958-Atual
ESTRUTURA INSTITUCIONAL	Estágio embrionário	Convenção geral e descentralização	Ministerializações e Convenções
PERFIL DE GESTÃO	Sueca	Bipolaridade: Sueca / Brasileira	Brasileira: pastores brasileiros presidentes
PERFIL CONJUNTURAL DE CRESCIMENTO	Associado à migração de retorno dos seringueiros nordestinos para seus estados de origem	Consolidação das Igrejas no Norte e Nordeste. Primeiras migrações para o Sudeste. Maior crescimento da história das ADs	Migrações diminuem. Igrejas continuam crescendo, sobretudo nas periferias das grandes cidades.
CONJUNTURA POLÍTICO-ECONÔMICA DO BRASIL	República Velha. Revolução de 1930. Período Vargas. Economia agroexportadora.	Governo Vargas. Revolução constitucionalista. Estado Novo. Industrialização. Período Militar. Desenvolvimentismo de JK. Milagre econômico.	Redemocratização do país. Crise econômica Altos índices de inflação Estabilização a partir de 1990.

Elaboração própria. Baseada em Correa (2004) e Fajardo (2015).

CAPÍTULO 5 – PERSPECTIVAS DA TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL EM RORAIMA

Para compreender a dinâmica espacial local, qual seja a que se propaga nos municípios do estado de Roraima, o presente capítulo destina-se ao estudo da territorialidade pentecostal das igrejas pentecostais âncora: Assembleias de Deus Cedader, Comader, Madureira e Missão. Inicialmente se propõe um breve relato historiográfico dos referidos Ministérios e posterior abordagem sobre a territorialidade.

Como mencionado nos capítulos anteriores, as Assembleias de Deus configuram-se como um grande guarda-chuva de igrejas, ao qual se vinculam sem subordinação diversos ministérios, ou seja, são espécies variadas do gênero Assembleia de Deus. A seguir registra-se um breve relato da história das Assembleias de Deus em Roraima.

5.1 HISTÓRIA DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS EM RORAIMA

A expansão do Evangelho no estado de Roraima se deu após o Movimento Pentecostal no Pará no ano de 1911. O senhor Cordelino Teixeira Barros, antes de dirigir-se a região do Rio Branco saiu do Estado do Ceará indo até o estado do Pará a fim de conhecer melhor os princípios do Evangelho.

Com o processo migratório decorrido em direção a região Amazônica em 1915, o senhor Cordelino, acompanhado de toda a sua família num total de 11 pessoas, dirigiram-se a Rio Branco devido problemas familiares oriundos do seu envolvimento com o Evangelho, considerando seu propósito de disseminar o Evangelho na região do Rio Branco, o que o levou em sua viagem após muitos dias, à Vila do Carmo, atual Boa Vista. Em seu dificultoso trajeto até a região utilizou uma canoa de grande porte, movida a remo (ROCHA, 2015).

A resistência em relação as práticas cristãs pentecostais desencadeadas pelo senhor Cordolino eram evidentes e sua postura cristã de manifestação do Espírito Santo não era aceita, pois os cristãos desconheciam, diante da resistência a seu ministério, decidiu deslocar-se da região onde estava com sua família para a região da Ilha de Maracá.

Cordolino Teixeira Bastos juntamente com sua família fixou moradia na Ilha de Maracá próximo ao rio Uraricuera, na fazenda Altamira de propriedade do Sr. Antonio Pinheiro Galvão, localizada a 120 km ao norte de Boa Vista, no município de Amajari. A atuação do senhor Cordolino foi se intensificando na região do Rio Branco, de modo

sua expansão levou a uma visita do missionário Samuel Nystron em 1918. Em 1921 aos 77 ocorre o falecimento de Cordolino.

Da sua morte em 1921, até o ano de 1946, existe um espaço inconclusivo sem dados documentados a respeito da história da trajetória da igreja. Apenas em 1946 é que se tem dados referente ao processo de estruturação e legalização institucional, incitado pela vinda de vários irmãos nordestinos que depois de serem propagados em Belém, o pastor Alcebiades Pereira de Vasconcelos tem a iniciativa de destacar para Boa Vista do Rio Branco (ROCHA, 2015)..

O primeiro obreiro com título de Pastor, o qual se manteve à frente do trabalho de 1946 a 1950, foi, portanto, o pastor Quirino Pereira Peres, o qual alcança maior institucionalização da organização, sob o governo do capitão Cloves da Costa, no então Território Federal do Rio Branco, com o registro no cartório de Manaus, a qual passou a possuir seu próprio estatuto e personalidade jurídica, com o Título Estatuto da Igreja Evangélica Assembleia de Deus.

Em 1948 a igreja era composta por aproximadamente cem congregados, nesse ano foi lavrada a assinatura do livro de oficialização da igreja. O local firmado como endereço foi Rua Cecília Brasil, esquina com a Avenida Benjamim Constant, onde permanece até hoje, terreno que foi ofertado pelo irmão Francisco Saraiva, também membro congregado da igreja.

O casebre onde ministravam as reuniões era muito simples, coberto de palha e paredes de taipa e luz de candeeiro, em seguida foi ajustado para acolher a congregação. Com a doação do terreno não precisaram pagar mais aluguel e a igreja passou a ter terreno próprio (ROCHA, 2015).

De 1950 a 1952 a liderança para Benjamim Matias Fernandes, enviado pela então igreja já alocada no Estado do Amazonas, período no qual se iniciou a construção do templo em alvenaria da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no antigo território de Roraima. Importa destacar o papel devoto dos congregados, os quais, para viabilizar a construção do esforçaram no carregamento no ombro seis mil tijolos após os cultos pois não havia outros meios para transportar os tijolos que vinham da Olaria no Bairro Calungá.

O pastor Quirino contribui ainda no processo de interiorização do evangelho em outras regiões do atual estado de Roraima, como o trabalho evangelístico dinamizado na atual sede do município de Mucajaí, no qual tem-se atualmente o segundo maior campo de atuação cristã em todo o estado.

Entre 1952 e 1954 a gestão do trabalho foi passada ao pastor Joviniano Rodrigues, em seguida ao pastor Samuel Bezerra Cavalcante, o qual dedicou-se à instalação de trabalho em Caracaraí e extensão de sua ação evangelística a colônia agrícola Fernando Costa (atual Mucajaí).

Em 1957 assume o pastor irmão Otoniel Alves de Alencar entre 1957 e 1962, sendo este o quinto pastor à frente do ministério o qual realizou o primeiro culto oficial no município de Caracaraí em 1958. Entre os anos de 1962 a 1965, a igreja esteve na liderança do Pastor Elizeu Feitosa de Alencar, o qual estendeu a obra evangelística até a região da Serra do Sol, atual município do Uiramutã, além de criar a escola “Lídia Nelson” (ROCHA, 2015).

Em seguida assume o pastor José Guedes dos Santos entre 1966 e 1967, que realizou a oficialização da congregação em Caracaraí e no Uiramutã e início da obra ministerial no Bonfim e na região do Taiano. Entre 1967 a 1983 o pastor Manoel Antonio Batista liderou a igreja, período no qual abriu novas frentes de trabalho, inseriu da obra missionária na Venezuela e promoveu ainda a inserção da Convenção das Assembleias de Deus em Roraima (CEDADER), outorgando autonomia administrativa e eclesiástica a IEAD de Roraima até então submissa à Convenção denominacional do Estado do Amazonas.

O pastor Fernando Granjeiro de Menezes, assumiu em 1983, período no qual já haviam congregações nos bairros: Treze de Setembro, Aparecida, Liberdade, Bairro dos Estados, Pricumã, Buritis, São Pedro, São Francisco, além de alguns interiores. O então pastor organizou a Escola Bíblica Dominical, prosseguiu na expansão dos trabalhos e campos, fundou a casa de idosos Samuel Nystron, adquiriu dois barcos Mensageiro da Paz para evangelização do Baixo Rio Branco, enviou para Moçambique uma missionária, consolidou com eficácia a manutenção de dois programas de rádio, reacendeu o trabalho missionário em outros países como Venezuela e Peru assim como o continente Africano, estendeu o atendimento às comunidades indígenas e promoveu a abertura de 81 congregações em Roraima.

Com a morte do Pastor Granjeiro, assume eleito pela igreja o décimo pastor, o paraibano Geraldo Francisco dos Santos, o qual atuou nos campos, indo pessoalmente a cada campo e incentivando o trabalho missionário. Seu trabalho foi focado na prática da servidão ao Senhor, visitando os campos, inclusive na África e na Venezuela.

O pastor Geraldo entregou a presidência para o atual pastor presidente, Izamar Pessoa Ramalho, sendo o primeiro pastor presidente local, o qual instituiu cargos junto a CPAD e CGADB a nível Nacional, deu continuidade à construção do templo com capacidade de 2.500 pessoas. Atualmente a Igreja, possui 368 templos em todo Estado está vinculada a CEDADER (Convenção Estadual Das Assembleias De Deus No Estado De Roraima) e a CGADB (Convenção Geral Das Assembleias De Deus No Brasil), cujo Presidente Geral é o Pr. José Wellington Bezerra da Costa

5.2 ASSEMBLÉIAS DE DEUS DE MADUREIRA EM RORAIMA

Em 2018 a Assembleia de Deus Ministério de Madureira em Roraima completa 29 anos, considerando que sua gênese se deu no ano de 1989. No decorrer das quase três décadas de atividades.

O primeiro presidente Aguinaldo Neco Bezerra retornou de Rondônia enviado pela mesa diretora da Igreja de Porto Velho – RO, para presidir a obra em Boa Vista. Nesse período a igreja recebeu do presidente Ademir Pereira Afonso a doação de um terreno na Rua Felix Xaud, no bairro Asa Branca. No dia oito de abril de 1989 foi transferido o trabalho no bairro 13 de setembro para o terreno adquirido.

A igreja passou a congregar-se em um salão de madeira, logo foi feito o Lançamento da pedra fundamental pelo pastor Agnaldo e iniciado a construção da obra de alvenaria. Logo o pastor Agnaldo fez uma convocação aos membros da igreja para reunirem-se em Assembleia geral, no dia 10 de julho de 1989, para apreciação e aprovação do estatuto da igreja, que teve aprovação unânime sendo registrado no cartório de boa vista com o nome: Igreja Assembleia de Deus Central de Roraima (SERDEIRA, 2014).

O segundo pastor presidente, Edmilson Teodósio da Silva, que presidiu de 1991 a 1997, o qual ampliou o trabalho com inauguração de uma congregação do Caraná e no Pintelândia. O quarto pastor, Otoniel Araújo, o qual presidiu de 1997 a 1999, o qual abriu o trabalho do bairro Centenário.

O atual presidente, pastor Deusailton Antônio de Souza, assumiu em 1999. Assim, ao longo dos anos os trabalhos foram se expandindo, alcançando os municípios de Caracará em 1999, Rorainópolis (2001), Caroebe, Mucajaí, São Luiz do Anauá e São João da Baliza em 2002, Iracema (2003), Alto Alegre em 2004, Uiramutã (2005), Cantá (2006), Amajari (2009) e Normandia (2010). Vale destacar a

obra internacional, na Venezuela, aberta em 2004, na cidade de Punto Fijo (SERDEIRA, 2015).

Na gestão do Pastor Deusailton ocorreu a aquisição de terrenos e imóveis, além da difusão do movimento feminino dentro das Assembleias de Deus por meio da CIBEN (Confederação das Irmãs Benéficas Evangélicas).

A migração de outros Estados trouxe a Roraima, exatamente no sul do Estado na Vila entre Rios o início do trabalho do Ministério Madureira no município de Caroebe com o objetivo de alcançar mais almas para Jesus um trabalho que precisava de um líder credenciado pelo ministério.

Em abril de 1989, o trabalho foi transferido para o Bairro 13 de Setembro em Boa vista, cuja igreja congregava em um salão de madeira e posteriormente foi providenciado a construção em alvenaria. Juntamente com outros irmãos em uma reunião em assembleia geral em 10 de julho de 1989, para então a consideração da aprovação de seu estatuto geral e assim registrado no cartório de Boa vista, e passou a ter o nome de Assembleia de Deus Central de Roraima.

Por fim, os traços descritos na história da Igreja Assembleia de Deus Ministério de Madureira se mostra um marco fundamental na estruturação do evangelho no Estado de Roraima considerável, consolidando sua presença expansiva em todos os municípios do estado de Roraima.

COMADER

Com sua fundação em 30 de março de março de 1997, na cidade de São Luiz do Anauá -RR, teve sua origem da CIADSETA. Importa destacar que seus campos eclesiais tinham ligação ao SETA, e um tempo depois foi ligado à COMADER. Os procedimentos administrativos como registros em cartório e transferências de patrimônios por solicitação do Reverendo Pr. Pedro Lima Santos que por sua vez viria a nomear o Pr. Carlos Pereira da Costa como procurador da SERA no Estado de Roraima para ter poderes como preposto.

No âmbito de sua legalidade, com sua base jurídica no art.5º incisos VI, VII, e XVII da Constituição Federal e Artigos 16, 17, 18 e 19 do código Civil Brasileiro, foi então criado o ministério, sendo a COMADER encontra-se registrada no Cartório de Registro de Pessoa Jurídica de São Luiz do Anauá- RR. Ainda descreve parceria ao vincular o ministério à CEADDIF – Convenção das Assembleias de Deus do Distrito

Federal, vista como uma benção o fato de ser reconhecido pela Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil.

5.3 HISTORIA DA ASSEMBLEIA DE DEUS DA MISSÃO -IEADM

O início da Assembleia de Deus da missão ocorreu por volta do ano 1980, em Peixoto de Azevedo no Mato Grosso com o Pastor Luiz de Menezes. Com a finalidade de expandir a obra do Senhor o mesmo de início conseguiu um alojamento na pensão de uma irmã chamada Antonieta na Rua do comercio, que então deu a partida aos trabalhos.

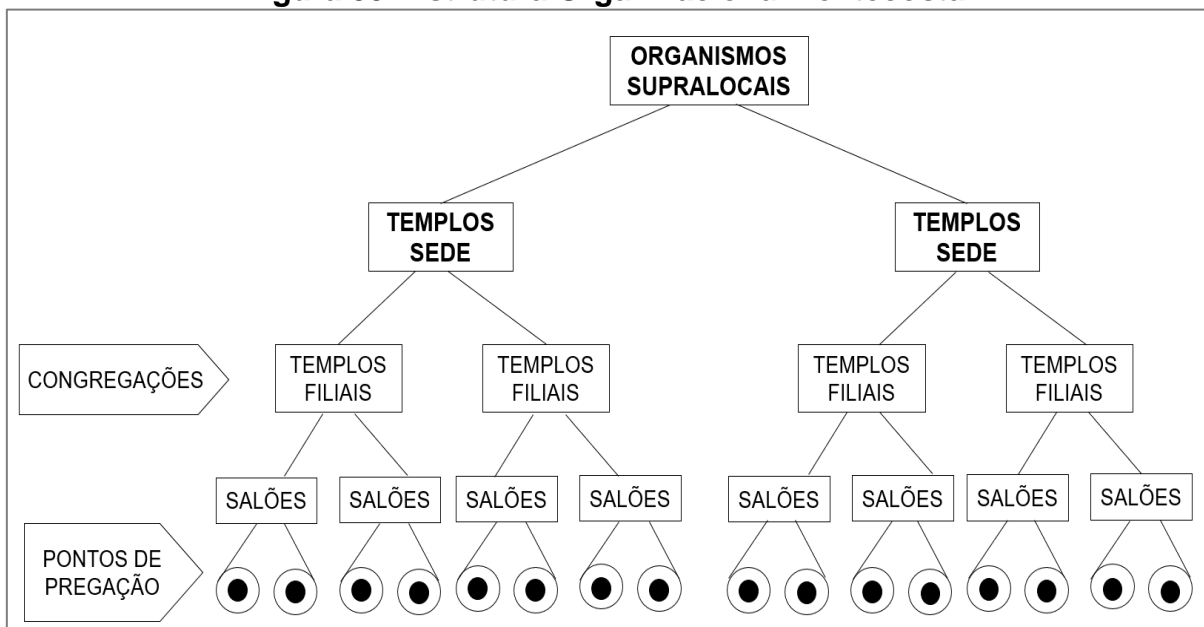
O trabalho de evangelização logrou ganhar mais fiéis e um tempo depois voltou para Brasília-DF, que por sua vez passou os trabalhos para a irmã Antonieta onde o Pastos Antônio Gomes de Mello o acompanhou para ajudar na obra de evangelização.

A obra de evangelização na época realmente teve grandes frutos e com isso conseguiram um imóvel onde está localizada a Igreja Evangélica Assembleia de Deus da Missão que tem por logradouro a Av. Lions Internacional nº 1821. Nesse período com a liderança da irmã Anália Rodrigues da Silva foi aberto o círculo de oração o qual teve ainda ajuda da irmã Tereza de Araújo e Antonieta e com isso o ministério cresceu crescendo.

5.4 DINAMICIDADE DA TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL NOS MUNICÍPIOS DE RORAIMA

Para análise da dinâmica de relação da tríade fé, território e poder é importante levar em consideração a formação espacial das igrejas pentecostais a partir do arcabouço organizacional de tais igrejas, considerando a hierarquização em sua estrutura e a atuação das instâncias de poder: organismos supralocais, templo-sede ou igreja-mãe, igrejas filiais, salões e pontos de pregação Machado (1997), de acordo com a figura a seguir.

Figura 35: Estrutura Organizacional Pentecostal



Elaboração própria. Baseada em Machado (1997).

No topo da hierarquia se encontra o organismo supralocal, formado por pastores e fiéis que com cargos de maior poder na organização da igreja, cuja responsabilidade é reger e orientar as igrejas subordinadas a si. O alcance deste organismo pode ser regional, nacional ou internacional, segundo a difusão alcançada pela denominação religiosa (MACHADO, 1994).

Logo abaixo estão os templos-sede, que se configuram como igrejas locais que atuam como sediando o poder local. Os templos-sede estão sob a presidência de pastores cuja responsabilidade, entre outras atividades, agrega o atendimento e monitoramento dos templos filiados (chamados de congregações), salões e grupos de nucleação.

Admite-se a relevância das congregações para o crescimento das igrejas pentecostais, porém os salões e os pontos de pregação, configurados como grupos de nucleação ou germinação, desenvolvem atuação ainda mais significativo, por configurarem a base da hierarquia pentecostal.

A nucleação é uma prática informal, através da qual um crente ou um pastor reúne em sua própria casa, ou mesmo em qualquer lugar, um pequeno grupo de não-crentes curiosos em conhecer a Bíblia. Foi e continua sendo uma estratégia proselitista (estratégia de conversão) bem-sucedida que abarca de forma bem clara a dimensão territorial. [...] Não obstante os pontos de pregação estarem submetidos às instâncias superiores de poder (templo-sede, templo filial), eles alimentam o ciclo de reprodução pentecostal e desempenham um importante papel na conquista de novos territórios (MACHADO, 1994, p. 141).

Tal estrutura elucida bem a estratégia de crescimento das igrejas pentecostais: o sucesso dos pontos de pregação lhes promove ao status de salões e posteriormente em templos filiais, ampliando a rede organizacional pentecostal, cujo ciclo de reprodução pentecostal é viabilizado pela descentralização. A descentralização é um elemento intrínseco ao crescimento dinâmico, distanciamento da estagnação e ganho de influência como agente de evangelização e de crescimento.

A territorialidade pentecostal é marcada pela descentralização de decisões e por uma informalidade que facilita de maneira considerável a difusão dessa crença no espaço. Tais características permitem ao pentecostalismo, não apenas o acompanhamento, mas, sobretudo, a adaptação às causalidades e às transformações inerentes e imanentes à sociedade moderna (MACHADO, 1997, p. 230).

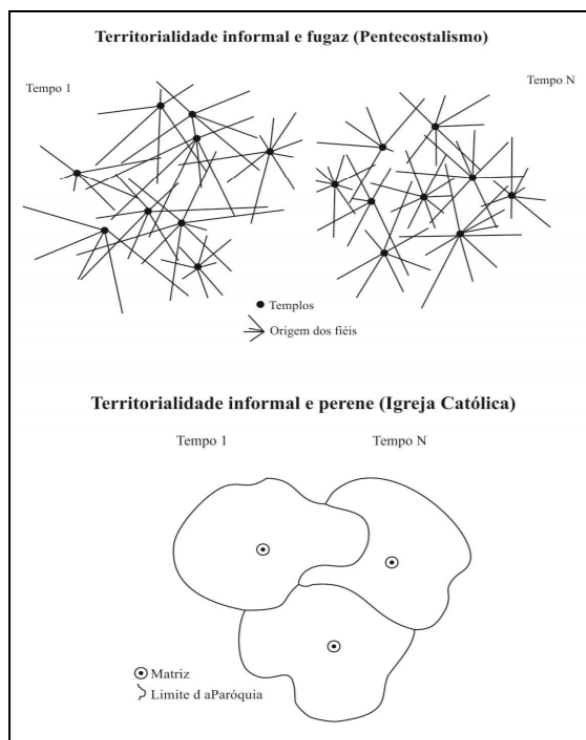
Nessa estrutura reside a noção de territorialidade informal e fugaz do pentecostalismo proposta por Machado (1994), mediante a qual se viabiliza a compreensão da dinâmica espacial das igrejas nos municípios de Roraima. Interessa expor um elemento fundamental na compreensão da definição do espaço sagrado pentecostal.

A territorialidade e o território pentecostal não podem ser definidos a priori, porém momentaneamente, considerando serem essas duas dimensões pautadas na transitoriedade e mobilidade dos espaços sagrados pentecostais, o que se justifica pelo processo de criação de novas áreas geográficas de atuação pentecostal delimitadas a cada momento, sendo possível inclusive a ocorrência de superposições territoriais para uma mesma denominação.

Seguindo tal lógica é possível entender que a territorialidade pentecostal se caracteriza por dois elementos: informalidade e fugacidade, ao passo que a territorialidade católica, por exemplo, é informal e perene, considerando que o espalhamento espacial dessas igrejas está relacionado ao controle do espaço e consolidação do poder.

Tal caracterização justifica-se primeiramente pela informalidade em razão da ausência de planejamento de instalação dos templos em muitos casos, sobretudo pelas neopentecostais e pela fugacidade pelo seu espraiamento, desordenamento e veloz disseminação, conforme sintetizado a seguir.

Figura 36: Territorialidade Pentecostal e Territorialidade Católica



Fonte: Machado (1997, p. 231).

Inicialmente importa compreender que o templo religioso é um ao mesmo tempo um elemento da paisagem e uma representação da identidade de determinada organização religiosa, considerando que a paisagem religiosa se caracteriza por uma materialidade que emerge de elementos produzidos pelas religiões ao longo do tempo, o que incita representações religiosas de significados oriundos de tradições e textos sagrados.

Para Gil Filho (2013) o templo religioso circunscreve um espaço sacralizado catalisador de uma rede de práticas e discursos os quais possuem a capacidade de impulsionar o indivíduo à transcendência religiosa, gerando sensações, emoções e ideias que atribuem um sentido de sagrado. O templo, ainda segundo o autor, é um ambiente que passa por ressignificação a partir do discurso e do rito religioso, viabilizando o sentido de ser religioso bem como o contato místico e simbólico com a teofania.

Entende-se, portanto, a existência de uma representação híbrida do papel do templo, por um lado sua representação material que se reverbera na paisagem religiosa e, por outro lado, sua representação imaterial que se reverbera na percepção do fiel, pautada numa relação de vinculação pessoal, significado simbólico, pertencimento e teofania imbuídas no templo (OLIVEIRA, 2012).

Entre as igrejas pentecostais clássicas em Roraima, como as Assembleias de Deus mais difundidas (na capital e no interior do estado) como a Cedader, Comader, Madureira e Missão, e a Congregação Cristã, é possível destacar um menor grau de informalidade, pois tais igreja na maioria dos casos possuem prédios próprios, cujos templos seguem majoritariamente uma padronização arquitetônica. Nesta perspectiva interessa destacar dois elementos fundamentais no pentecostalismo roraimense clássico: endogenia e exogenia na paisagem religiosa.

Em todo o território nacional propaga-se a influência exógena para construção dos templos religiosos da Congregação Cristã, considerando que a totalidade dos templos da denominação possuem o mesmo formato e coloração. Tal padronização repete-se em Roraima, na capital, nas sedes dos municípios e nas vicinais, como pode ser observado nas figuras a seguir.

Figura 37: Templos da Congregação Cristã em Roraima



Fonte: Arquivo pessoal: Jemima Pascoal dos Santos e Silva

Já nas Assembleias de Deus o padrão dos templos pauta-se numa lógica diferenciada e peculiar em cada Ministério, porém todos de natureza endógena, ou seja, a padronização dos templos assembleianos em Roraima é uma característica recorrente no estado, sem vinculação aos padrões nacionais.

As igrejas com padronização mais rígida são Assembleia de Deus Cedader e Assembleia de Deus Comader. Tanto o formato arquitetônico quanto a cor dos templos seguem padrão vinculado à sede estadual. No caso da Cedader os templos são em verde e branco, ao passo que os templos da Comader são em azul e amarelo. Este padrão é seguido nos templos na capital, nas sedes dos municípios e nas vicinais.

Figura 38: Templos da Assembleia de Deus Cedader

Fonte: Arquivo pessoal: Jemima Pascoal dos Santos e Silva

É possível perceber que em municípios onde houve instalação antiga dos trabalhos e ainda não passaram por reformas, ou mesmo onde as igrejas estão instaladas em salões comerciais locados, não se percebe a padronização, como nos templos da Cedader em Iracema e da Comader no Amajarí.

Figura 39: Templos da Assembleia de Deus Comader

Fonte: Arquivo pessoal: Jemima Pascoal dos Santos e Silva

Existe nos demais ministérios mais difundidos, que são Madureira e Missão, um menor rigor na padronização dos templos, de modo que, apesar da coloração padronizada, não existe uniformidade no formato dos templos. Assim, os templos da Madureira possuem templos nas cores azul e branco, ao passo que os templos da Missão possuem templos em vermelho e branco.

Figura 40: Templos da Assembleia de Deus Maduraira

Arquivo pessoal - Jemima Pascoal dos Santos e Silva.

Figura 41: Templos da Assembleia de Deus

Fonte: Arquivo pessoal: Jemima Pascoal dos Santos e Silva

As seções seguintes apresentam brevemente o retrato da territorialidade pentecostal em Roraima, propondo-se a relatar a relevância dos diferentes Ministérios das Assembleias de Deus para a difusão do pentecostalismo em Roraima: a capital Boa Vista, a mesorregião Norte e a mesorregião Sul.

6.5 CARACTERIZAÇÃO DA POPULAÇÃO PENTECOSTAL EM RORAIMA

Observa-se que em números reais a presença pentecostal, bem como a evangélica, não segue um ranqueamento diretamente proporcional à população total dos municípios do estado de Roraima. Os três municípios com maior população

absoluta são também os maiores em população evangélica, pentecostal e assembleiana.

Entretanto se observa que alguns municípios com menores populações absolutas, proporcionalmente estão entre os municípios com maior população assembleiana, como é o caso do município São João da Baliza que apesar de abrigar a segunda menor população do estado, comporta a oitava maior população assembleiana no estado, o que inversamente ocorre com município de Pacaraima que apesar de ser o oitavo mais populoso, comporta a terceira menor população assembleiana, como expõe o quadro a seguir.

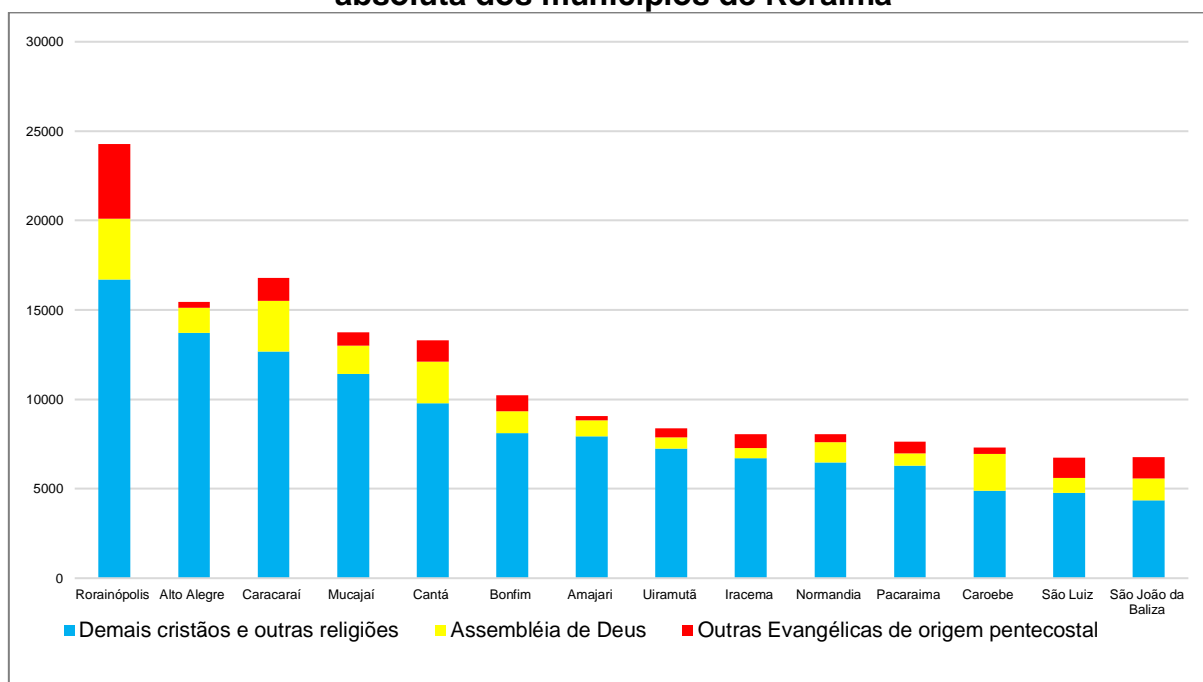
Quadro 17 - Ranqueamento da população total e assembleiana dos municípios

Ranking	Município	População Absoluta	Ranking	Município	População AD
1º	Boa Vista	284313	1º	Boa Vista	30193
2º	Rorainópolis	24279	2º	Rorainópolis	3405
3º	Caracaraí	18398	3º	Caracaraí	2831
4º	Alto Alegre	16448	4º	Cantá	2323
5º	Mucajaí	14792	5º	Caroebe	2060
6º	Cantá	13902	6º	Mucajaí	1562
7º	Bonfim	10943	7º	Alto Alegre	1409
8º	Pacaraima	10433	8º	São João da Baliza	1226
9º	Amajari	9327	9º	Bonfim	1224
10º	Normandia	8940	10º	Normandia	1151
11º	Iracema	8696	11º	Amajari	923
12º	Uiramutã	8375	12º	São Luiz	825
13º	Caroebe	8114	13º	Pacaraima	683
14º	São João da Baliza	6769	14º	Uiramutã	619
15º	São Luiz	6750	15º	Iracema	567

Elaboração própria. Baseada no Censo IBGE (2010).

A população assembleiana em Roraima apresenta-se como fração expressiva quando comparada à população pentecostal total do estado (59,15%), quando comparada à população evangélica (37,36%) ou mesmo quando comparada à população total do estado (11,32%). Como exposto no gráfico a seguir, retirando a capital Boa Vista, a população assembleiana se faz marcante em todos os municípios de Roraima, possuindo participação significativa no recorte populacional pentecostal, com um percentual sempre superior a 40% nesse meio.

Gráfico 8: Parcela da população assembleiana e pentecostal na população absoluta dos municípios de Roraima



Elaboração própria. Baseada no Censo IBGE (2010).

A proporção assembleiana sobre a população total e pentecostal se repete na maioria dos municípios do estado, onde a Assembleia de Deus apresenta uma maior ou menor presença. O gráfico a seguir de coluna clusterizada e linha no eixo secundário reflete tais relações. A população assembleiana sobre a população total, representada pela cor azul, demonstra uma presença alta com um total de 25,39%, no Caroebe.

Uma presença moderada assembleiana sobre a população total com um percentual superior aos 10% que se observa no São João da Baliza (18,11%), Cantá (16,71%), Caracarái (15,39%), Rorainópolis (14,02%) Normandia (12,87%), São Luiz (12,22%), Bonfim (11,19%), Boa Vista (10,62%) e Mucajaí (10,56%). Entre os municípios menor presença assembleiana, com um percentual inferior a 10%, encontram-se o Amajari (9,90%), Alto Alegre (8,57%), Uiramutã (7,39%), Pacaraima (6,55%) e Iracema (6,52%).

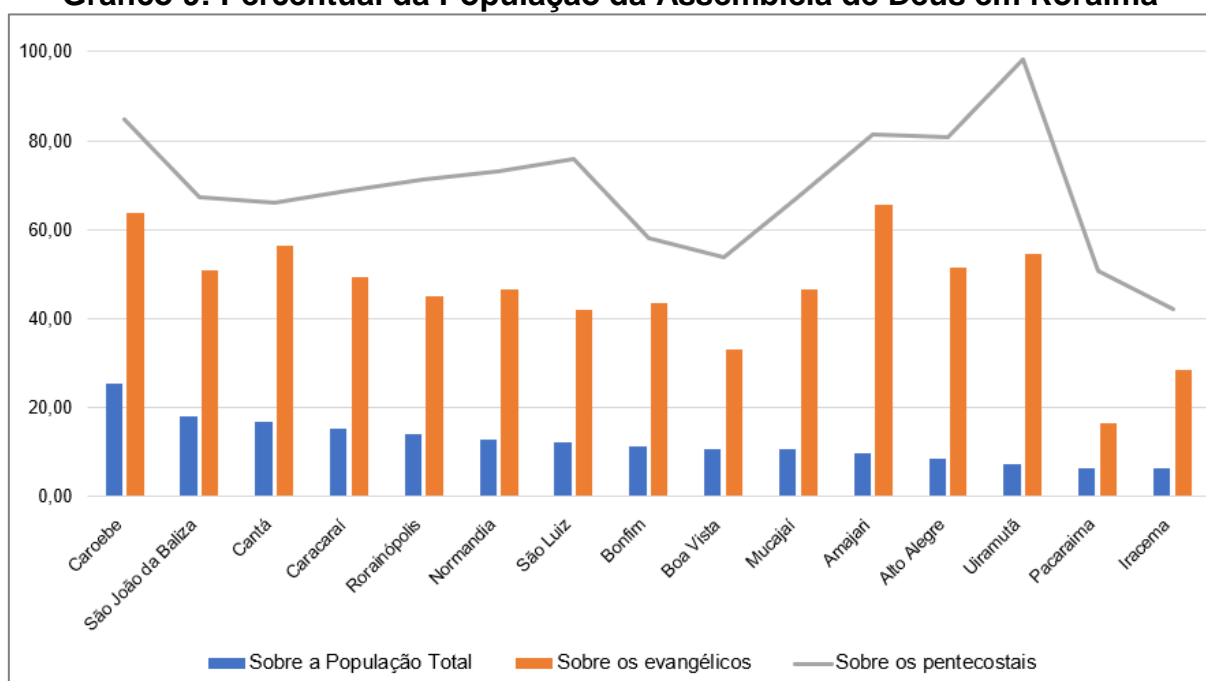
A população assembleiana sobre a população evangélica, representada pela cor laranja, demonstra uma parcela muito alta em Caroebe com um total de 25,39% e São João da Baliza (63,64). Os municípios majoritariamente possuem um alta presença assembleiana com índices que variam entre 40% e 60%, como Cantá (56,40%), Uiramutã (54,63%), Alto Alegre (51,50%), São João da Baliza (50,89%),

Caracarái (49,48%), Normandia (46,51%), Mucajaí (46,45%), Rorainópolis (44,91%), Bonfim (43,39%) e São Luiz (41,92%).

Por fim a população assembleiana sobre a população pentecostal expressa, representada pela linha no eixo secundário em coloração cinza, as maiores concentrações. Entre os mais elevados índices, os quais superam 80%, estão os municípios de Uiramutã (98,25%), Caroebe (84,70%), Amajari (81,47%) e Alto Alegre (80,70).

Entre os municípios com menor, porém ainda alta (entre 60% e 80%) presença assembleiana sobre os pentecostais estão São Luiz (75,76%), Normandia (73,13%), Rorainópolis (71,35%), Caracarái (68,81%), Mucajaí (67,36%), São João da Baliza (67,25%) e Cantá (65,94%). Por fim, os municípios com presença menos marcante, porém ainda alta, como Bonfim (58,06%), Boa Vista (53,66%), Pacaraima (50,78%) e Iracema (42,22%).

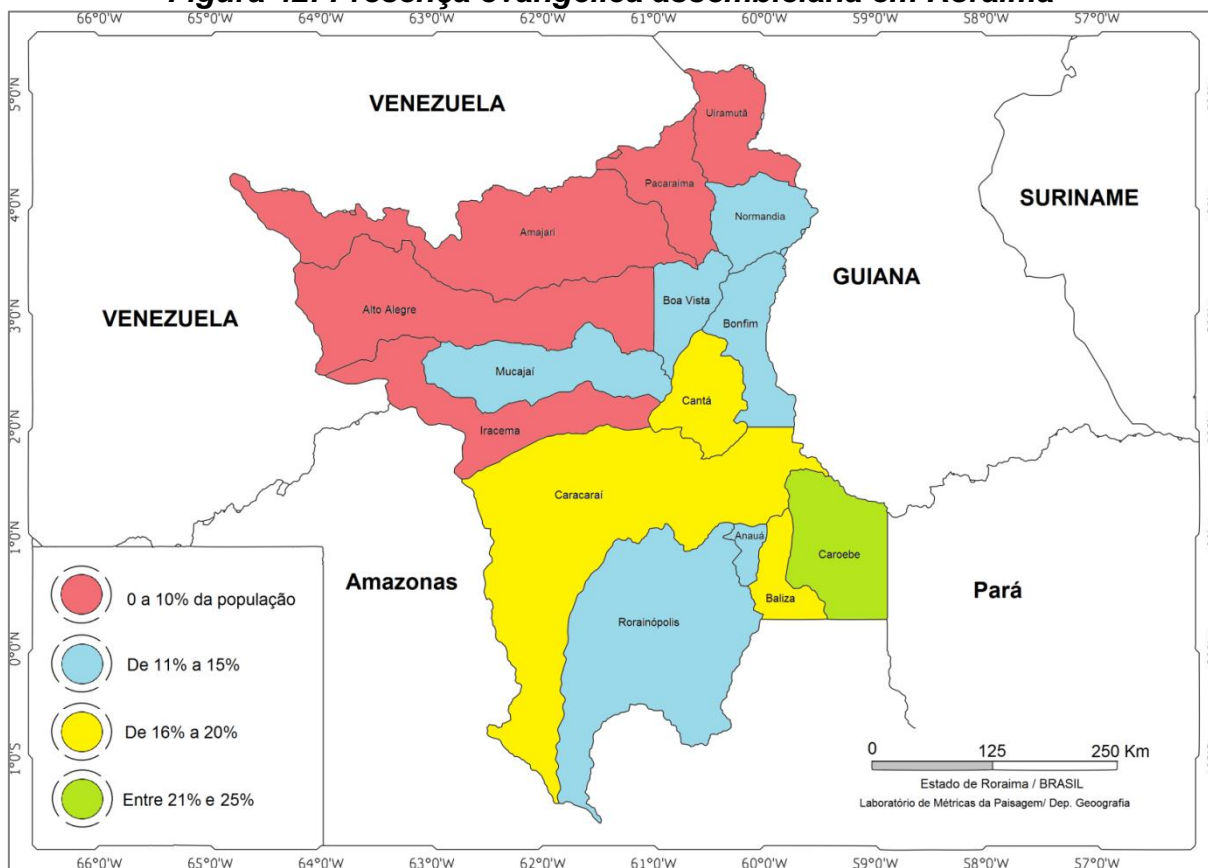
Gráfico 9: Percentual da População da Assembleia de Deus em Roraima



Elaboração própria. Baseada no Censo IBGE (2010).

Desta forma, com base nos dados apresentados e discutidos acima, configura-se o terceiro elemento que esclarece a intensa difusão das assembleias de Deus em Roraima: a concentração populacional assembleiana, conforme ilustrado na figura a seguir.

Figura 42: Presença evangélica assembleiana em Roraima



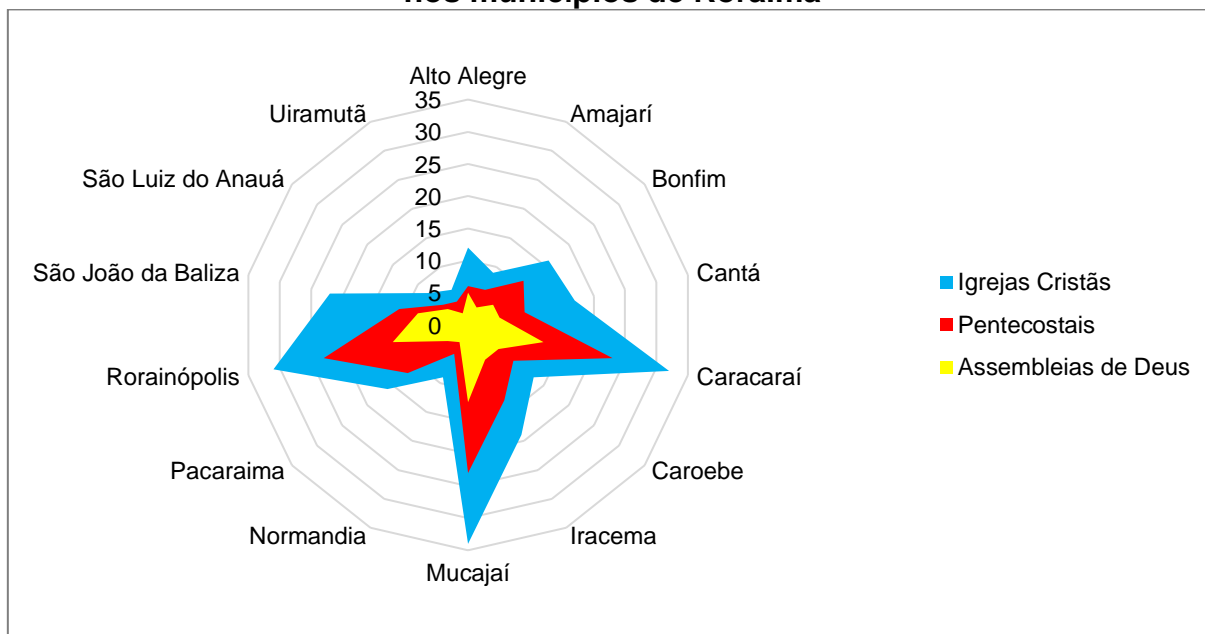
Elaboração própria.

Fundamental elemento, configurando-se como a cristalização da materialidade pentecostal, reside no estudo da espacialização assembleiana por intermédio dos templos: organismos supralocais, templos sede, templos filiais, salões e pontos de pregação.

Para tanto realizou-se a catalogação, registro fotográfico e georreferenciamento dos templos das Assembleias de Deus em Boa Vista e templos das igrejas cristãs presentes nas sedes dos municípios do estado de Roraima. Tais informações estão consolidadas nos capítulos subsequentes.

Nas sedes dos municípios, exceto Boa Vista, foram localizados 244 templos de igrejas cristãs, dos quais 65,57% são templos de igrejas pentecostais, entre as quais 54,37% são templos das Assembleias de Deus, conforme pode ser observado no gráfico radar a seguir.

Gráfico 10: Radar da divisão das igrejas cristãs, pentecostais e assembleiana nos municípios de Roraima



Elaboração própria.

CAPÍTULO 6 – DINÂMICA DA TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NA MESORREGIÃO NORTE NO ESTADO DE RORAIMA

Ao iniciar esta abordagem, é importante destacar a divisão do Estado de Roraima em duas mesorregiões⁴⁰ conforme Martinez (2014, p. 125) a saber, mesorregião norte e mesorregião sul. A mesorregião norte, que compreende os municípios de Alto Alegre, Amajari, Boa Vista, Bonfim, Cantá, Normandia, Pacaraima e Uiramutã.

6.1 CARACTERIZAÇÃO SÓCIOESPACIAL NOS MUNICÍPIOS DO NORTE DE RORAIMA

6.1.1 Alto Alegre

O Município de Alto Alegre está localizado na região centro-oeste de Roraima e foi criado pela Lei Federal Nº 7.009, de 1º julho de 1982, na qual teve seu território desmembrado do município de Boa Vista (Capital do Estado). Limita-se ao norte, com o município de Amajari; ao sul, com o município de Mucajaí; à leste, com o Município de Boa Vista e; à sudoeste, com o município de Iracema IBGE (2016).

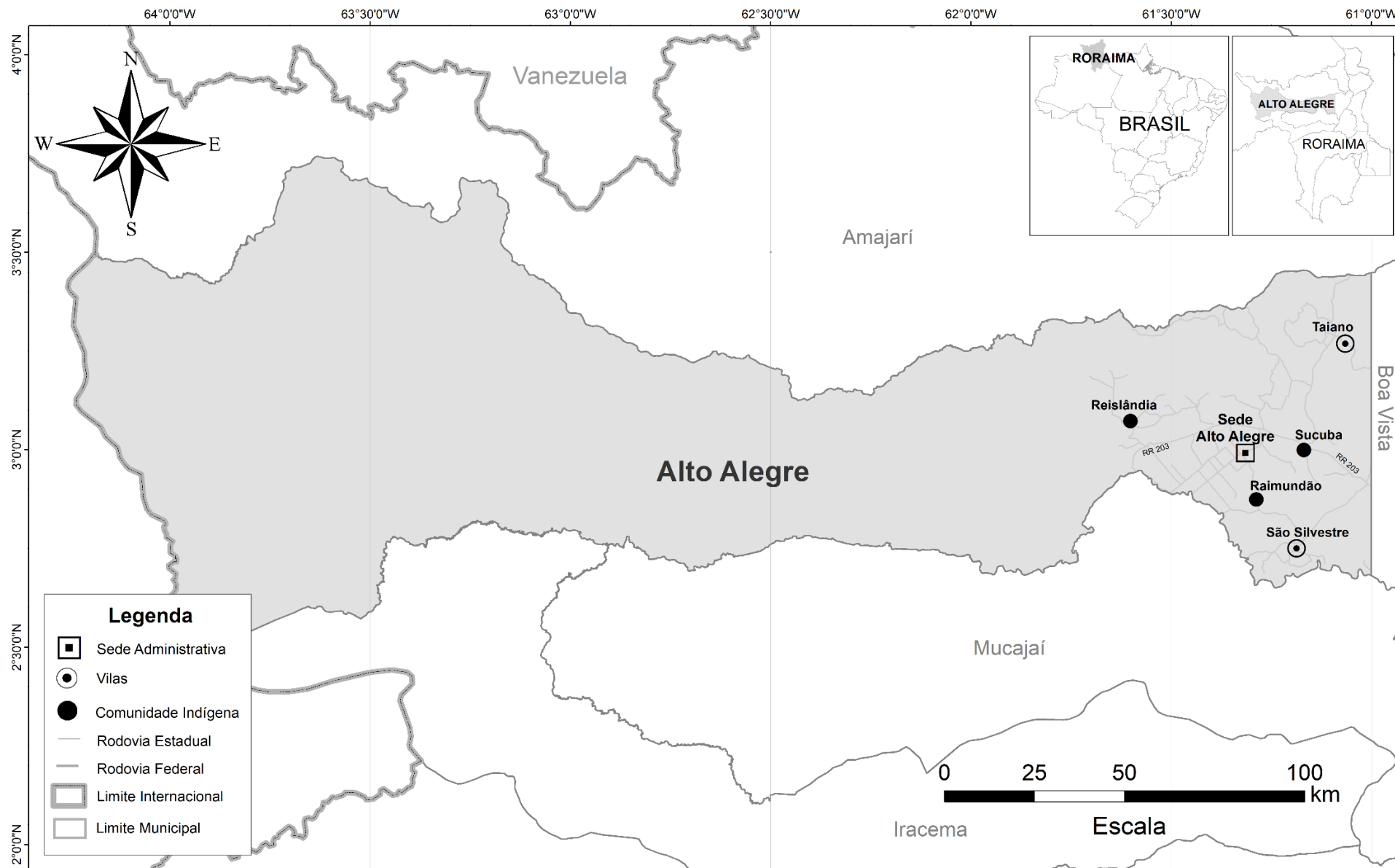
O Município surgiu em 1953 com a Colônia Agrícola Coronel Mota. Os primeiros habitantes foram japoneses que plantavam pimenta do reino, tomate e outros vegetais. Mas o nome de Alto Alegre foi escolhido por Pedro Costa e seus companheiros, recém-chegados do Maranhão, o qual, ao buscar áreas agricultáveis no interior do atual município para trabalhar, encontrou-as na Mata geral, local que começa na margem esquerda do rio Mucajaí. A atual população não-indígena é formada, em sua maioria, por imigrantes maranhenses.

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 15 933 habitantes em uma área total de 25 566,845 km² e possui um IDH-M de 0,542 (PNUD⁴¹/2010). A densidade demográfica do Cantá é, com base nos dados apresentados, de 0,62 hab./km². A organização espacial do município é marcada por duas vilas: Taiano e São Silvestre, além da sede administrativa (uma cidade pequena dividida em três bairros, a saber: Multirão I, Multirão II e Felicidade) distante à 87km e interligada à capital pela RR-205.

⁴⁰ **Mesorregião:** terminologia criada pelo IBGE (1990) que é utilizada para fins estatísticos. É uma subdivisão dos estados brasileiros que congrega diversos municípios de uma área geográfica com similaridades econômicas e sociais, que por sua vez, são subdivididas em microrregiões.

⁴¹ Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento de 2010.

Mapa 1 - Município de Alto Alegre-RR



Elaboração própria.

6.1.2 Amajari

O Município de Amajari está localizado na região noroeste de Roraima e foi criado em 17 de outubro de 1995, através da Lei nº 097, que desmembrou suas terras do município de Boa Vista (Capital do Estado). Limita-se ao norte, em fronteira internacional com a Venezuela; ao leste, com o município de Pacaraima; à sudeste, com o Município de Boa Vista e; à sul, com o município de Alto Alegre IBGE (2016).

Com relação à sua transformação em município, Amajari foi formado pela união de várias vilas, entre estas, escolheu-se a Vila Brasil como sede municipal, a qual em 1975 recebeu seu primeiro morador, o Senhor Brasil, dando nome ao local e posteriormente sendo elevada à categoria de cidade.

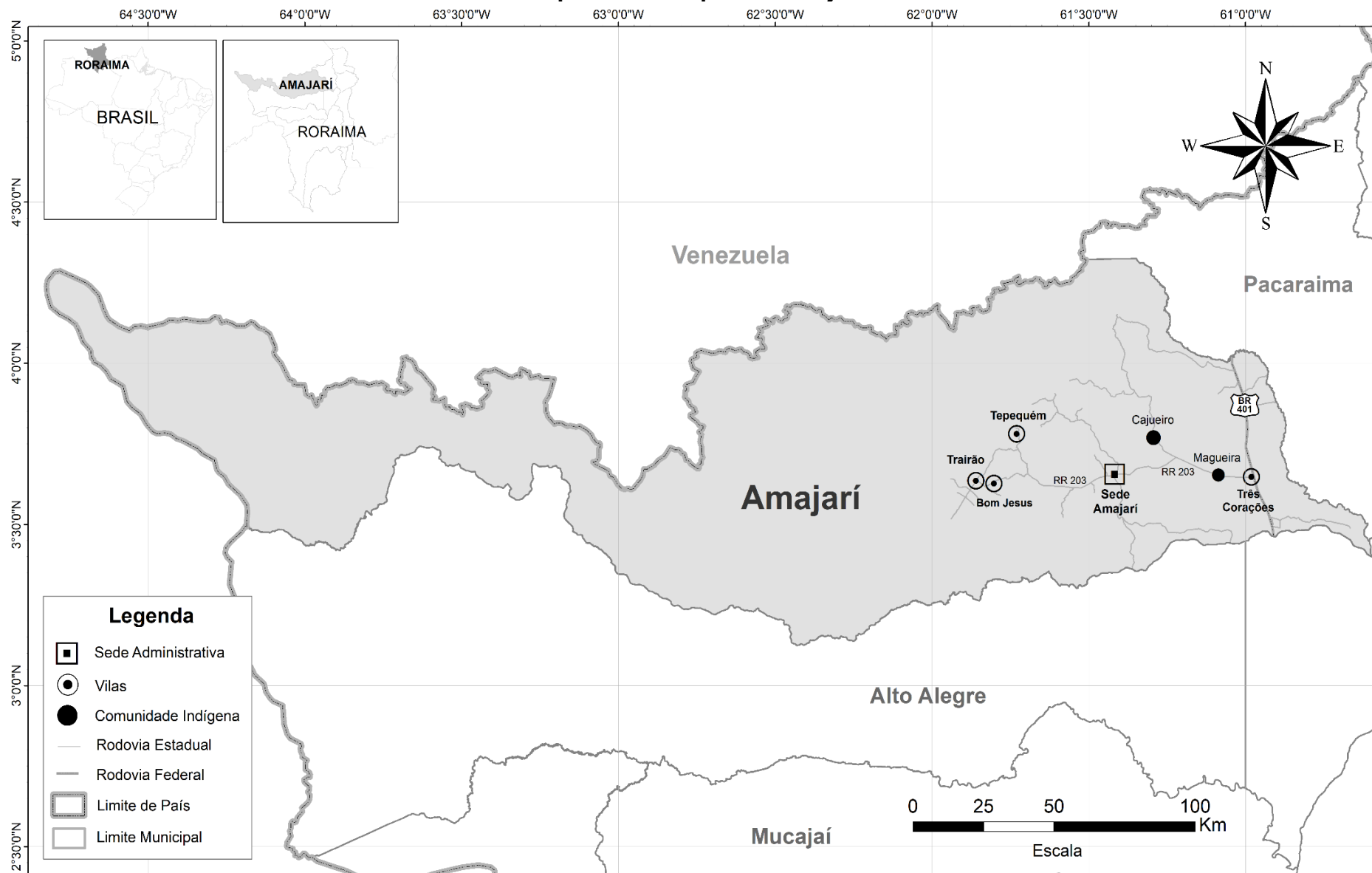
A organização social do município de Amajari dá-se a partir existência índios e não índios, sendo 8 Terras Indígenas (TI Araçá, TI Ouro, TI Anaro, TI Ponta da Serra, TI Anigal, TI Garagem, TI Santa Inês e TI Ananás) demarcadas que compreendem um total de 19 comunidades indígenas (Araçá, Mutamba, Mangueira, Três Corações, Guariba, Anaro, Ponta da Serra, Urucuri, Juraci, Nova União, Ouro, São Francisco, Cajueiro, Garagem, Ananás, Leão de Ouro, Santa Inês, Anigal e Vida Nova) das etnias Macuxi, Uapixana, Saporá e Taurepang.

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 11 560 habitantes em uma área total de 28 472,223 km². A densidade demográfica de Amajari é, com base nos dados apresentados, de 0,41 hab./km² e possui um IDH-M de 0,484 (PNUD/2010).

A organização espacial do município é marcada pela existência de quatro vilas, sendo elas: Vila Brasil (sede administrativa do município e distante à 158km da capital Boa Vista), Vila Tepequém (que possui considerável potencial turístico em virtude de suas cachoeiras e a paisagem natural), Vila Três Corações e Vila do Trairão.

A principal via de acesso ao município é a BR-174 que liga a cidade de Boa Vista à Vila Três corações (distante 90km da capital) localizada à margem esquerda da BR-174 a qual é interseccionada pela RR-203 e liga a Vila Três Corações à Sede administrativa do município de Amajari (Vila Brasil).

Mapa 2 - Município de Amajari-RR



Elaboração própria.

6.1.3 Boa Vista

O Município de Boa Vista está localizado na região central de Roraima, foi elevada à condição de vila em 1890, sede de um novo município denominado Boa Vista do Rio Branco pelo então governador da Província do Amazonas, Augusto Ximeno Villeroy. Assim, a área municipal da vila de Boa Vista foi desmembrada do antigo município amazonense de Moura.

Em 1944, tornou-se a capital do recém-criado Território Federal do Rio Branco, a qual, posteriormente foi elevada pela Constituição de 1988 à capital do Estado de Roraima. Boa Vista, limita-se à noroeste, com o município de Amajari; ao norte, com o município de Pacaraima; à nordeste, com o município de Normandia; à leste, com o município de Bonfim; à sul, com o município de Caracará; à sudoeste, com o município Mucajaí e; à oeste, com o município de Alto Alegre IBGE (2016).

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 332.020 habitantes em uma área total de 5 687,04 km². A densidade demográfica de Amajari é, com base nos dados apresentados, de 58,38 hab./km² e possui um IDH-M de 0,752 (PNUD/2010).

A município de Boa Vista, segundo a PNAD (2015) apresenta um percentual de 56% de habitantes nascidos em Roraima, diferentemente de outras áreas urbanas dos municípios roraimenses (que apresentam um percentual mais elevado de migrantes). Já o percentual restante da comunidade boa-vistense é composto por migrantes de diversas partes do Brasil, sendo eles em sua maior parte oriundos dos Estados do: Maranhão, Pará e Amazonas.

A organização espacial do município é marcada pela existência de duas vilas, sendo elas: Vila Campo Alegre (distante cerca de 62km da sede municipal), Vila do Passarão (distante cerca de 56km da sede) e a cidade de Boa Vista como sede administrativa do município.

A principal via de acesso ao município é a BR-174 (que o corta de norte a sul) que no sentido norte liga a cidade de Boa Vista à sede do município de Pacaraima (fronteira com a Venezuela), e no sentido sul liga o Estado de Roraima (interligando as cidades de Mucajaí, Iracema, Caracará e Rorainópolis) ao Estado do Amazonas. Ainda há a BR-401 que liga a cidade de Boa Vista à sede do Município de Bonfim (fronteira com a Guiana), Além da BR-432 que interliga a capital aos municípios do Cantá e Caracará.

Mapa 3 - Município de Boa Vista-RR



Elaboração própria.

6.1.4 Bonfim

O Município de Bonfim-RR está localizado na região oeste de Roraima e foi criado pela Lei Federal Nº 7.009, de 1º julho de 1982, na qual teve seu território desmembrado do município de Boa Vista (Capital do Estado). Limita-se ao norte, com o município de Normandia; ao leste, em fronteira com a Guiana (pela BR-401 em ponte sobre o Rio Tacutú); ao sul, com o município de Caracará; à sudoeste, com o Município do Cantá e; à Noroeste, com o município de Boa Vista IBGE (2016).

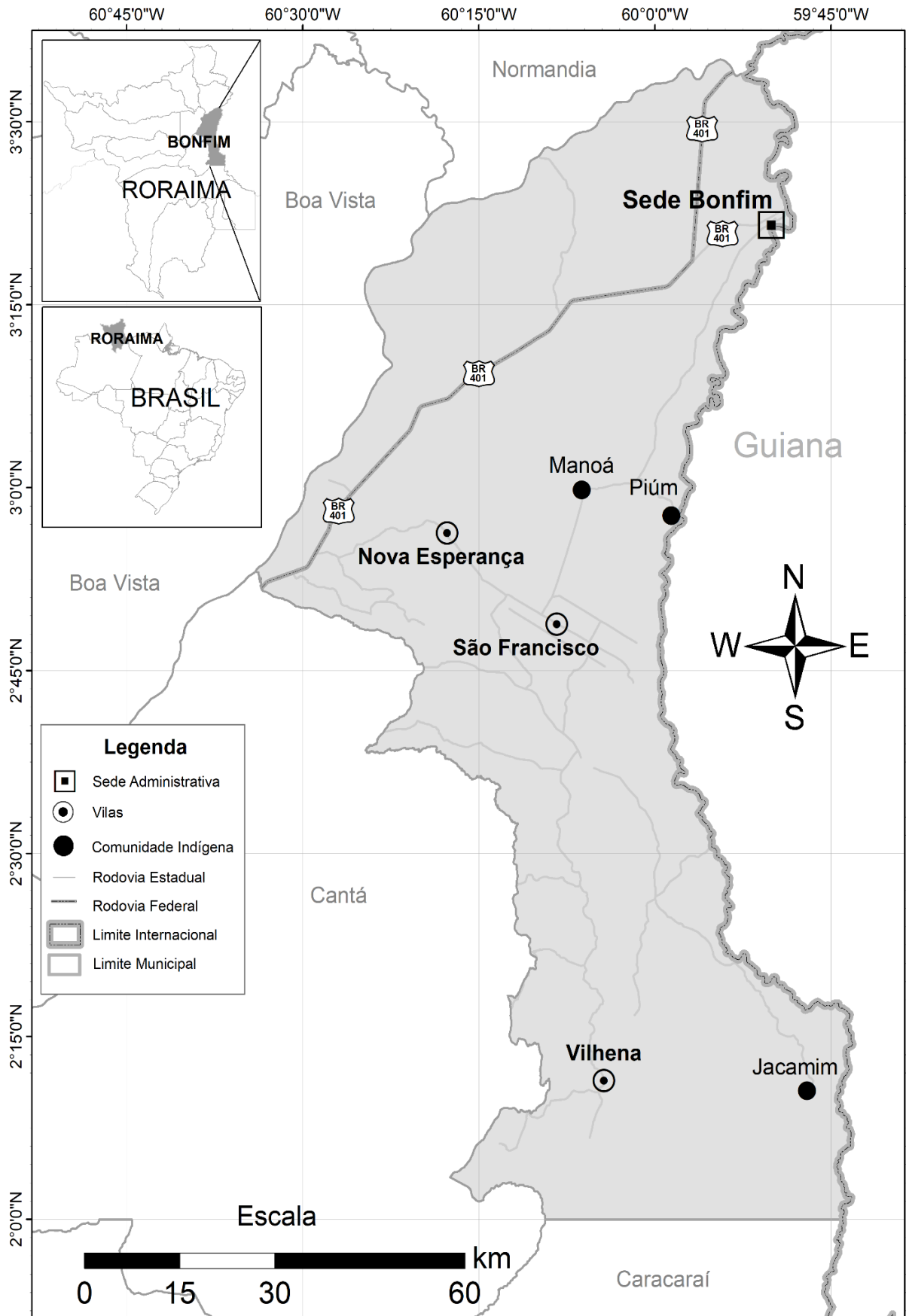
A organização social do município de Bonfim dá-se a partir existência de 7 comunidades indígenas (Água Boa, Alto Arraia, Bom Jesus, Cachoeira do Sapo, Cumaru, Jabuti, Jacamim, Manoá, Marupá, Moscou, Murirú, Pium, São Domingos, São João e Wapum) membros das etnias Macuxi e Wapixana distribuídos geograficamente pelo município, além de não índios e descendentes de guianenses (especialmente na sede municipal).

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 11 945 habitantes dispostos em uma área total de 8.095,319 km². A densidade demográfica de Bonfim é, com base nos dados apresentados, de 1,48 hab./km² e possui um IDH-M de 0,626 (PNUD/2010).

A organização espacial do município é marcada pela existência de três vilas, sendo elas: Vila São Francisco (distante 98km da sede municipal pela BR-401), Vila Nova Esperança (distante cerca de 125km da sede), Vila Vilhena (distante cerca de 205km), além da própria sede do município e das já citadas comunidades indígenas.

A principal via de acesso ao município é a BR-401 que à sudoeste liga a cidade de Bonfim à capital Boa Vista e à noroeste liga Bonfim à sede do município de Normandia. Além de à leste, a fronteira com a Guiana (via Ponte Rio Tacutú), a qual se tornou uma rota importante de escoamento de produtos para o Porto de Georgetown (capital da Guiana).

Mapa 4 - Município de Bonfim-RR



Elaboração própria.

6.1.5 Cantá

O município de Cantá localiza-se na região centro-leste de do estado de Roraima, extremo norte do Brasil, e foi criado a partir da lei nº 009 de 17 de outubro de 1995. Limita-se ao norte com o município de Boa Vista; ao leste, com o município de Bonfim; ao sul com o município de Caracarái e; à oeste com os municípios de Mucajaí e Iracema (IBGE, 2016).

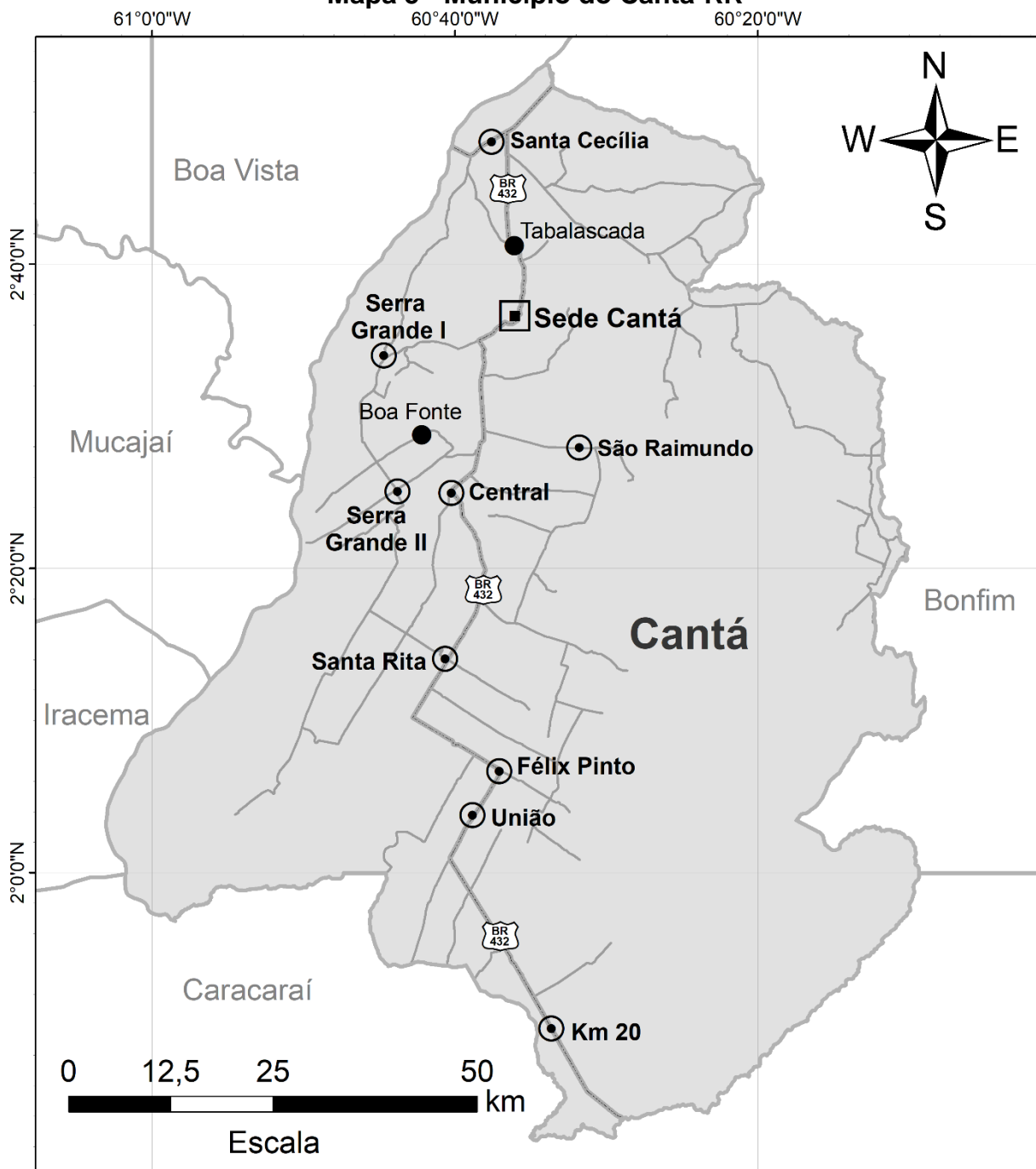
O atual município do Cantá tem sua origem em meados do século XX em uma colônia agrícola por nome de Brás de Aguiar, que à época estava vinculada ao Município do Bonfim e era conhecido como Colônia do Cantá. Neste período a Colônia do Cantá surgiu com a designação de abastecer a cidade de Boa Vista com produtos oriundos da agricultura, fato que já indicava a tendenciosa produção do município.

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 16.877 habitantes em uma área total de 7.664,831 km². A densidade demográfica do Cantá é, com base nos dados apresentados, de 2,2 hab./km² e possui um IDH-M de 0,619 PNUD/2010. E com apenas 2 comunidades indígenas (Tabalascada e Boa Fonte), o município possui maior parte de sua população constituída de cidadãos não-indígenas.

A organização espacial do município é marcada por vilas, localizadas geograficamente distantes umas das outras, interligadas, principalmente pela rodovia BR-432 (que cruza o município de norte a sul) e a sede (uma cidade pequena dividida em bairros). As vilas são respectivamente: Vila Felix Pinto, Vila União, Vila Santa Rita, Vila Central, Vila São Raimundo, Serra Grande I, Serra Grande II e Cidade Santa Cecília, esta, situada às margens da BR-401 (via intersectada pela BR-432 e que dá acesso à cidade de Boa Vista-RR).

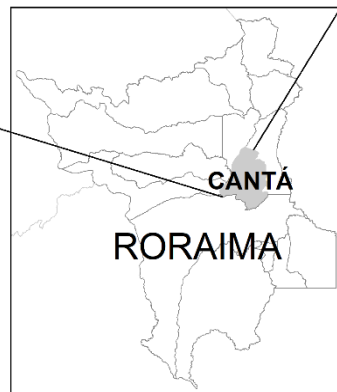
Em virtude do processo de sua pavimentação, a BR-432 tem se tornado uma via de rota cada vez mais utilizada para pessoas que buscam viajar para o sul do Estado, uma vez que em comparação com a BR-174 (principal via de fluxo rodoviário intermunicipal do Estado de Roraima), o percurso até a vila Novo Paraíso (localizada no município de Caracarái) torna-se cerca de 40km mais curto. Deste modo, o município do Cantá tem se desenvolvido significativamente no setor de produção agrícola e na logística com relação ao escoamento e transporte de mercadorias.

Mapa 5 - Município do Cantá-RR



Legenda

- Sede Administrativa
- Vilas
- Comunidade Indígena
- Rodovia Estadual
- Rodovia Federal
- Limite Municipal



Elaboração própria.

6.1.6 Normandia

O município de Normandia-RR localiza-se na região nordeste de do estado de Roraima (extremo norte do Brasil), e foi criado pela Lei Federal Nº 7.009 de 1º de julho de 1982, com terras desmembradas do município da Capital. Limita-se ao norte com o município de Uiramutã; ao leste, em fronteira com a Guiana; ao sul com o município de Bonfim e; à oeste com os municípios de Boa Vista e Pacaraima (IBGE, 2016).

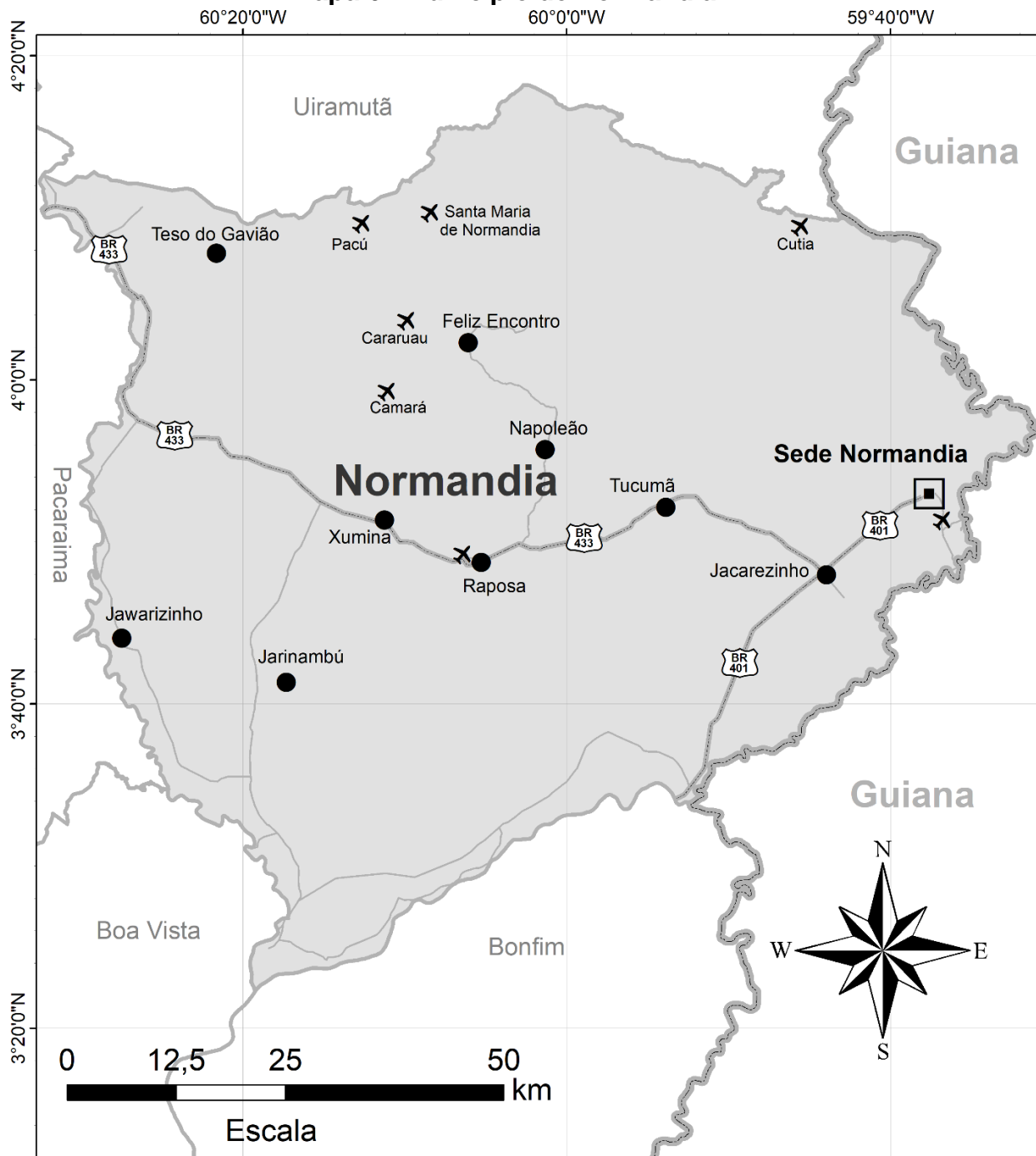
O nome do município é uma homenagem à região da Normandia (na França), terra do fugitivo Papillon⁴². Este homem foi condenado a cumprir pena na prisão de segurança máxima na Ilha do Diabo, na Guiana Francesa. Contudo, ele conseguiu fugir. E estabeleceu-se em Normandia, onde passou boa parte de seus últimos dias de vida.

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 10.527 habitantes em uma área total de 6.966,777 km². A densidade demográfica de Normandia é, com base nos dados apresentados, de 1,51 hab./km² IBGE (2017) e com um IDH-M de 0,594 (PNUD/2010). Possuindo um total de 9 comunidades indígenas (Feliz Encontro, Jacarezinho, Jarinambú, Jawarizinho, Napoleão, Raposa, Santa Maria de Normandia, Teso do Gavião e Xumina) conforme observado no mapa da próxima página.

A organização espacial do município é marcada, além das já citadas comunidade indígenas, unicamente por sua sede (distante cerca de 185km da capital do Estado) que é ligada à Boa Vista através da BR-401 (que no sentido sul, saída leste do entroncamento, liga Normandia à sede do Município de Bonfim), sendo a principal via de acesso ao município. Além de à leste, situar-se também a BR-433, responsável por ligar o município Normandia (sentido norte do entroncamento) à sede Uiramutã e (à sentido leste do entroncamento) fazer ligação com o Município de Pacaraima.

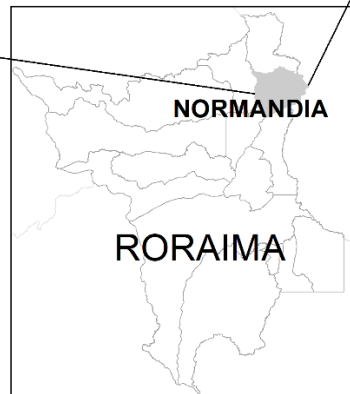
⁴² René Belbenoît (1905-1978): Depois de fugir para a então Guiana Inglesa, radicou-se com seus parceiros em Roraima desde 1940, morrendo em 1978, aos 73 anos, e sendo sepultado na Vila Surumú, no norte do Estado, hoje parte da Terra Indígena São Marcos (HOLLANDA, 2005)

Mapa 6 - Município de Normandia-RR



Legenda

- Sede Administrativa
- Vila
- Comunidade Indígena
- Limite Internacional
- Limite Municipal
- Aeródromo



Elaboração própria.

6.1.7 Pacaraima

Localizado na região norte de do estado de Roraima, extremo norte do Brasil, o município de Pacaraima foi criado pela Lei Estadual nº 96, de 17 de outubro de 1995, sendo o município formado por desmembramento de Boa Vista, capital do estado, instalado em 1º de janeiro de 1997. Limita-se ao norte, em fronteira com a Venezuela; ao leste, com os municípios de Normandia e Uiramutã; ao sul com o município de Boa Vista e; à oeste com o município de Amajari (IBGE, 2016).

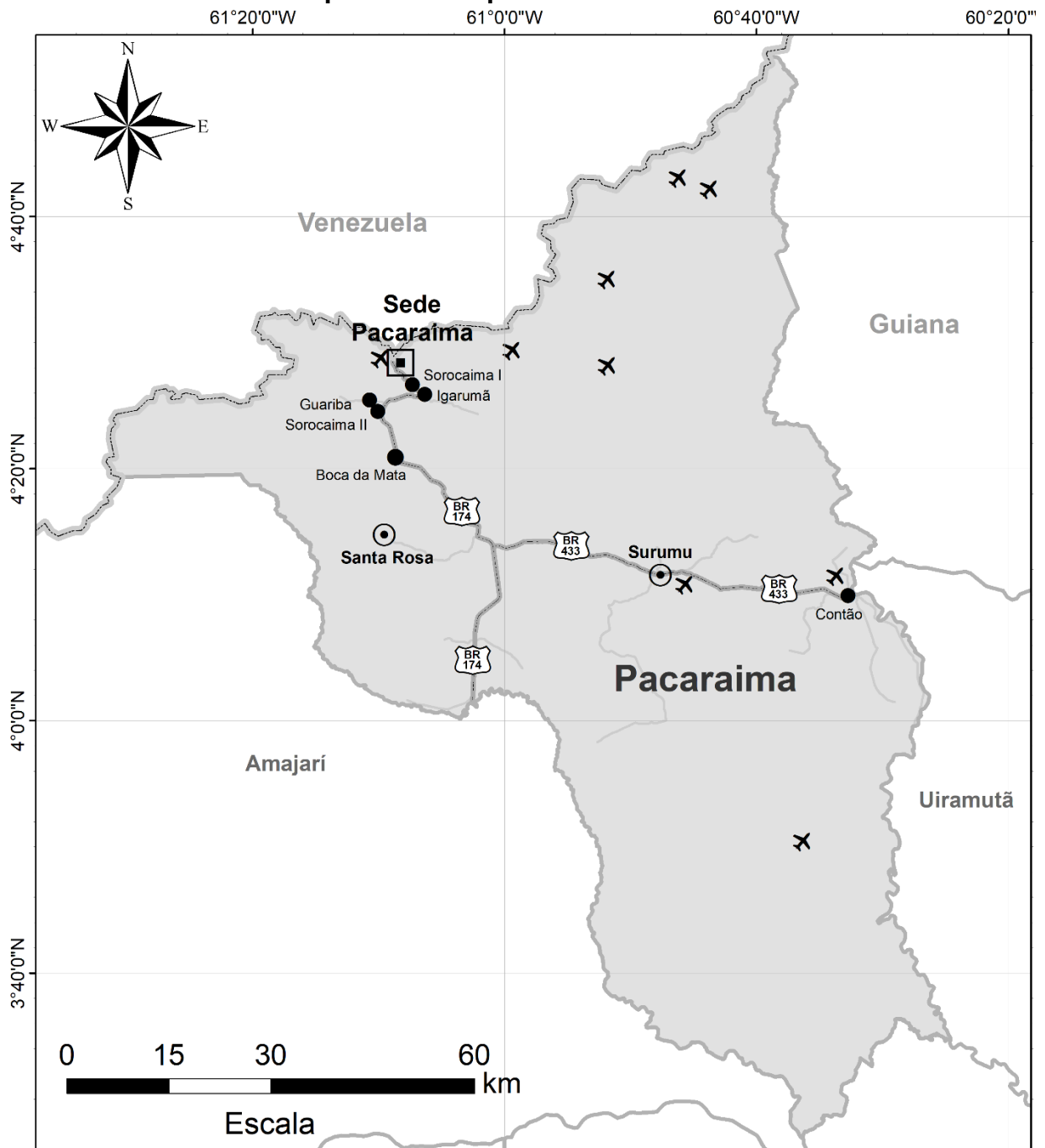
O município tem sua história diretamente ligada à demarcação da fronteira com a Venezuela pelo Exército Brasileiro, no marco que ficou conhecido como BV-8 (tornando-se oficialmente a única e principal via de trânsito entre Brasil e Venezuela), onde está localizado o Pelotão Especial de Fronteira da Região.

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 12.375 habitantes em uma área total de 8.028,428 km². A densidade demográfica de Pacaraima é, com base nos dados apresentados, de 1,54 hab./km², com um IDH-M de 0,650 PNUD/2010.

A organização espacial do município é marcada por 2 vilas, sendo elas: Vila Santa Rosa (distante cerca de 65km da sede do município) e Vila Surumú (localizada à aproximadamente 80km da sede de Pacaraima), além de 6 comunidades indígenas (Boca da Mata, Contão, Guariba, Igarumã, Sorocaima I e Sorocaima II) distribuídas geograficamente pelo território municipal.

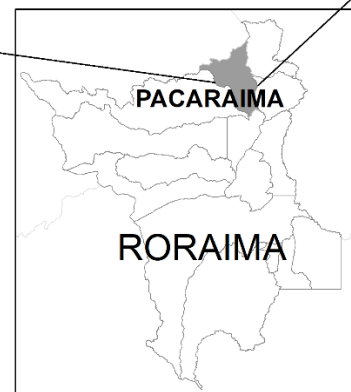
As principais vias de trânsito rodoviário do município são a BR-174 (que por anos têm sido uma rota significativa para abastecimento do comércio fronteiriço entre Brasil/Venezuela a partir das cidades gêmeas Pacaraima-RR-BRA/Santa Elena de Uairén-BO-VEN), que interliga a Sede de Pacaraima (a partir da fronteira com a Venezuela) aos municípios de Amajari e à capital Boa Vista-RR. E a BR-433 que pela intersecção à BR-174 à leste, liga o município de Pacaraima aos municípios de Uiramutã e Normandia.

Mapa 7 - Município de Pacaraima-RR



Legenda

- Sede Administrativa
- Vila
- Comunidade Indígena
- Rodovia Federal
- Rodovia Estadual
- Limite Internacional
- Limite Municipal
- Aeródromo



Elaboração própria.

6.1.8 Uiramutã

Localizado no extremo nordeste do estado de Roraima, o município de Uiramutã foi criado pela Lei nº 098 de 17 de outubro de 1995, com terras desmembradas dos municípios de Normandia (onde se localiza a sede municipal) e da capital do Estado, sendo atualmente o ponto mais setentrional do Brasil. Limita-se ao norte e à leste, em fronteira com a Guiana; ao sul, com o município de Normandia e; à leste, com o município de Pacaraima (IBGE, 2016).

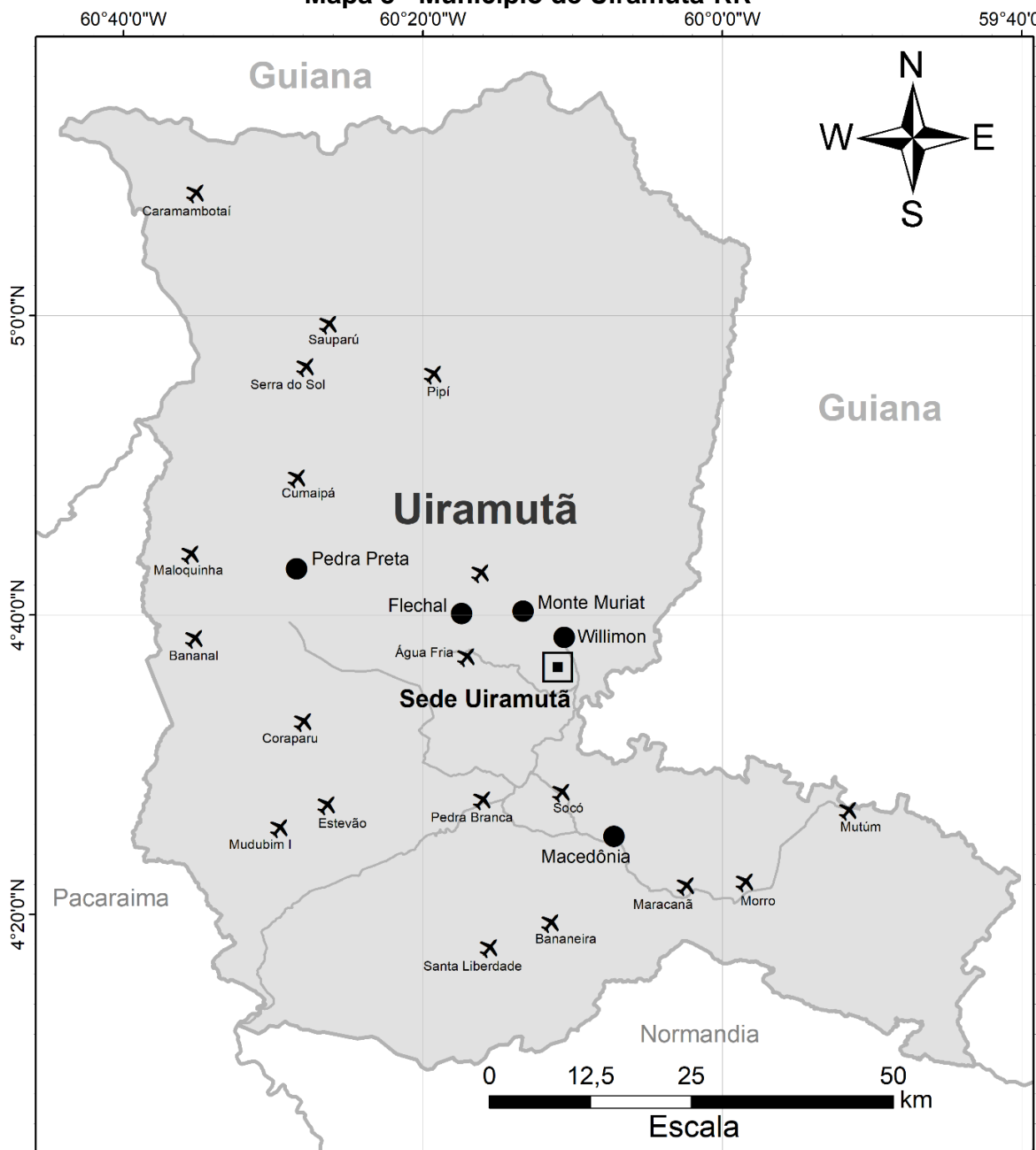
A etimologia da terminologia utilizada para designar o nome do município designa um 'local de espera de aves'. No qual, segundo o conto de seus moradores, seu primeiro habitante foi o senhor Severino Pereira da Silva (mais conhecido como Severino Mineiro), que ergueu ali a primeira casa. Era paraibano de nascimento, explorou muitos garimpos em Roraima, o que lhe originou o apelido. Em 1911, expulsou a tiros colonos britânicos interessados no ouro. Na luta, perdeu seu filho, Vítor. Era também um sonhador, tocava viola e violão, e fabricava sapatos e roupas para uso da família (PMUT, 1969).

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 9.836 habitantes em uma área total de 8 065,520 km². A densidade demográfica de Uiramutã é, com base nos dados apresentados, de 1,22 hab./km², com um IDH-M de 0,453 PNUD/2010

A organização espacial do município é marcada pela existência da sede municipal (uma pequena vila com alguns estabelecimentos comerciais, agências bancárias e prédios de órgãos públicos), além de 5 comunidades indígenas (Flechal, Macedônia, Monte Muriat, Pedra Preta e Willimon) distribuídas geograficamente pelo território municipal (IBGE, 2016). É importante destacar que parte do território do Município abrange a Reserva Indígena Raposa Serra do Sol.

A principal via de acesso rodoviário ao município é a RR-171, que intersecta a BR-433 e interliga a cidade de Uiramutã aos municípios de Normandia (no entroncamento à leste da comunidade indígena do Contão) e Pacaraima (no entroncamento à oeste da comunidade indígena do Contão).

Mapa 8 - Município de Uiramutã-RR



Legenda

-  Sede Administrativa
-  Comunidade Indígena
-  Limite Internacional
-  Limite Municipal
-  Rodovia Estadual
-  Aeródromo



Elaboração própria.

6.2 TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL NOS MUNICÍPIOS DO NORTE DE RORAIMA

A territorialidade pentecostal no Brasil, conforme afirma Araújo e Gameleira (2010), caracteriza-se como um processo essencialmente urbano. Entretanto em Roraima tal dinâmica diverge em seus contornos, considerando a observância de tal processo enquanto fenômeno tanto urbano quanto rural.

Nesse sentido, far-se-á a análise da territorialidade pentecostal roraimense em uma perspectiva regionalizada: a mesorregião norte (que contempla os municípios Alto Alegre, Amajari, Boa Vista, Bonfim, Cantá, Normandia, Pacaraima e Uiramutã) e a mesorregião sul (que contempla os municípios Caracaraí, Caroebe, Iracema, Rorainópolis, São Luiz do Anauá e São João da Baliza).

6.2.1 Alto Alegre

Distante cerca de 80km da capital Boa Vista-RR, a sede do município de Alto Alegre desenvolveu-se à margem direita da rodovia RR 343 onde se pode perceber a predominância dos templos pentecostais. Sendo um total de 12 igrejas cristãs, das quais 58,33% são pentecostais. Já pentecostais, 71,42% são Assembleias de Deus.

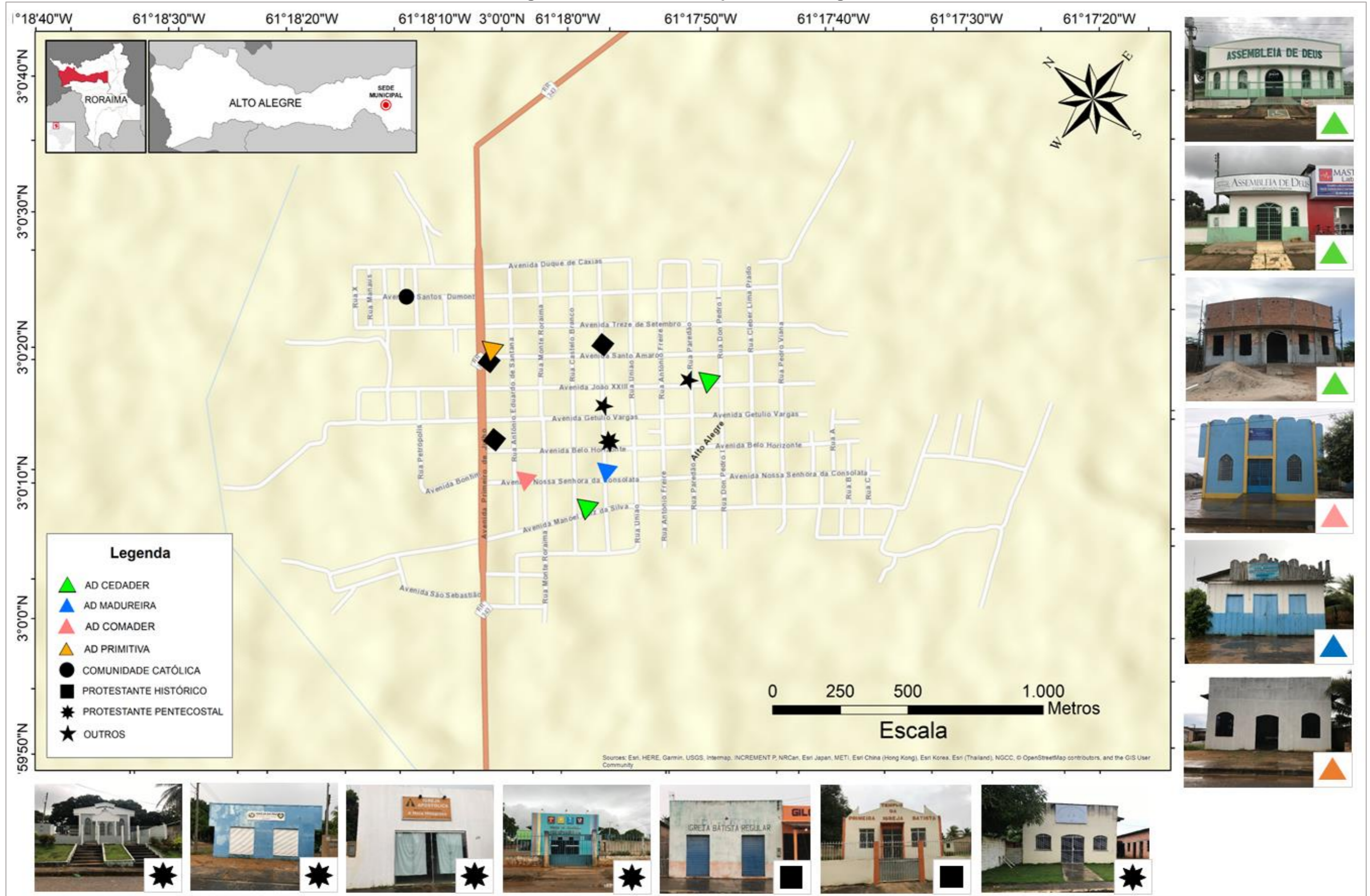
Já em se tratando de igrejas protestantes históricas, é observado um percentual de 16,66%, considerando a totalidade de 12 igrejas cristãs. Mesmo percentual de igrejas cristãs com outro perfil. Além das comunidades católicas, que representam um total de 8,33%.

Deste modo, na sede do município de Alto Alegre é identificada uma dinâmica de predominância de templos de igrejas Assembleias de Deus com relação a igrejas cristãs pentecostais. E de igrejas Pentecostais sobre igrejas cristãs, caracterizando a territorialidade da sede deste município.

6.2.2 Amajari

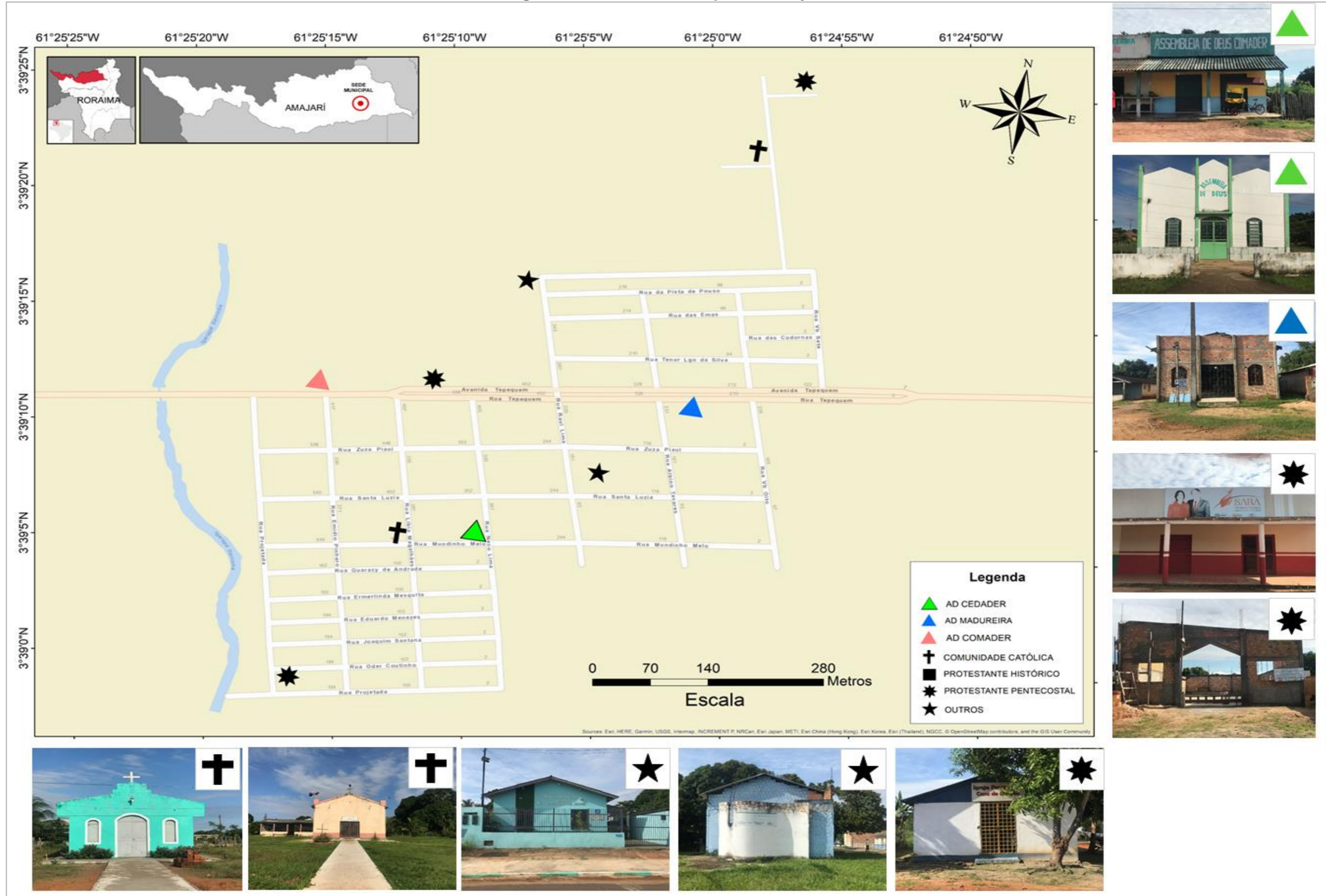
Considerando uma zona urbana desenvolvida as margens da rodovia RR-203, sobretudo com maior concentração à margem esquerda. Com relação à territorialidade é possível perceber a presença de 10 igrejas cristãs, das quais 60% são pentecostais (um total de 6), das quais, 50% são Assembleias de Deus. E com relação a outras igrejas, existe um percentual de 20% de comunidades católicas sobre a totalidade de cristãs. E os outros 20% são representados por igrejas com outro perfil em virtude de sua caracterização doutrinária.

Figura 43 - Sede do Município de Alto Alegre



Elaboração própria.

Figura 44 - Sede do Município de Amajari



Elaboração própria.

7.2.3 Boa Vista

O Município de Boa Vista está localizado na região central de Roraima, foi elevada à condição de vila em 1890, sede de um novo município denominado Boa Vista do Rio Branco pelo então governador da Província do Amazonas, Augusto Ximeno Villeroy. Assim, a área municipal da vila de Boa Vista foi desmembrada do antigo município amazonense de Moura.

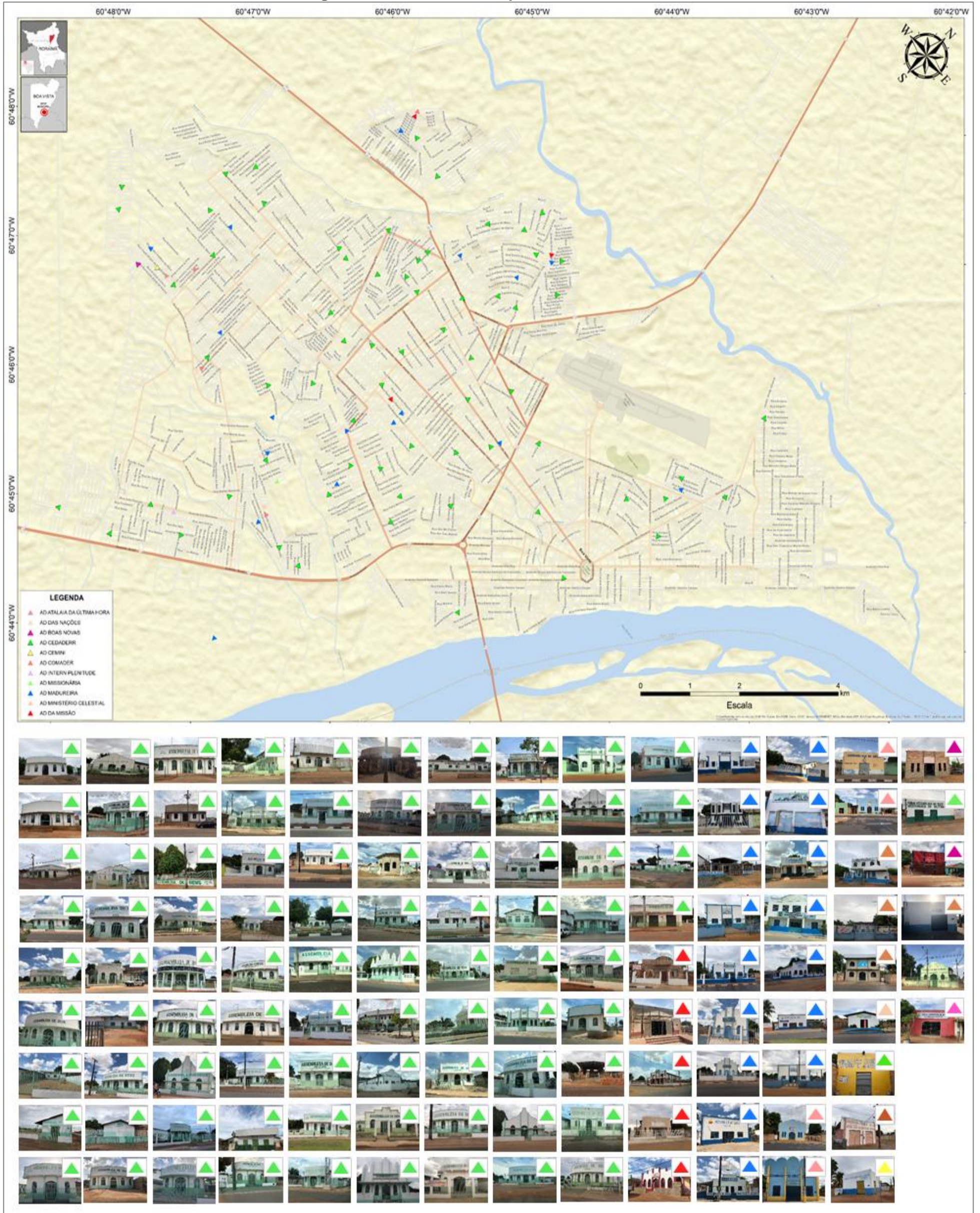
Em 1944, tornou-se a capital do recém-criado Território Federal do Rio Branco, a qual, posteriormente foi elevada pela Constituição de 1988 à capital do Estado de Roraima. Boa Vista, limita-se à noroeste, com o município de Amajari; ao norte, com o município de Pacaraima; à nordeste, com o município de Normandia; à leste, com o município de Bonfim; à sul, com o município de Caracará; à sudoeste, com o município Mucajaí e; à oeste, com o município de Alto Alegre IBGE (2016).

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 332.020 habitantes em uma área total de 5 687,04 km². A densidade demográfica de Amajari é, com base nos dados apresentados, de 58,38 hab./km² e possui um IDH-M de 0,752 (PNUD/2010). A município de Boa Vista, segundo a PNAD (2015) apresenta um percentual de 56% de habitantes nascidos em Roraima, diferentemente de outras áreas urbanas dos municípios roraimenses (que apresentam um percentual mais elevado de migrantes).

Já o percentual restante da comunidade boa-vistense é composto por migrantes de diversas partes do Brasil, sendo eles em sua maior parte oriundos dos Estados do: Maranhão, Pará e Amazonas. A organização espacial do município é marcada pela existência de duas vilas, sendo elas: Vila Campo Alegre (distante cerca de 62km da sede municipal), Vila do Passarão (distante cerca de 56km da sede) e a cidade de Boa Vista como sede administrativa do município.

A principal via de acesso ao município é a BR-174 (que o corta de norte a sul) que no sentido norte liga a cidade de Boa Vista à sede do município de Pacaraima (fronteira com a Venezuela), e no sentido sul liga o Estado de Roraima (interligando as cidades de Mucajaí, Iracema, Caracará e Rorainópolis) ao Estado do Amazonas. Ainda há a BR-401 que liga a cidade de Boa Vista à sede do Município de Bonfim (fronteira com a Guiana), Além da BR-432 que interliga a capital aos municípios do Cantá e Caracará.

Figura 45 - Sede do Município de Boa Vista



Elaboração própria

6.2.4 Bonfim

Localizado predominantemente à margem direita da BR-401, a sede do município de Bonfim possui 17 igrejas cristãs, das quais, 70,58% são igrejas pentecostais (entre Assembleias de Deus, Universal do Reino de Deus, Quadrangular, Cristã no Brasil, e Missão Pentecostal). Essas por sua vez, possuem um percentual de 50% composto por Assembleias de Deus (Cedader, Madureira e Missão).

Por outro lado, 11,76% desse total de igrejas cristãs, é composto por comunidades católicas (que estão presentes nas vias de maior fluxo da cidade), enquanto que 5,88% são igrejas protestantes históricas (Batista Regular). Já igrejas cristãs com outro perfil complementam os outros 11,76% restantes (Adventista do 7º Dia e Testemunhas de Jeová).

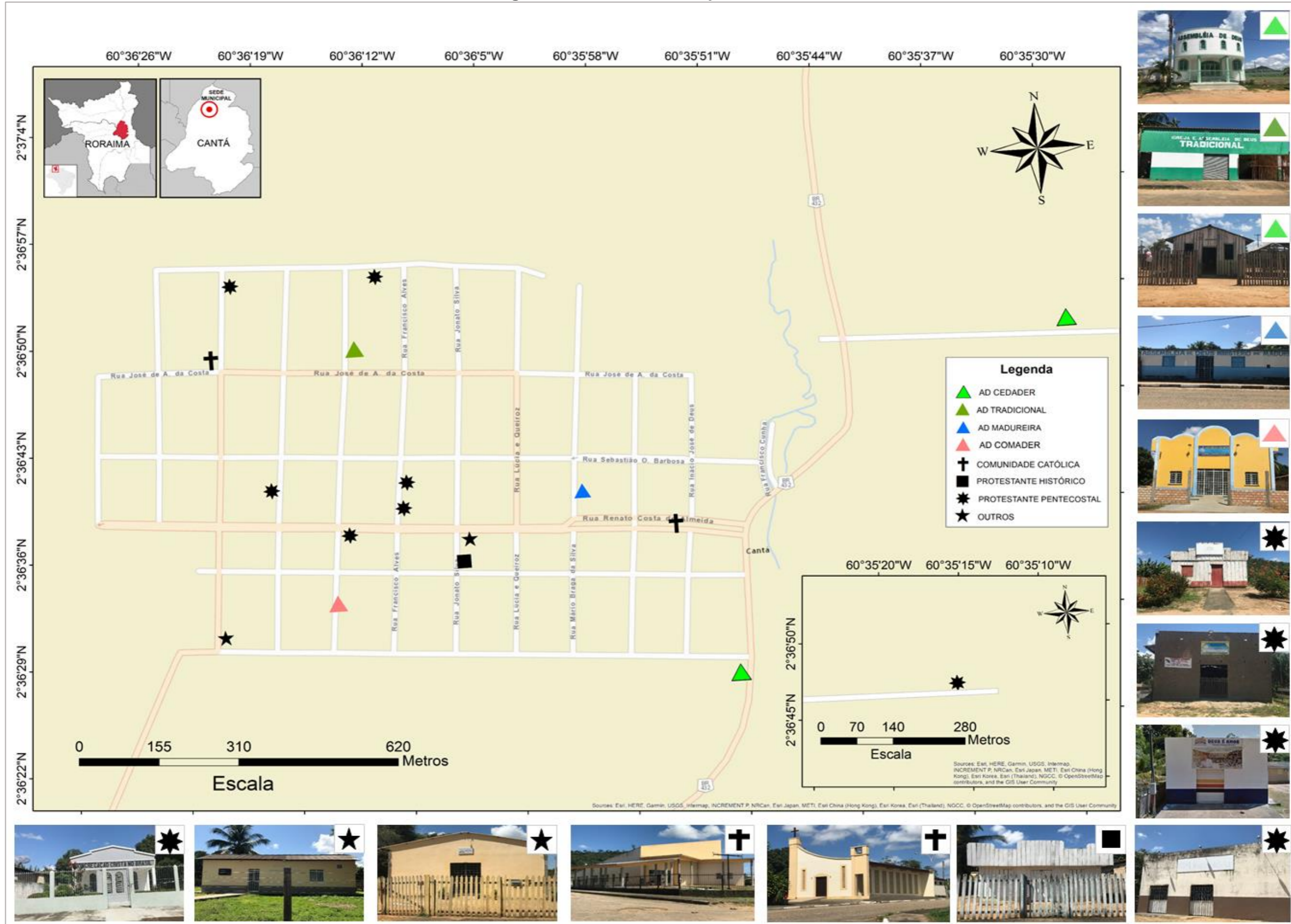
6.2.5 Cantá

O município do Cantá está numa de zona proximidade com a capital Boa Vista, o que favorece a assistência ao pastor do campo, o deslocamento de fiéis e realização de eventos com a participação e suporte das igrejas da capital. Na sede do município do Cantá é possível perceber a concentração de templos religiosos na região central (presença da prefeitura, posto policial, praça, ou seja, às margens da via principal da cidade (Rua Renato Costa de Almeida).

Assim concorrem no espaço igrejas majoritariamente igrejas pentecostais (Assembleia de Deus de Madureira, Igreja Universal, Congregação Cristã do Brasil, Deus é Fiel Sem Fronteiras) além de Católica, protestantes históricas (1ª Igreja Batista) e Igreja Adventista.

Nas áreas mais periféricas da cidade estão outras igrejas de minoria pentecostal (Unida do Brasil e Assembleia de Deus Tradicional), católica e outras duas Adventistas. Interessa destacar que na rodovia existe apenas uma igreja, a Assembleia de Deus Cedader, sede da igreja na localidade.

Figura 47 - Sede do Município do Cantá



Elaboração própria.

6.2.6 Normandia

Desenvolvida a partir das margens da BR-401, a sede do município de Normandia possui um total de 9 igrejas cristãs (que estão localizadas predominantemente em áreas próximas a principal rua da cidade). Das quais, 66,66% são pentecostais (entre Assembleias de Deus, Igreja Quadrangular e Igreja Internacional da Graça).

Já com relação às pentecostais (um total de cinco igrejas), é observado um percentual de 60% de Assembleias de Deus, que são representadas pelos Ministérios Assembleia de Deus Cedader, Assembleia de Deus Comader, e Assembleia de Deus de Madureira.

As demais igrejas são compostas por um percentual de 11,11% de protestantes históricas (no caso a 1ª Igreja Batista de Normandia), além de 22,22% de comunidades católicas. E outros 11,11% que são complementados por igrejas com outro perfil (Adventista do Sétimo dia).

Assim, na sede do município de Normandia configura-se uma dinâmica de predominância de territorialidade de igrejas pentecostais sobre igrejas cristãs. Além de um sobrepulo de Assembleias de Deus sobre o número de igrejas pentecostais presentes na cidade.

6.2.7 Pacaraima

Com uma dinâmica de desenvolvimento bastante complexa e à margem direita da BR-174, a sede do município de Pacaraima possui 17 igrejas cristãs, sendo 76,47% compostas por igrejas pentecostais, a saber: Assembleias de Deus; Igreja Mundial; Igreja Quadrangular; Igreja da Paz; Cristã do Brasil; Deus é Amor; Igreja Universal do Reino de Deus; Igreja da Graça; Ministério Internacional Povos Línguas e Nações; Nova Aliança Espiritual e; Casa de Oração Pentecostal.

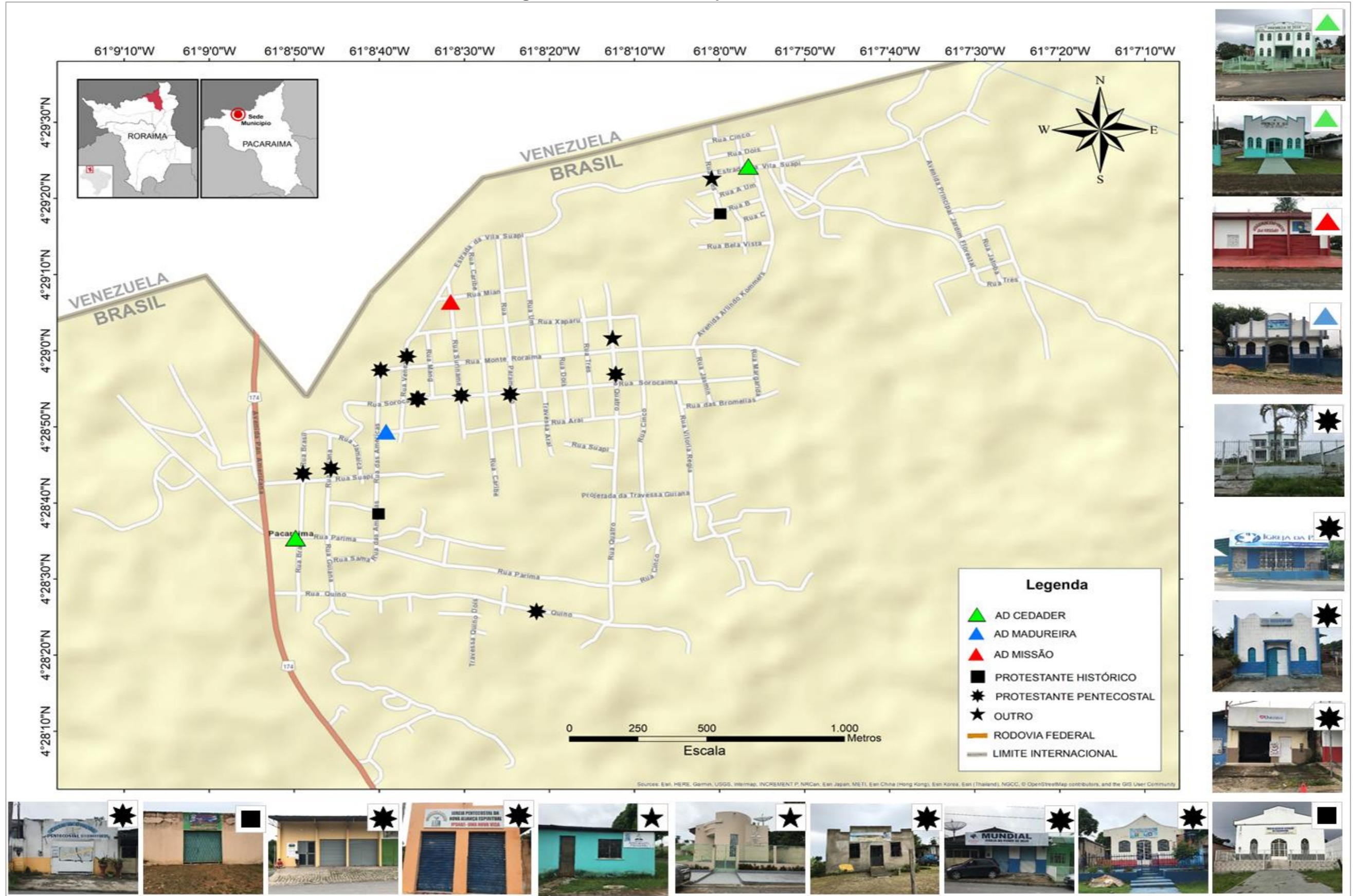
Deste total de 14 igrejas pentecostais, 21,42% são Assembleias, a saber os Ministérios: Assembleia de Deus Cedader, Assembleia de Deus da Missão e Assembleia de Deus Madureira. Outros 11,76% são igrejas Protestantes históricas sendo elas, a Igreja Batista Regular e a Igreja Batista Independente. Já outros 5,88% são compostos por igrejas cristãs caracterizadas por outro perfil, a saber a Igreja Adventista do Sétimo Dia

Figura 48 - Sede do Município de Normandia



Elaboração própria.

Figura 49 - Sede do Município de Pacaraima



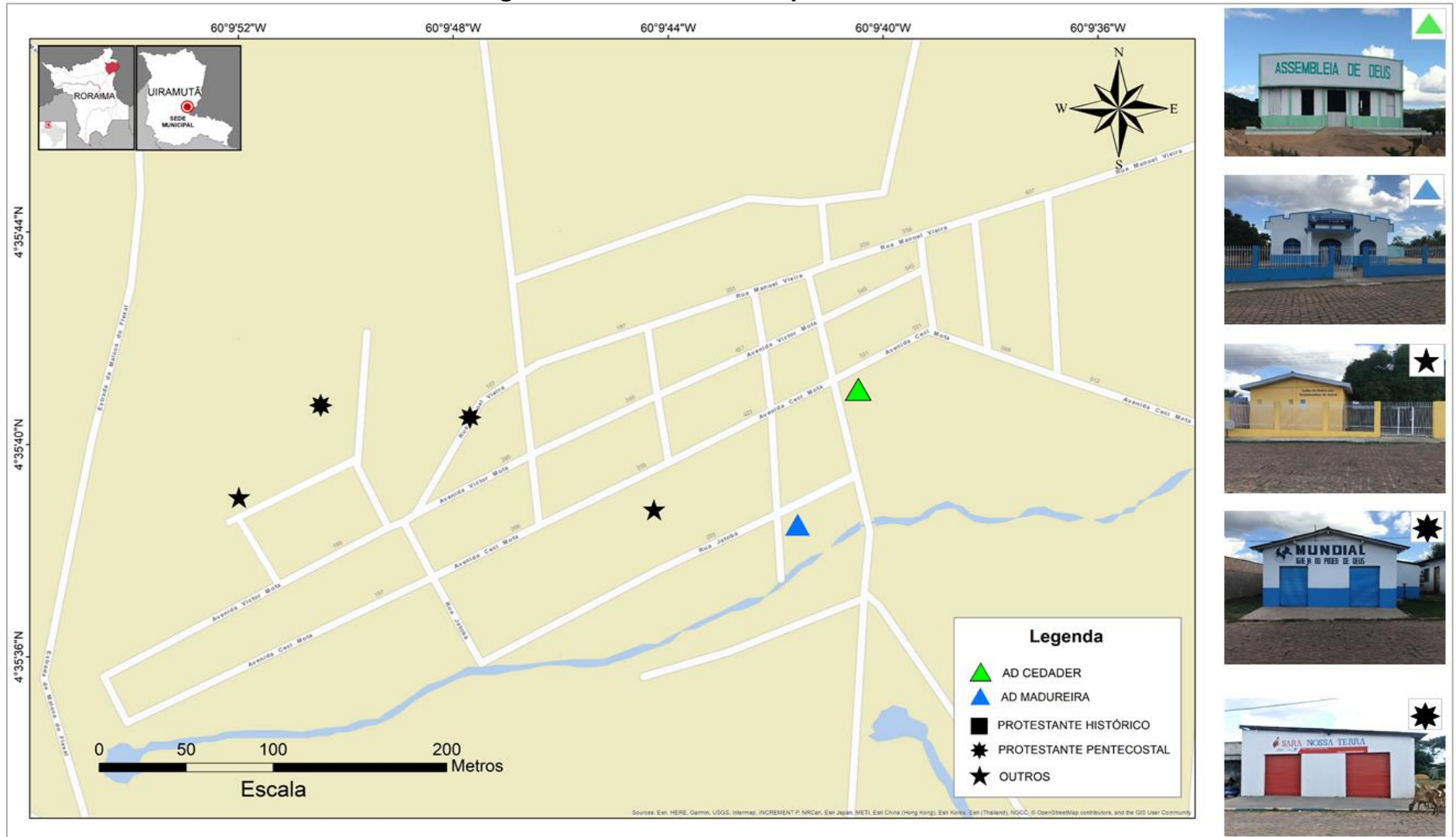
Elaboração própria.

6.2.8 Uiramutã

Na qualidade de sede municipal mais setentrional do Estado de Roraima, Uiramutã possui um total de 6 igrejas cristãs, distribuídas uniformemente pela pequena cidade. Sendo 66,66% de igrejas pentecostais, a saber: Assembleias de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus e Igreja Sara Nossa Terra.

E deste total de 4 igrejas pentecostais, 50% São Assembleias de Deus, das quais: Assembleia de Deus Ministério Cedader e Assembleia de Deus Ministério de Madureira. É possível destacar ainda outros 33,33% formados por igrejas cristãs de outro perfil, a saber: Igreja Adventista do Sétimo Dia e Testemunhas de Jeová.

Figura 50 - Sede do Município de Uiramutã



Elaboração própria.

CAPÍTULO 7 – DINÂMICA DA TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NA MESORREGIÃO SUL NO ESTADO DE RORAIMA

Conforme detalhamento meso e microrregional realizado pelo IBGE (1990) e de acordo com o que estabelece Martinez (2014), a mesorregião sul de Roraima, é composta pelos municípios de Caracaraí, Caroebe, Iracema, Rorainópolis, São Luiz do Anauá e São João da Baliza.

7.1 CARACTERIZAÇÃO SÓCIOESPACIAL NOS MUNICÍPIOS DO SUL DE RORAIMA

7.1.1 Caracaraí

Sendo o terceiro município mais populoso do Estado de Roraima, Caracaraí está localizado na região centro-sudoeste de Roraima e foi criado pela Lei Federal Nº 2.495 de 27 de maio de 1955, com terras desmembradas do município da Capital. Limita-se ao norte, com os municípios de Iracema, Cantá e Bonfim e; ao sul, com os municípios de Rorainópolis, São Luiz, Baliza e Caroebe IBGE (2016).

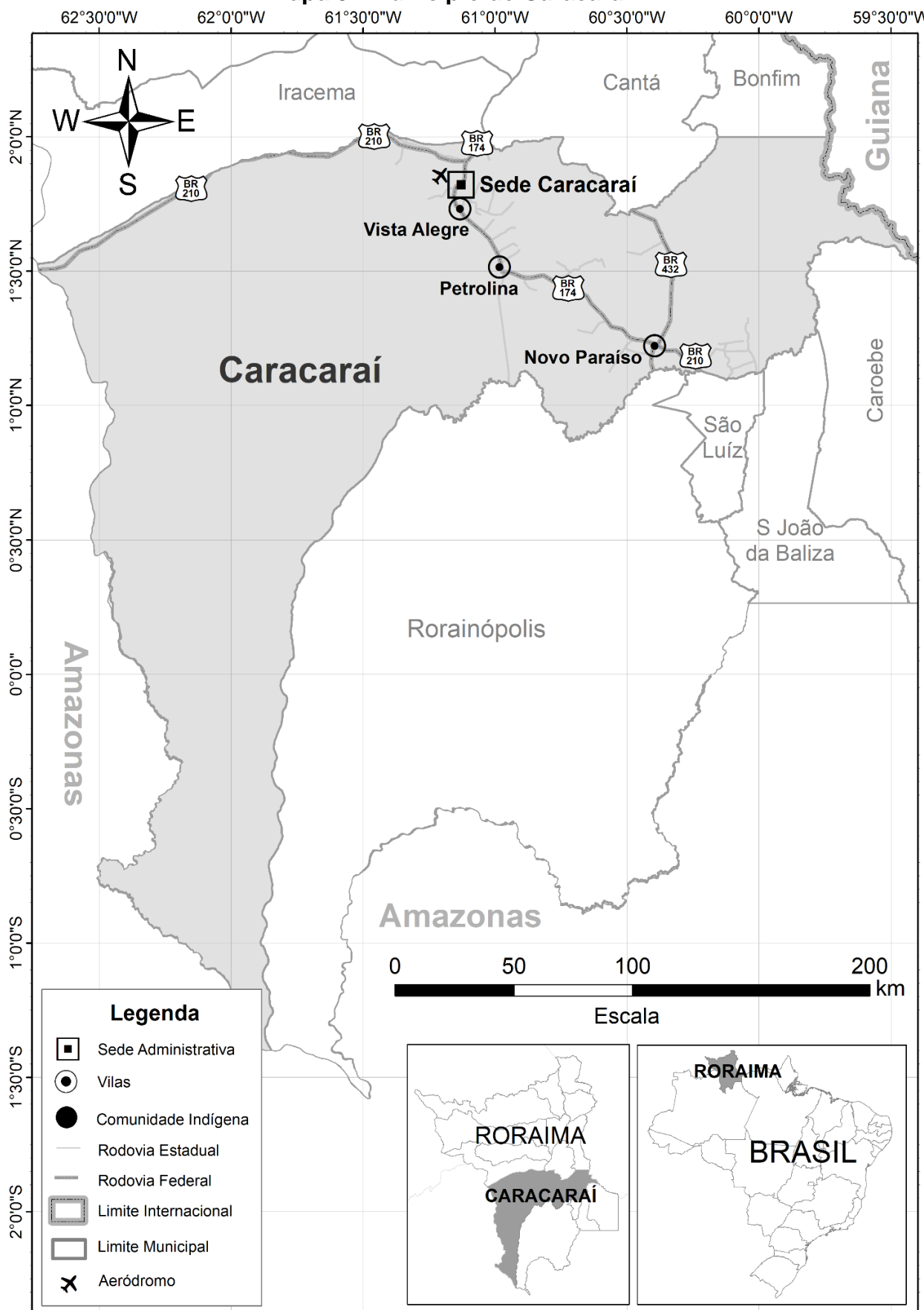
O Município surgiu como um local de embarque de gado para a capital amazonense, em que os animais desciam até a Boca da estrada, onde iniciam-se as Corredeiras do Bem-Querer e ali eram desembarcados e tangidos até um curral no porto municipal, onde eram embarcados ao matadouro de Manaus.

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 20.807 habitantes em uma área total de 47 410,891 km². A densidade demográfica de Caracaraí é, com base nos dados apresentados, de 0,62 hab./km² e possui um IDH-M de 0,624 PNUD /2010.

A organização espacial do município é marcada pela existência de três vilas (Novo Paraíso, Petrolina do Norte, Vista Alegre) distantes geograficamente umas das outras, além da sede municipal, uma cidade de médio porte para os padrões roraimenses que possui 6 bairros (Centro, São Francisco, Santa Luzia, São Pedro, Nossa Senhora do Livramento e São José Operário).

A principal via de acesso ao município é a BR-174 que, no sentido norte da rodovia interliga Caracaraí aos municípios de Iracema, Mucajaí e Boa Vista e, no sentido sul, ao município de Rorainópolis. Além das rodovias BR-210 (que intersecciona a BR-174 em sua margem direita na Vila Novo Paraíso) e dá acesso aos municípios de São Luiz do Anauá, São João da Baliza e Caroebe. E BR-432 que permite acesso ao município do Cantá.

Mapa 9 - Município de Caracaraí-RR



Elaboração própria.

7.1.2 Caroebe

Localizado no extremo sudeste do estado de Roraima, o município de Caroebe foi criado pela Lei nº 082, de 4 de novembro de 1994, em terras desmembradas do município de São João da Baliza. Sua instalação se deu em 1997. Limita-se à noroeste, com o município de Caracaraí; à nordeste, em fronteira com a Guiana; à leste, em divisa com o Estado do Pará; à sul em divisa com o Estado do Amazonas e; à oeste, com o município de São João da Baliza (IBGE, 2016).

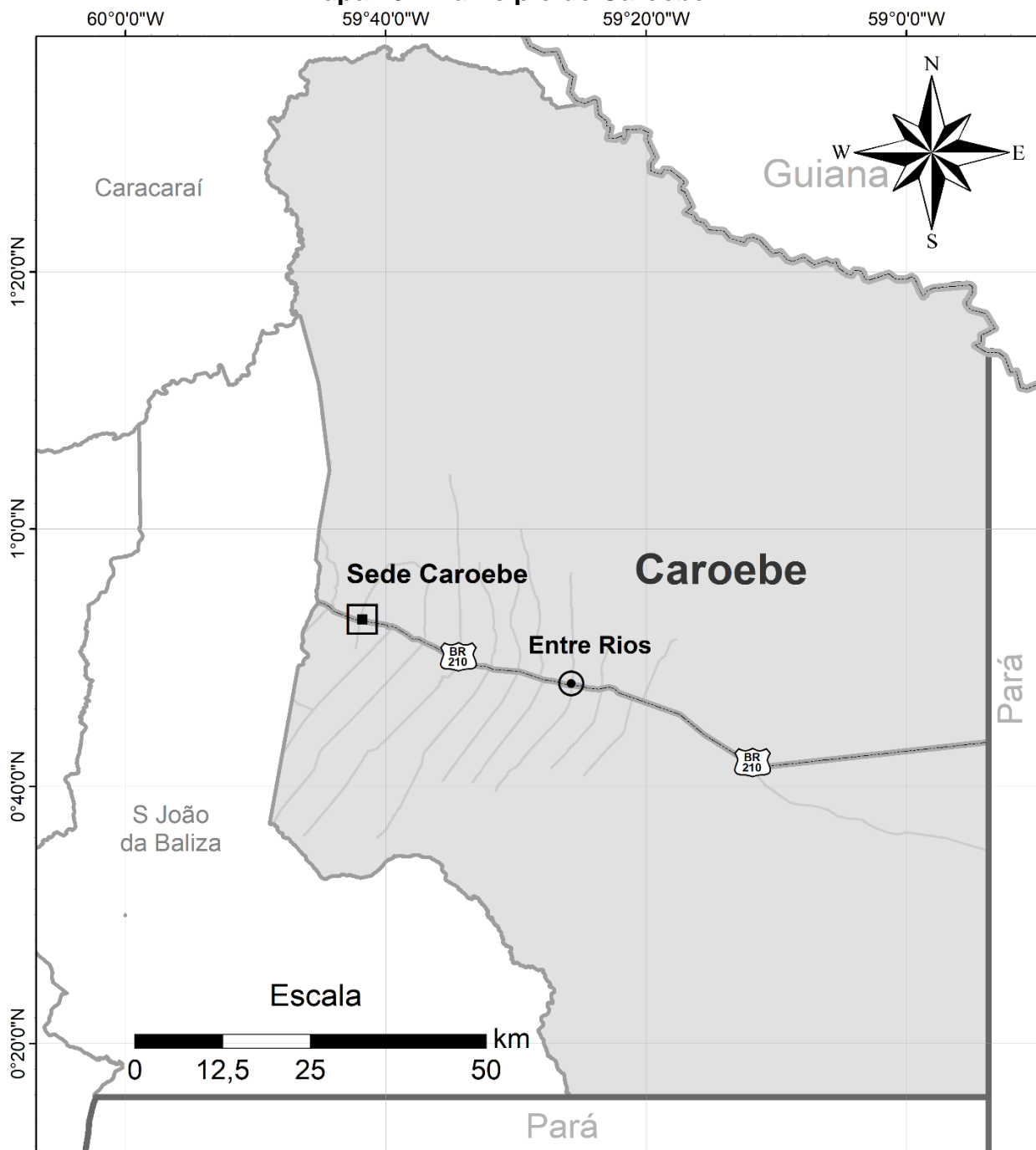
O município de Caroebe nasceu dos assentamentos rurais do Incra e da migração espontânea que surgiu às margens da BR-210 (perimetral norte). Assim, Macedo (2014, p. 39) quando estes migrantes vindos em sua maioria do nordeste brasileiro se fixaram na terra espontaneamente, surgiram dois vilarejos nomeados de Entre Rios e Jatapú na década de 1970 como destaca Oliveira (2003, p. 265) acrescentando que, "com o desmembramento das terras do município de São João da Baliza, esse aglomerado urbano foi transformado no município Caroebe".

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 9.493 habitantes em uma área total de 12.065,543 km². A densidade demográfica de Caroebe é, com base nos dados apresentados de 0,79 hab./km², com um IDH-M de 0,639 PNUD/2010.

A organização espacial do município é marcada pela existência da sede municipal (uma pequena cidade composta por alguns estabelecimentos comerciais, agências bancárias e prédios de órgãos públicos), além da Vila Entre Rios (distante cerca de 32km da sede municipal).

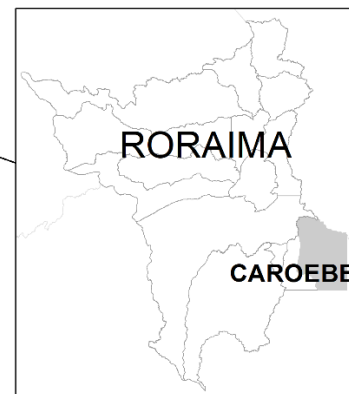
A principal via de acesso rodoviário ao município é a BR-210 (uma das principais rodovias de transporte e escoamento de produtos agrícolas do sul para outras regiões do Estado), que interliga o município de Caroebe aos municípios de São João da Baliza, São Luiz do Anauá e Caracaraí (via intersecção à BR-174 na Vila Novo Paraíso).

Mapa 10 - Município de Caroebe-RR



Legenda

- Sede Administrativa
- Vilas
- Rodovia Estadual
- Rodovia Federal
- ▭ Limite Internacional
- ▭ Limite Estadual
- ▭ Limite Municipal



Elaboração própria.

7.1.3 Iracema

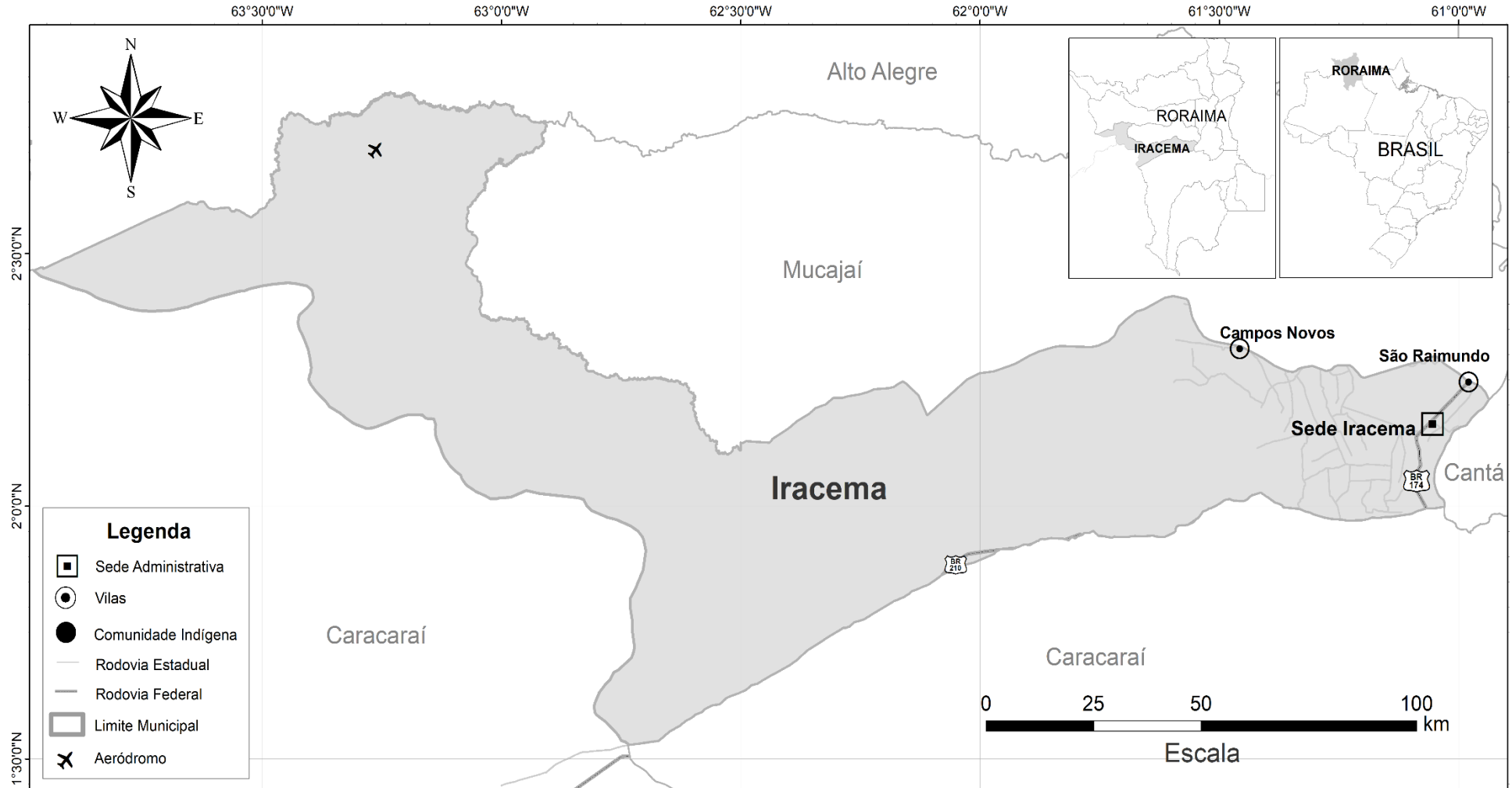
O município de Iracema está localizada no leste do Estado de Roraima e foi criado pela Lei Estadual Nº 83, de 4 de novembro de 1994, em terras desmembradas dos municípios de Mucajaí e Caracaraí. Limita-se à norte, com o município de Mucajaí; à leste, com o Município do Cantá; à sul, com o município de Caracaraí e; à oeste, em divisa com o Estado do Amazonas e fronteira com a Venezuela (IBGE, 2016). E a terminologia utilizada para nomear o município é uma homenagem à esposa do primeiro morador, Militão Pereira da Costa.

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 10.859 habitantes em uma área total de 14.119,412 km². A densidade demográfica de Iracema é, com base nos dados apresentados de 0,77 hab./km², com um IDH-M de 0,582 PNUD/2010.

A organização espacial do município é marcada pela existência da sede municipal (uma pequena cidade situada à margem direita da BR-174 composta por estabelecimentos comerciais, agências bancárias, prédios públicos), além de 2 vilas: Campos Novos (distante cerca de 55km da sede do município) e a Vila São Raimundo (distante 20km da sede municipal).

A principal via de acesso rodoviário ao município é a BR-174, que interliga o município de Iracema, em sentido norte respectivamente, aos municípios de Mucajaí, Boa Vista, Amajari e Pacaraima e, em sentido sul respectivamente, aos municípios de Caracaraí e Rorainópolis.

Mapa 11 - Município de Iracema



Elaboração própria.

7.1.4 Mucajaí

Localizado na região central do estado de Roraima, o município de Mucajaí foi criado pela Lei Federal Nº 7.009, de julho de 1982, com terras desmembradas do município de Boa Vista (Capital do Estado). Limita-se ao norte, ao município de Alto Alegre; à leste, aos municípios de Boa Vista e Cantá; à sul e oeste, ao município de Iracema (IBGE, 2016).

O termo utilizado para dar nome ao município é de origem indígena e significa: coco pequeno (*Mucaja* – coco; *Í* – Pequeno). A cidade é originária da antiga colônia agrícola do Mucajaí, nomeada de Colônia Agrícola Fernando Costa. Assim, com a conclusão da BR-174 (fator que contribuiu significativamente para a colonização da região), a colônia Fernando Costa passa a funcionar realmente sendo elevada à condição de Vila.

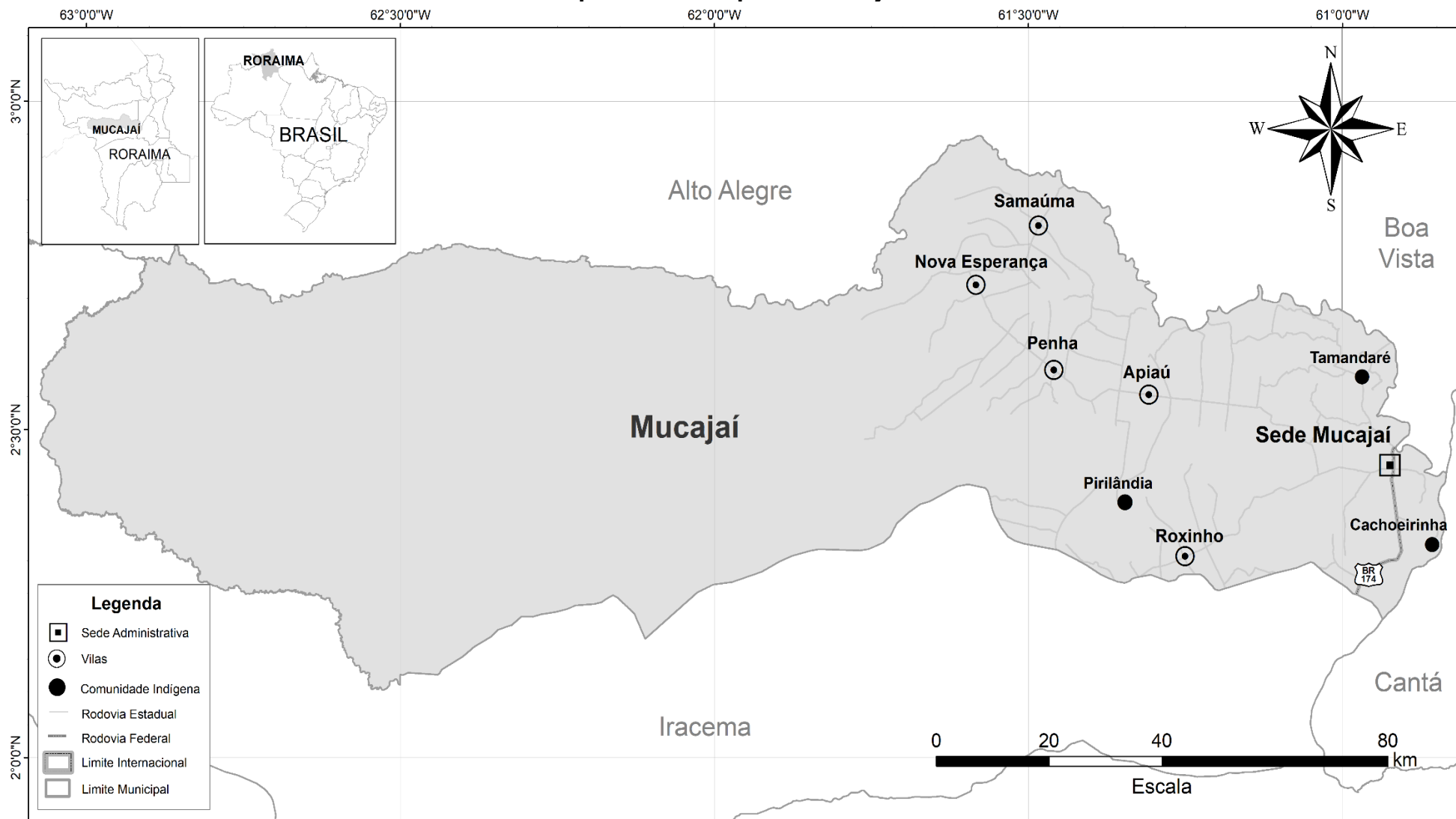
Já na década de 50 a Vila Fernando Costa passa da condição de importador de produtos agrícolas para exportador, vendendo produtos como: Arroz, Milho, Farinha e Banana para a Capital do Estado do Amazonas. Período no qual já residiam na Vila cerca de 350 pessoas que posteriormente torna-se o município de Mucajaí.

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 16 852 habitantes em uma área total de 12.751,255 km². A densidade demográfica de Mucajaí é, com base nos dados apresentados, de 1,32 hab./km², com um IDH-M de 0,665 PNUD/2010.

A organização espacial do município é marcada pela existência de 5 vilas (Vila Apiaú, Vila Nova Esperança, Vila da Penha, Vila do Roxinha e Vila Smaúma) localizadas geograficamente em distâncias medianas umas às outras, além de 3 comunidades indígenas (Cachoeirinha, Pirilândia e Tamandaré) de acordo com o IBGE (2016). E a sede do município (uma pequena cidade com predominância de estabelecimentos comerciais, além de algumas agências bancárias e prédios públicos).

A principal via de acesso rodoviário ao município é a RB-174, que cruza o município de norte a sul e, interliga o município de Mucajaí respectivamente aos municípios (em sentido norte) de Boa Vista, Amajari e Pacaraima e, em sentido sul, aos municípios de Iracema, Caracará e Rorainópolis.

Mapa 12 - Município de Mucajaí



Elaboração própria

7.1.5 Rorainópolis

Localizado na região sul do estado de Roraima, o município de Rorainópolis foi criado pela Lei nº 100, de 17 de outubro em 1995, com terras desmembradas dos municípios de São Luiz e São João da Baliza. Possui a segunda maior população do estado. Limita-se à norte e oeste, ao município de Caracaraí; à leste, aos municípios de São Luiz do Anauá e São João da Baliza; à sul, em divisa com os Estados do Amazonas e Pará (IBGE, 2016).

O surgimento da cidade deve-se a criação de uma sede do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) durante a década de 1970 (em virtude de um programa de distribuição de terras) às margens da BR-174 para desenvolvimento do sul do Estado.

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 28.215 habitantes em uma área total de 33.593,892 km². A densidade demográfica de Mucajaí é, com base nos dados apresentados, de 0,84 hab./km², com um IDH-M de 0,619 PNUD/2010.

A organização espacial do município é marcada pela existência de 5 vilas (Vila Martins Pereira, Vila Nova Colina, Vila Equador, Vila do Jundiá e Vila Santa Maria do Boiaçu) localizadas geograficamente em distâncias medianas umas às outras (Com exceção da Vila Santa Maria do Boiaçu que possui somente acesso fluvial). E a sede do município, uma cidade de médio porte (sendo a 2^a maior do Estado de Roraima), símbolo do desenvolvimento do Sul de Roraima.

A principal via de acesso rodoviário ao município é a RB-174, que cruza o município de norte a sul e interliga Rorainópolis respectivamente, em sentido norte, aos municípios de Caracaraí, Iracema, Mucajaí, Boa Vista (via BR-14) e Cantá (via BR-432). E, em sentido sul, ao Estado do Amazonas.

7.1.6 São Luiz do Anauá

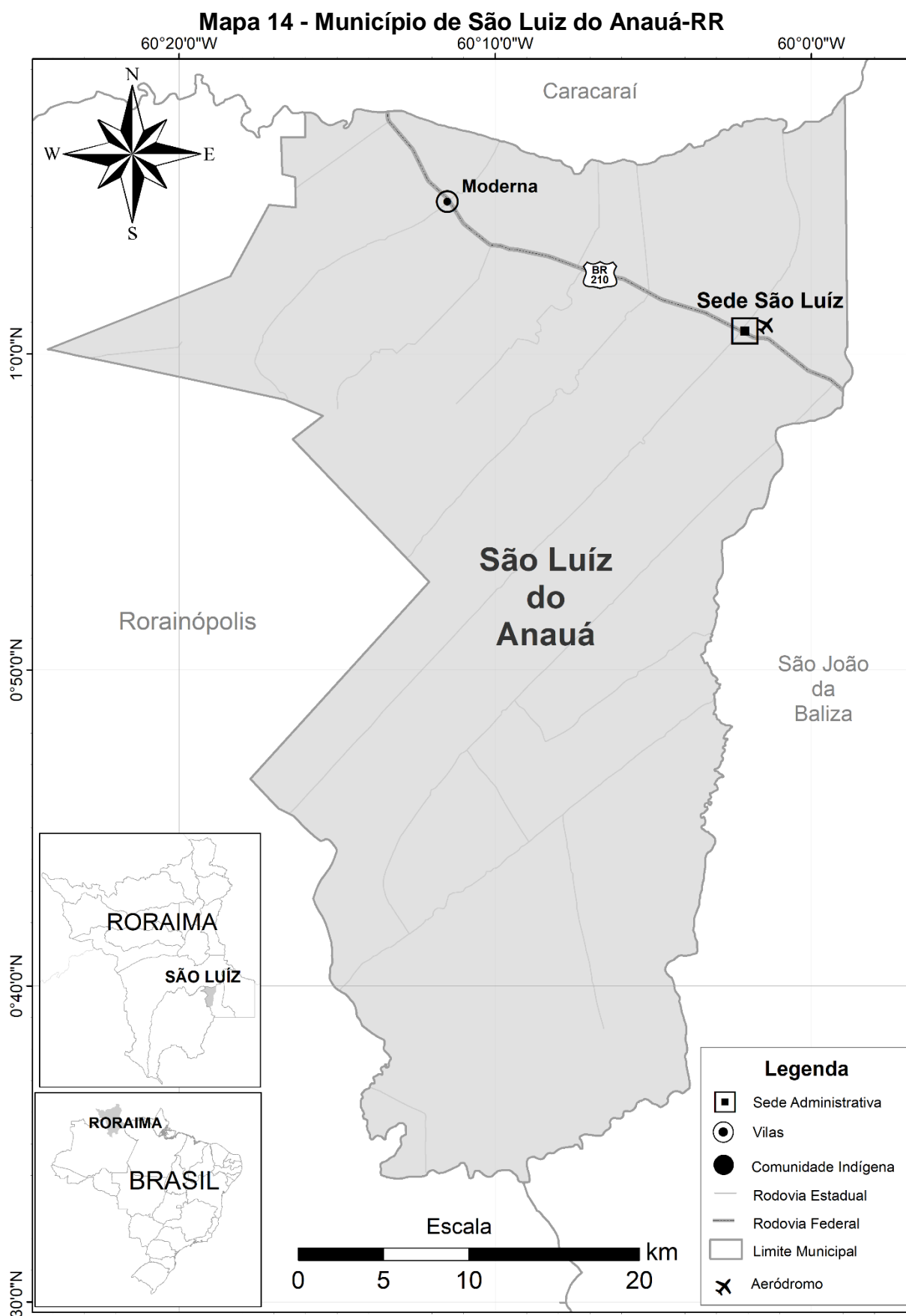
O município de São Luiz do Anauá está localizado na região sudeste do estado de Roraima e foi criado pela Lei Federal nº 7.009 de 1º de julho de 1982, com terras desmembradas do município de Caracaraí. É o município que possui a menor extensão territorial do Estado. Limita-se, à norte, com o município de Caracaraí; à leste com o município de São João da Baliza e; à oeste, com o município de Rorainópolis (IBGE, 2016).

O nome do município relaciona-se ao rio Anauá e à capital do Maranhão (São Luís), terra natal da maioria dos pioneiros da colonização (em virtude de um programa de distribuição de terras do INCRA na década de 1970), formando "São Luís do Anauá", embora o nome do município tenha sido registrado como São Luiz (FREITAS, 1988).

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 7.597 habitantes em uma área total de 1.526,892 km². A densidade demográfica de Mucajaí é, com base nos dados apresentados, de 4,98 hab./km², com um IDH-M de 0,649 PNUD/2010.

A organização espacial do município é marcada pela existência de duas zonas urbanas, sendo, a vila Moderna (cerca de 27km distante da sede municipal) e a sede do município (uma pequena cidade que dispõe de estabelecimentos comerciais, agências bancárias e prédios públicos).

A principal via de acesso rodoviário ao município é a RB-210 (a qual intersecta a margem direita da BR-174 na Vila Novo Paraíso no município de Caracaraí-RR), que cruza o município de oeste à leste e interliga São Luiz do Anauá respectivamente, em sentido oeste, aos municípios de Caracaraí, Iracema, Mucajaí, Boa Vista (via BR-14). E, em sentido leste, aos municípios de São João da Baliza e Caroebe.



7.1.7 São João da Baliza

O município de São João da Baliza está localizado na região sudeste do estado de Roraima e foi criado pela Lei Federal Nº 7.009, de 1º de julho de 1982, com terras desmembradas de Caracaraí. Limita-se, à norte, com o município de Caracaraí; à leste com o município de Caroebe; à sul, em limite com o Estado do Pará e; à leste, com os municípios de Rorainópolis e São Luiz do Anauá (IBGE, 2016).

O nome do município relaciona-se à construção da BR-210 (Perimetral Norte). João Pereira (um dos pioneiros na construção da estrada) perdeu uma baliza do serviço de topografia em um igarapé próximo a onde hoje situa-se a sede. Daí o lugar herdou este nome. A baliza caiu no igarapé Santa Lúcia (igarapé Baliza atualmente) e daí deriva este nome.

A população residente no município em 2017 era estimada, segundo dados do IBGE, num total de 7.740 habitantes em uma área total de 4.284,122 km². A densidade demográfica de Mucajaí é, com base nos dados apresentados, de 1,81 hab./km², com um IDH-M de 0,655 PNUD/2010.

A organização espacial do município é marcada pela existência da Agrovila do PA São Luizão (uma pequena vila localizada à uma distância mediana da sede do município) e da sede administrativa de São João da Baliza, uma pequena cidade localizada à uma distância de 327km da capital Boa Vista-RR.

A principal via de acesso rodoviário ao município é a RB-210 (a qual intersecta a margem direita da BR-174 na Vila Novo Paraíso no município de Caracaraí-RR), que cruza o município de oeste à leste e interliga São João da Baliza respectivamente, em sentido oeste, aos municípios de São Luiz do Anauá, Caracaraí, Iracema, Mucajaí, Boa Vista (via BR-174). E, em sentido leste, ao município de Caroebe.

Mapa 15 - Município de São João da Baliza-RR



Elaboração própria.

7.2 TERRITORIALIDADE PENTECOSTAL NOS MUNICÍPIOS DO SUL DE RORAIMA

7.2.1 Caracaráí

A cidade de Caracaráí por sua longa trajetória histórica possui grande multiplicidade de igrejas. Em virtude de sua caracterização portuária, Caracaráí configura-se como a região mais antiga de Roraima, o que explica a predominância de comunidades católicas na cidade.

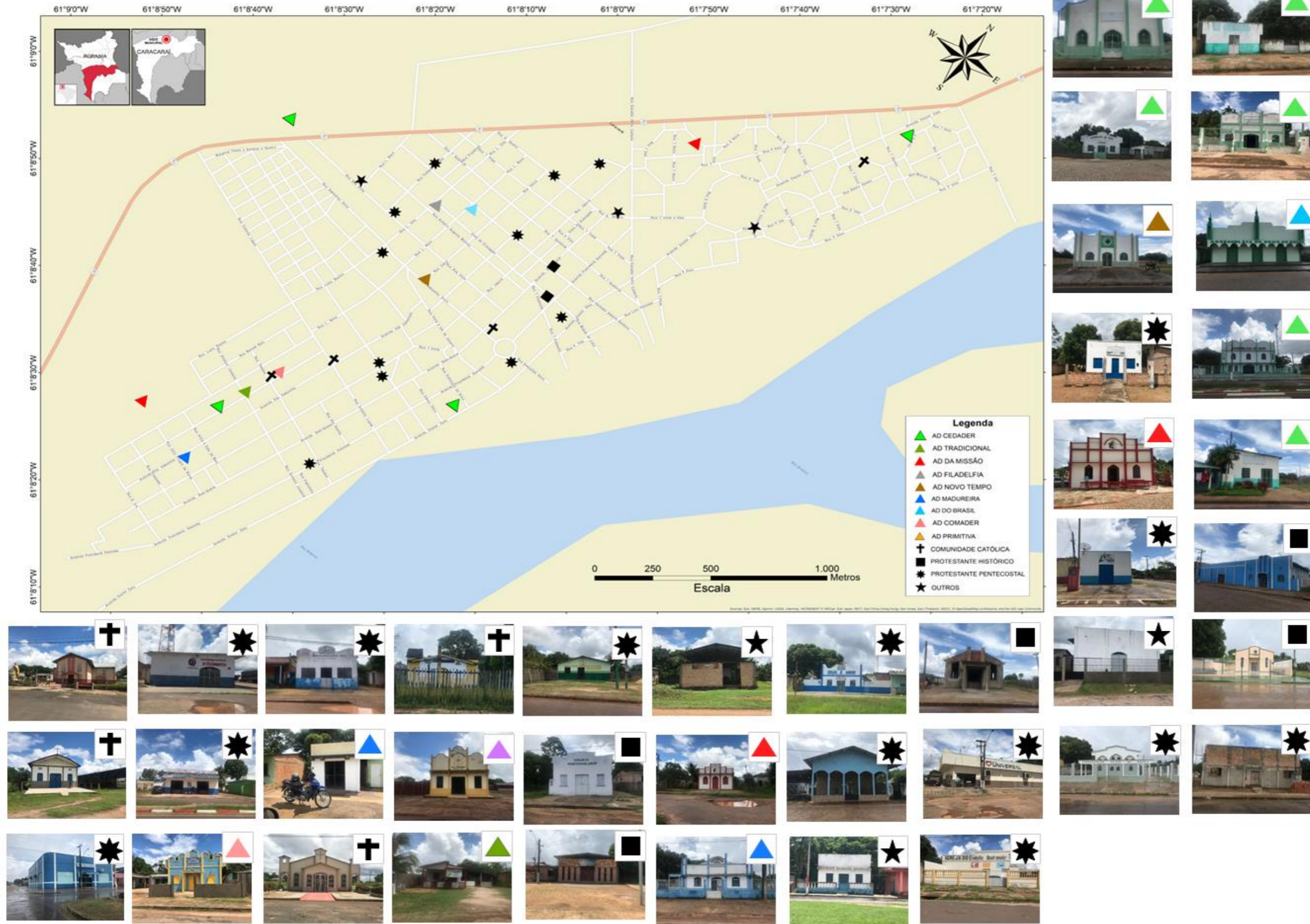
Caracaráí é a terceira cidade com o maior número de tempos de igrejas cristãs (atrás respectivamente de Boa Vista e Mucajaí) em Roraima, na qual a territorialidade pentecostal é caracterizada como difusa, de modo que as Assembleias de Deus concentram-se majoritariamente nas mediações do porto (sede da Cedader, Madureira, Comader, Missão e Tradicional).

As demais igrejas pulverizadas em outras zonas da cidade, tanto as Assembleias de Deus (congregações da Cedader, Missão, do Brasil, Filadélfia), quanto as demais pentecostais (Vida Abundante, Poder da Revelação de Deus, Deus é Fiel, Atalaia de Deus, Jesus é a Fonte da Vida, Quadrangular, Mundial do Poder de Deus, Primitiva).

Importa destacar que a cidade de Caracaráí possui uma totalidade de 32 igrejas cristãs, das quais 71,87% são pentecostais. Entre as 23 igrejas pentecostais localizadas na cidade em Caracaráí, 12 são Assembleias de Deus, ou seja, 52,17%, o que caracteriza a predominância tanto do pentecostalismo sobre o cristianismo em Caracaráí, quanto a predominância das Assembleias de Deus sobre o pentecostalismo em Caracaráí.

As igrejas protestantes históricas concentram-se na região centro-norte da cidade, como a Igreja Batista e a Igreja a Igreja Presbiteriana. Entre as igrejas na categoria outras identifica-se nas mediações dos templos das protestantes históricas as igrejas Adventista do Sétimo Dia e as Testemunhas de Jeová. Em Caracaráí existe a peculiaridade da não existência de igrejas nas margens da rodovia, exceto uma congregação da Assembleia de Deus Cedader.

Figura 51 - Sede do Município de Caracaraí



7.2.2 Caroebe

A sede do município de Caroebe possui um total de 13 igrejas cristãs, das quais 69,23% são pentecostais. Das 9 igrejas pentecostais, um total de 6 igrejas, correspondente a 66,66% (do total de pentecostais), são Assembleias de Deus. Assim percebe-se uma presença predominante das Assembleias de Deus na sede Caroebe sobre o total pentecostal e a predominância pentecostal sobre as igrejas cristãs.

Observa-se na sede administrativa do município de Caroebe que as igrejas estão concentradas às margens direita e esquerda da rodovia (BR 210), convergindo o canal de maior fluxo do município com o centro comercial da cidade, com a presença das pentecostais (duas Assembleias de Deus Cedader, Assembleia de Deus Comader, Cristã do Brasil e Igreja Mundial).

Ainda na zona central estão as igrejas: Católica e Adventista do Sétimo Dia. Nas zonas periféricas da cidade estão as demais igrejas pentecostais (Assembleia de Deus Comader e duas Assembleias de Deus de Madureira e a Igreja Primitiva de Jesus), a Igreja Batista e a Adventista.

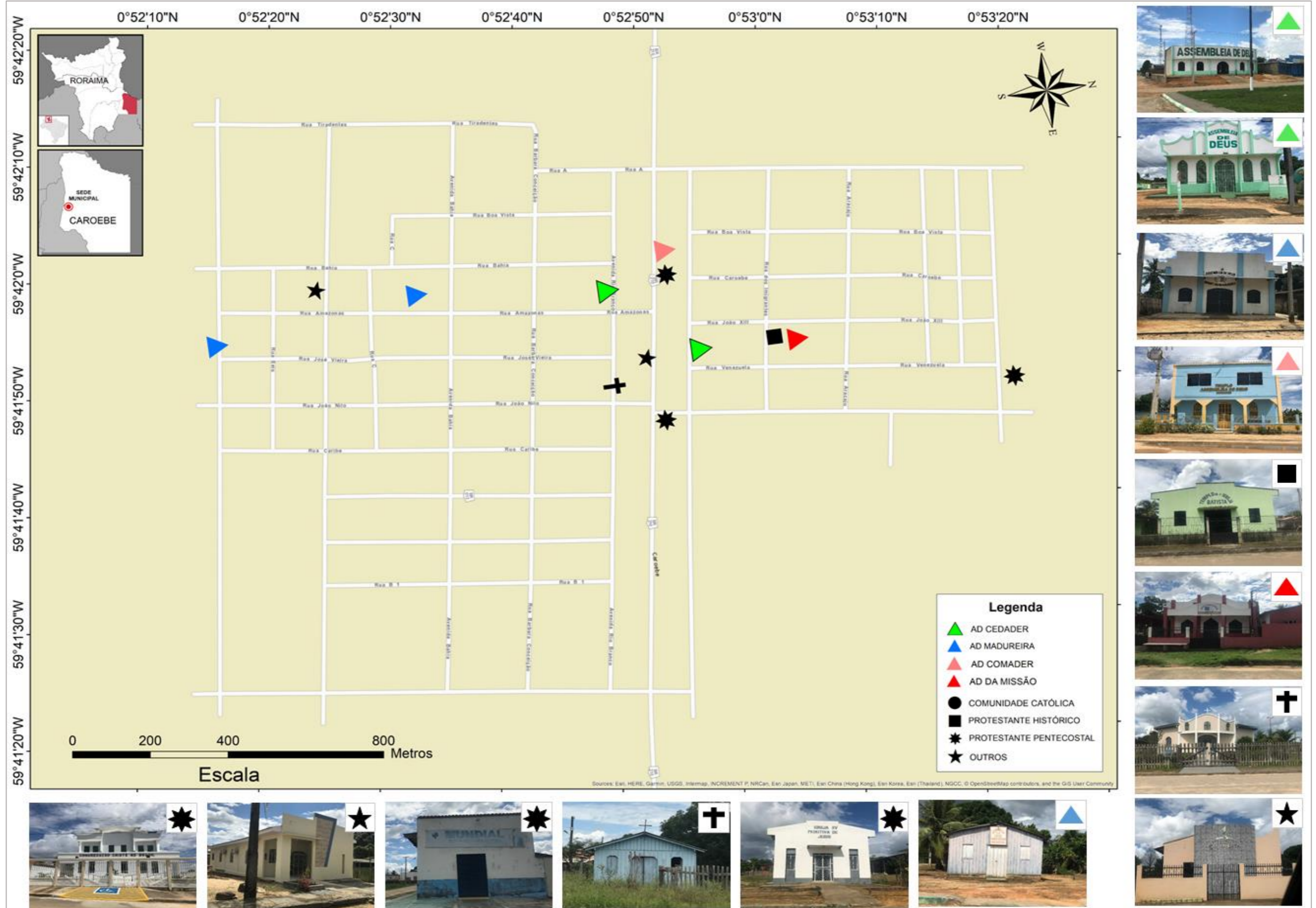
7.2.3 Iracema

A sede do município de Iracema possui um total de 19 igrejas cristãs das quais 68% (13 igrejas) são pentecostais, das quais 46,15% (6 igrejas) são Assembleias de Deus. Neste sentido é possível perceber a presença predominante das pentecostais entre as cristãs e das Assembleias de Deus entre as pentecostais.

As igrejas na sede do município de Iracema concentram-se segundo uma distribuição harmônica na parte central da cidade, segundo um arranjo de divisão do espaço com as principais instituições públicas e estabelecimento comerciais do centro urbano de Iracema. Cabe mencionar que somente a Assembleia de Deus de Madureira localiza-se à margem da rodovia.

Desta forma, segundo esse perfil harmônico de espacialização, existem em Iracema duas igrejas Católicas, seis Assembleias de Deus de cinco ministérios diferentes (duas Cededer, Madureira, Tradicional, Vida Abundante e Comader), cinco outras pentecostais, uma igreja protestante histórica, entre outras.

Figura 52 - Sede do Município de Caroebe



Elaboração própria.

7.2.4 Mucajaí

Sendo a cidade com a segunda maior concentração (em número) de templos de igrejas Cristãs (atrás apenas de Boa Vista) em Roraima, Mucajaí apresenta uma concentração exacerbada e diversificada de igrejas, sendo predominante a presença de congregações pentecostais.

A sede administrativa do município de Mucajaí possui um total de 34 igrejas cristãs, das quais 23, correspondentes a 67,64% são pentecostais. Entre as igrejas pentecostais observa a existência de 14 Assembleias de Deus, correspondente a 60,86%. Assim, na cidade de Mucajaí é possível observar a predominância Pentecostal entre as igrejas cristãs, bem como a predominância das Assembleias de Deus entre as pentecostais.

Observa-se também a presença de três igrejas protestantes históricas, as quais estão distribuídas de maneira estratégica compreendendo além do centro, regiões mais próximas aos extremos norte, oeste e sul da cidade. Além das três comunidades católicas que compreendem uma localização geográfica bem próxima a ponte Rio Mucajaí (entrada do município), região central da cidade e sul (já na saída da sede municipal).

8.2.5 Rorainópolis

A sede do município de Rorainópolis possui um quantitativo de 31 igrejas cristãs, das quais 23, que corresponde a um percentual de 74,19%, são igrejas pentecostais. Destas, por sua vez, 12 são assembleias de Deus (cerca de 52,17% do total de pentecostais).

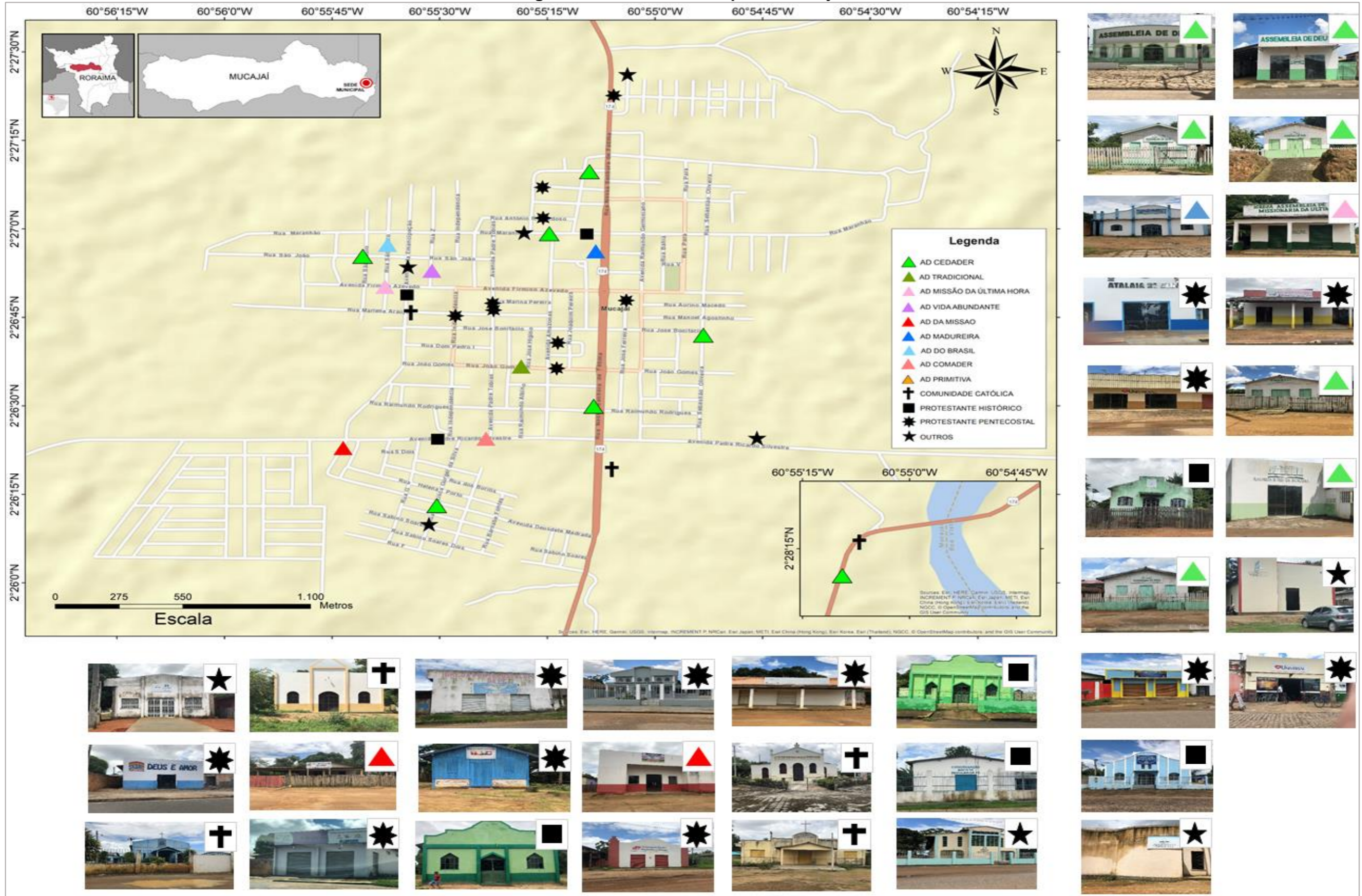
8.2.6 São Luiz do Anauá

Localizada às margens da BR-210, a sede de São Luiz do Anauá possui um total de 12 igrejas cristãs, das quais 9 (cerca de 75%) são pentecostais, a saber, as igrejas Assembleias de Deus, Congregação Cristã do Brasil e Igreja Cristã Evangélica.

Das 9 igrejas pentecostais, 6 (um percentual de 66,66%) são Assembleias de Deus, das quais: Assembleia de Deus Cedader, Assembleia de Deus Comader (sendo esta a única igreja do município localizada à margem da BR-210), Assembleia de Deus da Missão, Assembleia de Deus Tradicional e Assembleia de Deus Madureira.

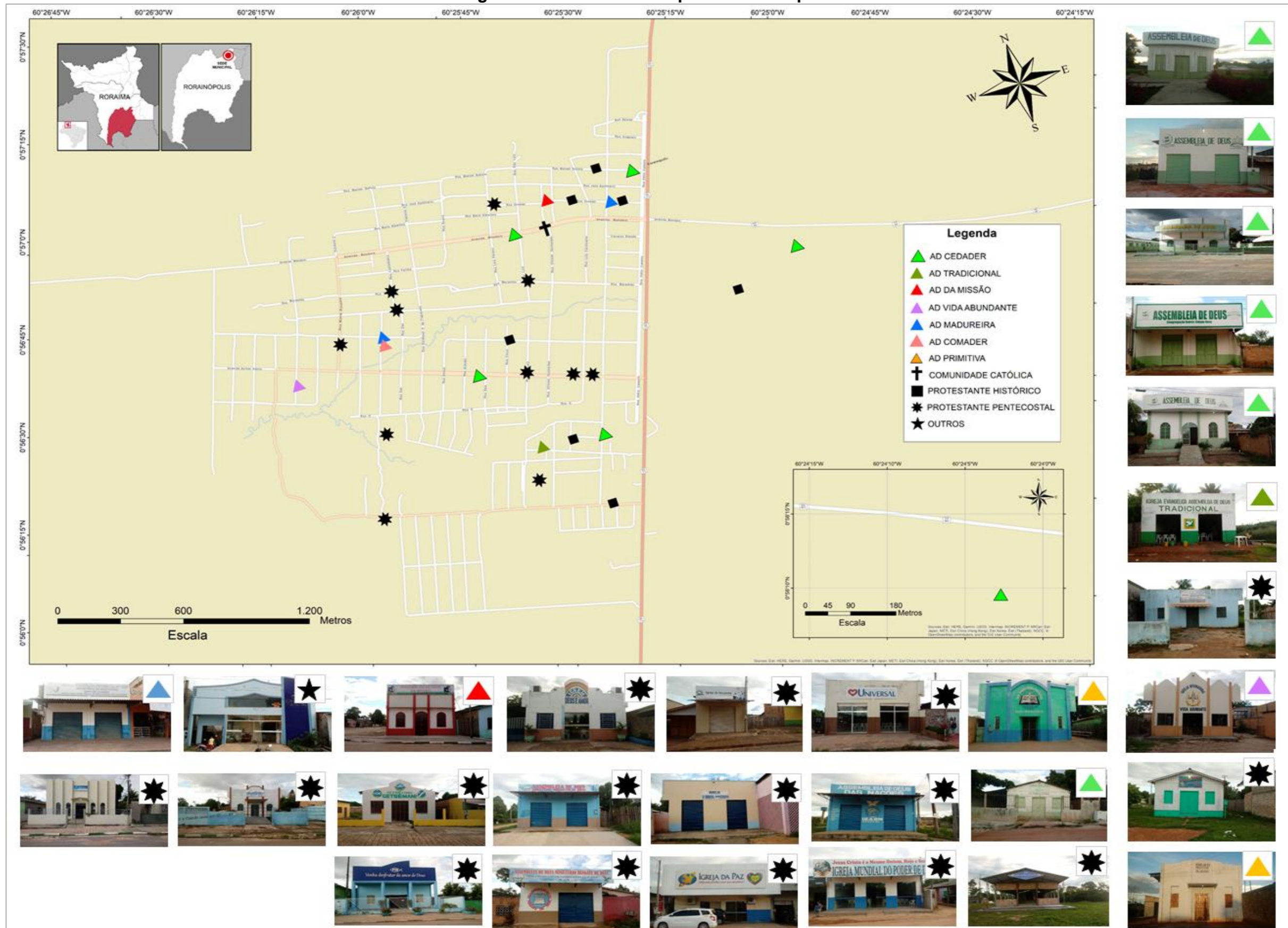
Ainda com relação ao total de 12 igrejas cristãs, cerca de 16,66% (2 igrejas) são protestantes históricas, sendo elas: 1ª Igreja Batista de São Luiz e a Igreja Batista Congregação Monte Ararate. Além de 8,33% compostos por uma igreja com outro perfil (Igreja Adventista do Sétimo Dia).

Figura 54 - Sede do Município de Mucajaí



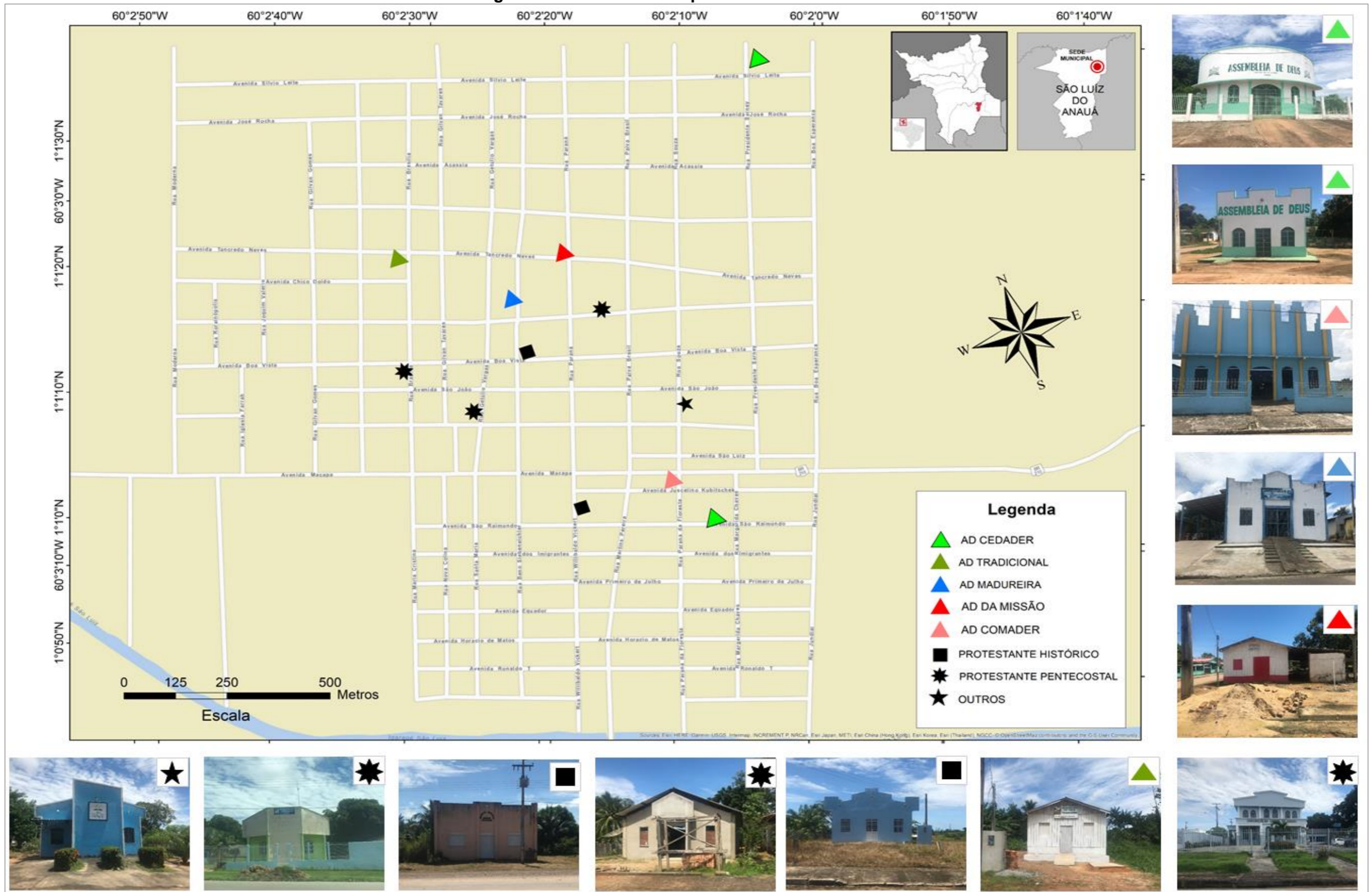
Elaboração própria.

Figura 55 - Sede do Município de Rorainópolis



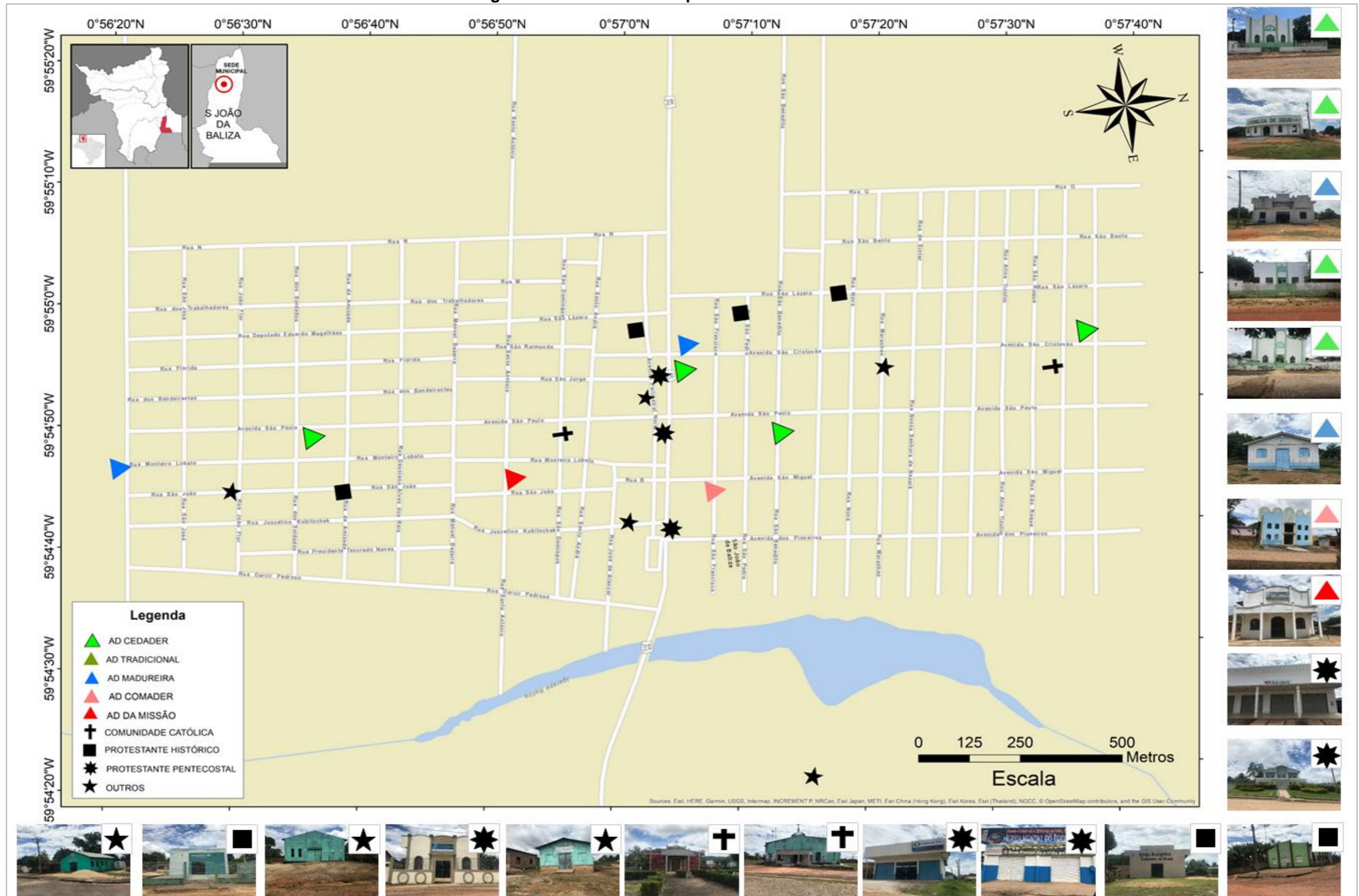
Elaboração própria.

Figura 56 - Sede do Município de São Luiz do Anauá



Elaboração própria.

Figura 57 - Sede do Município de São João da Baliza



Elaboração própria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo ora proposto busco compreender o arcabouço de caracterização da difusão do movimento pentecostal em perspectiva mundial, nacional e local a partir das igrejas evangélicas Assembleias de Deus, cuja expressão se pauta na análise dos complexos regionais no mundo, nos processos difusores no Brasil e nos municípios do estado de Roraima.

Tomando a presente pesquisa pautou-se em sete objetivos derivados do macro objetivo ora proposto, os quais originaram os capítulos ora consolidados na tentativa de estabelecer um marco acadêmico de viés híbrido, constituindo na Parte I da pesquisa o marco teórico-conceitual e na Parte II um marco empírico sobre a Geografia da Religião a partir do enfoque das Assembleias de Deus em perspectiva glocal.

Neste ínterim, a Parte I da presente pesquisa, composta pelos quatro capítulos iniciais, dedicou-se à compreensão da Geografia de Religião a partir de uma análise e síntese do histórico de publicação das principais escolas de pensamento da Geografia, examinar o conceito de Geografia de Religião a partir da análise de seus objetos de estudo e compreender a da difusão da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em perspectiva global e nacional.

Paulatinamente, a Parte II da pesquisa, composta pelos três capítulos finais, debruçou-se sobre difusão da Igreja Evangélica Assembleia de Deus na perspectiva local, qual seja, sua espacialização em Roraima a partir da análise da relevância da referida instituição para a seara da territorialidade pentecostal na mesorregião norte e mesorregião sul do estado.

O primeiro capítulo, intitulado *Análise sistemática do campo da geografia da religião*, esboçou os meandros do estado da arte da Geografia da Religião por intermédio de uma reconstrução histórico-conceitual em quatro línguas: português, inglês, espanhol e francês, bem como o estudo dos centros difusores da Geografia da Religião no Brasil.

Tal análise viabilizou a acepção de que os eixos temáticos mais difundidos em português são a “diversificação religiosa”, a “materialidade simbólica da religião” e “epistemologia da Geografia da Religião”. As obras em inglês difundem sobretudo a “Geografia da religião”, os “lugares divinos” e “mapa da religião”. Em espanhol são difundidos os eixos “lugares de culto”, “espaços sagrados” e “Geografia da religião”.

Por fim, em francês os eixos temáticos são “Geografia da Religião”, “Paisagem religiosa” e “Espaço religioso”.

Assim depreendeu-se que os temas mais difundidos na Geografia da religião pautam-se no próprio estudo epistemológico do campo científico, seguido pelo estudo das dimensões características do estudo geográfico: lugares e paisagens religiosas.

Enquanto centros de difusão estão a escola Paranaense oriunda das pesquisas do prof Gil Filho na Universidade Federal do Paraná e, secundariamente, da escola Fluminense originada nas pesquisas da prof. Zeny Rozendahl pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

O segundo capítulo, intitulado *Marcos da evolução histórico-conceitual da geografia da religião*, desenvolveu um esboço para explicação que a sociologia enquanto ciência que mais influencia os estudos geográficos sobre a religião, apresenta estudos de natureza híbrida. Por um lado, com os teóricos Durkheim e Mauss desenvolve-se análise reflexionista e, por outro, com Weber e Marx desencadeiam análises mais racionalistas.

Os geográficos ao longo da história desenvolveram diferentes abordagens sobre a religião a partir de variados acontecimentos, dinâmicas, temáticas, abordagens e paradigmas, originando abordagens diversas como Geografia Religiosa, Geografia Eclesiástica, Geografia Bíblica, Geografia das Religiões e, propriamente, a Geografia da Religião.

A leitura da Geografia sobre a religião possui por um lado uma investigação que enfoca a religião a partir de seu papel na mudança perceptiva dos indivíduos no meio, conformando uma abordagem culturalista da geografia da religião numa visão mais reflexionista, marca de Geografia cultural e, por outro lado, a análise materialista da geografia da religião que aborda diferentes maneiras pelas quais a religião se propaga enquanto instituição humana, conformando uma abordagem racionalista pautada na geografia política.

O terceiro capítulo, intitulado *Atuação difusora das Assembleias de Deus em perspectiva global*, traz uma abordagem dos três padrões de relacionamento nos complexos religiosos vigentes no mundo e suas espacializações nos complexos regionais religiosos: padrão kantiano, padrão lockeano e padrão hobbesiano os quais possuem, respectivamente, de baixo, médio e alto grau de conflituosidade.

Discutiu-se ainda o surgimento nos Estados Unidos e difusão da Assembleia de Deus no Mundo, sua institucionalização, o papel difusor dos missionários

americanos bem como da Noruega, Alemanha, País Gales, África do Sul e Canadá para implantação e desenvolvimento do pentecostalismo assembleiano nas várias regiões do mundo.

Por fim o capítulo expõe o papel da Associação Mundial da Assembleia de Deus enquanto organização supranacional à qual estão vinculadas sem subordinação as convenções nacionais e suas respectivas convenções subnacionais. Evocou-se também a regionalização proposta pela própria Associação Mundial das Assembleias de Deus, cuja divisão do globo registra-se em África, Ásia-Pacífico, Eurásia, Europa, América Latina e Caribe e Norte da Ásia, entre as quais se volta a atuação para as regiões onde há menor presença da organização.

O quarto capítulo, intitulado *A territorialidade assembleiana em um cenário de multiterritorialidade pentecostal brasileira*, concebeu que a constatação de uma territorialidade católica consolidada, uma territorialidade protestante em consolidação e uma territorialidade pentecostal que apesar de ser embrionária apresenta-se como territorialidade mais difundida e em maior crescimento.

O capítulo ainda aborda o pentecostalismo a partir do registro das diferentes fases pelas quais passou o movimento (as três ondas do pentecostalismo) por intermédio da institucionalização das igrejas, tendo como âncoras no Brasil a originária Congregação Cristã no Brasil e da própria Assembleia de Deus.

Por fim o capítulo elucida a historiografia da Assembleia de Deus a partir do modelo de ciclos vida, mediante o qual foi possível determinar: a *fase embrionária* (1911-1929) na qual houve a luta pela instalação da igreja e o período da gênese da difusão no Norte e Nordeste do país; a *fase de maturação* (1930-1957) na qual houve intensificação da difusão, com expansão para o centro-sul, além da institucionalização e descentralização; e a *fase de desenvolvimento* (1958-Atual) na qual iniciou-se o processo de fragmentação por intermédio de rupturas internas e origem do processo de ministerialização.

O quinto capítulo, intitulado *Marco Metodológico*, aponta a caracterização metodológica, levantamento de dados (instrumentos e procedimentos de coleta de dados), roteiro de trabalho de campo e os respectivos procedimentos de análise de dados

O sexto capítulo, intitulado *Perspectivas da territorialidade pentecostal em Roraima*, promove um esboço historiográfico das principais Assembleias de Deus no estado evocadas nos ministérios: Cedader, Comader, Madureira e Missão, mediante

o qual foi possível identificar o papel originário e preponderante das Assembleias de Deus para difusão do pentecostalismo em Roraima.

Elucidou-se ainda a configuração peculiar *territorialidade pentecostal* E seu caráter informal e difuso como elementos que auxiliam na compreensão de seu intenso e pulverizado processo de espacialização, marcado pela recorrente busca pelo poder, sobretudo nos centros urbanos.

O capítulo evoca ainda uma caracterização das âncoras pentecostais em Roraima (Congregação Cristã do Brasil e Assembleias de Deus em seus quatro maiores Ministérios) e seus traços de identidade materializados nos templos difundidos na capital e interior do estado, elemento de centralidade na configuração da paisagem religiosa local.

O sétimo e oitavo capítulos, intitulados respectivamente *Dinâmica da territorialidade pentecostal das Assembleias de Deus na mesorregião norte do estado de Roraima* e *Dinâmica da territorialidade pentecostal das Assembleias de Deus na mesorregião sul do estado de Roraima*, construiu uma caracterização socioespacial de cada município e suas respectivas caracterizações da territorialidade pentecostal por intermédio da discussão da dinâmica, exposição dos mapas georreferenciados atinentes registros fotográficos.

Em perspectiva panorâmica e à guisa de conclusão, foi possível compreender por intermédio da história das Assembleias de Deus no Mundo, Brasil e em Roraima, a manifestação de dois elementos intervenientes no processo de difusão: a instituição se propaga para além dos limites do templo, do bairro, da cidade, do estado e do país à medida que sofre um processo de esgarçamento institucional, ou seja, a instituição passa por rupturas internas e projeta-se também nesse elemento, do processo de Ministerialização, para difundir-se.

Tanto na perspectiva nacional quanto local observa-se uma recorrente retomada do papel originário dos pioneiros nacionais Gunnar Vingren e Daniel Berg, os quais se tornaram ícones épicos inspiradores para assembleianos nacional e localmente. A imagem dos pioneiros está imbuída da histórica experiência de marginalização religiosa sueca e efervescência pentecostal dos EUA.

Identificou-se ainda que em Roraima existe uma padronização marcante na maioria dos templos para sua conseqüente e direta correlação identitária. Porém, paralelamente identifica-se que no imaginário do próprio assembleiano muitas vezes

é confusa a questão da ministerialização, considerando que ele não identifica nitidamente sua diferenciação dos demais assembleianos.

Considerando a natureza multifacetada da presente pesquisa, evoca-se uma Agenda de temáticas derivadas da presente abordagem, dentre as quais se pode destacar a contemplação analítica da dinâmica urbana e rural da territorialidade pentecostal em Roraima, a estrutura e atuação das assembleias de Deus e a dinâmica do poder frente à territorialidade pentecostal em Roraima, além de outras temáticas marginais, como estudo do papel dos sacerdotes, os pastores, e sua atuação pluriativa (combinação da atuação pastoral e atividade profissional secular)

REFERÊNCIAS

ADHERENTS. Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents. 9 august 2007. Disponível em: <https://goo.gl/EHB6ik>. Acesso em 10 fev. 2018.

AGNEW, J. The Geopolitical Context of Contemporary Ethnopolitical Conflict. In: BYRNE, Sean; IRVIN, Cynthia. *Reconcilable Differences: turning points in ethnopolitical conflict*. West Hartford: Kumarian Press, 2000.

ANDERSON, A. H. *To the ends of the Earth: Pentecostalism and the transformation of world Christianity*. Nova York: Oxford University Press, 2012.

ALENCAR, G. F. *Matriz pentecostal brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora, 2013.

ALENCAR, G. F. *Assembleias de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ALENCAR, G. F. *Construção, desconstrução e reconstrução de heróis missionários: um estudo de caso sobre Daniel Berg e Gunnar Vingren, missionários fundadores da Assembléia de Deus no Brasil*. Anais do XI Congresso da ALER - Mundos religiosos: identidades e convergências. Universidade Metodista de São paulo: São Bernardo do Campo, 2006.

ALVARSSON, J. B. Research on Pentecostalism in Sweden. *Approaching Religion, Finlândia*, n. 1, v. 5, 2015, pp. 16-30. ISSN 1799- 3121.

ARAUJO, I. *História do Movimento Pentecostal no Brasil: o caminho do Pentecostalismo brasileiro até os dias de hoje*. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

ARAÚJO, Br. G. ; GAMELEIRA, E. F. A. Formas de domínio do pentecostalismo em áreas urbanas. Congresso de Pesquisa e Inovação da Rede Norte e Nordeste de Educação Tecnológica – 2010. Disponível em: <http://i.ontvbr.me/5qlmc>. Acesso em 5 mar. 2018.

ARONSON, T. Continuity in charismata: Swedish Mission and the growth of neo-Pentecostal churches in Russia. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Rosemont- Illinois, v. 31, n. 1, p. 3, 2012

ASSEMBLEIA DE DEUS RORAIMA. Portal da Igreja Assembleia de Deus em Roraima. Disponível em: <http://www.adroraima.com.br/>. Acesso em 18/set/2016.

BALMER, Randall Herbert. *Encyclopedia of Evangelicalism*. Baylor University Press: USA, 2004, 619 pag.

BAPTISTA, S. T. C. *Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais: a presença da Assembléia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999-2006)*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

BENATTE, A. P. Cem anos de Pentecostes – Capítulos da História do Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

BERG, D. Enviado por Deus. Memórias de Daniel Berg. 8 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000. BERG, Daniel. Daniel Berg - Enviado por Deus: versão ampliada. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

BLUMHOFER, E. L. (1993). Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. p. 56.

BOURDIEU, P. “O campo científico”. In: ORTIZ, R. (org). Pierre Bourdieu: sociologia. São Paulo: Editora Ática, 1983.

BOURDIEU, P. Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico”. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

BRANDÃO, C. R. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. Estudos Avançados, v. 18, n. 52, p. 261-288, 2004.

BÜTTNER, M. The Significance of the Reformation for the Reorientation of Geography in Lutheran Germany. History of Science, 1979.

BUZAN, B.; WÆVER, O. Regions and Powers: the structure of international security, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2003.

CAMELO, I. L. Territorialidade protestante na cidade de Gado Bravo-PB: uma análise geográfica. 2013.

CANÇÃO NOVA. Pastor que atua no Oriente Médio conta desafios da missão. Disponível em: <https://noticias.cancaonova.com/especiais/perseguiçao-aos-cristaos/pastor-que-atua-no-orientemedio-conta-desafios-da-missao/>. Acesso em 10 jan. 2018.

CASSIRER, E. Ensaio Sobre o Homem. São Paulo: Martins Fontes, 1994

CLAVAL, P. A volta do cultural a Geografia. Mercator, v. 1, n. 1, p. 20-28, 2002. Disponível em: <http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/view/192/158>. Acesso em: 21 dez. 2016.

CONDE, E. História das Assembléias de Deus no Brasil. 8ed. Rio de Janeiro: CPAD, [1961] 2008.

CONDE, E. São Paulo – Belém – Capital. Mensageiro da Paz, Rio de Janeiro, Ano 28, nº19, p.7, 1ª Quinz. Out.1958.

CORRÊA, R. L. Territorialidade e Corporação: Um Exemplo. In: SANTOS, M., SOUZA, M.A.A. e SILVEIRA, M.L. (org.), Território: Globalização e Fragmentação. São Paulo, HUCITEC/ANPUR, 1994.

CORREA, M. A. O. S. Alteração das Características Tradicionais da Igreja Assembleia de Deus: Um estudo a partir da Igreja do bairro Bom Retiro em São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

CORREA, M. A. O. S. Assembleia de Deus: Ministérios, carisma e exercício de poder. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

COUTINHO, B. M.; SENHORAS, E. M. "Balanço da transparência na Administração Pública brasileira entre 1993 e 2013". Cadernos de Finanças Públicas, vol. 13, 2014.

CORTEN, A. Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

DAMACENO, A. Disseminação das confissões religiosas no Espaço-Geográfico-Cultural de Maringá. Maringá: Secretaria de Estado de Educação do Paraná, 2009. Disponível em: [<http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/2122-6.pdf>]

DANIEL, S. História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

MATOS, A. S. Breve história do protestantismo no Brasil. Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA, v. 3, n. 1, 2011.

DEFFONTAINES, P. Géographie et Religions. Paris: Librairie Gallimard, 1948.
DURKHEIM, E. Formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ELIADE, M.; FERNANDES, R. O sagrado eo profano: a essência das religiões. 1992.

FAJARDO, M. P. Onde a luta se travar: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980). 2015.

FAUSTO, B. História Concisa do Brasil. São Paulo: Edusp, 2002.

FERNANDES, D.; GIL FILHO, S. F.. Geografia em Cassirer: Perspectivas para a geografia da religião. GeoTextos, v. 7, n. 2, 2012.

FERREIRA, V. Protestantismo e modernidade no Brasil: da utopia à nostalgia. Editora Reflexão, 2010.

FICKELER, P. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. Espaço e Cultura, UERJ, RJ, Edição comemorativa 15 anos, p. 7-35, 2008.

FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. RJ: Graal, 1979.

FREITAS, A. Estudos Sociais - RORAIMA. Geografia e História 1 ed. São Paulo: Corprint Gráfica e Editora Ltda, 1998.

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro In ANTONIAZZI, Alberto. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994

FRESTON, P. Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment. Tese (Ciências Sociais). Campinas: Universidade de Campinas, 1993.

GAARDER, J; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O livro das religiões. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GAY, J. D. The Geography of Religion in England. London: Duckworth, 1971.

GEISLER, N. L. Ética Cristã. São Paulo: Vida Nova, 1988.

GIANG, N. Tây Tạng một cái nhìn toàn cục [trad. Tibetano um olhar global]. 23 de março de 2008. Disponível em: <https://goo.gl/1sqkbq>. Acesso em 20 mar. 2018.

GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (org.). Compêndio de Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

GIL FILHO, S. F. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (orgs.). Elementos de epistemologia da geografia contemporânea. 2. Ed. Curitiba: Editora UFPR, 2004.

GIL FILHO, S. F. **Editorial: Geografia da Religião** – Perspectivas e Abordagens. Revista de Estudos da Religião - REVER, junho, ano 09, 2009a. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/editorial.htm> Acesso 06/04/2010.

GIL FILHO, S. F. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. Raega-O Espaço Geográfico em Análise, v. 3, 1999.

GIL FILHO, S. F. Espaço sagrado: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ed. IBPEX, 2008. 163 p.

GIL FILHO, S. F. Estruturas da Territorialidade Católica no Brasil. Scripta Nova - Revista Eletrônica de Geografia y Ciências Sociales, Universidad de Barcelona. Vol. X, nº 205, 2006.

GIL FILHO, S. F. Igreja Católica Romana em Curitiba (PR): estruturas da territorialidade sob o pluralismo religioso. Raega-O Espaço Geográfico em Análise, v. 7, 2003.

GIL FILHO, S. F. O Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil: discurso e poder frente ao pluralismo religioso. Revista Diálogo Educacional, v. 5, n. 16, 2005.

GIL FILHO, S. F. Da ontologia do sagrado de Rudolf Otto ao sagrado como forma simbólica. In: JUNQUEIRA, S. (org.). O Sagrado: fundamentos e conteúdo do ensino religioso. Curitiba: Ibpeex, 2009b.

GOFF, J. R. Jr. *Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*. University of Arkansas Press: 1988.

HAESBAERT, R. *Gaúchos e Baianos: Modernidade e Desterritorialização*. Tese (Doutorado em Geografia Humana). USP, 1995

HAESBAERT, R. Precarização, reclusão e “exclusão” territorial. *Terra Livre*, v. 2, n. 23, p. 35-52, 2004.

HAESBAERT, R. Território e multiterritorialidade: um debate. *GEOgraphia*, ano IX, n. 17, p. 19-45, 2007.

HAHN, C. J. *História do culto protestante no Brasil*. Tradução Antônio G. Mendonça. 2.ed.São Paulo: ASTE, 2011.

HERMANN, J. *História das religiões e religiosidades. Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, p. 329-352, 1997.

HOLLANDA, E. A verdadeira história de Papillon. *Revista IstoÉ*, ed. n. 2323. 27 abr, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/2FFThE4>. Acesso em: 21 mar. 2018.

HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974. HOORNAERT, Eduardo. O Cristianismo amazônico In: CEHILA. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1992.

HUNTINGTON, S. *The Clash of Civilizations?* *Foreign Affairs*, New York, v. 72, n. 3.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Divisão territorial brasileira*. Rio de Janeiro, 2002, 35 p. Disponível em: ftp://geoftp.ibge.gov.br/organizacao_doterritorio/estrutura_territorial/divisao_territorial/2016/ Acesso em 10. abr. 2018.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Divisão do Brasil em Mesorregiões e Microrregiões Geográficas*. Rio de Janeiro, 1990, 132 p.

IBGE. *Censo Demográfico 2010*. Disponível em: [Disponível em: \[http://www.censo2010.ibge.gov.br\]](http://www.censo2010.ibge.gov.br). Acesso em 18 nov. 2016.

ISAAC, E. *God's acre – property in land: a sacred origin?* *Landscape*, Vol.14, 1964.

JACOB, C. R. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Edições Loyola, 2003.

KING, R. *The Pilgrimage to Meca: Some Geographical and Historical Aspects*. Bonn: ErdKunde, 1972.

KNOTT, K. *Spatial theory and method for the study of religion*. *Temenos*, v. 41, n2, 2005. Disponível em: [\[http://eprints.whiterose.ac.uk/3621/1/knottk1.pdf\]](http://eprints.whiterose.ac.uk/3621/1/knottk1.pdf). Acesso em 30 nov. 2016.

KONG, L. *Geography and Religion: Trends and Prospects*. Progress in Human Geography, 1990.

LIVINGSTONE, D. N. *Science, Magic and Religion: a contextual reassessment of Geography in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. History of Science, 1988.

MACÊDO, C. A. *A Formação do município de Caroebe: Roraima na década de 1990*. Monografia [Licenciatura em História] - UFRR. Boa Vista-RR, p. 52. 2014.

MACHADO, M. S. *A territorialidade pentecostal: uma contribuição à dimensão territorial da religião*. Espaço e Cultura, 1997.

MACIEL, M. B. et al. *Protestantismo brasileiro: a árvore, a teologia e o mosaico*. 2016.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARTINEZ, F. R. *Regionalização de Roraima*. Examãpaku: Revista Eletrônica de Ciências Sociais, História e RI, vol. 7, n. 3, set-dez 2014. Disponível em: <https://revista.ufrr.br/examapaku/issue/view/128>. Acesso em: 15 abr. 2018.

MARX, K.; ENGELS, F.; FEUER, L. S. *Basic writings on politics and philosophy*. 1969.

MARX, K. *A Questão Judaica*. São Paulo, Moraes, 1969.

MATOS, A. S. *Breve história do protestantismo no Brasil*. Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA, v. 3, n. 1, 2011.

MAUSS, M. *Esboço de uma teoria geral da magia*. In: *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, 2003.

Molenaar, W. *The World Assemblies of God Fellowship: United in the Missionary Spirit. History of World AG Fellowship*. WAGF, 2012. Disponível em http://worldagfellowship.org/wp-content/uploads/2011/12/History_of_World_-_AG_Fellowship.pdf. Acesso em 28 mai 2017.

MOTA, R. D. et al. *O protestantismo nas territorialidades e na identidade territorial da comunidade Quilombola Kalunga–Goiás*. 2016.

OLIVEIRA, R. G. *A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

OLIVEIRA, P. A. R. *As funções políticas do catolicismo popular*. Congresso Internacional del Americanistas (ICA). Mestrado em Ciência da Religião / ICHL - Universidade Federal de Juiz de Fora.

ORO, A. P. O "neopentecostalismo macumbeiro". Revista USP, n. 68, p. 319-332, 2006.

ORO, A. P. Religião e política no Brasil. Cahiers des Amériques latines, n. 48-49, p. 204-222, 2005. APA

PADOVAN, A. Religião e cotidiano na cidade de Alto Paraíso (Rondônia). Annablume, 2004.

PARK, C. Religion and Geography. In: HINNELLS, J. (ed.). Routledge Companion to the Study of Religion. London: Routledge, 2004.

PASSOS, J. D.; GUERRIERO, S. Metamorfoses religiosas no centro antigo de São Paulo: variações sobre a paisagem e o espaço. Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, v. 6, n. 6, p. 117-133, 2004.

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. – Curitiba, 2014.

PEREIRA, D.; CARRIERI, A. P.. Espaço religioso e espaço turístico: significações culturais e ambigüidades no Santuário do Caraça/MG. Organizações & Sociedade, v. 12, n. 34, p. 31-50, 2005.

PEW CENTER. Mapping the Global Muslim Population. 7 october 2009. Disponível em: <https://goo.gl/cpxiUq>. Acesso em: 2 abr. 2018.

PICOLOTTO, M. R. A Escola Bíblica sueca Word of Life e a Igreja Brasileira Encontro de Fé: Uma experiência transnacional "aquém" das expectativas brasileiras / Mariana Reinisch Picolotto. -- 2016.

PMUT, Prefeitura de Uiramutã. História do Município. 31 dez. 1969. Disponível em: http://uiramuta.rr.gov.br/portal/o_municipio_historia.php. Acesso em: 20 fev. 2018.

PRADO, M. L. C. e CAPELATO, M. H. R. A borracha na economia brasileira da Primeira República In: CARDOSO, Fernando Henrique et al. O Brasil Republicano: estrutura de poder e economia (1889-1930). 8 ed. Rio de Janeiro: Bertarnd Brasil, 2004.

RAFFESTIN, C. Por uma Geografia do Poder. SP: Ática, 1993.

RIBEIRO, Ezilene Nogueira. Eurico Alfredo Nelson (1862-1939) e a inserção dos batistas em Belém do Pará. Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2011.

RIBEIRO, R. I.. Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana. Psicologia e Espiritualidade. São Paulo: Paulus, 2005.

RITTER, C. The comparative geography of Palestine and the Sinaitic Peninsula. T. & T. Clark, 1866.

ROCHA, J. G. Discurso Religioso e o afrontamento da dignidade humana. Cadernos do CNLF, 2012. Disponível em http://www.filologia.org.br/xvi_cnl/tomo_7/041.pdf. Acesso em 30 nov. 2016.

ROCHA, G. L. A Igreja e seus Fundamentos: edificados sobre o fundamento dos apóstolos. Boa Vista – Roraima – Brasil. Gráfica Maxter: 2015.

ROSENDAHL, Z. Construindo a geografia da religião no Brasil. Espaço e Cultura, n. 15, 2003.

ROSENDAHL, Z. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. Geografia: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 191-226, 2005.

ROSENDAHL, Z. Geografia e religião: uma proposta. Departamento de Geografia – UFRJ. Espaço e Cultura – Ano 1 – outubro de 1995.

ROSENDAHL, Z. Território e Territorialidade: Uma perspectiva Geográfica para o Estudo da Religião. In: ROSENDAHL, Z e CORRÊA, R.L. (org) Geografia: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.

ROSENDAHL, Z. Espaço e religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1996.

ROSENDAHL, Z. O espaço, o sagrado e o profano. Manifestações da cultura no espaço. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1996, p. 231-47.

ROSENDAHL, Z. Espaço, política e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). Religião, identidade e território. Rio de Janeiro: EDUREJ, 2001.

ROSENDAHL, Z. O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. Espaço e Cultura, n. 2, p. 26-39, 1996.

ROSENDAHL, Z. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. Geografia: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 191-226, 2005.

ROSENDAHL, Z; CORRÊA, Roberto L. Geografia cultural. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 133-196, 2002.

SANTANA, M. S. As Assembleias de Deus e o esquecimento institucional. Joinville/SC, 27.jun.2013d, disponível em <http://mariosergiohistoria.blogspot.com.br/2013/05/a-harpa-crista-resistencia-da-velha.html>> Acesso em 5.Marl.2016

SANTOS, A. F. P. Paradiplomacia eclesiástica e internacionalização de redes evangélicas brasileiras na América do Sul. Boa Vista, 2014.

SANTOS, Z. Emblemática, memória e esquecimento: a geografia da salvação e da condenação nos caminhos do «prodesse ac delectare» na História do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito (1682) de Alexandre de Gusmão SJ [1629-1724]. 2004.

SENHORAS, E. M. "A episteme da Geografia das Relações Internacionais". Revista Intellector, vol. XI, n. 22, 2015.

SENHORAS, E. M. Entrevista sobre procedimento metodológico de análise sistemática. Concedida à pesquisadora Jemima Pascoal dos Santos e Silva [04/10/2017]. Boa Vista: PPGEIO, 2017.

SENHORAS, E. M. A internacionalização empresarial ea paradiplomacia corporativa nas relações econômicas internacionais. Meridiano 47-Journal of Global Studies, v. 11, n. 116, p. 9-11, 2010.

SERDEIRA, L. Madureira em Ação – 25 anos Evangelizando Roraima. Graphdel, 2014.

SILVA, A. S. et al. 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, v. 9, 2009.

SILVA, S. R. C. G. Protestantismo: Surgimento, subdivisões, crescimento no Brasil e sua relação com a política, economia e educação. Revista da Católica, Uberlândia, v. 1, n. 2, p.3-22, 2009.

SIQUEIRA DE CARVALHO, M. Uma outra expressão do divino: o conhecimento do espaço geográfico pelos judeus na Idade Média e no Renascimento. Mirabilia, n. 2, p. 0251-268, 2002.

SOARES, P. G. C. Um coeficiente religioso nas teorias das Relações Internacionais. Caderno de Relações Internacionais, 2012. Disponível em: <http://www.faculdadedamas.edu.br/revistas/index.php/relacoesinternacionais/article/viewFile/140/115>. Acesso em 10 dez. 2016.

SOMAIN, R. Religiões no Brasil em 2010. Confins. Revue franco-brésilienne de géographie/Revista franco-brasileira de geografia, n. 15, 2012.

SOUZA, M.A.A. e SILVEIRA, M.L. (org.), Território: Globalização e Fragmentação. São Paulo, HUCITEC/ANPUR, 2001.

SOUZA, J. R. Mapeamento Histórico do(s) Protestantismo(s) em Terra Brasilis: O Protestantismo de Missão e a contribuição de Ashbel Green Simonton. Paralellus, Recife, Ano 2, n. 4, jul./dez. 2011, p. 137-155.

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

STRAND, P. The Lasting Impact of the Azusa Street Revival. 2007 CBNnews.com.

TANAKA, H. The Evolution of Pilgrimage as a Spatial-Symbolic System. The Canadian Geographer, Toronto, 1981.

TEIXEIRA JR, A. W. M.. Segurança Sul-Americana e a Centralidade do Conselho de Defesa Sul-Americano para a Ordem Regional. Meridiano 47 (UnB). Disponível em: <http://meridiano47.info/2010/04/21/seguranca-sul-americana-e-acentralidade-do-conselho-de-defesa-sul-americano-para-a-ordem-regional-por-augustowagner-menezes-teixeira-junior/> . 2010.

VESENTINI, J. W. Geografia Geral e do Brasil. 43ª Edição, São Paulo: Ática, 2003.

VINGREN, I. O diário do pioneiro: Gunnar Vingren. 13 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

WAGF - World Assemblies of God Fellowship. Participating Members, 2017. Disponível em: <http://worldagfellowship.org/fellowship/countries/>. Acesso em 10. jun 2017.

WALLERSTEIN, I. M. World System Analysis. An Introduction. London: Duke University, 2004.

WENDT, A. Social Theory of International Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V.; HEES, D. R. Os recenseamentos demograficos: uma fonte de informação sobre a filiação religiosa no Brasil. REDIAL-Revista Europea de Información y Documentación sobre América Latina, v. 8, p. 5-22, 1998.

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