



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA**



MARIA SANDRELLE GONÇALVES MARQUES

**Pentecostalismo e espiritualidade na Amazônia: a fé como elemento de
reinvenção da vida no contexto de Parintins no Amazonas**

**Manaus – Amazonas
2021**

MARIA SANDRELLE GONÇALVES MARQUES

Pentecostalismo e espiritualidade na Amazônia: a fé como elemento de reinvenção da vida no contexto de Parintins no Amazonas

Tese de Doutorado apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas para obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas simbólicos e manifestações socioculturais, sob a orientação da Professora Doutora Iraíldes Caldas Torres.

**Manaus – Amazonas
2021**

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

M357p Marques, Maria Sandrelle Gonçalves
Pentecostalismo e espiritualidade na Amazônia : a fé como elemento de reinvenção da vida no contexto de Parintins no Amazonas / Maria Sandrelle Gonçalves Marques . 2021
165 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Iraíldes Caldas Torres
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Pentecostalismo. 2. Amazônia. 3. fé. 4. espiritualidade. I. Torres, Iraíldes Caldas. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

Aprovada em: 20/12/2022.

BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres- Presidente
Universidade Federal do Amazonas – UFAM



Profa. Dra Lidiany de Lima Cavalcante
Universidade Federal do Amazonas – UFAM



Prof. Dr. Michel Justamand- Membro
Universidade Federal do Amazonas – UFAM



Prof. Dr. Adelson da Costa Fernando- Membro
Universidade Federal do Amazonas – UFAM



Prof. Dr. Ricardo Gonçalves Castro- Membro
Instituto de Teologia Pastoral e Ensino Superior da Amazônia - ITEPES

Agradecimentos

Com alegria, celebramos este momento, que somente é possível pela cooperação, afeto, boa vontade e muita dedicação de diversas pessoas e suas energias vitais, que pulsam na tentativa de leitura e apreciação do cosmo.

Ao Eterno, à vida, ao universo, às pessoas de boa vontade, pela fé e força para desenvolver inteligências e contornar as contradições da existência.

Essa vida é um barco forte que nunca aporta nem para de seguir; Não se atraca em águas passadas, mas abraça o que há de vir; Essa vida é assim feito os dias, onde a luz da manhã não esquece de vir; E em noites de melancolia já nos viu chorar, só pra fazer sorrir! (Flávia Wenceslau).

À Profa. Dra. Iraíldes Caldas Torres, a quem procuraria novamente para me orientar no processo complexo de tecer conhecimentos. A fonte de competências que me acolheu e direcionou não somente na Universidade, mas na vida de forma mais ampla. Por partilhar sua generosidade, humanidade, afeto e poesia;

[...]Eu espero ser chamada pra trazer a cura, preciso ser convidada; Sem mais demora já estou sempre ao seu lado, na mesma hora sente-se aliviado; Não há verdade que eu não vá escutar; É minha linguagem, basta ela saber falar; Para ter tudo aquilo que desejar; E ser agradecido a quem tem para lhe dar [...] (Gratidão, Marie Gabriella)

À Carmem e João, meus amores mais antigos, minha idealização de aconchego e benquerer, honestidade e bondade;

À minhas irmãs e a meus irmãos (Aldanete, Ruth, Dilermano, Edinelson, Edelson, Bruno) que foram síntese de confiança, afeto e ternura, sempre acreditando em minha capacidade para alcançar os objetivos;

À UFAM, nosso celeiro de conhecimentos para compreensão e defesa da região amazônica; Instituição que me acolhe como servidora de em seu Sub-sistema de saúde no cargo de Assistente social, possibilitando condições para realização desta pesquisa;

À SUSAM, o portal da saúde pública no Estado do Amazonas, onde sirvo como Assistente Social em diversos níveis de complexidade (Urgência e Emergência, Saúde básica), que me possibilitou condições para que eu pudesse me qualificar;

Aos amigos e amigas da turma de doutorado (PPGSCA/UFAM-2017), pela potência da generosidade, afetos e até pelas discordâncias teóricas que nos permitiram salto qualitativo. Cynthia, Antônio, Thiago, Viviane, Liliane, Salatiel, Joaquina, Israel Eternizam-se em minhas memórias com muita afeição.

Aos professores da banca de qualificação, Dr. Adelson Fernando, Dr. Michel Justamand e Dr. Ricardo Gonçalves, que trabalharam conosco na leitura e avaliação do projeto de

pesquisa e primeiro capítulo desta tese, cooperando primorosamente para a conclusão desta.

Ao grupo de pesquisa em Gênero, Política e Poder- GEPOS, pela parceria, cooperação e partilha constante. Diogo, Shigeaki, Yomarley, Alessandra, Lino, Elisiane, Rooney, Rosa, Eveline, Adson, Alice, Franciany, Keliene, Rayane, Raquel, Valcirlene, Foram inúmeras atividades, eventos e experiências em que aprendemos em grupo.

Ao povo de Parintins, aos membros de Igrejas Evangélicas, aos cientistas sociais locais e nacionais, por dedicarem tempo na produção de conhecimentos sobre temas interdisciplinares e seus impactos espirituais e simbólicos na existência humana;

Aos professores, funcionários e técnicos do PPGSCA/UFAM, pela competência e atenção conosco; Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas, Dra. Maria Luiza Cardinale Baptista, Dra. Elenise Scherer, Dra. Raquel Wiggers, Dra. Márcia Calderipe, Dr. Júlio Cláudio da Silva; Jhonny. Sou-lhes grata.

Às pessoas que disponibilizaram em participar da pesquisa, que foram a alma desta tese, que revelaram suas vivências para que pudéssemos pensar a espiritualidade na Amazônia. Nossos valorosos agradecimentos.

DEDICATÓRIA

À minha família, na figura de Carmem e João, meus referenciais de força e também de ternura, que me impulsionaram a avançar a linha do horizonte de Parintins e percorrer os caminhos para maior esclarecimento. Esta conquista é mais de nosso grupo familiar do que minha.

*Na ilha Tupinambarana
Nasceu Parintins
Que eu vou decantar
Parintins dos Parintintins
Nome da tribo desse lugar*

*Parintins dos Parintintins
Nome da tribo desse lugar*

*No seio da mata virgem
A pureza das araras
O som do silêncio morno
A maloca dos Caiçaras
O canto da ariranha
Barranco do rio mar
O som rouco do remanso
O mormaço brando no ar
O cantar do miri miri
Mari mari e taperebá
O cheiro do muruci
O vinho de patauá*

*Na ilha Tupinambarana
Nasceu Parintins
Que eu vou decantar
Parintins dos Parintintins
Nome da tribo desse lugar*

*Parintins dos Parintintins
Nome da tribo desse lugar*

*O lombo de peixe-boi
Pirarucu bem assado
Piracuí de bodó
Tucunaré moqueado
Manja de turma se esconde
A outra vai procurar
A tribo das Andirás
E a dança do tangará
Terra de Dona Ciloca
Pastoras de meu boi bumbá
A pesca da piraíba
Viração de tracajá*

*Na ilha Tupinambarana
Nasceu Parintins
Que eu vou decantar
Parintins dos Parintintins
Nome da tribo desse lugar*

*Parintins dos Parintintins
Nome da tribo desse lugar
(Cantiga de Parintins-Chico da Silva)*

Ao meu filho Benjamim, aquele que me transmutou de menina a mulher, me fez mãe atípica, mãe que alivia o transtorno, e quando possível, arranca das garras do transtorno. Por tua força, coragem e amor minha pequena criança. Tudo que for possível nós faremos.

Epígrafe

Pode-se admirar o homem como um poderoso gênio construtivo, que consegue erigir sobre fundamentos móveis e como que sobre a água corrente uma cúpula conceitual infinitamente complicada [...]. Como gênio construtivo o homem se eleva, nessa medida, muito acima da abelha: esta constrói com cera, que recolhe da natureza, ele com a matéria muito mais tênue dos conceitos, que antes tem de fabricar a partir de si mesmo (NIETZSCHE).

RESUMO

Esta tese apresenta uma análise compreensiva do pentecostalismo como uma das expressões de fé do povo Amazônico, dando especial destaque aos elementos do fundamentalismo e da espiritualidade dos adeptos da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Amazonas e Igreja Evangélica Assembleia de Deus Missionária, em seu processo de manipulação por alguns líderes religiosos. Busca-se também mostrar o processo de expansão de consciência dos adeptos que, numa imersão em si mesmo, por fora do credo religioso, decidem trilhar outros caminhos. A pesquisa foi realizada no município de Parintins no Amazonas, apontando os aspectos de expansão da espiritualidade por fora do credo pentecostal. O estudo realizou-se no município de Parintins, conhecido também como ilha Tupinambarana, localizado no baixo Amazonas distante 369 km de Manaus, capital do Estado. A amostra da pesquisa se assenta em 13 participantes, caracterizados como membros evangélicos participantes ativos e aqueles que já foram membros de igrejas pentecostais e depois se distanciaram, além de 02 estudiosos do tema. Dentre os múltiplos resultados, a pesquisa mostra que o pentecostalismo adota o fundamentalismo como conduta arbitrária e absoluta, desconsiderando a cultura indígena amazônica e outras cosmovisões, apresentando explicações reducionistas a respeito do homem e da vida. A pesquisa revela que a perspectiva pentecostal espirito-cêntrica assenta-se numa forma de psicologização do sujeito atingindo a sua subjetividade, que muitas vezes é manipulada pelos atos de louvor e adoração a Deus. Dessa forma, a religião se transmuta num aparelho ideológico que serve mais ao poder institucional do que a Deus, figurando-se numa fábrica de manipulação dos espíritos.

Palavras-Chave: Pentecostalismo; Amazonia; fé; espiritualidade.

RESUMEN

Esta tesis presenta un análisis integral del pentecostalismo como una de las expresiones de fe del pueblo amazónico, dando especial énfasis a los elementos de fundamentalismo y espiritualidad de los seguidores de la Iglesia Evangélica Asamblea de Dios de Amazonas y la Iglesia Evangélica Asamblea de Dios Misionero, en su proceso de desarrollo manipulación por parte de algunos líderes religiosos. También busca mostrar el proceso de expansión de la conciencia de los adeptos que, en una inmersión en sí mismos, fuera del credo religioso, deciden seguir otros caminos. La investigación fue realizada en el municipio de Parintins en Amazonas, apuntando aspectos de expansión de la espiritualidad fuera del credo pentecostal. El estudio fue realizado en el municipio de Parintins, también conocida como Isla Tupinambarana, ubicada en el bajo Amazonas, a 369 km de Manaus, capital del estado. La muestra de investigación se basa en 13 participantes, caracterizados como miembros evangélicos activos y aquellos que ya eran miembros de iglesias pentecostales y luego se distanciaron, además de 02 estudiosos del tema. Entre los múltiples resultados, la investigación muestra que el pentecostalismo adopta el fundamentalismo como una conducta arbitraria y absoluta, desconociendo la cultura indígena amazónica y otras cosmovisiones, presentando explicaciones reduccionistas sobre el hombre y la vida. La investigación revela que la perspectiva espiritocéntrica pentecostal se basa en una forma de psicologización del sujeto, llegando a su subjetividad, que muchas veces es manipulada por actos de alabanza y adoración a Dios. De esta forma, la religión se transmuta en un aparato ideológico al servicio del poder institucional más que de Dios, apareciendo en una fábrica de manipulación de espíritus.

Palabras clave: Pentecostalismo; Amazonía; fe; espiritualidad.

ABSTRACT

This thesis presents a comprehensive analysis of Pentecostalism as one of the expressions of faith of the Amazonian people, giving special emphasis to the elements of fundamentalism and spirituality of the followers of the Evangelical Church Assembly of God of Amazonas and Evangelical Church Assembly of God Missionary, in their process of development. manipulation by some religious leaders. It also seeks to show the process of expansion of consciousness of the adepts who, in an immersion in themselves, outside the religious creed, decide to follow other paths. The research was carried out in the municipality of Parintins in Amazonas, pointing out aspects of expansion of spirituality outside the Pentecostal creed. The study was carried out in the municipality of Parintins, also known as Tupinambarana Island, located in the lower Amazon, 369 km from Manaus, capital of the state. The research sample is based on 13 participants, characterized as active evangelical members and those who were already members of Pentecostal churches and later distanced themselves, in addition to 02 scholars on the subject. Among the multiple results, the research shows that Pentecostalism adopts fundamentalism as an arbitrary and absolute conduct, disregarding the Amazonian indigenous culture and other cosmovisions, presenting reductionist explanations about man and life. The research reveals that the spiritocentric Pentecostal perspective is based on a form of psychologization of the subject, reaching his subjectivity, which is often manipulated by acts of praise and worship to God. In this way, religion is transmuted into an ideological apparatus that serves institutional power more than God, appearing in a factory for the manipulation of spirits.

Keywords: Pentecostalism; Amazonia; Faith; Spirituality.

Lista de Figuras

Figura 01 Município de Parintins.....	50
Figura 02 LIV Festival Folclórico de Parintins.....	60
Figura 03 O grito.....	65
Figura 04 Igreja Evangélica Assembleia de Deus.....	95
Figura 05 Igreja Evangélica Assembleia de Deus Missionária.....	95
Figura 06 Grafitti Mulher Afegã.....	116
Figura 07 Cena do filme The Village (2004)	119
Figura 08 Filosofia Yin e Yang.....	121
Figura 09 Libertad	128
Figura 10 Morning Sun.....	137
Figura 11 Equação da felicidade.....	143

Lista de Quadros

Quadro 01 Espíritos da Floresta.....	30
Quadro 02 Perfil Socioeconômico dos participantes da pesquisa	85
Quadro 03 Práticas Religiosas Pentecostais.....	91

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I- A FÉ DO POVO AMAZÔNIDA: A ESPIRITUALIDADE POR DENTRO DA CULTURA DOS POVOS DA FLORESTA E O PENTECOSTALISMO	19
1.1 A Amazônia e a Fé Indígena: desafios e sentidos da espiritualidade do povo da floresta.....	19
1.2 O Pentecostalismo na Amazônia: pentecostalismo contestatório e pentecostalismo espirito-cêntrico.....	34
1.3 Apresentando o campo da pesquisa.....	49
CAPÍTULO II- O SAGRADO NO TEMPO CONTEMPORÂNEO	62
2.1 O pentecostalismo como elemento de reinvenção da vida: as promessas de salvação.....	62
2.2 O enfrentamento da existência por dentro das práticas religiosas do movimento pentecostal: contradições e possibilidades.....	75
2.3 O fundamentalismo pentecostal nos dias atuais.....	96
CAPÍTULO III- EM BUSCA DO TEMPO PERDIDO: ANDANDO POR OUTROS CAMINHOS	109
3.1 A Tomada de consciência fora do credo religioso: as fragilizações das vivências pentecostais.....	109
3.2 Em busca de si e do significado da existência	122
3.3 Novos vislumbres na arte de viver.....	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
REFERÊNCIAS	152
ANEXOS	163

INTRODUÇÃO

Este estudo assume o propósito de verificar em que sentido ocorre a arregimentação da fé cristã pentecostal na Amazônia, buscando perceber os significados das práticas religiosas evangélicas na resolução de problemas pessoais e coletivos na vida dos adeptos, e de que forma eles experimentam possíveis impactos positivos (coesão e protagonismo social) e negativos (incivilidades, fragilizações sociais e discriminação); e de que forma, as crenças e práticas neopentecostais repercutem subjetivamente nos adeptos, e de forma mais ampla no sistema social.

O tema de pesquisa no campo da religião se tornou minha inquietação de vida desde 2007, por eu estar em uma religião que direcionava toda minha existência pessoal e coletiva. No entanto, permaneciam diversas contradições na doutrina e organização da denominação religiosa da qual eu fazia parte, e que se repercutiam em diversas instâncias da vida. Muitas questões das coisas e da vida se explicavam de forma reduzida e inadequada, ainda que eu tivesse um envolvimento emocional com a religião, as questões não se justificavam. Como pessoa e como profissional de Serviço Social, me era requisitado, a todo momento, competências e habilidades teóricas, técnicas e éticas para intervenção nas demandas sociais que quase sempre perpassavam o tema da religião.

Decidi investigar o tema, definir métodos e teorias para buscar dados que pudessem responder quais conceitos, fatos, e fenômenos concorriam para análise da religião pentecostal na Amazônia, o que mais precisamente estaria em jogo, quais necessidades, interesses e propósitos sociais? Em quais aspectos a religião poderia potencializar a vida? Em que momentos ela pode ser negativa ao sistema social? Qual a proporção entre o que ela contribui de forma positiva versus e/ou negativa?

O avanço da população evangélica no país ocorre em período de agravamento das desigualdades e injustiças sociais. O Brasil tem experimentado massivos processos de vulnerabilidade socioeconômica e no campo das identidades, acompanhados por processos de naturalização da pobreza e da agressão à subjetividades, num processo acelerado de produção da barbárie no âmbito da intolerância ao outro diferente em sua identidade, orientação de vida e condição humana. Esses processos de vulnerabilidades acabam produzindo um vazio nas pessoas, abrindo vácuo e lacunas para serem preenchidos pela fé, sendo, pois, uma porta para o crescimento dos evangélicos no país.

Trata-se de um processo contemporâneo de re-emergência de movimentos religiosos, em decorrência da marginalização das pessoas, as quais passam a ser manipuladas com promessas de prosperidade.

É certo que a religião não é a medida de todas as coisas, o mesmo não se pode dizer da fé, que assume um lugar de destaque na vida do indivíduo. A fé é um elemento nucleador da espiritualidade, ela atua como um bálsamo, assumindo um cariz psicologizante na vida de homens e mulheres. Em determinados momentos históricos e, em certas circunstâncias da vida, a fé se apresenta como a tábua de salvação para a resolução de problemas humanos. A fé se expressa em atitudes que são trabalhadas pelas igrejas. As igrejas são aparelhos ideológicos que institucionalizam a fé, operando com símbolos e signos que tornam inteligível e racional a sua prática. Mas, não obstante, Durkheim (1984, p. 59), afirma que “sob o símbolo é preciso saber atingir a realidade que ele expressa e que lhe dá a sua verdadeira significação”.

As religiões primitivas emergem a partir da sua simbologia e seus ritos, posto que esses ritos são socialmente construídos, na medida em que a religião é criação e expressão da sociedade, como também é a base para qualquer pensamento, inclusive o científico. As relações entre o capitalismo e a religião foram analisadas na célebre obra de Max Weber (2006), a ética protestante e o espírito do capitalismo, a qual transita do tema da gênese da ética do dever profissional, passando pelo trabalho utilitarista e sua justificação pela fé, até a legitimação do capital pela via religiosa. Conforme este autor, “a forma capitalista de um empreendimento e o espírito no qual ele é gerido se encontram ligados geralmente em uma relação de adequação” (WEBER, 2006, p.53).

A expressão espírito do capitalismo moderno designa “aquela disposição que aspira sistemática e racionalmente ao ganho legítimo no âmbito profissional” (WEBER, 2006, p.53), acrescentando o fato de “aquela disposição ter encontrado sua forma mais adequada no empreendimento capitalista moderno, e de o empreendimento capitalista, por outro lado, ter encontrado nela sua força motriz mais adequada” (IBIDEM). Estamos falando de uma lógica cultural que se traduz no plano micro das condutas e a forma pela qual ela modela as grandes esferas institucionais no mundo moderno, como a economia, a política e a ciência, incluindo o mundo da vida onde se encontra o erotismo e a arte. Desde a escrita de “A Ética Protestante e o Espírito do capitalismo”, Weber já chamava a atenção para o desencantamento do mundo e a forma como a racionalização capitalista

opera em nós, retirando os valores mais altos e sublimes, como é o caso do sufocamento dos instintos, dos deuses, dos mitos, da transcendentalidade.

Em Geertz (2008, p. 60) verificamos que há um “padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”. Este autor, apresenta um paradigma sobre a religião estabelecendo dois conceitos fundamentais: *ethos* e visão de mundo. Segundo esta percepção, os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo e sua visão de mundo mais ampla sobre a ordenação das coisas.

Os símbolos religiosos estabelecem uma harmonia fundamental entre um estilo de vida particular (*ethos*) e uma metafísica específica (visão de mundo). A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica e projeta imagens desta ordem cósmica no plano da experiência humana, o que ocorre no cotidiano de cada povo. O estudo de uma atividade na qual o simbolismo forma o conteúdo positivo, os atos culturais, a construção, apreensão e utilização de formas simbólicas, são acontecimentos sociais como quaisquer outros.

Pensar a Amazônia do ponto de vista da cultura religiosa impõe compreendê-la sob dois aspectos: um localizado no politeísmo e paganismo dos povos indígenas com inclinação espiritual para a tríade terra/água/floresta (TORRES, 2005); e outro localizado na Amazônia lusitana da outorga de uma religião ocidental baseada no cristianismo (SILVA, 2004). Essas duas culturas que poderiam ser complementares e hibridizadas, acabam sendo excludentes, posto que as doutrinas cristãs estabelecem um hiato com as chamadas crenças pagãs. Este estudo estabelece um corte de análise em uma das vertentes do cristianismo que é o pentecostalismo, o que não obsta que possamos dialogar com a espiritualidade ancestral.

A modernidade previa que as luzes da razão moderna e o avanço do progresso técnico e científico iriam aos poucos apagar as “trevas do mundo religioso tradicional” e o homem, então, estaria livre das amarras da religião e de Deus (FERNANDO, 2014). A religião experimentaria um processo de desgaste, e o mundo, desencantado, seria livre de seres misteriosos e miraculosos, se constituindo como o mundo da ação do homem histórico, sem as determinações de anjos, demônios, e/ou outros espíritos. Há um mundo religioso em efervescência, que assume o propósito de manipulação dos espíritos, de

cerceamento das liberdades, produzindo intolerâncias, fundamentalismo e fanatismo. A religião encontra-se em busca de uma identidade como que perdida no contexto do mundo globalizado, de múltiplas interrelações sociais, econômicas, políticas e culturais.

A vida religiosa tem adquirido visibilidade na contextura social se constituindo em aspecto dinamizador das relações sociais. Compreender a implementação e vigência de uma cultura evangélica pentecostal na Amazônia, baseada em princípios que alicerçam a conduta de seus adeptos, supõe verificar as possibilidades de estabelecimento de novas formas de sociabilidade. Exige discussão de processos societários amplos que repercutem estrutural e conjunturalmente na vida das gentes da Amazônia, envolvendo a exclusão, desigualdades sociais e intolerância no campo das relações de poder que marcam essa região (TORRES, 2005). Entender a cultura evangélica pentecostal requer a leitura de seus impactos na reprodução social, cultural e política da vida humana, permitindo identificar quais as estratégias que a região pode adotar para intervir na vida das pessoas, levando-as a um sentimento de enfrentamento dos sofrimentos e infortúnios da existência, elevando sua autoestima e interferindo no sistema social.

A nossa pesquisa foi realizada no município de Parintins, conhecido também como ilha Tupinambarana, localizado no baixo Amazonas distante 369 km de Manaus, capital do Estado. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE 2021, sua população é de 116.439 habitantes, sendo este o segundo município em número de habitantes no Estado, depois da capital com 2.555.903 habitantes. A pesquisa foi registrada sob o número 46926821.6.0000.5020 no Comitê de Ética em Pesquisa- CEP/UFAM, sendo aprovada por intermédio do parecer nº 4.907.146. As discussões adotam abordagem interdisciplinar em franco diálogo entre a Filosofia, Antropologia, Sociologia, Ciências da Religião e Artes, sob a inspiração da dialógica proposta por Morin (2007). O trabalho de campo foi realizado sob o aporte das abordagens qualitativas, tendo por base relatos orais.

A amostra da pesquisa se assenta em 13 participantes, caracterizados como membros evangélicos participantes ativos e aqueles que já foram membros de igrejas pentecostais e depois se distanciaram, além de 02 estudiosos do tema. Os primeiros foram ouvidos sob a técnica de entrevista semiestruturada e os outros foram ouvidos mediante entrevista profunda, compreendida como aquela em que o mesmo participante pode ser ouvido quantas vezes forem necessárias (BOURDIEU, 2012). O lócus da pesquisa concentrou-se em duas igrejas pentecostais de Parintins-Am: Igreja Evangélica

Assembleia de Deus do Amazonas e Igreja Assembleia de Deus Missionária. Os dados secundários concentraram-se em leitura de atas, relatórios, registros das práticas religiosas das igrejas estudadas.

Realizamos também observação direta no período de realização da pesquisa empírica, participando nas práticas religiosas (Cultos, Santas Ceias, Escolas Bíblicas, Vigílias dentre outras); fizemos registro fotográfico e fonográfico. Em cumprimento aos cânones éticos da pesquisa, mantivemos a privacidade e confidencialidade dos dados de pesquisa. A identificação dos participantes da pesquisa nas entrevistas é designada por nomes de pássaros amazônicos para os participantes do sexo masculino, e nome de flores regionais para participantes do sexo feminino.

A tese está dividida em três capítulos que se interconectam. O primeiro capítulo discute a fé das populações indígenas, a crença nos seres e espíritos da floresta e seus efeitos para a cura das doenças, o poder de proteção contra os maus olhados, feitiços e agouros; e os saberes tradicionais que possibilitam ao homem e à mulher a superação dos problemas tanto de ordem física, quanto espiritual na Amazônia. Traz também uma crítica às doutrinas arbitrárias adotadas pelo pentecostalismo na perspectiva de desconsiderar a existência da espiritualidade indígena.

O segundo capítulo concentra a análise na fragilização das vivências pentecostais e suas contradições para orientar seus adeptos nas situações de crises, incertezas e questionamentos, que quase sempre, adota perspectiva espiritocêntrica. Apontamos a ineficácia desta reduzida perspectiva espiritocêntrica para orientação ao indivíduo no enfrentamento dos desafios da vida. Discute também o fundamentalismo pentecostal a partir de uma religiosidade que se autoafirma como absoluta e tenta desconsiderar outras cosmovisões.

O terceiro capítulo traz o tema da expansão da consciência no horizonte do conhecimento de si e do mundo. Expõe a tomada de consciência por parte dos adeptos insatisfeitos com o pentecostalismo, pelo fato de esta religião não ter contribuído de forma efetiva no enfrentamento das dificuldades. Apresentamos os processos de transformação desses adeptos que reelaboraram seus conceitos e tomaram uma nova e complexa consciência para o alcance de um estado de equilíbrio em meio a experiência de viver.

É assim que este estudo assume fundamental importância não somente à temática da religião nos domínios da interdisciplinaridade científica, mas sobretudo, porque poderá

trazer significativas contribuições ao segmento evangélico de Parintins que poderá dispor deste documento para maior reflexão e conhecimento deste credo religioso.

CAPÍTULO I- A FÉ DO POVO DA AMAZÔNIA: A ESPIRITUALIDADE POR DENTRO DA CULTURA DOS POVOS DA FLORESTA E O PENTECOSTALISMO

Com o passar dos anos, os jesuítas se convenceram de que converter os nativos não era tão fácil como haviam inicialmente julgado. É nessa conjuntura que sua sombra autoritária começa a se mostrar, em lugar do discurso humanitário até então predominante (Roberto Gambini).

1.1 A Amazônia e a fé indígena: desafios e sentidos da espiritualidade do povo da floresta

O mundo *não religioso*, entendido como aquele destituído de religião, se refere a uma porção bem minúscula no Ocidente, mas é uma possibilidade para o espírito humano. Na maior parte da história, o homem sempre foi religioso (ELIADE, 2010). O homem não religioso que se inventou recentemente, aquele homem que se pode conceber livre de influência religiosa é herdeiro do homem religioso, o que supõe que em síntese o homem não religioso nem sempre pode ser completamente livre das influências da religião. A palavra ateu deriva do mundo religioso, aquele que não acredita em Deus, expressando uma postura de negação, de reação ao mundo religioso em recusa a esse referido mundo.

Vivemos historicamente num mundo religioso onde prevalecem explicações religiosas para grande parte dos fenômenos e das coisas. Tal fato pode ser justificado no Brasil em face das contradições do capital que marcam esta sociedade e sua população, com tensões e conflitos que, em sua maioria, se identifica em situação de vulnerabilidade socioeconômica. Pode-se dizer que “a marginalidade, a exclusão, a pobreza ou a miséria que atinge um contingente de brasileiros, cuja cidadania não é o fundamento legal de garantia e de extensão de direitos básicos” (KOWARICK, 2009, p. 27).

É insuficiente a ação do Estado na regulação do acesso aos bens e serviços sociais para o bem-estar da população, tais como insuficiência de geração de renda, serviços de qualidade em educação, saúde, previdência e assistência social dentre outros. O quadro socioeconômico negativo é agravado por situações de desemprego, insegurança, temores, violências e violações de direitos. Esta realidade facilita e contribui para a ação ofensiva

de igrejas junto às populações subalternizadas arregimentando-as com um discurso persuasivo e emocional.

Desde o processo de colonização do Brasil, os europeus frente a seus propósitos de dominação e exploração econômica expandiram seus credos religiosos entre os nativos da Amazônia, não somente no âmbito da conquista religiosa católica, mas também por parte de igrejas evangélicas. Não há nesse processo, “a incompatibilidade entre poder econômico, político e espiritual” (BOXER, 2001, p, 203). Aliado aos objetivos de expansão econômica, buscava-se levar os nativos à conversão àquilo que os protestantes denominavam de fé “verdadeira” na religião cristã: a religião evangélica.

O poder político no ambiente colonial se realizava de forma autônoma no que se refere a questões geográficas, de transporte e comunicação de formas lentas no império ultramarino português. Da mesma forma o aspecto político operava com base em poderes autônomos, sem a concepção de dominação direta e absoluta que era insustentável diante das circunstâncias. A religiosidade também se organizava nessa perspectiva, pois não era possível o controle dos hábitos religiosos da forma que se realizava em Portugal. Evidentemente que se verificavam tentativas, todavia os desvios da religião dominante acabavam originando novas normas para a prática da fé (BOXER, 2001. p. 206).

A Igreja se tornou, por meio da instituição do Padroado Real Português, cada vez mais presente no seio do processo expansionista, consagrada como verdadeira parceira da Coroa Portuguesa na empresa colonial. Essa parceria firmou-se e tomou corpo palpável na instituição do Padroado Português, no qual os sucessivos papas concederam ao Reino de Portugal uma série de benefícios e obrigações, principalmente no que tangia ao estabelecimento, continuidade e financiamento das missões no Ultramar.

O Padroado como instituição, compreendeu, fundamentalmente, o custeio das missões nas terras de além-mar em troca da autoridade do rei (patrono da missão) sobre o clero que trabalhasse sob seus domínios, além da autoridade sobre as igrejas e a administração das finanças da missão. Destarte, os padres e missionários além de subordinados à Santa Sé e ao Papa (e às suas ordens, quando regulares) deveriam ser também obedientes à sua Coroa financiadora. A união entre a fé católica e o império português é uma condição *sine qua non* do período Colonial.

O Padroado Real Português é vagamente definido como “uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono

das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil (BOXER, 1981, p. 99). O Padroado, com efeito, não representou só privilégios para a Coroa Portuguesa, mas se constituiu também num contrato em que cada privilégio exigia uma contrapartida por parte dos patronos¹.

Pode-se considerar que a subordinação do clero à autoridade do rei foi talvez um dos mais interessantes direitos instituídos pelo Padroado para os portugueses. Além disso, como aludimos anteriormente, as rendas advindas das missões também eram administradas pela Coroa que direcionava partes delas à Santa Sé e parte à sustentação das próprias igrejas. Tudo isso se somava ao fato de que todos os padres, missionários e bispos passavam pelo crivo da autoridade portuguesa, nas terras submissas a seu Padroado.

A dualidade entre os direitos e os deveres pôde ser percebida claramente na instituição do Padroado, pois ao mesmo tempo em que os Papas, por meio de suas bulas, agraciavam a Coroa portuguesa com privilégios e regalias sobre o clero e os fiéis, os mesmos documentos insistiam nas condições mínimas necessárias para a conservação e continuidade desses privilégios. O bom funcionamento das missões, seu cuidado, manutenção das igrejas, assim como o sustento e proteção dos missionários são algumas das condições impostas pela Santa Sé para a adequada manutenção do Padroado Real. O mau funcionamento, abandono ou negligência das missões poderia ocasionar, em extremo, a própria perda do direito de Padroado oferecido pela Coroa. Oliveira (1958, p. 201) resume as características do Padroado da seguinte forma:

O Padroado português compreendia os seguintes direitos e obrigações: apresentação para os benefícios eclesiásticos, incluindo os episcopais; conservação e reparação das igrejas, mosteiros e lugares pios das dioceses; dotação de todos os templos e mosteiros e lugares pios das dioceses; dotação de todos os templos e mosteiros com os objectos necessários para o culto; sustentação dos eclesiásticos e seculares

¹ Na antiga sociedade romana se registrou uma forma de relacionamento específica de Patrocínio ou clientela: o patrono (em latim: patronus; pl.: patroni) e seus clientes (em latim: cliens; pl.: clientes). A relação era hierárquica, mas as obrigações eram mútuas. O patrono era o protetor, o patrocinador e o benfeitor dos clientes, uma proteção chamada tecnicamente de patrocínio (em latim: patrocinium). Apesar de o cliente tipicamente ser de uma classe social inferior, patrono e clientes podia ter o mesmo status, mas o primeiro seria mais rico, mais poderoso ou deter maior prestígio, o que garantia sua capacidade de ajudar ou favorecer seus clientes. Do imperador no topo até um líder municipal no fundo, os laços entre estes grupos eram expressos formalmente na definição legal das responsabilidades dos patronos em relação aos seus clientes (FEITOSA, 2021).

adstritos ao serviço religioso; construção dos edifícios necessários; deputação dos clérigos suficientes para o culto e cura das almas.

Oliveira nos mostra que as principais contrapartidas da Coroa lusitana no Padroado eram o recrutamento e transporte dos missionários para as terras a serem evangelizadas; o custeio (pagamento) e proteção dos missionários; além da construção de igrejas, mosteiros, casas, colégios e demais espaços necessários, seu cuidado e manutenção. Atente-se para o fato de que os recursos para o empreendimento do Padroado inicialmente partiram da Coroa lusa, mas, posteriormente, com a instalação e funcionamento das igrejas, tais recursos passaram (em parte) a ser gerados por elas mesmas, por meio das arrecadações inerentes ao seu funcionamento.

As concessões de direitos e deveres do Padroado Português mostrados até aqui não aconteceram instantaneamente. O caminho para a sua instituição e seu estabelecimento foi, de certa forma, lento. As concessões papais ocorreram de forma progressiva, pouco a pouco dando corpo àquilo que seria a posterior instituição acabada do Padroado. Os privilégios e os deveres a respeito das missões não foram concedidos em um único momento, mas, pelo contrário, foram sendo trazidos por meio de outorgas sucessivas, porém, não contínuas. Os papas trouxeram os direitos e deveres do Padroado, até onde hoje conhecemos, por meio de bulas, breves e recomendações que autorizavam aquilo que era preciso, aquilo que era possível e plausível em cada processo da história da expansão. De acordo com BOXER (1981, p. 81),

Foi a Companhia de Jesus, em seu papel de ponta de lança da Igreja militante, que tornou a luta pelas almas tão intensa e ampliada quanto a competição pelas especiarias. Os filhos de Loiola estabeleceram e mantiveram padrões muito mais elevados do que seus predecessores, e o notável desenvolvimento das missões portuguesas entre 1550 e 1570 deveu-se sobretudo à obra deles [...]

O catolicismo era exercitado no âmbito doméstico, onde os cultos e devoções se mesclavam a outros componentes, como as crenças pagãs dos indígenas, as práticas do protestantismo, das religiosidades de origem africanas, que formaram um caldeirão cultural, no qual uns componentes disputam e tentam o tempo todo se impor sobre os outros, o que, por vezes, não conseguem, mas se põem em relação de dominação e de hierarquia.

A repulsa às crenças pagãs é, ainda hoje, muito forte por parte dos fieis pentecostais. Um dos participantes ouvidos nesta pesquisa de codinome Jaçanã, 50 anos, se refere às crenças indígenas nos seguintes termos: “Isso vem de práticas pagãs, são confrontos a nossa fé. Idolatria, paganismo, espiritismo, muitas e muitas práticas. Rituais incompatíveis com aquilo que a gente crê, mas a gente respeita, a gente pode não aceitar, mas respeita (entrevista, 2021).”

É, pois, em face da pluralidade de manifestações religiosas que surgem as tensões, conflitos e alternativas para exercer de forma social as práticas religiosas. Esse cenário de divergência das práticas religiosas vai aos poucos se modificando no decorrer do processo histórico. Ocorreu uma certa regulamentação dessa disputa com o intuito de contornar os conflitos envolvendo crenças que constantemente convergiam para a possibilidade de ruptura e negação da religião hegemônica. Processou-se eloquente ajustamento doutrinário operado pelos jesuítas no Brasil, mediante processo de moldagem da doutrina religiosa à ordem ultramarina, escravista, indigenista. Conforme ALLENCASTRO (2000. p. 303),

Do outro lado do Atlântico, com a argúcia e maestria que sempre lhe couberam Pe. Vieira forjaria uma das mais brilhantes justificações ideológicas, garantindo a cumplicidade entre a cruz e a espada, a fé e o império. Transformava a escravidão negra e indígena em grande milagre, por viabilizar a salvação de suas almas. Através de argumentações terrenas e ideológicas, ao defenderem a evangelização numa só colônia os jesuítas portugueses definem no Atlântico Sul, uma complementaridade missionária que justifica o negócio negreiro e propicia a política pró indígena no Brasil.

Assim se constata o aspecto de ideologização da vida religiosa na colônia como parte do próprio empreendimento colonial, constituindo uma religião de caráter fundamentalmente expansionista que, por intermédio da doutrinação cristã, garantia a exploração de negros e índios na colônia, promovendo a diabolização dos rituais negros e indígenas, como revela amarelinho, em entrevista, a saber: “esses rituais são incompatíveis com aquilo que a gente crê. A gente não pode aceitar, mas respeita” (entrevista, 2020).

O encontro entre as culturas indígena, europeia e africana que ocorreu no Brasil, desde o período colonial, justifica a sua diversidade em todos os aspectos, revelando um país grandioso em sociodiversidade e em riquezas naturais. SCHWARCZ (1993) ao analisar a construção das teorias raciais brasileiras, sustenta que o Brasil não deixa de ser o país paradisíaco que fora imaginado no início da colonização, se antes o era por sua abundância florestal, agora o é por sua composição social diversificada. Um país onde a miscigenação se tornou uma das características de destaque em seu sistema social, cuja população vem buscando cada vez mais, saber sobre si mesmo, e entender o caldeirão de culturas e raças que compõe sua identidade brasileira, ou seja, a sua singularidade nacional.

O Estado e a Igreja colonizaram as terras descobertas explorando seus recursos naturais e a mão de obra dos povos indígenas e africanos. A religião ocidental trazida pelos colonizadores pretendeu lançar a fé judaico-cristã de forma arbitrária e absoluta, desconsiderando a existência de uma espiritualidade nativa que se põe em harmonia com a natureza e com o universo da floresta, das águas e dos seres vivos sob a proteção dos espíritos.

Na visão europeia, “os povos indígenas eram destituídos de moral e cognição” (TORRES, 2005. p. 60), uma espécie de povos selvagens que viviam no primitivismo humano e científico, considerados animais irracionais e até nascidos das plantas, cuja racionalidade era inexistente ou atrofiada pelo determinismo natural. A superioridade da tecnologia das armas dos colonizadores foi determinante para que muitas etnias indígenas fossem escravizadas e até exterminadas, restando-lhes a morte ou a busca de estratégias de sobrevivência em meio ao cenário trágico.

As estratégias foram diversas, desde o breve confronto bélico, passando pelo adentramento às matas, a subida nos rios até a busca de lugares distantes para evitar o contato com os dominadores e sua lógica de exploração e extermínio dos nativos (CARVALHO, 2021). Muitas vezes, os nativos se utilizaram da estratégia da simulação dos vencidos para evitar o seu extermínio. Para Bruit (1993, p.173), esta simulação “tratava-se de um mecanismo de defesa, de sobrevivência, de deculturação, de resistência que não foi visualizado e nem entendido pelas autoridades nem pela maioria dos espanhóis, que passaram a ser ludibriados politicamente”.

De acordo com Torres (2005, p. 65), os indígenas “aderiram, ‘forçosamente’, ao catolicismo sacramental do batismo e demais sacramentos da Igreja por uma questão de

sobrevivência política na sociedade colonial”. Esta atitude indica o uso de uma estratégia que garantiu a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas da América diante dos dominadores. Os nativos da Amazônia, experimentaram impactos nos mais diversos aspectos, presenciaram seu território ocupado por povos totalmente desconhecidos, foram submetidos às mais contraditórias imposições, regras e abusos por parte de seus colonizadores, conforme relata Ugarte (2009), em *Sertões dos Bárbaros*, ao dizer que “além da busca por especiarias, metais preciosos e reinos fabulosos, os expedicionários tinham também por objetivo transformar os indígenas em vassalos cristãos, ou de sua majestade espanhola, ou de sua majestade portuguesa, ou ainda em simples escravos que deveriam servir aos novos senhores” (UGARTE, 2009, p. 169).

A estratégia da simulação dos vencidos² já percebida por frei Bartolomeu de Las Casas no século XVI, representou um feitiço inteligente dos indígenas marcado pela resistência à opressão e à fúria dos colonizadores que garantiu o usufruto de suas terras, a manutenção de suas raízes culturais, da sua língua, das tradições ao longo das gerações sem que os “vencedores” (portugueses ou espanhóis) tomassem ciência do que de fato ocorria. Por dentro da cultura europeia, os indígenas encontravam formas silenciosas para conservarem suas próprias culturas, disfarçando e simulando uma aceitação e obediência aos valores religiosos e morais do Ocidente com o intuito de proteger-se como povo em termos de continuidade de suas tradições socioculturais.

Ao analisar o poema *Muhuraida*, Amorim (2014) discute um acontecimento histórico, contemporâneo ao seu autor, Henrique João Wilkens, ocorrido na Amazônia cuja narrativa gira em torno da pacificação e conversão dos bárbaros índios Mura, considerados um empecilho para o desenvolvimento econômico e social da região adjacente ao rio Madeira. A pacificação dos Mura ora é vista como um milagre efetuado pela fé cristã, ora é atribuída aos esforços dos agentes do Governo, dividindo-se entre a apologia ao Cristianismo e ao “Diretório dos Índios”. De acordo com a autora, “houve ofensiva europeia a uma cultura que se julgou demoníaca e de má índole, e que na verdade o que houve foi uma guerra de extermínio, interpretada como tentativa de dismantelar e

² A obra *Sertões de Bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia*, de autoria de Auxiliomar Silva Ugarte, versa sobre o processo histórico amazônico e as contraditórias imposições, regras e abusos por parte de seus colonizadores.

desarticular o poder e a resistência dos Mura”³ (AMORIM, 2014, p. 103).

A aparente passividade dos indígenas da América espanhola e portuguesa diante dos ensinamentos dos missionários escondia uma atitude pouco ingênua perante a situação hostil e exploradora na qual estavam submetidos, por isso, o confronto direto com os inimigos em condições bélicas superiores não seria prudente. De fato, restou-lhes o silêncio estratégico e o uso da inteligência para reelaborar a resistência em nome da própria sobrevivência.

A respeito da fé dos indígenas do Amazonas no século XVIII, João Daniel (2004, p. 327), chama a atenção para o fato de que “a religião dos tapuias, e a sua fé, não só dos batizados em adultos, mas também dos nascidos, criados e doutrinados com os brancos é uma fé morta, e pouco firme”. Diante do extermínio e da escravidão, os indígenas preferiam “aceitar” o batismo para assegurar a sobrevivência e os direitos que a igreja lhes concedia. Mas, como percebeu o próprio João Daniel, esta fé era muito frágil, desprovida de alicerce sólido no coração e na alma indígena, que sutilmente conservava as crenças nos seres das florestas, das águas e dos animais ensinadas por seus ancestrais.

Para Viveiros de Castro (2002, p. 185), “o inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher”, que os permitia manter as próprias crenças. As populações indígenas conservaram aspectos essenciais de sua cultura entrelaçados às culturas europeias e africanas no decorrer do tempo, formando a base cultural das populações amazônicas.

A crença nos seres e espíritos da floresta ao mesmo tempo em que inspira medo e receio às pessoas, possui um efeito de cura das doenças, exerce poder de proteção contra os maus olhados, feitiços e agouros. Tratam-se de saberes tradicionais, que possibilitam ao homem e à mulher a superação dos problemas tanto de ordem física quanto espiritual na Amazônia.

Para Torres (2005, p. 106), “a Amazônia, não é apenas uma síntese do belo, se assim o fosse, poderíamos contentar-nos com a magnitude de sua fluidez poética”. A região amazônica comporta uma problemática social de grande envergadura presente na questão indígena, seu vilipêndio e tutelamento, os graves problemas com a terra,

³ Tânia Pêgo, em *Muhuraida: entre épica e a história, uma lição de nacionalismo* (2013) discute a exploração e o massacre dos índios –pelos colonizadores –, e a sua aculturação, manipulada pelos missionários cristãos.

mineração, exploração do território pelos grandes projetos amazônicos que expulsam os povos tradicionais de suas terras e agridem o ambiente natural, dentre outras questões.

A Amazônia sempre foi indígena, isto é, constituída por uma variedade de etnias com culturas, línguas e crenças próprias, embora seus povos nativos tenham vivenciado um grande impacto no encontro de culturas de matriz europeia. De acordo com Silva (2004), existem três Amazônias, uma indígena, outra lusitana e a terceira, denominada de Amazônia Brasileira. A Amazônia indígena é anterior e transpassa a Amazônia lusitana, sendo marcada pela diversidade étnica e cultural. Trata-se de uma Amazônia pluricultural e de fricção interétnica, multifacetada em suas culturas, fé e religião, sendo, pois, mais politeísta que monoteísta.

A Amazônia indígena resiste ao domínio da Amazônia lusitana, desenvolvendo estratégias para a demarcação e defesa de suas terras, o direito à liberdade, à preservação cultural e, hoje, o direito à vida. A Amazônia lusitana surgiu no século XVIII até 1820, marcada pelo reformismo português ilustrado e perseguida pelos dilemas “da reforma e revolução, mercantilismo e capitalismo, absolutismo e república, trabalho escravo e trabalho livre” (SILVA, 2004, p.157).

A terceira Amazônia nasce do interesse do governo imperial em dominar soberanamente o norte do país, por meio de uma proposta de integração que levou ao rompimento definitivo com a Amazônia lusitana. O movimento da Cabanagem no século XIX é o acontecimento político-social que marca essa integração da região norte ao restante do país, revelando ainda uma quarta Amazônia denominada por Silva (2004) de Revolucionária. Trata-se da “criação de uma articulação regional que pôs a soberania nacional em xeque” (IBIDEM, p.274), resultante do confronto de interesses regionais e os do governo imperial permeando todo o processo de integração desta região à sociedade nacional. Para Silva (2004, p.11-12) “a Amazônia põe questões singulares, é certo, mas nunca isolados. Como um espaço de diversidade e de desigualdade, os fundamentos organizativos da sociedade regional são também uma dimensão da sociedade brasileira”.

Neste contexto, o universo espiritual indígena foi negado e rejeitado pelo projeto de colonização que teve na conquista religiosa um dos elementos centrais da dominação, a saber: a cruz (Cristianismo), a fé (Catolicismo) e a lei (Estado/Coroa). A perspectiva religiosa da fé em um único Deus encarnava a lógica do Cristianismo, mas essencialmente, buscava garantir a hegemonia católica nas novas terras e a conquista de súditos para o rei.

Não obstante a força avassaladora do catolicismo que impôs o monoteísmo como porta de salvação das almas, os indígenas mantiveram-se no campo da resistência, continuaram professando suas crenças por dentro do catolicismo. A crença nas ervas e nas práticas de pajelança e curanderia, tais como: o pegador de ossos, aquele que costura rasgaduras, que “conserta” dismintiduras dentre outros, são saberes que compõem o universo espiritual dos indígenas e de seus descendentes na Amazônia.

O pensamento ameríndio assenta-se numa visão de mundo ecológica, segundo a qual, “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distinto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.347). Trata-se de um multiculturalismo e de um perspectivismo no qual humanos e não-humanos têm suas existências próprias, genuínas, são devires que se põem em perspectivas móveis, configurações relacionais, rizomáticos⁴.

A concepção de universo do ameríndio se mesclou à compreensão ibérica, das quais se formou a religião do nativo amazônico (GALVÃO, 1976; WAGLEY, 1988), que, embora apresente elementos do catolicismo, expressa, crenças em seres visagentos como o curupira, anhangás, matintaperera, companheiros de fundo, mães de bicho, e entidades protetoras da vida animal e vegetal; e práticas indígenas, tais como a benção e a pajelança.

⁴ Deleuze e Guattari (2011) tomam o substantivo *rizoma* da botânica para aplicá-lo à filosofia, o elaborando enquanto um conceito. Do mesmo modo que Descartes afirma que a filosofia seria uma árvore “a raiz a metafísica, o caule a física e a copa e os frutos a ética”, Deleuze e Guattari subvertem esta ideia para transformá-la em um rizoma. Por analogia expressam o rizoma como uma abordagem criativa dos fenômenos ou objetos de estudo, que passam a ser analisados a partir de linhas e não de formas. Por isso o rizoma pode fugir, se esconder, confundir, sabotar, cortar caminho. Não que existam caminhos certos, talvez o correto seja o mais intensivo (e não o caminho do meio). As linhas de fuga são aquelas que escapam da tentativa totalizadora e fazem contato com outras raízes, seguem outras direções. Não é uma forma de pensar fechada, não há ligação definitiva. As estruturas quebram o rizoma, o aprisionam. Como muitas das teorias que cortam as multiplicidades, e reduzem seu objeto. “Toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação” (Deleuze & Gattari, Mil Platôs I, 2011). O rizoma não se deixa conduzir ao Uno, ele tem pavor da unidade, por isso podemos defini-lo como, contra um fechamento, contra-regras pré-estabelecidas, o pensamento rizomático se move e se abre, explode em todas as direções. O rizoma não se fecha sobre si, é aberto para experimentações, é sempre ultrapassado por outras linhas de intensidade que o atravessam. Como um mapa que se espalha em todas as direções, se abre e se fecha, pulsa, constrói e desconstrói. Cresce onde há espaço, floresce onde encontra possibilidades, cria seu ambiente.

Os nativos da Amazônia compreendem e interpretam o universo e a vida a partir da magia e do conhecimento da biodiversidade da fauna e flora que os cerca, fato contestado pelos colonizadores que atribuíram a origem dos fenômenos naturais à uma série de heróis lendários da cultura, dentre estes, se destacam Monan e Tupã: “Monan criou os céus, a terra, os pássaros, e os animais”; “Tupã comandava o relâmpago, o trovão e as chuvas” (WAGLEY, 1988, p. 228).

As figuras ancestrais existentes no universo indígena não eram adoradas como força Ativa. Acreditava-se na existência ativa dos espíritos da selva e almas de outro mundo, as quais detinham o poder de causar a má sorte, as doenças, as derrotas na guerra e as desgraças em geral. Assim, seria essa categoria de poderes naturais a se adorar, apaziguar e controlar.

Estudiosos das crenças amazônicas sustentam a origem xamânica ameríndia, especificamente, da etnia tupi-guarani, das concepções sobrenaturais referentes ao curupira, matintaperera, boto e outros seres que habitam a água, o fundo dos rios ou a floresta (GALVÃO, 1976; UGGÉ, 1994). O sistema de crença indígena também é constituído pelas práticas de benção e pajelança. O quadro a seguir apresenta alguns dos seres sobrenaturais da Amazônia profunda, especificando seus poderes numa espécie de função social:

Nome	Características	Poderes
Curupira	Pequena criatura de pés voltados para trás, habitante do coração da floresta, que aprecia aguardente e fumo.	Ímita voz humana para atrair caçador/seringueiro para o interior da selva até que se percam sem esperança de regresso;
Macaco (Guariba-Allouata Caraya)	Animal visagento.	Pune caçadores roubando-lhe a sombra; acredita-se que pode violentar mulheres;
Anhangá	Fantasma ou demônio que persegue os indivíduos na selva. Pode tomar forma de quase todos animais	Portador de azar;
Boto (família Delphinidae)	Mamífero de muitas semelhanças e diferenças com os homens;	Grande poder mágico. Todo corpo deste animal pode ser utilizado para tratamento de diversas doenças, e partes específicas podem se tornar amuleto de proteção e afrodisíaco. Bastante associado a relações

		sexuais, podendo seduzir mulheres para o coito.
Cobra-Grande	Cobra possivelmente da espécie Sucuri ou Jibóia (ambas <i>boídeos</i>) com dimensões maiores que as normais em torno de 40 a 50 metros e com poderes sobrenaturais;	Transforma-se em objetos/coisas;

Quadro 01: Espíritos da Floresta

Fonte: (WAGLEY, 1988) Quadro adaptado por Maria Sandrelle Gonçalves Marques (2021)

As crenças indígenas se baseiam em seres e animais com poderes sobrenaturais que protegem os animais de caçadores e a floresta dos exploradores. Esses seres apresentam determinados poderes como os de roubar a sombra, confundir e iludir o homem. Frente aos poderes dos seres sobrenaturais das águas e da floresta Amazônica é necessário render-lhes respeito e saber como acalmar sua ira.

Grande parte da tradição ameríndia está fundamentada no conhecimento da floresta, dos animais e das águas. Provavelmente, expressa o reconhecimento da dependência da vida humana em relação aos preciosos recursos, expressando o entrelaçamento da vida humana com a natureza, numa teia da vida como sugere Capra (2004).

Os indígenas possuem líder espiritual denominado pajé, o curandeiro, o qual detém conhecimento e autoridade xamanística de invocar e controlar espíritos, por intermédio de estados de êxtase e invocações ritualísticas, possuindo capacidades mágicas, curativas ou divinatórias. Os nativos dependiam dos xamãs para “protegê-los contra os demônios, curarem suas doenças, e livrá-los das desgraças causadas pelos maus espíritos” (WAGLEY, p. 227).

O transe espiritual se alcança por tragadas de grande quantidade da fumaça de ervas, de danças e de canto. Refere-se à atividade imprescindível frente à crença de que toda doença tinha origem mágica ou sobrenatural, resultando de um castigo imposto por um espírito das selvas, alma do outro mundo ou magia negra, as quais poderiam ser curadas pelos pajés através da incorporação do poder dos espíritos, da fumaça de ervas sobre o corpo do doente, e massagens.

O poder de benção também se manifesta na cultura indígena, por intermédio, principalmente, de mulheres dotadas de conhecimento de inúmeras rezas e plantas de

poderes curativos (GALVÃO, 1988 p. 206). A benção tem poder de diagnosticar dores de cabeça, resfriados, indisposições causadas por mau-olhado e invejas, para curar esses males se recorre aos preparos de ervas, orações e dietas alimentares específicas, dependendo de cada caso e doença. Essas práticas de espiritualidade, consideradas pelos evangélicos como pagãs, não podem ser toleradas pelos fieis porque não são compatíveis com sua fé. É o que expõe Amarelinho, informante ouvido em nossa pesquisa, nos seguintes termos: “Infelizmente, essas práticas de benzer, rezar, e essas histórias de seres e animais nos rituais indígenas que a gente vê [...] são incompatíveis com a nossa crença” (entrevista, 2020).

O propósito de negação do paganismo indígena por parte de projetos colonizadores, que por vezes apresentam Deus, a cruz e a salvação eterna, sempre encontraram resistência dos povos indígenas. A resistência aparece por dentro da manifestações ancestrais de forma politeísta, reunindo diversos elementos da mitologia indígena (DIAS, 2019). Assim, se traz para o debate a espiritualidade ancestral indígena como uma necessidade pois em tempos contemporâneos de vida líquida (BAUMAN, 2009), de sociedade em rede (CASTELLS, 1999), e mundialização de saberes e crenças (ORTIZ, 2000), em que o cultural está sendo engolfado pelos artificios do novo, cabe-nos realizar estudos consistentes sobre esse tema.

Nesta concepção, a perspectiva pentecostal desconhece e/ou anula os sentidos da fé dos povos nativos da Amazônia, os quais foram elaborados durante milênios e milênios de anos a partir da socialização, observação, contemplação e relação de dependência com os recursos naturais da região. Por outro lado, se observa também, uma reflexão que suspeita desse estigma pagão imposto à fé nativa da região na fala conforme se descreve a seguir:

Olha a maioria dos cristãos pentecostais pensam que os espíritos e seres das lendas indígenas são manifestações demoníacas, e como coisa que não é de Deus. São espíritos que perturbam, que enganam o homem, que enganam o caçador, que judiam da menina e que causam doenças etc. Mas também sei que isso é uma influência até europeia de negar a cultura local e a cultura de outros povos (Orquídea, 34 anos de idade, entrevista, 2021).

As cultura e tradições indígenas são responsáveis por assegurar que o céu não caia (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Os autores afirmam que a mitologia indígena mobiliza os espíritos para que a Floresta permaneça em equilíbrio, sustentando práticas de proteção da floresta e da natureza a partir de suas múltiplas crenças. Essa espiritualidade incorpora elementos da natureza, como animais, plantas, clima, favorecendo o estabelecimento de uma relação harmoniosa destes povos com a floresta.

Para os ameríndios, as almas estão além do corpo, presente não exclusivamente nos humanos, mas em todos os seres. Assim, o estado de ser “humano” é compartilhado entre todos os seres, ou seja, os animais também seriam humanos, e suas atividades estão associadas a características e modos de vida humanos, mas se expressam e veem de formas diferentes as outras espécies, configurando uma cultura e um multinaturalismo. Por exemplo, uma onça pode sentir-se “humano” quando manifesta sua insegurança na presença de outro ser. Mas, especificamente, de acordo com o perspectivismo ameríndio, vê a espécie humana como presa, o sangue como a bebida fermentada e espaços específicos da floresta como sua maloca. Os povos indígenas acreditam em seres visualizados pelos xamãs que são imagens dos espíritos, animais ancestrais das florestas ou humanos imortais conforme afirmam os autores:

“a Terra é um lugar repleto de Xapiris e outros espíritos, mas com a chegada da mercadoria e da escrita, os descendentes dos primeiros brancos deixaram de ouvir e de comunicar com esses antigos espíritos que voltaram para as montanhas onde habitam. Assim, sem a proteção destes últimos, estamos mais sujeitos a desastres” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 117).

Somente os xamãs sabem chamar os *Xapiris* para que dancem a fim de conter seres maléficos do mundo e combater as epidemias (*Xawara*), além de manter o céu no seu devido lugar. Caso o homem branco, “povo da mercadoria”, continue a exterminar os últimos povos indígenas e seus Xamãs, os espíritos fugirão para sempre, abandonando o mundo em um caos e assim chegará a queda do céu.

Atente-se para as tragédias na Amazônia e o difícil estado de sobrevivência do índio, provocados desde os primeiros projetos do ufanismo desenvolvimentista no Brasil. Sob o discurso de progresso, conhecemos tempos de chumbo, massacre e genocídio das comunidades tradicionais, principalmente indígenas. A atual organização da sociedade

leva à destruição social e ambiental em grande escala, revela um modelo de predação generalizada de povos, culturas, crenças e vidas.

Com efeito, deve-se perceber que nem sempre o conhecimento científico, que vem gradualmente substituindo a tradição, está baseado no respeito aos saberes tradicionais, nos valores ancestrais e sua espiritualidade. O reconhecimento da tradição indígena na Amazônia é pertinente na medida em que permite a constatação de experiências coletivas de alta valorização e defesa dos recursos naturais, tais como a forte dependência dos recursos naturais renováveis como peixes, plantas medicinais da mata, produtos do extrativismo vegetal e áreas de cultivo agrícola dentre outras. Esses recursos sempre se constituíram na fonte dos meios de vida indígenas, recorrendo a esses recursos para a garantia da sobrevivência de forma compatível com a conservação da biodiversidade.

A emergência do ordenamento da apropriação e violência só poderá ser enfrentada se a perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha, a Sul do global, for concebida como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto. SANTOS (2006, p. 154) assinala que a necessidade de compreensão de uma ecologia de saberes, a qual,

“refere-se ao reconhecimento da infinita pluralidade dos saberes e da necessidade de conjugações específicas desses saberes para realizar determinadas ações. A ecologia de saberes é um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra- hegemônicas e pretendem contribuir para as credibilizar e fortalecer. Assentam em dois pressupostos: 1) não há epistemologias neutras e as que clama sê-lo são as menos neutras; 2) a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e seus impactos noutras práticas sociais”.

A Amazônia pode ser vista, realmente, como a última página do gênesis, como percebeu Euclides da Cunha, uma região eminentemente de representação simbólica incrustada no imaginário social em sua forma primitiva. O universo simbólico, ao contrário do universo meramente físico, é constituído de inúmeras representações e significações, como a linguagem, o mito, a arte, e a religião, através dos quais é elaborado o emaranhado da experiência humana. É nesse universo que se constituem as crenças amazônicas, cujas raízes encontram-se tanto na biodiversidade quanto na sociodiversidade e suas representações simbólicas.

1.2 O Pentecostalismo na Amazônia: pentecostalismo contestatório e pentecostalismo espiritualista

A região Amazônica tem sido vista pelo senso comum erudito como um território estereotipado e com um discurso economicamente utilitarista passível de ser transformado em cifras: o pulmão do mundo, patrimônio da humanidade, reserva de recursos naturais, maior região florestal e hidrográfica do mundo, deserto verde, entre outros presidem a opinião desse senso comum erudito. E ao longo de sua história recente de integração à sociedade brasileira tem sido vista pelas autoridades e por grande parte da sociedade nacional como um “lugar esquecido”, “vazio demográfico”, onde a modernidade e o desenvolvimento econômico capitalista dão-se tardiamente.

Os nativos da Amazônia sempre estiveram presentes entre os principais movimentos e processos de construção do Estado-Nação, como o movimento pela integração nacional, pela independência política, pelo abolicionismo, pela integração de fronteiras ao mercado mundial e pelo movimento modernista (PINTO, 2008). Esses movimentos se deram em torno das ideias para explicar e decifrar a condição cultural do Novo Mundo que terminaram por se constituírem em aspectos de evidente relevância para a construção da história do pensamento social ocidental moderno, passando pela colonização portuguesa, pela atividade da borracha, pela propaganda protestante norte-americana até a criação da Zona Franca de Manaus, ou seja, a Amazônia sempre esteve vinculada às questões globais. A organização social, política e econômica da Amazônia, atravessou a dinâmica dos processos mundiais, portanto, a região sempre esteve sujeita a um processo de desenvolvimento e crise.

Estudar a Amazônia mediante perspectiva transdisciplinar exige abordá-la em suas múltiplas faces (economia, política, sociedade, educação, cultura, meio ambiente, ecologia, geopolítica, território, língua, etnicidade, entre outros), pois os impactos que a globalização gera, tornam essa região mais vulnerável às vicissitudes de problemas sociais consignado numa problemática que se convencionou designar de questão amazônica. Neste contexto, aparece a questão religiosa, pois ao mesmo tempo em que a globalização expõe novos processos da questão amazônica, cria também novas formas de crer, as quais são ressignificadas pelos indivíduos.

Este aspecto globalizado no qual a região se insere é extensivo ao desenvolvimento do movimento religioso, pois, como afirmamos anteriormente, as religiões vão lançar raios à região muito mais intensivamente no processo de globalização. Note-se que o movimento religioso contagiou o Brasil no século XX, o qual está presente em toda América latina. A intervenção religiosa pentecostal nas questões sociais se dá de forma pontual não conseguindo alcançar todos os membros. De acordo com Begônia (51 anos), participante ouvida nesta pesquisa,

Os evangélicos nos ajudam porque estão tirando muita gente do mundo perdido. Todo mundo está indo para a igreja, só que eu acho assim que eles devem cuidar mais dos irmãos. As vezes o irmão aceita Jesus pela primeira vez e ninguém vai visitar, ninguém vai saber do que ele precisa, o que falta para ele. Porque no meu ver dentro da igreja, eu vivo ao lado de um vizinho, eu queria que ajudasse ele, ele não tem ganho, não é aposentado, a igreja tinha que arrumar algo. Ele vende as coisas dele só no tempo de festa do festival de Parintins. Para mim eu queria que fizessem algo por ele (entrevista, 2021).

A igreja pentecostal de Parintins da qual Begônia é adepta não dispõe de ações ou serviço social sistemático que acompanhe a membresia, assim quando ocorrem situações de vulnerabilidade de seus membros. Torna-se oportuno que a própria congregação preste assistência aos membros da igreja. Alencar (2010, p. 43) chama a atenção para o fato de que pentecostalismo moderno é um movimento religioso de propagação internacional, o qual foi disseminado pelo mundo por migrantes. Sua característica principal é a glossolalia, fenômeno que se irradiou rapidamente para vários países. Seu marco é a América do Norte, cujo lugar ganha destaque porque as pessoas que vivenciavam a experiência pentecostal em *Azusa Street, Los Angeles*, iniciaram esse movimento em outros lugares. Esses fiéis se transformaram em missionários pentecostais, que ao contrário dos demais missionários protestantes contratados por agências interessadas na expansão da cultura religiosa norte-americana, “saíram da ‘Jerusalém norte-americana’ sempre na condição de *‘missionaries of the one way ticket’* expandindo a mensagem pentecostal nos Estados Unidos, Europa, Ásia, América Latina e África” (CAMPOS, 2005, p. 105), sem saberem se iriam voltar para sua terra natal.

Na América Latina esse fenômeno religioso impactou primeiro o Chile (1909), logo em seguida o Brasil e Argentina (1910), e mais tarde o Peru (1919). Desde os anos

de 1970, o pentecostalismo também se expandiu na América Central, especialmente na Guatemala e El Salvador. As principais razões para a expansão pentecostal na América Latina são: “as vicissitudes históricas da obra evangelística e pastoral católica, o limitado trabalho das denominações protestantes, o misticismo das culturas ibero-americanas, os graves problemas econômicos, políticos e sociais” (DE MATOS, 2006, p. 37-38).

Para Campos (2002), a solidificação do Pentecostalismo na América Latina coincide com a recomposição do capitalismo depois da crise econômica de 1929, com a centralização da metrópole norte-americana e sua expansão mundial em sua fase financeira, a partir dos anos de 1950. Isto quer dizer que, tal movimento religioso, foi subsidiário do neocolonialismo norte-americano presente nos projetos de modernização e industrialização das estruturas sociais. Esse fato explica “porque o pentecostalismo se constitui numa forma simbólica de resposta religiosa a múltiplas situações de mudança social, ou seja, é uma resposta religiosa alternativa às questões sociais latinas” (IBIDEM, p. 59).

A rigor, tanto quanto o pentecostalismo Norte-Americano, o europeu e o latino-americano compartilham da mesma realidade subjacente, a saber: luta, protesto e mudança social. Essas perspectivas, nada mais são que características peculiares do próprio Pentecostalismo Moderno, de sua realidade subjacente. São essas prerrogativas que levam as comunidades pentecostais a se inserirem nos diferentes contextos e culturas, adaptando-se e, muitas vezes, reinventando-se ao talante das circunstâncias político-sociais.

Pode-se perceber com clareza, que o Pentecostalismo não é um movimento religioso mundialmente padronizado, sua diversidade e heterogeneidade é uma de suas principais balizas, contudo, enquanto movimento mundial se organiza de acordo com a sociedade global e enquanto movimento local adquire contornos particulares.

No Brasil a experiência pentecostal chega em 1910/1911 e em pouco tempo alcança o país inteiro. As instituições das primeiras comunidades pentecostais se dão no Sudeste (Congregação Cristã) e Norte (Assembleia de Deus) do país, ambas são representantes do Pentecostalismo Clássico. Trata-se de um protestantismo que vem “acompanhando o imigrante europeu marginal” e sua mensagem é de ‘pobres para pobres’, pois surge entre os negros norte-americanos, estes incultos e marginalizados socialmente como também os “pobres brasileiros” (ALENCAR, 2005, p. 46).

O denominado pentecostalismo clássico brasileiro se caracteriza por duas experiências opostas, advindas dos EUA e trazidas para o Brasil pelos imigrantes europeus. É comum nas comunidades pentecostais brasileiras a associação com o movimento *Azusa Street Mission (EUA)*, pois a comunicação desse movimento carismático na América Latina se dá por meio de pessoas que conheceram o movimento em Los Angeles, todavia, a Igreja Metodista, em *Azusa Street*, movimentada por cristãos negros parece estar distante das primeiras igrejas pentecostais fundadas no Brasil.

No âmbito desse movimento pentecostal os brancos se iniciaram na nova experiência, os quais se separaram dos negros, implicando em diferenças religiosas e sociais. “Embora suas bases religiosas se assentem no Batismo do Espírito Santo e na vivência dos dons espirituais, são diferentes no que tange a particularidades de suas crenças e quanto à vinculação das práticas religiosas com as de caráter político” (ROLIM, 1985, p. 70-71). O movimento pentecostal que se instalou no Brasil, na segunda década do século XX, tem suas origens próximas às igrejas pentecostais dirigidas e frequentadas por brancos. Seus principais representantes no Brasil são o italiano Luigi Francescon, (fundador da Congregação Cristã em São Paulo) e os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren (organizadores da Igreja Assembleia de Deus norte-americana em Belém do Pará). A experiência religiosa dos brancos pentecostais estava voltada totalmente para o sacral, enquanto os negros pentecostais associavam práticas religiosas com as práticas sociopolíticas.

O pentecostalismo no âmbito da realidade brasileira consistia em resgatar as pessoas do mundo e não o mundo (ALENCAR, 2005). Eis aqui, portanto, a ética pentecostal: separação do mundo. É um movimento de protesto⁵, o qual herda como movimento de santidade, uma postura de pleno desprendimento, ou seja, abnegação de tudo aquilo que é considerado pecaminoso, isto é, o fiel deve se desvencilhar dos laços nocivos do diabo, personificados numa vida mundana (bebida alcoólica, fumos, jogatinas,

⁵ A reforma protestante se expressou num movimento contestatório contra a política religiosa executada pela Igreja Católica Romana. Teve como base as 95 Teses publicadas por Martinho Lutero no ano de 1517 e foi a partir dele que o movimento da reforma religiosa começou a acontecer, tendo como resultado a divisão da Igreja Católica. Uma das propostas do protestantismo era a eliminação das indulgências, já que elas se baseavam na remissão dos pecados por meio de atos, como, por exemplo, a compra do perdão através das autoridades eclesiásticas. Inicialmente, Martinho Lutero não tinha a intenção de causar uma divisão na Igreja, apenas procurava discutir alguns pontos e realizar determinadas alterações. No entanto, os líderes da Igreja Católica foram totalmente contra essas mudanças. Em consequência disso, os reformistas decidiram se separar e criar novas igrejas.

prostituição, entre outros). Essa capacidade para tal postura é mediada pelo batismo, o qual habilita o fiel para uma vida de luta contra o mundo. É um movimento religioso de extrema radicalidade em que a vida é reorganizada à luz da leitura de suas vicissitudes a partir das Sagradas Escrituras e da Igreja Cristã Primitiva.

Estar-se-á diante de um movimento radical em relação à própria vida, mediada pelo Espírito Santo que intervém na realidade de crise pela qual passa o fiel. O pentecostalismo é marcado fundamentalmente pela crença na ação do Espírito Santo, não apenas em seu convencimento do pecado, justiça e juízo, presente na teologia protestante de forma geral, mas na atualidade eficaz de todos os dons. É caracterizado por essa vivência com o Sagrado que, por sua vez, é entendida como continuidade da experiência querigmática⁶ fundante. Por meio da atuação do Espírito Santo socorrendo e auxiliando o fiel, ele pode superar situações de crise a partir de uma perspectiva pedagógica que é a espiritualidade por meio de consagração e santificação.

A extensão do pentecostalismo enquanto fenômeno internacional também se destaca na Amazônia. Cabe lembrar que a presença da igreja com matriz reformada foi a grande novidade do final do século XIX e início do século XX na Amazônia, pois, competindo liturgicamente com o catolicismo popular aparecem as missões evangélicas denominacionais, como as seguintes: Igreja Episcopal Metodista (1881), a Igreja Batista (1897), a Igreja Presbiteriana (1904), a Missão Fé Apostólica (1911) – mais tarde denominada de Igreja Assembleia de Deus (1918) –, e a Igreja Luterana (1967).

⁶ Na tradição cristã, a palavra querigma se tornou sinônimo do primeiro anúncio das verdades da fé. Os discípulos, após a morte de Jesus, saíram pelas cidades e povoados anunciando o querigma do reino de Deus, que, nas escrituras, é assim resumido: Jesus de Nazaré foi morto, ressuscitado e exaltado à direita de Deus Pai. Essa afirmação é o centro da fé cristã. O querigma cristão consiste na apresentação de Jesus com seus três grandes títulos: Salvador, Senhor e Messias. O querigma é, então, o primeiro anúncio do Evangelho para aquelas pessoas que ainda não conhecem Jesus Cristo. A palavra anunciada não é uma teoria. É a Boa Notícia que revela o amor de Deus pela humanidade na entrega de seu Filho Jesus. A verdadeira evangelização começa com o querigma, que dá vida nova, experiência de fé, Boa-Nova e poder do espírito. Só os que são enviados têm autoridade para anunciar o querigma. A evangelização tem um processo próprio que não se deve inverter, sob pena de perder a força intrínseca da Palavra de Deus: primeiro, deve-se apresentar Jesus, centro e base da Boa-Nova; depois, e somente depois, é que se devem expor as verdades, leis e exigências desse Jesus. O querigma inaugura a experiência da fé; a catequese sedimenta esse amor, primeiro por meio do desenvolvimento das verdades e doutrinas e da adesão contínua ao projeto de Jesus. Ainda que sejam interdependentes, pois são formas de evangelização essenciais para a vida do cristianismo, o anúncio inicial e a catequese são modos distintos de inserir o cristão no seguimento de Jesus Cristo. Ambas as ações são necessárias e delas resulta o verdadeiro espírito missionário, que movimenta as Igrejas. A esse respeito ver SOUZA, 2019.

A Igreja Assembleia de Deus no começo do século passado era a principal representante na Amazônia brasileira do movimento de santidade que buscava o batismo no Espírito Santo. Ao contrário das demais igrejas evangélicas retromencionadas, esta igreja torna-se a maior denominação evangélica do Brasil, conforme o Censo de 2010. “Esse pentecostalismo atualmente nominado clássico (ALENCAR, 2010, p. 20) chamou a atenção da academia pelo impacto que o mesmo causou não só na Amazônia como em todo o Brasil. Ao contrário das demais igrejas protestantes, a Assembleia de Deus “em duas décadas alcançou o país, acompanhando o processo migratório norte-nordestino, causado naquele momento pela crise da borracha” (ALENCAR, 2005, p. 57). Seu rápido crescimento fez dessa igreja a principal representante desse movimento no Brasil e está presente de forma atopetada na Amazônia.

Diferentemente do pentecostalismo clássico, pautado nos movimentos contestatórios da reforma protestante que reivindicavam salvação somente pela fé⁷, assim como a extinção do clero regular (ordens religiosas), livre leitura e interpretação da Bíblia, fim do celibato (proibição do casamento de padres), Eucaristia e Batismo como únicos sacramentos válidos, comunidades mais livres, dentre outras, o pentecostalismo que se adotou na América Latina se firmou na crença de que a experiência do batismo no Espírito Santo deve ser normativa para todos os cristãos.

Os pentecostais acreditam que as pessoas batizadas pelo Espírito Santo poderão ser agraciadas não só com o carisma de falar outras línguas (glossolalia), mas também com pelo menos um dos demais dons sobrenaturais: a profecia, a cura, a interpretação de línguas, as visões dentre outros (Atos dos Apóstolos 2:1-4). Na conjuntura atual dos fatos vividos pela Igreja na América Latina, tem proeminência a crise pela qual passa a humanidade moderna em todos os campos das ciências humanas. Para o cristão pentecostal o apocaliptismo moderno determina o agir evangelístico e pastoral da igreja hoje na América Latina, principalmente nos termos da Teologia da Prosperidade e a Batalha Espiritual.

O “apocaliptismo não é vivido numa dimensão fatalística, mas sim como escapismo, surgiu em crises sociais, políticas e religiosas que refletem sofrimento

⁷ As indulgências consistiam na remissão completa dos pecados cometidos por um indivíduo por meio de pagamento monetário, teoricamente calculado com base na posição social e cada pecado que deveria ser perdoado. A venda das indulgências, ou seja, pagamento monetário pelo perdão espiritual dos pecados concedido pela Igreja Católica, foi um mecanismo criado para obter vantagens econômicas e políticas em meados da Idade Média (PISSURNO, 2018).

decorrentes da perda de valores, regras, normas sociais e também da opressão” (PASSOS, 2005, p. 60). O processo histórico do pentecostalismo de libertação/cura não tem dimensões concretas, reais, mensuráveis, mas a condição apocalíptica intensificada, é capaz de determinar um escape da realidade, para uma condição espiritoférica de viver em um lugar sem dor, sem desespero, sem sofrimento, sem opressão. O apocaliptismo é “capaz de desenvolver nos adeptos do pentecostalismo, o esquecimento da barriga vazia, do desemprego, das doenças, das questões familiares, da ingerência e do marionetamento⁸” (CAMPOS, 2002, p. 61).

Para o cristão pentecostal a história da humanidade reflete o plano de Deus visando a salvação humana, e, por isso, o elemento providência fornece a unidade para os eventos históricos, ela é uma marcha da humanidade, guiada por Deus, para a sua realização. As práticas pentecostais se apresentam de forma difusa, contraditória e bastante incoerente entre o que disse, o que se diz, e as ações do movimento pentecostal. Com características das igrejas tradicionais reformadas, o pentecostalismo amplia o desenvolvimento evangelístico/missionário. O pentecostalismo que se identifica na Amazônia se alicerça fundamentado na tríade: a cura, o exorcismo e a prosperidade. Nela estão presentes, fatores sociorreligiosos, que respondem à interpretação simbólica que as classes populares realizam em suas adversidades existenciais, geralmente de forma inconsciente e difusa.

Esse pentecostalismo é espiritocêntrico, ou seja, dá ênfase às manifestações e atuação do Espírito Santo na vida do cristão, principalmente o dom da revelação. A palavra grega correspondente à revelação significa descobrir, desvendar, da mesma forma que seu equivalente latino revelação, se refere à descoberta de alguma verdade oculta. Este gênero constitui uma espécie de resistência, procura revelação divina para explicar a natureza intolerável das suas vidas debaixo da dominação cultural estrangeira (e nacional) e procuram compreender o plano de Deus para a sua libertação (MARIANO, 2005, p. 207). Esses aspectos espiritocêntrico do pentecostalismo são identificados em nossa pesquisa como podemos perceber na fala de um dos participantes ouvidos em entrevista, a saber:

⁸ Passos (2005) faz referência ao substantivo marioneta: Boneco manipulável, geralmente através de cordéis e engonços ou através da mão introduzida numa espécie de luva que constitui o corpo do boneco

Em 1917, chegou a Manaus-Amazonas o Irmão Severino Moreno de Araújo, vindo de Belém-Pará-Brasil. No dia 1º de Janeiro de 1918 organizaram e fundaram a Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Manaus. A Assembleia de Deus em Parintins foi inaugurada no dia 7 de julho de 1949 pelo saudoso Pastor Manoel Nilo, o primeiro templo localizava-se na Travessa João Melo, 179 – Centro. A igreja é Eclésia, chamados para fora, então a igreja está aqui, é uma agência do céu que está aqui para influenciar. Influenciar as pessoas, nós aceitamos a Cristo, o Espírito Santo vem em nós. Então se a pessoa se diz que é um cristão, tem que resplandecer a luz, o caráter de Cristo na vida dele. (Uirapuru, 54 anos de idade, Entrevista, 2021).

Observe-se que para Uirapuru, a evidência de conversão ao pentecostalismo é associada a aspectos espirituais e ou sacrais, a partir de perspectiva moral, evidenciada em condutas santas, isentas de desvios, equívocos, devendo expressar modo de vida irrepreensível. Não se expressam aqueles aspectos de busca por liberdade, justiça e postura de enfrentamento às condições estruturais das questões de opressão que se apresentam à vida do indivíduo e da coletividade.

Rolim (1985) defende que o pentecostalismo constituiu como “resposta” aos interesses de classe das “camadas pobres”, sem, contudo, ser capaz de promover compreensão estrutural e conjuntural da realidade. A filiação das massas pobres ao pentecostalismo resulta de sua exclusão social produzida pelo capitalismo. A expansão pentecostal é favorecida por contextos socioeconômicos que acarretam marginalidade social e econômica, fundamentada pela estruturação das esferas política e econômica, como a dominação de classes, a opressão social e patronal.

O pentecostalismo arrebanha, sobretudo, os estratos sociais deslocados do campo e desorientados nas grandes cidades, largados à própria sorte no “mundo anômico da favela”, em função do advento do capitalismo. Segundo Camargo (1968, p. 111) fatores cruciais para a expansão evangélica seriam “a capacidade das igrejas locais de comprometer os leigos com o trabalho proselitista e a habilidade de comunicação de seus pastores”. O aspecto de liderança e de capacitação para executar as atividades práticas do pentecostalismo como ensinamentos da mensagem de salvação, se expressa da seguinte forma:

Os desafios que a gente tem são os mesmos que a igreja sempre teve, Jesus disse que: “A seara é grande, mas os trabalhadores são poucos”. Mas ele disse também disse: “Rogai ao Senhor na seara para que envie

trabalhadores para sua seara”. A gente vê hoje em dia a diferença do tempo que eu era jovem. A gente frequentava a cidade, a gente via que a igreja era menor, havia mais disponibilidade das pessoas de fazer a obra de Deus mesmo sendo a igreja pequena. Hoje com todo o avanço que teve, essa tecnologia dispersou e deixou as pessoas muito ocupadas também. A faculdade, os seus trabalhos, mas Deus tem levantado pessoas pra fazer sua obra que tenham experiência e anseio espiritual e queiram participar a gente vai inserindo e oferecendo escolas bíblicas e cursos para que uns aprendam com os outros e ensinem também pela pregação do evangelho (Jaçanã, 50 anos, Entrevista, 2021).

Boa parte das pessoas que se dedicam aos serviços de exposição da mensagem evangélica pentecostal não possuem capacitação teológica, geralmente iniciam participando das atividades religiosas com empenho e entrega. Tal fato pode sugerir ênfase espiritocêntrica, já que se dispõe de poucas pessoas que podem servir a obra de Deus no desenvolvimento das atividades, ainda que essas não apresentem formação teológica ou muitas vezes dispendo pouca instrução formal.

De acordo com Donizetti (2018, p. 146) “líderes carismáticos (no sentido weberiano), milenaristas, estão à espera da segunda vinda de Cristo, que irá salvar a sua igreja [...], dando ênfase no chamamento espiritual para missionação com evangelização de jovens”. Weber (2006, p. 53), vê esta situação como a forma capitalista de um empreendimento e o espírito no qual ele é gerido, se encontra ligado, geralmente, em uma relação de adequação”.

Este fato está presente com maior destaque nas atividades da igreja que envolvem as manifestações das sensações do Espírito Santo, das experiências com êxtase místico e emocional⁹. Violeta, 33 anos, desenha o seguinte quadro:

Se a gente for olhar para a religião em si a gente vai ver que não nessa perspectiva progressista, mas dentro da minha denominação que inclusive é bem conservadora as vezes nós somos pouquíssimos quase que invisíveis, mas existem pessoas que fazem essa análise crítica que cobram essa postura de contribuir com a sociedade de estar atento aos problemas sociais, de estar ligado às desigualdades sociais, mas assim a gente acaba esbarrando na igreja sendo usada como instrumento de opressão de novo, então os líderes se aproveitam da ignorância do povo e acabam se fechando os olhos para essa situação e pra quem segue essa

⁹ É comum nas reuniões pentecostais as manifestações do Espírito Santo nas pessoas, elas apresentam diversas emoções como expressões de louvor à trindade Cristã (Pai, Filho e Espírito Santo), com choros, palmas, pulos, gritos, saltos dentre outras, expressando fervor espiritual.

perspectiva mais progressista que foi a que eu sofri ano passado, as vezes você é vista como uma desviada, como alguém que está longe de Deus, que não segue os princípios de Deus por você defender os mais oprimidos, os mais pobres aqueles que mais precisam então se você não vota no candidato da igreja é como se você fosse contra Deus (entrevista, 2021).

No contexto do pentecostalismo protestante há a centralidade de aspectos espiritocêntricos, com quatro doutrinas fundamentais: a) a salvação somente através da fé em Jesus Cristo; b) a experiência de conversão pessoal, comumente chamada de “nascer de novo” numa nova espiritualidade; c) a importância das missões e evangelização; e d) a verdade ou inerrância da Sagrada Escritura. Refere-se a um reavivamento religioso que se expande rapidamente no qual se destacam algumas características, conforme DONIZETTI (2018, P. 146):

Batismo no Espírito Santo; princípio do Deus vivo, que se manifesta ao verdadeiro crente através do Espírito Santo; glossolalia - o carisma de “falar em línguas”; carisma/dom da cura divina, através da imposição de mãos; a ideia do corpo-impuro, de que as doenças/sofrimento humano são causados pelo(s) diabo/demónios; purificação do corpo através do exorcismo de pessoas possuídas pelo(s) diabo/demónios – “esvaziamento”/exorcismo do corpo-impuro e preenchimento do corpo (curado) pelo Espírito Santo; forte proselitismo, com grande visibilidade pública; chamamento espiritual para a missão; ênfase na evangelização de jovens; fortes manifestações emocionais; utilização da música/dança nos rituais; valorização do bem-estar físico (não consumo de tabaco, álcool, droga); “born-again” - conversão/renascer para uma nova espiritualidade; exclusivismo religioso - pertencer somente a uma igreja; endogamia – “evangélico só deve casar com evangélico”; a ideia de “povo escolhido” por Deus/Jesus Cristo e destinados à salvação; „estar no mundo“ (consciência/participação social e política) sem “ser do mundo” (vida mundana, de pecado); uso intensivo e eficiente dos meios de comunicação de massas (TV, rádio, jornais e internet-sites oficiais e redes sociais) como meio de proselitismo; utilitarista, buscando a resolução imediata dos problemas espirituais, económicos e de saúde; predominante conservadorismo moral e político; os congregantes são na sua grande maioria: sexo feminino, imigrantes/minorias étnicas no contexto da diáspora, pessoas dos estratos sociais mais baixos; fortíssima ênfase na recolha de dinheiro entre os fiéis (dízimos, ofertas); ênfase na teologia da prosperidade, ritualidade centrada na forte valorização do dinheiro.

Teologicamente, este movimento adota uma vivência religiosa centrada na experiência de Deus, do Espírito Santo, que se revela, sobretudo, pelos dons espirituais da glossolalia e da cura divina. O principal objetivo dos pentecostais é recuperar o cristianismo primitivo, baseado na união, na comunidade e, principalmente, na 'experiência física do Espírito', o batismo no Espírito Santo. A noção protestante da fé, centrada no indivíduo, é interpretada como uma trajetória que implica mudanças radicais no comportamento dos crentes, tendo estes que 'nascer de novo' (*born-again*), através da aceitação de Cristo (pela fé) e pelo batismo nas águas (ALBRECHT; HOWARD, 2014).

Pode-se dizer que o anseio inicial da Reforma protestante era a salvação por meio da graça e bondade de Deus, a liberdade frente às ordens religiosas católicas, a possibilidades de criação de comunidades espirituais desintitucionalizadas dentre outras. Essa construção simbólica de significação se perdeu no pentecostalismo atual, o qual foi reduzida ao aspecto utilitarista de consumo de bens e serviços religiosos. Ocorreu a perda de sua autenticidade mística do cristianismo.

Weber (2006, p.53), esclarece que a expressão espírito do capitalismo moderno designa “aquela disposição que aspira sistemática e racionalmente ao ganho legítimo no âmbito profissional”, acrescentando o fato de “aquela disposição ter encontrado sua forma mais adequada no empreendimento capitalista moderno, e de o empreendimento capitalista, por outro lado, ter encontrado nela sua força motriz mais adequada” (IBIDEM, p.53).

Weber expõe a profunda descontinuidade entre o protestantismo luterano e o protestantismo ascético [puritanismo]. É nesta segunda onda de expansão da Reforma, em especial no calvinismo, metodismo, petismo e seitas anabatistas, que ele enxerga uma dupla descontinuidade que é dada não apenas pelo aprofundamento do ascetismo intramundano, mas principalmente pela introdução da necessidade da comprovação.

Ao discorrer sobre a ideia de desencantamento do mundo, Weber estabelece um elo de unidade entre sua discussão sobre a gênese do ethos profissional e sua agenda de pesquisas comparativas sobre as religiões mundiais, a saber: captar a gênese e a especificidade do racionalismo ocidental. Somos iniciados, assim, na sua teoria da racionalização que busca determinar, no âmbito genético, o papel do puritanismo na origem deste racionalismo, e no âmbito-comparativo, sua peculiaridade: “a eliminação da magia enquanto meio de salvação” (WEBER, 2006, p. 91).

Na sentença seguinte esta desmagificação adquire conteúdo determinado, já que Weber esclarece que as denominações puritanas “efetuaram a desvalorização mais radical de todos os sacramentos como meios de salvação” e assim “levaram o desencantamento religioso do mundo às suas últimas consequências” (WEBER, 2006, p.115). O teocentrismo judaico-cristão, com sua ênfase na ação/ascética desembocou, como substrato cultural, em uma civilização marcada pelo ímpeto de submissão do real a princípios racional-instrumentais.

Assim Max Weber analisa como esta lógica cultural se traduz no plano micro das condutas (ação racional com relação a fins), mas também como ela modela as grandes esferas institucionais mundo moderno, como a economia, a política e a ciência, ou mesmo o mundo da vida como o erotismo e a arte. Dessa forma, em múltiplas faces e contextos Weber capta e reflete sobre a racionalização e o desencantamento do mundo que operam em nós a retirada dos valores mais altos e mais sublimes.

A lógica econômica transformou o dinheiro em medida do tempo e da existência. Ganhar tempo ou perder tempo é algo que se mede em cifras. Da mesma forma, “o dinheiro não existe mais para garantir a vida do crente, mas o crente que vive para o dinheiro” (BENJAMIM, 2013, p.20). A partir do momento em que o capitalismo se institucionaliza através dos mecanismos de mercado garantidos pela ordem legal e política, já não se faz necessário uma ética ou religião qualquer, já que as mesmas se tornam o próprio *éthos* do sistema. De acordo com Benjamin (2013, p. 22),

A transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto; ele foi incluído no destino humano. Essa passagem do planeta “ser humano” pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita constitui o *éthos* definido por Nietzsche. Esse ser humano é o ser super-humano [*Übermensch*], o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista.

Benjamin sustenta que o planeta “ser humano” agora orbita pela “casa do desespero”, pois sabe que nada pode fazer além de cumprir sua órbita sem nunca sair dela, em um eterno retorno. Para este autor Deus “não está morto”, mas foi enredado ao destino humano. Ou seja, nem mesmo como “suspiro dos oprimidos”, como diria Marx, ou como “protesto contra a miséria real”, a religião subsiste. Todavia, “agora ela própria foi subsumida dentro do sistema” (2013, 23). Segundo este autor, um dos traços da forma religiosa do capitalismo é o de não ser uma religião de redenção e sim de culpabilização,

cujo culto, ao invés de expiar a culpa, a intensifica, expandindo o desespero humano ao estado religioso universal.

A moderna sociedade de mercado baseada na lógica instrumental e no surgimento da mídia de massa também fundamenta o atual processo de commoditização da religião e da espiritualidade que repercutem em quebra das normas religiosas, crescimento da escolha individual, mudança de valores, aumento da renda disponível para as pessoas, crescimento do sentimento de segurança, crescimento da exposição ao conteúdo da mídia e mídias sociais, ampliação da mobilidade individual e saturação da oferta de informação. Conforme Pondé, por commoditização da religião e da espiritualidade se entende:

A emergência de um modo contemporâneo específico de se organizar a “pastoral” religiosa e espiritual [...] que se caracteriza por dois traços essenciais. O primeiro é a commoditização das religiões e suas formas derivadas de espiritualidade, se desdobrando no tratamento da religião como uma “marca” e na construção dessa marca via branding (a parte da publicidade e do marketing que constrói e vende essas marcas). O segundo traço essencial é a entrada da mídia de massa e das mídias sociais como ferramenta de sobrevivência das “marcas religiosas” em disputa pelo consumidor desses bens espirituais (PONDÉ, 2018, p. 57).

Pode-se dizer que tanto a commoditização quanto o uso da mídia como ambiente essencial da “pastoral” se encontram num espaço social caracterizado por uma emergente sociedade de consumo de bens religiosos (experiência derivada da sociedade de consumo absoluta em que vivemos. Essa dinâmica parece descrever de forma clara qual será o futuro da sobrevivência de marcas religiosas competitivas, num mercado religioso em crescente agressividade nas distintas formas de comunicação. Bens religiosos chegam ao seu consumidor, bens como fé na vida, saúde, parceria com Deus, amor e afeto, o mundo mágico de Deus e seus poderes, a construção de identidades religiosas, entre outros bens de significado.

Na esteira do Pentecostalismo da América Latina surgiram outros pentecostalismos e suas respectivas instituições. Por essa razão, é oportuno pensar a Amazônia pelo caminho da religião, pois esse movimento religioso assumiu uma nova forma nesse espaço, o qual tornou-se uma das dimensões da vida na Amazônia. Nesse sentido, compreender o pentecostalismo e seus impactos ainda hoje na sociedade amazonense é necessário primeiro pensá-lo a partir de um mundo religioso plural.

Essa religiosidade por ser um movimento internacional continua em expansão, marcada pelos impactos da globalização de diversas culturas. Nesse sentido, isolar as variáveis sociológicas da globalização intrínsecas ao pentecostalismo seria não se comprometer em entender uma realidade que impulsiona esse processo religioso. Atente-se para o fato de que na medida que surgem novos elementos ao serem agregados assume “novas formas inusitadas” (DE MATOS, 2006, p. 24).

Pierucci (2003) postula que o sociólogo da religião não pode pensar que se pode fazer Sociologia propriamente dita sem a crítica da “cultura capitalista” que passa pela crítica da economia capitalista. Fazendo alusão à religião o autor defende que quando uma igreja visa à maximização dos lucros e ensina seus quadros a fazerem o mesmo por ela e também para si mesmos, exortando os conversos e seguidores a fazerem o mesmo, é sinal de que a lógica da esfera econômica colonizou a lógica da esfera religiosa. Com isso, a religião enfraquece sua principal conquista alcançada com a modernidade, que foi a autonomização das esferas da cultura, como ensinou Max Weber, Volta atrás na história.

Essas asserções nos impulsionam a discutir da religião como mercado — mercado de bens de salvação —, significando para mais que isso: na atualidade há outras metas a alcançar, inclusive as de conteúdo material. No mundo ocidental contemporâneo, a competitividade é um fato que se põe na ordem do capital. Ganha e vence quem é mais competitivo. Nessa dinâmica os vendedores religiosos tem que se pôr ao alcance do mercado, proativos, inventivos, arrojados. Eles não precisam da mística religiosa do Evangelho de Jesus Cristo, necessitam outrossim se especializar em uma retórica discursiva para convencer e persuadir os fiéis a abrir os bolsos para dar os dividendos que são exigidos pelos agenciadores da fé.

Com a possibilidade assim aberta de ativação acrescida de seus agentes num mercado religioso desmonopolizado, foram sendo alcançados pouco a pouco níveis mais exigentes de pluralismo religioso, de demarcação mais nítida da diferença religiosa e, por que não, de conflitividade multidirecional por conta dos níveis mais altos de envolvimento reflexivo dos próprios agentes religiosos com a ideia mesma de competição religiosa legítima, “natural”. Segue-se a crescente dinamização racionalizada da oferta dos bens de salvação que os profissionais da religião criam ou cada vez mais copiam uns dos outros, e cuja distribuição reciclada administram sempre de olho na resposta dos muitos adversários. Cresce mais quem faz melhores ofertas; quem cria novas necessidades religiosas é imperativo, regra do mercado.

Nesse contexto têm-se destacado os evangélicos pentecostais e neopentecostais, mas não somente estes. É toda uma positividade de imagem proativa que termina por granjear mais prestígio e legitimidade social para as religiões ou religiosidades que melhor souberem vender seus produtos. E já que liberdade religiosa, hoje em dia, se pratica em chave de livre concorrência, todos os profissionais religiosos responsáveis por esse burburinho são os primeiros a dizerem-se interessados (interessados por enquanto, é só o que por enquanto faz sentido) em mais e mais liberdade de crença, culto, expressão, propaganda e marketing, assim como em mais isenção (quando não evasão) fiscal.

Como resultado da desregulação religiosa que se identifica no Brasil o que se tem é essa abundância de profissionais religiosos que vemos em inaudito ativismo a suprir o mercado de novidades religiosas, serviços espirituais, bens simbólicos e os mais variados artigos de consumo. Trata-se de uma comercialização que produz o aquecimento de todo um campo religioso que se estrutura em moldes análogos aos de um mercado concorrencial. Resulta que esses empreendedores religiosos aparecem — assim eles se apresentam na vida cotidiana — como se mergulhados numa inadiável disputa por recursos e oportunidades, por mais eficácia e sucesso na atração de novos consumidores e na fidelização dos já atraídos. Precisam, pois, de mais fundos econômicos, mais dinheiro, e mais lucro para investir no negócio da religião.

Para se falar agora das coisas do sagrado, é necessário passar pela economia da coisa, mergulhada com certeza na cultura capitalista de uma sociedade irremediavelmente secularizada. Uma sociedade que não precisa mais de Deus para se legitimar, se manter coesa, se governar e dar sentido à vida social, mas que, no âmbito dos indivíduos, consome e paga bem pelos serviços prestados em nome dele. Perde-se o princípio de fidelidade dos homens, isto é, dos fiéis para com Deus, que sustentou a civilização judaico-cristã, e também a islâmica, desde as origens, agora tem sua direção invertida por essa nova cristandade que “proclama que o fiel é Deus” (PIERUCCI, 2013, p.02).

Acredita-se que as práticas de Igrejas Pentecostais são organizadas para regular o cotidiano de vida de seus membros, orientando suas condutas no âmbito privado e público em alguns casos resolvendo questões imediatas, podendo motivar condutas positivas como valores de comunidade, união, participação, direitos e deveres. Por outro lado, apresenta forte tendência a reproduzir valores e condutas radicais, fragilizações de vínculos sociais, fundamentalismos e violências.

1.3 Apresentando o campo da pesquisa

A cidade de Parintins, no Estado do Amazonas, região norte do Brasil, se encontra situada na margem direita do rio Amazonas, entre o rio Madeira e o Paraná do Ramos, foi local habitado por inúmeras etnias indígenas ao longo do tempo até a chegada dos europeus no século XVII. O nome desse município  uma homenagem ao ndios *Parintim* que habitavam a Serra de Parintins. Os primeiros moradores dessa ilha teriam sido os ndios Aratu, Apocuitara, Yara, Godui e Curiat que, de acordo com Cerqua (1980, p.12), que foram “subjugados pelos Tupinambás vindos da faixa atlântica do Brasil, fugindo da conquista dos portugueses”.

O movimento migratório Tupinambá ocorreu por volta de 1600 vindo da região de Pernambuco, motivado por conflitos com o portugueses, seguiu pelo rio Madeira, chegando  ilha que ficou conhecida como *ilha dos Tupinambarana*. Outras etnias também viveram nessa ilha, a saber: Mau, Mundurucu, Paraueni, Parintintim, Patuaruana, Paraviana, Sapop, Tupinambarana, Tupinambá, Uapixana e Mundurucu (BITTENCOURT,2001, p. 15).

As embarcaes que transitam entre os Estados do Amazonas e Pará, obrigatoriamente avistam Parintins, devido a sua localizao estratégica que possibilita uma visão privilegiada do rio Amazonas. Nos registros de viajantes e cientistas que estiveram na Amazônia nos séculos XVI a XIX, podem ser encontradas referências sobre os aspectos naturais e a populao moradora dessa ilha.



Imagem 01: Município de Parintins
Fonte: Vilson Alves (2016)

Os primeiros missionários a catequizarem os indígenas dessa região foram os jesuítas Manuel Pires e Manuel Souza, em 1660, que ergueram capela em homenagem à Santa Cruz na Boca do Jatapu ou do Remanso, região de Parintins. Em 1669, padre João Felipe de Betendorf visitou as missões jesuíticas e ergueu uma capela a São Miguel na aldeia dos Tupinambarana, batizando-a de *São Miguel dos Tupinambarana*. “Mas, atualmente não há lembrança de capela com São Miguel por orago; afinal eram capelas improvisadas em populações ainda móveis” (CERQUA, 1980, p.23).

As pragas de mosquitos e doenças (bexiga e sarampo), motivaram, também, essa mobilidade populacional e a oscilação quanto ao número de habitantes, além de levarem à criação de pontos de aldeamentos dos quais irradiavam a assistência missionária e a administração temporal na região. Até meados do século XVIII, a vida cristã dos habitantes de Parintins foi conduzida pelos padres jesuítas. Estes juntos com os mercedários, carmelitas e capuchinhos reuniam cerca de 60 aldeias de índios no Grão Pará e Maranhão (CERQUA, 1980).

A expulsão dos jesuítas que mantinham colégios, seminários, residências e missões no âmbito dessa província, provocou a dispersão dos indígenas e o retrocesso no campo da educação nessa região. “Algumas vilas nossas assim desapareceram, como a do Uaicurapá e como a da própria Tupinambarana, que foi invadida novamente pelo mato,

ficando com poucos habitantes” (IBIDEM, p.31). Em 1796, coube ao capitão de milícias português, José Pedro Cordovil, o governo da ilha tupinambarana. Esse capitão é considerado o fundador oficial de Parintins que, juntamente com seus agregados e escravos, exploraram a mão de obra indígena no trabalho da pesca ao pirarucu, no cultivo do cacau, do tabaco, do guaraná e da maniva. Muitas críticas foram dirigidas a Cordovil, associadas aos vícios dos jogos de azar, bebidas alcoólicas, o trato hostil dispensado aos indígenas e as constantes contendas criadas com seus contemporâneos.

Anos depois, ele recebeu da rainha D. Maria I uma sesmaria que abrangia terras da foz do lago do Zé-Açu, no Ramos, até o Mato Grosso, no rio Amazonas, deixando a ilha dos Tupinambarana. O governador do Grão-Pará e Maranhão, Dom Marcos de Noronha e Brito - Conde dos Arcos- enviou Frei José Álvares das Chagas, Prior do Convento dos Carmelitas em Belém do Pará, para assumir a missão em Vila Nova da Rainha, por volta de 1804.

Esse frade introduziu a devoção a Virgem do Carmo nessa região e, pelo fato de dominar a língua-geral, conseguiu reorganizar a Vila Nova, reunindo cerca de 1.700 índios. Ele foi considerado o “verdadeiro Las Casas e Anchieta da Mundurucania”, pois reuniu índios de diversas etnias, entre eles os Mundurucu e os Sateré-Mawé, aumentando a população de Vila Nova da Rainha formada por indígenas e famílias brancas que, também, se dedicavam ao plantio de cacau, café, fabricação de tabaco e a pecuária.

Veja que os indígenas da região de Parintins tiveram que enfrentar muitos desafios, entre eles, a convivência com outras etnias oriundas dos rios Negro e Branco, das quais alguns indígenas foram deportados por crimes cometido; ou ainda, com etnias temidas na região, como é o caso dos Mundurucu, Mura e Parintintim, povos inimigos.

Os indígenas foram obrigados a conviver entre si, falando línguas diferentes, com seus costumes e cultura subjulgadas pela doutrina cristã e pelas leis reais. A mão de obra desses povos foi extremamente explorada pelos colonos no plantio, na pesca e na pecuária, e, ainda, alguns casais de índios eram levados para outras localidades para povoá-las. E isso, era motivo para constantes fugas, desavenças e mortes entre os indígenas, além de sofrerem com as doenças transmitidas pelos brancos.

Uma das etnias que se destacou na região de Parintins é a dos Sateré-Mawé, pertencentes ao tronco linguístico tupi. O termo Sateré significa lagarta de fogo e mawé, pagagaio inteligente. O guaraná e o Porantim são elementos de grande valor simbólico

para essa etnia, eles estão associados a origem, a tradição oral e aos códigos legisladores dessa gente.

Os indígenas fugiam do contato com os brancos porque eram forçados ao trabalho escravo, para evitar essa exploração, procuravam lugares centrais, geralmente nas cabeceiras dos rios. Os Sateré-Mawé são indígenas da floresta do centro onde predomina a fartura do pescado, da caça e da abundância de tubérculos, palmeiras e o guaraná. O povo Sateré-Mawé participou junto com os Mundurucu e Mura do Movimento da Cabanagem no século XIX e, na década de 1980, da luta para impedir a construção da estrada Maués/Itaituba e em 1981/1982, impediram que se instalasse a empresa de petróleo Elf-Aquitaine, a qual provocaria danos à flora e à fauna no território dos Sateré-Mawé.

Essas lutas mostram as alianças feitas entre esse povo e outras nações indígenas, bem como, nos casos mais recentes, a união com órgãos governamentais, não governamentais e a igreja para impedir a invasão e a destruição de seu território. Após a pacificação dos Mura e dos Mundurucu no século XVIII, os Sateré-Mawé foram incorporados à nova sociedade que se estabelecia na região de Parintins. Os filhos do guaraná eram exímios comerciantes e, nesse período, comercializam o guaraná e outros produtos aos sertanistas e comerciantes estrangeiros que revendiam esses produtos nas regiões do Brasil e no exterior.

A relação entre os Sateré-Mawé e os portugueses não ocorreu de forma pacífica, pois os indígenas mostraram-se resistentes à imposição das leis e religião dos portugueses, de forma que procuravam formas para fugir dessa dominação. Os nativos Sateré-Mawé foram constantemente desqualificados como ociosos, preguiçosos, selvagens e imaturos. Eles também foram estimulados ao consumo de aguardente pelas autoridades locais como forma de pagamento pelos serviços prestados à coroa, o que representa, nos dias de hoje, um grave problema social.

Mediante as fugas, as revoltas, as mortes e o medo que os Sateré-Mawé provocavam aos habitantes de Parintins nos séculos XVIII e XIX, as autoridades locais e população branca solicitaram do governo e da igreja ajuda para lidarem com esses indígenas. No século XIX, foi enviado um Abaixo-Assinado ao Inspetor das Missões, no qual relatam o seguinte acerca dos Sateré-Mawé: “sem peijo dos homens, sem remorsos das consciências, nem temor do rigor das Leis o Gentio Maué fluctuando entre abraçar,

ou não, a sociedade religiosa, e política deste Estado, embosca, e assalta [sic]” (REIS, 1967, p.56).

Vê-se que os Sateré-Mawé simulavam uma aceitação às leis e ao cristianismo, mas que, na primeira oportunidade, revoltavam-se contra seus opressores e invasores de suas terras. As suas raízes culturais estavam assentadas na liderança dos tuxauas (*tuissa*), chefes políticos dos diversos clãs Sateré-Mawé, era somente eles que os indígenas reconheciam a autoridade, como se lê: “a fuga de quase todos os Gentios para os seus silvestres lares por cega obediência aos seus ancions, ou Tuxanãs mananciaes das mãos praticas” [sic] (REIS, 1967, p.57).

De acordo com a mitologia Sateré-Mawé o primeiro tuxaua (*tuissa*) foi o guaraná (waraná), suspenso pelo suporte feito de cipó que sustenta a cuia onde se armazena o çapó, bebida sagrada destes povos à base de guaraná, planta silvestre, cujo fruto dá vida, sustenta, alegria, reúne e guarda a tradição do povo Sateré-Mawé. Obedecer os tuxauas significa para esse povo a manutenção das suas raízes culturais, políticas e sagradas. Durkheim (2008, p. 260), destaca que o totem “é a forma exterior e sensível do que denominamos o princípio e o deus totêmico. Engendra relações de poder e dominação consignadas na hierarquia dos clãs. O guaraná possui potencialidades comerciais reconhecidas pelos Sateré-Mawé e está associado à origem desta nação como seu mito fundador.

Os *tuissa* são os guardiões das tradições do povo Sateré-Mawé e os protetores do *Porantim*. De acordo com Torres (2014, p. 20), “o Purantim só está, hoje, na memória dos Sateré-Mawé; eles não conseguem mais ler os sinais contidos no remo”. Entre obedecer as autoridades (civis e/ou religiosas), as ordens dos tuxauas, os Sateré-Mawé escolhem estes, pois trata-se de obedecer os representantes da sua tradição envolta ao mito originário. De acordo com Tucano, 48 anos, ouvido nessa pesquisa,

O Nusoken quer dizer lugar das pedras, e tudo o que é original e nativo vem de lá, assim o Imperador conduziu nossos antepassados rumo à civilização, mas no caminho parou para comer frutas em uma bonita floresta cheia de fartura de espécies selvagens úteis aos homens, então entendeu que deveriam ficar e cuidar dessas riquezas, eles seriam os guardiões desse Jardim do Imperador. Foi ali que os Sateré-Mawé se formaram como Povo, espalhando o verdadeiro Guaraná, a Paulínea Cupana (Entrevista, 2021).

O povo Sateré-Mawé, habitante da bacia hidrográfica do rios Madeira e Tapajós, cujo paraíso terreal recebe a denominação de Nusokén ou lugar onde moram os espíritos. Está localizado na margem esquerda do rio Tapajós, *lugar onde as pedras falam*, têm a sua percepção da realidade fundamentada no pensamento mítico. Um paraíso onde animais, plantas e até as pedras se comunicam, possuem vida assim como as pessoas.

Para Viveiros de Castro (2002, p. 374), “os animais e outros entes dotados de alma não são sujeitos porque são humanos (disfarçados), mas o contrário - eles são humanos porque são sujeitos (potenciais). Isto significa dizer que a Cultura é a natureza do Sujeito”. No pensamento mítico, a realidade é percebida e organizada por uma racionalidade que difere da ocidental, ela possui organização própria, é bem articulada, independente. Para Lévi-Strauss (2012, p. 21), o pensamento selvagem é marcado pela “extrema familiaridade com o meio biológico, a atenção apaixonada que lhe dedicam, os conhecimentos exatos ligados a ele frequentemente impressionaram os pesquisadores”. Sabiá, 49 anos de idade, ouvido neste estudo, expõe o seguinte quadro de exposição de sua cultura. Vejamos:

Nós temos herança cultural e patrimônio dos nossos ancestrais indígenas. Só estamos aqui hoje por esses conhecimentos e saberes que eles nos repassaram. Conhecemos o ambiente, as plantas, os animais, a partir da vida prática, observação no decorrer dos tempos que nosso povo levou para compreender as coisas específicas da nossa Amazônia, e que nos fazem entender e saber hoje os usos e manejos que devemos realizar em relação com a natureza. É um saber das folhas, das árvores, dos frutos, dos caminhos, dos ciclos das árvores, das terras, dos rios, do que dá certo e do que não se aplica dentro das nossas condições (entrevista, 2021).

Observe-se que o conhecimento ancestral é condição para nossa reprodução social, cultural, econômica e política. Bateson (2008), chama-nos a atenção para o fato de que torna-se necessário encontrar outras formas de elaboração do conhecimento que ultrapassem a concepção cartesiana. Para este autor, os homens não são melhores que outros seres, ao contrário, eles são como a planta, ou seja, as suas semelhanças estão no predicado atribuído a ambos os seres, isto é, “aquele que morre é semelhante àquela outra coisa que morre” (IBIDEM, p.43).

O pensamento ecológico se organiza de forma diferente, como a que acontece com os esquisofrênicos, com a ausência de padrão, livre, metafórica, como, também, é o pensamento mítico. Para Capra (2006, p.26), trata-se de uma ecologia profunda, cuja “concepção de espírito humano é entendida como o modo de consciência no qual o indivíduo tem uma sensação de pertinência, de conexidade, com o cosmos como um todo”.

Krenack (2019) discorre sobre a possibilidade de um conjunto de culturas e de povos indígenas ainda seja capaz de habitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha um sentido. “As pessoas podem viver com o espírito da floresta, viver com a floresta, estar na floresta” (2019, p. 17). Ainda que os territórios dos povos ancestrais estejam sendo assolados pelo garimpo, ameaçados pela mineração, os indígenas não toleram esse tipo de racionalidade. Eles possuem capacidade imaginativa e de existência dos povos originários.

Ao contrário do tempo presente que “é especialista em criar ausências, no sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida, o que gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar” (IBIDEM, p. 19). O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. Segundo este autor,

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades — as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência (KRENACK, 2019, p. 21).

O encontro entre as culturas indígena e portuguesa foi se estabelecendo paulatinamente. Desde o século XVIII, com o fim do regime do Diretório, pela Carta

Régia de 12/05/1798, o casamento interétnico foi estimulado pela coroa portuguesa. Nos anos de 1930 a 1950, famílias nordestinas, em especial, os cearenses, migraram para a região de Parintins, tanto nas áreas do rio Andirá e Marau quanto na sede desse município. A hibridização cultural acrescentou aos Sateré-Mawé o conhecimento do microcultivo da mandioca, ao passo que os nordestinos se apropriaram das técnicas de artesanato indígena, de certa forma, disputando com eles esse mercado. A vinda desses migrantes possibilitou a aproximação efetiva entre esses indígenas e os brancos, constituindo-se a base social do povo parintinense.

Associado ao fenômeno das migrações para a ilha dos tupinambaranas, a presença dos missionários do Pime no ano de 1955, implantando a Prelazia (1955) e depois a Diocese de Parintins (1961), proporcionou o aumento no número de padres que passaram a atuar na catequese dos indígenas na região. A igreja adentrou o território Sateré-Mawé, oferecendo um aparato social (escolas, igrejas, assistência médica, Casa do índio entre outros) que beneficiou esse povo, ao mesmo tempo em que possibilitou a conquista da confiança deles, visando a sua evangelização.

Nos últimos anos, os indígenas Sateré-Mawé vem ingressando nas universidades públicas (UEA e UFAM) em Parintins, contando com a assistência da FUNAI e DSEI. O contato com o branco não retirou da memória dos indígenas as crenças e os saberes repassados pelos seus ancestrais. Muitos dos elementos da cultura nativa mantêm-se nos hábitos e nos costumes dos parintinenses até os dias atuais. No território indígena, os Sateré-Mawé mantêm suas formas peculiares de concepção da realidade, cujos saberes e práticas tradicionais garantem a existência e a sobrevivência desses povos, sem o uso de mecanismos predatórios ou contaminadores dos rios e do solo nessa região, pois na visão destes indígenas, a cultura e a natureza estão em conexão recíproca.

Parintins enquanto parte do território amazônico se caracteriza por condições climáticas de alta temperatura, umidade e precipitação pluviométrica. Apresenta rica diversidade na fauna, flora e composição de seu povo. O município, ainda que disponha de infraestrutura básica (escolas, Instituto Federal, Universidade Estadual e Federal, Unidades Básicas de Saúde, Hospitais, Delegacias e outras Instituições sociais importantes) ainda enfrenta sérios desafios nos segmentos de educação, segurança, e saúde, os quais reduzem as potencialidades da vida no interior do estado do Amazonas. De acordo com Primavera, 34 anos,

Olha de melhor de Parintins acho que é o povo, o amparo uns aos outros da população, acredito que os relacionamentos aqui a gente usa muito o mana, mano pra se referir ao carinho que você tem por essa pessoa, então acredito que essa é uma das coisas que temos de melhor, esse cuidado com o outro, a hospitalidade, aí depois vem a cultura, a criatividade, o trabalho dos artistas e a própria cidade ela é bonita. E o que tem de pior tem relação com a negação de direitos, com o desrespeito com as necessidades da população dos nossos representantes políticos acho que isso é o que tem de pior, porque quando a gente tem essa negligência das pessoas que deveriam zelar por essa população em dar condições de vida, porque quando a gente tem essa negação de direitos nós vamos ter diversos problemas vamos ter criança em situação de vulnerabilidade social, crianças em situação de trabalho infantil e as diversas formas de violência, então eu vejo isso o pior de Parintins (entrevista, 2021).

Ressalta-se que o povo de Parintins é visto como o bem maior de sua coletividade e de sua cidade, sendo pois, identificado nas relações de cooperação, de empatia, respeito e solidariedade que fortalecem, amparam e identificam sua gente como um só povo. Os desafios estão associados à negação de direitos, às reduzidas possibilidades de formação (capacitação e qualificação) da população, de geração de emprego e renda, inexistência ou precariedade de acesso a assistência médica, e serviços básicos fundamentais que, por não serem atendidas são vistos como entraves ao desenvolvimento social, econômico e cultural.

Doyal e Gough (1994) sustentam que necessidades elementares e universais não são apenas o alimento e o abrigo, mas, principalmente, a necessidade de participar de alguma forma da vida na sociedade. Ao inserir a participação social na esfera das necessidades básicas, os autores compartilham a concepção de que as necessidades humanas transcendem o vínculo biológico e as contingências do desenvolvimento humano. Reconhece-se como condição básica de todos os sujeitos a sua inclusão em um grupo, a sua valorização, os desejos e os sentimentos que cada um traz ao ficar impossibilitado de participação na sociedade, traduzidos em sofrimentos ético-político. Em perspectiva universal de bem-estar, se entende que a democracia é fundamental para o provimento das necessidades humanas. Compreender as necessidades humanas na perspectiva histórico-social implica compreender a dialética da desigualdade social e estabelecer critérios efetivamente determinantes para a sua diminuição.

Inclui-se nessa percepção o entendimento da dimensão subjetiva de sofrimento pela impossibilidade de se sentir fazendo parte da sociedade, o que traz para os grupos e indivíduos, como condição universal, um sentimento de incapacidade e fracasso. Essa condição deve estar incluída na concepção das necessidades humanas para as políticas públicas, pois é necessário que o sujeito supere a dimensão afetiva da culpabilização individual e compreenda as próprias necessidades no campo do direito e da cidadania, uma vez que no Brasil, a partir da Constituição Federal de 1988, o provimento das necessidades básicas deve ser garantido pelo Estado e deve ser acompanhado pela sociedade civil, por meio dos mecanismos de controle social. A respeito do aumento nos casos de violência em Parintins, Camélia, 44 anos registra:

Eu percebo assim que a cidade a anos atrás era uma cidade boa de se viver Parintins, mas agora é muita tragédia morte das pessoas ninguém quer respeitar ninguém, a gente não pode sair à noite que a gente pode se acidentar pega um tiro que Deus me livre uma cacetada, tudo isso acontece. Antigamente Parintins era uma terra que a gente vivia bem, podia até dormir de porta aberta, agora a gente não pode dormir de porta aberta é muita violência, o crime as pessoas não se respeitam mais (entrevista, 2021).

A população local criou uma maneira específica de ludicidade folclórica consignada numa brincadeira que se tornou como “bandeira de uma identidade cultural regional” (CAVALCANTI, 2000, p.02), a qual ficou conhecida como Festival Folclórico de Parintins, que se encontra em seu 54^a (quinquagésimo quarto) ano. O Festival Folclórico de Parintins encarna a brincadeira de boi-bumbá no Brasil por dentro da cultura Amazônica, o qual insere no enredo da festa de boi de arena tradicional¹⁰ os personagens como: o próprio boi, fazendeiro, filha do fazendeiro, vaqueiro, mulher do vaqueiro, índio, encenando lendas regionais, como da Iara, Ipupiara, Mapinguari, Cobra-Grande, Boto dente outras. Sobre o Festival Folclórico de Parintins, Jaçanã (50 anos) declara,

Moro há 34 anos em Parintins. Aqui em Parintins a gente vê que a religião se mistura com a cultura. Tanto é que quando vai começar o

¹⁰ Para conhecimento da brincadeira de boi em Parintins se tem o estudo de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, sob o título O Boi-Bumbá de Parintins, Amazonas: breve história e etnografia da festa.

trabalho dos bois, o Padre vai lá e abençoa, há uma união. Já nós, assim, no nosso entendimento, não pode haver essa mistura, porque o nosso folclore infelizmente é incompatível com as nossas crenças. Ele vem de práticas pagãs, são confrontos a nossa fé. Idolatria, espiritismo, muitas e muitas práticas. Rituais incompatíveis com aquilo que a gente crê, mas a gente respeita, a gente pode não aceitar, mas respeita. No decorrer dos tempos, tem se voltado mais pro aspecto financeiro (entrevista, 2021).

O Festival Folclórico de Parintins expressa parte da religiosidade do cotidiano das populações da Amazônia, manifestando reconhecimento da importância da biodiversidade amazônica para a vida. Ou seja, a forma indígena de compreender o mundo a partir da magia, a qual quase sempre se apresentou como uma condição para a existência dos povos nativos. A concepção de universo do ameríndio mesclada à compreensão ibérica e a elementos do catolicismo expressa, conjuntamente, crenças em seres visagentos, espíritos da floresta, como curupira, anhangás, matintaperera, companheiros de fundo, mães de bicho, e entidades protetoras da vida animal e vegetal; e práticas indígenas, como a benção e pajelança (WAGLEY, 1988).

Em 28, 29, e 30 de junho de 2019 ocorreu o LIV Festival Folclórico do Município de Parintins por intermédio da grande disputa entre os bois Caprichoso e Garantido conforme registra a imagem a seguir:

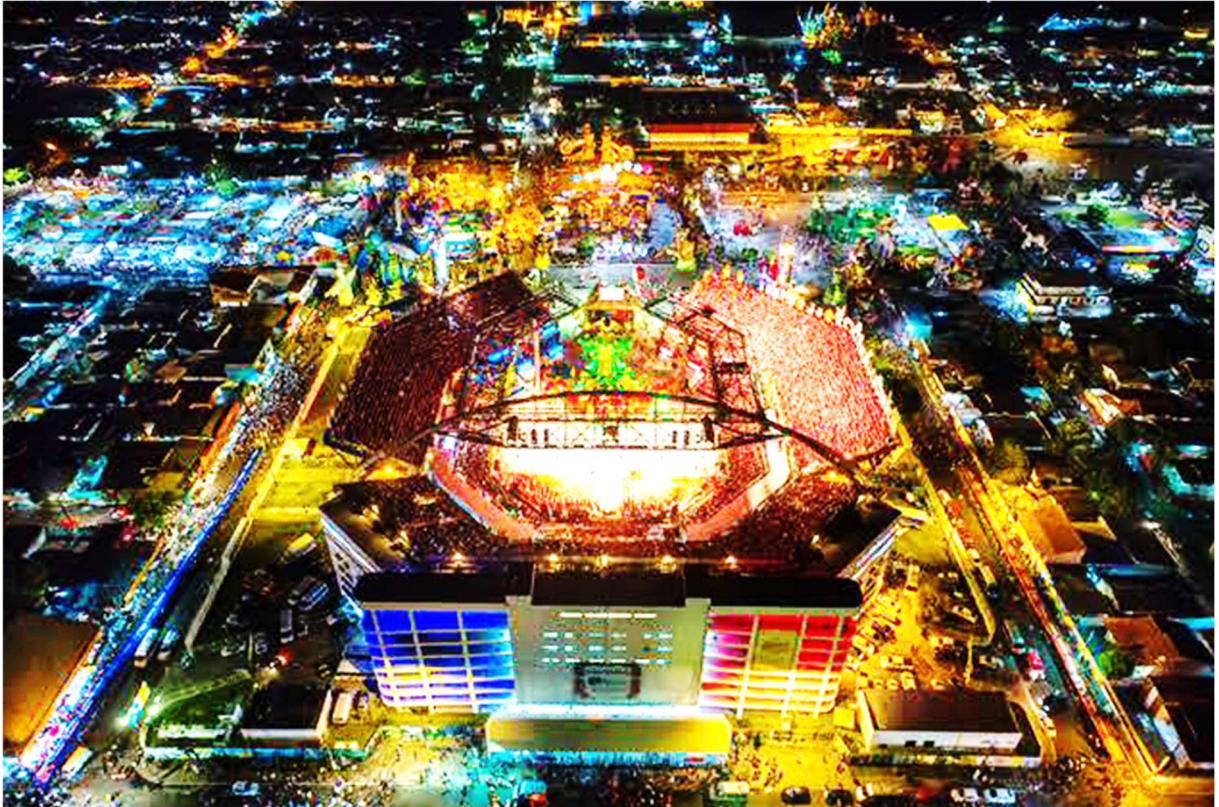


Imagem 02: LIV Festival Folclórico de Parintins
Fonte: Tv A Crítica (2019)

A população de Parintins com suas capacidades imaginárias deu vida o Boi-Bumbá de Parintins como um nativismo que valoriza as raízes regionais indígenas, e afirma positivamente a identificação cabocla. O Boi-Bumbá de Parintins tem chamado atenção por propiciar grande e deslumbrante espetáculo (CAVALCANTI, 2000). Nos anos recentes, o Bumbá de Parintins vem fornecendo inclusive à capital do estado, Manaus, troca e integração cultural. Por intermédio de seu folclore, a pequena cidade do interior do Amazonas e com ela toda a região Norte, provavelmente almeje se comunicar com o país e com o mundo, o que razoavelmente tem conseguido.

No que se refere ao aspecto religioso, Parintins desponta como um dos municípios do Estado do Amazonas que experimentou forte influência religiosa na constituição de sua história social, econômica e política (CERQUA, 1980). Conforme Censo Demográfico do IBGE (2010), Parintins conta com população Católica de 71.263 (setenta e um mil duzentos e sessenta e três) pessoas, Evangélica de 25.742 (trinta e dois mil trezentos e trinta e cinco), e 4995 (quatro mil novecentos e noventa e cinco pessoas) que se dividem entre Sem Religião, Espíritas, Umbanda e Candomblé, Budismo e outras

Religiosidades. Atualmente o Festival Folclórico de Parintins se constituiu não somente em uma festa seja bonita e deslumbrante, engrandecida a cada ano, é também uma importante fonte de trabalho e renda para muitas pessoas da cidade de Parintins, além de encenar os aspectos de ancestralidade indígena Amazônica, mantendo vivo o memorial de seu povo.

CAPÍTULO II- O SAGRADO NO TEMPO CONTEMPORÂNEO

A religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento. Ela é a expansão do desespero ao estado religioso universal, do qual se esperaria a salvação. A transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto; ele foi incluído no destino humano. (Walter Benjamin)

2.1 O Pentecostalismo como elemento de reinvenção da vida: as promessas de salvação

O mundo contemporâneo é marcado por crises, incertezas e questionamentos. É no contexto de ambiguidades e ambivalências que se situam fenômenos que afluíram para o avanço do movimento pentecostal no mundo. A ambiguidade traduz a realidade, ou seja, a sociedade se apresenta sob aspectos de verdades diferentes e contrárias. Pode-se tomar como exemplo, os Estados Unidos que ostentam uma imagem de democracia, de um anteparo contra a ditadura, mas também exerce o imperialismo, o intervencionismo no Iraque, o massacre de populações indígenas. Apresenta duas faces, e talvez, uma delas seja mais marcante que a outra em determinados momentos da história.

A ambivalência se verifica quando um processo apresenta dois aspectos de valores diferentes e às vezes contrários. Tomemos o exemplo na história da Europa ocidental: a partir do século XVI, a Europa conquista o mundo, a África, a América, coloniza esses continentes e se mostra cruel, exterminadora, escravagista. Simultaneamente, vale dizer, exatamente na época em que ela exercia sua crueldade nessas regiões do mundo, a Europa também era o único lugar onde se desenvolveram as ideias de direitos do homem e de fraternidade universal.

Essa Europa, portanto, é ao mesmo tempo cruel e civilizada, dupla face de que dão testemunho, à sua maneira, dois grandes espíritos da época, o primeiro, por seu combate, o segundo, por seus escritos: Bartolomé de Las Casas, católico (de origem judaica), obriga a igreja a reconhecer que os indígenas têm alma; Montaigne (cuja família paterna era marrana, de onde herdou a experiência da diferença) exclama: “são chamadas bárbaras as pessoas de uma outra civilização. E nós somos mais ferozes que os canibais que comem os inimigos mortos, considerando que o que fazemos é torturar pessoas vivas” (MORIN; VIVERET, 2015, p.11).

De forma positiva, como se vê, a Europa oferece uma mensagem de tolerância ao outro, um certo humanismo cristão que nasceu da confluência do evangelismo com as ideias gregas. Embora nos primeiros séculos esse fator de tolerância se mostrasse nulo ou controverso, a Europa transformou-se em defensora dos valores de liberdade com a revolução francesa (1789). As ambivalências sempre se fazem presentes na história, integradas a um processo, como qualquer valor, podendo tornar-se mais ou menos importante.

Ainda para expressar a ambivalência do mundo contemporâneo têm-se o processo de globalização, favorecido pela técnica e pelo desenvolvimento das comunicações como a internet e o telefone celular. Experimentamos uma ruptura temporal (1989- 1999) com a implosão da União Soviética e a explosão do liberalismo na Rússia e na China. Esse duplo fenômeno levou a hegemonia da economia, do lucro e também dos Estados Unidos, processo que, por sua vez, gerou suas próprias ambivalências: criação de novas zonas de prosperidade, de novas classes médias na Índia, na China, no Brasil, mas também de novas zonas de miséria.

A esse respeito, devemos estabelecer uma diferença entre a pobreza e a miséria: uma família que vive em um pequeno lote de Terra com policultura e animais de criação é pobre, mas tem um mínimo de dignidade e autonomia, ao passo que as pessoas tiradas do campo para serem jogadas em favelas se encontra em uma dependência absoluta, isto é, na miséria, a exemplo dos habitantes das favelas da América Latina, sempre em expansão. Podemos discutir longamente as vantagens e desvantagens dessa globalização, mas acreditamos que é a miséria que domina. Interessa-nos perceber sua profunda ambivalência; esse processo não tem regulação interna ao contrário dos antigos estados, é um processo desmedido e incontrolável que pode gerar crises. A globalização é a pior e a melhor das coisas.

Quando chegamos a duas verdades contraditórias, nosso hábito lógico consiste em mudar de raciocínio para eliminar a contradição, o que ocorre nos debates sobre os problemas políticos e sociais. É preciso assumir e transcender as contradições, todavia, essa inadequação de fuga das contradições, com efeito, tem crescido constantemente entre os nossos “saberes parcelados, compartimentados entre disciplinas e entre os problemas multidimensionais, transnacionais, globais e planetários” (MORIN; VIVERET, 2015, p.13).

A compartimentação de disciplinas dificulta nos incursionar com maior desenvoltura pelos caminhos da complexidade¹¹, para poder tecer junto. O desafio da globalização é um desafio da complexidade na história planetária com as interações e retroações entre os processos econômicos, políticos, religiosos, demográficos, científicos, técnicos.

Revela-se de maneira crítica em nossa análise, essa lógica separacionista que reduz a complexidade do mundo em fragmentos desconectados da teia da vida (CAPRA, 1996) e de suas múltiplas determinações (KOSIK, 1976), diminuindo as chances de compreensão e reflexão no campo do complexus. Quanto mais os problemas se tornam planetários, mais avança a crise e a incapacidade para pensá-la. O pensamento precisa produzir sínteses tecidas entre natureza e cultura, numa perspectiva de ecologia profunda como sugere (CAPRA, 1996). Nos últimos tempos, a ciência enfrenta grandes desafios na sua forma de ver a realidade, a vida, o planeta. É preciso reinventar o olhar, acolhendo outros pensares, tecendo junto o conhecimento no sentido dialógico, como sugere Morin (2007). Nesse processo de tessitura, as artes se apresentam como uma possibilidade fecunda.

As artes são uma das possibilidades de elaborar a existência, é “expressão da capacidade criadora do homem” (VASQUEZ, 1977, p. 198). Na fabulosa, pois singela narrativa da vida, as criações como a arte, a ciência e a linguagem, se sustentam porque tentam superar a finitude, para assim permanecerem na história. Para Cassirer (2001, p. 244), a arte nos apresenta os movimentos da alma humana em toda a sua profundidade e variedade. O que sentimos na arte não é uma qualidade emocional simples ou única. É o processo dinâmico da própria vida: a oscilação contínua entre pólos opostos, entre alegria

¹¹ A perspectiva da complexidade questiona os princípios de explicação “clássicos” de separação e simplificação do que é complexo na realidade. O pensamento complexo, a um só tempo, é capaz de separar e associar, reduzir e complexificar, trazendo a relação de convívio e inseparabilidade dos antagônicos, dos concorrentes, dos contrários, que Morin (2002) denomina de princípio dialógico. Ou seja, aquele que procura estabelecer a comunicação, a articulação entre diferentes lógicas, assumindo as relações paradoxais, conflitivas e de tensão entre partes e todo, indivíduo e grupo, indivíduo e sociedade, sem sacrificar um em detrimento do outro. A complexidade, no pensamento de Edgar Morin, pode ser representado como uma espécie de grande rede, os fios finos se entrelaçam e conectam seus componentes. Os fios da discussão são eventos, ações, interações, *feedbacks*, determinações, possibilidades de constituição do mundo. O pensamento complexo aborda questões profundas e mundanas, como a preocupação com o rumo que a espécie humana está tomando, os problemas sociais que surgem a cada década e como eles podem ser resolvidos por intermédio da educação adequada.

e pesar, esperança e temor, exultação e desespero”. A tela, o Grito (1893), de Edvard Munch, expressa emoções como o medo, a aflição, a incerteza, que frequentemente se fazem presentes no cotidiano das pessoas.



Imagem 03: O grito

Fonte: Arte fonte de conhecimento blogspot, 2021.

Observe-se que a pintura expõe um céu com cores quentes, em oposição ao rio em azul marinho, em tom frio, que sobe acima do horizonte. A figura humana, andrógena, também está em cores frias, azul, como a cor da angústia e da dor, sem cabelo para demonstrar um estado de saúde precário. Os elementos descritos estão tortos, como se estivessem reproduzindo o grito dado pela figura, como se entortando com o berro, e a ambiência vai se movimentando com as ondas sonoras. Quase tudo está torto, menos a ponte e as duas figuras que estão no canto esquerdo. Tudo o que se abalou com o grito e com a cena presenciada está torto, quem não se abalou (supostamente os amigos) e a ponte, que é de concreto e não é "natural" como os outros elementos, continua reto. A dor do grito está presente não só no personagem, mas também na ambiência, o que deixa claro o fato de que a vida, para quem sofre, é dolorosa a ponto de atingir até o externo, o ambiente, porém, permanecendo insensível para a maior parte das pessoas.

Note-se que nos falta consciência de humanidade planetária, aquela “humanidade que integra a globalidade do ser, não mais isso ou aquilo de suas partes ou características”

(MAFFESOLI, 2003, p. 30). Tal humanidade, refere-se à comunhão de um destino em comum, que agora se encontra diante de ameaças mortais. Estamos condenados a avançar na ignorância, que é favorecida pelo pensamento parcelar que concebe os fenômenos separados, incapaz de compreender suas relações. De acordo com Morin e Viveret (2015, p. 25), é necessário se preparar para esse mundo incerto, o que não significa se resignar. É preciso, pelo contrário, empenharmo-nos em bem pensar, elaborar estratégias, fazer apostas em plena consciência, o que significa contextualizar e globalizar os conhecimentos; é preciso estar aberto para o incerto, para o inesperado; é preciso ser sensível ao fraco, ao acontecimento que nos surpreende; é preciso estar pronto para repensar incansavelmente o estado do mundo. Um dos informantes ouvidos nesta pesquisa Jaçanã, (50 anos de idade), revela-nos o momento em que se encontrava quando procurou a igreja pentecostal, a saber:

Eu sempre trabalhei com pequeno comércio, e em 2006 eu estava passando por certas dificuldades. Eu tinha pouca mercadoria, minhas prateleiras estavam vazias, minha esposa ficou grávida, e eu estava muito angustiado, muito angustiado mesmo. A saúde aqui em Parintins é muito difícil o acesso, é demorado as consultas. E quando participávamos das reuniões da igreja... aquele momento de poder fechar os olhos, de poder louvar, de poder até mesmo chorar, era um momento de se acalmar, de pensar numa saída para as coisas que estavam faltando (entrevista, 2021).

Jaçanã expõe uma angústia proveniente da privação e da ausência de recursos para garantia da sobrevivência, que é a situação da parcela majoritária da população brasileira destituída de bens e serviços, ou que tem pouco acesso a eles, fruto das desigualdades sociais. A história de desigualdades sociais e a dificuldade de acesso a bens e serviços sociais no Brasil é interpretada, por Caio Prado Júnior (1972), tendo por base o passado colonial do país que não se orientou no sentido de constituir uma base econômica sólida e orgânica. Isto é, “a exploração racional e coerente dos recursos do território para a satisfação das necessidades materiais da população que nele habita” (PRADO JÚNIOR, 1972, p. 73). Não se tratava de uma economia direcionada para a organização de um Brasil como nação, mas como mero exportador de sua matéria prima principalmente para a Europa.

De acordo com este autor, a ênfase central das atividades foi quase sempre ocupado pela grande exploração, voltada para produzir e exportar gêneros tropicais ou minerais de alto valor no mercado internacional, “tudo mais [...] será subsidiário e destinado unicamente a amparar e tornar possível a realização daquele fim essencial”. (PRADO JÚNIOR, 1972, p. 119).

A situação da economia brasileira se caracteriza pela precariedade das bases nas quais se assenta, pela falta de dinamismo e de autonomia, bem como pela subordinação a objetivos completamente estranhos a nação, mas condicionados pela conjuntura internacional. Prado Júnior (1972, p. 119) atribui tal estado de coisas ao “trabalho ineficiente e quase sempre semibárbaro do escravo africano” e ao regime político e administrativo imposto pela metrópole, refletido no completo isolamento a que foi submetido o país. Mas também, na política fiscal, particularmente no ciclo da mineração; no rudimentar sistema de educação, responsável pelo baixo nível cultural e intelectual das pessoas na Colônia¹².

O pensamento social brasileiro expressa a condição periférica e colonizada do país no qual se assentam suas problemáticas e complexas questões éticas, políticas, econômicas e sociais. O passado pode ser entendido como um peso que ainda se projeta no presente e entrava possibilidades de um futuro diverso, exigindo uma busca por tentativa de compreender, para superar, os elementos do passado colonial que persistem incrustados na sociedade brasileira, obstaculizando a concretização do almejado projeto de formação da nação.

As desigualdades sociais se constituem em mecanismos de destituição e expropriação de seres humanos dos processos de distribuição das riquezas produzidas pelo país, responsáveis por produzir bolsões de vulnerabilidade sociais que “empurram” as pessoas para a insegurança, para o desespero e a falta de perspectiva. Em situações de desamparo, medo, desemprego, falta de assistência social de forma geral, as pessoas mais

¹² A Vida Social do Brasil Colônia exige ênfase especial da escravidão e sua “influência deletéria” na formação do país. O instituto escravista moderno instituiu consequências. Em vários setores da vida econômica e social do Brasil Colônia, houve cristalização de uma ética de desvalorização do trabalho, transformado em ocupação pejorativa e desabonadora, pelo lugar que ele ocupa na sociedade, restando apenas pequena margem de atividades laborais dignas destinadas ao homem livre, representadas, no topo, pela pequena minoria de senhores, dirigentes da colonização nos seus vários setores e, na base, pela grande quantidade de escravos, que constituem a massa trabalhadora (PRADO JÚNIOR, 1972).

vulneráveis se deparam com as ofertas do pentecostalismo como saída mais prática e acessível para seus dilemas. Todavia, sabe-se que a complexa organização e gestão da vida exige bem mais que somente práticas religiosas.

Para Souza (2017), a elite do atraso é quem comanda o país. Utiliza-se do desconhecimento da população provocado pela distorção sistemática da realidade para manipular as mentes. Trata-se de uma lógica de especulação financeira do capital e da propriedade, o que representa a desapropriação da população como um todo, por uma pequena elite do capital. Fato este que também se identifica no âmbito do movimento religioso pentecostal, principalmente por intermédio do aspecto psicológico, o qual, por vezes, busca expropriar as pessoas de suas vontades, conduzindo-as pela manipulação de sua fé. Primavera, (34 anos), informa desafios emocionais que lhes conduziram ao pentecostalismo nos seguintes termos:

Aos 17 anos eu comecei a ir em festas noturnas, tive um namorado, rapaz cobiçado na cidade, me dava flores, jantares, passeios, depois... passou a me maltratar, inclusive chegou a me bater no rosto uma vez na frente de um casal de amigos. Então, veio sofrimento, larguei dele, depois veio a gravidez, que só eu sabia, o aborto que só eu e minha irmã sabíamos, e aquele sentimento de culpa porque eu sabia que era uma vida que aos 17 anos eu não tinha como assumir, com um homem daquele em meio a violência. Foi triste pra mim, talvez se ele fosse equilibrado teríamos nos casado, mas enfim. Depois, outras festas, relacionamentos só de ficar sem compromisso, mas sempre aquela expectativa de que desse certo. Até que minha irmã se converteu para a igreja e eu fui junto numa esperança de que Deus prepararia um relacionamento melhor para nós (entrevista, 2021).

Veja que Primavera expõe problemas íntimos no convívio afetivo marcado pela violência doméstica que a leva a buscar amparo na igreja. A problemática prevalente da violência contra as mulheres é fruto de uma sociedade capitalista e patriarcal, que inferioriza o feminino, deixando as mulheres em desvantagens em relação aos homens, naturalizando assim diversas formas de violências e injustiças contra elas. No Brasil, a pesquisa da Fundação Perseu Abramo (2001) revela o quadro de gravidade das violências sofridas pelas mulheres, mostrando que 43% delas já haviam sofrido algum tipo de violência sexista, sendo em 70% dos casos perpetradas por parceiros ou ex-parceiros conjugais. A pesquisa constata que a cada 15 segundos uma mulher é espancada

no Brasil. Barbosa (2020) identifica no âmbito estrutural da sociedade o patriarcado¹³, o machismo e as masculinidades que confluem para a permanência das violências contra as mulheres.

Acredita-se que as questões existenciais também afetam as pessoas, condicionando uma procura por sentidos para a vida por dentro do movimento pentecostal. Os medos, os sofrimentos, a busca por completude, a transitoriedade da vida, o ideal de eternidade, dentre outras, são perguntas que exigem respostas, que, no movimento pentecostal, são dadas, quase sempre, de forma espiritocêntrica, somente, sem considerar conhecimentos acerca da complexidade humana.

É pertinente citar Platão (2016) que discorre sobre o sentido da vida a partir da razão, ou seja, uma vida valorosa é uma vida pensada, uma vida deliberada, avaliada, ou seja, produto de uma profunda investigação da inteligência. Aprender a pensar e decidir, em função dos critérios de razão sobre o que é certo, o que é justo, o que é honesto, virtuoso, adequado condicionam o valor da existência. Somente assim o homem seria livre, pois não seria escravo nem do outro, nem das próprias paixões, apetites e desejos.

Em Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.) têm-se a vida dentro de uma ordem do cosmo, pois, se o indivíduo descobre o seu papel, ocorre sua identificação mais perfeita no mundo. Ele descobre o sentido de sua existência, e buscando cumpri-lo será feliz (ARISTÓTELES, 2010). Acredita-se que para além de descobrir seu propósito no cosmo, a vida exige, ainda, um longo caminho de empenho, dedicação e superação de si para alcance de uma exuberância existencial. A forma de avaliar a vida é exigente e requer das pessoas, extrair de si mesmo, o melhor que sua natureza lhe possa permitir. Através da busca por excelência é que se pode ter um termômetro do quanto se está cumprindo o papel cósmico. Excelência seria o valor maior da vida, independentemente de lucro, de reconhecimentos de fama ou reconhecimento.

¹³ O patriarcado é marcado pelo domínio do homem sobre a mulher, no qual o homem, em determinado momento da história se torna proprietário, sendo a mulher seu principal objeto, pois esse homem precisa de uma força de produção, precisa ter filhos. O Machismo se apresenta como reflexo do patriarcado, se originando a partir de um encontro de várias culturas associada a identidade de ser homem superior e dominador. Criou identidade a partir do controle, da inferiorização das mulheres. O machismo é a interiorização da mulher na sociedade (idem). As masculinidades, na década de 1950, surgiram como uma performance ou concorrência entre os homens: ter o melhor carro, ou a melhor mulher, ser branco, ser cristão, ser escolarizado. Então, se tem modelos de dominar a mulher como forma de performance social.

A história de Jesus Cristo engendra um valor de amor ao próximo, expressando sentido existencial com condutas que afetem positivamente as pessoas que estão por perto. O valor da vida não está no reconhecimento, no aplauso, na fama, no capital acumulado. O valor da vida estaria na entrega, não importando não haver agradecimento, reconhecimento, aplauso, glória. A razão da entrega, o ágape, o afeto, já teria em si mesmo o que há de mais precioso. Dessa maneira, se verifica uma complementaridade: Aristóteles sustenta a busca de excelência no papel cósmico e Jesus convida a afetar o outro com amor para atribuir valor positivo a existência. Para o pensamento grego uma existência feliz não é solitária, porque fazemos parte todos de uma máquina organizada por Zeus (CHAUÍ, 2002). No pensamento de Jesus o que nos vincula é o amor, sendo menos importante a complementaridade funcional e mais relevante a consideração genuína que temos pelos demais.

Compreende-se que a vida é esforçada e aguerrida, exigindo disposição inclinada para o mundo, ou seja, *conatus*¹⁴, esforço e luta para manter potência de existência em alta. Pode-se dizer que uma sabedoria sobre a vida está relacionada ao entendimento das sensações que potencializam o próprio ser, sobre a posição no mundo, sobre a transitoriedade e ciclos da vida, e sobre que é necessário para viver da forma mais alegre possível e acredita-se que as ciências de maneira geral podem contribuir bastante no esclarecimento de tais questões.

No mundo contemporâneo grande parte dos indivíduos parece ter se convencido de que a vida humana é insignificante. A história tem demonstrado, de fato, diante de nossos olhos, como as vidas humanas não valem nada, o indivíduo está tão profundamente convencido de sua desvalia, de sua nulidade, que não faz esforço para se desenvolver interiormente. Mas o indivíduo “é veículo da vida, cada indivíduo é um portador de vida e a vida só é produzida por indivíduos, ela não existe em si mesma não existe a vida de milhões, isso é absurdo, mas milhões de indivíduos são outros tantos veículos de vida e para cada um deles o problema do indivíduo é o problema todo” (MCGUIRRE, 1960, p. 401)

Bauman (2009), ao pensar a existência no capitalismo contemporâneo, aponta que as relações entre os indivíduos se tornaram efêmeras, maleáveis e superficiais. Para este

¹⁴ Este termo vem do latim e significa “esforço”, influenciou Schopenhauer e posteriormente o conceito de Vontade de Potência em Nietzsche. Sinaliza a luta do corpo e da alma com mundo para afastar o que é entristecedor e aproximar o que alegrador (BARROS FILHO, 2019).

autor, a vida líquida é uma vida de consumo que se desdobra em condições de vulnerabilidades e violências. Agamben (2010, p. 84), chama atenção para o fato de que a vida humana é sagrada, mas, também é matável. Ou seja, “o homo sacer pertence a Deus na forma da insacriçabilidade, e é incluído na comunidade da matabilidade. A vida insacriçável é, todavia, matável, é a vida sacra”. Este autor, retoma a figura do direito romano antigo, homo sacer, para evidenciar o ponto entre o poder soberano e a biopolítica, exercida pelo meio jurídico, que torna certas vidas matáveis, principalmente, quando pensamos em sujeitos socialmente excluídos, constantemente ameaçados de morte.

Dessa instabilidade e ausência de perspectiva que reduz a humanidade ao matável, surgem angústias, incertezas, discursos de ódio, e adoecimentos que explicam o aumento do uso de antidepressivos e a intensa busca por entretenimento como formas de afastar a sensação de desespero diante do apequenamento existencial. É no quadro de uma sociedade capitalista matável, que produz vulnerabilidades psicossociais, que as pessoas vão ser acolhidas e capturadas pelo discurso religioso do pentecostalismo. O pentecostalismo é um movimento religioso que se apresenta como elemento de reinvenção da vida, que se autoafirma como detentor da resposta para a existência, da salvação, da cura, da libertação e dos milagres. Violeta, (33 anos), expõe sua experiência no pentecostalismo da seguinte forma:

Eu era católica naquela época, eu não praticava tanto na igreja católica. Quando eu fui para a igreja evangélica eu achei bem esquisito a pregação de que nem todos eram filho de Deus, então, eu fiquei curiosa e fui ler a verdade, estudar a bíblia. Me encantei pelo estudo, fiz curso de líderes na igreja, me tornei professora dos adolescentes na Escola Bíblica Dominical, que é a EBD da nossa igreja. Depois, eu comecei a ministrar na EBD para senhoras e senhores, e depois comecei a ministrar nas reuniões para toda igreja, foi um grande avanço para mim, eu nem gostava de estudar (entrevista, 2021).

Observe-se que na fala de Violeta aparece a representação de Deus como a única verdade, aquela que contém a solução para todos os problemas e que empodera o indivíduo frente ao êxito, que é o mundo da pregação da palavra de Deus, aquela da Escola Bíblica Dominical. Para nossa informante, a prática religiosa de ler a bíblia basta para resolver problemas práticos da vida, tendo em vista que a educação cristã é o caminho da

libertação. Converter-se, então, ao pentecostalismo, para muitas pessoas, se constitui numa certa alternativa de reinvenção da vida num contexto de desigualdade e injustiça social, sendo, pois, a igreja, a tábua de salvação, a porta acessível de acolhimento para a resolução dos problemas da existência material e imaterial.

O movimento pentecostal permite o instante eterno¹⁵ de falar à assembleia, significando algo que empodera a pessoa, que lhe dá visibilidade, pertencimento e até admiração de sua fala. Produz efeito de alto valor para pessoas que são, quase sempre, excluídas da maior parte do acesso a bens e serviços sociais. Passos (2006), sustenta que as religiões exercem uma função social. Elas não podem reduzir-se a qualquer tipo de utilização imediata por interesses sociais, políticos e científicos. Ela pertence a uma ordem da experiência humana que não é utilizável, juntamente com a arte e, de certa forma, com a própria filosofia.

Para este autor, “a religião não tem função de explicar e solucionar as coisas, mas de dar sentido para as coisas solucionadas e sem solução; ela mostra a origem e o fim último das coisas, e como as pessoas devem se comportar dentro do mundo, marcadas por limites imponderáveis” (IBIDEM, p. 119). A religião não possui capacidade e expertise para explicar fenômenos que exigem verificação e comprovação científica, não cabe à religião dar solução a problemas que exigem exame e verificação, cabe a ela operar com situações humanas no domínio da fé.

A igreja poder-se-ia dizer, opera com a domesticação das pessoas, do seu comportamento, ditando regras morais e condutas que levam o crente a mudar de comportamento. Alencar (2005) reconhece as contribuições do pentecostalismo para a sociedade brasileira, principalmente em relação ao aumento do número de alfabetizados e à diminuição da violência doméstica. Jaçanã, (50 anos), participante ouvido nesta

¹⁵ Toma-se o conceito de instante eterno como a capacidade de imaginar possibilidades novas do eu, ainda que em meio às contradições da vida. Em Bachelard (2013) compreende-se a imaginação como faculdade de formar imagens que advêm da percepção, sendo, sobretudo, a faculdade de nos libertar das imagens primeiras. Define-se a imaginação cujo princípio complexo (e dinâmico) seria de natureza inconciliável com a ideia de definição, de permanência, pressupostos orientados pela perspectiva cartesiano-racionalista. o pensador versa sobre compreender a imaginação criadora a partir do instante fecundo de sua manifestação fenomênica. A imaginação pode se constituir em manifestação de fenômenos que ocorrem no instante eterno entre velar e desvelar, e na dobra do tempo, pode se encontrar com o mistério, a arte, a poesia, a criatividade.

pesquisa, descreve suas atividades no âmbito das atividades pentecostais, dando ênfase à necessidade que teve em educar seu comportamento com mais paciência. Vejamos:

Eu sempre fui muito opinioso, nervoso, bravo mesmo. Mas aí me chamaram para as reuniões da igreja e eu passei a participar e ter mais paciência com as coisas. Depois me convidaram pra ter zelo na casa de Deus, me colocaram como porteiro da obra de Deus, e eu tenho muito zelo na igreja. Pego a chave com o dirigente, abro e fecho, organizo os bancos, os materiais, observo a entrada saída de todos os irmãos, coloco ordem nas crianças, os irmãos atendem nossos comandos e nossos líderes confiam na gente. Aí me sinto muito feliz em servir a casa de Deus, a obra de Deus (entrevista, 2021).

Observe-se que a igreja se encarregou de domesticar os sentidos, o jeito de ser de Jaçanã, adestrando-o para poder ser membro da igreja. Os pobres e pessoas destituídas de educação formal passam por adestramento, domesticação, o que supõe, em alguns casos, discriminação dessa população destituída de “bons modos”. Melo (2018) identifica enorme contradição no movimento Pentecostal brasileiro, embora ele possua uma história envolvente. Surgiu na periferia norte americana entre os pobres e negros marginalizados pelas elites, inclusive religiosa e, cresceu ao ponto de se expandir para outros países, em especial o Brasil onde se harmonizou com a cultura local. O pentecostalismo foi ao encontro da população brasileira mais vulnerável, mais abandonada e mais necessitada de cuidados. Fez o povo simples e iletrado saber que o Espírito Santo também era derramado em suas vidas e os capacitava para fazerem a Obra de Deus, com dons, manifestações espirituais, ousadia e com ministérios. Para este autor, o movimento religioso,

Trouxe as mulheres para o centro das atividades eclesiais, ainda que com limitações, e fez das irmãs de oração verdadeiras profetizas respeitadas e ouvidas, muitos analfabetos ou semianalfabetos foram feitos pastores, foram ordenados como presbíteros, diáconos e diaconisas, foram eleitos líderes de departamentos eclesiais, com a função de ajudar e a fazer crescer a casa de Deus. Muitos pedreiros, porteiros, vigilantes, donas de casa, ganharam no pentecostalismo uma posição de importância e de destaque. Muitos que não tinham voz na sociedade e sequer eram lembrados pelo Estado, nas Igrejas são pessoas de respeito, são ouvidos e valorizados como indivíduos, como homens e mulheres de Deus e muitas vezes são obedecidos pelos mais jovens

nas comunidades pentecostais. Em alguns casos, homens e mulheres que pouco tiveram a oportunidade de frequentarem escolas, tiveram a honra de se tornarem pregadores e professores de Escola Dominical. Estes preparam lições, tiram dúvidas e têm alunos na Igreja. O Movimento Pentecostal cuidou da fome de seus membros, arrecadou alimentos e esteve presente nos momentos da vida individual mais problemáticos. Ajudou a restaurar vidas comprometidas com o álcool, com as drogas, com a criminalidade, recuperou casamentos abalados, fez maridos darem o devido respeito às suas esposas e filhos e incentivou homens e mulheres a serem exemplos de pessoas de Deus para os seus filhos e para os mais jovens em geral (IBIDEM, p. 312).

Note-se que o pentecostalismo popularizou as experiências com Deus e mostrou que não apenas os considerados grandes santos da religião eram capazes de viverem a mística, mas que pessoas comuns, de todas as idades, sexos, graus de instrução, poderiam viver experiências profundas com a divindade. Não obstante, com os anos e com o surgimento do Neopentecostalismo, o Movimento Pentecostal foi mudando de aspecto. De acordo com esse mesmo autor,

Foi se preocupando com a arrecadação e o aumento explosivo do número de membros, foi construindo catedrais em grandes igrejas, foi abrindo fendas em questões ministeriais e, de certa forma, foi se elitizando. O Movimento Pentecostal teve a grande dificuldade da reflexão que poderia ter servido como orientação para a sua vida e realidade. E acabou sofrendo com a problemática que todo o cristianismo ocidental também sofreu: com o dualismo (MELO, 2018, p. 2013).

É patente o fato de que o pentecostalismo tem gerado distanciamento com a cultura, com o engajamento político e social, que poderiam contribuir e muito para transformação da realidade ao seu redor, principalmente pelos preceitos que adota em sua educação cristã. O pentecostalismo ainda sofre com dualismos sexistas, institucionais e profético que pode ser observado na maior parte das denominações de lideranças predominantemente masculinas (MELO, 2018; ALENCAR, 2005; PINTO et.al., 2017). Ainda se manifesta o dualismo entre o espiritual e o material, entre o sobrenatural e o natural, entre o espírito e a carne, o que tem gerado problemas e más interpretações da fé, fazendo com que haja distanciamento entre a realidade e a fé que é praticada pelos seus adeptos.

A reorganização da vida por intermédio do movimento pentecostal engendra vicissitudes e desafios, envolvendo acertos e erros na sua relação com a vida e com a cultura. Como nos lembra Weber (1991), as religiões de salvação têm uma relação de tensão e concessão com o mundo. Torna-se imprescindível pensarmos as religiões como instituições que possuem elementos contraditórios, ambivalentes e não retilíneos ou lineares, como se as igrejas fossem o lugar da retidão. As igrejas são, também, ambientes de produção de sombras, silenciamentos, discriminações, e até violência moral e simbólica. Se não abirmos o debate para pensar as contradições que existem nas igrejas, quer sejam evangélicas ou católicas, torna-se difícil trabalhar as sérias vulnerabilidades engendradas pelas injustiças sociais que se repercutem nos movimentos religiosos e no sistema social como um todo.

2.2 O enfrentamento da existência por dentro das práticas religiosas do movimento pentecostal: contradições e possibilidades

A realidade social brasileira contribuiu para o Brasil ter se tornado o maior país pentecostal do mundo. Para Mariano (S/D) nos planos social e econômico, a enorme desigualdade social, a explosão da violência e da criminalidade urbana, as altas taxas de pobreza, a elevada proporção de lares monoparentais, chefiados por mulheres pobres, a precariedade da situação de grande parte dos trabalhadores no mercado de trabalho, sobretudo no informal, favorecem uma religião que tende a direcionar sua missão de salvação aos sofredores e desprivilegiados.

Os processos de globalização interligam conflitos e protagonismos políticos de lutas sociais, acabam por exigir do estado como regulador da vida social, que este se resignifique e se habilite para responder à uma sociedade conflituosa, na qual refloresce a religião (IANNI, 1995). Fernando (2014) assinala que quando o mundo experimenta processos sociais e transformações significativas, todos os povos são afetados e há interferências em todos os níveis da vida social. A religião muda quando há transformação na sociedade, ela se adapta às transformações sociais e culturais, e no esforço para não perder o “trem” da história, se racionaliza. A religião muda para melhor competir com as outras em termos de adesão dos fiéis e não em razão de se pôr numa posição axiológica, mais compatível, com os avanços da sociedade.

Geralmente as igrejas pentecostais formam comunidades religiosas relativamente estáveis e pequenas. Isto é, elas são compostas por congregações e pequenos templos onde todos se conhecem, residem no mesmo bairro e compartilham coletivamente crenças, saberes, práticas, emoções, valores, os mesmos modos e estilos de vida, moralidade e posição de classe (MARIANO, S/D). Begônia, (51 anos), descreve suas primeiras experiências no pentecostalismo,

Quando eu me converti, os meus relacionamentos de casal não davam certo, eu sempre me relacionava com as pessoas e dava o meu melhor, e nessa época, eu estava apaixonada por um rapaz que sumia depois voltava, pedia perdão. Eu não conseguia entender por que as coisas não davam certo, aí eu comecei a ler a bíblia e conhecer a verdade, como tinha que ser a vida, passei a ter fé e ter coragem de não aceitar mais as brincadeiras que o rapaz fazia comigo (Entrevista, 2021).

Note-se, nas entrelinhas da fala de Begônia, que sua conversão à igreja evangélica ocorreu em virtude de frustrações afetivas vivenciadas em seus relacionamentos, e que a partir de seu conhecimento acerca de como a vida deve ser, dentro das normas da religião pentecostal, adquiriu fé, de que ao seguir as exigências, enfim, poderia desfrutar de uma vida regrada, que, portanto, lhe garantiria a bênção de viver o que deseja, como recompensa de sua obediência às exigências pentecostais. É evidente a presença do elemento espiritocêntrico para a resolução de questões emocionais, de forma que nos remete a pensar a magia, a força da vontade e o desejo, mas que, possivelmente, nem sempre são suficientes para ressignificar as questões da alma. Muitas vezes suas aspirações e limites, podem terminar por gerar frustrações, uma vez que o adepto se empenhou em seguir o “caminho perfeito”, todavia, os anseios nem sempre se alcançam.

A vida humana é pautada por anseios de completude e felicidade. Por mais abstratos que esses sentimentos sejam, eles produzem significados concretos mensuráveis que garantem uma estabilidade física emocional. A conversão tem esse poder de gerar certa estabilidade em situação ações extremas, gerando novas perspectivas, novos horizontes, novas formas de ser, sempre considerando os paradigmas descobertos. Isso ocorre porque a novidade trouxe sentido para uma situação anterior onde os paradigmas de completude e felicidade, mesmo muito constitutivos, mostraram-se agora frágeis e

incompletos e, portanto, não mais capazes de manter aquele sentimento de interesse e satisfação (ALVES, 1979).

A conversão a uma denominação religiosa “é um processo comum que se compara a qualquer adesão cultural, já que o conteúdo em questão é intrinsecamente humano” (FERREIRA, 2017, p. 23). Ou seja, não é produto de algo sobrenatural, para além do mundo temporal, mas pertence ao próprio “espírito humano”, local onde reside sua dimensão incondicional ao seu *homo religiosus*, dimensão profunda e constitutiva do homem, sede de sua experiência religiosa e que o conduz a uma visão ambígua do mundo (ELIADE, 2010)

É possível ver, mesmo no homem secularizado, uma certa inclinação ao sagrado, ao divino, que lhe motiva intimamente, o que denota a existência de um sentimento religioso, de uma procura ou preocupação última, bastante comum em apresentações culturais da religião, mas pouco identificado ou entendido nas ações seculares da fé (TILLICH, 1974). Vista como culturalmente religiosa, a fé reside no homem que vive em função de sua busca por aquilo que lhe motiva de forma última. A busca por sentidos, que possa satisfazer um homem, só acaba quando ele se defronta com conteúdos temporais que remetem a uma realidade última e que são capazes de o completar.

A conversão a um sistema de ideias, é a forma mais objetiva da atuação da fé no homem. E a religião de forma institucionalizada se constitui como a principal referência ao entendimento desta busca de sentido humano, não por ser detentora da vida espiritual humana (TILLICH, 2009), mas por ter sido a expressão cultural que não se eximiu de proporcionar sentido à experiência humana, ainda que apelando para um conteúdo sobrenatural, com pretensões absolutas. Foi, pois, na religião institucionalizada, que o homem conseguiu conteúdo que necessitava, a fim de dar forma a sua preocupação incondicional e por conseguinte, passou a pautar toda sua vida a partir dessa experiência de fé, por vezes, interpelando espaços diferentes daqueles religiosamente conhecido.

A conversão acontece de maneira existencial, independente de conceitos e formas externos, ainda que estejam implícitos modos religiosos previamente sistematizados. Uma análise mais profunda poderia situar a crise existencial nesta discussão, pois, perceberíamos que pouco ou nada importa os conteúdos doutrinários e teológicos exarados pela religião institucionalizada, àquele órfão existencial de que fala Alves (1979).

A conversão a uma religião tem componente existencial e, também, um elemento objetivo. O componente existencial é perceptível no despertar do *homo religiosus* para a provisoriedade dos seus conteúdos constitutivos e profundos, “o elemento objetivo, por sua vez, atua externamente conduzindo o homem religioso por caminhos que indicam novas possibilidades de preenchimento daquele vazio existencial, “o equacionamento desses dois componentes gerará inicialmente uma nova cosmogonia e cosmovisão” (FERREIRA, 2017, p. 39). Uirapuru, (54 anos de idade), narra a sua conversão ao pentecostalismo do seguinte modo:

O que me levou a conversão para igreja evangélica foi o medo de ficar da vinda de Jesus. Eu lembro que eu estava afastado da igreja, estava jogando bola e caiu um temporal, como lá em Manaus dá aqueles temporais, nunca vi lugar pra cair mais temporal e raio. Quando eu vi todo aquele céu negro, eu que já ouvi a palavra, fiquei vendo aquele vento, aquele temporal nas árvores e fiquei lembrando da vinda de Jesus. Fiquei com muito medo e disse: Jesus, se tu me der uma oportunidade, eu quero retornar aos teus caminhos. Foi daquele dia em diante, no dia 07 de outubro de 1984, eu retornei novamente a Cristo (entrevista, 2021).

Uirapuru expõe a sensação de medo por cogitar a hipótese de ser rejeitado dentre os salvos por Jesus Cristo por não estar participando das atividades da Igreja pentecostal de forma mais ativa, sente culpa por estar fruindo de uma partida de futebol ao invés de estar mais dedicado às coisas do evangelho. O sentimento de medo foi tratado por Freud (2014), como um sintoma de castração, pois a partir do caso de Hans, Freud identifica a fobia no medo. Medo e culpa são identificados como problemas importantes no desenvolvimento da civilização. Referem-se, a atributos do inconsciente, que se articulam com a angústia. Estas sensações estão, verdadeiramente, presente na estrutura do inconsciente humano, se manifestando de múltiplas formas, que vão do remorso à neurose, tornando- se um problema de difícil solução.

O mal-estar humano perpassa pela culpa primitiva de matar o próprio pai. Matar o próprio pai ou abster-se de matá-lo não é, realmente, a coisa decisiva. Em ambos os casos, todos estão fadados a sentir culpa, porque o sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência quanto da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou de morte (Freud, 2010, p. 135). As origens primitivas identificadas por

Freud em Totem e Tabu revelam condições psicológicas contraditórias dos sentimentos humanos, ou seja, a permanente ambivalência dos pensamentos e sensações humanas.

Freud (2010) lança luz a história do desenvolvimento da humanidade, ou seja, a história do homem e a sua condição de vida desejante, onde se tem na estruturação do desejo infantil, que remete ao que Freud designou como a morte do Pai Primevo. Os irmãos que foram expulsos da horda pelo pai, voltaram e juntos o mataram e depois comeram seu corpo, e através de sua carne, cada irmão adquiriu uma parte do poder do pai. Odiavam o pai, mas também o admiravam, por consequência de seu ato, se arreponderam surgindo o remorso, o sentimento de culpa, o morto então se tornou mais forte, impondo situação psíquica de 'obediência e respeito a posteriori' ao crime que inquietava a sociedade primitiva. Primavera, (34 anos de idade) também sinaliza circunstâncias de medo que influenciaram em sua adesão ao pentecostalismo, a saber:

Eu lembro que quando eu comecei a frequentar a igreja evangélica eu sentia muito medo, pavor na verdade. Às vezes nem conseguia dormir, tinha pesadelos horríveis, acontecia umas coisas que não sei dizer. Sentia medo de fazer atividades de casa, como ir buscar uma roupa no varal se já estivesse escuro. Tinha outros medos de não conseguir cumprir minhas atividades na escola, no trabalho, ou encontrar um trabalho melhor. O medo me apavorava de todas as formas. Na igreja a gente sente as manifestações disso, a igreja pentecostal acredita nas manifestações do espírito santo, como falar em línguas estranhas, pessoas tem revelações, tem sonhos que podem se tornar realidade que são avisos de Deus para determinada pessoa, então é essa crença nesse sobrenatural que me ajudou na igreja (Entrevista, 2021).

Primavera parece se referir a um medo associado a uma pulsão por sobrevivência, expõe uma forma bastante negativa de apreender as coisas, que se mostra predominante em seus pensamentos e ações. Encontrou nas manifestações do Espírito Santo, dentro do movimento pentecostal, a forma sobrenatural para aliviar seus medos e angústias. Feitosa (2021) elucida que a neurociência já é capaz de explicar atitudes humanas aparentemente irracionais, que na realidade são geradas pela mente, sendo necessário identificar os mecanismos que conduzem a concepções distorcidas para busca do equilíbrio entre razão e emoção na forma de pensar.

De acordo com Kahneman (2012) há processos cognitivos, que influenciam na tomada de decisões e no comportamento humano a partir da teoria dos processos duplos. Este autor divide a mente em dois personagens fictícios, sistema 1 e sistema 2. “O sistema 1 é a parte que toma decisões de maneira automática e rápida, e não pode ser desligado. Este é composto por um modelo de associações que fazemos, conectando ideias e acontecimentos imediatos que ocorrem com regularidade em nosso mundo pessoal” (KAHNEMAN,2012, p. 25). Por utilizar mecanismos rápidos de associação, sem tanto gasto de energia cognitiva com reflexão, geralmente é responsável por distorções na forma de entender os fatos e a realidade que afetarão formas de agir no mundo.

O sistema 2 é mais lento e exige esforço e atenção, este é ativado quando nos deparamos com uma questão para a qual o sistema 1 não oferece uma resposta, mas ele não é exatamente um exemplo de racionalidade. Kahneman (IDEM) destaca que o sistema 2 é muitas vezes preguiçoso. Controlar pensamentos e comportamentos é uma atribuição dele, mas o autocontrole e o esforço cognitivo são formas de trabalho mental e, por natureza, temos aversão a este tipo de esforço, também por questão de economia de energia cerebral. Entendemos, a necessidade de um esforço contínuo para desenvolvimento de inteligências para tomada de consciência acerca do funcionamento mental, que por vezes, nos lança em negativismos, medos, angústia, colocando razão e emoção em descompasso, confluindo para adoecimento e nos colocando em situações de dependências e possíveis manipulações.

Freud (2010) identifica três estágios de desenvolvimento da humanidade: em um primeiro momento, o indivíduo humano é necessariamente animista, em um segundo momento é metafísico e por fim científico. Freud procura identificar as origens da humanidade, a genealogia da consciência moral, religiosa, das relações sociais, da cultura e do processo civilizatório, demonstrando que as exigências e proibições da sociedade tem base no primitivo.

A má consciência, para Nietzsche (1998), é uma profunda doença que o homem contraiu. Isso significa que todo o árduo processo de construção de um indivíduo soberano, legislador, criador de valores se perdeu quando a cultura criou para si o homem dependente, malgrado, fraco! O homem tornou-se incapaz de afirmar plenamente as forças que o constituem, e passa a conformar-se às leis, regras, princípios e mandamentos que pairam acima dele.

A sociedade constitui-se então por homens cada vez mais doentes, mais prostrados, mais fechados, atemorizados. Há apenas uma saída, desacelerar, frear os instintos. O homem escolhe não mais dar vazão para seus impulsos, renegando todo o seu passado de nomadismo, agonismo, disputa! A Moralidade do Costume, que deveria criar uma individualidade imponente e afirmadora, recai sobre um homem acovardado, assustado.

Enquanto o homem dispunha de si mesmo, de seus valores, sua força, nenhuma má consciência lhe vinha abater-lhe o espírito, ele a sacudia logo que aparecia! A partir do momento em que escolheu viver em celas apertadas demais para sua vontade de potência, sua ânsia de dominar e de viver, a má consciência fincou raízes profundas criando o que conhecemos hoje por espírito ou alma.

Mas, ainda assim, a negação destes impulsos não é o bastante para varrê-los da existência. Pelo contrário, o máximo que se consegue é jogá-los para debaixo do tapete. Há uma latência constante naquilo que não se pode extravasar, impulsos que pedem vez e voz. Eles se agitam no interior, procurando por um momento de fraqueza, aguardando uma brecha para encontrarem seu caminho para fora. O homem selvagem foi domesticado à força e agora pode ser encontrado debatendo-se dentro de seu próprio corpo.

Aqui está a origem óbvia, explícita, da má consciência: uma força barrada, impedida de se manifestar. Nietzsche fala de imposições culturais, históricas e religiosas que obrigam os impulsos mais naturais e genuínos do homem a voltarem-se contra ele mesmo. Uma vontade de potência impedida de encontrar seus caminhos para fora. Este processo cria uma tensão constante, que não tem para onde fluir. O resultado é a sensação permanente de desconforto, irritabilidade.

Onde estão os instintos que nos habitavam anteriormente? Ainda estão em nós, mas agora agem contra nós, gerando amargura e desespero, medo e desconfiança. A atividade foi trocada pela servidão! Até hoje não se curou a humanidade, e isto é “resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava” (NIETZSCHE, 1998, p. 37). O Sufocamento dos instintos e a domesticação dos sentidos é bem visível na narrativa de um dos informantes da pesquisa. Vejamos:

Você deve julgar pela reta justiça. Quando temos um encontro com Cristo todo o nosso corpo e espírito são transformados. Isso vai gerando santificação, a gente muda, em vários aspectos, não só no aspecto de caráter, mas também fisicamente. Você vai usar uma roupa decente, deixar as bebidas, o fumo, as festas, músicas profanas. Tem que resplandecer a luz, o caráter de Cristo na vida da pessoa. É no caráter, na conduta irrepreensível. As pessoas conhecem o crente só pela vestimenta, pela maneira de ser, falar, do agir, assim nós já somos conhecidos (Uirapuru, 54 anos de idade, entrevista, 2021)

Uirapuru expõe o tipo de comportamento exigido pela igreja ao adepto do movimento pentecostal, de modo a estabelecer um controle de sua vida, uma espécie de castração do seu jeito e modo de existir, freando a sua liberdade de ser e estar no mundo. Na perspectiva de pensar as exigências do cristianismo para a vida, Calligaris (2019) ressalta que a cultura cristã coloca no centro da vida a transcendência, indicando que o que importa não é o que se vive no presente, mas a recompensa ou a punição que se experimentará no além conforme sua conduta obediente ou transgressora. O foco da vida não é mais a imanência, o agora. A ênfase é estabelecida na possível vida que há de vir, de forma a transformá-la em constante preparação para o depois, se perdendo a satisfação e o aproveitamento do presente, em virtude da espera da transcendência.

Alencar (2005) sinaliza a obrigatoriedade de se pensar o pentecostalismo, pois se trata de uma prática religiosa que não busca mudar o mundo, mas sim fugir dele. Identificamos na fala de nosso informante, que uma vida irrepreensível para a igreja, se baseia somente em questões moralizantes, sem considerar na maioria das vezes, a ostensiva realidade das injustiças sociais que fundamentam o racismo, a xenofobia, o sexismo, a homofobia que são males sociais mais urgentes de precisam ser sanados. Ação colaborativa da igreja evangélica pentecostal no contorno desses males seria de grande valia. Violeta, (33 anos de idade) expressa o que considera ser evangélica pentecostal nos seguintes termos:

Olha é até um pouquinho difícil explicar, está baseado em alguns credos e costumes que se fundamentam no sobrenatural naquilo que não é explicado né com base material que não pode ser medido. Vai muito da pessoa, é algo que ela sente e as manifestações disso. A igreja pentecostal acredita nas manifestações do espírito santo como falar em línguas estranhas, pessoas tem revelações, tem sonhos que podem se

tornar realidade que são avisos de Deus para determinada pessoa, então é essa crença nesse sobrenatural (entrevista 2021).

Violeta associa a identidade do membro pentecostal à forma de acreditar no Espírito Santo e sentir as manifestações subjetivas desta fé, está é a grande ênfase do movimento pentecostal. O evangelho da graça, do acolhimento para enfrentamento do desamparo humano parecem ser secundários. A igrejas pentecostais proclamam que “o Brasil experimenta o maior avivamento de todos os tempos, devido seus milhões de adeptos” (Alencar, 2005, p. 14). Todavia, há que se pensar que, geralmente, espera-se do evangelho cristão, contribuição para profundas transformações sociais no que diz respeito a justiça e dignidade humana, e no Brasil, se de fato está ocorrendo um avivamento cristão, ainda estamos esperando as consequências do referido avivamento.

A mística cristã proclama, que o evangelho de Cristo, por intermédio da igreja seria capaz transformar o mundo. Todavia Alencar (2005) registra que que a maioria dos cristãos católicos, quase sempre estiveram ao lado do poder. “A primeira missa, as capitâneas hereditárias, o padroado, o Cristo Redentor, a Catedral em Brasília, sem esquecer do imoralismo laudêmio servem de atestado” (p. 65). Da mesma forma a igreja evangélica, “o protestante não protesta, prega; não reivindica, ora; não faz greve de fome, jejua; não distribui panfleto; evangeliza; não faz passeata, marcha pra Jesus; até nota, mas nos indicados por Deus, que coincidentemente são afilhados do pastor (p.65).

A igreja evangélica, semelhante à igreja católica, sempre deu aprovação aos governos, exceto quando estes não solicitavam. Conforme Alencar (2005) era Figueiredo chamar que os pastores batiam continência. Fernando Collor foi eleito com apoio dos evangélicos (PIERUCCI, 1996), e em pleno impeachment ainda continuava tendo apoio da maioria. Os evangélicos, são hoje, uma das principais bases de apoio político ao governo de Jair Bolsonaro, que assumiu a Presidência do Brasil em janeiro de 2019.

O Presidente Jair Bolsonaro tem recebido acusações sobre diversas violações e de exercer conduta autoritária, de intimidação e agressões verbais constantes na relação com a imprensa. Jurema Werneck, diretora executiva da Anistia Internacional/Brasil, em documento, “1000 dias sem direitos – As violações do governo Bolsonaro” (2021), afirma que o governo federal descumpra seu papel de garantir e facilitar acesso aos direitos humanos fundamentais como a vida, a liberdade, a igualdade, a segurança e a moradia:

“as pessoas estão sentindo no bolso, no prato, na pele e no corpo as perdas dos seus direitos mais fundamentais”.

Gramsci (1999, p. 173) considera que a religião “é a ideologia mais enraizada e difundida”. Ao tratar a questão das crenças populares, esse autor destaca que elas são forças materiais que atuam poderosamente e a persuasão popular pode servir como força social para fins políticos. As crenças religiosas e o senso comum possuem solidez, regularidade, necessidade, racionalidade e imperatividade, produzem normas de conduta, modos de ver e de agir (GRAMSCI, 1999).

O analfabetismo funcional serve de adubo não apenas para as religiões evangélicas, mas para todas as religiões e visões mágicas que o senso comum tece a respeito da realidade histórica e social. As crenças religiosas implicam questões morais, normativas e políticas, como ser favorável ou não ao aborto, ao casamento entre homossexuais, às pesquisas com células tronco, ao consumo de álcool e drogas. E, do ponto de vista dos efeitos políticos perigosos das crenças religiosas, Saxton (2006, p. 89) nos lembra que "o evangelho cristão do amor, perdão e paz tem sido muitas vezes obscurecido por uma mistura de toxinas túrgidas com maior probabilidade de produzir mais necrose do que regeneração".

Cumpramos pensar de que forma a religião poderá falar ao povo de nossa época, é necessário que consiga dizer uma palavra transformadora, de expansão da consciência, de luminosidade transcendental. De outra forma, a religião corre o risco de ser deformadora, castradora, conduzindo os adeptos à servidão voluntária como assinala La Boetie (2001), reproduzindo o mesmo estado de coisas, exercendo posições de tirania tão terríveis como as de qualquer outro tirano (TILLICH, 1992). O perfil socioeconômico de membros de Igrejas Evangélicas Pentecostais de Parintins-Am é visualizado no quadro¹⁶ a seguir:

Variáveis	N	n	%
Idade	07		
20 a 44 anos		04	55,5
44 a 54 anos		03	45,5
Sexo	07		
Masculino		03	43

¹⁶ No quadro lêia-se N: universo da amostra, n: proporção da amostra; e %: percentual da amostra.

Feminino		04	57
Estado Civil	07		
Solteiro (a)		00	
Viúvo (a)		01	10
Casado (a)		06	90
Trabalho	07		
Trabalho Formal		02	28,5
Trabalho Informal		05	71,5
Renda Mensal	07		
Não tenho		00	
R\$ 400,00 a 650,00		03	43
R\$ 1087,00		02	28,5
R\$ 3.000,00		02	28,5

Quadro 01: Perfil Socioeconômico dos participantes da pesquisa
Fonte: Pesquisa, 2021-Parintins-Amazonas-Brasil.

A idade das pessoas que puderam ser incluídas na pesquisa varia de 20 a 54 anos. São sujeitos homens e mulheres que entraram em processo de conversão ao pentecostalismo, esperando encontrar neste movimento religioso respostas aos problemas que os afligiam em sua existência, sendo, pois, as mulheres o sujeito mais capturado, as que mais se sentem convencidas pelos pregadores e pregadoras do pentecostalismo. Esta constatação se deve, provavelmente, pelo fato de as mulheres serem sujeitos mais vulneráveis e suscetíveis às situações de violência doméstica no contexto da sociedade capitalista (PIVA; SEVERO, 2007), cujas desigualdades sociais e de gênero contribuem para o quadro de sua vulnerabilidade.

A vulnerabilidade destas mulheres, são de várias ordens, mas o fator da sobrevivência é o mais preponderante conforme podemos perceber na fala de Primavera, (34 anos de idade), a saber:

Olha... As tribulações da vida são muitas. Tem preocupações com trabalho, que às vezes você consegue, às vezes não, e quando não consegue você sabe que vai ter dificuldade pra fechar o mês, pagar as contas. Tem preocupação com os filhos, que são pequenos e tem que deixar em casa pra trabalhar; eles ficam meio soltos, e é arriscado. E tem também o marido; meu marido não é evangélico, ele bebe, sai pra rua, chega tarde em casa, por isso acontece alguns problemas entre nós. Aqui na igreja o pastor sempre diz pra convidar ele pra igreja, orar por ele pra Jesus salvar a vida dele, e lutar pela família. (entrevista, 2021).

Constatamos na fala de primavera que as mulheres são os sujeitos centrais da família no sentido do seu bem-estar embora o homem seja visto como provedor é pois sobre a mulher que recaem as preocupações com a reprodução da vida material, execução de suas atividades profissionais e poucos recursos para pagar as despesas do mês. Somado a isto, transparecem as preocupações com os filhos e com o marido, que embora compartilhe de alguma forma, das mesmas dificuldades de reprodução social, consegue encontrar seu momento de lazer, o que acarreta em desentendimentos entre o casal. Para as mulheres, a igreja recomenda geralmente que esta seja virtuosa em se empenhar na oração e na luta pela permanência de sua família. Verifica-se o aspecto missionário delegado às mulheres na luta pela conversão de seus companheiros, é necessário conduta virtuosa destas, para que seus cônjuges sejam convencidos ao modo de viver pentecostal, tarefa que certamente constitui missão desgastante às mulheres nas práticas pentecostais.

Feitosa (2021) ressalta que projecções de crenças e expectativas em outro ser humano além de si mesmo, se contiuem em distorção cognitivas da mente humana. Pois o ser humano mal consegue considerar os seus próprios processos mentais, pensamentos e formas de agir. Semelhantemente às questões vivenciadas por Primavera, Camélia, (44 anos de idade) também identifica situações de desigualdades nos papeis de gênero, a saber:

A dificuldade maior é no meu lar. Eu e meu marido fazemos bicos; eu, de diarista, e ele, de vendedor de variedades ou pescador, às vezes quando sai pra pescar. Temos cinco filhos para sustentar, já passamos muitas dificuldades. Em casa já tivemos problemas com os filhos, [...] o marido fica desapontado, nervoso, irritado, e a gente tem que respirar fundo e tocar a vida pra frente. (entrevista, 2021).

As dificuldades experimentadas pelas mulheres no cotidiano de suas vidas estão relacionadas principalmente às condições básicas de reprodução social/material, como emprego e renda, e a situações de fragilização dos vínculos familiares, evidenciadas principalmente por desentendimentos entre as mulheres e seus maridos. Estes dados refletem as desigualdades dos papeis de gênero atribuídos a homens e mulheres que se

projetam na perspectiva de inferiorização das mulheres e manutenção da dominação masculina (BUTLER, 2012).

As mulheres carregam o corolário de dupla jornada de trabalho, pois além de trabalharem em atividades profissionais específicas, se ocupam, também, com a grande parte das tarefas domésticas. Esta situação expressa a forma rígida dos papéis sexuais, o que contribui para a reprodução da sociedade patriarcal baseada nas desigualdades de gênero (RODRIGUES, 2008). De acordo com Violeta, (33 anos), uma das mulheres ouvidas nesta pesquisa, os problemas que elas enfrentam com seus maridos são de ordem da dominação masculina. Vejamos:

Aqui na igreja as irmãs estão sempre reunidas nos trabalhos, cultos, orações. Isso é muito bom, a gente vive a mesma fé, enfrenta os problemas unidas, uma apoiando a outra. Muitas irmãs têm problemas nos seus lares com seus maridos; maridos que não querem acompanhar na igreja, que bebem, são agressivos; outros maridos que estão na igreja, mas que são irritados, não permitem determinadas coisas para suas mulheres, querem impor as decisões porque dizem que são os cabeças, os líderes da casa e que, portanto, eles que governam e que devem tomar as decisões (entrevista, 2021).

Veja que as mulheres conseguem visualizar a condição feminina nos domínios das relações de poder e da dominação masculina, como percebe Bourdieu (2007). Violeta aponta com clareza esta dominação, quando diz que os homens se vêem investidos de autoridade para tomarem decisões familiares e pessoais com total autonomia, sem considerarem a apreciação de suas mulheres, legitimados pelo argumento de que são chefes da família. De acordo com Saffioti (1994), a dominação masculina é o elemento que fundamenta a violência contra a mulher e estrutura sociedade falocêntrica. Essas desigualdades nos papéis de gênero contribuem para tornar ainda mais extenuante e até adoecedoras tarefas importantes e imprescindíveis para a reprodução social como um todo, afetando de forma negativa a vida comum.

A desigualdade de gênero, culturalmente legitimada, possui fundamento religioso¹⁷. Para Durães (2009, p. 5), “a sociedade é formada por leis e por preceitos

¹⁷ Para Campbell (s/d), mitólogo americano de Nova Iorque, os mitos da criação estão divididos em quatro grupos, que correspondem às etapas cronológicas da história humana, a saber: na

morais profundamente religiosos, por isso, fica difícil separar o fenômeno religioso que subjaz a origem de quase toda sociedade humana”.

As mulheres pentecostais são constantemente “motivadas” a tolerarem certos excessos de seus companheiros, para cumprirem dever religioso de serem piedosas e virtuosas. Outro fator constatado em nossa pesquisa é que as mulheres são subalternizadas no contexto organizativo da igreja evangélica onde a liderança são coadjuvantes desenvolvem serviços subsidiários. Na maioria das igrejas evangélicas, a liderança feminina não é reconhecida.

Ao se tratar de cargos na hierarquia da igreja, esta pesquisa constata, que em geral, mulheres e homens figuram da seguinte maneira: membro, missionário(a), auxiliar geral, diácono/diaconisa, dirigente, pastor. Quanto às mulheres, ocorre diferenciação na referida hierarquia: o maior cargo que podem chegar a assumir na igreja é o de diaconisa; não podem ser consagradas/ordenadas pastoras. Quando são chamadas de “pastoras” significa não que exerçam diretamente a liderança da igreja, mas que são esposas de pastores e que somente por isso podem ser assim identificadas; não há ainda o reconhecimento institucional da igreja quanto à possibilidade de as mulheres serem investidas no cargo de pastora (ALENCAR, 2005).

Ao serem indagadas sobre a justificativa para tal impossibilidade, as mulheres declaram: “o que se diz é que Deus quer a mulher no ministério da Igreja; a obra de Deus é grande precisa de muita gente, da mulher também, mas a liderança maior para cuidar do rebanho de Deus é do homem” (Uirapuru, 54 anos de idade, entrevista 2021). Na maioria das igrejas evangélicas, não se aceitam pastoras como liderança geral. A

primeira etapa o mundo teria sido criado por uma deusa mãe sem auxílio de ninguém; na segunda, por um deus andrógino ou um casal; na terceira, por um deus macho que cria o mundo ou ao tomar o poder de uma deusa ou através do corpo de uma deusa primordial; e na quarta etapa, um deus macho cria o mundo sozinho. Pode-se notar a inversão ocorrida desde o mito do período da primeira etapa, onde as mulheres eram divinizadas e cultuadas como geradoras da vida, detentoras de sangue considerado fértil para a terra, até o mito segundo o qual a mulher levou o homem a pecar e como “castigo” irá parir e seu sangue será considerado impuro. Posteriormente, no cristianismo da Idade Média, registra-se o culto à mariologia, o culto à Virgem Maria, à função materna idealizada, acompanhada da repressão do papel da feminilidade adulta. Suprimia-se a mulher ‘pecadora’ e exaltava-se a virgem, mãe de Jesus, concebida sem pecado”. A pureza estava em ser virgem. O sexo é pecado, a mulher é a fonte do pecado. “Mulher não pode, não deve sentir prazer!”.

Nota-se, assim, que lenta e gradativamente a mulher foi sendo marginalizada até chegar ao ponto em que a imagem de Deus é a de um ser masculino e onipotente. Portanto, falar das mulheres na sociedade é falar também da influência religiosa que historicamente contribuiu para a construção da dominação dos homens sobre as mulheres.

igualdade de gênero não existe. Mesmo após 500 anos da Reforma Protestante, não se tem problematizado a desigualdade de gênero no contexto religioso evangélico pentecostal.

Sabe-se que algumas denominações evangélicas ordenam mulheres como pastoras, entretanto ainda é um percentual bastante reduzido de igrejas que estão passando a refletir e a enfrentar o tabu da ordenação feminina. É fato incontestável que o trabalho feminino e a importância dele no espaço religioso é necessário, pois, pode contribuir o enfrentamento das desigualdades de gênero.

No que diz respeito a renda auferida pelos sujeitos de nossa pesquisa constatamos que advém, em menor proporção através do trabalho formal, e sua ampla maioria é proveniente pelo trabalho informal e aposentadoria. A renda obtida com trabalho formal é maior, chegando a sete mil reais por mês. Todavia, a maior parte dos membros sobrevive com rendas que variam de duzentos a oitocentos e oitenta reais, advindas de aposentadorias e trabalho informal.

A grande maioria dos sujeitos entrevistados encontram-se em situação de vulnerabilidade socioeconômica, entendida como “a marginalidade, a exclusão, a pobreza ou a miséria que atinge um contingente de brasileiros cuja cidadania não é o fundamento legal de garantia e de extensão de direitos básicos” (KOWARICK, 2009, p. 27).

A vulnerabilidade socioeconômica refere-se à situação do indivíduo ou grupos de indivíduos que se encontram à margem dos processos sociais, aqueles que não possuem acesso adequado ou mínimo aos bens e serviços sociais, tais como: emprego formal, serviços de saúde, educação dentre outros.

O povo brasileiro tem experimentado grave situação de vulnerabilidade socioeconômica, acompanhados por processos de naturalização e neutralização dos acontecimentos como mecanismos de acomodação de interesses diversos e atenuação dos possíveis conflitos reveladores da dinâmica social da subcidadania existente. Kowarick, (2009, p. 27) chama atenção para o fato de que,

No caso da naturalização, trata-se de destituir a pobreza de seu significado político e de seu caráter estrutural, ponderando-se sobre a inevitabilidade do curso das coisas e dos acontecimentos no sistema capitalista. Não existem culpados, também não há responsáveis, pois os processos econômicos e sociais em curso seguem inexoráveis seu caminho. No caso da neutralização, trata-se de ativar velhos recursos de

sufocamento de qualquer tentativa de desestabilização da ordem atual das coisas por meio de mecanismos de evitação do outro, ou seja, por meio da construção da invisibilidade daqueles que são subalternizados.

Para Benjamim (2013, p. 17) “o sistema social capitalista é uma religião, não de redenção, mas de culpabilização, cujo culto, ao invés de expiar a culpa, a intensifica, expandindo o desespero humano ao estado religioso universal”. Segue quatro traços principais: primeiro, é uma religião de culto, de práticas cultuais, talvez a mais extrema que já existiu, onde o utilitarismo adquire sua face religiosa (p. 21). O culto se desenvolve na bolsa de valores, nos bancos, nas fábricas. A esse caráter concreto do culto liga-se outra característica do capitalismo, a duração permanente desse culto, que é o segundo traço.

O terceiro aspecto diz respeito ao fato de que o capitalismo é provavelmente o primeiro caso de um culto que não redime, mas deixa um sentimento de uma imensa consciência de culpa, incapaz de redenção, universalizada, gravada na consciência, pois até o próprio Deus é apanhado nessa rede de culpa. Há, pois, no capitalismo, a conjunção diabólica entre a dívida impagável e a culpa. É este o lado historicamente inaudito do sistema, o fato de a religião já não ser uma reforma do ser, mas a sua aniquilação. É a expansão do desespero até o ponto em que ele se transforma em estado religioso universal do qual se espera que venha a salvação. O capitalismo desenvolveu-se no Ocidente de forma parasitária sobre o cristianismo, de tal modo que, a história do cristianismo se tornou essencialmente a do seu parasita, o capitalismo¹⁸.

¹⁸ Weber (2006) demonstrou que a ética protestante sustentou a essência do sistema capitalista. Com o advento do protestantismo, a doutrina – e portanto, a cultura – católica modificou-se, e a salvação passou a ser para alguns, não mais passível de ser conquistada, mas sim uma providência divina, onde o trabalho era meio crucial para glorificar-se. Para o protestante, o trabalho enobrece o homem, o dignifica diante de Deus, pois é parte de uma rotina que dá às costas ao pecado. Durante o período em que trabalha, o indivíduo não encontra tempo de contrariar as regras divinas: não pratica excessos, não cede à luxúria, não se dá a preguiça. Não há como fugir das finalidades celestiais. Na cultura protestante, não há espaço para sociabilidade mundana, pois todo o prazer que se põe a parte da subserviência a Deus, fora considerado errado e abominável. Assim, restava a quem acreditava nestas premissas, o trabalho e a acumulação, já que as horas estendidas na produção excediam as necessidades destes religiosos, gerando o lucro. Têm-se a concepção do trabalho como fim o absoluto, enxergando no emprego de esforços produtivos a finalidade da própria existência humana, interligada com os propósitos providenciais de Deus. O protestante vive para trabalhar. O protestante gera excedente, e o acumula, investindo-o em cadernetas de poupança, gerando lucro. A finalidade protestante é salvar-se, e se o trabalho é salvador, empregar outros auxilia na salvação alheia. Logo, o protestante é dono dos meios de produção, detém os funcionários e acumula cada dia mais excedentes, gerando mais capital. E assim, a gênese do capitalismo moderno é concebida.

Atualmente, os evangélicos são 22% da população do Brasil (IBGE, 2010), as projeções são de que estes, futuramente, poderão ser maioria no país. Boa parte dos evangélicos se caracterizam por um discurso um tanto incompatível com a tolerância em um país que comporta significativa diversidade de várias religiões de credos diferentes o que desencadeia hostilidades, rupturas e violências. As práticas religiosas identificadas nesta pesquisa são as seguintes:

Prática religiosa	Objetivo
Culto	Adoração à Deus; Comunhão entre os membros; Orações.
Consagração	Abstenção de alimento, orações e propósitos específicos.
Escola Bíblica Dominical-EBD	Estudo sobre conhecimento religioso.
Evangelismo	Levar a doutrina da salvação a não membros.

Quadro 02: Práticas Religiosas Pentecostais

Fonte: Pesquisa 2021-Parintins-Amazonas-Brasil.

Os cultos são realizados pelo menos três vezes na semana com o propósito de promover orações e adoração coletiva. Observe-se que os propósitos parecem remeter para a busca de salvação, de consolo, de bênçãos materiais, vitórias nos problemas do casamento, do emprego e até judiciais. Há durante os cultos, choros, clamores, em certos momentos, desânimo, por parte da assembleia ali presente, cânticos, glossolalia¹⁹, dentre outras manifestações espirituais. São realizadas “campanhas de sete ou mais dias de cultos” para o alcance de questões individuais ou de crescimento da igreja. A saudação aos visitantes é apelativa da seguinte forma: “*seja-bem vindo, receba sua benção e traga mais 10*”, significando: sinta-se bem, receba o que veio buscar e traga mais dez pessoas para a igreja. Primavera, (34 anos), descreve uma de suas experiências pentecostais nos seguintes termos:

¹⁹ A glossolalia religiosa é o nome pelo qual algumas denominações pentecostais e correntes religiosas como a renovação carismática católica denominam a capacidade de reproduzir o fenômeno conhecido por dom de línguas, descrito no segundo capítulo dos Atos dos Apóstolos.

Eu fui para uma reunião e naquele lugar tinha muitas pessoas desconhecidas, fizeram um círculo de mãos dadas, as pessoas estavam orando em línguas estranhas. Naquele momento, no meu coração eu sentia tristeza, uma angústia, lembrando da ausência do meu pai na minha infância e ninguém sabia dessa história ali naquele lugar. Então, naquela ocasião eu senti na pessoa que estava do meu lado uma sensação física mesmo, não sei explicar como que era, mas era como se ela estivesse me passando uma energia e em determinado momento ela começou a falar em línguas estranhas e eu também, então ela me tomou pelas mãos daquele círculo para mais distante, pôs a mão no meu coração e disse assim: eu te escolhi desde o ventre da tua mãe e eu sou o teu pai. Repetiu três vezes eu sou o teu pai. Eu tive muito rancor na infância, eu tinha muita raiva do meu pai, tinha uma mágoa. Ele tinha condições de ter me ajudado e não ajudou, me negou. Enfim, eu era amargurada e naquele momento eu me senti curada de toda essa mágoa, eu me senti limpa de tudo aquilo e entendi que sempre Deus estava cuidando de mim (entrevista 2021).

Primavera conta que participou de uma reunião pentecostal com pessoas que não conhecia e que tão pouco poderiam saber de seus conflitos familiares pessoais no que diz respeito a ausência de seu genitor e as privações materiais e emocionais que enfrentou em decorrência da falta de assistência familiar e também social de maneira geral. Durante a reunião, ela refere que teve sensações emocionais e também físicas. Ainda, recebeu, por intermédio de outro participante da reunião, a mensagem divina de que o próprio Deus seria seu pai. A mensagem teria coerência com sua história de vida, trazendo consolo para suas emoções negativas. A religião é uma das primeiras formas de pensar e entender o fenômeno da existência humana (DURKHEIM, 1984). Trata-se de uma tentativa de explicação de acontecimentos naturais ou sobrenaturais que fogem ao entendimento.

Em uma organização social marcada pelo desamparo e desiguais oportunidades de acesso a bens e serviços básicos para a reprodução da vida, na grande maioria das vezes, a religião se torna o único auxílio às pessoas excluídas socialmente. Observa-se “o caráter ambíguo da religião, pois, de certa forma, ela pode derramar no amargo cálice da humanidade sofredora, algumas doces e soporíferas gotas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, fé e esperança” (HEINE, 1969 APUD LÖWY, 2006, p. 63), afastando o homem da experiência do nada, do caos, do fim, da tragédia existencial.

De outro modo, pode produzir uma consciência invertida do mundo, aliviando angústias para sanção moral e justificação das injustiças na ordem social estabelecida.

Ocultando a miséria e reduzindo possibilidades de protesto contra a miséria real. “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o ópio do povo” (MARX,2010, p. 145). Para este autor, “a abolição da religião enquanto felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade real” (IBIDEM, p.146).

Nota-se a necessidade de se questionar a religião enquanto aquela que busca “arrancar as flores imaginárias dos grilhões” (MARX,2010, p. 147). A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro sol (MARX, 2010). Este autor sustenta que a religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo.

O processo contemporâneo de reemergência de movimentos religiosos caracteriza-se, simultaneamente, pela decorrência de um processo de marginalização, subalternização acentuada, proletarização das consciências e, por efeito, por rupturas e descontinuidades da sociedade (GIDDENS, 1991). É no contexto de uma sociedade problemática e contraditória que reflorescem experiências religiosas, “a religião reivindicou, sempre um lugar e espaço de expressão e articulação de seus fundamentos e princípios. Está sempre onde alguma coisa muito séria anda errado” (FERNANDO, 2014 p. 57). Deve-se reconhecer o fato de que a ciência cartesiana excluiu as crenças religiosas dos cânones científicos e “devido as suas próprias limitações e à irracionalidade de seus resultados deixou como saldo um vazio de sentido, um vácuo para o ressurgimento de formas religiosas místicas, quando não francamente regressivas” (FERNANDO, 2014, p. 90).

A consagração é uma prática religiosa pentecostal que exige que os fieis se abstenham de alimentos pela parte da manhã para meditar a doutrina bíblica, fazerem orações por propósitos espirituais, emocionais e materiais. A Escola Bíblica Dominical-EBD também ocorre uma vez na semana por intermédio da exposição de literaturas religiosas e reflexão em conjunto com os membros participantes.

Por ocasião de nossa visita à igreja assembleia de Deus, para fins de observação de campo, assistimos uma cena que nos chamou a atenção, um dos membros se manifestou contrário aos temas abordados na ministração da aula da EBD, sustentando que estudos referentes à liderança servidora seriam menos excelentes que estudos sobre

escatologia (doutrina que trata do destino final do homem e do mundo), vejamos: “eu tenho uma revista da EBD das antigas na minha casa, sobre escatologia. Isso que é tema pra gente estudar, essas coisas de doutrinar a igreja como uma empresa eu não concordo” (Sabiá, 49 anos de idade, entrevista, 2021).

Sabiá expõem incômodo com os temas selecionados pela igreja para a Escola Bíblica Dominical, de acordo com o informante, os temas atuais dão ênfase nas exigências de como o cristão deve se portar na igreja, como realizar o serviço na obra de Deus para a expansão do número de membros, visando o crescimento da denominação. Para ele existiriam temas mais excelentes a serem debatidos na igreja. Passos (2006) afirma que em nossos dias a modernidade decadente, novas formas de organização religiosa emergiram com vigor, reproduzindo valores e práticas da sociedade de consumo e respondendo aquilo que a modernidade prometeu e não cumpriu. Este autor sustenta que “as organizações religiosas produzem discursos ideológicos que podem ocultar interesses sociais e políticos no exercício tanto do poder interno quanto do externo (p. 19).

O evangelismo é realizado ao menos uma vez por semana, momento em que os membros percorrem as ruas do bairro batendo de porta em porta, saudando os vizinhos, perguntando se creem em Jesus Cristo e se gostariam de saber mais sobre a religião evangélica protestante, lançando convite para participarem dos cultos e estudos. Os convites são realizados pessoalmente: “a gente vai de casa em casa, alguns nos recebem com ânimo, outros com menos ânimo, mas se uma pessoa for nos visitar já vemos resultado do evangelismo” (Sabiá, 49 anos de idade, entrevista, 2021). A seguir tem-se imagem de igrejas pentecostais em Parintns-Am,



Imagem 04: Assembleia de Deus/Parintins
Fonte: Pesquisa, 2021.



Imagem 05: Assembleia de Deus Missionária/Parintins
Fonte: Pesquisa, 2021.

Existe a noção de obrigação de fazer com que todos ouçam o evangelho a partir da perspectiva específica da Igreja pentecostal, sob peso de cobrança divina caso não se anuncie o evangelho: “no evangelismo a gente vai até a vizinhança e prega que Jesus está voltando e que as pessoas precisam se arrepender de seus pecados virem para igreja cumprir a palavra de Deus e assim serem salvos. Não se busca refletir sobre a liberdade religiosa como elemento subjetivo, onde individualmente o sujeito busca a espiritualidade que melhor potencialize a existência. O evangelismo se reveste de uma cobrança constante que a igreja faz aos seus membros, não necessariamente para contribuir com o desenvolvimento espiritual do outro, mas para trazer adeptos à igreja e assim aumentar seu quantitativo de colaboradores.

Saramago (2002, p. 15) afirma que “a receptividade ao outro é, em muitos casos, mínima”. Colonizar o outro, impondo-lhe opinião e projeções é o que geralmente ocorre. Ignora-se a condição de seres duais e ambivalentes. Colonizar não é só invadir um outro país e dominá-lo. Colonizar ocorre também por intermédio da violência, forçando o outro a pensar do mesmo modo. Colonizar é discriminar, demonstrar desprezo, depreciar. Colonizar é, no fim das contas, todas as ações que tenham em vista a subjugação do outro.

É a partir destas práticas religiosas que os membros da igreja se identificam com um mesmo Deus. Até os problemas e sofrimentos são parecidos e seguem no mesmo propósito: o de enfrentar uma vida, muitas vezes, cheia de obstáculos. Trata-se conforme Durkheim (1912) de articular rituais e símbolos, criando entre indivíduos afinidades sentimentais que constituem a base de classificações e representações coletivas. Isto

aproxima os indivíduos, multiplicando os contatos entre eles, torna-os mais íntimos e por isso mesmo, o conteúdo de suas consciências se alteram.

2.3 O fundamentalismo pentecostal nos tempos atuais

O fundamentalismo religioso nasce na passagem do séc. XIX para o séc. XX nos Estados Unidos da América, a partir de debates entre grupos de cristãos protestantes. O nascimento formal do fundamentalismo vem com a publicação do documento teológico chamado “os fundamentos: um testemunho para a verdade” (ORO, 1996, p. 05), resultante de debates e conferências. O documento apontava os principais pontos da fé cristã, que deveriam ser reafirmados para se proteger da ameaça liberal do estado secular, portanto, o fundamentalismo nasce de uma reação aos rumos que o cristianismo estava tomando no Ocidente, além de se opor às posturas de religiosos e teólogos liberais que procuravam dialogar com a ciência.

Verifica-se, então, a incoerência do referido discurso em contraste com o pensamento religioso liberal. O propósito dos fundamentalistas consistia em defender os fundamentos da fé cristã. Conforme Oro (1996, p. 06), o fundamentalismo assenta-se na “inerrância absoluta do texto religioso, neste caso, a bíblia” (IDEM, p. 06). A inerrância é a noção de que nada que esteja de forma literal no texto sagrado pode estar errado, ou dialogar com outras áreas do conhecimento como a arqueologia, a história ou outras ciências. Todo foco desse primeiro momento do fundamentalismo, consistia em uma postura voltada para as comunidades, ainda que fosse combativo, não se pretendia ser nada além de uma defesa conservadora da bíblia, não um movimento político.

Entretanto, o fundamentalismo deixou de ser um assunto teológico, se tornando um movimento engajado. Esse movimento começou a levantar bandeiras quando o professor de biologia norte-americano, John Scopes, foi processado, por um pastor fundamentalista, por estar ensinando evolucionismo na escola em 1925. Esse processo ficou conhecido como julgamento Scopes, e a partir de então, o combate ao ensino do darwinismo passou a integrar as pautas dos fundamentalistas, as quais so foram aumentando.

Nos anos 1960 e 1970, outras alas conservadoras religiosas passaram a trabalhar de mãos dadas com os fundamentalistas cristãos, como os mórmons e os judeus

ortodoxos, o que começou a difundir a terminologia do fundamentalismo para além dos leitores literais do evangelho bíblico. Atualmente, os grupos neofundamentalistas já têm agendas gerais, e são profundamente articulados politicamente, normalmente alinhados com essas bandeiras mais reacionárias, por exemplo, a luta contra a fragilização do papel da família tradicional, busca da criminalização do aborto nos Estados Unidos, no Brasil, a manutenção da proibição do aborto e o combate aos casais homossexuais.

O fundamentalismo passou a ser associado ao islã, como uma reação às evoluções culturais e sociais da década de 1970, que alteravam os modos de vida norte-americanos. No Iran, acontecia processo diferente, por intermédio da revolução islâmica, que transformara o Iran em uma República islâmica, teocrática, ou seja, estado que se baseia nas leis dos escritos do Corão. Passaram então, a ser proibidos diversos costumes ocidentais, como uso de saias e maquiagem, obrigando as mulheres a cobrirem seus rostos. Foram reintroduzidos tipos de castigos corporais, para quem violasse os preceitos da *sharia* (legislação do direito Islâmico). Além disso, ocorre perseguição a membros de outras igrejas, prostitutas, homossexuais e seguidores de ideologias laicas, como liberalismo e marxismo.

O termo fundamentalismo é associado a grupos fanáticos que experimentam a religiosidade sob a figura do devoto, absolutamente, comprometido com uma única verdade, seja ela qual for, a partir de conduta violenta e perigosa (ARMSTRONG, 2001). A partir de então, uso generalista do termo, começa a designar fundamentalistas hindus, judeus, budistas, cristãos, quase todos, organizados e engajados nas pautas públicas, buscando impor ao Estado, sua leitura exclusivista do mundo, grupos que, muitas vezes, têm como objetivo negar aos convivas, direitos fundamentais como a liberdade religiosa, discurso de imprensa. Isso quando não fazem de forma foi legal, praticando atos extremos de terrorismo, como no caso de onze de setembro de 2001²⁰. Observou-se entre os informantes da pesquisa aspectos do fundamentalismo na relação com crenças diferentes. Begônia, (51 anos) se expressa sobre este tema da seguinte maneira:

Desde que eu me entendo por gente meu pai e minha mãe eram crentes. Eu tenho até medo de outras orações, sabe aquela, Ave Maria cheia de graça. Minha tia é católica e quando meu marido morreu ela disse que

²⁰ Os ataques ou atentados terroristas de 11 de setembro de 2001, foram uma série de ataques suicidas contra os Estados Unidos coordenados pela organização fundamentalista islâmica al-Qaeda.

alma dele fica em um lugar de purgatório para julgamento e que precisa esperar um tempo para que a alma faça a passagem e que era para eu aguardar em casa que ele poderia baixar ali para me avisar. Eu não vou querer uma coisa dessa na minha vida, porque se baixar alguma coisa é do demônio, eu só acredito mesmo na minha fé, naquilo que eu aprendi, e quem morreu segue-se o juízo ou vai para o paraíso ou vai para a condenação. Eu só tenho que acreditar em um Deus, porque só existe um único Deus (entrevista, 2021).

Observe-se que há na fala de Begônia, a partir de suas crenças no pentecostalismo, a ideia de que a sua verdade é a única, e que todos os demais são desviantes e vivem fora da verdade. O que pode constituir risco ao direito fundamental da liberdade de consciência e de crença em um país democrático. Boff (2016) menciona que nosso modo de ser, de habitar o mundo, de pensar, de valorar e de comer não é absoluto. Há mil outras formas diferentes de sermos humanos, desde a forma dos esquimós siberianos, passando pelos yanomamis do Brasil, até chegarmos aos moradores das comunidades da periferia e aos moradores de sofisticados Alphavilles, onde moram as elites opulentas e amedrontadas. O mesmo vale para as diferenças de cultura, de língua, de religião, de ética e de lazer. É mister, alargar a compreensão do humano para além de nossa concretização. “Vivemos na fase da geo-sociedade, sociedade mundial, una, múltipla e diferente” (IDEM, p. 07).

Todas as manifestações humanas são portadoras de valor e de verdade. Mas são um valor e uma verdade relativos, vale dizer, relacionados uns aos outros, inter-relacionados, sendo que nenhum deles, tomado em si, é absoluto. Para enfrentar esse tipo de radicalismo, Boff (2016) propõe o resgate do conceito bom do relativismo, que embora expresse muitas divergências, também nos apresenta muitas coerências. Este deve ser pensado em duas direções: Em primeiro lugar, o relativo quer expressar o fato de que todos estão de alguma forma relacionados. Na esteira da física quântica, insiste a encíclica do Papa Francisco “sobre como cuidar da Casa Comum”: “tudo está intimamente relacionado; todas as criaturas existem na dependência uma das outras” (n.137; 86). Por esta interrelação todos são portadores da mesma humanidade. Somos uma espécie entre tantas, uma família.

Em segundo lugar, importa compreender que cada um é diferente e possui um valor em si mesmo. Mas está sempre em relação com outros e seus modos de ser. Portanto, é importante relativizar todos os modos de ser; nenhum deles é absoluto a ponto de

invalidar os demais; impõe-se também a atitude de respeito e de acolhida da diferença porque, pelo simples fato de estar junto, goza de direito de existir e de coexistir com a mesma dignidade de pessoa humana (MAFESSOLI, 2014).

A noção de exclusividade de fé e salvação põe em questão, segundo Libânio (1973), não a salvação da humanidade, mas um problema de domínio e autoridade eclesial, que nega outras cosmovisões e entende outras formas de espiritualidade como má vontade, culpabilidade e merecimento da condenação eterna. Alves (2021), afirma que, no aspecto psicológico, existe tendência de tornar a religião um fetiche, atribuindo a ela, forças mágicas, não se admitindo questionamentos, pois estes, seriam atentados contra os “ungidos” do Senhor, ir contra estes é ser apóstata, herege! É o que Podemos constatar na fala de Jaçanã, (50 anos), a saber:

Em relação a outras religiões que não são cristãs, eu não compactuo, não tenho como interagir porque Deus é um só. E nos últimos tempos o espírito do anticristo enganará a muitos, a gente sabe que tem os orixás, que tem os espíritos da nova era, as entidades, as cartomantes, benzedeiras, uma infinidade de práticas, a gente respeita, mas não pode aceitar porque ofende a nossa fé (entrevista 2021).

Jaçanã se refere a outras crenças religiosas de forma aversiva, como se estas constituíssem rejeição ao único Deus, constituindo, assim, ofensa a uma fé concebida como única verdade. Machado (1924) poetiza: “Não a tua verdade. A verdade. Vem comigo buscá-la. A tua, guarde-a”. Cada pessoa é portadora de verdade, mas ninguém pode ter o monopólio dela, nenhuma religião, filosofia, partido político, ou a ciência. Todos, de alguma forma, participam da verdade. Mas podem crescer para uma compreensão mais plena da verdade, na medida em que se relacionam. Se a buscarmos juntos, no diálogo e na recíproca relacionalidade, então mais e mais desaparece a minha verdade para dar lugar à nossa verdade, comungada por todos (BOFF, 2016).

Para Maria Homem (entrevista, 2019), não aceitar a crença do outro, dentro da liberdade e dignidade que o outro possui como direito fundamental, “é no mínimo, uma projeção psicológica²¹ distorcida”, tendo em vista que o indivíduo mal sabe de si mesmo.

²¹ A projeção psicológica se refere a um termo da teoria freudiana, para expressar formas inadequadas de interpretação de diferentes situações da vida, distorcendo a realidade para: 1- Ignorar o problema e atribuí-lo aos demais; 2- Libertar-se da carga interna e deixá-la no exterior, nas pessoas que estão ao redor; 3- Gerar culpa nos demais, conseguindo uma clara posição de

A perspectiva da fé cristã de excluir todas outras cosmovisões, dificulta as possibilidades de conversação com a pluralidade religiosa no país e na Amazônia. A modernidade apresenta um pluralismo de crenças espirituais e exige constante relação entre as mesmas, cujo exclusivismo cristão não tem conseguido dialogar, tendo em vista que suas profissões de fé anulam todas as outras existentes.

Segundo Hick (2000), uma perspectiva inicial do pluralismo já reconhece “a validade de todas as grandes religiões mundiais como contextos autênticos de salvação/libertação, os quais não são secretamente dependentes da cruz de Cristo”. Nessas “grandes tradições, naquilo que elas têm de melhor e mais ou menos na mesma proporção, está tendo lugar a transformação salvífica da vida humana – transformação individual e coletiva que vai de um autocentramento destrutivo a uma nova orientação centrada na Realidade divina” (p. 114).

O fundamentalismo significa a adesão estrita a um conjunto específico de doutrinas teológicas (fundamentos), mobilizado originalmente por protestantes norte-americanos do Seminário Presbiteriano de Princeton século XIX, conseguindo adeptos e defensores de fundamentos teológicos, como uma lista específica de credos teológicos que se desenvolveu no início do século XX (SILVESTRE, 2018). A primeira formulação das crenças fundamentalistas ocorreu durante a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana que gerou os "cinco fundamentos": A Bíblia é inspirada pelo Espírito Santo e inerrante; o nascimento virginal de Cristo; a morte de Cristo para a redenção do pecado; a ressurreição de Cristo; a realidade histórica dos milagres de Jesus (Conferência Bíblica de Niágara, 1910).

Curtis Lee Laws, pastor batista, definiu a expressão formalmente (1920) como movimento protestante americano contrário aos protestantes liberais do século XIX e o fundamentalista como alguém disposto a recuperar territórios perdidos para o Anticristo e “lutar pelos fundamentos da fé”. Para Armstrong (2009), as campanhas fundamentalistas têm caráter bélico, líderes utilizando imagens de batalhas no âmbito doutrinal e exegético, pregando a necessidade de afirmação dos dogmas do protestantismo tradicional em reação à abertura que outros protestantes davam para

poder. “Eu NÃO tenho o problema”, quem tem são os DEMAIS, o mundo é que deve girar ao meu redor, não eu; 4- Evitar enfrentar as verdadeiras carências. (Ver HOMEM, 2019, entrevista Casa do Saber).

discursos científicos como a teoria da evolução das espécies. Uirapuru, (54 anos), ressalta exigência quanto a hermenêutica pentecostal,

O ensino tem que ser luz para os caminhos, ele é nossa bússola, que nos guia, nosso norte, nos mostra o caminho que se deve seguir, que não se deve desviar nem para esquerda, nem direita. Continuar seguindo esse caminho que é Jesus, aquele que não nasceu de novo, não pode ver o reino de Deus. Por isso que o homem natural não entende as coisas do espírito, então a gente precisa manter uma vida de santidade ter cuidado com essas novas tendências que tenta mudar a interpretação ‘da palavra’, hoje tem igreja até pra homossexual, o que é um confronto pra nossa fé porque enganam as pessoas (entrevista, 2021).

Uirapuru deixa claro, que o evangelho, a palavra de Deus, é o único caminho de fé a seguir. Conforme o informante, a compreensão bíblica, também, segue única hermenêutica. Deve-se reconhecer, que o fundamentalismo é um risco para o cristianismo, como religião na história, o qual deve se abrir ao diálogo com o contexto cultural no qual está inserido. Segundo Silva (2004), o fundamentalismo se refere a um desajuste reflexivo teológico, ou seja, a uma inadequação entre o que se escreve teologicamente e o contexto cultural onde estão situados esses escritos, tolerável há alguns séculos, pois não se verificava um destoar dessas formas reflexivas na cultura ambiental.

Os Estados Nacionais foram compelidos a rever seus posicionamentos referentes à aceitação de uma única religião, como foi o caso da Inglaterra que era Anglicana e teve que abrir para outras religiões também o Brasil teve que adotar o estado laico, trata-se de “a assegurar o exercício de direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos” (CF, 1989).

O cristianismo deve escolher entre dois caminhos: o da contrarreação apologética²² ou o da criatividade histórica (SILVA, 2004, p. 403). O primeiro, seja nas formas duras dos fundamentalismos, seja nas mais brandas do endurecimento institucional, que seria na opinião de Queiruga (2003, p. 117), um caminho por demais equivocado, que até tentaria colocar o cristianismo a salvo dos desafios do mundo, no

²² Refere-se à defesa intransigente da doutrina fundamentalista.

entanto, sob o preço de ocultar sob a mesa a luz do evangelho, que deveria brilhar para as pessoas, no cume da montanha da nova cultura. Diferentemente, uma reação, para ser crível, necessariamente, terá que tomar o segundo caminho, o da criatividade histórica, deixando-se honestamente questionar, renovando o contato com suas raízes, mostrando-se disposto à mudança e à renovação (TORRES, 2003, p. 18-19).

Dessa maneira, uma nova situação pode ser criada, no plano teórico, mesmo sendo impossível a unanimidade, dado o enorme pluralismo que caracteriza a cultura atual, abandonou-se o terrível fechamento da fortaleza, o que propiciou a abertura à crítica histórica e o reconhecimento da legitimidade das novas filosofias – desde as transcendentais até as hermenêuticas. Com isso, foi possível abrir caminho rumo à Transcendência e para atualizar a inteligibilidade da fé. No plano prático, chegou-se às visões integrais que oferecem as diversas teologias políticas e da libertação, aí incluída a feminista, não antes de passar por teologias parciais como a do trabalho ou das realidades terrestres, além de ter sofrido marcação cerrada da secularidade (SILVA, 2004).

Uma ética mundial em favor da sobrevivência humana no planeta, vislumbra a configuração de um novo macroparadigma. Küng (2001, p. 126-127) sustenta que quando se busca por critérios que possam mobilizar todos os segmentos da sociedade mundial em favor da sobrevivência do planeta identifica-se o aspecto “verdadeiramente humano como o critério universal”. Num momento cultural que carece de critérios universais coerentes. Quanto mais a organização social vigente condiciona um modo de viver baseado na intolerância, competição, rivalidade, competição com o outro, mais o espírito humano nos faz sonhar com o desenvolvimento na ordem do ser, da empatia, da felicidade, da amizade, da serenidade, da beleza. Têm-se no fundamentalismo uma miséria ética, afetiva e espiritual, que exige reflexão da humanidade quanto à sua capacidade de se impor no cosmo, não simplesmente de assegurar sua sobrevivência biológica, mas de viver plenamente sua própria humanidade.

Uma humanidade de pé, que na formulação de Martin Luther King liga a questão do amor à questão da inteligência (MORIN; VIVERET, 2015). Devemos aprender sobre a função central da cooperação²³ de uns com os outros e com o planeta, ou nos

²³ Homem (2019, entrevista casa do saber) explica que o cérebro de primatas de zero a dois anos de idade é mais desenvolvido que o cérebro do homo sapiens. Todavia, este último progrediu bem mais que outros primatas, desenvolvendo cultura como linguagem, trabalho dentre outras, num misto de competição e cooperação. A espécie humana consegue fazer cooperação em graus

prepararmos para vivermos na escuridão do não desenvolvimento. A inteligência precisa ser articulada aos afetos, ao amor. Toda a questão da inteligência emocional e coletiva se interliga com a inteligência do coração. Torna-se pertinente estabelecermos inter-relação entre razão e a sensibilidade dos afetos, das razões do coração, pois como falava Pascal, a inteligência puramente mental, a famosa ciência sem consciência que não passa de “ruína da alma”, como dizia a Rabelais, pode construir as piores monstruosidades.

Em Hick (2000) o pluralismo é uma das formas de se ultrapassar o exclusivismo cristão. O ponto de partida de Hick, lugar onde se situam suas reflexões, é o atual mundo teológico cristão que se encontra num “ponto móvel de flexão”: entre a estrutura de crença cristã de muitos séculos e a nova estrutura, ainda em formação, de um cristianismo consciente de si mesmo enquanto uma resposta válida, entre outras existentes, à realidade transcendente infinita denominada Deus.

Uma das grandes preocupações deste autor é a de tornar inteligíveis os enunciados religiosos à nova situação cultural que se apresenta. Importante ainda no arcabouço estrutural reflexivo de Hick (2000, p. 18), e que serve como o motor de arranque de suas conclusões teológicas, é a sua crença de que “a teologia é uma criação humana” e, por isso, “não se pode supor, razoavelmente, que doutrinas teológicas sejam imutáveis. Na verdade, o corpo doutrinal tem estado em desenvolvimento, às vezes mais lenta e outras vezes mais rapidamente, por toda a história cristã” (IBIDEM, p. 18).

Haight (2003) ao perscrutar a pós-modernidade, percebe suas exigências e se propõe a fazer uma teologia em diálogo com ela. Com isso em mente, passa pelos pontos mais fundamentais da teologia e os interpreta à luz dos novos tempos. Sua tese central, a partir da qual surgem todos os desdobramentos de sua reflexão, pode ser expressa na afirmação: para os cristãos, Jesus é o símbolo concreto de Deus. Fundamental nas argumentações do autor é o quarto ponto que ele propõe para se fazer teologia, referente ao caráter simbólico da linguagem teológica, além dos lugares tradicionais (fé, revelação e escritura).

Para o autor, a “consciência histórica e pluralista da pós-modernidade minou as pretensões totalizantes dos sistemas de pensamento” (HAIGHT, 2003, p. 13). Por isso, ele considera que “as posições exclusivista e inclusivista constitutiva já não parecem

altíssimos, consegue reunir bilhões de pessoas para assistirem o final de um campeonato, por exemplo. Cooperação e interconexão possibilitam a intervenção humana no planeta.

dignas de crédito” (IBIDEM, p. 13). Suas reflexões vão no sentido de que os cristãos hoje podem se relacionar com Jesus como normativo da verdade religiosa acerca de Deus, do mundo e da existência humana, convictos, ao mesmo tempo de que também existem outras mediações religiosas que são verdadeiras e, portanto, normativas. Essa é a concepção normativa, mas não constitutiva de Jesus Cristo. Violeta, (33 anos), afirma que a fé pentecostal é uma forma de espiritualidade elevada e deve ser anunciada a outras pessoas como um dever cristão, Vejamos:

O pentecostalismo tem uma questão espiritual, sobrenatural, que vai ao encontro das pessoas, que cura, que salva, que liberta. A missão do cristão pentecostal, como de outras vertentes do cristianismo é sempre divulgar o cristianismo. Boa parte das pessoas levam a sério aquilo que Jesus disse: “Ide por todo mundo e pregai o evangelho, ensinando a toda criatura e batizai em nome do pai, do filho e do espírito santo”. Então os cristãos, boa parte deles, tem isso como missão de afetar o mundo mesmo, eles tomam isso como uma responsabilidade por isso que alguns estão dispostos a sofrer e a morrer pelo cristianismo e tudo mais (entrevista, 2021).

Observe-se que Violeta expõe o caráter missionário do cristianismo de forma ostensiva. Para esta informante, o cristianismo é a religião de maior impacto espiritual, e que, portanto, deve a qualquer custo, ser anunciada a outras pessoas. Calligaris (2021), ao discorrer sobre as relações humanas no Ocidente, identifica que a sanha missionária do cristianismo, por intermédio de inúmeras violências, operou a rápida expansão deste movimento religioso na história, estabelecendo uma cultura intolerante que busca sempre converter o outro com base em suas doutrinas fundamentalistas.

De acordo com Nato (2019), na Idade Média, o cristianismo se desenvolveu alicerçado em perseguições de cunho religioso como de caça aos hereges e às bruxas. Pesava sobre os supostos hereges e bruxas as acusações de: “orgias sexuais, sacrifício de seres humanos, especialmente crianças, e canibalismo” (RUSSEL; ALEXANDER, 2019, Pág. 78). Acusações estas, que os sírios fizeram contra os judeus, os romanos contra os cristãos e os cristãos contra os gnósticos.

Com a teologia, autores cristãos dominaram a Europa, elaborando razões e uma ideologia na qual os caçadores de bruxas poderiam se apoiar – como por exemplo o pacto com o Diabo, orgias e canibalismo – para perseguir mulheres – já que, de acordo com eles, a prática da bruxaria era uma tradição predominantemente feminina – e condená-las

à morte na fogueira, a qual já havia sido determinada aos hereges a partir do século XI. (RUSSEL; ALEXANDER, 2019). Do século XII para frente, a heresia foi sendo mais duramente punida tanto pelo direito civil quanto pelo canônico. Com o renascimento do direito romano, que impunha que homens e mulheres tinham que ser subordinados ao Estado, os códigos de Teodósio e Justiniano tinham imposto a heresia como um crime de lesa-majestade contra Deus, merecedor de castigo de morte, encorajando a caça às bruxas, que foi intensificada (RUSSEL; ALEXANDER, 2019).

A Reforma Protestante ocorrida no século XVI não abandonou a perseguição às bruxas, agindo com intolerância abrupta – sendo superados apenas pelos católicos no século seguinte –, que continuou a ser alimentada pela imprensa que sempre associava-nas ao mal e à todos os estigmas criados pela sociedade cristã. Tal rixa entre católicos e protestantes contribuiu para as perseguições serem cada vez mais frequentes, em que pessoas simples eram mais acusadas do que as com *status* superior.

Para Nato (2019), as caças às bruxas atestam a presença de uma horrenda falha na mentalidade humana: o desejo de projetar o mal sobre os outros, de defini-los como excluídos e de então puni-los cruelmente. As condenações à fogueira em Bamberg e os enforcamentos de Salem são funcionalmente comparáveis aos fornos de Dachau, às brutalidades do Gulag e aos genocídios no Camboja e em Ruanda. A ideologia determina, “a forma a ser assumida pelo mal, mas o mal que se esconde por trás da forma é uma característica embutida na própria humanidade. A negação da existência do mal somente fortalece seu poder” (RUSSEL; ALEXANDER, 2019, p. 242).

No Brasil, os casos de fundamentalismo religioso começaram com a chegada dos portugueses em terras desconhecidas por expansões marítimas – a serviço da monarquia católica – que tinham o objetivo de encontrar as terras denominadas “Índias” para aumentar o número de fiéis. Nesse percurso, vieram a encontrar uma população classificada por eles como “selvagens” e que posteriormente viriam a ser catequisados pelos jesuítas, através da “Companhia de Jesus”, que visava espalhar o catolicismo.

Os jesuítas faziam parte de uma ordem religiosa denominada “Companhia de Jesus”, fundada por Inácio de Loyola com o objetivo de expandir a fé católica nos locais onde ela não existia – ou seja, nas terras que estavam sendo descobertas (Brasil) –, com a missão de converter os nativos para o catolicismo através da catequese. A catequese consiste na preparação catecumenal do sujeito, para receber o batismo, em outras palavras, são procedimentos, para transformar os índios em católicos, pois acreditavam

ser a única crença válida, enxergando os índios como pagãos, oriundos de uma crença inválida; hereges, e que, portanto, precisavam ter suas almas salvas.

No início do século XX, entre 1950 e 1970, o pentecostalismo expandiu-se no Brasil, aumentando suas igrejas e ganhando maior visibilidade, centrando uma batalha espiritual contra as demais religiões – principalmente as afro-brasileiras e o espiritismo (este fato, de que juntas, segundo o IBGE de 200, tais religiões somavam apenas 1,7% da população não impediu a demonização e a perseguição dos exércitos de Cristo contra rituais afro-brasileiros e à terreiros) (NATO, 2019). Os temas centrais da batalha espiritual estão postos da seguinte forma: 1) identificação das divindades do panteão afro com o demônio; 2) libertação pelo poder (maior) do sangue vivo de Jesus (em oposição ao sangue seco ou fétido da iniciação ou oferendas) e, em consequência da libertação; 3) a conversão [...]. (SILVA, 2007, Pág. 196).

Culturalmente, o movimento pentecostal apresenta dificuldades em se ressignificar frente às exigências da modernidade (ALENCAR, 2005, p. 120), principalmente, no que se refere a pluralidade de crenças e ao diálogo religioso. Para Maffesoli (2009) o ideal utópico da instauração do paraíso sobre a terra foi desmentido pelo colapso ambiental; o individualismo entrou em franca decadência, perdendo cada vez mais espaço para o neotribalismo, ou seja, o componente arcaico retorna com força e vigor. Vejamos:

[...] é certo que a cultura contemporânea em seus diversos aspectos: filmes, músicas, coreografia, moda, vida cotidiana é, cada vez mais, ‘contaminada’ por uma religiosidade ambiental na qual se misturam, sem distinção, o ocultismo, o paganismo, o neodruidismo, o xamanismo, as diversas formas de orientalismo, sem esquecer a astrologia, a bruxaria, o satanismo ou as diversas formas de New Age. O denominador comum desses diversos fenômenos é justamente aquele de uma abordagem existencial na qual aquilo que é primário é justamente a experiência sensível compartilhada em um quadro comunitário (MAFFESOLI, 2009, p. 176).

A modernidade é pluralista, composta de todo tipo de pessoas, e mais do que a existência delas, está a exigência de que tenham seus estilos, seus valores, sua religião, seus saberes, sua energia, em tese, é um ambiente plural multicultural nenhum tipo de

exclusão e preconceito. No que se refere à ênfase de anunciar o evangelho às pessoas, Primavera, (34 anos) afirma o seguinte:

Nós como servos do senhor Jesus Cristo temos o dever de anunciar o evangelho. aquele que aceitar, será salvo e o que não aceitar será condenado. Então, nós vamos de casa em casa, abordamos às pessoas no bairro, e falamos que a volta de Jesus está próxima que as pessoas têm que se arrepender dos seus pecados e se converter a Deus, porque ele vai julgar a todos uns para salvação e outros para a condenação (entrevista, 2021).

Primavera afirma, a partir de sua experiência pessoal, que é seu dever anunciar o evangelho, pra que as pessoas não sejam condenadas. Veja que há um exclusivismo pregado pelo movimento pentecostal, alimentando a projeção psicológica do cristianismo como única crença, única fé. Quem está fora desse padrão deve ser convertido para poder obter a salvação. Por isso, é necessário ir à residência das pessoas para exigir que estas se convertam, caso contrário fica a sentença de condenação. Não se vai à residência das pessoas para levar uma provisão material ou para oferecer uma assistência especializada, mas se vai para atestar a condenação divina.

A formação da identidade nacional no Brasil é baseada na hibridez dos povos ocorrida no período colonial, quando indígenas, europeus e africanos contribuíram para os costumes brasileiros através da cultura de cada um. Não faz sentido, portanto, haver discriminações no âmbito das religiões em um país plural como o Brasil. Não obstante, grande parte dos adeptos do pentecostalismo se mostram dispostos a continuar impondo o ponto de vista de uma única fé, mantendo o radicalismo e o fanatismo que se manifestam em discriminações, preconceitos e violências.

Diante do exposto, pode-se dizer que o fundamentalismo pentecostal tenta anular outras cosmovisões, oferecendo uma verdade revelada, fechada, e não consegue dialogar com outras formas de crença, não considerando que o outro nos enriquece e nos leva a descobrir o estrangeiro que habita em nós. Ora, é pela relação com o outro, que temos variadas percepções do real que nos rodeia, que é tão opaco e tão surpreendente. Riobaldo, personagem do romance Grande Sertão: veredas, diz ao doutor que o ouve uma frase que já se tornou lugar-comum, mas que é pouco assimilada: “[...] o real não está na saída nem

na chegada; ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (ROSA, 2017, p. 281). Talvez tenha sido essa percepção intuitiva do real em Riobaldo que o levou a experimentar várias crenças. Falando de religião, o mesmo personagem afirma: “Bebo água de todo rio” (IBIDEM, p. 290). Na sua percepção aguda e filosófica do real, o protagonista rosiano está apontando não para uma mera pluralidade religiosa, mas para uma tentativa, rústica e sincera, de fazer borbulhas nesse real tão traiçoeiro e impossível de nomear.

CAPÍTULO III- EM BUSCA DO TEMPO PERDIDO: ANDANDO POR OUTROS CAMINHOS

A gente precisa levar um susto para pensar: opa! quem sou mesmo? O que é o mundo? Você não desmonta um conceito que está anterior à vivência, sem ter uma outra vivência, de preferência difícil, que diga para você “teu mundo caiu” Maria Lúcia Homem.

3.1 A tomada de consciência fora do credo religioso: a fragilização das vivências pentecostais

O mundo contemporâneo está num processo intenso de transformação, que tem exigido intensa reflexão sobre a subjetividade individual e coletiva. Pensar a existência não é tarefa simples, nas palavras de Guimarães Rosa (1908- 1967) “viver é a arte do impossível”; nos termos de Clarice Lispector (1920-1977), “viver ultrapassa todo entendimento”. O viver na relação do eu e o outro implica o embate, o conflito. Inevitavelmente, qualquer relação humana implica identificação e diferença. Na modernidade, o eu, a existência, se dá no ser pensante: *Cogito, ergo sum* (DESCARTES). Em Freud (2011), a compreensão do ser, do eu, se complexifica a partir de uma estrutura tríade e conflitante entre si: “id, ego, superego”²⁴.

Para Freud (2011), a formação do eu ocorre num processo ambíguo, num movimento dialético de presença e ausência, de neurônios permeáveis e impermeáveis, no projeto de uma psicologia que se desdobra no par desejo e desilusão. O bebê, desde a gestação, tem seu eu numa autossuficiência, sendo que tudo se processa num autoerotismo: a mamãe, o seio, a chupeta. O bebê, do qual todos os objetos fazem parte, se basta, não

²⁴ De acordo com a teoria psicanalítica da personalidade de Sigmund Freud, a personalidade é composta por três elementos, conhecidos como o id (fonte de toda a energia psíquica, totalmente inconsciente, pulsional e inclui os comportamentos instintivos e primitivos), ego (componente da personalidade que é responsável por lidar com a realidade, garantindo que os impulsos do id possam ser expressos de uma forma aceitável no mundo real) e superego (aspecto da personalidade que mantém todos os nossos padrões morais internalizados e ideais que adquirimos dos pais e da sociedade – é nosso senso de certo e errado.) – trabalham juntos para criar comportamentos humanos complexos (CARDUCCI, 2009).

precisa de nada. É perfeição, pois é o objeto idealizado dos pais. A idealização é um modo de investir libidinalmente como num objeto sem falhas, sem faltas, e os pais assim veem seu bebê e, com isso, propiciam a ele o que Freud (2011) chamou de eu.

Esta autossuficiência e perfeição são destruídas pela castração, onde os pais se encarregam de ensinar uma cultura que de fornece modelos, ideias, éticas, valores, enfim, um “ideal de eu” para a criança se identificar e, assim, se manter amada, como outrora o era, todavia, anteriormente, era amada apenas por existir enquanto bebê fantasiado de seus pais que lhe configurava um ideal de eu narcísico. Nesse processo, o bebê, ao crescer, vê-se perturbado, irritado e confuso pelas correções que os pais lhe imputam em sua relação com o mundo, o forçando a sair do ideal de perfeição. Porém, a criança não está disposta a renunciar à perfeição narcisista de seu reinado como bebê, permanecendo ao longo da existência o ideal do eu como a projeção do narcisismo perdido da infância.

O complexo de Édipo, na teoria psicanalítica, marca momento crucial da constituição do sujeito. Este conceito, descrito pela primeira vez por Freud, sustenta, de forma simples e positiva, que a criança apresenta amor pelo genitor de sexo oposto e rivalidade com o do mesmo sexo. Sua energia libidinal e suas experiências afetivas orbitam essa organização, o menino manifesta preferência pela mãe, passando a desejar que esta exista somente para ele, torna-se ciumento em relação ao pai e faz tudo para eliminá-lo de sua convivência com a mãe. Ao mesmo tempo, ou posteriormente, sente-se culpado de uma falta grave, experimenta remorsos em relação ao pai. A mesma coisa acontece com a menina: ela passa a desejar o pai e a repelir a mãe (FREUD, 2011).

O infante, ao perceber que não é a única prioridade da mãe, pela cisão da célula narcísica, passaria a entender que o mundo é povoado por outras pessoas e que é possível outras junções, outros afetos, e a partir disso vai se construindo como sujeito. O complexo de Édipo oscila numa dialética entre o falo²⁵ e falta, é o se dar conta da fantasia do eu ideal narcísico, de que na realidade não se está em completude com nada e nem ninguém

²⁵ O termo “falo” designa funções imaginárias e simbólicas, a criança lentamente a percebe que não é o único objeto do desejo da mãe, já que seu desejo é direcionado para outro lugar. Ela, portanto, tentará se tornar mais uma vez o objeto de seu desejo e voltar ao estado inicial de união feliz. A relação didática simples entre a mãe e a criança é, assim, transformada em uma relação triangular entre a criança, a mãe e o objeto de seu desejo. A criança tenta seduzir a mãe, tornando-se o objeto de desejo. O falo imaginário é o que a criança assume que alguém deve ter para que seja o objeto de desejo da mãe e, como seu desejo é normalmente direcionado para o pai, supõe-se que ele possui o falo. Através de tentar satisfazer o desejo da mãe, a criança se identifica com o objeto que ela presume que ela perdeu e tenta tornar-se esse objeto para ela (LACAN, 1991). O falo seria, imaginariamente, um objeto de poder que traria completude.

e de que algo sempre falta, sugerindo um sujeito desejante, o desejo é falta, é a busca por aquela fantasia de completude perfeita da infância.

O ser humano, para a psicanálise freudiana, é, portanto, ao mesmo tempo sujeito e produtor da cultura que o aliena de suas pulsões, o separa de seus desejos, o condena à repetição, mas também, o salva de si mesmo e o impele ao movimento (MEZAN, 2002). A cultura põe limites à pulsão. Porém, é justamente a impossibilidade de satisfação da pulsão que dá ao eu a oportunidade constante de reinventar-se. É o olhar cego de Édipo, porque faltoso, e não o pleno de Narciso que suscita a ação, a busca pelo que pode preencher o vazio, sanear a dor (XERFAN, 2009). O homem carrega consigo a angústia da incompletude e do desconhecimento de si, somente minimizados, segundo Freud (2011) se este conseguir uma existência produtiva de amor e trabalho, livre do questionamento paralisante e da repetição neurótica do curso de suas pulsões.

A partir dessas reflexões, se abre a possibilidade de pensar a subjetividade, considerando a trama dos desejos e das pulsões humanas, atualizando o eu e seus padrões pulsionais mais primitivos, lançando luz para a descoberta de novos circuitos de maior prazer e realizações no contexto da realidade atual. Como vimos, compreender o eu, quase sempre, se refere a um processo conflituoso. Alfazema, (44 anos), afirma que somente a partir da educação conseguiu identificar que a religião pentecostal consistia numa explicação de mundo inicial, que não dava conta de explicar todas as complexidades da vida. Ouçamo-na:

Por pelo menos quatro anos, eu frequentei igrejas pentecostais em Parintins e percebi que contribuía pouco para uma vida livre, e somente estudando, pesquisando e lendo que eu consegui fazer reflexões de que o homem se via cercado de fenômenos que não conseguia explicar, e devido sua capacidade de imaginar e criar explicações, que seriam absolutas, passou a narrar através da magia que existem fantasmas, vida após a morte, condenação dentre outras. A maior parte da sociedade, acredita fielmente no que a religião diz, até porque o acesso à educação é reduzido, só que existem muitas pessoas que se aproveitam da infantilidade da maioria para racionalizar as coisas e do senso comum, para crescer financeiramente e politicamente. Agora eu sei também que a religião é importante para a maioria das pessoas porque ela acolhe o desamparado, lhe possibilitando assistência de alguma forma, e às vezes, é única saída para muitas pessoas (entrevista, 2021).

As crenças pentecostais que Alfazema seguia impunham a ela proibições e interdições a sua liberdade, sujeitando-a situações de manipulação financeira e política. A expansão do entendimento sobre religião, segundo a informante, foi possível através da educação, do desenvolvimento da capacidade de observar e analisar a realidade de forma sistemática. A tomada de consciência do mundo ocorre mediante um exercício interior de busca de si e de entendimento amplo do mundo da vida, como sugere Habermas (1987). Isto pode ser construído por meio do pensamento reflexivo, fundado na leitura do mundo, espalhada na apropriação de uma cultura ilustrada, que não envolve somente os livros e as artes, mas também o agir comunicativo.

O pensamento reflexivo busca o que querem dizer para nós as coisas, na sua abertura inicial de transcendente e, ao mesmo tempo, estranha de toda interioridade. Para que esse pensamento obtenha sua abertura é necessário esvaziar o ser-sujeito. É mister assegurar acesso às próprias coisas e, por conseguinte “purificar inteiramente a minha noção de subjetividade” (IBIDEM, p. 59). No fundo, diz Merleau-Ponty, só há duas ideias da subjetividade. A primeira é a da subjetividade vazia, desligada da universal, e a outra a da subjetividade plena, insinuada no mundo. Sartre (1943) parte dessa ideia do nada que vem ao mundo, que o nada bebe o mundo, que o nada “precisa do mundo para ser o que quer seja, mesmo nada, e que, no sacrifício que de si mesma, faz ao ser, permanece estrangeiro ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 230).

É necessário analisar nossa relação com o mundo, desfazendo-o para, logo em seguida, reconstruí-lo; interrogar sempre, para o retomar e repetir “sua cristalização diante de nós” (IBIDEM, p. 101). De tal maneira que essa cristalização, de uma parte, “nos é dada inteiramente feita, de outra não está nunca acabada, e podemos ver por aí como o mundo se faz” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 101). Ao interrogar o ser bruto, o espírito bruto como abertura do mundo, como entrelaçamento entre ser e mundo, torna-se radical em face de nossa admiração diante do mundo percebido, no qual o mundo não “seria mais do que a sombra: a sombra está em nós antes de estar fora [...], nada encontraríamos que ultrapasse ou apenas iguale ou explique a solidez do mundo sob nossos olhos e a coesão de nossa vida nele” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 99).

Ao enunciar essa nossa admiração como sendo a abertura do ser-no-mundo, Merleau-Ponty dirá que a filosofia não deve ser compreendida como ruptura e nem mesmo como coincidência com o mundo e, a um só tempo, essa relação não é nunca

alternância e nem coincidência da ruptura. Pois, essa abertura tem como desejo um certo desvelar de nossa condição de ser humano, de ser-no-mundo como horizonte, visto que, estamos instalados nele. Em outros termos, diz ele: devemos compreender a “percepção como esse pensamento interrogativo que deixa ser o mundo percebido em vez de pô-lo, diante do qual, as coisas se fazem e se desfazem como uma espécie de deslizar aquém do sim e do não” (Idem, p. 102)

Para este autor, “nós mesmos somos uma única questão contínua, uma empresa perpétua de marcação de nós mesmos sobre as constelações do mundo e das coisas, sobre nossas dimensões” (IBIDEM, p. 103-104). Revela-se, então, a percepção, a expressão, a comunicação, o mundo da vida, a sociedade ou a história. Pois, o ser “é aquilo que exige de nós criação para que dela tenhamos experiência” (IBIDEM, p. 187). Através da interrogação filosófica, pelo menos, podemos ver que a nossa vida é encarnada, e não há motivo algum para acreditar num espírito do mundo, que pudesse explicar ou operar em nós sem nós, além do mundo percebido. Assim, a interrogação filosófica é o espírito do mundo que somos nós, mas, para que isso ocorra, é preciso, desde já, saber mover-nos e saber olhar em torno de nós. Nas palavras de Hortênsia, (35 anos), suas crenças no pentecostalismo passam a se fragilizar da seguinte maneira:

Eu fui extremamente zelosa na Assembleia de Deus do Amazonas por dez anos, até que diversos fatos foram sinalizando incoerências daquelas ‘verdades’ nas minhas experiências de vida, por exemplo, existia a crença de que somente se deveria cultivar as coisas do espírito, como ir à igreja, trabalhar e pregar a palavra aos descrentes, sendo as coisas da ‘carne’ pecaminosas e proibidas como ter cuidados com o corpo, ir à academia etc. Essas crenças motivavam uma cultura de não cuidar da saúde também, os prazeres eram praticamente comer, o que me trouxe prejuízos e me fez mal. Havia certa proibição de ter acesso às artes, amizades, vestimentas padrões que não fossem aquelas aceitas na igreja, sendo que eu conseguia identificar a própria beleza da criação em muitas manifestações da cultura. No casamento que tive, por anos, as crenças pesavam sobre mim, eu deveria ser a mulher virtuosa, eu devia orar e ter paciência com os abusos de meu cônjuge, porque casamento é até a morte, além disso, devido a ideia de que a sexualidade era perpassada por diversas proibições, eu não conhecia direito meu corpo, eu era interdita como mulher a ter prazer no meu corpo e no corpo do outro, então creio que tudo contribui para o casamento se desfazer, e eu fiquei me questionando: como pode? eu me dediquei com zelo e deu errado? E o radicalismo religioso começou a perder sentido,

mas foram dez anos reduzidos a essas crenças que me traziam medo, raiva, culpa e tristeza (entrevista, 2021).

Hortênsia menciona que o pentecostalismo estabelecia crenças limitantes que lhes afetaram nos aspectos físico e mental. O aspecto físico era caracterizado como pecaminoso e tomado pela vaidade, não se deveria semear no corpo pois dele só se colheria corrupção. Assim, a saúde corporal, que exige alimentação adequada, atividades físicas e cuidados diversos, fora negligenciada lhe trazendo doenças. A proibição pentecostal de acesso a cultura como músicas, filmes, literatura não confessional, provavelmente, contribuía para que o único lazer se reduzisse a reuniões com comidas pouco saudáveis e em excesso na maioria das vezes. No aspecto mental, se projetava sobre a informante papéis rígidos de ser mulher virtuosa e pura, fazendo com que esta ficasse refém da aprovação da igreja e de seu cônjuge para atestar seu merecimento de afeto, respeito e dignidade. Conforme o relato, foram necessários dez anos para que a informante pudesse identificar as contradições e ambiguidades da fé que seguia, bem como o prejuízo do tempo que se dedicou às práticas do movimento pentecostal.

Expandir a consciência no horizonte do conhecimento de si e do mundo quase sempre exige tempo e o enfrentamento de desafios. Baudelaire (2006), enfatiza a existência de uma gradação entre os tempos, inclusive os tempos da história da humanidade. O que conhecemos no momento presente é totalmente dependente daquele que o antecede. As vivências do presente alimentam-se do passado para logo em seguida tornar-se alimento de um novo presente:

A juventude não foi mais que um temporal; Aqui e ali por sóis ardentes trespassado; As chuvas e os trovões causaram dano tal; Que em meu pomar não resta um fruto sazonado; Eis que alcancei o outono de meu pensamento; E agora o ancinho e a pá se fazem necessários; Para outra vez compor o solo lamacento, onde profundas covas se abrem como ossários; E quem sabe se as flores que meu sonho ensaia, hão de achar nessa gleba aguada como praia, o místico alimento que as fará vigorosas? Ó dor! O tempo faz da vida uma carniça; E o sombrio inimigo que nos rói as rosas no sangue que perdemos se enraíza e viça!
(Poema O Inimigo)

Há uma metáfora no poema que associa os jovens aos elementos do universo, ao movimento, a transitoriedade, as coisas fluidas que vão e vêm, e que se ressignificam. O autor se refere às estações do ano, indicando fases até que se alcance o místico alimento. Expressões como “temporal”, “sóis ardentes”, “chuvas e trovões”, “pomar” e “fruto sazonado” remetem a elementos típicos do verão. Ao mesmo tempo em que tais figuras suscitam no imaginário cores vivas e brilhantes, carregam a sensação de transformação e turbulência. Refere-se também a outono, solo lamacento, covas e ossários, ligadas a cores terrosas e acinzentadas.

Predomina a aparência de primavera, reforçada pelas palavras flores, alimento, radiosas, sonho, praia. A impressão geral dessa parte é de multicores e claridade. Já nas palavras, “carneça”, “sombrio”, “rói as rosas” e “sangue” recuperam o acinzentado semelhante ao do outono e adicionam cores avermelhadas “alcancei o outono de meu pensamento” remete ao ápice da vida adulta, momento em que se atinge a consciência e a maturidade do pensamento. A temática do ciclo está presente no poema “o tempo se alimenta da vida” e que o alimento místico seria responsável por nutrir a vida (tempo→vida→místico alimento). A flor, símbolo de beleza que se pode desdobrar também para a arte, desponta nesse território inóspito. A dor diante da destruição causada pelo tempo será o alimento que fará crescer coisas belas, representa o nascimento da arte num terreno repleto de flagelos (BUENO; TREVIZAN; YAMASHITA, 2013).

No encerramento do poema, há a imagem do tempo que devora a vida. Todavia, isso não significa que as flores também pereçam. Afinal, o florescimento não se dá justamente após o inverno, período esse em que tantas plantas secam e mínguam? Assim, a morte não é um fim, uma derrota, mas uma etapa necessária para o desabrochar da vida. Quando se chega ao ponto mais baixo da queda, não há outro caminho senão a subida de volta ao ponto inicial. A vida de um homem é repleta de ciclos que se repetem (estações do ano, estados da água, produção de alimentos, reprodução etc.), mas ela pode ser insuficiente para acompanhar fechamento de ciclos maiores, como os da História, por exemplo. Contudo, a obra de arte por ele produzida é o místico alimento, uma espécie de arma para combater a passagem do tempo, esse inimigo obscuro que o tira de cena, e atingir, de algum modo, a eternidade (BUENO; TREVIZAN; YAMASHITA, 2013).

Guimarães Rosa (2009) poetizou: “Viver é um rasgar-se e remendar-se”. O autor expressa as desconstruções e reconstruções da existência, ao longo da qual se registram bainhas desfeitas que irritam e causam dor, todavia, permitem a busca por possibilidades

de elaboração de outros arranjos, a serem feitos a seu tempo, trazendo aprendizado e desenvolvimento de habilidades. Nessa perspectiva, Simões (2017) ressalta que estar “remendado” pela vida não nos torna mais tristes ou piores, ao contrário, estar remendado quer dizer que houve experiência e o desenvolvimento de competências para viver. É necessário enfrentar os abismos e se reerguer: “às vezes ralar a alma no chão das aflições é o que vai nos tornar mais forte, sereno e corajoso” (SIMOES, 2017). O Grafitti de Shamsia Hassani retrata uma mulher afegã que enfrenta tristes memórias da guerra que assolou seu país e que precisa se reconstruir para continuar seu percurso na história. A arte Shamsia Hassani contribui com a presente análise:



Imagem 06: Grafitti Mulher Afegã
Fonte: Hypiness (2017)

A imagem apresenta uma mulher de olhos fechados tentando costurar sua roupa rasgada numa ambiência marcada por cores cinza e preta, que parecem sugerir morte, isolamento, medo e solidão. O costurar-se indica que é preciso reaprender a lidar com o que nos tornamos depois que somos descosturados. É preciso encontrar sentido nas novas realidades que agora fazem parte do nosso mundo e de nós mesmos. Aprender a conviver com a falta, com o silêncio, mas também com a chegada de novas alegrias e surpresas. Gavião, 30 anos, afirma que, ao longo dos anos, identificou que as crenças pentecostais não eram tão inteligentes para as circunstâncias que a vida lhes exigia, conforme podemos perceber na sua narrativa:

Como passar de alguns anos dentro da igreja evangélica, foi se mostrando para mim que eu vivia menos. Logo no início de minha conversão era pecado jogar bola, usar bermuda, conhecer pessoas externas à igreja. Todavia, em reuniões mais privadas com líderes da igreja eu percebia que não era de fato o que eles seguiam, alguns falavam palavras, tiravam brincadeiras íntimas, bebiam vinho, assim por diante. Pensei também sobre a questão de toda uma persuasão pra que as pessoas dessem dízimos e ofertas sob ameaça de que se não fizessem seriam assoladas pelo devorador, pois este não as lhes deixaria prosperar, me angustiava, só que era visível que mesmo boa parte dos membros contribuindo com dízimo e ofertas, sempre faltava tudo na igreja, e os irmãos eram direcionados a ir vender coisas como pizza, lanches, fazerem rifas e trabalhos extras, sendo que o dízimo que os membros contribuíam não era usufruído pelos irmãos, isso era muito injusto, e Deus não é injusto. Eu sentia o peso de crenças que não me fortaleciam, como a noção de que o ser humano é destituído de virtude e por isso é visto como miserável pecador, culpado e destinado a juízo e condenação, isso era um peso que acompanhava minha mente; eu me via como indigno, também tratando outras pessoas com indiferença, porque acreditava que os pecadores tinham que pagar pelos seus erros mesmos, se estão sofrendo é porque são pecadores. Eu fui entendendo que essas crenças não contribuíam comigo (entrevista, 2021).

Em determinado momento de sua história, Gavião percebe que as crenças e práticas pentecostais lhes prejudicavam, reduzindo as possibilidades de suas experiências, não tendo coerência entre o que sua liderança orientava com a conduta de vida que seguia. Ainda, ressalta a manipulação que percebia na coleta e aplicação dos recursos de sua denominação pentecostal. Cioran (1989) elabora uma crítica ao fanatismo religioso que aprisiona a alma em ilusões e miragens. Este autor vai ao fundo da condição humana para analisar o fanatismo e dogmatismo, religioso ou secular, vejamos:

A história não passa de um desfile de falsos absolutos, uma sucessão de templos elevados a pretextos, um aviltamento do espírito ante o improvável. Mesmo quando se fala da religião o homem permanece submetido a ela; esgotando-se em forjar simulacro de deuses, adota-os depois febrilmente: sua necessidade de ficção, de mitologia, triunfa sobre a evidência e o ridículo. Sua capacidade de adorar é responsável por todos os seus crimes: o que ama indevidamente um Deus obriga os outros amá-lo, na espera de exterminá-los se se recusam. Não há intolerância, intransigência ideológica ou proselitismo que não revelem o fundo bestial do entusiasmo. Que perca o homem sua faculdade de

indiferença: torna-se um assassino virtual; que transforme sua ideia em deus: as consequências são incalculáveis (CIORAN, 1989, p. 11).

Para este autor, o fanatismo e o dogmatismo intolerante comunicam e inspiram vertigem diante dos abismos do eu, e o que é mais importante, a vontade, necessidade radical de desprendimento e libertação, de transcendência em relação ao eu e suas ilusões inerentes. Nesta perspectiva, estética, ética e metafísica se plasmam num discurso de lucidez como poética da Decomposição e “código do desespero”. A religião e os mitos seriam golpes do irracional, uma história sombria onde o fanatismo constrói paraísos enganosos e cultua o devir em uma idolatria cega e prometeica.

Cioran rompeu com o seu passado religioso e mais do que isso, com o seu antigo eu, elaborou crítica a toda artificialidade, pois, para ele, não há “o ser”, essências, entidades e identidades transcendentais, imutáveis e intemporais; tudo é aparecer, devir, mostrar-se e ao mesmo tempo ocultar-se, e a natureza, que deixou de ser percebida como a instância da ordem, da regularidade e da harmonia de conjunto, foi filtrada pela cosmogonia bíblica do Pecado Original. A lucidez é antitotalitária por excelência, deve triunfar, após trancos e barrancos, deslizos e recaídas, a lucidez como antifanatismo e princípio antiideológico, fator de desfascinação e desilusão integral, inadesão à vida e à morte, ao que quer que seja; estado de não-cumplicidade universal, desidentificação com o ser enquanto ser.

É preciso renascimento – ainda que em vias de decomposição! (CIORAN, 1989). É mister estar disposto a contradizer antigas crenças e ideias, a renegar ideais de outrora, ainda que em meio à ausência de um novo ideal, sempre renovando, continuamente, a “tentação de existir” em meio aos apocalipses e abismos do ser, o que exige exercício vertiginoso do pensamento livre de toda amarra ideológica, moral, religiosa. Sugere uma forma de pensar “sem chão”, como atravessar um abismo equilibrando-se sobre uma fina corda, sem nenhum dispositivo de segurança, o pathos da lucidez, conforme concebe o autor, conduz a uma quádrupla condição, que caracteriza o pensamento de tipo cioraniano: desocupado, “mais inutilizável do que um santo”, desenganado, magistralmente fracassado. Japurá, (35 anos de idade), afirma que sua experiência no pentecostalismo lhe trouxe mais resultados negativos que positivos:

Ser evangélico, no final das contas, não foi tão legal pra mim. Porque, embora na minha juventude, a religião me possibilitasse ter amigos e uma certa forma de terapia para acalmar minhas angústias, ela acabou me proibindo de viver a vida, de poder amar de forma livre, cantar, brincar, escolher e de ter autonomia nas minhas decisões, descobrir minhas potencialidades, sabe... A religião me anulou muito, eu tinha que fazer o que ela determinava. O tanto de trabalho que dediquei a denominação pentecostal achando que era pra Deus, dízimos e ofertas que investi na igreja nos nove anos que passei lá poderia ter aplicado e estar melhor, sem contar que não se cumpriu as promessas de eu ser cabeça do mundo, do casamento e da saúde perfeita, da riqueza dentre outras. E sob choque e grande decepção descobri que aquele caminho não estava tão certo (entrevista, 2021).

Observe-se que Japurá expõe sua angústia com a denominação pentecostal, sentindo-se enganado, usado e com a sensação de perda de tempo, saúde e recursos económicos que poderia ter investido na sua qualidade de vida. Percebeu que as promessas de salvação e todo o trabalho na obra de Deus exigido pelo movimento pentecostal não foram proporcionais aos reais impactos que este pretendia alcançar em seu viver. O processo em busca de encontrar as respostas para a vida na religião e a expansão de sua espiritualidade foi marcado por desilusão, irritação e elaboração de alternativas para pensar em novos caminhos. O filme *A Vila* (2004) retrata a tentativa de invenção de uma sociedade pura, que buscava reprimir as próprias contradições da realidade e ambivalências humanas por intermédio de uma história que não condizia com a realidade. Apresentamos aqui a seguir imagem do filme que retrata a organização da vila:



Imagem 07: Cena do filme *The Village* (2004)

Fonte: A scotilha cinema-tv

O roteiro do filme expõe uma sociedade de 1867, extremamente coletivista, na qual todos colaboram, vivendo de forma harmônica e preservando sentimentos bons e puros, principalmente a inocência. O intuito de criar a vila veio de um grupo de anciões, que, infelizes com suas vidas nas cidades, resolvem criar uma sociedade paralela a qualquer custo, pressionando e amedrontando os moradores com histórias assustadoras. Na vila há uma forma de ideologia, pois os anciões impõem aos demais um discurso de ódio contra as cidades, dizendo serem “lugares maus, onde pessoas más vivem”, e uma alienação repressora, aplicada através do medo das criaturas, impossibilitando qualquer forma de liberdade ou um real conhecimento de sua situação.

Na vila, a escola era a responsável por transmitir a ideologia, alienar, reprimir e disciplinar as pessoas. Detinha poder e uma forma hierárquica presente, mas mascarada, tornando-se imperceptível pelos seus moradores, destruindo qualquer ideia de liberdade e igualdade de fato. Delumeau (1989), analisa que o medo é inerente ao homem e necessário a sua sobrevivência, no entanto, também é culturalmente construído e pode ser inculcado servindo a interesses, seja através da mídia, da tradição, da família, ou qualquer indivíduo ou grupo detentor dos códigos.

Uma característica interessante do filme é a relação entre as cores. A cor vermelha, no filme, representa “a cor proibida”, que atrai as criaturas, então, toda vez que essa cor aparece na vila, ela é rapidamente escondida ou até enterrada. Seu significado é paixão, orgulho, violência, agressividade, poder, revolta, raiva, coragem. Como o intuito da vila é preservar a inocência, afastando os sentimentos maus, nada mais justo que, estes, vistos como paixões, sejam evitados e reprimidos. Percebemos isso na cena entre dois anciões, um deles casado, portanto, mesmo que apaixonados um pelo outro, reprimem esse sentimento e nem sequer se tocam, pois a traição seria um sentimento ruim e isso seria inadmissível dentro do sistema da vila.

A cor amarela, no filme, é a “cor boa”, pois protege o indivíduo contra as criaturas. Ela traz dois significados extremamente contraditórios que é a liberdade e o medo. Se analisarmos bem, veremos que é impossível uma pessoa medrosa, ser livre e vice-versa. Essa relação entre liberdade e medo é observada por Thomas Hobbes, para ele, o indivíduo, no estado de natureza, era totalmente livre, podendo fazer o que bem entendesse. Essa liberdade exacerbada trazia riscos constantes para esses indivíduos,

que movidos pelo medo e a fim de preservarem suas próprias vidas, fazem um contrato entre si, formando o Estado, que teria como dever proporcionar segurança aos indivíduos (minimizando seus medos) em troca da liberdade desses. Assim, o indivíduo, agora, não era totalmente livre e não tinha mais medo (possuindo segurança e garantias). Dessa forma fica claro para Hobbes que o medo e a liberdade são dependentes entre si, ou seja, ou ambos existem juntos ou desaparecem juntos.

Poder-se-ia dizer, então que, não existem sociedades perfeitas, não há o bem e o mal separados (maniqueísmo²⁶), eles andam juntos. As cidades não eram todas ruins e a vila não era totalmente boa, havia o bem e o mal em ambas. O Yin e Yang da cultura chinesa que representa energias opostas que compõe o universo. O Yin significa escuridão, sendo representado pela cor preta, e yang é a claridade, representado pela cor branca conforme imagem a seguir:



Imagem 08: Yin e Yang
Fonte: Pinterest

²⁶ O maniqueísmo se reduz ao dualismo religioso sincretista que se originou na Pérsia e foi amplamente difundido no Império Romano (século III d.C. e IV d.C.), cuja doutrina consistia basicamente em afirmar a existência de um conflito cósmico entre o reino da luz (o Bem) e o das sombras (o Mal), em localizar a matéria e a carne no reino das sombras, e em afirmar que ao homem se impunha o dever de ajudar à vitória do Bem por meio de práticas ascéticas.

As leis do Yin e Yang são: Todo o universo é constituído de diferentes manifestações da unidade infinita; tudo se encontra em constantes transformações; todas as contrariedades são complementares; não há duas coisas absolutamente iguais; tudo possui frente e verso; a frente e o verso são proporcionalmente do mesmo tamanho; e tudo tem um começo e um fim (MANEGUELLI, 2018). Para Hanz (2019), a vida se dá em contradição, a vida é um constante estresse, tensão e esforço contra o próprio ambiente orgânico e o ambiente externo, esta contradição se rebate de forma ininterrupta, significando que a vida é uma luta constante contra a morte. Os organismos vivos se defendem quando o ambiente está muito frio ou quente demais, quando está muito ácido ou muito alcalino, ou quando está muito seco ou muito úmido. O que diz que uma coisa está viva é quando ela está em luta, em empenho e esforço. Seria ingênuo pensar na vida como uma constante harmonia, tendo em vista que a harmonia não é dada estruturalmente na própria fisiologia das células do corpo.

Pode-se dizer que as transformações das concepções religiosas ocorreram na vida dos participantes da pesquisa, principalmente, por intermédio da educação e de longos anos de experiências com as práticas pentecostais e seus resultados no cotidiano da vida de seus membros. A educação ofereceu possibilidades de pensar e aprender metodologias para observar e analisar crenças e fatos, e os anos de experiência na religião revelaram o reducionismo pentecostal, bem como sua insuficiência para pensar o mundo e a vida.

3.2 Em busca de si e do significado da existência

O século XIX foi marcado pela sistematização do pensamento científico e novos inventos tecnológicos (para-raios, vacinas, desenvolvimento da mecânica, da química e da farmácia), os quais eram amplamente verificáveis e pareciam coroar os êxitos das atividades científicas, ainda que a sociedade europeia da época não se desse conta das nefastas consequências que a Revolução Industrial do século XVIII traria para o mundo tradicional. Nesse período, as ideias de progresso, racionalismo e cientificismo exerceram encanto sobre a mentalidade da época, e a vida parecia submeter-se aos ditames do homem esclarecido.

A ciência cresce, fundada num conjunto de ideias que dizem respeito à natureza dos fatos e aos métodos para compreendê-los. As religiões foram questionadas como

fonte de poder secular, político e econômico, sendo classificadas como objeto de estudo a partir de seu aspecto de instituição social em suas origens e funções (COSTA, 1997). A religião é concebida como um dos aspectos da cultura humana, como algo criado pelos homens com finalidades práticas relativa à vida terrena, e não apenas a vida futura. As religiões consistem em uma produção histórica (SIMÕES, 2016), e suas doutrinas sofreram um processo dessacralização, em que se eliminou muito de seu aspecto sobrenatural e transcendental, sendo vistas de maneira favorável ou desfavorável, conforme sua inserção na vida concreta e material do indivíduo, e como promotora de valores sociais importantes para a orientação da conduta humana.

A fragilização do pentecostalismo em suas configurações discursivas, doutrinárias e vivenciais e seus reais impactos no cotidiano de seus membros, se expressou na pesquisa, em anseio por poder experimentar a liberdade conforme a fala da informante Alfazema, (44 anos):

Pensando nesse período que eu vivi no pentecostalismo, eu era doutrinada, e eu não gostava daquilo, hoje eu gosto de ter livre arbítrio, escolher as coisas que eu quero fazer, eu não preciso que ninguém me diga o que é certo ou errado, Deus deu livre arbítrio, desde que aquilo que eu esteja fazendo não faça mal para mim nem para o meu semelhante, ou seja, eu respondo pelos meus atos. Eu lembro que no início, mesmo com receio e medo de ser castigada, eu voltei a ouvir músicas que eu gostava, tomei uma cerveja com amigas, falei baboseiras e eu me senti leve e alegre por poder viver aquelas experiências (entrevista, 2021).

Depois de anos vivendo sob as normas pentecostais e perceber sua falta de autonomia na condução de sua vida e seus anseios, Alfazema decide experimentar a liberdade. A literatura libertina do século XVIII, foi elaborada a partir de histórias pseudo-orientais, sob uma capa de exotismo e erotismo, que empreendia críticas bastante precisas à igreja, à coroa, à moral, e a toda espécie de abuso social. Assim, o romance libertino conduziu combate contra o obscurantismo, a ignorância, a tirania política, as hipocrisias sociais, e os mitos e preconceitos religiosos. Utilizando-se de uma complementaridade entre vício e virtude, este estilo literário expressa possibilidades de liberdade, mesclando uma boa dose de erotismo (vício) com moral (virtude) para achincalhar os valores corruptores da sociedade hipócrita de sua época.

A obra, *Les Bijoux Indiscrets* (1748), assinada por Denis Diderot consiste num romance que traça um perfil da sociedade francesa da época de Luís XV, de maneira alegórica e com alusões acuradas e diretas à vida da corte. Seguindo o modismo da época, o romance narra as aventuras do sultão do Congo (França), Mangogul (Luís XV), o qual se distraía ouvindo de sua amante, Mirzoza (Madame de Poumpador), as aventuras amorosas das mulheres do reino, todavia, “A favorita, que possuía em grau soberano o talento tão necessário e tão raro de saber contar histórias, havia esgotado a crônica escandalosa de Banza [Paris]” (DIDEROT, 1986). Percebendo o tédio que tomava conta do seu amado, ela o aconselha a recorrer ao gênio Cucufá para que o ajude a conhecer as histórias amorosas das mulheres da própria corte. Mangogul ouve o conselho de sua favorita e evoca o gênio Cucufá, que lhe pergunta:

– Que é que você quer, meu filho? – Uma coisa bem simples. – disse Mangogul. – Proporcionar-me um pouco de prazer às custas das mulheres da minha corte. – Eh, meu filho! – replicou Cucufá. – Você sozinho tem mais apetite do que um convento de brâmanes inteiro. Que quer fazer com esse bando de loucas? – Saber delas as aventuras que têm e tiveram. Só isso. – Mas isso é impossível! – exclamou o gênio. – Querer que as mulheres confessem as suas aventuras nunca foi, nem será, possível. – Mas é preciso que seja. – acrescentou o sultão (DIDEROT, 1986, p. 21-22).

Conforme a obra, após pensar rapidamente, Cucufá atende ao pedido e dá-lhe então um poderoso anel, o qual, uma vez apontado para uma mulher fará com que esta revele com voz límpida e inteligível suas histórias mais íntimas. Para Moretto (1994, p. 24), “as jóias indiscretas é um romance em que, sob nomes fictícios, são criticados os personagens da época, como também o tradicionalismo, a teologia, que quer englobar todo o conhecimento humano”. Desta forma, *Les Bijoux* nos oferece uma revisão bastante precisa à vida na corte de Versalhes durante o reinado de Luís XV, brindando assim, ao seu público leitor, seja o da época como o atual, com um olhar de dentro dos corredores do palácio. A ‘erudição lasciva’ pretendia encontrar nos esplendores do antigo regime uma liberdade desconhecida dos seus contemporâneos.

No romance, através de experiências, o sultão Mangogul vai expondo uma a uma as histórias amorosas e mais íntimas das cortesãs do reino, revelando-nos os relacionamentos secretos, indiscretos e até mesmo imagináveis – como os casos da

cortesã Iscaisc que adorava as carícias de seus cães; e o de Manilha, que punha sua “joia” como garantia para dívidas de jogo. Assim, por força do impiedoso anel, devotas que quebravam os votos foram desmascaradas, homens traídos pelas esposas foram ridicularizados, e relacionamentos foram desfeitos.

A cada capítulo, Diderot constrói, ou até mesmo destrói, a concepção de moral que permeia a sociedade de seu tempo, principalmente ao fazer falar as “joias”, embora, sejam a das mulheres, o filósofo põe em evidência aquilo que, talvez, o ser humano tem de mais tênue: os valores morais. Mas por que a narrativa do romance gira em torno da lubricidade e do caráter duvidoso das mulheres? Para Jacques Rustin (1981), um dos principais críticos da obra, deve-se ao fato de que “em um tempo e em um estado social em que a mulher é a vítima de uma alienação que a submete a uma ordem arbitrária e tirânica, seus únicos recursos são a “hipocrisia e a perversão secretas” (IDEM, p. 08). [...] Desta forma, “o ‘falatório das joias’, em vez de servir para humilhar as mulheres, restabelece-as em sua dignidade denunciando a impostura dos homens, mais odiosos que aquelas que eles pretendem sujar e tratar como objetos. Além disso, ao dar viva voz às joias significa permitir que os civilizados tornem-se mais espontâneos e transparentes, ou seja, que tragam à tona os nossos mais inconvenientes desejos, juízos e intenções em relação ao outro, os quais podem ser eventualmente a causa de muitos dissabores. Hortênsia, (35 anos de idade), revela que após se distanciar das crenças pentecostais passou a racionalizar suas decisões e desejos:

Bem, já que as práticas e crenças do pentecostalismo não se aplicavam mais no meu entendimento, eu passei a racionalizar minhas tomadas de decisões, porque até então eu orava bastante para fazer uma escolha ou tomar uma decisão, me sentia incapaz e totalmente temerosa de assumir a vida e me apegava a religião, e a partir de então passei a estudar, pensar e refletir melhor, analisar as opções e tentar fazer melhor escolha. Decidi também cuidar de mim, meu corpo, minha saúde, minha aparência. As opções de relacionamento surgiram, e descobri que aos 30 anos eu não sabia quase nada sobre a sensualidade, o prazer de sentir meu corpo, isso foi revolucionário, depois de anos de casada e divorciada saber que eu tinha quase nenhuma experiência significativa (entrevista, 2021).

Hortênsia revela que se surpreendeu com a possibilidade de desenvolver capacidades para tomar decisões de forma racional, e poder experimentar sua sexualidade

sem temer os tabus religiosos. A sexualidade²⁷ está presente no indivíduo, de forma natural e orgânica, mesmo antes do nascimento, todavia, as dificuldades de acesso à educação e os tabus e proibições religiosas reprimem as pessoas quanto a descoberta do próprio corpo dificultando o entendimento da própria condição humana. Para Isnardi (1970, p. 206) “a sexualidade é um dos tantos desenvolvimentos que começa com o nascimento. Sua evolução é peculiar e a concomitância psíquica deste processo é fundamental para uma adaptação normal na vida adulta”.

Fenichel (1981, p. 31), salienta que a origem do “eu” e a origem do senso da realidade são, simplesmente, dois aspectos de um mesmo espaço, no qual a sexualidade constitui um dos principais fatores do desenvolvimento. Para este autor o conceito de realidade também cria o conceito de eu, que possibilita a cada ser humano a condição de sentir-se pessoa separado e diferente de outros seres humanos, mesmo que idêntico na sua condição biológico- humana. Ser diferente ou poder chegar a perceber- se diferente, implica relacionar-se ou olhar- se igual a algo ou alguém. Conforme Laplanche (2000, p. 364):

A ideia de fundamentar no prazer um princípio regulador do funcionamento mental, está longe de ser própria de Freud. Fechner, anteriormente, tinha também anunciado um “princípio de prazer da ação”. Diferentemente das doutrinas hedonistas tradicionais, ele entendia por isso, não que a finalidade procurada pela ação humana seja o prazer, mas que nossos atos são determinados pelo prazer ou pelo desprazer proporcionados na atualidade pela representação da ação a realizar, ou pelas suas consequências. Observa, igualmente, que estas motivações podem não ser percebidas conscientemente “é mais do que natural que, quando hoje motivos se perdem no inconsciente, isso se passe, também, com prazer ou o desprazer.

Freud (1962), considera as funções mentais como uma possibilidade de geração de elementos transformadores que, por meio de um sistema, podem ser armazenadas na

²⁷ A sexualidade pode ser vista como um constructo dentro da cultura, uma expressão da alma, mais que tem variância conforme a moral de cada sociedade e de acordo com as transformações da história. A sexualidade se manifesta através da emoção e da afetividade, passando a constituir por meio da força impulsiva, a progressão do curso devida, através de inúmeras experiências na perspectiva da singularidade existencial de cada ser humano. Ela é fruto da subjetividade de cada sujeito no seio das questões socializadas; é uma forma de ser na espacialidade do mundo real vivido, permitindo a existência de cada ser humano, sendo ele mesmo uma condição particular- peculiar em torno das inúmeras circunstâncias que, ao longo do percurso de vida consolidam o desenvolvimento psicomotor (Ver RAVAGNI, 2007)

memória, no intuito de poder ser usadas pelo psiquismo, outorgando capacidades internas do sujeito para observar, interpretar e determinar suas atitudes e comportamentos de antes de qualquer escolha decisória, ou seja, o psiquismo identifica as possibilidades de prazer que o corpo oportuniza levando o sujeito a repetir o movimento em reações circulares para a satisfação dos desejos, sustentadas por meio da emoção e do afeto na construção progressiva da unidade psicomotora de cada indivíduo. A sexualidade ocorre então no ser humano de forma biopsicossocial, participando da dinâmica da evolução e do amadurecimento progressivo ao longo do curso da vida.

A liberdade é uma conquista de séculos de lutas sociais, políticas e religiosas na perspectiva do direito a bem-estar social e à possibilidade de escolha sobre si mesmo e ao futuro. A Revolução Francesa²⁸ de 1789 Considerada um dos marcos da História, alterou profundamente a base do poder político e social da França sob o lema “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” (BRAICK; MOTA, 2006). No Brasil, se registra o movimento abolicionista, no qual intelectuais negros passam a editar jornais e fundar associações culturais com o objetivo de reivindicar o fim da escravidão (BORIS, 2007). Registram-se fugas, rebeliões e associações de alforriados que juntavam dinheiro para comprar a liberdade daqueles que continuavam escravizados. A luta por liberdade permanece ativa, reunindo pautas como o combate ao racismo, feminismo, a luta pelos direitos LGBT e tolerância religiosa. A pintura Libertad de Faye Hall (2021), ilustra grito forte por liberdade:

²⁸ A França pré-revolucionária se organizava com governo monarquista absolutista, uma estrutura social profundamente injusta e desigual, excluindo a maioria da população num sistema de sociedade estamental rigidamente dividida em ordens ou classes. A situação de exploração do terceiro Estado, somada a grave crise econômica e ideias Iluministas resultou em lutas por revolução (BRAICK; MOTA, 2006).



Imagem 09: Libertad

Fonte: www.pinturayartistas.com

Na imagem, um rosto expressivo que grita, exigindo liberdade muito fortemente. A liberdade existe e participa de processos vitais, significa possibilidades de escolhas e experiências autônomas acerca do que se quer viver e sentir. Liberdade é poder discutir, pensar e saber-se livre para experimentar. A liberdade tem força, está viva, sendo necessário caminhar em sua direção, o que, quase sempre, exige empenho e luta. Hortênsia, (35 anos), afirma que sua liberdade significou bem-estar inédito, vejamos:

Me sentir livre das ameaças de castigo divino foi algo inteligente, porque eu fui praticamente obrigada a casar na juventude, pois não poderia experimentar minha sexualidade sem me comprometer com casamento definitivo, casei-me às pressas sem a maturidade e experiência adequada, eu tive muitos problemas e sofrimentos que poderiam ser evitados se não fosse a imposição religiosa. Então eu fui estudar, fui fazer terapia com psicóloga para me autoconhecer, e com toda uma racionalidade poder desfrutar do meu corpo e dos meus afetos, o que me possibilitou viver melhor e sentir bem-estar. Tudo isso me possibilitou até uma saúde mental e física melhor. Ainda é muito triste se vê na igreja evangélica muita repressão, principalmente sobre os jovens que são pressionados por muitas proibições, o que acarreta até mesmo gravidez indesejada porque esses jovens não são orientados de forma adequada a respeito dessa questão, e isso tem forte impacto em suas vidas (entrevista, 2021).

Observe-se que Hortênsia se deu conta de que a sua vida estava sendo conduzida por crenças limitantes conseguindo retomar o curso normal de sua vida em sua liberdade

de ir e vir. Lamenta o fato de que muitos jovens orientados pelas práticas pentecostais limitantes continuem a sofrerem impactos que interferem negativamente na própria condição humana.

A filosofia estoica influenciou bastante o cristianismo, esta marcou a fase de declínio da filosofia antiga, trabalha com a ideia de controlar racionalmente o comportamento emocional, afirmando que a qualidade do sábio é a indiferença, e a finalidade de sua existência é a apatia, que nasce da supressão do desejo (SILVA, 2017). O sábio estoico, nas suas relações sexuais, deve despir-se de qualquer emoção, porque se trata de um ato físico e instintivo assim entendido racionalmente.

Outra corrente de pensamento que teve grande influência na moral cristã foi gnosticismo, este sustentava que o mundo mau como era só poderia provir do demônio; que um Deus só poderia ter criado a alma (IDEM). A única solução seria o manter-se casto. Embora, sob vários aspectos, o cristianismo tenha resistido ao pessimismo gnóstico, ele adota amplamente a idealização da castidade como algo mais próximo de Deus. Na Idade Média sexualidade foi constantemente abordada. Porém, conforme Foucault (2001), a sexualidade continua ocupando um papel importante nos hábitos sociais, mudando-se apenas sua conotação, fala-se agora da repressão da sexualidade.

A visão teocêntrica faz os valores religiosos impregnar as concepções éticas e os critérios de bem ou de mal que se acham vinculados à fé e dependem da esperança da vida pós-morte. Nas perspectivas religiosas os valores são considerados transcendentais, pois resultam da doação divina. Identifica-se, então, o homem moral como homem temente a Deus. A consequência disso é a regulação do comportamento moral no mundo material (expição da culpa do pecado original) para ser premiado (felicidade, liberdade) no mundo imaterial após morte física. Como a sexualidade está no âmbito material é, portanto, fonte de pecado e deve-se ficar afastado de suas “tentações”. É necessário levar uma vida simples e afastada dos prazeres e desejos.

A sexualidade é vista como pecado, sendo apenas admitida no âmbito matrimonial e exclusivamente para a procriação. A copulação deveria servir só para dar a luz. Desta forma, a monogamia e a virgindade para as mulheres passam a ser valorizadas como símbolos de virtude (SILVA, 2007). O prazer carnal deveria ser evitado e toda a busca do prazer seria condenável mesmo entre os cônjuges. É nesse aspecto que Santo Agostinho afirmava: “o casamento era desprezível apenas enquanto pretendia buscar o prazer carnal.

Porém, se destinado à procriação, o matrimônio constituía-se num bem (AGOSTINHO, 1995).

Nas religiões e filosofias orientais, se associa o equilíbrio e complementaridade entre princípios opostos, simbolizados principalmente pelo "feminino" (yin) e "masculino" (yang). As mulheres têm um inexaurível suprimento de Yin enquanto o homem tem uma limitada quantidade de Yang. Isso pode ser compensado no ato sexual: o homem retardando o orgasmo e proporcionando o máximo de prazer à mulher em múltiplos orgasmos, absorve grande parte da energia Yin de sua companheira. Há mais de 2000 anos apareceram na China, Japão e Índia, filósofos que indicavam que a sexualidade conferia iluminação espiritual (LIMA, 2007). O sexo não buscava somente o prazer, mas também a transcendência da mortalidade humana. Os chineses descobriram o equilíbrio através da natureza e aplicaram em todas as áreas da sua vida inclusive na sexualidade.

Os gregos e romanos surgem como bastante liberais. Em Pompéia existem gráficos e pinturas que tratam das atividades sexuais, expressadas com mais naturalidade e menos inibição do que hoje em dia. O falo (pênis), personificação do deus Facinus, era venerado como símbolo da fertilidade e da abundância. Esculpido em vários tamanhos e diversos materiais, esse símbolo era excluído de qualquer conotação obscena, e encontrava-se tanto nas habitações particulares como nos edifícios públicos.

Os gregos são vistos como os mais liberais, pelo menos é a visão que a maioria do Ocidente tem sobre este povo. O sexo era natural, divino e sempre era realizado como forma de adoração. Não era discriminado e o senso de pudor não existia porque não havia o não-divino na sexualidade grega (CROWLEY E LIGVORI, 2008). Esta liberdade está associada a algo natural e não necessariamente libertino, pois consideravam a atividade sexual, tão profundamente ancorada na natureza e de maneira tão natural, que não poderia ser considerada má (FOUCAULT, 2001). Os gregos aceitavam a sexualidade sem uma imposição moralista, porém o prazer devia ser regado, como diz Aristóteles: “é preciso que a faculdade de desejar obedeça à razão como a criança aos mandamentos de seu mestre” (FOUCAULT, 2001, p. 45).

Lispector (2007), em entrevista a Chico Buarque, afirma que a coisa mais importante do mundo seriam o trabalho e o amor, enquanto indivíduo, a coisa mais importante seria a liberdade para trabalhar e amar. No que se refere à liberdade, Japurá,

(35 anos) declara que ele se autoriza a não sentir medo de pensar e viver para além das proibições pentecostais:

Eu acho que eu não tenho mais medo de saber as contradições das crenças que eu vivia e me permitir, porque se eu não experimentar o que tenho vontade, como vou saber? Até no âmbito dos amigos “ímpios”, que são aqueles fora do pentecostal, me fazem bem, não apontam o dedo para julgar como muitos religiosos, pelo contrário, me apoiam e me acolhem. Tenho amigos homossexuais que são melhores que muitos moralistas héteros, eles têm senso de justiça, tem trabalhos voluntários de cuidar de animais abandonados, defendem a vida. Aí triste ver religiosos negando a existência de homoafetivos, condenando esses ao fogo do inferno. Não tem como dizer que um ser humano que exerce a compaixão e coisas boas não vai morar no paraíso só porque ele não está em determinada igreja todos os dias da semana (entrevista, 2021).

Observe-se que Japurá vivencia um renascimento, consegue ter visão própria e viver a sua vida de acordo com a sua liberdade. Agora ele se autoriza a viver o que tem vontade, convivendo bem com pessoas que o pentecostalismo proibia para evitar que ele se corrompesse em maus costumes. Lispector (1974, p. 09), na obra *Água Viva*, registra movimento de louvor:

É com uma alegria tão profunda. É uma tal Aleluia. Aleluia, grito eu, aleluia que se funde com mais escuro uivo humano da dor de separação, mas é grito de Felicidade diabólica. Porque ninguém me prende mais. Continuo com capacidade de raciocínio- matemática que é a loucura do raciocínio- mas agora quero plasma- quero me alimentar diretamente da placenta. Tenho um pouco de medo: medo ainda de me entregar pois o próximo instante é o desconhecido. O próximo instante é feito por mim? ou se faz sozinho? Fazemos junto com a respiração e com uma desenvoltura de toureiro na arena.

Na obra, se tem uma narradora que apresenta o fluir de uma subjetividade que busca se delinear, subvertendo algo anteriormente estabelecido. Autora se interroga, busca verdades ou destrói um ideário, no sentido de concepções de mundo utilizadas por um indivíduo para estruturar sua realidade, num processo de contínua construção do delineamento do sujeito. Existe um estado subjetivo de crescente emoção, até atingir o

grito de aleluia de forma profunda, no entanto, esse grito se funde com algo de escuro e profundo, um uivo de dor, surgindo contraponto que logo em seguida é desfeito pelo grito de felicidade.

Identifica-se um paradoxo e enigma na relação entre o eu e o outro, na qual o eu relançado, deixa de ser ele próprio e passa a ser um outro, para de novo unir-se ao grito de felicidade diabólica. Ocorre sentimento de alegria plena, mas com toda a atenção e espécie de dor que existe no gozo²⁹ quase místico, no sentido psicanalítico. A narradora diz de sua alegria, de sua aleluia: “porque ninguém me prende mais”. A liberdade surge aqui como uma conquista arduamente obtida, não é um dado imediato para o sujeito, mas algo que vem, somente a posteriori, depois da prisão. O tema da libertação é constante na obra *água viva*, e vê-se a personagem se regozijar com um novo estatuto adquirido, a ruptura com algo que antes lhe cercava.

Uma das possíveis interpretações para a metáfora, poderia se referir à própria linguagem: como se esta tivesse sido um peso atroz para se carregar, as palavras tivessem imposto seus sentidos e o discurso de forma ditatorial. Agora, a narradora se dá conta de que não há mais o cerco fechado em torno de si, inclusive no que toca ao “gênero” ou a forma da escrita: ela não mais é pega ou presa. Não é, nem quer, e deseja demonstrar isso (HOMEM, 2011). Surgem indagações a respeito do próximo instante e sua carga vazia: “o próximo instante é feito por mim, ou se faz sozinho?”. A narradora inicia outra das linhas guias da narrativa, a saber, a questão do tempo em suas múltiplas facetas. Tempo que amedronta pelo futuro desconhecido, tempo que flui e faz fluir o passado, sempre escapando. A eterna luta em aprisionar o “instante que é” no presente pleno, sem o apoio usual no que se passou ou no que virá.

Como se faz, então, o próximo instante? “fazemo-lo juntos, com a respiração, e com a desenvoltura de toureiro na arena, ou seja, com habilidade e rapidez extraordinárias

²⁹ Gozo é aquilo que está, como sugeria Freud (2011), mais além do princípio do prazer, podendo alcançar seu oposto, algo próximo da dor. Complementa Chemama (1993, p. 127): trata-se de um estado de satisfação que um sujeito falante pode atingir e experimentar com o uso de um objeto desejado. Note-se, ainda, que a psicanálise situa a originalidade do conceito de gozo no fato de que nosso desejo é constituído através de nossa relação com as palavras (cf. Lacan, seminário XX). Lacan, inclusive, situa o “gozo feminino” como próximo ao gozo místico, usando nessa linha argumentativa, o exemplo de Santa Teresa D'Ávila, contrapondo-o ao gozo sexual, imerso numa lógica fálica. O Gozo feminino, seria aquele não passível de inscrição nesse registro: gozo que não se sabe dizer qual é, mas que produz um efeito.

para escapar dos ataques do animal, mas também matá-lo no final. Na obra *Água Viva*, o ato de amor surge como o único momento em que algo pode ser captado da “icógnita do instante”:

Só no ato do amor, pela límpida abstração de estrelas do que se sente, capta-se a incógnita do instante, que é duramente cristalina e vibrante no ar, e a vida é esse instante incontável, maior que o acontecimento em si, e no instante está o *é* dele mesmo. Quero captar o meu *é*. E canto aleluia para o ar, assim como faz o pássaro. E meu canto é de ninguém, mas não há paixão sofrida em dor e amor, a que não se siga uma aleluia (LISPECTOR, 1974, p.10).

Tem-se, no texto, a busca constante e profunda de um novo estatuto para o sujeito, num processo de subjetivação ou mesmo de conquista do ser da narradora, num movimento que se realiza a fim de captar o *é*, verbo que reflete a permanência do existir para além do sujeito. Clarice, busca então, o *é* da coisa num instante já. A diferença entre duas formas ligadas ao verbo “ser”: essência, que sugere permanência e estabilidade no curso do tempo, e o *é* presente no absoluto, sem continuidade no tempo e sem contiguidade na escrita. Estabelece-se a conexão entre a construção do ser e o parto vivenciado pela protagonista, restaurada, ressuscitada, num novo nascimento que constituirá seu processo de subjetivação, que se dá no tempo e no espaço. A frase “quero o captar meu *é*, intercala duas posições do verbo, **eu** primeira pessoa, e o meu *é*, terceira pessoa, levando-nos à questão sobre ambiguidade daquele que fala: ao mesmo tempo **eu** e **ele**, eu e outro, poderíamos dizer que estamos na estrutura polarizada própria ao sujeito **inconsciente** (eu e o eu inconsciente), com sua alienação basal entre “o si, e o si mesmo”, eternamente eu e outro. Tal procura se dá no tempo que passa inexoravelmente e, no entanto, precisa ser fígado a cada pequeno traço que o constitui, no contínuo renascer do instante já. A personagem insiste na harmonia do silêncio que transcorre sutil nas entrelinhas do seu ser, colocando no fundo de tudo, a alegria, o aleluia, como algo sublime. O processo do vir-a-existir é retratado na ficção Clariceana:

Estou de olhos fechados. Sou pura inconsciência. Já cortaram o cordão umbilical: estou solta no universo. Não penso, mas sinto o *it*. Com olhos fechados procuro cegamente o peito: quero leite grosso. Ninguém me ensinou a querer. Mas eu já quero. Fico deitada com olhos abertos a ver

o teto. Por dentro é a obscuridade. Um eu que pulsa já se forma. Há girassóis. Há trigo alto. Eu é (1974, p. 43-44).

Assim, forjar uma nova criatura, e fazer brotar “esse eu que é”, ser que se vê às voltas com o **it**³⁰, busca o leite, solta no universo, maravilhando-se entre o êxtase e a escuridão. É como se fosse somente depois da primeira fase da ligação narcísica³¹, prioritariamente especular, no reino do mesmo, que o ser pudesse estar em posse de instrumentos que lhe possibilitariam um tipo diverso de identificação com outro, agora, no âmbito simbólico, isto é, aquele que realmente o constitui como sujeito. Tais são as duas faces do processo identificatório (majoritariamente inconsciente segundo a teoria psicanalítica): identificação imaginária e identificação simbólica. Ocorreria, assim, o processo de constituição do sujeito, que se apoiaria nos reflexos de suas identificações primordiais e traçaria um contorno de si. A narradora retrata o It como a pulsão de vida:

Eu costumava pingar limão em cima da ostra viva, e via com horror e fascínio ela contorcer-se toda. Eu estava comendo It vivo. O It vivo é o Deus [...]. Vou parar um pouco, porque sei que o Deus é o mundo. É o que existe. Eu rezo para o que existe? Não é perigoso aproximar-se do que existe. A prece profunda é uma meditação sobre o nada (LISPECTOR, 1974, p. 33-36).

Nota-se a conjunção horror/fascínio, em última análise, para a posição de morte sempre em conflito visceral com a pulsão de vida. Esta última, pulsa e se defronta com o nada, ou a destrutibilidade desse, ‘mais além do princípio do prazer’. Existe o paradoxo de que, o it vivo se associa com o mais pungente real, o de um corpo que se contorce, o mais próximo possível da vida, corpo que se debate na morte e de morte. A ostra, quando sofre contato com algumas gotas de limão, tal como sumo da vida, se contorce horrível e fascinadamente, transformando-se na mais impessoal e, também mais vibrante forma de

³⁰ O termo **It** foi traduzido para a forma latina **Id**, aparece nos originais de Freud como “**Es**”, que em alemão significa “isso”. **It** que aparece assim, num duplo estatuto, simultaneamente, coisa, objeto a ser aprendido pela palavra, e a fonte, o reservatório pulsional e lastro importante na topologia inconsciente (HOMEM, 2011). O id se refere à fonte de toda energia psíquica, totalmente inconsciente, pulsional e inclui os comportamentos instintivos e primitivos.

³¹ A fase narcísica se refere estágio precoce do desenvolvimento psicosssexual, no qual o indivíduo tem a si mesmo como objeto sexual (IDEM). O infante tem seu eu numa autossuficiência, se basta em si, não precisa de nada. É perfeição, objeto sem falhas, sem faltas.

ser: o it vivo ou o Deus. Deus- it que é puro movimento, contorcionismo, vida que Jorra. Ocorre a ideia do divino ligado ao todo existente, Deus é mundo, a totalidade do existente não somente a vida que se contorce, mas vida e morte. Dessa forma, o ser é compreendido a partir de uma complexidade de pulsão de vida e morte.

À medida que o pentecostalismo se torna incapaz de realizar suas promessas na vida de seus adeptos, eles passam a questionar o movimento religioso, e elaborar alterações nos conteúdos de sua fé. Constatamos nesta pesquisa adeptos insatisfeitos com o pentecostalismo, em virtude de não terem conseguido lhe orientar de forma efetiva no enfrentamento das dificuldades financeiras, emocionais e existenciais. Atualmente, encontram-se num processo de reconstrução de si, renovando seus conceitos e elaborando nova consciência sobre as coisas e sobre si mesmo.

3.3 Novos vislumbres na arte de viver

Sentimentos de desajuste e impotência caracterizam a existência nos dias atuais. Mal-estar, sofrimento e sintomas são maneiras de designar uma posição no mundo, sendo necessário rever a maneira como se lê boa parte dos sentimentos de angústia, sentidos por todos em diferentes momentos da vida (DUNKER, 2015). Faz-se imprescindível uma diagnóstica, ou seja, uma análise da forma de vida que leva ao adoecimento. A política de saúde mental brasileira pós-reforma psiquiátrica, transfere a gestão da saúde mental para sistemas baseados em cooperativas, ligadas a hospitais, universidades e ONGs, tendendo a reconhecer, na prática, que a maneira mais barata e acessível de manter milhares de pacientes sob atenção em saúde mental baseia-se em protocolos simples de diagnóstico e medicalização. O Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (DSM – Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders), editado pela Associação Psiquiátrica Americana, continha 182 transtornos, número equivalente ao da Classificação internacional de doenças (CID), editada pela Organização Mundial de Saúde.

Conforme o referido manual (1992), boa parte desses quadros clínicos era representada por condições psicológicas como as neuroses (fóbica, obsessivo-compulsiva, depressiva, neurastênica, hipocondríaca ou de despersonalização) e as

desordens de personalidade (paranoide, ciclotímica, esquizoide, explosiva, obsessiva-compulsiva, histérica, astênica, antissocial, passivo-agressiva, inadequada). Na quarta edição revisada do mesmo manual, editado em 1994, o número de transtornos subiu para 297. Ou seja, em 32 anos foram listados 115 novos transtornos, o que acusa um aumento massivo de 63% de novas categorias diagnósticas. No aspecto patológico, mesmo nas práticas de saúde, expandem-se comportamentos de risco, atitudes inadequadas, predisposições para o desenvolvimento de doenças, qualidades e estilos de vida, vulnerabilidades sociais, situações laborais críticas, configurações ergonomicamente indesejáveis, propensões genéticas, disfunções cerebrais.

Freud (2010) analisa o mal-estar na perspectiva existencial, identificando- o na finitude do corpo, na precariedade de nossos acordos humanos, em nossa disposição à repetição e à angústia, fatos que resistem na maioria das vezes frente à vagueza de suas nomeações. Tem-se o sentimento de culpa como elemento fundamental dentro do processo civilizatório, ferindo as autenticidades dos valores da vida e conduzindo o sujeito a viver continuamente mergulhado numa incômoda condição. Bauman (2009), trabalha o mal-estar a partir da referência dos problemas “líquidos” das grandes metrópoles, afirmando que a busca pela liberdade segue o ritmo das mudanças econômicas, tecnológicas, culturais e políticas, terminando por conformar uma sociedade incerta, incontrolável e assustadora, distinta da segurança em torno de uma vida civilizada estável ou ordeira. Para Freud (2010), a Felicidade exige uma reação ao mal-estar, requerendo reconhecimento, elaboração, ressignificação desse mal-estar para implementação de técnicas para a felicidade.

O sofrimento determina-se pela narrativa e pelo discurso nos qual se inclui, ou dos qual se exclui a experiência de sofrer. A passagem do mal-estar ao sofrimento designa-se, antes de tudo, pelos usos da linguagem que discorrem sobre romance familiar do neurótico, teorias sexuais infantis, mito individual do neurótico, ética trágica da psicanálise. Romance, teoria, mito ou tragédia são categorias formais, gêneros literários ou discursivos que nos mostram como há um trabalho social da linguagem que se cruza na determinação do sofrimento. Registra-se um fato, no qual Primo Levi (1988), depois de voltar para casa, sobrevivente do extermínio dos campos de concentração, era atormentado por um sonho: Ele estava em casa, finalmente em casa, e na hora do jantar começava a falar sobre sua experiência em Auschwitz. E, para sua surpresa, os outros começavam a bocejar e a levantar-se sem cerimônia da mesa. O pesadelo de não ter seu

sofrimento reconhecido é proporcional à dificuldade de nomeação do mal-estar. O não reconhecimento de sua narrativa de sofrimento, contribuía para agravar um possível de estresse pós-traumático (DUNKER, 2015).

O sintoma se refere à nomeação da doença, um quadro, uma síndrome; designar o problema é um ato que produz outro tipo de visibilidade da dor e do sofrimento. O ato de denominar o sintoma inscreve o mal-estar e o sofrimento em um novo registro de discurso, em uma nova ordem de prescrições, interdições, hospitalizações e cuidados. É nesse ponto que o sintoma, na acepção psicanalítica, se distingue do sintoma em outras clínicas (IDEM). As condutas para intervenção nos diversos sofrimentos (fobia, obsessão, paranoia), em geral, possuem uma nomeação anterior à chegada ao tratamento que dependem das variações, estratégias e combinações entre as formas de mal-estar, e de sofrimento. A seguir, a tela *Morning Sun* (manhã de sol) de Edward Hopper retrata a solidão humana:



Imagem 10: Morning Sun
Fonte: www.edwardhopper.net

A pintura retrata uma mulher sozinha, embora no meio de uma cidade urbana movimentada, vivencia o dilema da solidão. Embora haja uma estupenda luz, que entra no quarto por meio da janela que pode enquadrar desejos, parece haver uma verdade que não se mostra, atemporal, como que congelada por um elemento que permeia delicadamente a obra: a impossibilidade da comunicação humana, a certeza de que somos essencialmente solitários. O que não significa desespero. A solidão de Hopper pode ser reparadora, quase aconchegante e necessária. Alfazema, (44 anos), expõe o mal-estar que se apresenta no seu cotidiano:

Eu tinha e tenho questões comigo mesmo que me frustram e me causam angústia. Nem sempre consigo enfrentar todos os desafios, ofensas, injustiças ou perdas, me coloco em confronto em muitas circunstâncias com as pessoas, mas tento não explodir ou me rebaixar de vez. De certa forma, sei que é preciso racionalizar e saber que a vida é um fluxo constante de altos e baixos, um dia estamos bem, no outro, nem tanto. O dia mal vem para o justo e para o injusto. Mesmo assim, não percebo mais o sofrimento como punição e castigo por eu ser pecadora, mas porque eu sou humana, e estou sujeita a todas as coisas, como qualquer pessoa (entrevista, 2021).

Alfazema ressalta que se deparou com o mal-estar nas angústias pessoais, que são próprias de sua condição humana, e que constantemente procura compreender e intervir de forma inteligente na perspectiva de alcançar o bem-estar. De certa forma, todo sofrimento é um desejo de que as coisas fossem diferentes; o mal-estar tem sua gênese na perda de experiência de uma forma de vida que não foi conhecida (DUNKER, 2015). Geralmente, tem-se dificuldades de experimentar lutos da própria vida, luto do que já fomos, do que já tivemos, em alguns casos, patologias se desenvolvem frente a bloqueios e/ou contradições que não conseguem ser reconhecidas (HANZ, 2019). Gavião, (30 anos), outro participante de nossa pesquisa também conseguiu ampliar sua compreensão da vida para além das práticas pentecostais, vejamos:

Eu me deparei com uma realidade que não era só de vitória, só de ser o cabeça, de ser escolhido e eleito de Deus, triunfalista em tudo, ou só por ser cristão, me achar melhor e mais santo que os outros, porque antes os problemas aconteciam e eu me sentia mal por talvez não ser bom suficiente na fé. Passei a me entender como sujeito, exposto a diversas dinâmicas que fazem parte da vida, e que diante disto, eu precisava ser inteligente para lidar com as diversas circunstâncias, e para isso fui pensando outras formas de pensar a fé (entrevista, 2021).

A expansão da compreensão de Gavião a respeito das contradições da vida, contribuíram para que este tivesse seu sofrimento reduzido, mediante entendimento que o mal-estar faz parte da vida. Nosso entrevistado não se vê mais como sujeito inferior porque sofre, mas entende que sofre devido sua própria condição humana. Gentilini

(2017, p. 01) afirma que cada pessoa tem particular "subjetivação da religiosidade", a qual aponta como cada indivíduo, ao invés de deixar de ser religioso, adota diferentes formas de praticar suas confissões.

Hervieu-Léger (1987), considera que na sociedade secularizada, as crenças e regras deixam de ser ditadas por instituições e ficam relegadas à esfera da vida privada dos indivíduos, ou seja, a secularização seria não o desaparecimento, mas a remoção da religião do espaço público. A secularização, para Berger (2004), possui um sentido sociocultural e um sentido subjetivo ou a individualização das interpretações religiosas, na medida em que os sujeitos deixam de praticar a sua fé tendo como referência única, o que é ditado pelas matrizes religiões tradicionais institucionalizadas e pelos grandes sistemas religiosos.

Conforme Mariz (2000), a secularização cria condições para o pluralismo religioso num aparecimento rearranjado de centenas de movimentos religiosos, um fenômeno complexo que expressa, segundo Berger, uma relação dialética entre modernidade e religião ao longo da História. As instituições religiosas, de certa forma, se secularizaram como parte de um processo de laicização das diversas instituições sociais que passaram a ter ideologias e regras próprias de funcionamento. Elas mantem o discurso ou a verbalização dos conteúdos religiosos “reestruturando-se enquanto instituições agora, numa dimensão mais motivacional e emocional e não tanto racional” (SENA, 2015, p.106).

O pluralismo religioso se expressa como um fenômeno resultante do desenraizamento religioso dos indivíduos, arrancando-os de seu *habitat* cultural, soltando-os das amarras e lealdades das tradições religiosas. Este processo contribui para que eles se desfilie de suas crenças tradicionais, as quais se apresentam como um dos efeitos psicossociais da religião na modernidade (PIERUCCI, 1997). O pluralismo religioso representa o fim da situação de monopólio das religiões tradicionais, provocando uma situação de concorrência, em que as diferentes alternativas religiosas concorrem pela preferência dos fiéis, instalando, segundo Berger (1985) um verdadeiro “mercado religioso”. Este mercado religioso acaba por descaracterizar os sistemas religiosos tradicionais, contribuindo para a perda de sentido da própria religião. Embora a religião não desapareça nos confins da nadificação como alude de Sartre (1997).

O não desaparecimento da religião desponta como um paradoxo da modernidade mas, como analisa Giumbelli (2004), a modernidade, ao mesmo tempo em que separa a

Igreja do Estado, governo civil e religião, cria as condições para uma verdadeira liberdade religiosa, levando a religião para o foro privado e tornando mais verdadeira e ressignificada. Não obstante essa promessa não se cumpre na medida em que ela continua a manipular os indivíduos veja se separa do estado no âmbito civil e político, mas não deixou de exercer o seu poder sobre os indivíduos obliterando os em suas escolhas de liberdade num processo de dominação religiosa.

Para Hervieu-Léger (1997) ocorre a perda da plausibilidade (crise de credibilidade) ou mesmo uma desconfiança em relação à formalização doutrinal e teológica das convicções num primado conferido à experiência dos participantes sobre qualquer conformidade comunitariamente controlada. A secularização põe em xeque qualquer forma de pertencimento, sendo sinônimo de uma desfiliação religiosa em favor do subjetivismo na experiência dos fiéis que se consideram livres para perfazerem sua jornada religiosa.

Os participantes de nossa pesquisa são enfáticos em dizer que deixaram pentecostalismo para seguir seus próprios caminhos, sem controle e sem comandantes. De acordo com Torres (2005, p. 273), os indivíduos têm uma vontade racional de autossuperação das ilusões e frustrações, que é sub-reptícia ao desejo de emancipação do ser, que busca recriar-se no curso da história e em meio à esperança de novos horizontes. Hortênsia (35 anos), discorre sobre desafios para expandir sua compreensão religiosa, nos seguintes termos:

Me senti cada vez mais desafiada a desenvolver inteligências para compreensão do mundo, das diversas culturas e processos que a vida comporta. Tive capacidade de perceber que as verdades se complementam, e que existem muitas coisas que eu não sei ainda, tenho muitas incertezas e inseguranças que eu preciso considerar e não tentar negar e esconder. Preciso me movimentar para que, então, eu consiga trilhar um caminho mais feliz comigo e com os outros (entrevista, 2021)

Veja que Hortênsia busca encontrar uma perspectiva de tentar entender suas incertezas e adotar as condutas libertárias na direção de alcançar a felicidade. A felicidade é um conceito complexo, em Platão (1985), a felicidade deve compreender a verdade que rege o mundo e agir de acordo com ela, silenciando a experiência sensível e analisando criticamente o discurso através da dialética para ser orientado pela razão e agir de modo justo. Em Epicuro (citado por SEWAYBRICKER, 2014), tem-se que a felicidade é viver

de acordo com o prazer, gozando o máximo possível e sofrendo o mínimo possível; esta deve-se desenvolver a razão para compreender as leis do universo e a natureza humana, os prazeres certos devem ser desejados e o medo da morte superado, assim estará o sujeito dependendo o mínimo possível do que é externo a si.

Santo Agostinho (1984) concebe a felicidade no estar junto de Deus e na presença da verdade, sendo preciso assumir a falta de Deus. In vida seria possível aproximação da cidade de Deus por intermédio do amor. Jeremy Bentham (1823) afirma que a Felicidade é o que a natureza humana busca, significando satisfazer desejos de forma a obter prazeres e evitar desprazeres. Para tanto se faz necessário análise minuciosa relacionado à natureza humana de modo que o estado possa desenvolver a fábrica da Felicidade. Em Freud (2010), a felicidade é o objetivo dos seres humanos, uma marca deixada na plenitude da experiência da infância, e impossível de ser reproduzida na vida adulta; esta é a satisfação do princípio do prazer, sendo necessário direcionar a felicidade para a vida coletiva rumo ao desenvolvimento da sociedade.

Dieiner (1984, p. 543) aponta três distintas abordagens: Entre os gregos, a felicidade seria interpretada a partir do conceito de eudaimonia, se referindo a um estado psicológico desejável de acordo com um determinado referencial de valores; em seguida, esta foi considerada como decorrente da avaliação de toda uma vida, seguindo critérios pessoais; ainda, considera que a felicidade seria a predominância de sensações positivas, perante as negativas. Em síntese, pensa-se que a felicidade, se refere a um estado de bem-estar, que depende de condições internas e externas, diz respeito a alegria de viver, mediada pela capacidade do sujeito de usufruir das coisas. O conceito de felicidade é perpassado, não somente, por aspectos políticos, sociológicos e antropológicos, mas também, por designações da psicologia e da neurociência.

Hanz (2019), ressalta que a felicidade não deve ser pensada de forma ingênua, uma vez que existem desafios para seu alcance. Dentre os obstáculos para a felicidade, registra-se que: a vida é estruturalmente tencionada e vocacionada para a luta, direcionada a partir de um estresse contínuo para garantir a sobrevivência; A busca do prazer está sempre amalgamada pelo desprazer, uma dose de prazer corresponde a uma dose de desprazer, sendo exigido que se busque constante equilíbrio; A realidade das normas civilizatórias e mesmo de sobrevivência se opõem à busca do prazer; e a relação do eu com o outro é sempre uma relação ambígua de amor e ódio, as relações se apresentam de forma contraditória.

A satisfação dos desejos importa para o bem-estar, no entanto, muitas vezes, são impedidos por diversas circunstâncias (financeiras, de saúde, dentre outras). Somado a isto, ocorre o fato de que os desejos uma vez satisfeitos, passam por processos biológicos e psicológicos de habituação, ou seja, ao serem realizados brotam em outro lugar, constantemente se elaboram outros desejos. Nesse sentido, se registram projetos de felicidade a partir de uma perspectiva oriental e ocidental.

No projeto oriental, a partir da filosofia Budista, o segredo da Felicidade está em renunciar ao desejo, pois este é a raiz dos males, abdicar do desejo, seria então mais objetivo, alcançando-se serenidade frente ao movimento do cosmo. No projeto de Felicidade ocidental consta se que é preciso ter senso de propósito, investir no desejo, ainda que frente às contradições que implicam em sua realização e considerando o percurso que se precisa trilhar para atingi-lo. Neste projeto, busca-se uma vida que faça sentido, ainda que com propósitos de difícil alcance, se encontram razões para sua constante busca.

Lyubomirsky (2018), defende que a Felicidade é um objetivo de importância vital, todos devem se empenhar para encontrar os meios de alcançá-la, uma vez que esta seria uma construção. Para a estudiosa, a ciência dispõe de métodos que auxiliam para um estabelecimento de um plano para se organizar o bem-estar. Conforme esta autora, as características genéticas respondem por 50% da felicidade, enquanto a outra metade é influenciada em 10% pelas circunstâncias da vida e 40% por atividades comportamentais e intencionais, dados que possibilitariam condições para que cada pessoa assuma sua responsabilidade na busca da felicidade. Hanz (2019) elabora a seguinte equação para a felicidade:



Imagem 11: Equação da felicidade
Fonte: Adaptação de Hanz, 2019

Conforme a equação da felicidade, é necessário haver uma congruência entre aspectos físicos e aspectos de sistema que compõem a pessoa humana. A figura da equação da Felicidade, faz alusão aos elementos de um computador, o qual é composto por uma parte física, denominada *hardware* e uma parte de sistema denominada *software*. A biologia da pessoa corresponde as suas características genéticas, que determinam aspectos físicos; a aprendizagem ocorre em níveis que vão da formação da personalidade incluindo experiências da infância à forma como a pessoa se coloca frente as circunstâncias; passando pelas ações que constrói de si mesma, que permitem melhor funcionamento da sua parte física; desenvolvendo habilidades de relação intrapessoal e interpessoal e elaborando formas de se adaptar ao ambiente, ou adaptar o ambiente a si.

Quando as dimensões da biologia e da aprendizagem ocorrem em congruência, possibilitam comportamentos que favorecem o bem-estar. Japurá, (35 anos), enfatiza que os afetos são essenciais para alcance de seu bem viver.

Eu percebo que diante de tantos conflitos da vida, a questão emocional é central. É preciso considerar que somos seres sensíveis, que precisamos de muito afeto e cuidado uns com os outros, somente a gente se ajudando a vida fica mais fácil. Eu sinto que é mais prático resolver a vida através de paciência e compreensão, porque tudo fica mais fácil. Se buscamos resolver as coisas de forma agressiva, dificilmente a gente dá conta de ser bem relacionado e conseguir o que precisamos (entrevista, 2021)

Japurá sustenta que os afetos se destacam como inteligências fundamentais no cotidiano da vida. As emoções e os sentimentos são parte integrante do sujeito histórico e parte integrante do desenvolvimento humano. Para Chauchard (1958, p. 16): “o biológico não poderá desprezar o elemento mais essencial do corpo humano, o cérebro, órgão do psiquismo, no qual, os sistemas cognitivos, motores, sensitivos, emocionais – e espirituais– se encontram associados”. Damásio (2003; 2010), reconhece uma fisiologização das emoções, na qual, o quadro de sistemas neuronais é que permite ao ser humano exprimir no corpo, a alegria e a tristeza, o medo e a confiança, a dor, o choro e o riso, e interpretá-los enquanto tal.

É também o cérebro, o lugar da transcendência, na medida em que a formulação de questões/respostas ao sentido de vida, nascem nesse órgão, responsável por funções elevadas como a consciência, a visão e todos os outros sentidos, respiração, pensamento, intelecto, linguagem, memória e aprendizado, além das emoções, faculdades mentais e controle a distância de todos os órgãos e hormônios. “Isso sem falar na capacidade de planejar, de pensar abstratamente, de calcular, de filosofar, de fazer ciência, de meditar, de rezar e de fazer teologia, de ter uma religião e de entrar em contato com a transcendência” (MARINO, 2005, p. 12). O cérebro é a sede das emoções e do caráter.

Para Noguera (2021), os afetos dão sentido à vida, podendo auxiliar as reflexões sobre os propósitos no mundo. Estes compõem um equilíbrio psíquico que favorecem conforto e desenvolvimento. “O amor é condição de possibilidade de instauração de um encontro consigo” (p.10). A capacidade de amar é uma virtude que restaura, frente aos dilaceramentos que a condição humana apresenta. O sentido da vida tem relação com o amor, que faz com que pensamentos e emoções se conectem. Ao contrário do que ocorre na busca desequilibrada por poder, que divorcia e dilacera, instaurando descompasso com o próprio eu.

Reich (1957), afirma que o amor, o trabalho e o conhecimento são as fontes da nossa vida, deveriam, também, governá-la. A vida é pelo amor e para o amor, o amor em si e o amor para o mundo são fundamentais para o bem-estar. Fromm (1980) sustenta que a arte de amar configura um sentido para a existência, o que implica uma relação de autocuidado, respeito, responsabilidade, e conhecimento, sendo inato ao ser humano, mas exige empenho, pois quando o amor se instala mobiliza o encontro do equilíbrio psíquico entre outros afetos (raiva, ciúme, tristeza), impedindo uma inflamação afetiva, que cria

condições para adoecimento³² e colapso, como implosão ou explosão. Assim, o amor tem função de configurar um estado de bem-estar consigo, diante do mundo, mesmo em circunstâncias adversas. Gavião, (30 anos), descobre após as experiências nas práticas pentecostais, que é preciso voltar a gostar de aprender:

Nos momentos da minha vida e da minha fé, eu precisei voltar numa consciência comigo mesmo, e encarar que eu precisava ser melhor, estar melhor comigo mesmo e com as pessoas à minha volta. E nesse processo, de me tornar melhor, eu precisaria estar disposto a aprender e ter capacidade de pensar, que não dava pra ser arrogante, pois, o estado em que eu estava, me exigia outras formas de entender e outras atitudes (entrevista, 2021).

Não fala de Gavião aparece a preocupação consigo mesmo uma necessidade de se encontrar para ser melhor uma vontade de aprender. De acordo com Torres (2005, p. 272) cabe ao indivíduo saber administrar essa inconstância de movimento, para levantar depois de cada tropeço, avançando para frente em direção ao novo e ao outro, em condições de liberdade e autonomia. Retoma-se a história de Pinóquio (COLLODI, 1940), na qual Gepeto, a partir de seus trabalhos em madeira, cria um boneco para ser seu amigo e o chama de Pinóquio. A fada azul dá vida ao boneco, que se tornou capaz de falar e andar. Este é matriculado na escola para aprender dizer a verdade e receber educação, todavia, o boneco não gostava de estudar, se comprazia mais em correr e brincar o dia todo. Na escola, Pinóquio se desvia dos caminhos e passa a ir para lugar onde ficam meninos que se tornaram burros porque fugiram da escola. Ao contar suas mentiras, o nariz do boneco cresce, expressando que este se afastou dos propósitos. Depois de certas experiências, enfim, ele consegue dizer a verdade e se tornar mais próximo dos humanos.

A moral da história, por assim dizer, consiste no fato de que Pinóquio só se tornaria gente, se ele aprendesse a dizer a verdade, se ele passasse pela escola, se ele não matasse aula. Tem-se a noção de que aprender é superar a infância, a menoridade da razão, o intelecto não aperfeiçoado. Nogueira (2021), dispõe que em diversas situações da vida, ocorre a necessidade de reconhecer e ser capaz de aprender sobre algo que não

³² O adoecimento afetivo, em Nogueira (2021), ocorre por implosão ou explosão. Em implosão ocorre violência contra si mesmo, um auto-ódio; em explosão, tem-se a fantasia de que se consegue calar a frustração, ampliando o poder sobre um outro, assim os afetos são lançados de maneira violenta sobre outros seres.

estava posto. Para tanto é preciso romper com a comodidade de não ser capaz de mobilizar as energias vitais de escutar sua própria história e afetos.

É preciso reconhecer que em diversas situações da vida os indivíduos vão aprender a fazer coisas, que às vezes, não estão enquadradas na moral e nos bons costumes. São situações suscetíveis à condição humana e que são passíveis de mudança. É preciso, pois, deixar que os indivíduos se desenvolvam numa expansão de consciência, libertando-se das comandantes dominadores e de seus discursos fundamentalistas. Abrir-se à compreensão do mundo de forma expansiva, numa compreensão de si e do outro de forma tolerante e sem julgamentos, sem juízos de valor, enfim, que seja possível encontrar o equilíbrio na experiência do bem viver, mesmo em meio aos conflitos das relações sociais da sociedade capitalista, patriarcal e dominadora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A chegada de uma viagem na qual percorremos mais de quatro anos, não é uma chegada final, é talvez, uma chegada que oferece condições para um novo recomeço. É, pois, com este sentimento que expressamos aqui algumas considerações inconclusas, mas que, por hora, nos permitem operar com dados significativos para a elucidação de nossa pesquisa. Do ponto de vista teórico, é preciso considerar o fato de que a moderna sociedade de mercado, baseada na lógica instrumental e no surgimento da mídia de massa, fundamenta o atual processo de organização da religião e da espiritualidade.

Esta realidade se manifesta na quebra das normas religiosas, no crescimento da escolha individual, na mudança de valores, no aumento da renda disponível para as pessoas, crescimento do sentimento de segurança, crescimento da exposição ao conteúdo da mídia e mídias sociais, ampliação da mobilidade individual e saturação da oferta de informação. Há, pois, um cansaço dos indivíduos, uma saturação de si mesmo, um desbordamento das subjetividades que saltam do processo de opressão e silenciamento para a conquista de sua liberdade.

Pode-se dizer que o atual processo de organização do pentecostalismo, no que diz respeito ao ambiente essencial de sua pastoral religiosa, assenta-se num espaço social caracterizado por uma emergente sociedade de consumo de bens religiosos (experiência derivada da sociedade de consumo absoluta em que vivemos). Trata-se de um mercado religioso em crescente agressividade nas distintas formas de manifestação. Bens religiosos chegam ao seu consumidor, tais como a vida, saúde, parceria com Deus, amor e afeto, o mundo mágico de Deus e seus poderes, a construção de identidades religiosas, entre outros bens vendáveis voltados para atrair almas.

A religião assume seu carisma mercadológico de forma tranquila e “normal” na perspectiva do mercado de bens de salvação. No mundo ocidental contemporâneo, isto é, na sociedade secularizada, há grande competição entre diferentes religiões com o crescimento de cada uma, que depende do declínio de pelo menos alguma outra em número de seguidores. A dinamização recente da concorrência entre os diferentes produtores e vendedores religiosos- diferentes religiões, igrejas e outros grupos de culto institucionalizados- pode ser compreendida como consequência histórica em linha direta de desregulação republicana da esfera religiosa na América Latina.

Com a possibilidade aberta do mercado religioso desmonopolizado, foram sendo alcançados pouco a pouco, níveis mais exigentes de pluralismo religioso, de demarcação mais nítida da diferença religiosa, de conflitividade multidirecional em razão dos níveis mais altos de envolvimento reflexivo dos próprios agentes religiosos. Segue-se a crescente dinamização racionalizada da oferta dos bens de salvação, que os profissionais da religião criam, ou cada vez mais copiam uns dos outros, e cuja distribuição reciclada administram sempre de olho na resposta de muitos adversários. Cresce mais quem faz melhores ofertas, quem cria melhores estratégias. Criar novas necessidades religiosas é imperativo, regra do mercado.

Nesse contexto, tem se destacado os evangélicos pentecostais e neopentecostais, mas não somente estes. É toda uma positividade de imagem proativa, que termina por granjear mais prestígio e legitimidade social para as religiões ou religiosidades que melhor souberem vender seu produto. E já que, liberdade religiosa hoje em dia, se pratique em chave de livre concorrência, todos os profissionais religiosos responsáveis por esse burburinho, são os primeiros a dizerem se interessados, mais e mais, em liberdade de crença, culto, expressão, propaganda e *marketing*, assim como em mais de isenção (quando não) evasão fiscal.

A desregulação religiosa permitiu ao país dispor de uma abundância de profissionais religiosos para suprir o mercado de novidades religiosas, bens simbólicos e os mais variados artigos de consumo. Há como se vê, um aquecimento de todo um campo religioso que se estrutura em moldes análogos aos de um mercado concorrencial. Resulta que esses empreendedores religiosos, aparecem como negociastas mergulhados numa inadiável disputa por recursos e oportunidades, por mais eficácia e sucesso na criação de novos consumidores, e na fidelização dos já atraídos. Precisa, pois, de mais fundos econômicos, mais dividendos e mais lucro para investir no negócio da religião.

A nossa pesquisa mostra que o pentecostalismo moderno, é um movimento religioso que coincide com a recomposição do capitalismo depois da crise econômica de 1929, com a centralização da metrópole norte-americana e sua expansão mundial em sua fase financeira, a partir dos anos de 1950. Significa que, tal movimento religioso, foi subsidiário do neocolonialismo norte-americano presente nos projetos de modernização e industrialização das estruturas sociais. O pentecostalismo se constitui numa forma simbólica de resposta religiosa a múltiplas situações de mudança social, ou seja, é uma resposta religiosa alternativa às questões sociais latinas.

O estudo empírico revela que o pentecostalismo não é um movimento religioso mundialmente padronizado, sua diversidade e heterogeneidade é uma de suas principais balizas, contudo, enquanto movimento mundial se organiza de acordo com a sociedade global e enquanto movimento local adquire contornos particulares. É um movimento radical em relação à própria vida, mediada pelo Espírito Santo, que socorre e auxilia o fiel para superar situações de crise, possibilitando um escape da realidade, para uma condição espíritosférica que anseia por viver num lugar sem dor, sem desespero, sem sofrimento, sem opressão.

Para o cristão pentecostal a história da humanidade reflete o plano de Deus, visando a salvação e/ou condenação humana, sendo a marcha da humanidade perfeitamente gerenciada por Deus para a realização de seus planos divinos. As práticas pentecostais se apresentam de forma difusa, contraditória e bastante incoerente entre o que se disse, o que se diz, e as ações do movimento pentecostal. Com características das igrejas tradicionais reformadas, o pentecostalismo amplia o desenvolvimento evangelístico/missionário. O pentecostalismo se alicerça na Amazônia, fundamentado na tríade: a cura, o exorcismo e a prosperidade. Nesta tríade, fatores sociorreligiosos, que

respondem à interpretação simbólica que as classes populares realizam em suas adversidades existenciais, geralmente de forma inconsciente e difusa.

Deve-se reconhecer que a filiação das massas pobres ao pentecostalismo resulta de sua exclusão social produzida pelo capitalismo. A expansão pentecostal é favorecida por contextos socioeconômicos que acarretam marginalidade social e econômica, fundamentada pela estruturação das esferas política e econômica, como a dominação de classes, a opressão social e patronal. No que diz respeito à Amazônia, o pentecostalismo adota conduta arbitrária e absoluta, desconsiderando a existência de uma espiritualidade indígena que ocorre em harmonia com a natureza e com o universo da floresta, das águas e dos seres vivos, sob a proteção dos espíritos.

As crenças e atividades pentecostais desta forma, podem significar ameaça ao pensamento ameríndio, que se assenta numa visão de mundo ecológica, multicultural e perspectivista, na qual, humanos e não-humanos têm suas existências próprias e genuínas. É fundamental considerar a cosmovisão dos povos da floresta que é dialógica, associada aos sentidos, à observação do natural e ao respeito pelo sobrenatural. Precisamos construir uma racionalidade capaz de classificar, explicar, e prever, sem, contudo, se dissociar do sentimento, da intuição, e de um peculiar senso de maravilhamento diante dos mistérios da vida e da natureza, com o qual os povos indígenas convivem de modo não conflituoso, sem nunca pretender domá-la, transformá-la ou destruí-la.

Em contexto que a existência é marcada por crises sociais, econômicas e políticas, e que as questões existenciais também afetam as pessoas e condicionam uma procura por sentidos para a vida, ocorre uma procura pelo movimento pentecostal para uma certa reorganização da vida. Os medos, os sofrimentos, a busca por completude, a transitoriedade da vida, o ideal de eternidade, dentre outras, são perguntas que exigem respostas, que, no movimento pentecostal, são dadas, quase sempre, de forma espiritocêntrica, somente, sem considerar conhecimentos acerca da complexidade humana.

Nossa pesquisa identifica contradições no movimento Pentecostal, tendo em vista que este realiza suas práticas, na maioria das vezes, entre as pessoas mais vulneráveis e que, portanto, exigiriam ações que pudessem contribuir com a luta dessas pessoas no acesso a bens e serviços fundamentais para a sua reprodução social. O pentecostalismo acaba por se preocupar, com mais ênfase, com o aumento explosivo do número de

membros, na ampliação de seus templos, afastando-se das reais demandas das pessoas que compõem sua membresia. Outro aspecto negativo constatado é o fato de o pentecostalismo doutrinar as pessoas por intermédio do fundamentalismo, em que a religiosidade é experimentada de forma absoluta, a partir de uma única verdade. Busca ignorar e anular outras cosmovisões que existem na Amazônia, o que, certamente, constitui risco ao direito fundamental de liberdade de consciência e de crença num país democrático como o Brasil.

A tomada de consciência fora do credo pentecostal, ocorreu, para alguns membros pentecostais, frente à fragilização das vivências no referido movimento religioso. A ampliação da consciência de mundo se desenvolveu mediante um contato e uma frequência com as experiências do cotidiano da vida. Alguns participantes da pesquisa assinalaram que o pentecostalismo estabelecia obrigações e interdições que terminaram por repercutir em prejuízos físicos e mentais. A expansão da consciência no horizonte do conhecimento de si e do mundo exigiu tempo e empenho das pessoas, cujas vidas exigiram outras formas de espiritualidade para um melhor viver.

A pesquisa constata que as transformações das concepções religiosas ocorreram por intermédio da educação e de longos anos de experiências com as práticas pentecostais e seus resultados no cotidiano da vida de alguns de seus membros. A educação ofereceu possibilidades de pensar e aprender metodologias para observar e analisar crenças e fatos, e os anos de experiência na religião revelaram o reducionismo pentecostal, bem como seus limites para pensar o mundo e a vida. Diante da individualização das interpretações religiosas de cada membro que participou da pesquisa, na medida em que estes deixam de praticar a fé tendo como referência única o pentecostalismo e seu sistema religioso, constatamos que a busca de um melhor viver, ocorreu por intermédio de uma reorganização de aspectos subjetivos e coletivos, na perspectiva de uma expansão da compreensão do mundo e de si, e uma luta por alcance de um estado de equilíbrio em meio a experiência de viver.

O Doutorado realizou minha meta de conhecer um pouco mais a Amazônia como campo epistêmico, estabelecendo interatividade com o pensamento científico dos centros de pesquisa da região e com outros centros de inteligência do Brasil. O Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia assume uma perspectiva interdisciplinar assentada na área de concentração sistemas simbólicos e manifestações socioculturais, o que sugere um diálogo científico com várias áreas do conhecimento no

âmbito da pesquisa e da qualificação de pessoas. Tal fato nos instrumentaliza não somente frente à complexidade das ciências humanas e sociais, mas também nos capacita e qualifica para a compreensão, legitimação e defesa da Amazônia.

Para além da meta científica, havia o sonho de uma recém estudante de graduação em Serviço Social da UFAM, em Parintins Amazonas, única de sua família a ter acesso ao ensino superior, chegar até o doutorado. Muitas vezes, me senti tão perdida das dinâmicas e processos da existência, mas aos poucos fui conseguindo enxergar melhor o sentido da ciência e da experiência de conhecer. O saber tornou-se uma experiência de nutrição da alma, capaz de organizar, de harmonizar o gosto pela vida, estabelecendo uma relação de organização e conexão com a realidade.

Referências

"Dicionário - M" em Só Filosofia. Virtuoso Tecnologia da Informação, 2008-2021. Consultado em 18/11/2021 às 14:55. Disponível na Internet em http://www.filosofia.com.br/vi_dic.php?palvr=M

“1000 dias sem direitos – As violações do governo Bolsonaro”, Anistia Internacional do Brasil, 2021. Disponível em: [1000-dias-sem-direitos-As-violacoes-do-governo-Bolsonaro.pdf \(anistia.org.br\)](https://www.anistia.org.br/1000-dias-sem-direitos-As-violacoes-do-governo-Bolsonaro.pdf). Acesso em 22/10/2021.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia. Tradução da 1ª Edição brasileira por Alfredo Bossi. 5a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.**

AGAMBER, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I.** Tradução de Henrique Burigo. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGOSTINHO, Santo. A virgindade consagrada. São Paulo: Paulinas, 1990. selecionadas. v. 5. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

ALENCAR, Gedeon. **Assembleia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1940).** São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira.** São Paulo: Arte Editorial, 2005.

ALLENCASTRO, Luiz Felipe de. Capítulo V: A evangelização numa só colônia. O Tratado dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos** São Paulo Paulino, 1984

Amorim, Ivone Marli de Andrade. **Muraida: o impacto da fé na colonização da Amazônia.** Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Manaus-AM: Universidade Federal do Amazonas, 2014.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** [Trad. Torrieri Guimarães]. 4. Ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo.** Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARTE – Fonte de Conhecimento: **O Grito** (1893) – Edvard Munch (artefontedeconhecimento.blogspot.com) Acesso 18/08/2021 às 13:00h.

BALANDIER, Georges. **O contorno: poder e modernidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARBOSA, Sérgio. **Era uma vez um amor.** Podcast Minisséries Mamilos, 2020.

- BARROS FILHO, Clóvis de. **O fim da filosofia**. São Paulo: Curso de aperfeiçoamento Casa do Saber, 2019.
- BATESON, Gregory. **Naven**: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. Tradução Magda Lopes. São Paulo: EDUSP, 2008.
- BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia**: análise do processo de desenvolvimento. 2ª ed. Manaus: Editora Valer, 2007.
- BAUDELAIRE, Charles. **As flores do mal**. Tradução de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- BAUMAN, Zigmunt. **Vida Líquida**. tradução Carlos Alberto Medeiros. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, Walter. **Capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Editoras Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, Pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Editora Vozes, 2004.
- BITTENCOURT, Antônio C. R. **Memória do município de Parintins**: estudos históricos sobre sua origem e desenvolvimento moral e material. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas/ Secretaria de Estado e Cultura, Turismo e Desporto, 2001.
- BOFF, Leonardo. **Como enfrentar o fundamentalismo**, 2016. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2016/08/21/como-enfrentar-o-fundamentalismo>. Acesso 03/12/2021 as 10:00h.
- BOULOS JUNIOR, Alfredo. **História**: Sociedade e Cidadania, 8º Ano. São Paulo: FTD, 2009.
- BOXER, C. R. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. Lisboa: Edições 70, 1981.
- BOXER. Capítulo X: O Padroado da Coroa e as Missões católicas. **O império marítimo português (1415-1825)**. Ed. Revista, Lisboa, Edições 70, 2001.
- BRAICK, P. Ramos; MOTA, Myriam Becho. **História**: das cavernas ao terceiro milênio, 8º Ano. 2. ed. - São Paulo: Moderna, 2006.
- BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nélon Gonçalves. **Enciclopédia de Termos Lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRUIT, Héran Héctor. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos (Ensaio sobre a conquista hispânica da América)**. Tese de Livre-Docência apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

- BUENO, Ana Paula Delavigne; TREVIZAN, Suelen Ariane Campiolo; YAMASHITA, Ana Lorena Gonzalez. **A Temporalidade Em "O Inimigo", de Charles Baudelaire**. Revista Versalete. Curitiba, Vol. 1, nº Zero, jan.-jun. 2013.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade** (4ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- CALLIGARIS, Contardo. **As relações humanas hoje**. São Paulo: Casa do Saber, 2021.
- CAMARGO, C.P.F. de, **Religiões em São Paulo**, in J.V. MARCONDES (org.), São Paulo: Espírito, povo, instituição, São Paulo: Pioneira, 1968.
- CAMPBELL, JOSEPH. **As Máscaras de Deus: mitologia oriental**. Tradução Carmem Fisher. São Paulo: Editora Palas, [S/D].
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, setembro/novembro 2005.
- CAMPOS, Bernardo. **Da Reforma protestante á Pentecostalidade da Igreja: Debates sobre o Pentecostalismo na América Latina**. Tradução Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal/Quito: CLAI, 2002.
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. Tradução de Newton Roberval Elchemberg. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CARDUCCI, B. (2009). *The psychology of personality: Viewpoints, research, and applications*. John Wiley & Sons
- CARVALHO, Edgard de Assis. **Polifônicas ideias: antropologia e Universalidades**. São Paulo: Imaginário, 1997.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio Sobre o Homem**. Sao Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. Tradução: Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTRO, Ricardo G. **Ecoética Amazônica: o Bem-Viver e o Princípio da Responsabilidade de Hans Jonas**. Curitiba: CRV, 2019.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O boi-bumbá de Parintins: breve história e etnografia da festa**. Revista História, ciência e saúde: Visões da Amazônia, VI, (número especial).
- CERQUA, Dom Arcângelo. **Clarões de fé no Médio Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1980.
- CHAGAS, Eduardo F. **A Crítica da Religião como crítica da Realidade Social no Pensamento de Karl Marx**. Disponível em: <https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2016/01/A-RELIGIAO-EM-MARX-E-Chagas.pdf>.

- CHAUCHARD, Paul. O cérebro humano, Lisboa, Publicações Europa-América, 1958.
- CIORAN, E.M. **Breviário de decomposição**. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.
- CROWLEY, Aleister e LIGVORI, Fernando Aiwass. **Rituais, Documentos e a magia sexual da OrdoTempli Orientis**. Disponível em: www.freewebs.com/nakhiel/Rituais%20e%20Magia%20Sexual%20-%20OTO.doc
Acesso em 24 de novembro de 2021.
- DAMÁSIO, António. **Ao encontro de Espinosa**, Lisboa, Publicações Europa-América, 2003.
- DAMÁSIO, António. **O livro da consciência: a construção do cérebro consciente**, Lisboa, Círculo de Leitores, 2010.
- DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. v. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- DE MATOS, Alderi Souza. **O Movimento Pentecostal: Reflexões a Propósito do seu Primeiro Centenário**. Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA, Goiânia, n. 1, v. 3, 2006.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DESCOLA, P. **A natureza: um conceito em sursis?** In: PESSIS-PASTERNAK, G. (Ed.) *A ciência: Deus ou diabo?* São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- DIAS, João Aluízio Piranha. **A festa do Çairé e a resistência indígena: uma experiência ancestral dos Borari em Alter do Chão, Santarém, Pará**. Tese de Doutorado-PPGSCA. Manaus-AM, 2019.
- DIDEROT, Denis. **Jóias Indiscretas**. Rio de Janeiro: Global Editora, 1986.
- DINIS, J. **Guerra de informação: perspectivas de segurança e competitividade**, Lisboa, Sílabo, 2005.
- SILVA, Marcos de A.; MEDEIROS, Bartolomeu Tito F. de; RODRIGUES, Donizete. **A IURD e suas estratégias litúrgicas na Europa: reflexões a partir de Roma, Madri e Barcelona**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 33(1): 145-166, 2018.
- DOYAL, L.; GOUGH, I. **Una teoría de las necesidades humanas**. Trad. José Antônio Moyano; Alejandro Colás. Barcelona: Icaria Fuhem, 1994.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2015.
- DUPUIS, Jacques. **Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all'incontro**. Brescia: Queriniana, 2001.
- DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- DURÃES, Jaqueline. **Mulher, Sociedade e Religião**. In: SANCHES, M. A. (Org.) **Congresso de Teologia da PUC-PR**, 2009, Curitiba. Anais eletrônicos. Curitiba:

Champagnat, 2009. Disponível em: < <https://docplayer.com.br/67926097-Mulher-sociedade-e-religiao.html> >. Acesso em: 03/04/2020, às 16:40.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico da Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1967.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico da Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1912.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. 3 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FAUSTO, Boris. História do Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

FEITOSA, Cláudia. **Neurociência**: razão e emoção. São Paulo: Casa do Saber, 2021.

FEITOSA, Gabriel. **Roma Antiga**. Disponível em: <https://youtu.be/Ty6p2Ziu3IM>. Acesso em 11/09/2021, às 16:01h.

FERNANDO, Adelson da Costa. **Globalização, religião e mercado de bens simbólicos**: manifestações carismáticas na cidade de Manaus. São Paulo: Todas as Musas, 2014.

FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. **Ser crente**: experiência em linguagem religiosa da vida pentecostal. Universidade Federal de Juiz de Fora: Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

FRESTON, Paul. **Breve história do pentecostalismo brasileiro**. In: Nem Anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Alberto Antoniazzi... [et al.]. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

FREUD, S. (1930). **O mal-estar na civilização**. In P. C. de Souza (Trad.), Obras completas. (Vol. 18). São Paulo: Cia. das Letras, 2010. (Publicado originalmente em 1930).

FREUD, S. **Obras completas**, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925), tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. **Reflexões para os tempos de guerra e morte** (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREYRE, Gilberto. **O luso e o trópico**. Lisboa: Neogravura, 1961.

Fundação Perseu Abramo. (2001). **A mulher brasileira nos espaços públicos e privados**. São Paulo.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá- Baixo Amazonas. 2 ed. São Paulo: ed. Nacional, 1976.

GAMBINI, Roberto. Espelho índio: a formação da alma brasileira. São Paulo: Editora Axis Mundi, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. São Paulo: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

- GIUMBELLI, Emerson. **Religião, Estado e Modernidade**: notas a propósito de fatos provisórios. In revista Estudos Avançados. No.52, 2004
- GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos**: Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2003, V. 46 N° 2.
- GONDIM, Neide. A invenção da Amazônia. 2ª ed. Manaus: Editora Valer, 2007.
- GRAMSCI, Antônio. Os intelectuais e a organização da cultura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. GRAMSCI, A. COUTINHO, Carlos Nelso; HENRIQUES, Luiz Sérgio; NOGUEIRA, Marco Aurelio. **Cadernos do Cárcere**: volume 1: Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- GUSDORF, G. **Mito e Metafísica**. São Paulo: Convívio, 1980.
- HAIGHT, Roger. **Jesus**: símbolo de Deus. São Paulo: Paulinas, 2003.
- HICK, John. **A metáfora do Deus encarnado**. Petrópolis: Vozes, 2000. _____. O caráter não absoluto do cristianismo. Numen, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 11-44, jul./dez. 1998.
- HOMEM, Maria Lúcia. **Mapas da existência**. Minicurso Casa do Saber. São Paulo, 2019.
- IANNI, Octávio. **Teorias da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE. **Censo 2010**. Disponível em: < <https://ibge.gov.br/cidades-e-estados/am/parintins.html>> acesso em 10/12/2020 às 10:00h.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE. **Cidades e Estados**. Disponível em: < <https://ibge.gov.br/cidades-e-estados/am/parintins.html>> acesso em 10/12/2021 às 13:00h.
- KAHNEMAN, Daniel. **Rápido e devagar**: duas formas de pensar. Edição padrão. São Paulo: Objetiva, 2012.
- KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1ª.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2.ed. Rio de Janeiro: paz e Terra, 1976.
- KOWARICK, Lúcio. **Viver em risco**: sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil. São Paulo, Editora 34, 2009.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

- LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LIBÂNIO, João Batista. Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental. In: TRANSFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Org.). **Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática**. São Paulo: Paulinas,
- LISPECTOR, Clarice. **Clarice Lispector: entrevistas**. Entrevista com Chico Buarque. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- LYUBOMIRSKY, Sonja. **A ciência da felicidade: Como atingir a felicidade real e duradoura**. Editora: Elsevier, 2019.
- MACHADO, Antonio. **Proverbios y cantares**. Nuevas canciones. Madrid: Editorial Mundo Latino, 1924.
- MAFESSOLI, Michel. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. Tradução de Rogério de Almeida; Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.
- MANEGUELLI, Gisella. **Yin e Yang: as forças opostas, o equilíbrio entre elas e todos os significados**. Consultado em 18/11/2021 às 14:55. Disponível na Internet em: <https://www.greenme.com.br/informarse/significados/68220-yin-e-yang-as-forcas-opostas-o-equilibrio-entre-elas-e-todos-os-significados/>
- MARIANO, Ricardo. **Expansão pentecostal no Brasil: O caso da Igreja Universal**. In: Revista Estudos Avançados. n. 52, v. 18, São Paulo: IEA. 2004, p. 121-138.
- MARIANO, Ricardo. **O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois: uma religião dos pobres — Universidade Metodista de São Paulo**. (S/D). Acesso em: <https://metodista.br/faculdade-de-teologia/materiais-de-apoio/artigos/o-pentecostalismo-no-brasil-cem-anos-depois-uma-religiao-dos-pobres>. Data: 20/08/2021 as 19:45.
- MARIANO, Ricardo. Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2º ed. São Paulo: Loyola. 2005.
- MARIANO, Ricardo. **SOCIOLOGIA DO CRESCIMENTO PENTECOSTAL NO BRASIL: um balanço**. Revista Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, Ano 43, Número 119, p. 11-36, Jan/Abr 2011
- MARINO, Raúl. **A religião do cérebro, as novas descobertas da neurociência a respeito da fé humana**. 7ª edição, São Paulo, Editora Gente, 2005.
- MARIZ, Cecília L. **Secularização e Dessecularização: comentários a um texto de Berger**. In revista Religião e Sociedade, No.21 (1), 2000, p.25-39.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2.ed revista. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MELO, Jansen Racco Botelho de. **Por uma santidade integral: a problemática do dualismo no pentecostalismo brasileiro e as contribuições de Karl Barth**. Rio de Janeiro: UESP, 2018.

- PASSOS, Joao Décio. **Como a religião se organiza: tipos e processos**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MENEZES, S.; COSTA, C.; BORGES, F.A.; FERNANDES, F. A.; SILVA, S. H.J. **A companhia de Jesus e sua relação com os enclaves da expansão portuguesa**. Rev. Humanidades, Fortaleza, v. 31, n. 2, p. 314-330, jul./dez. 2016. Disponível em: file:///C:/Users/User/Downloads/Dialnet_ACompanhiaDeJesusESuaRelacaoComOsEnclavesDaExpansa-6168787.pdf. Acesso 09 de Janeiro as 20:00.
- MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. Tradução de Geraldo D. Barretto. Rio de Janeiro: Grifo Edições, 1969.
- MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. Tradução de José Artur Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- MEZAN, Renato. **Freud: a trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- MICHEL, Maria Helena. **Metodologia e Pesquisa Científica em Ciências Sociais**.
- MONTERO, Paula. **Religiões Públicas ou religiões na esfera pública?** Para uma crítica do conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. In Revista Religião e Sociedade. V36, No.1, 2016, p.128-150.
- MORIN, E. *Ciência com consciência* (6a ed.) Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- MORIN, E. **Do conceito de sistema ao paradigma da complexidade**. Journal of Social and Evolutionary Systems, 1992.
- MORIN, E. **O método**. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- MORIN, Edgar. **O método 5: a humanidade da humanidade**. Tradução de Juremir Machado da Silva. 4. Ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- NAVARRO, E. A. **Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil**. São Paulo. Global. 2013.
- Ó'DEA, Thomas F. **Sociologia da religião**. São Paulo: Pioneira, 1969.
- OLIVEIRA, P. Miguel de. **História eclesiástica de Portugal**. 3. ed. Lisboa: União Gráfica, 1958.
- ORO, P. I. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O Fiel é Deus: Notas sobre o mercado religioso**. Rever • Ano 13 • No 02 • Jul/Dez 2013.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **A magia**. São Paulo, Publifolha, 2001.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. **Reencantamento e Dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião**. In: Novos Estudos CEBRAP, nº 49, p. 99-117, 1997.

- PIERUCCI, Antônio Flávio. **Secularização em Max Weber**: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (37): 43-73, (1998).
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PINTO, Paulo Mendes; MARQUES, Viriato; MATOS, Helena. **Os 500 anos da reforma protestante**. Entrevista Programa: O princípio da incerteza, 2017. Disponível em: <https://www.rtp.pt/play/p3346/e305483/o-principio-da-incerteza> acesso em 20/09/2021 as 20:00h.
- PINTO, Renan Freitas. **Viagem das ideias**. 2^a ed. Manaus: Editora Valer, 2008.
- PIVA, A., Severo, A., & Dariano, J. (2007). **Poder e violência**: formas de subjetivação e dessubjetivação. *Contemporânea - Psicanálise e Transdisciplinaridade*, 2, 63-77.
- PLATÃO. **A República**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- PONDÉ, Luiz Felipe. **O que é espiritualidade?** São Paulo: Planeta, 2018.
- PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**: colônia. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1972.
- LEVI, Primo. **“É isto um homem?”**: Tradução: Luigi Del Rocco. Rio de Janeiro, 1988.
- PRIORE, Mary del. **Histórias da gente brasileira**: volume 1: colônia. 2016. São Paulo. Editora Leya.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. **As origens de Parintins**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1967.
- ROCHA, Z. **A perversão dos ideais no fundamentalismo religioso**. Disponível em: *Revista Latino Americana de Psicopatologia Fundamental*, 17(3), 761-774. <https://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2014>
- RODRIGUES, C. **Butler e a desconstrução do gênero**. *Estudos feministas*, 13(1), 179-199, 2005.
- ROLIM, F.C., **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa, Rio de Janeiro: Vozes, 1985.
- ROSA, João Guimarães. **Sertão**: veredas. São Paulo: Nova Fronteira; Edição comemorativa 2015, 2017.
- RUSSEL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. **História da Bruxaria**. Traduzido por: Álvaro Cabral, William Lagos. 2. Ed. São Paulo. Editora Aleph, 2019.
- SANTOS. Boaventura de Sousa. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Almedina, 2006.
- SAFFIOTI, H. I. B. (1999). **Primórdios do conceito de gênero**. *Cadernos Pagu*, 12, 157-163.
- SARTRE, Jean-Paul. **L'être et le néant**. Paris: Gallimard, 1943.

SAXTON, A. (2006). **The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason.** Science & Society. Disponível em: <https://doi.org/10.1521/isis.2006.70.4.572>. Acesso em 10 maio 2020.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças** – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SENA, Edmar A. **Modernidade e Pluralismo: o processo de secularização da sociedade.** In Revista Vox, N.1, V.1., jan-jul de 2015, p. 15- 34.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. **O sagrado num mundo em transformação.** São Paulo: Edições ABHR e UFRPE, 2003.

SILVA, A. C. L. F. **Reflexões sobre o paradigma pós-moderno e os estudos históricos de gênero.** Brathair, 8, 75-84, 2008.

SILVA, Adilson Xavier da. **Merleau-Ponty e a filosofia da negatividade em o visível e o invisível.** Philósofos. Vol. 10, jan./jun. 2005.

SILVA, Elizabete da. O Protestantismo brasileiro: Um balanço historiográfico. In: SIEPIERSKI, Paulo; GIL, Benedito (Org's). **Religião no Brasil: Enfoques, dinâmicas e abordagens.** São Paulo: Paulinas, 2003.

SILVA, José Amilton da. **O olhar das religiões sobre a sexualidade.** Disponível em:

SILVA, Marilene Corrêa da. **O Paiz do Amazonas.** Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas/UniNorte, 2004.

SILVA, Marilene Correa. **Metamorfoses da Amazônia.** 2 ed. Manaus: Editora Valer, 2013.

SILVA, Vitória Régia da. **Oito casos de intolerância religiosa são denunciados por dia em São Paulo.** 2019. Gênero e Número. Disponível em: < <https://www.generonumero.media/oito-casos-de-intolerancia-religiosa-sao-denunciados-por-dia-em-sao-paulo/>>. Acesso em: 20/10/2021.

SOUZA, Evaldo César de. **O que é “querigma”?** Revista Eletrônica Aleteia. Nº XX. Fev. 2019. Disponível em: <https://pt.aleteia.org/category/querigma/> acesso em 30 abr., 2021.

SOUZA, Giovanni Nato. **Ódio divino: a intolerância religiosa disfarçada de cristianismo.** São Paulo, 2019. Acesso em 22/10/2021. Disponível em: [http://www.Jus.com.br/Ódio divino: a intolerância religiosa disfarçada de cristianismo - Jus.com.br | Jus Navigandi](http://www.Jus.com.br/Ódio-divino:-a-intolerância-religiosa-disfarçada-de-cristianismo-Jus.com.br|Jus-Navigandi).

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato.** Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TILLICH, PAUL. **Dinâmica da fé.** São Leopoldo: Sinodal, 1974.

TILLICH, Paul. **A era protestante.** São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

TILLICH, PAUL. **A Era Protestante.** São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte.** São Paulo: Paulus, 2003.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **O diálogo das religiões.** São Paulo: Paulus, 1997.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Um Deus para hoje.** São Paulo: Paulus, 1998.

TORRES, Iraíldes Caldas. **As Novas Amazônidias.** Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

UGARTE, Auxiliomar Silva. **Sertões de bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII).** São Paulo: Valer, 2009.

UGGÉ, Henrique. Ronaldo. **As heresias dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das letras, 1995.

VASQUEZ, Adolfo Sanchez. **A filosofia da Práxis.** Tradução de Luís Fernando Cardoso. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

Vitorino Magalhães Godinho. **Os descobrimentos e a Economia Mundial.** Lisboa: Presença, 1981-1983.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** 2ª ed. São Paulo: CosacNaify, 2002.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos.** 3. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.

WEBER, Max. **A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** São Paulo, Pioneira, 1ª Trad. Brasileira, 2006.

WEBER, Max. **Rejeições religiosas do mundo e suas direções.** In: Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/728-4.pdf . Acesso em 24/11/2021

XERFAN, Cláudia Cruz. **A identificação na filiação por adoção: um estudo na clínica psicanalítica.** Orientador, Mauricio Rodrigues de Souza. Belém: UFPA, 2009.

ANEXOS



UNIVERSIDADE FEDERAL DO
AMAZONAS - UFAM



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Pentecostalismo e Espiritualidade na Amazônia: a fé como elemento de reinvenção da vida no contexto de Parintins no Amazonas

Pesquisador: MARIA SANDRELLE GONÇALVES MARQUES

Área Temática:

Versão: 3

CAAE: 46926821.6.0000.5020

Instituição Proponente: Programa de Pós Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.907.146

Apresentação do Projeto:

A Amazônia tem sido compreendida a partir de suas unidades de formas de vida que abrange toda as suas es



UNIVERSIDADE FEDERAL DO
AMAZONAS - UFAM



Continuação do Parecer: 4.907.146

Folha de Rosto	Flraildesassina.pdf	17/05/2021 16:34:11	MARIA SANDRELLE GONÇALVES MARQUES	Aceito
----------------	---------------------	------------------------	---	--------

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

MANAUS, 15 de Agosto de 2021

Assinado por:

Eliana Maria Pereira da Fonseca
(Coordenador(a))