

EVANGELIZAR É COMPROMISSO, NÃO É VIAGEM!: ESPACIALIDADES NA RELAÇÃO HIP-HOP E RELIGIÃO

Preach is a real thing, not a joke!
spatialities in the relationship between hip-hop and religion

Dalvani Fernandes¹

RESUMO

Neste texto traremos algumas reflexões frutos de um estudo a nível de doutorado em Geografia Humana, que se pautou em observações participante realizadas na Célula da Rima, espaço criado pela Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Curitiba/PR) para evangelização dos jovens através do Rap. Nesse lugar religião e hip-hop se enlaçam resultando em conflitos e novas compreensões da realidade: a periferia torna-se local de evangelização em potencial, os discursos sócio-combativos entram em choque com conteúdo conservador, a comunidade religiosa acolhe o rap, e os rappers acabam tendo um templo para expressarem uma face da sua própria comunidade. São conceitos importantes nesse trabalho: espacialidade, forma simbólica, religião, igreja e hip-hop. Apresentaremos algumas contribuições conceituais provenientes dos estudos em Geografia da Religião, na qual nos pautamos para criação do nosso método de pesquisa. Alguns resultados de nossa tese também serão compartilhados com objetivo de ilustrar algumas possibilidades abertas pela Geografia no campo de análise do fenômeno religioso.

Palavras-chave: Hip-Hop; Religião; Forma Simbólica.

ABSTRACT

In this paper we will bring some reflections resulting from a study in Human Geography (level doctoral degree), which was based on participant observations carried out at the Célula da Rima, a space created by the Evangelical Community Sara Nossa Terra (Curitiba / PR) with the goal of evangelizing of young people through Rap. In this place, religion and hip-hop are linked, resulting in conflicts and new understandings of reality: the periphery becomes a place of potential evangelization, the socio-combative speeches clash with conservative content, the religious community welcomes Rap, and rappers end up having a temple to express a face of their own community. Important concepts in this work are: spatialities, symbolic form, religion, church and hip-hop. We will present some conceptual contributions from studies in the Geography of Religion, in which we are guided by the creation of our research method. Some results of our thesis will also be shared in order to illustrate some possibilities opened up by Geography in the field of analysis of the religious phenomenon.

Key-words: Hip-Hop; Religion; Symbolic Forms.

¹ Possui graduação em Geografia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (2008). Especialização em Educação e Gestão Ambiental pelo Instituto de Estudos Avançados e Pós-Graduação (2009). Mestrado (2012) e Doutorado (2016) em Geografia pela Universidade Federal do Paraná. Atualmente é professor de Geografia no Quadro Permanente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná (IFPR/Campus Curitiba). Tem experiência na área de Geografia Cultural e Geografia da Religião, atuando principalmente nos seguintes temas: Religião Cristã, Juventudes, Hip-Hop, Espaço e Espacialidade. Faz parte do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER) e do Núcleo de Pesquisa em Religião (NUPER).

“Um geógrafo humanista preocupado com a religião começa perguntando:
qual é o significado da religião?
Ao nível individual, Albert Einstein era tão religioso quanto São Tomás de Aquino;
as suas orientações diferiam, mas não as suas paixões por um cosmo significativo”
(YU-FU TUAN, 1982, p. 154)

Introdução

Quando dizemos “Evangelizar é compromisso não é viagem!”, estamos parafraseando o ator, compositor e *rapper* Mauro Mateus dos Santos (1973-2003), conhecido como Sabotage, esse artista foi um dos *rappers* mais influentes do Brasil. Em seu disco solo “*Rap é Compromisso!*” (2000) imortalizou no movimento *hip-hop* a frase: “*Rap é compromisso, não é viagem!*”. Esse será um relato de estudo da relação *hip-hop* e religião, partindo das bases teóricas da Geografia da Religião, que procura desenvolver uma hermenêutica do sentido pautada nas *formas simbólicas* descritas pelo filósofo Ernst Cassirer.

Religião e *hip-hop* possuem isonomia. Justificamos essa afirmativa, pois compreendemos que ambos podem oferecer um “sentido pra vida”, um código que ajuda a plasmar a realidade conformando espaços de significação. São esforços intelectivos para tornar a vida mais significativa. A religião sempre tratou das questões fundamentais da existência humana (de onde viemos? Para onde vamos?). O *hip-hop*, por sua vez, não tem os mesmos desígnios, mas parte de um princípio semelhante: procura compreender nosso lugar dentro do contexto desse mundo.

Neste texto traremos os resultados de um estudo que se pautou em observações participante realizadas entre março de 2012 a março de 2014, na Célula da Rima, espaço criado pela igreja evangélica neopentecostal Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (SNT) em Curitiba/PR para evangelização dos jovens através do *rap*. Essa estratégia não é exclusiva da SNT, existem outras igrejas como a Bola de Neve Church e Igreja Quadrangular que também se apropriam de elementos da cultura *hip-hop* com fins de evangelização. O trabalho “Underground Cristão: a construção geográfica de uma cena religiosa jovem alternativa” (CARDOSO, 2011) demonstra como essa é uma cena aberta e plural dentro do universo religioso, onde diferentes igrejas se especializam em distintas culturas juvenis procurando atrair esses grupos para suas respectivas comunidades religiosas.

Na cidade de Curitiba, entre essas igrejas aparece a Comunidade Sara Nossa Terra como uma das possibilidades que os jovens têm à disposição. Naquele espaço o *hip-hop* encontrou uma casa que disponibilizou, durante nossas observações (2012-2014), condições para reunião dos seus elementos. Localizada na Av. Presidente Kennedy, no bairro Água

Verde, o templo da SNT ofereceu nas segundas-feiras, a partir das 20 horas, um espaço onde hip-hop e religião se encontraram – trata-se da Célula da Rima. Apesar do elemento central do hip-hop nessas reuniões ser o rap, outros elementos também se encontraram presentes, como *breaking*, *DJ* e *graffiti*. Produtores musicais e *beatmakers* sempre apareciam fazendo da SNT, nas noites de segunda, um pico² importante para a cena do hip-hop curitibano.

De acordo com Pastor Felipe em entrevista no dia 18 de junho de 2015, para a Igreja SNT “célula é uma estrutura pequena da Igreja, criada para gerar relacionamentos, interatividade e uma abertura maior”. São pequenos grupos onde os fiéis se reúnem para estudar a Bíblia e se conhecerem melhor, podem acontecer fora do templo e comumente pessoas de fora da igreja são convidadas a participarem dessas reuniões. As células funcionam como um limiar entre as experiências no mundo e as experiências na comunidade religiosa. A igreja SNT possui várias células, voltadas para diferentes públicos, podemos citar a “Célula nos Eixos” (skatistas), “Célula Jah” (reggaeiros), “Célula MMA” (lutadores) e “Célula da Rima” (hiphoppers). Em comum as células são voltadas para o público jovem e partem de elementos ligados a cultura juvenil, adotando assim diferentes estratégias de aproximação de jovens com a religião. A Célula da Rima foi um verdadeiro fenômeno nessa igreja, idealmente uma célula deve ter até 10 pessoas, todavia, a Célula da Rima (criada em maio de 2012) com oito meses de funcionamento chegou a juntar mais de 200 jovens, inicialmente na casa onde as reuniões aconteciam, na rua Afonso Fruit, 10, bairro Portão. O crescimento fez com que a célula passasse dessa residência para o templo da igreja, onde havia mais espaço. Esse fenômeno despertou em nós as seguintes questões: como o hip-hop é compreendido pela igreja? E como a religião é compreendida pelos jovens rappers?

Religião

O que é religião? Para uma pergunta tão ampla inúmeras respostas são possíveis. Para esse relato de pesquisa, partimos da premissa que religião é um espaço que abre a possibilidade, através da linguagem, de fornecer um sentido para a vida. É, portanto, um meio de organizar o mundo plasmando a realidade de significado. Da mesma forma que a ciência nos fornece mecanismos cognitivos para modelarmos a realidade de sentido lógico, através do uso da razão, a religião, por sua vez, nos fornece um entendimento do mundo dos fatos

² A expressão “pico do rap curitibano” emergiu durante as conversas com os rappers no contexto da Célula da Rima. Pico é uma gíria partilhada entre os jovens pesquisados, é utilizada como sinônimo de point. Entendemos que a palavra indica um “terminal de conexão” (TURRA NETO, 2008) importante dentro desse cenário cultural específico.

através da perspectiva do sagrado, articulando assim funções de expressividade e de representação, dito de outra forma, entendemos a religião como uma Forma Simbólica (CASSIRER, 2001; 2005; 2004; 2011). Alves (1981, p. 26) explica de maneira poética esse fenômeno: da mesma forma que os animais lançam para o mundo a ordem interiorizada em seus organismos (a aranha a teia, a abelha a colmeia), o ser humano exterioriza suas redes simbólico-religiosas em forma de melodias que se expandem sobre o universo inteiro. Assim, prossegue Rubem Alves, vão aos “confins do tempo e aos confins do espaço, na esperança de que céus e terra sejam portadores de seus valores. O que está em jogo é a ordem”. O ser humano tem necessidade de viver em um mundo que faça sentido – o seu mundo. Sendo assim, o *homo religiosus* procura dar sentido à realidade através de representações e símbolos religiosos que ordenem o caos em que vive (FERNANDES, 2012, p. 11).

Como já enunciado, nosso recorte da pesquisa foi a religião cristã, mais especificamente o seu viés neopentecostal. Paul Freston (1994) definiu “três ondas pentecostais”, inspirado em Peter Wagner e David Martin. De acordo com Mariano (2005, p. 32), podemos dividir essas ondas em: pentecostais clássicos, deuteropentecostais e neopentecostais. A terceira onda começa na segunda metade de 1970, cresce e se fortalece durante as décadas de 1980 e 90. Dentre as neopentecostais de maior expressividade surgidas nesse período destacam-se: Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro, 1977), Comunidade da Graça (São Paulo, 1979), Internacional da Graça de Deus (Rio de Janeiro, 1980), Cristo Vive (Rio de Janeiro, 1986), Renascer em Cristo (São Paulo, 1986) e Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (São Paulo, 1994).

Igreja

A igreja Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra foi fundada em Goiânia no ano de 1976, sendo de acordo com Mariano (2005), a mais antiga igreja neopentecostal do Brasil. Foi fundada pelo casal Robson Lemos Rodovalho e Lúcia Rodovalho juntamente com Antônio Cirino Ferro, era inicialmente chamada de Comunidade Evangélica, a terminação Sara Nossa Terra só foi incluída em 1992, segundo Mariano (2005), para diferenciá-la das demais comunidades evangélicas. De acordo com o site da igreja de Curitiba,

A Sara Nossa Terra nasceu em Brasília-DF, em 1992, movida por uma palavra profética de Deus e pela visão de SARAR A NOSSA TERRA. Seus fundadores, bispos Robson e Lúcia Rodovalho, acreditam que a missão da igreja é: - fazer de cada pessoa um cristão, de cada cristão um discípulo,

formar líderes, multiplicando a pregação do Evangelho através da abertura de novas igrejas (SNT, 2014).

A origem do nome, de acordo com informações do site, veio por intermédio de revelação aos bispos fundadores, baseada na passagem de 2º Crônicas 7:14: “Se o meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar, e orar, e buscar (...), então eu ouvirei dos céus, e perdoarei os seus pecados e sararei a sua terra” (SNT, 2014).

Em 1994, um dos co-fundadores da igreja, Cirino Ferro, juntamente com sua esposa, Vânia Ferro, se mudaram de Campo Grande para Curitiba com o objetivo de abrir uma filial da Sara Nossa Terra na capital paranaense. Na cidade a igreja conta com uma emissora de rádio – a Sara Brasil FM (107,5 MHz), veículo de comunicação que ajuda a divulgar a Comunidade e também o Rap. Mariano (2005, p. 45) aponta que, por ter encabeçado o movimento gospel, juntamente com a Igreja Renascer, “tornaram os ritmos profanos da moda poderosos instrumentos de evangelização de jovens”.

Segundo Mariano (2005, p. 105), nos primeiros três anos que a SNT foi fundada, tal como ocorreu na Igreja Renascer, houve grande proporção de fiéis de classe média, muitos deles sendo jovens. “Vinte anos depois, contabilizava 200 congregações, a maioria das quais no Sudeste e Centro-Oeste, além de algumas no exterior (EUA, Paraguai e Portugal)”. De acordo com o site nacional da SNT, a Comunidade apresenta o atual cenário:

Ao redor do mundo, o Ministério chega a 2014 com 1.080 células e igrejas, conduzidas por 194 bispos, 934 pastores principais e de células estratégicas, 643 pastores auxiliares que levam a Palavra a 1,3 milhão de fiéis. A sede mundial do Ministério fica em Brasília, com sedes regionais para a América do Sul, em Neuquen, na Argentina; em Atlanta, para os Estados Unidos; em Lisboa, para a Europa.

Na formação dos pastores da SNT não é obrigatório a formação teológica, no entanto, as Comunidades oferecem Institutos Bíblicos para formação de sua membresia. “O próprio Rodovalho fez apenas curso teológico por correspondência” (MARIANO, 2005, p. 106), sua formação é na área das ciências exatas, Robson Lemos Rodovalho é professor de física licenciado pela Universidade Federal de Goiás, também é proprietário da Editora Koinonia pela qual tem em torno de 15 livros publicados, cuja temática principal é a “guerra espiritual”.

Há presença de um grande número de pastoras dentro da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, isso se explica pelo fato de que os obreiros são consagrados como pastores junto das esposas, que atuam como co-pastoras.

A SNT tem uma cara jovem, devido em parte, a sua reconhecida ênfase musical nos cultos, e também, “por ser liberal nos usos e costumes e por contar com bandas musicais, atrai muitos jovens, faixa etária que representa metade de sua membresia” (MARIANO, 2005, p. 106). Dentre os grandes eventos que a igreja SNT ajuda a organizar tem destaque a Marcha para Jesus, mobilização que envolve inúmeras comunidades evangélicas e se destaca pela grande concentração de pessoas em torno do universo gospel.

Essa é nossa área de estudo, situada dentro do mundo cristão evangélico, mais especificamente os neopentecostais, nos focamos na Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra. Interessante notar que o primeiro nome dessa igreja é Comunidade.

Se partirmos da etimologia da palavra “igreja” encontraremos o termo comunidade. Segundo Arns (1981, p. 85), para os cristãos “a palavra ‘igreja’ é tradução do latim *ecclesia*, que, por sua vez, transmite o conteúdo do termo hebraico *qahal* ou *qahal*, significando o ato da reunião ou também a própria comunidade reunida”. Igreja é a própria comunidade cristã reunida. Está assim para além do templo, isto é, do espaço físico onde a comunidade se encontra. Pensando em igreja como sendo uma comunidade reunida, é importante nos perguntarmos: o que une essas pessoas? Uma resposta possível seria dizer que compartilham símbolos que impregnam de significado a realidade, partilham um sentido comum para o real – a manifestação do sagrado ofertada pela religião. Essa partilha simbólica fornece ao grupo conceitos e termos que habitam suas malhas intelectivas, permitindo que, vivendo realidades diferentes, dividam uma mesma compreensão de mundo. O espaço vivido, do desenrolar da nossa vida cotidiana, do caos das inúmeras tarefas e agruras humanas passa a ganhar ordem na expressão de uma Comunidade de Sentido³.

O pensar geográfico sobre o fenômeno religioso nos levou a essas ideias chave: religião como Forma Simbólica e igreja como Comunidade de Sentido. A importância desse texto reside aqui: apresentar aos leitores e leitoras como a Geografia Humana, nas especificidades de uma Geografia da Religião, pode contribuir para o avanço das pesquisas interessadas em compreender o fenômeno religioso.

³ Ideia fundamentada na proposta de “construção simbólica de comunidade”, apresentada por Cohen (2007).

As reflexões que expomos aqui são resultados de uma experiência de pesquisa que envolveu a construção da tese: “Célula da Rima: a conformação simbólica do espaço na relação hip-hop e religião” (FERNANDES, 2016). Trabalho no qual articulamos os conceitos de forma simbólica tanto para a religião quanto para o hip-hop.

Hip-hop

O *hip-hop* tem sido uma das culturas juvenis mais estudadas no país, a qual vem ganhando cada vez mais destaque nos estudos geográficos, pois possui a necessidade de ser abordada a partir de perspectivas que revelem a importância da dimensão espacial na sua compreensão, enquanto fenômeno urbano, social, político e cultural. Também é compreendido como instrumento de engajamento social de jovens que, em geral, são identificados como população de baixa renda que habitam periferias, encontram-se na faixa de 15 a 30 anos e estão em situação de significativa vulnerabilidade social (MENEZES; COSTA, 2010).

As expressões do *hip-hop* variam de acordo com os interesses de quem se apropria dele, sendo assim no *Rap*⁴, por exemplo, vemos muitas variações, partindo de *raps* realistas (que falam do cotidiano das periferias), *raps gangstas* (que tratam da violência do mundo do crime), *raps gospel* (apresentam temas religiosos com intenção de evangelização), entre outros⁵. Da mesma forma o *graffiti* pode apresentar de imagens religiosas à demarcação de território de gangues. O *breaking* pode ser dançado em competições especializadas ao som de *50 Cent*⁶ ou em salões de igrejas pentecostais como forma de louvor e adoração.

É comum observar nos trabalhos acadêmicos uma relação empática entre pesquisador e *hip-hop*, por identificar no movimento a possibilidade de desenvolvimento cultural, político e social dos jovens. É um movimento com amplas potencialidades de

⁴ Dj e Mc se juntam para formar uma das caras mais conhecidas do hip-hop, trata-se do Rap, do inglês *Rhythm and Poetry* (Ritmo e Poesia). O hip-hop é uma cultura conhecida por seus quatro elementos: Mc (quem canta), Dj (quem se ocupa da base em que se canta o rap), graffiti (expressão plástica) e o *break* (expressão da dança).

⁵ Em nossa pesquisa nos deparamos com inúmeros estilos de rap e distintas classificações. Não encontramos uma discussão acadêmica profícua sobre o tema. As classificações em geral são feitas por *hip-hoppers* ou grupos ligados à música. O site <billboard.com.br> publicou um vídeo do Rapper NLJ onde são expostos nada menos que 23 estilos diferentes de rap estadunidenses, nessa lista aparecem: *Slam Poetry, Old School Rap, Gangsta Rap, Techno Rap, Rasta/Dub Rap, Christian Rap, Nu-metal Rap, Horrocore, Political Rap, Trap Rap*. O site <estilosderap.blogspot.com.br> apresenta uma lista mais sucinta para o Rap Nacional, a classificação varia quanto ao conteúdo da letra, técnica vocal, postura no palco, tipo de produção das batidas, entre outros pontos. Desse modo temos, rap: gospel, secular, Tradicional/Realista, Gangsta, P.I.M.P., Underground, Bate-Cabeça, Futurista e Rap Pop.

⁶ 50 Cent é um conhecido rapper americano do estilo Gangsta Rap, chegou a fama com o lançamento dos álbuns: *Get Rich or Die Tryin'* – 2003 (Fique rico ou morra tentando) e *The Massacre* – 2005.

transformação social, por essa razão há uma grande expectativa utópica pairando sobre os discursos acadêmicos que evocam o *hip-hop*. Por outro lado, trabalhos com enfoques mais fenomenológicos, que “procuram reconhecer as incertezas, ambiguidades e fragilidades dessa cultura juvenil”, são raros, aponta Turra Neto (2008). É nesse ponto que procuramos nos inserir.

Geografia da religião e bases teórico metodológicas

Nossa aproximação fenomenológica se iniciou em março de 2012 e se estendeu a março de 2014. Pautados na observação participante visitamos a Igreja Comunidade Sara Nossa Terra (SNT), localizada em Curitiba/PR, buscávamos compreender a dinâmica de um encontro semanal que acontecia naquele espaço, chamado Célula da Rima.

De acordo com o dicionário de filosofia, “fenomenologia” foi um termo cunhado no século XVIII pelo filósofo J.H. Lambert (1728-1777), “designando o estudo puramente descritivo do fenômeno tal qual este se apresenta à nossa experiência” (JAPIASSÚ e MARCONDES, 1996, p. 102). Em nossa tese falamos de uma fenomenologia cassireriana, isto é, buscamos compreender os sentidos/significados que os sujeitos dão ao mundo.

Movidos pelo intuito de compreender a inter-relação entre *hip-hop* e religião nossa metodologia de pesquisa focou em uma perspectiva fenomenológica que privilegiou “a voz” do sujeito.

Quem opta pelo estudo da religião a partir daquilo que a caracteriza como religião está mais interessado na compreensão que os sujeitos, as instituições e as culturas religiosas têm de si mesmas. Diria que é uma abordagem que respeita profundamente os sujeitos da experiência religiosa e está imbuída em elaborar estratégias metodológicas que permitem compreender a religião a partir de seus argumentos e sentidos internos. (...) Seu interesse está mais focado no ser humano que em regras metodológicas, às vezes bastante estranhas ao fenômeno religioso. Penso que é uma abordagem que favorece o diálogo e o intercâmbio religioso e assim pode influenciar na compreensão do outro e na maneira como os sujeitos religiosos se percebem no mundo (Lauri Wirth, *Religião e vida cotidiana – alguns pressupostos*, p. 04, polígrafo não publicado).

Na busca por compreender como os sujeitos (se) percebem (n)o mundo, foi fundamental para a pesquisa levar em consideração as experiências dos indivíduos, sendo que entrevistas semi-diretivas tiveram resultado positivo para esse fim. O foco de nossa metodologia pautou-se em compreender como os sujeitos (se) percebem (n)o mundo, foi fundamental para a pesquisa levar em consideração as experiências dos indivíduos, sendo que entrevistas semi-diretivas tiveram resultado positivo para esse fim. Também lançamos mão da

etnografia urbana, nos pautando na metodologia da observação participante, pois através dela conseguimos um olhar mais próximo do sujeito. Observar “de perto e de dentro”, como ensina o antropólogo Magnani (2002, p. 19), é olhar para o espaço vivo. Uma das muitas formas de se realizar etnografia urbana seria acompanhando um indivíduo pelo seu trajeto habitual, o que revelaria um mapa de deslocamentos pontuados por contatos significativos, em múltiplos contextos, assim o fizemos. O nível de observação que nos envolvemos é definido como participante conforme apontam Lüdke e André (1986, p.26) que afirmam que esse tipo de observação é um caminho que permite ao observador chegar mais perto da “perspectiva dos sujeitos”, um importante alvo nas abordagens qualitativas. Em suas palavras, “na medida em que o observador acompanha *in loco* as experiências diárias dos sujeitos, pode tentar aprender a sua visão de mundo, isto é, o significado que eles atribuem à realidade que os cerca e às suas próprias ações”. O observador como participante, segundo as autoras, deve, desde o início, revelar ao grupo pesquisado a sua identidade de pesquisador e os objetivos do seu estudo. Nessa posição, o pesquisador pode ter acesso a uma gama variada de informações, até mesmo confidenciais, pedindo cooperação ao grupo.

Essas opções não foram uma opção aleatória, fazem parte de uma linha de pensamento que vem se consolidando nos últimos anos, principalmente através das pesquisas na área de Geografia da Religião capitaneadas pelo professor Sylvio Fausto Gil Filho (2007; 2008; 2009; 2011a; 2011b).

A Geografia da Religião, apesar de estar presente nas discussões acadêmicas há décadas, ainda pode ser considerada como emergente, isso, pois apresenta, em comparação com outras áreas da Geografia, uma produção bibliográfica com pouca expressão e escassas pesquisas nos programas de pós-graduação brasileiros. Contudo, vale ressaltar que o esforço de alguns pesquisadores, tais como Gil Filho (NUPPER-UFPR)⁷ e Zeny Rosendahl (NEPEC-UERJ)⁸, tem possibilitado espaço para a construção de um *corpus* teórico que orienta pesquisas nessa área. Nos Estados Unidos, há mais tempo e espaço dedicado à *Geography of Religions*, um exemplo da vitalidade da produção científica nessa área pode ser observado através das ações do GORABS (*Geography of Religions and Beliefs Systems*), grupo

⁷ NUPPER – Núcleo Paranaense de Pesquisas em Religião. É um grupo de investigação científica fundado em abril de 2003, objetiva, sob a ótica das ciências humanas, analisar o fenômeno religioso em sua unidade e diversidade. (NUPPER, 2014).

⁸ NEPEC – Núcleo de Estudos e Pesquisas Sobre Espaço e Cultura. Fundado em 1993 por Zeny Rosendahl, o núcleo trabalha com atividades acadêmicas e extensionistas com o objetivo de difundir a tradição geográfica que privilegia o fenômeno da cultura em sua dimensão espacial a partir dos estudos da Nova Geografia Cultural no Brasil e do subcampo Geografia da Religião (NEPEC, 2014).

pertencente à *Association of American Geographers (AAG)* reúne pesquisadores estadunidenses e de outras partes do mundo (PEREIRA, 2014).

A Geografia da Religião pode ser compreendida como ciência autônoma, no entanto, o mais usual é encontrá-la como (sub)disciplina da Geografia Humana e Ciências da Religião. Mesmo antes do período chamado moderno, a Geografia já se preocupava com a questão religiosa. Desde os gregos, perpassando teólogos medievais até chegarmos à atualidade, a religião esteve presente na reflexão de cunho geográfico (KONG, 1990).

Algumas características são interessantes de serem observadas durante o processo de desenvolvimento histórico da Geografia da Religião.

De acordo com Rinschede (1990), na antiguidade clássica foi utilizada uma *geografia religiosa* elaborada a partir de uma geografia cristã. Durante a Idade Média e início da Idade Moderna, os sacerdotes cristãos criaram uma *geografia eclesiástica* alinhada à teologia. Nos séculos XVI e XVII, se observa uma *geografia bíblica*. Nos anos seguintes, séculos XVIII e XIX, inicia-se na Geografia uma *Abordagem Cosmológica*. A passagem do século XIX para o XX foi marcada pela entrada do *Geodeterminismo* (a religião marcada pelo ambiente). Estudos de Ellen Semple (1911) de Ellsworth Huntington (1945) foram influenciados pelo darwinismo. Ainda é possível encontrar divisões como *ecologia da religião e*, na primeira metade do século XX, *Ambientalismo* aplicado no estudo da Geografia da Religião.

Nas décadas de 1930 pelos franceses e de 1950 pelos alemães, a *abordagem social* foi aplicada para compreensão do fenômeno religioso. Na década de 1960, encontramos *abordagens interdisciplinares* e, finalmente, na década de 1980: a *abordagem da geografia das atitudes e valores* tornou-se realidade, graças à forte presença do humanismo no pensamento geográfico da época (GIL FILHO, 2007).

No Brasil, atualmente tem ganhado destaque os estudos em Geografia da Religião partindo dos pressupostos da Filosofia Realista de Ernst Cassirer (1874-1945). Trata-se de um esforço teórico na construção de uma ciência mais compreensiva que explicativa. Nesse contexto, uma “releitura da filosofia das formas simbólicas é parte de um processo de busca de um ponto de inflexão diante de certo domínio ‘pós-estruturalista’ na geografia hodierna” (GIL FILHO, 2012, p. 88). A fenomenologia cassireriana é a grande contribuição epistemológica para os debates em torno da religião, uma leitura a partir dela sugere uma “*revolução copernicana*” (nos termos de Kant) na Geografia. Isso significa concebermos como inseparáveis no foco das análises o *universo dos fatos do universo simbólico*, por isso

torna-se elementar optarmos pela centralidade do “sujeito-objeto” no desenvolvimento da pesquisa. Esse passo importante na interpretação da realidade é dado a partir da “virada linguística” nas ciências sociais, que abriu possibilidades ao enfatizar as representações.

O sagrado é o elemento central na compreensão da religião, o estudo do fenômeno religioso deve ser apreendido dentro dessa escala (ELIADE, 1977). Partindo das *formas simbólicas* de Ernst Cassirer para compreender a religião, observa-se que o conceito de sagrado emerge como uma categoria epistemológica. O que significa uma mudança de paradigma do sagrado ontológico para à forma simbólica (GIL FILHO, 2009; PEREIRA, 2014). Afirmar que o conhecimento não está no mundo, mas no sujeito, implica aceitar que o que nós conhecemos das coisas, não está nas coisas, está em nós. Somos nós que damos sentido ao mundo, e objetivamos nossa realidade. Sob essa ótica, não podemos entender o mundo em si mesmo (coisa), mas apenas enquanto fenômeno (símbolo). Para Cassirer somos *animais simbólicos*, precisamos construir um mundo a nossa volta que faça sentido, um mundo constituído de símbolos que conectam a consciência ao mundo dos fatos brutos. Existem diferentes mundos que são conformados partindo das distintas formas simbólicas: mito, arte, religião, ciência entre outras. Esses mundos, criados através da cultura pela linguagem (formas simbólicas), são espaciais, possuem uma espacialidade que é expressa nos discursos, nos sentimentos e nas práticas sociais dos sujeitos.

Partindo dessa posição teórica entendemos que é possível geografizar o mundo dos sentidos, isto é, compreender a religião a partir de dentro, descrever suas espacialidades através da experiência dos indivíduos que vivem e comungam da fé religiosa. Para esse tipo de abordagem o espaço aparece como categoria central de análise, assim alguns trabalhos têm sido publicados com base em conceitos como espacialização (SILVA, 2010); espacialidade (GIL FILHO, 2012; FERNANDES, 2012); e, espaço sagrado (GIL FILHO, 2008; PEREIRA, 2009; PEREIRA e GIL FILHO, 2012). A categoria paisagem também aparece sendo utilizada nos preceitos da geografia compreensiva de base cassireriana, com destaque para a tese “Os sons que unem: a paisagem sonora e a identidade religiosa” (TORRES, 2014).

É preciso dizer tudo isso para que fique claro que religião é muito mais que a igreja. Em nosso recorte temos a religião cristã, que possui um conjunto de livros (Bíblia Sagrada) que corresponde aos seus princípios fundadores. Durante séculos a Igreja Católica foi monopolizadora desses conhecimentos. A partir de Martin Lutero tivemos uma dissidência importante. Depois, com o advento do século XX, observamos “o surgimento e a disseminação do pentecostalismo entre os pobres, imigrantes e deserdados nos Estados

Unidos” (CAMPOS, p. 102, 2005). Fruto dessas flexibilizações temos hoje inúmeras igrejas, isto é, diferentes comunidades cristãs que disputam entre si fiéis, pra isso se utilizam de inúmeras estratégias de evangelização, o que inclui abrir espaço para o hip-hop e outras formas de expressão.

Religião e Hip-hop

Desde sua gênese, muita polêmica tem engendrado o *hip-hop*. Seja pelas questões envolvendo violência, pelo seu teor sócio-combativo⁹ (WELLER, 2011), pelo seu apelo estético, apologia às drogas e/ou ao crime; ou mesmo por expressar o que a periferia tem de melhor e de pior. Fato é que esse estilo cultural ganhou o mundo, levando com ele suas contradições. A voz da periferia também faz parte de uma indústria bilionária que tem chamado atenção até mesmo dos pesquisadores de Harvard, conforme apontam Alim e Tek (2006, p.969):

Cultura Hip Hop, agora uma indústria bilionária, está recebendo uma quantidade extraordinária de atenção dos estudiosos de antropologia, linguística, sociologia, literatura, teatro e outras disciplinas. Para além das dezenas de novos cursos sobre cultura Hip Hop na academia, a Universidade de Harvard criou o primeiro arquivo do Hip Hop nacional, sendo que sua reunião inaugural foi em 28 de setembro de 2002 (o arquivo está agora na Universidade de Stanford)¹⁰.

Ainda em território estadunidense há uma forte ligação entre o “sagrado” e o *hip-hop*, chamado de “*holy hip-hop*” – um estilo cultural que vem chamando a atenção de pesquisadores. No ensaio de Christina Zanfagna (2011) temos um exame detalhado de como o “*holy hip-hop*” transforma/cria espaços para a propagação do evangelho. Sua pesquisa foca em,

Como rappers gospel percebem e preparam lugares para transformação de corpos e locais através da conversão potencial partindo de temas religiosos,

⁹ Essa é uma tipologia criada pela autora para designar o engajamento dos rappers que pretendem fazer uma articulação e concretização de suas aspirações sociopolíticas através de suas músicas.

¹⁰ Texto Original: “*Hip Hop culture, now a billion-dollar industry, is receiving an extraordinary amount of attention from scholars in anthropology, linguistics, sociology, literature, drama, and other disciplines. In addition to the dozens of new courses on Hip Hop culture in academia, Harvard University established the first national Hip Hop Archive, holding its inaugural meeting on September 28, 2002 (the archive is now at Stanford University)*”.

assim como o que eles sofrem para promulgar a conversão tanto uma transformação espiritual como de práticas espaciais¹¹.

Interessante que nessa pesquisa observamos que em Los Angeles os templos que recebem o *holy hip-hop* são chamados de *Club* (*Klub Zion*, *Club Judah*), a autora aponta que “*a church sanctuary converted into a holy hip hop "club"*” (2011, p.145). Do mesmo modo, os *rappers* gospel, através da “*airborne church*” (i.e., *open-air*, Igreja ao ar livre), expressam a conversão de uma esquina da cidade em templo sagrado para os jovens envolvidos com o *rap* gospel. A esse fenômeno a autora dá o nome de “*geographies of conversion*”, pontuando que as geografias da conversão se cruzam com as biografias da conversão, fato que acentua a importância da música na construção mútua de ambos, isto é, tanto da transformação dos espaços da cidade quanto da transformação dos indivíduos que a habitam.

O trabalho de Zanfagna nos foi inspirador, tendo em vista que trata basicamente de como alguns espaços da cidade de Los Angeles se tornam “lugares sagrados” através da performance dos *holy hiphopers*. Ela nos mostra como ambientes diferenciados, como clubes e ruas, podem se tornar igrejas; e como essa intersecção (clube, rua e igrejas) resulta em espacialidades plurais.

Em nossa pesquisa vemos algo semelhante, porque há conversão de espaços. Pelo que temos observado, Curitiba também oferece clubes para se ouvir *hip-hop*, só que aqui não são designados clubes, apenas igreja. Na Sara Nossa Terra temos um bom exemplo, pois o templo se reveste de atrativos “mundanos” (torna-se pista de skate, arena de MMA, palco de shows de *Rap*, *reggae*, espaço para dançar *breaking*, etc.) como estratégias para atrair uma membresia juvenil. Um ponto importante em que destoamos da pesquisa de Zanfagna (2011) é em nossa abordagem fenomenológica. Na proposta de Zanfagna, o olhar é voltado para o mundo material, para as práticas espaciais que dão sentido ao espaço; em nosso caso, buscamos ir além do mundo material, olhamos para o indivíduo e em sua forma de “organizar/dar sentido” a realidade para compreendermos a pluralidade de significados encontrados no espaço material.

“O hip-hop salvou minha vida”, alguns jovens do movimento hip-hop usam camisetas com essa frase estampada. Não há como não traçar paralelos com a religião cristã, com a (re)significação da realidade a partir da concepção de novos símbolos que organizam a vida

¹¹ Texto original: “*how gospel rappers perceive and perform place as a converting body and a site for the potential conversion of religious subjects, as well as how they undergo and enact conversion as both a spiritual transformation and a spatial practice*”.

de modo que as coisas façam sentido, dando a sensação de um renascimento. Quando um jovem rapper experimenta a conversão religiosa passa por uma experiência que para alguns envolve um sentido sobrenatural de salvação, para outros interpela um conjunto diferente de oportunidades envolvendo um conhecimento/uma linguagem (forma simbólica) diferente, que orienta sua vida no aqui e no agora a partir de um *ethos* religioso. Nesse ponto, olhando para as espacialidades, podemos aprender sobre esse movimento: *mundo dos fatos x mundo simbólico*.

A percepção espacial desses jovens rappers está mais pautada no simbólico do que em uma base material. Quando os jovens falam de cidade, periferia, rua e Igreja não são apenas espaços físicos a que se referem, são, sobretudo, construções da imaginação, da experiência e das emoções. Essa posição não significa negar a materialidade imediata da realidade, o que afirmamos é que o que realmente institui sentido às coisas são as *formas simbólicas*, é uma ação de nosso intelecto. Nós projetamos o que está dentro de nós sobre o mundo material, preenchendo-o de sentido. Podemos fazer isso utilizando a lógica da ciência, a mística do mito, os mistérios do sagrado impregnado na religião, ou, como fazem nossos *rappers*, abraçando a metáfora da periferia através do *hip-hop*. Pensando no encontro *hip-hop* e religião como um fenômeno que acontece no campo do simbólico, desenhamos um cenário que é simultâneo, interdependente e relacional (FERNANDES, 2017, p. 164-165).

Dessa relação hip-hop e religião observamos que as comunidades de sentido ressignificaram as trajetórias de muitos jovens. Destacamos aqueles rappers que dessa relação passaram a dar um novo sentido para a própria conduta, pois, segundo eles “é necessário viver aquilo que se acredita”, sendo assim evitam bebidas alcoólicas, fumo e atividades ilícitas. Entre os *manos* e *minas* que compõe o movimento hip-hop eles são respeitados pelo que demonstram acreditar e viver. São exemplos a serem seguidos, ou negados. Para a igreja, são indivíduos proeminentes, pois desempenham um papel fundamental para a comunidade, isto é, são evangelizadores que chegam nas periferias, espaços onde os pastores e diáconos mais velhos têm dificuldade de chegar e se comunicar.

Esses jovens de roupa larga, bonés e tatuagens se destacam não só pelo visual, mas também pela capilaridade que a mensagem deles alcança, poderíamos chama-los de “profetas do Rap”. Chamamos de profetas, pautados na conceituação de Bourdieu (1982), que define os profetas como intermediários e anunciadores de mudanças sociais. Profetas costumam surgir em tempos-espacos de crise e dificuldade, tais como a periferia brasileira. Diferente dos sacerdotes religiosos, seu poder em ser ouvido não está ligado a uma indicação institucional,

mas pelo carisma¹² que lhe é socialmente conferido. Esse “poder” adquirido pelo *hip-hop* faz do *rapper* no seio da igreja um profeta, um “profeta do *Rap*”. As biografias dos jovens *rappers* são “ajustadas” através da influência da religião, a igreja por sua vez, se utiliza do carisma desses jovens como potencial evangelizador.

Por outro lado, também se verificou atritos dentro das comunidades de sentido. A constituição da Célula da Rima, levou para dentro da Comunidade Sara Nossa Terra (SNT) um grande grupo de jovens da periferia. O templo no qual fizemos as observações se caracteriza por ser frequentado por um grupo de classe média, que não se identificava com a proposta do *hip-hop*. A porta de entrada para esses jovens foi facilitada através do Pastor Felipe, que via no *hip-hop* uma ferramenta estratégia a ser explorada, em suas palavras:

(...) o pessoal purista do *hip-hop* eles seguem a linha do Zulu Nation do Afrika Bambaataa, que o *hip-hop* vai mudar o mundo, que o *hip-hop* é um agente de mudança. Eu não acredito nisso. Eu acho que isso é mais uma ilusão, é mais uma ideologia furada, igual muita gente acreditou que o comunismo ia mudar o mundo, muita gente acreditou que “Paz e Amor” ia mudar o mundo, e eu não vejo isso mudar o mundo. Eu como cristão só uma coisa muda o mundo, Deus. (...) então por que você mexe com *hip-hop* você vai me perguntar. Porque como todo ser humano eu tenho gostos, e eu não gosto de sertanejo, eu gosto de rap. E eu gosto de trabalhar com aquilo que eu gosto. E, **eu vejo como uma ferramenta**, não como a razão da minha vida. Tem muita gente que o rap, a cultura *hip-hop* é a razão da vida. O cara depositou a missão de vida dele naquilo. Não, a minha missão de vida é o cristianismo, é o que a palavra de Deus me diz. **O rap, o *hip-hop* é um meio de eu fazer isso acontecer, entre tantos outros** (FERNANDES, 2017, p. 151, entrevista realizada em 2015 com Pastor Felipe).

Alguns jovens discordavam do Pastor, pois além de fiéis da igreja, também cantavam rap, para eles, o *hip-hop* era mais que uma simples ferramenta, também poderia funcionar como comunidade de sentido que ressignifica a vida e o espaço. Desses atritos houveram cisões resultando em indivíduos da igreja que se tornaram desviados (abandonaram a comunidade) e indivíduos do *hip-hop* que se tornaram convertidos (adentraram na comunidade religiosa).

Conclusão

A religião e a igreja tem sido tema em Geografia Humana há muitos anos. No Brasil das últimas três décadas houve um crescimento nas produções na área de Geografia da Religião com enfoque no fenômeno religioso. Essa abertura abriu novos desafios teóricos e

¹² Por carisma podemos entender “dom da graça”, para Weber (1982, p. 70) carisma caracteriza “o líder auto-indicado, seguido pelos que estão em desgraça e seguem-no por acreditarem ser ele extraordinariamente dotado”.

metodológicos que impulsionaram a Geografia a repensar seu conceito central: o espaço geográfico. Propondo inclusive uma revolução copernicana na relação sujeito objeto. Representação, símbolo, simbólico, sentido e significado são elementos importantes quando se pensa um sujeito que constrói espacialidades a partir de suas teias intelectivas. Essa Geografia Compreensiva com um fundamento fenomenológico é possível graças aos esforços de pesquisadores/as que, dentro do contexto de uma virada linguística nas ciências humanas, se aproximaram da Filosofia e se aventuraram a refletir sobre novas epistemologias. Sob essas bases teórico metodológicas novas temas podem ser explorados, como o hip-hop; e, velhos temas podem ser revisitados como a religião e a igreja.

Ressaltamos que todos os jovens, entendidos aqui como “profetas do *Rap*”, se apresentaram na Célula da Rima, então tal espaço foi um ponto de conexão importante entre *hip-hop* e religião, no entanto, essa relação não se limitou exclusivamente à igreja. Os “profetas do *Rap*”, *rappers* que tratam de religião no conteúdo de suas letras, levam esse tema para as ruas, para os shows, para o centro e para as periferias, fazem o seu som circular pela *internet* podendo atingir o mundo todo. Pelo fato de serem *rappers* com uma história nas ruas, são bem aceitos pela comunidade *hip-hop* e, como tratam direta ou indiretamente de conteúdos religiosos, éticos ou morais, são também aceitos dentro das igrejas. As igrejas aqui mencionadas fazem parte do grupo das comunidades evangélicas neopentecostais, mais especificamente aquelas que se propõem a criar estratégias de evangelização voltadas para o público juvenil. Para essa finalidade de angariar uma membresia juvenil, o *hip-hop* mostrou-se como uma estratégia de sucesso, revelando que a “linguagem da periferia” alcança a atenção de jovens nos mais distintos espaços da cidade – da periferia ao centro.

Esses jovens “profetas do *Rap*” desenvolveram uma linguagem e uma maneira de ser onde *hip-hop* e religião tornam-se uma única realidade, alargaram um senso de si que não só explora, mas também explica suas próprias circunstâncias. Compreendendo melhor quem são conseguem compreender melhor as comunidades em que vivem.

REFERÊNCIAS

ALIM, H.S.; TEK, H. "The Natti Ain't No Punk City": Emic Views of Hip Hop Cultures. *Callaloo*, Volume 29, Number 3, Published by The Johns Hopkins University Press. Summer, 2006, pp. 969-990.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. Vol. 5. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ARNS, Paulo Evaristo. **O que é igreja**. Vol. 5. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, nº 67, setembro/novembro 2005. p. 100-115.

CARDOSO, Diogo da Silva. **Underground Cristão**: a construção geográfica de uma cena religiosa jovem alternativa. Porto Alegre: Liro, 2011.

CASSIRER, Ernst. **Filosofia das Formas Simbólicas I** – A linguagem. São Paulo: Martins Fontes, [1923] 2001.

_____. **A filosofia das formas simbólicas II** – o pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, [1925] 2004.

_____. **A filosofia das formas simbólicas III** – fenomenologia do conhecimento. São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, [1929] 2011.

_____. **Ensaio sobre o Homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, [1944] 2005.

COHEN, Anthony P. **The symbolic construction of community**. London and New York: Routledge, [1985] 2007.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Lisboa: Cosmos, 1977.

FERNANDES, Dalvani. **Geografia da Religião**: um olhar sobre as espacialidades da Assembleia de Deus. 130f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba: 2012.

_____. **Célula da Rima**: a conformação simbólica do espaço na relação hip-hop e religião. 236f. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba: 2016.

_____. Conformação simbólica do espaço: um estudo sobre a relação hip-hop e religião. **GeoTextos**, vol. 13, n. 1, julho 2017. p. 149-169.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.). **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-159.

GIL FILHO, Sylvio F. Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (Orgs). **Da Percepção e Cognição à Representação**: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba, NEER, 2007. p. 207-222.

_____. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibpx, 2008.

_____. 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: Ibpx, 2009. p. 69-89.

_____. Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: ensaio para uma Geografia da Religião Compreensiva. In: Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, 9, 2011a. **Anais...** Goiânia: UFG, 2011a. (CD-ROM)

_____. La géographie des formes symboliques chez Ernst Cassirer. **Géographie et cultures**, 78, 2011b. p. 1-13.

_____. Espacialidades de conformação simbólica em Geografia da Religião: um ensaio epistemológico. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, nº32, jul/dez 2012. p. 78-90.

HUNTINGTON, Ellsworth. **Mainsprings of civilization**. New York: John Wiley and Sons, 1945.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KONG, L. Geography and religion: trends and prospects. **Progress in Human Geography**, vol. 14, nº 3, London, 1990. p. 355-371.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M.E.D.A. Métodos de coleta de dados: observação, entrevista e análise documental. In: _____.; **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986. p. 25-39.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In.: **RBCS**, Vol.17, nº 49, junho, 2002. p. 11-29.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, [1999] 2005.

NEPEC. www.nepec.igeog.uerj.br Acessado em 03/08/2014.

NUPPER. www.nupper.com.br Acessado em 03/08/2014.

MENEZES, Jaileila de Araujo; COSTA, Mônica Rodrigues. Desafios para a pesquisa: o campo-tema movimento Hip-Hop. **Psicologia & Sociedade**, 22 (3), 2010. p. 457-465.

PEREIRA, Clevisson Jr. **Geografia da religião e a teoria do espaço sagrado: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista**. 285f. Tese (Doutorado em Geografia). UFPR, Curitiba, 2014.

_____. Do sagrado ontológico à forma simbólica: o espaço sagrado como categoria de análise na geografia da religião. IN: V Simpgeo – Simpósio Paranaense de pós-graduação e pesquisa em geografia. Estado da Arte, tendências e desafios, 5, 2010. **Anais...** Curitiba: UFPR, 2010b. (CD-ROM) p. 1181-1193.

_____. GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião e Espaço Sagrado: diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica. **Ateliê Geográfico**, v.6, nº1, abril de 2012. p. 35-50.

RINSCHÉDE, G. **Religionsgeographie**. Braunschweig: Westermann, 1999.

SEMPLE, Ellen Churchill. **Influences of geographic environment: on the basis of Ratzel's system of anthro-geography.** New York: Henry Holt and Co., 1911.

SILVA, Alessandro S. da. **Religião e espacialização: o caso da Igreja Internacional da Graça de Deus.** 153f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010.

SNT, Sara Nossa Terra. Site da Igreja, texto “Quem somos”. Disponível em: www.sntcuritiba.com/site/?page_id=51 Acessado em: 12/01/2014.

TORRES, Marcos Alberto. **Os sons que unem: a paisagem sonora e a identidade religiosa.** 242f. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014.

TURRA NETO, Nécio. **Múltiplas trajetórias juvenis em Guarapuava: territórios e redes de sociabilidade.** 516f. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente: 2008.

TUAN, Yi Fu. Geografia Humanística. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (Org.). **Perspectivas da Geografia.** São Paulo: Difel, 1982, p. 143-164.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia.** 5ed. Rio de Janeiro, LTC Editora, 1982.

WELLER, Wivian. **Minha voz é tudo que eu tenho: manifestações juvenis em Berlim e São Paulo.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ZANFAGNA, Christina. Building "Zyon" in Babylon: holy hip hop and geographies of conversion. **Black Music Research Journal.** 31, 1, Spring, 2011. p.145