



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

FANUEL SANTOS DE SOUZA

TESE DE DOUTORADO

**“DO SENHOR É A TERRA”: UMA ANÁLISE SOBRE O RETORNO
DAS DENOMINAÇÕES PENTECOSTAIS NAS OCUPAÇÕES DE
TERRAS EM MANAUS**

**MANAUS - AMAZONAS
2022**

FANUEL SANTOS DE SOUZA

**“DO SENHOR É A TERRA”: UMA ANÁLISE SOBRE O RETORNO
DAS DENOMINAÇÕES PENTECOSTAIS NAS OCUPAÇÕES DE
TERRAS EM MANAUS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da UFAM, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor.

Linha de Pesquisa 2 - Redes, Processos e Formas de Conhecimento.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Renilda Aparecida Costa

**MANAUS - AMAZONAS
2022**

Ficha Catalográfica

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

S729d Souza, Fanuel Santos de
Do Senhor é a terra: uma análise sobre o retorno das
denominações pentecostais as ocupações de terras de Manaus /
Fanuel Santos de Souza . 2022
231 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Renilda Aparecida Costa
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Denominações pentecostais. 2. Ocupações de terras. 3. Ritual
de empoderamento denominacional. 4. Pentecostalismo moderno.
I. Costa, Renilda Aparecida. II. Universidade Federal do Amazonas
III. Título

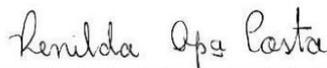
Nome: SOUZA, Fanuel Santos

Titulo: **“DO SENHOR É A TERRA”**: UMA ANÁLISE SOBRE O RETORNO DAS DENOMINAÇÕES PENTECOSTAIS NAS OCUPAÇÕES DE TERRAS EM MANAUS

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da UFAM, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor.

Aprovada em: 12 de Julho de 2022

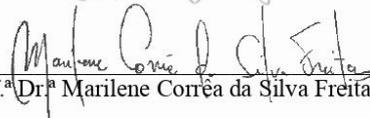
Banca Examinadora



Prof.^a Dr.^a Renilda Aparecida Costa



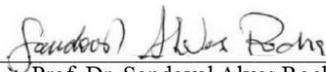
Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão



Prof.^a Dr.^a Marilene Corrêa da Silva Freitas



Prof.^a Dr.^a Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto



Prof. Dr. Sandoval Alves Rocha

A memória do meu sogro Jefsson Alexandre Gomes da Silva, obrigado por todo amor e carinho, qualquer dia desse amigo, a gente vai se encontrar. “Se o grão de trigo não morrer, fica só, mas quando morre produz muitos frutos”. (João. 12.24)

AGRADECIMENTOS

A Deus, “donde vivemos e nos movemos”, fonte de vida. A minha querida esposa Dhenyffer Souza, e meu filhinho Jefsson Alexandre Gomes da Silva Neto, fontes por sonharem comigo, e acreditarem no poder transformador da educação; estavas certo o tempo inteiro meu pai, essa é a melhor herança. Ao meu amigo Fábio Valente a quem chamo carinhosamente de Major, por caminhar comigo a segunda milha. Aos meus Sogros, Jefsson Alexandre (*In memoriam*) e Miracélia Rodrigues, vocês são os melhores sogros que eu poderia ter, valeu!

A minha orientadora, Professora Dra. Renilda Costa, por abrir caminhos na construção do texto, não existe tese sem orientador. A todos os professores do PPGSCA, a Professora Marilina Serra Pinto pelas dicas imprescindíveis, ao Professor Adelson Fernando, por em uma noite chuvosa na lanchonete da Faculdade Boas, lê um rascunho que se tornaria essa tese.

A Universidade Federal do Amazonas, (UFAM), por me acolher nesses anos de pesquisa, a todos os amigos e professores da Faculdade Boas Novas, (FBN). Aos moradores da comunidade Coliseu, verdadeiros gladiadores contra as feras da desigualdade social.

RESUMO

Nesse trabalho, estudo o retorno das denominações pentecostais nas ocupações de terras de Manaus, como um ritual de empoderamento denominacional, a partir da narrativa da fundação da Igreja. O ponto de partida da tese, reside na afirmação que as Igrejas pentecostais na atualidade, detentoras de inúmeros capitais, inicialmente não fizeram uma opção pelas periferias, elas empurradas devido as parcas condições financeiras, e pela presença da Igreja Católica nos espaços centrais. Portanto esse movimento de retorno é o ponto que procuramos entender. Afim de um melhor entendimento sobre o movimento pentecostal, perscrutamos sua origem a partir da festa judaica, até o atual formato, o que denominamos de pentecostalismo moderno, quando chega ao Brasil e em Manaus. Tomando a Amazônia como um texto, pode-se dizer que desde dos primeiros cronistas até os intelectuais mais recentes, projetavam sobre essa um olhar religioso, partejando uma teologia da posse, esse percurso o qual chamei de Viagem das Ideias religiosas. Por fim, no último momento, a partir do método etnográfico, estudamos a plantação de uma Igreja pentecostal em uma ocupação de terra em Manaus.

Palavras-chave: Denominações Pentecostais; Ocupações de Terras de Manaus; Ritual de empoderamento denominacional; Pentecostalismo Moderno.

ABSTRACT

In this work, I study the return of Pentecostal denominations in the occupations of land in Manaus, as a ritual of denominational empowerment, based on the narrative of the foundation of the Church. The starting point of the thesis lies in the statement that the Pentecostal Churches today, holders of numerous capitals, initially did not make an option for the peripheries, they were pushed due to the poor financial conditions, and the presence of the Catholic Church in the central spaces. Therefore, this return movement is the point that we seek to understand. In order to have a better understanding of the Pentecostal movement, we scrutinized its origin from the Jewish feast, to the current format, which we call modern Pentecostalism, when it arrives in Brazil and Manaus. Taking the Amazon as a text, it can be said that from the first chroniclers to the most recent intellectuals, they projected a religious gaze on it, giving birth to a theology of possession, this journey which I called the Voyage of Religious Ideas. Finally, at the last moment, from the ethnographic method, we studied the planting of a Pentecostal Church in a land occupation in Manaus.

Keywords: Pentecostal denominations; Land Occupations in Manaus; Denominational empowerment ritual; Modern Pentecostalism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Margens do rio Correntina - Bahia	13
Figura 2: Trecho da Br 320 entre Apuí e Humaitá.....	15
Figura 3: Culto Shakers	44
Figura 4: Jornal Los Angeles Dayly e a Rua Azuza	71
Figura 5: Fluxograma a Jornada do Herói pentecostal	85
Figura 6: Culto OAPB no Cine Universo 1959.....	88
Figura 7: Mapa da Cia de Jesus na América Colonial (1638-1767).....	126
Figura 8: Capa do Livro de David Berg	162
Figura 9: Vista da Entrada do IBAD.....	164
Figura 10: Fachada do templo Central da IEADAM Manaus.....	180
Figura 11: Ornograma de funcionamento da Visão Celular.....	184
Figura 12: Fachada do templo sede da IEADBAM	187
Figura 13: Vista parcial da Ocupação Coliseu	190
Figura 14: Imagem de Satélite da ocupação Coliseu	192
Figura 15: Casas de Ocupação da Ocupação Coliseu.....	194
Figura 16 e 17: Comércio de fieis Pentecostais na ocupação Coliseu.....	195
Figura 18: Placa da Aldeia Uka Anamã marcando espaço indígena	196
Figura 19: Ornograma da Jornada do Convertido.....	209
Figura 20: Banner de Anúncio de Construção do Templo IEADAM	213
Figura 21 e 22: Mutirão de Construção IEADAM na ocupação Coliseu	214
Figura 23: Fachada do Templo IEADAM na ocupação Coliseu	215

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Crescimento da CBB e AD de 1910 a 1920.....	84
Gráfico 2: Quantitativo de Pentecostais.....	86
Gráfico 3: Indígena e sua Situação Local.....	104
Gráfico 4: Comparativo de Membros IEADAM em Relação a População Manauara.....	185

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: As Sete Dispensações segundo os irmãos Plymouth.....	64
Tabela 2: Tipologias do Pentecostalismo	79
Tabela 3: População Declarada Indígena e sua Filiação Religiosa.....	104

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 CAPÍTULO I - PENTECOSTES, PALEO-PENTESCOSTALISMO E PENTESCOSTALISMO MODERNO: História, Tradição e Ressignificação	22
1.1 Pentecostes: Uma Festa Judaica	24
1.1.2 Pentecoste: Entre fronteiras, identidades e ressignificações no Cristianismo primitivo	27
1.1.3 Pentecoste: Discurso, carisma e poder	31
1.2 Pentecostalidade e Paleo-Pentecostalismo	35
1.2.1 Paleo-pentecostalismo na história do cristianismo	38
1.2.2 Uma leitura do Pale-pentecostalismo a partir da Sociologia de Pierre Bourdieu	45
1.2.3 Paleo-pentecostalismo e comunismo: Mais que um discurso, revelação e revolução.....	49
1.3 Pentecostalismo Moderno: O mito de fundação	54
1.3.1 Fontes da Teologia pentecostal	56
1.3.1.1 Reformas do século XVI	57
1.3.1.2 Metodismo	58
1.3.1.3 Movimento Holliness	60
1.3.1.4 A Escatologia evangélica.....	63
1.3.1.5 Fundamentalismo: Uma fonte?	65
1.3.2 Pentecostalismo nos EUA	67
1.3.2.1 Charles Fox Parham: KKK, mas não estou sorrindo	68
1.3.2.2 William Seymour: PPP (Pobres, Pretos e Pentecostais)	71
1.4 A Inserção Pentecostal na Matriz Religiosa Brasileira	74
1.4.1 Tipologia do Pentecostalismo no Brasil	78
1.4.1.1 Primeira Onda: Entre carnavais malandros e heróis	81
1.4.1.2 Segunda Onda: Templos, ex-atores e cinemas	86
1.4.1.3 Terceira Onda: Neopentecostalismo, rupturas, continuidades e remasterizações	89
2 CAPÍTULO II - A VIAGEM DAS IDEIAS RELIGIOSAS NA AMAZÔNIA: UM OLHAR DOS CRONISTAS, NATURALISTAS E INTELLECTUAIS	95
2.1 Formas Elementares da Religião Indígena	98
2.1.1 Religião entre Índios e autodeclarados Indígena	103
2.2 A Interpretação da Amazônia Sob o Olhar Religioso dos Primeiros Cronistas	105
2.2.1 A Providência Divina no País das Amazonas	107
2.2.2 Crimes e Castigos na Nau do Herege: Contra Deus e contra o rei	110
2.2.3 Contra-Reforma e Contra as Correntes do Rio Amazonas	116
2.2.4 Contra-Reforma a Favor das Correntes do Rio Amazonas	119
2.3 Um Espião nas Fronteiras: As Viagens do Padre Samuel Fritz	123
2.4 Excurso: A Teologia da Posse	130
2.5 Naturalistas e a Nova Epistemologia Amazônica	133
2.5.1 La Condaime entre o Mito e a Razão	135
2.6 A Intelligentsia do Pensamento Religioso da Amazônia	137
2.6.1 Charles Wagley: A Eklesia Amazônica	138
2.6.2 Artur César Ferreira Reis: A Conquista Espiritual da Amazônia	143
2.6.3 Santos e Viagens em Eduardo Galvão.....	146
2.7 O Senhor Tem Muitos Filhos? Ajuricaba e Mãe Catarina Também	151

2.8 A Matriz Religiosa Amazônida	158
3 CAPÍTULO III - DO SENHOR É TERRA: O RETORNO DE PENTECOSTALISMO CLÁSSICO ÀS OCUPAÇÕES DE MANAUS	158
3.1 Quando os Horizontes se Fundem	158
3.1.1 Por uma socioteológica kenótica: Quando a crença se esvazia em coisa.....	161
3.2.1 Secularização, Urbanização e Pentecostalismo	169
3.3 Manaus, Centro Catalisador de Diferentes Formas de Religiões.....	172
3.3.1 Os Protestantes Históricos da Belle Époque	175
3.3.2 O Protestantismo da Visão na Terra dos Santos e Viagens.....	179
3.3.3 Ventos de Mudanças no Pentecostalismo Assembleiano Manauara	182
3.3.3.1 <i>Projeto Celular: Cada casa uma Igreja, um crente, um Pastor.....</i>	<i>183</i>
3.3.3.2 <i>Fragmentação Denominacional: Outras Assembleias de um mesmo Deus</i>	<i>185</i>
3.4 Do Caos ao Cosmos: A plantação de Igrejas Pentecostais nas ocupações de Manaus	189
3.4.1 Na trilha da Ocupação Coliseu.....	191
3.4.2 “No Princípio era o Verbo”: O Mito com projeção hermenêutica da realidade	197
3.5 “Do Senhor é a Terra”: a Assembleia de Deus na Ocupação Coliseu	202
3.5.1 O Rito de Congregação do Local para a Plantação da Igreja.....	206
3.5.1.1 <i>Testemunhos e Sermão</i>	<i>208</i>
3.5.1.2 <i>Lançamentos da Pedra Fundamental.....</i>	<i>211</i>
3.6 “Crescei e Multiplicai”: Retornos e Teogonias Urbana.....	213
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	217
REFERÊNCIAS	221

INTRODUÇÃO

Poderia facilmente denominar a minha introdução de Artesanato Intelectual, pois levei a sério a proposta de Wright Mills (1969), sobre não separar o trabalho acadêmico da minha vida, tarefa difícil? Sim sobretudo escorregadio, correndo o risco de cair no panegérico teológico, ou em um acerto de contas com a fé professada. No texto uno as experiências pessoais e a formação intelectual, controlando epistemologicamente a interferência complexa dessa, sobre aquela; ou seja, mantendo uma distância entre Tâmara Saad (2005), ao relegar aos pensadores o papel de *outsider*, e ao organicismo intelectual proposto por Gramsci, me vejo mais como um artesão, que descobriu o Brasil em minha cidade natal, Correntina no oeste baiano, às margens do rio corrente apelidada de “cidade carícia”, nas aulas da ‘tia’ Eliane.

O nome da escola? Escola Estadual Edivaldo Machado Boaventura, como tudo na Bahia tem apelido, todos chamava-a de ‘preidim.’ – Ano que vem meu menino já vai estudar no preidim! – falava minha mãe com um dengoso sotaque baiano. Confesso que isso mexia comigo, eu seria um dos poucos de toda a minha família a começar as séries iniciais na idade padrão, e por ser gago morria de medo de ter que falar o meu nome, ainda muito pequeno, descobri que ser gago no Brasil era motivo de chacota, e que as pessoas não estão muito interessado em ouvir o que tens a dizer, a *priore* nossos atos de fala, são relegados ao humor.

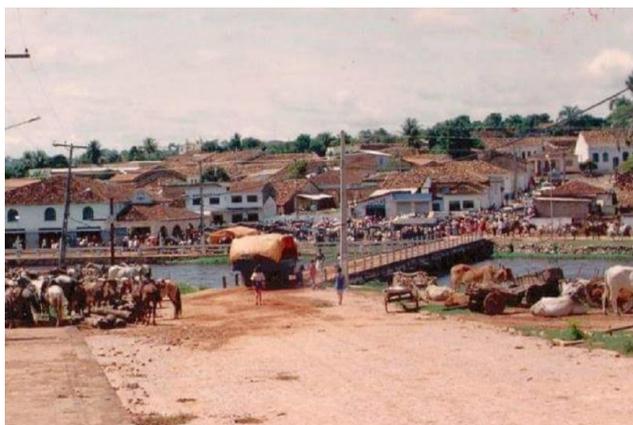
Chegou o grande o dia, amanheceu ensolarado, como de costume tomamos um café com cuscuz, minha mãe Carmelina Santos de Souza, levou-me ao Preidim. - Quando chamarem seu nome, diga presente, e sorria Fanuel, professora não gosta de menino cheio de calundu¹ – reforça minha alguns dos itens do catecismo escolar pregado pelo meu pai Ismael Paulo de Souza na noite anterior. Adentro os portões azuis recém pintados, o cheiro de tinta fresca era intenso, aperto forte as mãos da minha mãe, parece que isso me transportaria novamente para a segurança do lar, quando ouço ela dizer que havíamos chegado na sala. Ela vai até a professora, conversa algo que não eu não conseguia ouvir, volta e me diz: - Você pode entrar e sentar, e assim começou a minha formação escolar, primeiros passos de uma jornada que me traria até a construção dessa tese.

A vida em Correntina seguia de forma previsível e ordinária, no âmbito religioso, a cidade era imersa no sincretismo, elementos do catolicismo popular, mesclavam-se com as

¹ Termo utilizado na Bahia, para se referir a mal humor, e irritabilidade sem motivo aparente.

tradições africanas, missionários holandeses catequizavam os povos dos Gerais². Acompanhando minha mãe nas lavagens de roupas nas margens do Rio Corrente, as lavadeiras entre uma música e outra, compartilhavam suas experiências religiosas, trocavam saberes. Convivi com esse sincretismo em minha família, minha bisavô materna devota de São Pedro, organizava a festa na comunidade, meus Pais conversos ao pentecostalismo, meus tios iniciados nas religiões de matrizes africanas; olhava ao redor, lá estava toda a família, diferentes tradições religiosas, que sentavam-se a mesa, e para além da interpretação sobre o Sagrado, se amavam, e sobretudo se respeitavam; como se toda a ordem hermenêutica, dissolvesse tal como café, água e açúcar, na liturgia ecumênica do coador de pano, todos tomavam o mesmo café. Nunca desejei estar em outro lugar, jamais imaginei que essa quietude e previsibilidade seriam alteradas.

Figura 1. Margens do Rio Corrente em Correntina - Bahia



Fonte: Prefeitura de Correntina (2020)

Ao converter-se ao pentecostalismo, meus Pais foram catequisados por missionários vindos de Salvador, isso deu-nos uma certa visibilidade. Ah! conheço seu Pai, aquele que é crente né? Por vezes na escola, ouvia a famosa aleluia carne no prato farinha na cuia, nas aulas de Ensino Religioso então?! sentia-me um peixe fora d'água, o professor gostava de falar das seitas protestantes. Meu Pai empolgado com a nova fé que professava, dizia a todos que ao aceitar Jesus, tornou-se uma nova criatura; e essa nova antropogonia dotava-o de otimismo, alfabetizou-se no Mobral e prontamente matriculou-se em curso de teologia por

² No oeste baiano, as regiões do cerrado, distantes dos centros urbanos, são chamados de Gerais.

correspondência, adquiriu alguns livros, e tornou-se assíduo participante da Escola Dominical, isso explica o meu nome³, e como chegamos no Amazonas.

Era o fim de uma tarde de Maio, estava frio no oeste baiano, lembro como se fosse hoje, meu Pai chegou do trabalho como a roupa e o cabelo sujo de tintas, enquanto colocou um caldeirão para aquecer uma água para o banho; pegou um café e começou a falar sobre algo inusitado que ocorrera; um telefonema na manhã para loja do irmão Milson Rodrigues, comerciante e um dos únicos a ter uma linha de telefone na cidade, marcado no dia anterior, era um convite de uma agência missionário do Distrito Federal para missionar no sul do Amazonas na cidade de Apuí. O pentecostalismo clássico⁴, tem em sua essência um ímpeto proselitista catalisado por lideranças leigas, aqueles que possuem facilidade em se comunicar, e são intrépidos em relatarem o seu processo de conversão, são vistos como líderes em potencial.

Prontamente meu Pai aceitou o convite, para alguém que fora criado na roça, alfabetizado na idade adulta, tornar-se membro do clero da Assembleia de Deus no Distrito Federal, era uma honra sem precedente na história da família, as representações simbólicas advindas da teologia pentecostal, dava aquele homem simples, o status de Pastor missionário. Não demorou muito, despedimos dos familiares e amigos e seguimos a viagem pelo cerrado, e a exemplo de João de Santo de Cristo, entramos de Ônibus no Planalto Central. No dia três de agosto de 1995, chegamos à Apuí, no sul do Amazonas 457 Km de Manaus, Cidade fundada por migrantes oriundos predominantemente dos Estados do Sul do Brasil. Opa! Descubro um Amazonas bem diferente das representações midiáticas, não havia os grandes rios que eu tinha visto na novela *Amazônia* na TV Manchete; os beiradões eram na transamazônica empoeirada, e os sobrenomes alemães, estavam expostos em diversos estabelecimento comercial. Essa mistura de açaí com chimarrão, do muquiado com as costelas assadas no chão, levou-me a ter uma visão sinótica (visão em conjunto), que contempla a Amazônia para além dos estereótipos, em detrimento a distorcida visão exótica.

³ Os pentecostais, costumam registrar os seus filhos, como nome de personagens Bíblicos, uma espécie de onomatância, como se fosse possível prevê o futuro de alguém, pelo nome dado. Em casa somos três irmãos, Samuel, Fanuel e Natanael, nomes teofóricos, ou seja, o nome de Deus em Hebraico “El”, junto a um substantivo ou adjetivo, formando uma sentença.

⁴ Pentecostalismo clássico é um tipo ideal criado pelo sociólogo inglês Paul Freston, para referir as primeiras Igrejas pentecostais que chegaram no Brasil, Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil. Para mais informações consultar em: FRESTON, Paul. **Protestantismo e Política no Brasil: Da constituinte ao impeachment**. 307 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1993. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/>. Acesso em: 14 mar 2022.

Aproximação com o objeto

A cidade era um grande acampamento do Movimento dos Trabalhadores sem Terras, ali naquela floresta urbanizada mais de quinhentas famílias chegavam mensalmente em busca de melhores condições de vida, apegados a promessas de riquezas, recriando ao seu próprio modo o mito do eldorado, muitos deles pentecostais, pincelavam com contornos escatológicos, ‘chegamos a terra prometida’, diziam. Assim tive o primeiro contato com o meu objeto de pesquisa, pentecostalismo e ocupação de terra. A cozinha da nossa casa era aberta a todos, a ajuda da agência missionária era para comprar comida, e ajudar esses ‘peregrinos’ em romaria em busca de seus sonhos amedrontados por seus temores, muitos dos quais não chegavam nem a pegar uma terra do programa de reforma agrária, voltavam para suas cidades, o Éden se transformava no *Hades*.

Figura 2: Trecho da Br 320 entre Apuí e Humaitá



Fonte: Acervo do Pesquisador

Conheci um outro lado do movimento pentecostal, a sua herança anabatista e revolucionária, o êxtase transformando em ação e em missão transformadora, antes de lê a Crítica da filosofia da religião de Hegel do jovem Marx, o ‘jovem’ Fanuel percebeu uma relação tênue entre protesto religioso e protesto social; as vezes não é somente ópio, é o suspiro de alívio da criatura oprimida. Se a religião é uma linguagem como diz Bourdieu, as vezes é a única linguagem que algumas pessoas articulam. Acompanhando meu Pai em um antigo Toyota nas visitas pastorais aos acampamentos, vejo que para aqueles fiéis pentecostais; a terra não tinha apenas uma função social como legifera a Constituição Federal. Ancorados nas narrativas do Êxodo israelitas, e sua peregrinação no deserto rumo a Terra

prometida, hermeneuticamente esses posicionavam-se de forma literal em relação ao texto, viam-se como israelitas em busca do seu quinhão, a terra tinha também uma função profética e escatológica, portanto todos eram herdeiros legítimos pela fé, bastando para isso destronar os Faraós, símbolo da opressão socioeconômica que tornavam os filhos de Deus em escravos.

O tempo retorna, com diz Maffesoli (2012), talvez nos atoleiros da transamazônica ele não tenha ido a lugar algum, no mesmo ônibus que cheguei, sai anos depois em um janeiro chuvoso rumo a São Paulo para estudar teologia em um seminário interno das Assembleias de Deus em Pindamonhangaba no vale do Paraíba. Muitos irmãos piedosos, aconselhavam-me a fugir da ‘letra’, e que o estudo teológico era algo inútil, uma vez que Jesus já estava voltando, e o conhecimento era o maior inimigo da fé. O seminário era mantido pela Igreja americana da cidade de Springfield no Missouri. Baiano do beiradão transamazônico, estudando teologia em São Paulo, com professores americanos.

O Santo Agostinho dizia que era impossível ser teólogo sem experiência, logo não existe uma imaculada concepção teológica, a experiência é por assim dizer uma reconstrução subjetiva do Sagrado, dando-lhe por vezes o rosto como Feuerbach (2013) diz, “hipostatizado de nós mesmos”. A minha experiência com o Sagrado, fora nas ocupações de terras, Deus em minhas teogonias sempre é Aquele que se coloca ao lado dos hipossuficientes; por isso ao voltar para o Amazonas, e buscar novas oportunidades de emprego em Manaus mantive o envolvimento com as Igrejas de periferias, atuando em cursos de formação pastoral entre jovens, esse binômio Igreja de quebrada e academia, são por assim dizer a base da minha epistemologia teológica.

No mestrado em Ciências das Religiões, tive a oportunidade de estudar o fenômeno religioso de forma mais complexa, e a partir da mediação socioanalítica, engrossar a discussão sobre a religião na esfera pública, donde obtive subsídios por assim dizer, para sonhar com um doutoramento. Em 2017, comecei os primeiros rabiscos daquilo que seria o meu projeto de pesquisa, para o Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia. “Do Senhor é a Terra. Uma análise sobre o retorno do pentecostalismo nas ocupações de terras em Manaus”.

A construção da tese

Desde o nascimento no EUA no início do século XX, o pentecostalismo configurou-se como um fenômeno urbano e marginal, formado por negros, pobres e imigrantes

(ALENCAR, 2002), as ebulições do campo religioso americano marcado pelo denominacionalismo protestante, aliadas as tensões desencadeadas pela imigração, fora o ambiente propício para o nascimento do fenômeno religioso mais intrigante do século. A chegada ao Brasil em 1911 na cidade de Belém do Pará, não foi diferente, pessoas de baixa renda e emigrantes nordestinos, residentes em bairros pobres da capital paraense, foram os primeiros portadores da “boa nova”. Utilizando o aporte durkheimiano, pode-se dizer que no interior dessa “nova seita protestante” (TROLTSCH, 1987), excluídos dos discursos teológicos majoritários, irmanavam-se com os também excluídos da ortodoxia social, formando uma Igreja dos deserdados⁵; posteriormente organizaram-se como Assembleia de Deus, segmento religioso que de acordo com os dados obtidos no último censo do IBGE (2010) é a segunda maior instituição religiosa do país⁶.

Apesar das raízes americanas em sua teologia, e de chegar ao Brasil com dois missionários suecos, o que de um certo modo ditou os caminhos da igreja por alguns anos⁷, influencias ainda visíveis nas liturgias e no modo de vestir (terno e gravata), e que para muitos líderes carismáticos (WEBER, 1981) é um *pedigree*⁸. O pentecostalismo tornou-se o seguimento protestante que mais aproximou-se da cultura nacional, exatamente por ser periférico e pobre, e tem nas periferias das grandes cidades brasileiras seu *locus* privilegiado de crescimento.

Em 1910, a Igreja Católica celebrava missas em latim, a Igreja Luterana, cultos em alemão, a Igreja Anglicana em inglês e as demais igrejas protestantes num “teologês” anglo-saxônico. [...] o espiritismo ainda era caso de polícia e religiões afro, como religião, nem sequer eram nomeadas. Qual, então, o espaço para a expressão de religiosidade popular da época? (ALENCAR, 2010, p. 10).

A expansão pentecostal no Brasil, está atrelada ao retraimento da cultura gomífera. De que maneira? As primeiras cidades brasileiras alcançadas pela mensagem do novo fenômeno religioso, foram as do interior do norte e nordeste brasileiro, extratores de borracha

⁵Pesquisador norte-americano Richard Niebuhr, assim nominou a reunião dos operários das montadoras automobilística, que espoliados dos direitos, viam na religião o meio de expurgar suas angústias. Para mais informações consultar em: NIEBUHR, Richard. **As Origens Sociais das Denominações**. São Paulo: Aste, 1992.

⁶ Segundo o censo de 2010, são mais de 12 milhões de brasileiros que se declaram assembleianos.

⁷ De acordo com Gedeon Alencar, em sua dissertação de mestrado, que se remodelou para o livro “Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleia de Deus - 1911-2011”, essa influência estrangeira na Igreja perdurou pelos primeiros 40 anos; posteriormente a liderança das principais convenções da Igreja, passou aos pastores nordestinos.

⁸ Nelson Sodré defende que na cultura brasileira, o elemento estrangeiro   motivo de ostenta o, os pentecostais n  fogem a regra; se for *Made in USA?* Para esses melhor ainda. Para mais informaçoes consultar em: SODRÉ, Nelson Werneck. **Síntese de História da Cultura Brasileira**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1996.

iletrados, voltavam ao convívio familiar levando na bagagem uma nova maneira de ser cristão, chegando a Manaus em 1917, e posteriormente com a migração dos adeptos, chega aos estados do sul e sudeste.

Seguindo essa rota nada convencional e distante dos grandes centros urbanos, o movimento pentecostal nos primeiros cinquenta anos, cresce de forma tímida no meio rural; não sendo notado pela academia ALENCAR (2020). Porém a realidade muda drasticamente com a urbanização e industrialização das grandes cidades brasileiras, mormente a partir da década de 1950 (FAJARDO, 2015); A exemplo do que ocorre nas outras cidades do Brasil, o pentecostalismo expande-se com a urbanização da cidade manauara principalmente nas áreas faveladas e periféricas, ou seja, entre os desnivelados pela capital. A “macrocefalia manauara” remete-se a implementação⁹ da Zona Franca em 1967, nesse período a cidade cresceu desordenadamente e surgiram muitos bairros com precárias condições de subsistência, momento em que as Igrejas pentecostais conseguem o maior número de adeptos.

Nessas localidades o pentecostalismo ressignifica-se e acultura-se, tornando uma contenção a estado de ‘anomia’ (DURKHEIM, 2008); uma maneira de manter o *ethos* rural, nesse caso converter-se ao pentecostalismo tornou a maneira de preservar a vida subjetiva contra o poder avassalador da vida metropolitana, tal ideia vai consolidar o *status questiones* da pesquisa sobre o fenômeno nas ciências sociais, a partir do viés funcionalista, começando pela obra inaugural de Beatriz Muniz de Souza, “Experiência de salvação”, o crescimento do pentecostalismo dar-se pela função que esse exerce na conservação e na manutenção das normas e valores.

Dos estratos pobres, os migrantes de origem rural, por sua inadequação cultural diante dos desafios da vida na moderna sociedade urbana e sua necessidade de reconstruir um sistema significativo de relações primárias em uma sociedade atomizada, estariam ainda mais sujeitos aos problemas sociais resultantes da mudança sociocultural, como a anomia, e, por conseguinte, mais vulneráveis à pregação pentecostal. (MARIANO, 2001).

Nessa perspectiva, resgato a crítica feita por Feuerbach, endossada pela esquerda hegeliana, no qual a religião torna-se meramente uma compensação psíquica, uma alienação das massas, e valorizo a análise proposta pelo viés funcionalista, aliás parto dele, porém

⁹ Considera-se criada a Zona de Franca de Manaus, a partir de 1967, uma vez que a lei de 3.173/57 não passou de uma tentativa frustrada do governo Juscelino Kubitschek. Para mais informações consultar em: BRASIL. **Lei nº 3.173, de 06 de junho de 1957**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/13173.htm#:~:text=L3173&text=LEI%20N%203.173%2C%20DE%206%20DE%20JUNHO%20DE%201957.&text=Cria%20uma%20zona%20franca%20na,Amazonas%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAsncias. Acesso em: 15 mar 2022.

transcendo ao mesmo tempo, ao voltar o olhar não apenas para a experiência de conversão como um arranjo social; “uma vez que toda experiência religiosa não é apenas metafísica” (GEERTZ, 1978, p. 93). sem deixar de considerar as teias de símbolos estabelecidos pela religião, “instrumentos por excelência de integração social” (BOURDIEU, 1989, p. 10). Parto da hipótese que seja possível explicar a presença atual dos pentecostais nas ocupações de terra em Manaus, a partir de um ritual, ancorado nas narrativas de fundação da Igreja, no qual a história é instrumentalizada, de tal forma que mesmo possuindo um capital religioso e econômico, ritualisticamente os pentecostais retornam as ocupações, por mais que os faustos templos estejam nos lugares nobres da cidade de Manaus, é nas invasões que a Igreja catalisa o seu crescimento mais expressivo.

Diante disso, levanto as seguintes perguntas: Quais são os fatores que levam as denominações pentecostais retornarem às ocupações de terras na cidade de Manaus? Quando falo em retorno, considero que a Igreja que mais cresceu em meio a periferia, nunca pensou na periferia, foi empurrada para lá, uma vez que os espaços centrais, estavam demarcados pela Igreja Católica. A presença dos pentecostais nas ocupações, seria apenas uma questão de organização social, ou também é fruto de uma teologia, cuja a premissa de aprovação de Deus seria a apropriação da terra? A presença da Igreja pentecostal seria uma tentativa de implantar o cosmos, em face da anomia caótica do profano?

Para entender responder tais inquiuições, optei metodologicamente pela fenomenologia, por ser “uma realidade cognitiva incorporada aos processos das experiências humanas”. (SCHUTZ, 1979, p. 25), que contesta as aparências empíricas, logo permiti-nos visitar as explicações dadas a partir da experiência do fenômeno. A fenomenologia enquanto uma busca de transcender as explicações espontâneas, e “voltar às próprias coisas” enquadra-se perfeitamente com a nossa proposta, a saber a volta das denominações pentecostais as ocupações em Manaus, promovendo rupturas epistemológica.

Nos estudos da religião, a fenomenologia tem em Rudolf Otto (2014) e Mircea Eliade (1992) os seus maiores expoentes. Enquanto Otto analisa a experiência humana com o ‘numinoso’, uma categoria analítica *sui generis* criada por ele, a partir do binômio racional e irracional, Eliade busca por meio de reduções eidéticas com descrições diretas da experiência como tal, compreender a ontologia das religiões, por isso vai diretamente as fontes; tal abordagem pode ser conceituada como fenomenologia religiosa compreensiva.

Assim, cabe ao pesquisador contemplar o fenômeno a partir do distanciamento o que de certo modo opõe-se a perspectiva de Otto (2014), uma vez que para esse é necessário passar

pela experiência religiosa para poder relatar o que seria o sagrado, esta “contemplação ausente de emoção” Edmund Husserl (1989, p. 154), dá o nome de *epoché*. Em suma, o pesquisador convive, observa e participa, mas ainda assim tais atos não significam que o mesmo esteja na experiência religiosa, posto que sua função se resume a observar a experiência acontecer com outras pessoas para formular suas conclusões disto.

A pesquisa foi realizada em Manaus, na ocupação denominada Coliseu, Zona Leste da cidade nos anos de 2017 a 2022, trata-se de uma ocupação com mais de 600 famílias, nas terras pertencentes a SUFRAMA. A escolha da comunidade, deu-se pela convivência que tive no período que missionei como pastor de jovens nas intermediações, isso me possibilitou comunicar por telefone com moradores, mesmo no período de pandemia. A comunidade caracteriza-se predominantemente por moradores que se identificam com o Pentecostalismo, na escrita dividi do seguinte modo:

No Primeiro capítulo, intitulado “Pentecostes Paleo-pentecostalismo e Pentecostalismo Moderno: História, tradição e ressignificações”, proponho que o pentecostalismo é um fenômeno que agrega elementos advindos de diversos movimentos cristãos, a partir da transignificação da festa judaica de pentecostes, por isso faço uma descrição de suas bases históricas e teológicas. Tal percurso permite-nos pontuar as fontes do movimento; na medida que observamos alguns fenômenos carismáticos que ao longo da história se aproximaram em certa medida da versão moderna, tornando assim uma projeção hermenêutica do pentecostalismo atual.

No segundo capítulo, “A viagem das Ideias Religiosas na Amazônia: Um olhar a partir dos cronistas, naturalistas e intelectuais”, como nome sugere, faço uma viagem pelas ideias religiosas presentes na Amazônia, e como essas foram as lentes interpretativas no processo de colonização, partejando o que chama de teologia da posse. A dialética escatológica Éden e *Hades*, são paralelas que se cruzam diante dos desconhecidos mundos que descortinava para os Europeus. Na viagem das ideias religiosas, não seguimos somente correnteza, remamos pelas beiras, em busca das religiões marginais, aquelas que na historiografia foram sufocadas, por interesses aparentemente folclóricos. Tal enfoque colocou-nos, em contato com as tradições religiosas indígenas e afro-brasileiras, que ao final do capítulo, permitiu-nos traçar os elementos da matriz religiosa do Amazonas.

O terceiro Capítulo, intitulado, “O Retorno das Igrejas Pentecostais nas Ocupações de terras em Manaus”, propedeuticamente elenco os desafios encontrados na construção da tese, quando a crença professada temporariamente esvaziou-se em coisa, o que chamo te

sociteologia kenótica, permitindo uma fusão de horizontes hermenêuticos. Em seguida partir das observações, descrevo a etnografia do processo de plantação de uma Igreja pentecostal na periferia, o que chamo de eclesiogênese, finalizando o capítulo com a teologia da posse parte II, pois para além de consumidores de teologia prontas, os ‘invasores’ pentecostais são teólogos, reinventam criam teologias que lhes resistir as dificuldades das ocupações.

CAPÍTULO I

PENTECOSTES PALEO-PENTECOSTALISMO E PENTECOSTALISMO MODERNO: HISTÓRIA, TRADIÇÃO E RESSIGNIFICAÇÕES

Ao estudarmos o campo religioso brasileiro, nota-se a presença marcante do termo Pentecoste em diferentes contextos, isso invariavelmente está atrelado ao crescimento do movimento carismático cristão denominado Pentecostalismo; os pentecostais definem-se como herdeiros e propagadores do Pentecoste, nos moldes retratados no livro de Atos dos Apóstolos capítulo dois. O Pentecostalismo moderno surgiu em 1900 nos EUA e tem sido considerado o fenômeno mais importante na história do Cristianismo do Século XX. As razões perpassam desde a dimensão ontológica e hermenêutica do movimento com seu forte poder proselitista, até as representações simbólicas, que, por sua vez, dotam os fiéis de autonomia no usufruto não hierarquizado dos bens produzidos pela religião.

Eu sei, não cabe ao pesquisador vaticinar o futuro, mas a julgar pelas duas primeiras décadas do século XXI, parece que não vai ser diferente, pelos próximos anos o Pentecostalismo continuará a ser o seguimento cristão protestante mais pujante. Estima-se que atualmente existem cerca de 590 milhões de pentecostais em todo o mundo, agrupados em diferentes denominações cristãs; no Brasil, segundo os dados do IBGE, há cerca de vinte sete milhões de pentecostais. Isso torna-nos o maior país pentecostal do mundo, por isso é inegável a presença das Igrejas pentecostais em diferentes frentes da sociedade brasileira, principalmente na política e no uso em larga escala do Pentecoste.

O crescimento pentecostal sublinha que a secularização não tenha aportado por aqui ou como diria Peter Berger, estamos hoje “tão ferozmente religiosos quanto antes, e até mais em certos lugares” (BERGER, 2000, p. 10). Os Pentecostalismos são por assim dizer, reencantadores do mundo e, tal como a Hidra de Lerna que, embora tenha muitas cabeças, tem um único corpo, o movimento, para além das diferenças tipológicas, tão presentes nos estudos acadêmicos sobre o tema e das divergências hermenêuticas-litúrgicas, que o torna multifacetado e global, pode ser minimamente definido como a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, por sua vez, reveste o fiel de poder para falar em outras línguas, fenômeno denominado de Glossolalia.

O Pentecostalismo é um fenômeno ambíguo, pois na medida que reproduz práticas centradas na individualidade, marcas tão nítidas da modernidade, mantém uma leitura mítica

do mundo, resistindo aos imperativos racionalizadores do protestantismo histórico. Disso emerge uma pergunta, quais os parâmetros que tornam uma religião moderna? Tomamos modernidade nesse momento específico, como sinônimo de “desencantamento do mundo”, em termo weberianos, “ausência de toda metafísica religiosa” (WEBER, 1982 p. 337), uma concepção de vida sem magia, explicados apenas pela razão. Nesse sentido, o Pentecostalismo assemelha-se às religiões pré-modernas, pois em suas práticas ainda não se modernizaram, ou seja:

Tem sido [...] um fenômeno de resistência, criatividade e expansão do Cristianismo em confronto nítido com as tradições clássicas reproduzidas em suas burocracias hegemonicamente estabelecidas no ocidente. Um caso de religião popular frente a erudita, de religião carismática frente a racionalizada, ou ainda de religião sectária frente às institucionalizadas (PASSOS, 2013, p. 18).

Pelas razões supracitadas e levando em consideração que o protestantismo é o grande responsável pelo desencantamento do mundo, temos o *entzauberung der welt*; ou seja, “tirar o feitiço, desfazer um sortilégio, escapar de praga rogada, derrubar um tabu, em suma, quebrar o encantamento (PIERUCCI, 2003, p. 7-8). Uma pergunta ecoa quase que instantaneamente: os Pentecostalismos são movimentos protestantes? As respostas, igualmente, advêm de diferentes matrizes. Alguns teólogos do protestantismo históricos, aqui entendido como aqueles cuja origem remete diretamente aos movimentos de Reformas do Século XVI, aportados em suas idiossincrasias doutrinárias, expostas nas confissões de fé, negam ao Pentecostalismo o direito de sentar-se à mesa da cristandade, de tal forma que “segundo G. Campell Morgan, o movimento pentecostal é o último vômito de satanás” (ALENCAR, 2014, p. 228). Em 1906, cerca de cinquenta igrejas na Alemanha publicaram a declaração de Berlim, considerando o Pentecostalismo uma ação diabólica. Curioso, parte dessas Igrejas manifestaram apoio aos ideais ‘divinos’ do terceiro Reich.

Percebe-se que ao conceituarem o Pentecostalismo tão somente a partir das confissões e credos particulares, interdita-se o discurso do mesmo, fazendo “com que sua palavra seja considerada nula, não seja acolhida, não tendo verdade nem importância, não podendo testemunhar” (FOUCAULT, 1996, p. 8-9). Tais posturas não levam em conta os processos de reconfiguração histórico cultural no qual o Cristianismo está envolvido. Ao tomar a cristandade e o protestantismo em sentido mais amplo, nota-se que o Pentecostalismo é fruto de um processo histórico. A partir da bricolagem de diversas correntes teológicas do Cristianismo, essas rupturas e continuidades deram ao movimento todas as suas

características. Logo, não existe pecado original, nem imaculada concepção teológica, posto que o Pentecostalismo faz parte das grandes tradições cristãs, não se trata de um universalismo antidiferencialista (SANTOS, 1999), operando pela descaracterização das diferenças, forçando uma homogeneização inexistente.

Neste capítulo, como sugere o título, proponho que o Pentecostalismo é um fenômeno que agrega elementos advindos de diversos movimentos cristãos, a partir da transignificação da festa judaica de pentecostes pelo Cristianismo primevo, tecido a partir das fronteiras e identidades do *ethos* Romano, Católico e Grego. Portanto, farei uma descrição de suas bases históricas e teológicas porque tal percurso permite-nos pontuar as fontes do movimento. Na medida que observamos alguns fenômenos carismáticos, que ao longo da história se aproximaram, em certa medida, da versão moderna, nota-se que se tornaram uma projeção hermenêutica do Pentecostalismo atual.

1.1 Pentecoste: uma festa Judaica?

Segundo as narrativas do Êxodo, livro inserido no Cânon Judaico-cristão e descreve, dentre outras questões, a saída dos israelitas do Egito, estabelece os parâmetros da liturgia da religião judaica. O Judaísmo antigo possuía três festas principais, Páscoa, Pentecostes e Cabanas. De acordo Durkheim (2008), as festas religiosas possuem um elemento recreativo e estético, ao mesmo tempo que atua como elemento de coesão entre os adeptos, amalgamando passado e presente de indivíduos à coletividade. Todavia, a ludicidade, segundo Durkheim, não é a única função das festas.

Certamente cometer-se-ia erro grave se só viesse esse único aspecto da religião, ou mesmo se se lhe exagerasse a importância. Quando um rito serve apenas para distrair, não é mais rito. As forças morais expressas pelos simbolismos religiosos são forças reais, com as quais devemos contar e das quais não podemos fazer o que nos apraz (DURKHEIM, 2008, p. 455).

A ontologia das celebrações festivas nas religiões estriba-se na própria concepção de tempo e estão presentes nos binômios mito e rito, narrativa e atualização, sagrado e profano. Para os homens religiosos, o tempo não é contínuo (ELIADE, 1992), existem rupturas entre o tempo Sagrado e o tempo Profano. Logo, ao iniciar as celebrações festivas, “interrompia-se o cotidiano dos homens quanto aos seus afazeres e emergia-se uma aura nova, a qual ascendia o indivíduo a outro plano, fazendo com que o tempo físico fosse elevado à condição de

sagrado” (PETRUSKI, 2018, p. 63). As festas religiosas inserem-se no tempo Sagrado, a partir da reatualização de um mito que descreve um evento, um feito dos deuses ou um ato heroico, presentificando. Cronos é domado, assim o passado se torna presente.

Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal ordinária e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência, o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível. De certo ponto de vista, poder-se-ia dizer que o Tempo sagrado não ‘flui’, que não constitui uma ‘duração’ irreversível (ELIADE, 1992, p. 38).

Outra categoria religiosa importante para a compreensão das festas é a noção de espaço. A exemplo do tempo que não é linear, o homem religioso não concebe os espaços como homogêneos, por isso estabelecem-se lugares privilegiados de adoração e peregrinação. As rupturas espaciais são estabelecidas a partir das hierofanias, uma irrupção do Sagrado transcignificando a relação dos homens com o meio físico. “Três vezes por ano vireis em romaria¹⁰” (ÊXODO, 23.14). A festa de Pentecoste não era diferente.

A origem da festa de Pentecoste, apesar dos avanços das pesquisas críticas, ainda hoje constitui-se em umas das grandes discussões entre os biblistas. Alguns, aportados em uma hermenêutica que parte de uma concepção de inspiração bíblica, como sinônimo de ausência de erros, e não influência humana na teologia e construção textual, apegam-se à literalidade do texto. Logo, a origem da festa, de iniciativa divina, nos moldes relatados no livro do Êxodo, o próprio Javé é quem toma a iniciativa de estabelecer a festa, ao seu nome, visando à comunhão, reflexão e relacionamento dos seus filhos (ELLISEN, 1984).

Uma outra maneira de explicar a origem da festa, parte de uma perspectiva mais antropológica, a partir de um processo de assimilação e ressignificação litúrgica, dos cultos de fertilidade dos povos cananeus. O culto cananeu, a exemplo de outros cultos antigos, concebia os fenômenos da natureza como expressões da vontade dos deuses, as tempestades, raios, trovões e entaves nas colheitas eram sinais da ira dos deuses. Como forma de aplacar o furor divino, realizavam os ritos apotropaicos¹¹, oferecendo às divindades primícias de suas colheitas. O Antigo Oriente, com sua geografia árida, tornava o cultivo do solo e a criação de

¹⁰ Nas citações bíblicas que aparecem doravante, utilizamos a BÍBLIA, cujo topônimo de sua versão se denomina, **Bíblia do Peregrino**: Comentários de L. A. SCHÖCKEL. São Paulo: Paulus, 2002.

¹¹ De acordo com o professor Tércio, docente de Teologia do Antigo Testamento na Universidade Metodista de São Paulo, um rito apotropaico consiste na crença que os poderes das forças sobrenaturais que bem aplacavam a ira dos deuses, poderiam ser aplacados por oferendas.

animais um ato extremamente complicado. A fertilidade do solo ou dos animais era vista como uma bênção; o contrário, uma maldição divina.

Por isso, alguns teólogos, ancorados nessa perspectiva, a partir da história e das ciências das religiões, optam por uma leitura mais crítica e desdogmatizada¹². Partindo da razão como uma projeção hermenêutica, dialogando com estudo das religiões comparadas, sugerem que a festa de pentecoste foi uma apropriação dessas festas de colheitas dos povos que viviam na terra de Canaã. Pela leitura dos textos bíblicos, fica “evidente que o significado teológico do deus cananeu da tempestade e da fertilidade, do seu culto e da sua mitologia influenciou largamente o Judaísmo antigo” (ARAUJO, 2015, p. 318).

Esta festa de agricultores sedentários é posterior à instalação de Israel na Palestina e deve ter sido emprestada dos cananeus: a apresentação das primícias da colheita à divindade é um costume muito difundido. A data no início era flutuante, Ex. 23:16; 34:22; uma primeira precisão é dada em Dt. 16.9-10, mas ela é relativa, pois ela parte da festa dos Ázimos, que era ainda dependente do estado das colheitas (DE VAUX, 2002, p. 530).

Ao longo do relato da Torah, a celebração festiva do pentecoste é retratada com diversos nomes, atrelados a um calendário tipicamente do mundo agrário e “com a fonte escrita do qual provêm” (ARAUJO, 2015, p. 312). No livro de Levítico, ela aparece com o nome de *Shavuot*, palavra que em hebraico significa “semanas”, por ser celebrada sete semanas após a páscoa, e por sempre estar entrelaçada ao número sete: “passadas sete semanas completas, a contar do dia seguinte ao sábado – dia que levarei o feixe para a agitação ritual [...] ao sétimo sábado, isto é, aos cinquenta dias, fareis nova oferta ao senhor” (Lv. 23.15-16). Na narrativa do Êxodo 23. 16, a celebração é chamada de festa da colheita. No livro de Levítico, a celebração aparece como *yom habikurim*, o dia das primícias dos Frutos. A tradição deuteronomista acresce que a festa era dedicada a Javé. No terceiro século antes de Cristo, no auge do império greco-macedônio, o nome da festa fora mudado para Pentecoste, cujo significado é cinquenta dias depois da páscoa.

Por ser uma celebração ligada às colheitas, não havia, pelo menos no princípio, uma data fixa para a realização da festa, apenas uma data relativa, respeitando o clima e maturação dos frutos, só tardiamente a tradição rabínica fixou uma data. No que tange à liturgia de Pentecostes, originalmente era realizada na roça, onde se cultivavam os grãos colhidos, mas

¹² Desdogmatização na hermenêutica bíblica remete aos escritos do teólogo e historiador alemão Adolf Von Harnack, no livro a história do dogma. Para Harnack, a leitura do texto Bíblico, a partir da fé, limita a correta interpretação. Conforme: HARNAK, Adolf Von. **History of Dogma**. vol. I. New York: Hard Press, 2016.

na medida que o culto passou a centralizar-se no templo, a liturgia voltou-se para a peregrinação a Jerusalém, o *Axis mundi*¹³ da religião judaica. Foi no século dois da nossa era que os rabinos passaram a integrar a celebração da festa, como o dia do recebimento da lei no Sinai.

A tradição deuteronomista sugere-nos que a festa de pentecoste era a mais inclusiva de todas as celebrações litúrgicas do Judaísmo, uma janela arejada na abóboda dos dogmas judeus, os lavradores reconheciam que a colheita era dádiva de Deus, celebrando a liberdade.

Celebraras a festa na presença do Senhor teu Deus, com teus filhos e filhas, escravos e escravas, e com levita que vive próximo a ti, com os migrantes, órfãos e viúvas que houver entre os teus, no lugar que o Senhor teu Deus escolher para a morada do seu nome. Recorda que foste escravo no Egito; guarda e cumpre todos esses preceitos (DEUTORONÔMIO, 16.11-12).

Por se tratar de uma religião extremamente etnocêntrica e monoteísta, a festa não era ecumênica, não relativizavam as premissas da religião, mas, em contrapartida, era irênica e fraterna. Se Karl Loewenstein¹⁴ percebeu uma forma rudimentar de constitucionalismo nas estruturas da religião judaica, penso que não é forçado e nem anacrônico enxergar direitos humanos na celebração judaica do pentecoste. Por certo, tomamos direitos humanos em sentido lato, para além da positivação, em dispositivos normativos.

1.1.2 Pentecoste: Entre fronteiras, identidades e ressignificações no Cristianismo Primitivo

O Cristianismo surgiu geograficamente na Palestina, na encruzilhada das grandes rotas comerciais (GONZALES, 2011), em um ambiente histórica e culturalmente marcado pela confluência do *Ethos* judaico, romano e grego. A região da palestina, por séculos, fora palco de lutas por dominações geopolíticas, as duas últimas deflagradas nos três séculos antes do surgimento do Cristianismo, impostas por gregos e posteriormente romanos, deixaram marcas

¹³ Segundo Mircea Eliade, *Axis Mundi* significa centro do mundo. Para os judeus, Israel estava localizado no centro do mundo, a pedra fundamental do Templo de Jerusalém representa o alicerce do mundo. A rocha de Jerusalém alcançava as profundas águas subterrâneas (tehom). Para mais informações consultar em: ELIADE, Mircea. **O Sagrado e Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

¹⁴ Definindo constitucionalismo como uma forma de estado, onde o poder político é limitado pela existência de uma lei superior que regula governados e governantes, Karl Loewenstein na obra “Teoria da Constituição”, leciona que malgrado as discussões teóricas e conceituais sobre o tema remeterem a Aristóteles o Estado hebreu, fora o percussor do constitucionalismo primitivo. O monarca, nesse contexto, não era absoluto, pois os profetas líderes eram oriundos do povo, a partir do anúncio e da denúncia eram os vigias dessa constituição rudimentar, “lei do Senhor”, deslegitimando os Reis quando esses não cumpriam o juramento.

indelévels na região, alargando as fronteiras físicas e mentais e relativizando identidades. Ao analisarmos os discursos produzidos por esse multiculturalismo e tomando identidade como um processo muito mais histórico que biológico, nota-se que os elementos formativos do Cristianismo são oriundos das tensões tecidas nas fronteiras do *ethos* romano, grego e judaico, a partir de negociações, inclusões e exclusões.

Dos romanos, a nova religião herdou o ímpeto expansionista, a partir da consciência de uma história universal. Roma representava a centralização do mundo conhecido, e o Cristianismo, a partir do conceito de catolicidade¹⁵, tem as mesmas pretensões. Ou seja, tem o ímpeto missionário do Cristianismo e dos demais apóstolos tornar todos “cidadãos do céu”, entrelaçando a noção de cidadania do império com diversos povos, em uma só nação.

A cosmologia do Cristianismo, enquanto formulação dogmática, é fortemente influenciada pelo metafísica grega, podemos destacar a tradição platônica, que afirma a existência de um mundo abstrato. O Cristianismo absorve essa ideia como transcendência, para além da realidade empírica. A doutrina da providência também tem as suas origens no platonismo.

A ideia de providência vem também da tradição platônica. Estamos acostumados a pensar que essa ideia é cristã, mas na verdade, já havia sido formulada por Platão em seus últimos escritos. Tinha o ambicioso propósito de acabar com a angústia de destino e da morte presente na época (TILLICH, 2000, p. 29).

Por mais que os gregos e romanos sejam proeminentes nos aspectos ideológicos e doutrinários da nova religião, o Judaísmo é indubitavelmente o seu maior fornecedor de doutrinas e bens simbólicos, pelo menos no proto-Cristianismo¹⁶. Dentre os grandes elementos da religião judaica, absorvidos pelo Cristianismo, podemos citar o monoteísmo¹⁷, apesar das observações de Weber (2006), a esperança messiânica mais importante. Para o Cristianismo, Jesus Cristo é o verdadeiro Messias esperado e pregado nos livros sagrados, a

¹⁵ Inácio de Antioquia por volta do ano 110 utilizou pela primeira vez a palavra Católico, em uma carta enviada a comunidade de Esmirna, para referir-se ao Cristianismo. O *étimo* do vocábulo vem do grego *katholikos* e significa geral, universal (de *kata* = “de acordo com” + *holos* = “o todo”). Para mais informações consultar em:

¹⁶ Para Von Harnack, o Cristianismo moderno nada mais é do que uma corrupção das ideias de Cristo, pois o helenismo sobrepuja o Judaísmo, e por meio de Paulo apóstolo, transforma a religião de Cristo, na religião sobre Cristo. Desse modo, Paulo não é apenas um seguidor, Paulo é o fundador do Cristianismo.

¹⁷ Partindo de uma concepção de monoteísmo estrita e minimalista, para Max Weber, no livro *Sociologia das Religiões e considerações intermediárias*, afirma que somente Judaísmo e Islamismo encaixam-se na subsunção do termo. “no Cristianismo, a condição do ser divino supremo (ou dos seres divinos supremos) é uma dissimulação teológica”. Para mais informações consultar em: WEBER, Max. **Economia e sociedade**. 4. Ed. Brasília: UnB, 1998.

concretização escatológica¹⁸, a tangência do divino no tempo e no espaço. Todavia, para o Cristianismo, essa promessa não era apenas para o judeu, como se pensava nas demais seitas judaicas, mas para todos os povos. “Essa promessa é para vós e para os vossos filhos, e todos quantos o senhor chamar” (Atos, 2.39).

Ao afirmarmos que o Judaísmo é o maior influenciador do Cristianismo, precisamos nos ater às transformações que ocorreram entre os períodos do Antigo e Novo Testamento. Seria um erro pensarmos que o Judaísmo não sofrera mutações ao longo dos anos, como qualquer religião. Diferente do Judaísmo antigo, que não era fragmentado em denominações, a comunidade judaica nos tempos do Novo Testamento se dividia em tendências hermenêuticas e teológicas. Tais diversidades ganhavam vida na forma de seitas¹⁹, dentre essas destacam os saduceus, fariseus, essênios e zelotes, mas toda essa diversidade de tendências, partidos e comunidades discursivas, não eliminavam os pontos fundamentais que todos os judeus sustentavam, um mínimo teológico em comum, pois:

todos os judeus concordavam que a Bíblia, particularmente o Pentateuco, incorporava a lei que governaria a todos, assim como partilhavam que Jerusalém era o santuário ideal para a adoração de Deus. Porém, havia uma variedade de caminhos de interpretação da Bíblia no primeiro século d.C. O Judaísmo do primeiro século era muito variado. A diversidade sociocultural e religiosa também contempla as peculiaridades vivenciadas pelos grupos étnicos (GONZALES, 2011 p. 29).

A exemplos das seitas judaicas, os primeiros cristãos não se viam como membros de uma nova religião, pelo contrário, ao elevar a sua hermenêutica como a única possível, apoderavam-se de um discurso exclusivista e diziam ser os verdadeiros judeus. Ademais, abraçavam o monoteísmo ético, herdeiros das promessas de Abraão, patrono maior da religião dos hebreus. Olhando nessa perspectiva, as semelhanças com o Judaísmo favoreceram a expansão do Cristianismo pelo império romano, gozando das prerrogativas que a religião judaica possuía, uma vez que “a política dos romanos era, em geral, tolerante em relação à religião e aos costumes dos povos conquistados” (GONZALES, 2011 p.19).

¹⁸ Escatologia é a junção do substantivo grego *Escathos*, cujo significado é fim, mais o substantivo *Logos*, que sugere um estudo ou um tratado. No conjunto de doutrinas das religiões, escatologia é o estudo sobre as utilidades da vida, tanto individual, tanto coletiva. Não se trata de uma doutrina exclusiva do Cristianismo; todavia é no Cristianismo que a escatologia ganha uma maior densidade e reflexão.

¹⁹ O termo seita doravante aparecera por diversas vezes nesse trabalho, e o utilizaremos quase sempre a partir das ideias de Ernst Troeltsch (1865-1923). Os estudiosos das ciências das religiões têm lançando mãos desse conceito para definir aquelas instituições formadas a partir da adesão volitiva, em torno de uma profeta (Bourdieu, 2007) e com características sectárias. No Brasil, no âmbito dos estudos teológicos, o termo seita ganhou, ao longo dos anos, uma conotação político-apologética, por diversas igrejas para desqualificar os discursos divergentes.

Essa identificação do Cristianismo com Judaísmo era marcada pela tensão entre rupturas, continuidades e ressignificações histórico-hermenêuticas, a partir do evento Cristo. Os cristãos apropriam-se da festa de pentecoste, não mais como uma festa agropastoril, mas como a celebração êxtase advinda pela descida do Espírito Santo sobre os primeiros discípulos, descrita na tradição Lucana, no livro de Atos capítulo dois. Para os cristãos, esse batismo pneumático, além da *glossolalia*²⁰, torna o Cristianismo ousado na propagação dos ensinamentos de Cristo, unindo povos, tribos e línguas. “O Pentecostes confere aos Apóstolos o Espírito Santo e, investidos da “força do alto” estes também recebem o “dom de línguas” capacitando-os para a pregação da Boa Nova aos povos de diversas línguas” (ARAÚJO, 2015, p. 325).

O discurso produzido pela comunidade Lucana sugere que no seio da nova religião, as fronteiras e identidades foram flexibilizadas. Jerusalém, agora é o centro de irradiação do Cristianismo, pois “moravam em Jerusalém judeus piedosos vindos de todos os países do mundo” (ATOS. 2.5).

Como então ouvimos cada um em nossa língua nativa? Pardos, medos, elamitas habitantes da mesopotâmia, da Judeia, Capadócia, Ponto e Adia, Frígia e Panfília, Egito e distritos da Líbia junto a Cirene, romanos residentes, judeus e prosélitos, cretenses e árabes: todos os ouvimos contar em nossas línguas as maravilhas de Deus (ATOS, 2. 8-11).

Disso conclui-se que, na ressignificação do pentecoste, não se altera a narrativa histórica, mas sim litúrgica e ontológica, mantendo o mesmo convite à fraternidade, exposta na tradição deuteronomista, em que os “estrangeiros são bem-vindos”, todavia não é mais no ambiente monoculturalmente rural, é na cidade multicultural. Segundo Bourdieu, o surgimento das grandes religiões, com pretensões universais, está associado ao aparecimento das cidades. Com o Cristianismo não foi diferente, o pentecoste agora não está mais no campo, está no espaço citadino, com fronteiras e identidades alargadas, escancarando todas as suas contradições e ambiguidades. Mais que isso?

Sim, o pentecoste também é um discurso paradoxal, posto que o caráter extático das línguas anuncia uma nova antropogonia. Assim como na criação do homem na tradição

²⁰ Glossolalia vem do grego γλῶσσα, "glóssa" [língua]; λαλῶ, "laló" [falar]. No Cristianismo, o termo é utilizado para referir-se às expressões linguísticas no momento do transe religioso. No âmbito da teologia, um debate intenso é destravado a partir disso, seria o dom de língua contemporâneo? Ou seria apenas uma dádiva “Carisma” para o Cristianismo primevo? A resposta a essa pergunta divide os teólogos cristãos entre cessacionistas, para quem esse e outros dons não são contemporâneos; e os carismáticos, aqueles e aquelas que defendem não apenas a contemporaneidade desse dom, mas de todos os outros.

judaica, Javé Sopra o Espírito em Adão e ele tona-se vivente, de igual modo sopra o Espírito sobre uma nova humanidade (EFÉSIOS.4.15). Desse modo, o pentecoste é também uma lente hermenêutica do próprio movimento cristão, nas palavras do Paulo apóstolo aos Efésios 4.3-4 “esforçando-vos para manter a unidade do Espírito que o vínculo da paz, um é o corpo um é o Espírito”.

1.1.3 Pentecoste: Discurso, carisma e poder²¹

Para além da historicidade judaica e cristã da festa de pentecoste, alguns segmentos da Igreja evangélica brasileira emprestaram outros sentidos ao termo. Pentecoste, no âmbito intraeclesial de tais comunidades, não está atrelado à colheita, nem é uma comemoração cinquenta dias após a pascoa. Uma vez que parte das Igrejas brasileiras não seguem o calendário litúrgico, a identidade apófatica²², forjada a partir da negação do *ethos* católico, rejeita qualquer semelhança, quer seja semântica ou litúrgica. Segundo Orlandi (2003), as palavras mudam de sentido segundo a posição e visão de mundo daqueles que a utilizam. Assim sendo, pentecoste tornou-se um adjetivo utilizado para referir-se as algumas características eclesiais carismáticas, para esse tópico, verificaremos a pregação, liturgia e modo de ser no mundo, ou seja, discurso e poder.

Os discursos religiosos caracterizam pela capacidade de gerenciar comportamentos, o poder de dizer o que é certo e o que é errado, pois por eles se ouvem a voz de Deus (ORLANDI, 1996). Segundo Dominique Maingueneau (2000), os discursos religiosos enquadram-se na categoria de discurso constituinte, aqueles que validam a si mesmo e são simultaneamente auto-hetero-constituinte. Nas palavras da autora, “duas faces que se supõem reciprocamente: só um discurso que se constitui tematizando sua própria constituição pode desempenhar um papel constituinte para outros discursos” (MAINGUENEAU, 2000, p. 6).

²¹ O Pentecostalismo é uma denominação cristã carismática, ou seja, defende que os carismas, do grego *dons*, sejam contemporâneos para a Igreja. Para não correr o risco de usarmos o termo, de forma ambígua, nesse tópico em especial, tomamos carisma em uma conotação meramente sociológica e não teológica; por mais que o termo tenha sido emprestado da teologia.

²² Conceito largamente utilizado na teologia, a partir dos textos de Dionísio, o pseudo-Areopagita, vem de apofatismo do verbo '*apofasko*' = '*apofemi*', que significa negar. Teologia apófatica, portanto, é o sistema teológico que procura estudar Deus a partir daquilo que ele não é, incriado, infalível, imutável. No que diz respeito à identidade pentecostal, notou-se durante a pesquisa que muitos não conseguem definir-se a partir de uma afirmação positiva, dizem: “Não somos católicos, não bebemos, não fumamos, não somos Batistas”, entre outras. Para dar conta de tal fenômenos, optei em chamar isso de identidade apófatica.

Na dialética de produção e reprodução, os discursos religiosos tornam-se norteadores dos atos da coletividade.

O discurso pentecostal, enquanto a prédica do sermão, é o clímax do culto, nas palavras do entrevistado 01: “quando cantamos e oramos, falamos com Deus; quando a mensagem é pregada, ouvimos Deus falar, por isso a pregação é o momento mais importante do culto” (Pesquisa de campo, 2019). Para a comunidade pentecostal, os atos litúrgicos são fragmentados no tempo e no espaço e o momento da pregação é o mais importante, o local da pregação é o mais santo, o que profere a pregação, fala em nome de Deus, naquele momento está acima dos demais homens. Não existe reversibilidade, de tal forma que os papéis não se invertem

Locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetados por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens (ORLANDI, 1996, p. 243).

A fonte de legitimidade do discurso não é a complexidade do conteúdo, nem a função hierárquica que o pregador exerce na comunidade, é o pentecoste. Manifesto “pela evidência de uma “corporalidade” que se dá no movimento mesmo da leitura” (MAINGUENEAU 2000, p. 10). Não é o que se fala, mas como se fala, isso implica que é possível ser pentecostal enquanto afirmação doutrinária, mas não ter uma mensagem pentecostal. Por isso, a postura e os gestos do pregador, a tonalidade da voz e o ritmo com que as palavras são ditas, atestam a autoridade do discurso proferido. A comunidade atesta o pentecoste no discurso, por meio de respostas efusivas, desse modo, o discurso inflama a comunidade, e essa, por sua vez, legitima o discurso.

Quando o pregador está revestido do pentecoste, ela fala com ousadia, igual os apóstolos, não precisa ele forçar muito, a igreja sente logo, ninguém pode enganar a noiva, o noivo não gosta. Por isso, menos não tendo muito estudo e conhecimento teológico, a mensagem que é vida e pentecostal não precisa. Já vi Deus usar um novo convertido (Entrevistado 01, Pesquisa de campo, 2019).

As relações de poder são geradas a partir desses discursos, surge a figura do “homem e mulher” de Deus, portadores de um capital espiritual, não necessariamente ligados ao clero. Por vezes, são vozes dissonantes das pretensões dos líderes da Igreja, todavia por demonstrarem em seus atos o pentecoste, tornam-se influenciadores na comunidade, capazes de

impor as suas vontades a terceiros (WEBER, 1994). Na tipologia das dominações proposta por Max Weber em seus textos, essa seria uma dominação carismática, uma vez que é baseada “na veneração extra cotidiana da santidade do poder heroico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por estas reveladas ou criadas” (WEBER, 1994, p. 141). Ainda sobre isso elucidamos Adelson Fernando:

A dedicação ao carisma do líder significa que este é pessoalmente reconhecido como líder inerentemente “chamado dos homens; os homens o obedecem não pela tradição ou pela lei, mas porque acreditam nele [...]. O líder carismático, desse modo, sintetizaria na sua vontade e no seu comando os desejos de seus comandados (FERNANDO, 2000, p. 33).

O culto nas comunidades pentecostais, no que tange à dimensão espacial, é o locus onde as narrativas míticas são reatualizadas (ELIADE, 2008), enquanto a dimensão simbólica é o ambiente de vivência coletiva. É no culto que a devoção é encorajada, o compromisso emocional é reforçado (GEERTZ, 2008), as abstrações metafísicas são gestualmente corporificadas, coreografadas e a fé se recria periodicamente (DURKHEIM, 2008). Assim como o discurso da pregação, o culto, como um todo, possui alguns elementos que atestam sua legitimidade. Para o entrevistado 02, o culto pentecostal é caracterizado “quando toda a igreja participa e se ouve o barulho de aleluia e gloria a Deus. Isso é sinal que nosso louvor chegou até os céus, o Senhor habita no meio dos louvores” (Pesquisa de campo, 2019). Nota-se que o culto é para Deus, mas a comunidade possui o selo de legitimidade, tornado o culto a prova experiencial da doutrina professada.

Ao visitarmos algumas comunidades pentecostais,²³ nota-se que por reiteradas vezes, no momento da celebração do culto, aqueles que ocupam a tribuna, para cantar ou testemunhar,²⁴ repetem constantemente: “Dá Gloria a Deus, somos uma igreja pentecostal”, “somos uma Igreja viva”. Pentecoste como uma forma de culto sinaliza algo interessante dentro das comunidades, pois é possível ser uma Igreja pentecostal sem ter uma liturgia pentecostal nos moldes supracitados. Em vários momentos da pesquisa, verificou-se que há níveis de gradação do Pentecoste enquanto liturgia. “Não sou muito de sair, mas às vezes visito outras igrejas da nossa denominação, uma vez até me chamaram para dar uma palavra

²³ As mesmas descritas na introdução do trabalho, em que a pesquisa fora aplicada e fizemos as observações participantes.

²⁴ Testemunhar nas comunidades pentecostais tem dois sentidos. O primeiro diz respeito à conversão, ouvem-se os relatos da vida pregressa, e como a aderência à nova comunidade mudou sua vida. O outro sentido, diz respeito ao recebimento de alguma dádiva por parte da divindade, curas, bens, entre outros.

em um culto de mocidade; mas o culto delas é pouco Pentecostal” (ENTREVISTADO 02, Pesquisa de campo, 2019).

Os dois entrevistados foram unânimes ao afirmar que o culto Pentecostal tem como resultado a alegria e a determinação para encararem a vida. Por isso, para esses é importante sentir a alegria, o pentecoste como uma dimensão existencial intramundana. Destarte, nota-se um outro fator do culto pentecostal, sua forma de inserir o fiel no mundo, de forma que o culto não é apenas um sistema de signos (DURKHEIM, 2008), pois o mesmo desdobra-se em questão do dia a dia, uma forma de estar no mundo.

Diríamos que eles, os crentes, produzem um imaginário sob cuja influência experimentam simultaneamente o aspecto de proteção e de exigência do grupo. Proteção, porque de um lado a crença no Espírito Santo é a crença no poder divino absoluto, e por outro lado o grupo é percebido como espaço por excelência da manifestação desse poder, no qual se reproduz e reatualiza a manifestação primitiva desse mesmo Espírito. A proteção é ao mesmo tempo o sentimento de se sentir feliz e seguro, segurança que não existe senão aí e não em outro lugar (ROLIM, 1985, p. 225-226).

O capital religioso (BOURDIEUR, 2007) advindo dessa apropriação discursiva e litúrgica, que se retroalimentam, faz o fiel sentir-se protegido de todos os males, “de fato, qualquer que tenha realmente praticado uma religião sabe bem que é o culto que suscita aquelas impressões de alegria e paz interior, de serenidade” (DURKHEIM, 2008, p. 494). O crente pentecostal experimenta, no pós-culto, um empoderamento para enfrentar as agruras da vida. Haja vista que a cosmovisão pentecostal percepção o mundo de forma encantada e dualista, numa luta constante entre o bem e o mal, “Depois de um culto abençoado, sinto que posso vencer qualquer coisa, a alegria que temos faz a gente vencer as ciladas do inimigo” (ENTREVISTADO, 03, Pesquisa de campo, 2019).

Na obra *a Crítica a filosofia do Direito de Hegel*, Marx, a exemplo de Feuerbach no livro *A essência do Cristianismo*, reduz a religião à antropologia, sugerindo esparsamente ao longo do texto, que a mesma é uma construção humana, tão somente uma expressão de uma miséria real, um meio empregado pela classe dominante para legitimar a opressão dos espoliados (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009).

Tomando as falas dos entrevistados a partir disso, pode-se dizer que tais sentimentos representam apenas uma projeção, uma falsa consciência sem concretude. O crente pentecostal, nos cultos, anseia por uma felicidade irreal e inalcançável, como uma maneira de

fugir das angústias do presente, projeta isso nos discursos, liturgias. O alarido do pentecoste é o “suspiro da criatura oprimida” de forma altissonante

Todavia, existe uma outra forma de interpretação, a partir de Emile Durkheim em sua obra *As formas elementares de vida religiosa*, em que o sociólogo do fato social propõe algo oposto ao materialismo histórico. Para Durkheim, o sentimento dos crentes não pode ser tomado apenas como ilusão, pois as experiências religiosas repousam em uma especificidade peculiar, que por sua vez desenvolve um sentimento de pertença, possibilitando ao fiel maneira de discutir problemas para além da esfera religiosa. Portanto, “não há religião que sejam falsas, todas são verdadeiras à sua maneira: todas respondem, ainda que de maneira diferentes, a determinadas condições da vida humana” (DURKHEIM, 2008 p. 31).

1.2 Pentecostalidade ao Paleo-Pentecostalismo

Nos últimos anos, algumas pesquisas sobre Pentecostalismo no Brasil têm se voltado para as manifestações carismáticas que ocorreram antes do início do século XX. Isso, em parte, tem a ver com a obra *A reforma protestante e a Pentecostalidade da Igreja*, do teólogo peruano Bernardo Campos. A partir dos acontecimentos iniciados em Atos, capítulo 2, Campos (2016) cria o conceito de Pentecostalidade para referir-se a todos os eventos extáticos que ocorreram ao longo da história do Cristianismo. A exemplo do teólogo alemão Paul Tillich, que propôs o princípio protestante²⁵ como anterior ao Protestantismo Histórico, criticando quaisquer definições absolutistas, Campos entende que a Pentecostalidade também é um princípio, que perpassa diferentes tradições e momentos históricos do Cristianismo, “sostenamos la tesis de que em el lo fondo de toda iglesia professamente Cristiana hay una pentecostalidat latente” (CAMPOS, 2016, p. 96).

Entendemos por pentecostalidade aquele princípio e aquela prática religiosa moldados pelo acontecimento de Pentecoste Trata-se de uma experiência universal que eleva à categoria de “princípio” (arque ordenador) as práticas pentecostais que procuram ser concretizações históricas dessa experiência primordial. Do ponto de

²⁵ Na obra “A era protestante”, Paul Tillich (1992), assim define o princípio protestante. Não é uma ideia particular religiosa ou cultural, não se submete às variações da história, não depende do momento ou da diminuição da experiência religiosa ou do poder espiritual. Trata-se do critério absoluto de julgamento de todas as religiões e de todas as experiências espirituais, situa-se nas suas bases, tenham ou não consciência dele. Este princípio expressa-se, realiza-se, aplica-se e se relaciona com outros lados da relação divino-humana de maneiras diferentes, em diferentes lugares e tempos, grupos e indivíduos. O protestantismo enquanto princípio é eterno, é um critério permanente em face de todas as coisas temporais. O protestantismo, na dimensão histórica, é um fenômeno temporal sujeito ao princípio protestante eterno.

vista Cristológica, a pentecostalidade é a “força do Espírito” que torna possível a Igreja como corpo de Cristo e como povo de Deus na história concreta da humanidade. Em sua qualidade de “princípio”, a pentecostalidade em si mesma rejeita qualquer concretização histórica do tipo pentecostal que pretenda ser sua expressão única (exclusiva) ou que pretenda convertê-la em seu absoluto (CAMPOS, 2002, p. 85).

A partir dessa proposta, pode se dizer que em diferentes momentos na história do Cristianismo, a Pentecostalidade estivera presente, quer seja de forma patente, quer seja de forma latente. Logo, ela é um modo de ser da própria religião cristã (CAMPOS, 2002), é o ponto de unificação cristológica e eclesiológica. Destarte, a análise de Campos move-se estritamente no âmbito da teologia, vendo na pentecostalidade da Igreja um ponto de contato para um ecumenismo da Igreja. Desde modo, é muito mais que uma pentecostalização e evidências carismáticas.

Recentemente, Bernardo Campos consolidou essa perspectiva em uma obra fruto de mais de 20 anos de amadurecimento. Em *El princípio pentecostal*, Campos desenvolve em três momentos a sistematização deste princípio. Não só os pentecostais seriam frutos da pentecostalidade, que pode gerar expressões concretas e culturais (os Pentecostanismos), mas poderia atuar inclusive nas estruturas eclesiais (OLIVEIRA; TERRA, 2018, p. 70).

Em que pese a análise de Campos, por assim dizer, enviesada, a Teologia não é utilizada como um saber sólido e imutável, por isso não se esquivava do diálogo com as outras ciências, sobretudo a História e a Sociologia da Religião. Cômico da proximidade de fenômenos existentes na história do Cristianismo que poderiam ser estudados a partir da categoria pentecostalidade, e como sugere-nos Deleuze (2019), o conceito pode tornar-se uma besta indomável. Considerando este aspecto, fiz alguns ajustes em nossas lentes epistêmicas, a partir da proposta de Campos, cunhei a categoria *Paleo-Pentecostalismo*, mudando o tom da análise.

Para designar um novo conceito, ora vocês utilizam uma palavra muito comum; isto seria até mesmo na melhor das intenções, somente implicitamente esta palavra muito comum receberia um sentido inteiramente novo. Ora vocês escolhem um sentido muito especial para uma palavra comum, e vocês impõem este sentido, e ora lhes será necessária uma palavra nova (DELEUZE, 2019, p. 97).

Paleo-Pentecostalismo refere-se a um conjunto de fenômenos na história do Cristianismo que se aproxima do Pentecostalismo Moderno, a saber, as profecias como meio

de acesso direto a Deus, a glossolalia, ênfase escatológica, hermenêutica pneumática²⁶, participação ativa de leigos, anticlericalismo. As características elencadas não são cumulativas, o movimento não precisa ter todos os elementos listados para ser paleo-pentecostal. No que diz respeito à fronteira temporal, o paleo-Pentecostalismo limita-se até o século XVIII, e é entendido em uma perspectiva fenomênica, em detrimento à Ortodoxa, ou seja, incluímos os movimentos que ao longo dos séculos fora taxado como heresia²⁷, em muitos casos justamente por evidenciar características carismáticas. No que diz respeito ao limite geográfico, analisamos o contexto europeu.

Não inserimos como paleo-pentecostais os avivamentos protestantes, embora muitos desses tenham fenômenos similares aos pentecostais moderno, além de serem fonte da Teologia Pentecostal em diversos aspectos, todavia os mesmos estão inseridos em um contexto de maior pluralidade religiosa, como os avivamentos americanos, por exemplo. Considera-se, ainda, o apelo evangélico de conversão, como uma adesão de uma nova conduta, e uma forma mais racionalizada de Teologia.

Espero assim, simplificar a análise e despir o termo de quaisquer simplismos, evitando a diluição desta categoria em um conjunto de práticas extensas, tornado inútil o seu uso. Ao valer-se da história no aporte dessa análise, faço coro à distinção que surgiu a partir dos círculos da Teologia Liberal europeia: utilizar a história a partir do binômio *historie e geschichte*.²⁸ Embora exista outras definições, principalmente entre teóricos da história, seguimos a proposta do teólogo-historiador alemão Martin Kahler, ao definir *historie* como os dados factuais, o que realmente aconteceu passível de verificação científica, enquanto

²⁶ O sentido correto da hermenêutica não advém da exegese, mas do Espírito Santo. Embora a tradução Pneumática possa sugerir algo, como espírito, espiritual; aqui, não tem o mesmo sentido da hermenêutica espiritual de Friedrich Schleiermacher.

²⁷ O étimo do termo vem do grego, *haireses* e significa 'quem escolhe um caminho'. No Cristianismo, a partir do discurso 'ortodoxo', adquiriu o sentido de ensinamentos que contradizem a doutrina majoritária, uma forma de interditar as falas dissidentes.

²⁸ Segundo Battista Mondin, no livro *Teólogos do Século XX*, fora o historiador Martin Kähler (1835-1912). Em seu famosíssimo *Der Sogennante Historische Jesus und der Geschichtliche Biblische Christus*, procurou salvar o Cristianismo das leituras tão somente a partir do método histórico-crítico proposto pelo também historiador Jhon Solomo Semler, para isso faz a distinção entre *historie e Geschichte*. *Historie* é o passado, constituído pelos acontecimentos particulares, sobre os quais pode ser realizada a pesquisa científica. É o conjunto daqueles *bruta facta* que, em relação ao problema cristão, nada têm a dizer à fé, 'jazendo' como pedra morta no início do desenvolvimento do Cristianismo'. *Geschichte*, ao contrário, é um fato ou uma série de fatos do passado que, no entanto, não cessam de interessar no presente. Não perderam sua eficácia operativa no momento de seu cumprimento, mas se lançam adiante, preenchendo o tempo e a consciência do homem. Apenas a *Geschichte*, portanto, é autêntica a história. Consultar em: MONDIN, Battista. **Os Grandes Teólogos do Século XX**. São Paulo: Teológica, 2003, p. 67.

geschichte com uma projeção hermenêutica do fato. Faremos uma análise factual a partir da *historie*, e utilizaremos a *Geschichte* para percebermos a paleo-Pentecostalismo.

1.2.1 Paleo-Pentecostalismo na história do Cristianismo

Estudar algum elemento do Cristianismo a partir de uma periodização requer, necessariamente, eleger, malgrado a precariedade, alguns eventos no tempo e no espaço como marcos fundantes. Por ser o passado uma realidade extremamente complicada e multifacetada, “tendemos a descobrir o passado que nos propomos a descobrir” (CANTOR, 1991, p. 367). Por séculos, a perspectiva historiográfica do Cristianismo seguiu o modelo eusebiano²⁹, o passado era tomado idilicamente como a *regula fidei* de legitimação ideológica e discursiva. Desse modo, o passado era o mensurador da autenticidade da Igreja, basta observar os reformadores protestantes do século XVI que, ao serem criticados, lançam suas “*Ad fontes*” até o Novo Testamento.

Embora as reformas do século 16 tenha cindido a Igreja, todos os partidos continuaram a sustentar o modelo eusebiano de história da Igreja ao pretenderem ser a recuperação ou continuação fiel da Igreja primitiva e ao acusarem outras igrejas de inovação é heresia. Os reformadores instaram as pessoas a julgar todas as doutrinas pela Escritura, e todas voltarem-se para história para legitimar e apoiar suas pretensões individuais (LINDBERG, 2001, p. 18).

Esse modelo historiográfico começa a perder força no iluminismo, sobretudo a partir dos estudos de Ferdinand Baur, que aplicou a dialética de Hegel nos estudos do Cristianismo no primeiro século, a partir das narrativas expostas nos textos do Novo Testamento. Os desdobramentos dessa análise evidenciaram que o Cristianismo, desde sua fundação, sempre fora plural, não só em questões raciais, mas também nas interpretações sobre o fenômeno Cristo, *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*³⁰ é uma afirmação teológica, não histórica. Segundo Baur, nas narrativas dos Atos dos apóstolos, encontra-se nitidamente dois Cristianismos, o Petrino, ligado à pessoa de Pedro e à cidade de Jerusalém; e o paulino, atrelado a Paulo e à cidade de Antioquia.

²⁹ Eusebianismo é a tendência de romantizar a história do Cristianismo, tomando as narrativas como divina e providencialista. Tal perspectiva remete-se aos escritos do primeiro historiador da Igreja Eusebio de Cesaréia. Apesar dessas dificuldades, Eusébio ainda é uma fonte secundária importantíssima para compreensão dos Cristianismos dos primeiros séculos.

³⁰ Em uma tradução livre, “o que é crido por todos em todos lugares”.

Os estudos críticos das fontes do Novo Testamento do Século XIX alargaram as perspectivas de Baur. Para eles, não se trata apenas de dois Cristianismos, mas de vários, pois a análise textual faz brotar a presença de diversas teologias como *Gemeindetheologie* (Teologia das comunidades) expostas nos textos do Novo Testamento. Essas comunidades gravitacionavam em torno do carisma de algum líder. A tensão dialética dessas Teologias, fizera surgir o Cristianismo Católico, no qual o carisma se desvincula de uma pessoa e é confiscado pela instituição (BOURDIEU, 2007).

Uma vez que o campo religioso do primeiro século era agnóstico, os diferentes grupos disputavam espaços entre eles, alguns desses poderiam ser estudados como movimentos proto-pentecostais. Falando aos cristãos da cidade de Corinto, Paulo corrige aqueles com inclinações místicas:

O primeiro exemplo dessas manifestações pode ser constatado na igreja de Corinto, nos dias apostólicos. Ao contrário do que parece ter ocorrido nas outras igrejas ligadas aos apóstolos, havia entre os cristãos coríntios um grupo de pessoas com inclinações místicas, que alguns estudiosos denominam os “espirituais”, os quais valorizavam grandemente certas experiências e práticas religiosas, tais como profecias e línguas extáticas, e tinham a tendência (MATOS, 2008, p. 25).

No século I, a Teologia da catolicidade defendida pelos pais da Igreja partejou a ortodoxia como um discurso integrador e disciplinar. A verdade doutrinária, tomada como elemento simbólico entre os iguais, interditava a polifonia dos movimentos dissidentes (FOUCAULT, 1996). O poder centralizado na figura do bispo monárquico, guardião da ‘verdade’, é a prova dessa reivindicação exclusivista, usando mais uma vez Foucault (2006), cabia a esses vigiar e punir os hereges. A partir da Sociologia da Religião de Pierre Bourdieu, poderíamos dizer que na concorrência pelos bens de salvação, a centralização do discurso tratou de um monopólio “*extra ecclesiam nulla salus*³¹”.

A interdição dos outros movimentos cristãos deu-se, sobretudo, a partir do uso de dois termos, tradição e heresia. A tradição como elemento de interdição discursiva é a força coercitiva que torna ilegítimas as falas divergentes, é um discurso constituinte nas acepções propostas por Dominique Maingueneau (2000, p. 108), e isso pode ser atestado pelas palavras de Irineu de Lion “todos que desejam compreender a verdade devem considerar a tradição apostólica”. A tradição como discurso, também tem contornos de memória coletiva, geradora de sentidos e identidades.

³¹ Atribuído a São Cipriano e significa “Fora da Igreja não há salvação”.

Partindo do étimo, heresia significa apenas uma escolha, logo o herege é o indivíduo que escolhe, do ponto de vista doutrinal, aquele que faz escolhas isoladas, em detrimento à universalidade do Cristianismo. O herege, ao destoar-se das narrativas oficiais, não tinha legitimidade para falar, já que historicamente seus textos eram confiscados, suas falas silenciadas e ridicularizadas. A heresia torna-se uma arma contra os concorrentes, termo para desqualificar aqueles segmentos cristãos que destoavam do dogma majoritário, não se submetendo à tradição.

Dentre esses Cristianismos silenciados pela tradição, destaca-se o Montanismo, iniciado na Frígia por um homem chamado Montano, um sacerdote pagão convertido à fé cristã em meados do século II. O movimento iniciado por ele era uma antítese do processo lento de burocratização do Cristianismo, bem como a racionalização da fé a partir de um corpo “sacerdotal” especializado. Montano não deixou nenhum escrito e o que temos dele advém das diatribes dos pais da Igreja e dos escritos de Eusébio de Cesárea, mas como nos sugere o paradigma indiciário, “mesmo uma documentação exígua, dispersa e renitente pode, portanto, ser bem aproveitada” (GINZBURG, 2006, p. 16).

Diz-se que em Misia da Frígia existe uma aldeia chamada Ardaban. Ali foi, dizem, que um recém-convertido à fé chamado Montano, pela primeira vez, em tempos de Grato, procônsul da Ásia, saindo contra o inimigo com a paixão desmedida de sua alma ambiciosa de proeminência, **ficou à mercê do espírito e de repente entrou em arrebatamento convulsivo como se possesso e em falso êxtase, e começou a falar e a proferir palavras estranhas, profetizando desde aquele momento contra o costume recebido pela tradição e por sucessão desde a Igreja primitiva.** (EUSÉBIO, 2000, p. 7, Grifo do pesquisador).

A partir da fala de Eusébio, nota-se que o movimento iniciado por Montano, esposava um *Paleo-Pentecostalismo*, seus ensinamentos preconizam, dentre outras coisas, a contemporaneidade dos carismas espirituais e o êxtase na liturgia, bem como a *glossolalia*, fenômenos análogos aos que ocorrem nos pentecostalismos modernos. A fala de Eusébio em nome do Cristianismo oficial demonstra a preocupação com a tradição e com a sucessão apostólica. Montano não falava a partir de um colegiado, mas sim como alguém que recebeu exclusivamente de Deus, sem intermediários. A catolicidade sobrepujou o *Paleo-Pentecostalismo*, porque esse, ao invés daquele, poderia ser acessado por qualquer um, por isso trataram de demonizar o movimento montanista: “e naquela ocasião escutaram estas expressões bastardas, uns, ofendidos com ele como energúmeno, endemoninhado, embebido no espírito do erro e perturbador das multidões, repreendiam-no e tentavam impedi-lo de

falar” (EUSÉBIO, 2000, p. 8). Sobre esse processo de silenciamento das vozes dissonantes pelo diapasão da religião oficial, Bourdieu pontua:

A empresa burocrática é incondicionalmente hostil ao carisma ‘pessoal’, isto é profético, místico ou estático que pretende indicar o caminho original em direção de Deus: Aquele que faz milagres de modo carismático e não no exercício de suas funções é condenado com herege e feiticeiro (BOURDIEU, 2007 p. 95).

A centralização do poder hierárquico no Cristianismo Católico deu-se também a partir das relações de gênero. Na medida que alguns escritos ganham estatutos de canônicos, as mulheres foram paulatinamente silenciadas, a própria tradição paulina diz “a mulher esteja calada na Igreja” (I Coríntios 14.34-36). A historiografia Eusebiana, malgrado o tom jocoso e misógino, fala sobre duas profetizas no movimento montanista, “destes hereges alguns, como serpentes venenosas [...] Priscila e Maximila, as supostas profetizas (EUSÉBIO, 2000, p. 2). Em que pese o acesso às suas vidas tenham chegado ‘até “nos através de filtros intermediários que os deformam” (GINZBURG, 2006, p. 13).

Nota-se que no Montanismo as relações de poder se davam pela mediação pneumática e não biológica. A participação das mulheres no Pentecostalismo moderno é significativa, talvez seja uma herança advinda do Montanismo, que, a exemplo de outros movimentos paleo-pentecostais, demonstravam uma forte ênfase na escatologia. Para Montano, o Reino de Deus seria inaugurado na Frigia e os infiéis seriam aniquilados, e um período de paz e amor seria inaugurado.

Na Idade Média, houve diversos fenômenos com alguns elementos que poderiam ser percebidos a partir do conceito de *Paleo-Pentecostalismo*, principalmente os oriundos das classes populares. Um exemplo pode ser os Taboritas³², um grupo dissidente cristão do monte Tabor, que defendiam uma escatologia quilialística,³³ os místicos que afirmavam ser possível o contato direto com Deus, prescindindo das estruturas da religião católica, “alguns chegavam a dizer que, por serem pessoas espirituais, podiam dar liberdade ao corpo para que seguisse suas próprias inclinações” (GONZALES, 2011, p. 511). Todavia, é após a reforma

³² Os taboritas foram seguimento cristão popular entre as classes baixas, condenados como herege pela Igreja católica. Os taboritas defendiam uma escatologia imediatista, e que em breve o reino de Deus seria estabelecido na terra. Existem claros elementos paleo-pentecostais na teologia dos taboritas.

³³ Quiliasmo vem do grego *χιλιοι* (Chiloi) e significa “mil”, por isso os movimentos que aderem tais ensinamentos também são conhecidos como milenaristas. Enquanto doutrina, o Quiliasmo é uma variante da escatologia cristã, que apontados na leitura do apocalipse, tradicionalmente atribuído a São João apóstolo, acredita em reinado de Cristo na terra, marcado por um período de paz e amor em um interregno de mil anos. Ao longo da história cristã, a virada de mil anos é sempre precedida de grande expectativa.

protestante que surgem seguimentos cristãos com características paleo-pentecostais mais acentuadas.

A Reforma do século XVI, pode ser estudada a partir de diferentes perspectivas e é inegável a sua relevância para os estudos da religião como um todo, porém convém atermos que a mesma não é um bloco monolítico com características homogêneas. Essa diversidade não diz respeito apenas aos eventos condicionantes que a desencadeara, que são plurais, mas, sobretudo, pelo campo interpretativo, o que foi a reforma protestante? No âmbito teológico, os estudiosos têm consolidado o seu estudo a partir das categorias analíticas, reforma magisterial e reforma radical. Tal distinção proporciona uma maior inteligibilidade dos movimentos reformistas, na medida que mensura seus pontos de convergências, divergências e idiosincrasias teológicas.

Reforma magisterial, refere-se ao movimento reformista proposto por Lutero, Calvino e Zwinglio, chamados por essa terminologia por desencadearem suas teologias sectárias em consonância com os anseios estatais. Talvez seja essa a única diferença da reforma do Século XVI, das tentativas malfadadas dos séculos anteriores. Uma análise das doutrinas dos reformadores, sobretudo Lutero, demonstra que inédito em seu movimento é apenas o apoio dos príncipes da Saxônia.

Os reformadores radicais são um grupo maior e menos homogêneo de reformadores que lutavam por (não é uma metáfora) uma reforma mais incisiva e não desfrutavam do apoio do Estado, ainda mesclavam um comportamento sectário com a antipatia pelo clero católico. Além disso, demonstravam uma nítida impaciência com a aparente morosidade da reforma magisterial, eram “protestantes do protestantismo” (OLSON, 2003, p. 426).

Estes reformadores radicais tornaram-se uma terceira via dentro do competitivo mercado religioso, pois destoavam dos acadêmicos de Wittenberg e Roma (DREHER, 2013). Dentre os grupos de reformadores radicais, destacam-se três subgrupos, os mais proeminentes são os anabatistas³⁴, espiritualistas e racionalistas antitrinitários. Interessa-nos apenas o segundo grupo, que em sua ontogênese esboçaram elementos *paleo-pentecostais*.

³⁴ Não poderia deixar de fazer um comentário sobre os anabatistas. O Termo vem do grego e significa literalmente, “rebatizados”, e historicamente diz respeito a um subgrupo dentre os reformadores radicais, que rejeitavam o pedobatismo (batismo infantil) pela Igreja estatal. Não se trata apenas de uma questão da teologia dos sacramentos, lutar pelo direito de escolha da religião, a partir da maioria civil (androbatismo), é um dos legados prodigo na luta por um estado Laico, um estado equidistante das práticas religiosas, na medida que permite aos cidadãos o direito de escolher a forma de organizar sua espiritualidade. No momento que o Brasil está vivendo, talvez seja interessante relembrar a alguns seguimentos protestantes que laicidade faz parte das bandeiras levantadas pelos primeiros reformadores. De acordo com a confissão de Schleithem de 1527, o modelo eclesiológico de gestão do anabatismo era a democracia direta, a congregação elegia os seus pastores.

Os espiritualistas nos tempos da reforma tiveram em Nicolas Storch, um tecelão da cidade de Zwickau, uma das suas primeiras faces, já que era um pregador leigo, cercado por profetas e atraía multidões por pregar que os cristãos poderiam ter contato diretamente com Deus, por meio do Espírito Santo, sem a necessidade da Bíblia, Igreja e clero. Romperam tanto com o Cristianismo católico, quanto com a reforma de Lutero.

Spiritualists, however, would step outside of traditional Christian orthodoxy and consider anything that was physical, such as the Bible, water baptism, and the Eucharist, as lacking any efficacy for Christians since being filled with the Holy Spirit rendered physical aspects of the Church no longer necessary (BYRD, 2009, p. 12).

Os ensinamentos radicais do espiritualista de Stoch ecoaram na vida de diversos acadêmicos e clérigos, dentre eles, o amigo de Lutero e também professor na Universidade de Wittenberg, Andreas Bodenstein von Karlstad³⁵. Apesar de fazer coro, com parte das propostas de Lutero, o ímpeto latente paleo-pentecostal, aliado a radicalidade, fez com que Karlstad defendesse uma reforma mais iconoclasta e anticlerical, haja vista que Lutero propõe uma mudança apenas na soteriologia³⁶, não na eclesiologia. Os traços mais acentuados do paleo-Pentecostalismo têm em Thomas Muntzer seu maior expoente entre os radicais, assim como os demais espiritualistas desejam mudanças de ordem eclesial mais intensa, porém levam sua luta para o âmbito social. O anticlericalismo de Muntzer levou-o a rejeitar quaisquer imposições institucionais, submetendo-se apenas ao Espírito Santo.

[...] defendiam um tipo de Cristianismo carismático, no qual a atuação do Espírito Santo, mais do que a Palavra, igualava todas as pessoas, eliminando as diferenças de classes sociais e de nacionalidades. Essa nova realidade social marcaria a instituição do Reino na terra (ROSA, 2016, p. 131).

Para Muntzer, o Espírito Santo estava ativo em sua vida, como nos dias dos apóstolos, por isso poderia prescindir de qualquer discurso de catolicidade ou legitimação advinda das estruturas eclesiásticas da reforma de Wittenberg. O clero, segundo ele, por ser a personificação do maligno, não era para ser admirado, mas sim eliminado. Segundo Rosa (2016), a hermenêutica de Muntzer era pneumática, pois para ele o sentido do texto era dado

³⁵ Segundo o teólogo Wanderley no período que Lutero estivera escondido em *Wartburg's Castel, Karlstad* tomou a frente das reformas em Wittenberg e destruiu as imagens, distribuiu a eucaristia com os dois elementos: pão e vinho. Para mais informações consultar em: ROSA, Wanderley Pereira. A teologia social dos Anabatistas. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 30, n. 2, mai-ago, 2016, p. 127-142

³⁶ Soteriologia significa Doutrina da Salvação. Eclesiologia, Doutrina da Igreja. Para mais informações consultar

pelo Espírito Santo, mesmo que a pessoa já tenha lido a Bíblia mais de cem vezes, somente o Espírito Santo tornava seu conteúdo efetivo. Outra marca *paleo-pentecostal* no movimento espiritualista liderado por Muntzer era sua escatologia. Partindo de uma perspectiva histórica linearista quiliástica, defendiam a implantação do Reino de Deus pela força, edificando a ‘nova Jerusalém’ na terra.

Seguindo a sugestão de Don Fanning (2009), no texto *Pentecostal and Charismatic Movements*, a partir das características conceituais elencadas, surgiram por toda a Europa diversos movimentos *paleo-pentecostais*. Na França, a seita calvinista dos *Camisards*, ou profetas das montanhas, defendiam a contemporaneidade da glossolalia, bem como afirmavam ouvir a voz de Deus diretamente dos céus, profetizavam em êxtase convulsivo. Quando perseguidos pelas implicações advindas do edito de Nantes, diziam-se guiados por “luzes no céu”. Os Jansenitas católicos, também preconizavam as mesmas experiências místicas dos *Camisards*, todavia defendiam que tais experiências pneumáticas só eram possíveis dentro do Catolicismo.

O movimento iniciado por Ann Lee Stanley, denominado de *Shakers*, influenciado pelos *Camisards* franceses, enfatizam uma liturgia bastante similar aos cultos pentecostais modernos, o objetivo das celebrações eram dançar até perderem o controle de si mesmo, em atos de falas glossolálicas.

Figura 03: Culto dos Shakers.



Fonte: National Park Service (2018).

A Paleo-pentecostalidade na história é a voz dissonante dos discursos oficiais, é a teologia não livresca que os escolásticos não perceberam. Nas camadas mais simples da sociedade medieval, na cotidianidade de tecelões, sapateiros e homens do campo surgiam

releituras e representações cristãs que dizem muito sobre os seus adeptos. A exemplo de Prometeu, a paleo-pentecostalidade rouba o fogo dos deuses, desburocratiza o Espírito Santo e o entrega aos homens e mulheres comuns. Podem os subalternos falar? Podem leigos produzir teologia? Sim, teologia que se escreve no corpo, que fala a língua do povo e que fala línguas estranhas, como um saber exclusivo e tradicional.

1.2.2 Uma leitura do Paleo-Pentecostalismo a partir da Sociologia da Religião de Pierre Bourdieu

Nos estudos das ciências da religião no Brasil nas últimas décadas destacam-se a influência do sociólogo francês Pierre Bourdieu, sobretudo as teses desenvolvidas no capítulo dois de sua obra “Gênese e estrutura do campo religioso”, disponível do livro *Economia das Trocas Simbólicas*. No referido capítulo, Bourdieu desenvolve um diálogo com Marx, Durkheim e Weber e foge propositalmente dos “círculos mágicos” sem cair nas armadilhas da compilação escolar ou amálgamas ecléticos, fruto da polarização aparentemente insuperáveis, objetivismo-subjetivismo.

É preciso situar-se no lugar geométrico das diferentes perspectivas, vale-se dizer, é preciso situar-se no ponto em que se torna possível perceber ao mesmo tempo, o que pode, e o que não pode ser percebido a partir de cada um dos pontos de vistas (BOURDIEU, 2007, p. 28).

A partir disso, Bourdieu entende que a religião se configura como um sistema simbólico, estruturado na medida que em seus elementos internos relacionam-se entre si. Desenvolve diversas categorias analíticas que muito têm contribuído para o aprofundamento das reflexões sobre os fenômenos religiosos, dentre esses “arsenais” disponibilizados destaca-se a categoria analítica ‘campo’. Partindo do conceito de esfera social de Weber, Bourdieu diz que o campo pode ser entendido como um “*locus*” estruturado onde os agentes inclusos disputam freneticamente por ascensões, mediadas pelo capital simbólico que eles possuem. Tudo se trata de jogo entre o dominar e ser dominado, o campus pressupõe a existência de um *habitus* específico, cuja função “dá conta da unidade de estilo que vincula as práticas e os bens de um agente” (BOURDIEU, 2008, p. 21).

Em termos analíticos um campo pode ser definido como uma rede ou uma configuração de relações objetivas entre posições. Essas posições são definidas

objetivamente em sua existência e nas determinações que elas impõem aos seus ocupantes, agentes ou instituições, por Sua situação (*situs*) atual e potencial na estrutura da distribuição das diferentes espécies de poder (ou de capital) cuja posse comanda o acesso aos lucros específicos que estão em jogo no campo e, ao mesmo tempo, por suas relações objetivas com as outras posições (dominação, subordinação, homologia, etc.). Nas sociedades altamente diferenciadas, o cosmos social é constituído do conjunto destes microcosmos sociais relativamente autônomos, espaços de relações objetivas que são o lugar de uma lógica e de uma necessidade específicas e irredutíveis às que regem os outros campos. Por exemplo, o campo artístico, o campo religioso ou o campo econômico obedecem a lógicas diferentes (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p.72).

Para Bourdieu, a sociedade é composta por diversos campos que se tangenciam constantemente, tal como um microcosmo, os seus agentes se movimentam em torno de um capital acumulado por todos. Nesse sentido, assemelha-se às ideias de Marx e Engels no Manifesto do partido comunista, nos seguintes termos: “O capital é um produto coletivo e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados de muitos membros da sociedade”. (MARX; ENGELS, 2005, p. 52). Todavia, o capital para Bourdieu vai além da perspectiva econômica, pois também é uma construção abstrata e simbólica. “A quantidade de capital adquirido demarca a posição dos agentes no campo, logo todo campo é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças” (BOURDIEU, 2004, p. 22-23).

No campo religioso, de igual modo, a movimentação dos seus agentes tem como *leitmotiv* o domínio e monopólio dos bens de salvação. Ancorado nas categorias analíticas desenvolvidos por Max Weber, Bourdieu analisa o movimento do campo religioso a partir das relações entre sacerdotes, profetas, feiticeiros e leigos. Uma breve conceituação dos mesmos servira de aporte na análise do Paleo-Pentecostalismo.

A burocratização, inerente à racionalização da religião, faz surgir o sacerdote, graças a sua vinculação com a igreja, encontra-se protegido, por isso não produz nada de novo, sua função é manter a ordem religiosa, arraigado às tradições, logo, à serviço da classe dominante. Os sacerdotes, segundo Weber (1994), são funcionários profissionais da religião, que por meio da veneração influenciam os deuses. O profeta é o agente religioso que se opõe ao sacerdote, por isso vende os seus serviços fora da instituição, para aqueles que estão dentro da mesma instituição, portanto o seu discurso precisa equilibrar-se, já que é um misto de ruptura e continuidades, pois ao mesmo tempo que inova, precisa mostra-se inteligível aos iniciados.

Por profeta queremos entender aqui o portador de um carisma puramente pessoal, o qual em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou mandado divino. Não queremos distinguir fundamentalmente entre o profeta que anuncia algo novo

uma revelação antiga (de fato ou suporta) e aquele que reivindica para si uma revelação totalmente nova (WEBER, 1994, p. 303).

O feiticeiro, a exemplo do profeta, faz oposição aos sacerdotes, enquanto mercadores independentes (BOURDIEU 2007), porém diferente dos profetas, que “almejam o exercício legítimo do poder religioso entregando-se às atividades pelas quais o corpo sacerdotal afirma a especialidade” (BOURDIEU, 2007, p. 60). O feiticeiro está mais interessado em alugar os seus serviços de forma esporádica, fora da instituição.

Os leigos, do grego *Laicos* (povo), como o nome sugere, é o consumidor dos bens de salvação, por quem os sacerdotes e profetas lutam para exercer o poder. Seria um ledor engano pensar que os leigos estão apáticos no campo religioso, usando a metáfora do futebol, os leigos não são apenas torcedores, eles colocam a bola em jogo e, por suas buscas, movimentam a rivalidade entre o sacerdote e o profeta, introjetando nesses, suas projeções. Pode-se dizer que, “nesse sentido, os leigos a partir de suas diferentes necessidades influenciam os agentes religiosos a condicionarem sua atuação e discurso” (CAMILO, 2007, p. 65). Quem depende de quem?

Os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes (BOURDIEU, 2007, p. 48).

A partir dessas categorias, podemos analisar o Paleo-Pentecostalismo e as tramas de silenciamento pelas instituições oficiais. No Cristianismo primevo, enquanto uma seita judaica, o capital simbólico produzido era minimamente dividido entre todos, difuso e apoiado apenas no reconhecimento coletivo (BOURDIEU, 2008). Aliás, o sentido de coletividade e voluntariedade são características de seitas.

Com a institucionalização da Igreja, as práticas, outrora centradas na magia, passam a ser racionalizadas, levando à divisão do trabalho religioso. Por isso, há uma concentração dos bens de salvação nas mãos dos sacerdotes, no caso do cristão são os bispos hierárquicos. O capital religioso deixa de ser difuso e passa a ser objetivado, com cânones, livros sagrados e tradição. Essa estratificação no campo religioso não significa que ele esteja pacífico ou irênico, pois o mesmo continua ativo e agnóstico. “Toda seita que alcança êxito tende a torna-

se Igreja depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com a suas hierarquias e seus dogmas, por essa razão fadada a suscitar uma nova reforma” (BOURDIEU, 2007, p. 60).

A exemplo da dialética de Hegel, a estabilização faz surgir uma desordem. Desse modo, os paleo-pentecostais seriam o produto da própria dinamicidade do campo religioso, enquadrando-se ora como profetas, ora como mágicos. Suas palavras denunciam a acomodação da religião e pregam a subversão das engrenagens sacerdotais. Verifica-se isso nos discursos de Montano, Storch e Muntzer.

Falando de modo específico sobre os paleo-pentecostais da reforma radical, Andreas Karsdalt enquadraria-se como um mágico, uma vez que o seu Paleo-Pentecostalismo está fora das estruturas eclesiásticas. Muntzer, por sua vez, seria uma profeta, na medida de seus discursos (WEBER, 1999). Em que pese essa tipologização, ambos os movimentos se encontravam em oposição, tanto o Catolicismo romano, quanto a própria reforma magisterial. Logo, os seus capitais religiosos eram duplamente desqualificados, de tal ordem que os príncipes católicos, a exemplo dos luteranos, proibiam a circulação dos escritos paleo-pentecostais.

Por essas tensões, profetas, sacerdotes e feiticeiros, para manterem-se ativo no campo e valorizar a procura pelo seu capital, deslegitimam mutuamente o discurso uns dos outros. Muntzer, no sermão ao príncipe pregado na capela de Allstedt, ataca veemente a incapacidade de Lutero em conduzir uma reforma autêntica e radical, desqualificando pejorativamente seu concorrente: “Therefore it is no wonder that Brother Fattened-swine and Brother Soft-life rejects visions³⁷, [Luther]” (MUNTZER, 2010, p. 26).

Ainda sobre isso, traduzindo diretamente do alemão, Martin Dreher nos faz luz:

A pobre gente ignorante está sendo novamente enganada ‘por escribas ímpios’ que ‘ensinam e dizem que Deus já não revela seus segredos divinos a seus queridos amigos, por meio de visões verdadeiras ou de sua palavra audível [...]. e fazem objeto de burla aos homens que se ocupam com a revelação’. Cheios de deboche perguntam: ‘Ouve! Deus andou te dizendo alguma coisa ultimamente? Ou: Interrogaste ultimamente a boca de Deus e celebraste conselho com ele?’ (MUNTZER apud DREHER, 2006, p. 153).

A agitação do campo religioso, causado pelo profeta Muntzer, traz à tona o olhar do povo para a Igreja católica, reforçando uma não neutralidade desses na movimentação dos seus atores. Para Muntzer, o capital espiritual de Lutero era deslegítimo, pois era apenas a

³⁷ “Portanto, não é de se admirar que o irmão porco gordo e o irmão viva mole, e rejeite a visão”, [Lutero] (Tradução do pesquisador a partir do Inglês).

continuação dos ensinamentos de Roma. Lutero contra-ataca e descreve o movimento de Muntzer (2010) como “tendo conexões satânicas com os papistas” (GRITSCH, 2002, p. 41), reforça nos seguintes termos, na Carta Aberta aos Burgomestres, Conselho e toda a Comunidade da Cidade de Mühlhausen,

falso espírito de profeta que anda trajado como ovelha e por dentro é um lobo voraz. Pois em muitos lugares, principalmente em Zwickau agora em Allstedt, ele demonstrou muito bem de que espécie de árvore é, pois não dá outros frutos senão morte, revolta e derramamento de sangue (LUTERO, 1996, p. 302).

Entre as trocas de ‘gentilezas’, os protagonistas do campo religioso nos dias da reforma sugerem-nos, pelo menos a partir das categorias de Weber e Bourdieu, constatação interessante. Profeta, sacerdote e magos, e outros tipos ideias não são funções estáticas, valendo de uma metáfora do campo da física, existe um ‘princípio da incerteza’³⁸, a exemplo dos “anjos lamentadores³⁹” da série de ficção científica Doctor Who, ou seja, o olhar do observador muda o observado. Como diria o próprio Weber, “a oposição é inteiramente fluida [...] os critérios da delimitação conceitual não podem ser determinados de modo unívoco” (WEBER, 199, p. 224).

Lutero poderia ser lido como um profeta, se o tomarmos em oposição aos católicos, tanto quanto poderia ser um sacerdote a partir de um olhar da reforma radical, assim como Muntzer poderia ser simultaneamente um profeta, ou um feiticeiro. Certo estava Leonardo Boff quando afirmou “todo ponto de vista, é a vista de um ponto”.

1.2.3 Paleo-Pentecostalismo e Comunismo: Mais que um discurso, revelação e revolução

Nos debates inerentes ao campo político brasileiros nos últimos anos, tornou-se comum, alguns atores chamarem seus desafetos de comunistas. Quem não ouviu essa expressão sendo usada para referir-se a partidos da direita ou da esquerda? Mormente pelos políticos ligados às denominações cristãs pentecostais. O comunismo, para esses, é despido do seu aspecto teórico e filosófico e é mensurado somente a partir de alguns eventos, sobretudo os desencadeados pela revolução socialista Russa de 1917, a saber a perseguição a Igrejas e clérigos. Logo, nesta perspectiva, o comunismo é o grande inimigo da fé.

³⁸ O princípio da incerteza estabelece que é impossível conhecermos, com total precisão e ao mesmo tempo, duas grandezas físicas relacionadas, também chamadas de grandezas canonicamente conjugadas.

³⁹ “Anjos lamentadores” são criaturas predatórias da série Doctor Who, assumem a forma de estátuas que movimentam e atacam quando não estão sendo olhadas.

Partidários e oponentes do comunismo repetem a frase dita por Marx no livro *A filosofia do direito de Hegel*, “a religião é o ópio do povo”⁴⁰ Em que pese a possibilidade de interpretação dessa fala, a partir de outros parâmetros como veremos alhures, a mesma é utilizada para desmerecer os religiosos por alguns comunistas, e desqualificar o comunismo pela religião. Mas será que tal comportamento beligerante, não seja ‘birra’ entre irmãos? Talvez, o Pentecostalismo e o comunismo tenham um ancestral comum, a paleo-pentecostalidade de Thomas Muntzer. Não estamos dizendo que sejam a mesma coisa, pois o idealismo metafísico do Cristianismo é incompatível com o comunismo, pelo menos o advindo pelo materialismo histórico, como deixa claro Marx e Engels.

Além disso há verdade eternas, como a liberdade, a justiça etc. que são comuns a todos os regimes sociais. Mas o comunismo que abolir essas verdades eternas, quer abolir a religião e a moral, e em lugar de lhes dar uma nova forma, e isso contradiz todos os desenvolvimentos históricos (MARX; ENGELS, 2005, p. 57).

Execrado tanto por protestantes e católicos, o paleo-Pentecostalismo de Muntzer fora tratado de forma marginal pela historiografia, uma vez que a história, por vezes, é o discurso dos vencedores sobre os vencedores (DOS SANTOS, 2009). A exemplo dos santos elencados pelo escritor do livro de Hebreus 11.4, que “mesmo mortos ainda falam”, Muntzer retorna ao século XIII a partir dos escritos de Friedrich Engels, no livro *A guerra dos camponeses Alemães*. É no século XX por Ernest Bloch em *Thomas Muntzer, Teólogo da Revolução*. Nesses textos, para além do tom proto-pentecostal, Muntzer é celebrado como um verdadeiro herói, revolucionário e comunista, é a “história em seu sentido puro” (BLOCH, 2002, p. 78).

Segundo o dicionário do movimento marxista, o comunismo pode ter duas acepções convergentes, a primeira tem a ver com as lutas políticas da classe operária contra os burgueses capitalistas; a segunda acepção de comunismo, seria o resultado dessa luta dos operários. Por inabilidade e exiguidade do tempo, para uma análise mais densa sobre o comunismo, optamos somente pelo escrito, *Manifesto Comunista*, de Marx e Engels, traçando algumas propostas de Muntzer, que podem ser encontradas nesse texto. Nos escritos de Muntzer e também nos doze artigos escritos pelos camponeses, sobre sua influência, Engels mapeia os agentes etiológicos similares às reivindicações do comunismo. Partindo da ideia de

⁴⁰ Michael Lowy na obra *Cristianismo de libertação*, argumenta que embora popularizada por Marx, e tomada como a quintessência do seu pensamento sobre a religião, pelo menos no Brasil, essa ideia pode ser encontrada em outros autores. A mesma frase surge em contextos diversos, por vezes irônicos, cômicos, todavia com uma área de ambiguidade, como nos escritos de Kant, de Herder, de Feuerbach, de Bruno Bauer, de Moses Hess e de Heinrich Heine.

que a religião é uma construção humana, por meio do qual os seres humanos se reconhecem no mundo, os camponeses, sobre a pregação de Muntzer, passaram a olhar os símbolos teológicos da fé não apenas na perspectiva metafísica. “Not only did peasant documents prominently feature theological demands, but the secular and political grievances that the peasants presented also originated from fundamentally Scriptural ideas” (MCMURRY, 2014, p. 5)⁴¹.

O comunismo pode funcionalmente ser entendido a partir da junção de luta e resultado bem como da “supressão da propriedade privada” (MARX; ENGELS, 2005, p. 52). Muntzer enquadra-se como um comunista, pois não somente pregava contra a concentração de capital nas mãos da aristocracia, como proclamava a liberdade de todos os homens, criticando o Cristianismo institucional nas vertentes católica e luterana. Tudo é de todos (*Omnia sunt communia*) era a síntese da sua pregação. Segundo Engels (2016), poucas seitas comunistas de sua época tinham tanto arcabouço teórico como Muntzer, e sua crítica, revestida de uma linguagem religiosa, era uma forma de fazer-se ouvido e entendido pelos camponeses.

was the idea of a very modern church. By the kingdom of God, Muenzer understood nothing else than a state of society without class differences, without private property, and without superimposed state powers opposed to the members of Society (ENGELS, 2016, p. 36).

De acordo com Bloch (2002), muito antes de Lutero instituir a missa em Alemão, Muntzer já o tinha feito, preconizando a inteligibilidade em detrimento ao mistério, pois a linguagem complexa e distante da concretude da vida, poderia ser uma alienadora e imobilizar os crentes na busca por justiça. Tal afirmação estriba-se em suas diatribes contra os sacerdotes, que haviam pervertido o caráter revolucionário da fé, e em seu lugar “puesto una bonita, delicada y áurea deidad, ante la cual los pobres campesinos se babosean”, ou seja, um ópio (MUNTZER, 2016, p.98).

Muntzer entendia que não apenas o capital econômico deveria ser partilhado, mas os saberes da religião construído por todos, bem como um capital simbólico acumulado a partir da privatização dos clérigos, deveria ser socializado. Nesse sentido, aproxima-se das ideias de Erasmus de Roterdã, no *Enchirídion militis christiani* (manual do Soldado Cristã), com a sua

⁴¹ “Os documentos camponeses não apenas apresentavam demandas teológicas de maneira proeminente, mas também as seculares, e as queixas políticas que os camponeses apresentaram também se originaram fundamentalmente ideias bíblicas” (Tradução do pesquisador).

ênfase no papel dos leigos e do seu desafeto Lutero (MCGRATH, 2016). O crente é o seu próprio sacerdote, não somente consumidor dos bens religioso, mas produtor. Por isso, a eclesiologia pensada por Muntizer era utópica e, ao mesmo tempo, revolucionária. Ao ansiar a instauração do Reino de Deus, tece uma crítica aberta e profética à alienação dos discursos religiosos, que tiraram o Espírito de Cristo.

A igreja não deveria ter a intervenção estatal, pois tal aliança tiraria seu caráter revolucionário, tornando-se um mero sustentáculo da ordem vigente (DREHER, 2013). A Igreja em Muntzer é uma comunhão de pessoas livres, sem classes, sem propriedade privada, dotados de uma dimensão pneumática revolucionária, donde os crentes eram convidados não apenas a refletir sobre a Fé, mas a praticarem. A revelação levaria à revolução, alimentando a esperança em uma marcha subversiva da coletividade.

Ao analisar Muntzer, Engels diferente de Bloch, posto que, por vezes, tenta minimizar o caráter teológico da militância do proto-pentecostal revolucionário, o que nos faz questionar, valendo-nos da hipérbole de Josh Campebell (1997), quantas *personas* tem o herói de mil faces? Todavia, mesmo com severas críticas filosóficas e políticas à religião, Engels está disposto a negociar que temos aqui, entre os barulhos pneumáticos dos camponeses, algo *sui generis*, pois não se trata de uma religião legitimando a dominação dos oprimidos pelos opressores.

Se a religião é uma linguagem, como sugere Bourdieu (2007), e a hipostatização das necessidades do homem, como diz Feuerbach (2007), então a mesma não pode ser vista apenas de forma reducionistas, pois “a miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real” (MARX, 2010, p. 145). Logo, não se trata de eliminar a religião, mas demitologizar⁴² a sua linguagem, como sugere Rudolf Bultmann, e assim encontrar sua verdadeira essência.

A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conhece o homem e vice-versa pelo homem conhece o seu Deus. O que é Deus para o homem é o seu Espírito, a sua alma, isto é também o seu Deus (FEUERBACH, 2007, p. 44).

⁴² A demitologização é uma proposta hermenêutica, desenvolvida pelo teólogo alemão de Marburg, Rudolf Karl Bultmann. A demitologização consiste, não na eliminação dos mitos encontrados, como pretendido pela teologia liberal europeia, mas na sua interpretação. Ciente de que a linguagem do Novo Testamento reflete a cosmogonia helênica primitiva, Bultmann propõe uma releitura dos mesmos, a partir do existencialismo.

A escatologia é uma das marcas da paleo-pentecostalidade, considerando que desde Montano, os taboritas e outras seitas quiliásticas da idade média, já se notava o anseio por uma terra escatológica, onde habita justiça. A religião é manifestação pública dos desejos do homem, como leciona Feuerbach (2007), o protesto religioso constitui, ao mesmo tempo, a expressão do protesto real (MARX, 2010).

A doutrina quiliástica dos camponeses, despida do seu tom uraniano, é a busca pela propriedade e equidade, torna-se o *Leitmotiv* daqueles que “anseiam” pela terra. Na paleo-pentecostalidade camponesa, a escatologia não é uma doutrina escapista para fugir do mundo, como se verá no Pentecostalismo moderno; não é uma expressão da miséria, mas um protesto contra a miséria (HERVUE-LEGERE; WILLAIME, 2009). O novo céu e a nova terra são uma convocação à construção de outro mundo possível.

Se é possível analisar anacronicamente o paleo-pentecostalidade campesina, a partir do comunismo, então o inverso também é possível. Estão porventura Marx e Engels entre os profetas milenaristas? Analisando o milenarismo, para além da sua roupagem teológica, e seguindo as sugestões de Erick Hobsbawm⁴³, no qual o messianismo é definido sociologicamente como “a rejeição profunda e total do cruel mundo que existe e a aspiração apaixonada de um outro melhor”, a resposta é sim. O mundo idílico, criado pelos trabalhadores, em sua luta com a classe dominante, seria uma versão laica e materialista da escatologia paleo-pentecostal camponesa.

A essência do milenaríssimo, a espera de uma mudança completa e radical do mundo que se refletirá no milênio, um mundo liberado de todos os seus defeitos, não é monopólio do primitivismo. Ele está presente, quase por definição, em todos os movimentos revolucionários sem exceção, e elementos “milenaristas” podem ser descobertos em todos, na medida em que são inspirados por ideais (LOWY, 2010, p. 107).

O Quiliasmo camponês travestiu-se de outras roupagens e há de se questionar: se na demitologização da religião encontra-se o protesto social, será que o inverso pode ser dito? Não existe algo de religioso, e quiçá opnídeo no protesto social? A escatologia quiliástica é força cultural que permanece ativa, sob outras formas, presente nos discursos que geram

⁴³ Segundo Erick Hobsbawm (2015), os movimentos milenaristas são os mais propícios a tornarem-se revolucionários, e possuem três características básicas. O primeiro é o seu aspecto revolucionário, o segundo é uma aspiração messiânica, o terceiro uma indefinição quanto aos métodos para realizar a nova sociedade. Tais elementos possibilitam uma afinidade eletiva entre milenarismo e revolução.

confiança em um mundo melhor, no engajamento e nas lutas dos movimentos sociais, portanto, o milenarismo não foi um movimento temporário (LOWY, 2000).

1.3 Pentecostalismo moderno: o mito de fundação

O Pentecostalismo Moderno possui duas narrativas de fundação: uma fenomênica-hermenêutica, e a outra geográfica, ao seu modo, as duas são complementares. A primeira, a exemplo do *Paleo-Pentecostalismo*, e outros fenômenos carismáticos ao longo da história, remonta aos acontecimentos descritos em Jerusalém, conforme os relatos de Atos dos Apóstolos, capítulo 2. Absolutamente todos os movimentos glossolálicos aportam nesse texto.

Os pentecostais veem-se como legítimos herdeiros do pentecoste cristão, as chuvas de expansão do Cristianismo primevo são sinalizadores para a chuva serôdia⁴⁴. Como diria Mircea Eliade, as narrativas “preservam e transmitem os paradigmas, os modelos exemplares, para todas as atividades responsáveis a que o homem se dedica” (ELIADE, 1992, p. 9).

A outra narrativa sobre a fundação aponta para as cidades de Topeka no Estado do Kansas, em Los Angeles na Califórnia. Diversos atores envolvidos no estudo do Movimento Pentecostal elegeram as tramas da sociedade americana, no início do século XX, como o lugar do mito fundante. Apesar de algumas contradições, essa narrativa deu ao Movimento Pentecostal a sua cara *pop*, além de ser o *locus* donde o mesmo se expande rapidamente por diversas nações do mundo.

Nesse caso, segundo Campebell (1997), esses mitos têm sido a viva inspiração de todos os demais produtos possíveis das atividades do corpo e da mente humanos, ou como sugere E. O. James, citando Malinowski: “uma realidade viva”. No Pentecostalismo, o mito é uma projeção hermenêutica da realidade, “uma longa manos” nas praxes litúrgicas e existenciais (JAMES, 1987, p. 98).

A exemplo do *Paleo-Pentecostalismo*, com o seu discurso escatológico e ênfase na contemporaneidade dos dons espirituais, para os pentecostais modernos, é imperativo que os crentes sejam revestidos de poder, evidenciado pela *glossolalia*. Diante disso, uma pergunta poderia ser feita: o Pentecostalismo moderno é apenas um recorte de ordem temporal, ou existe de fato algo novo em suas estruturas teológicas? Parafrazeando o sábio judeu, escritor do *qohelet*, diríamos “não há nada de novo debaixo do sol”, pois quase todas os fenômenos

⁴⁴ Alguns grupos pentecostais referiam-se ao movimento com as últimas chuvas, antes do retorno de Cristo.

observados no Pentecostalismo moderno são continuidades de outros movimentos na história da Cristianismo, como já visto algures.

Então, por que falarmos em moderno? Não se trata do mesmo? Penso que não. Tomando modernidade a partir das ideias do Junguem Habermas, pode-se dizer que não é definida apenas a partir de um único evento, mas por uma sucessão de eventos. Dentre esses, “o estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; a expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc.” (HABERMAS, 2000, p. 5).

Desse modo, a modernidade do Pentecostalismo diz respeito aos múltiplos eventos da sociedade americana no início do século XX, que alteraram, de modo significativo, o campo religioso americano, direta ou indiretamente e possibilitaram o surgimento desse movimento. A urbanização e a industrialização atraíram multidões campesinas e estrangeiras para os EUA, em busca do ‘sonho americano’. Soma-se a isso, o individualismo inerente à modernidade, quebra de laços fraternos, fortalecido por uma tradição religiosa consolidada no denominacionalismo, que transgrediu o binômio de seita-igreja, proposto por Troeltsch, eis a modernidade que adjetiva o movimento glossolálico californiano.

Nessa grande efervescência do campo religioso também refletiam as agitações dos últimos 35 anos do século XIX, que ficaram marcados pelo trauma da Guerra Civil; libertação dos escravos negros; tensões raciais; crise prolongada do mundo da agricultura no sul do país; mobilidade populacional em direção às cidades do norte em processo de industrialização; chegada de milhões de imigrantes brancos, que vinham refazer na América laços rompidos pela pobreza e miséria na Europa de então (CAMPOS, 2016, p. 64).

Modernidade pentecostal também pode ser compreendida como “um rompimento com a tradição, ao expor algo novo, algo diferente do que a tradição apresentou” (PINZANI, 2009, p. 115). Desse modo, volta-se o olhar para os aspectos teológicos, pois o Pentecostalismo Moderno seria a continuidades do *Paleo-Pentecostalismo*, todavia com algumas rupturas e releituras da sua ancestralidade. Por isso, fala-se em fontes da Teologia Pentecostal Moderna.

Os pentecostais modernos defendem a contemporaneidade não apenas do dom de línguas, mas de todo os dons, cura, milagre etc., sendo essa umas das principais ênfases do movimento no início do século. O ímpeto proselitista, advindo da escatologia americana, é outra novidade no pacote de atualização do movimento, uma vez que tal ímpeto torna uma religião de conversão e eminentemente escatológica. No paleo-Pentecostalismo, a escatologia

quiliástica estava mais interessada na revolução, por isso o seu simploríssimo teológico, desprovida de grandes problematizações.

1.3.1 Fontes da Teologia pentecostal

Como qualquer movimento profético, o Pentecostalismo moderno lida com duas realidades no polo teórico, continuidades e rupturas. Enquanto ruptura, a teologia pentecostal reivindica um ineditismo em certas prédicas e práticas, “nunca antes na história da igreja”, é comum ouvir na distribuição dos discursos evangélicos, uma teologia *ex nihilo*, que agrada aos consumidores de novidades. Enquanto continuidade, a teologia pentecostal apropria-se dos fenômenos passados e percebe-se como fruto de um processo histórico. Nas pesquisas de campo, observa-se que a continuidade é um elemento apologético aos que estão dentro. “Somos a Igreja do Novo Testamento”. Entre rupturas e continuidades, é possível falar em fontes da teologia pentecostal.

O Pentecostalismo moderno é um movimento plural e global. Resultado de diversas tradições religiosas e teológicas, paradoxalmente, esse fenômeno representa continuidades e descontinuidades de múltiplas experiências cristãs. Ele pode ser tratado como resultados de tradições e perspectivas teológicas diversas. Paradoxalmente, os movimentos pentecostais são continuidade e descontinuidade de múltiplas experiências cristãs. À vista disso, o Pentecostalismo e os movimentos carismáticos devem ser inseridos na tradição maior da cristandade (TERRA, 2020, p. 43).

O Proto-Pentecostalismo, em suas múltiplas aparições ao longo do Cristianismo, é fonte do Pentecostalismo moderno no que diz respeito a sua construção teórica e fenomênica, todavia o mesmo possui um polo epistemológico, em que diversas fontes dialogam. As fontes da teologia pentecostal são ecléticas, até porque se apresentam como um leque indefinido de posições, modificadas todas as vezes que forem convenientes ao líder ou às necessidades de crescimento e atração dos fiéis (BITUN, 2009, p. 68). É possível elencar quatro correntes teológicas que norteiam o jeito pentecostal de fazer teologia, e que, minimamente, emprestam um rosto tipicamente ideal ao Pentecostalismo.

Convém mencionar que a ordem em que estão elencadas as fontes, são meramente históricas e não hierárquicas, outrossim não são todos os aspectos de um movimento religioso com fonte que se aplica ao Pentecostalismo moderno, tomando o metodismo como exemplo. É inegável a influência do metodismo no Pentecostalismo, sobretudo na liturgia e

soteriologia, contudo não existe a mínima conexão entre a doutrina social do metodismo pregada por Wesley com a doutrina social, se é que existe do Pentecostalismo moderno. As fontes dialeticamente estão em tensão e consonância uma com as outras, pois não se trata de uma mera adição para termos a fórmula do Pentecostalismo. O fenômeno é holístico, portanto, o todo vai ser sempre maior que a soma das partes.

1.3.1.1 Reformas do Século XVI

A primeira fonte da teologia pentecostal remonta às reformas do século XVI. A reforma inaugura e consolida uma teologia que, em detrimento à tradição católica do Cristianismo, apega-se à Bíblia como fonte normativa e integradora. As rupturas epistemológicas causadas pelos movimentos de reforma abalam o *modus faciendi* teológico da época. Os pentecostais modernos absorvem essa ideia, levando-a ao extremo, por isso as práticas iconoclastas nas liturgias, em que os ícones são repudiados e tudo que lembre o culto católico é devidamente silenciado pelo “*Sola Scriptura*” (O cão epistemológico). A Bíblia aparece no modo de crer e de ser pentecostal. Os pentecostais, a exemplo dos primeiros reformadores, têm, na exposição do texto bíblico, o auge do culto, e a doutrina do sacerdócio universal é levado a sério, o leigo não apenas consome os bens de salvação, eles comercializam também.

Dos reformadores radicais, para além da paleo-pentecostalidade, os pentecostais modernos defendem uma hermenêutica mediada pelo Espírito Santo, já que não menosprezam o aspecto simbólico da Bíblia, como alguns paleo-pentecostais fizeram. Todavia, o sentido e a interpretação do texto não advêm da exegese ou domínio hermenêutico. Stanley Horton, um dos mais influentes sistematizadores da teologia pentecostal do século XX, sintetiza bem essa ideia, “como pentecostais, reconhecemos que a Palavra só é eficaz quando se torna espada do Espírito” (HORTON, 1997, p. 15). A experiência pneumática é a lente interpretativa, destarte a vida vai para dentro do texto de forma proposital.

La hermenêutica pentecostal es fundamentalmente una Hermenéutica del Espíritu que busca la comprensión más profunda del sentido mesiánico en las Sagradas Escrituras, em los acontecimientos históricos y em la própria experiência de los creyentes en la iglesia y sus vidas cotidianas (CAMPOS, 2016, p.127).

Na hermenêutica pentecostal, não há de se falar em *Exegese* a partir do étimo, com o ato de extrair o sentido de um texto, cuja intencionalidade do autor (*intentio auctores*) é a forma de chegar à interpretação, mas uma *Eisege*, como um movimento intencional, em que o leitor leva experiências e subjetividades ao texto (*intentio lectoris*). Portanto, a leitura Pentecostal da Bíblia situa-se entre a estética da recepção de Hans Robert Jauss, uma vez que para esses a leitura não é uma contemplação passiva, e a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, pois a pré-compreensão é o primeiro ato a se fazer para uma efetiva compreensão do texto.

Andando pela periferia da cidade de Manaus, não é raro encontrar homens e mulheres pentecostais, andando com as suas Bíblias em mãos. Para esses, não se trata apenas de um livro, é a boca de Deus. Nas palavras do Entrevistado 04, que mesmo não sabendo ler andava com sua Bíblia em mãos, “fechada é apenas um livro, mas aberto é a boca de Deus” (Pesquisa de campo, 2019). A Bíblia torna-se um símbolo desses seguimentos protestantes, está vivo e nas mãos do povo, uma vez que todos podem interpretar. A leitura da Bíblia nos cultos, donde emana a base do sermão, está eivada de subjetividade, por isso o livro transforma-se em ‘boca de Deus’ a partir da subsunção com a vida do leitor.

1.3.1.2 Metodismo

Um segundo elemento constitutivo no Pentecostalismo moderno é a teologia advinda do movimento metodista do final do século XVIII, iniciado na Universidade de Oxford pelos irmãos Jhon e Carl Wesley, e George Whitefield, no contexto da Igreja Anglicana. Inconformados com a apatia da religião na Inglaterra, os três amigos fundaram um clube santo (*The holy club*) com a intenção de viver um Cristianismo mais autêntico, sem, todavia, afastar-se da tradição da Igreja, pois “desde sempre enfatizaram que da Igreja oficial da Inglaterra eles se diferenciavam, não pela doutrina, mas pela maneira de mostrar devoção” (WEBER, 2007 p. 128). Foram chamados jocosamente de metodistas, pois queriam encontrar um ‘método’ para cultivar a espiritualidade afim de obterem a certeza da salvação (*certitudo salutis*).

Para os metodistas, não bastava a ortodoxia (doutrina correta), era preciso ir além, naquilo que ficou conhecido como ortopraxia (conduta correta), que por sua vez desencadearia uma ortopatia (Sentimento correto). Para sugerir a teologia do Metodismo como uma fonte para a teologia pentecostal, precisamos, minimamente, entender algumas

características do *ethos* anglicano, uma vez que o metodismo é um misto de rupturas e continuidades com a igreja inglesa.

O Anglicanismo⁴⁵, entre idas e vindas, consolidou-se como uma teologia da *via-média*, na tentativa de agradar gregos e troianos. Nesse caso, protestante e católico optaram por um caminho do meio, por isso a Igreja é liturgicamente católica, mas teologicamente protestante. Como resultado, não existe uma doutrina que seja exclusiva do anglicano, como nos outros movimentos de reforma.

Nos trinta e nove artigos da religião, data de 1564, é possível notar essa tentativa anglicana de sintetizar o princípio protestante como a essência católica, porém na soteriologia, no caminho entre Genebra calvinista e Roma, os anglicanos penderam para Genebra, entendendo a salvação a partir do Monergismo. Os homens são salvos pela eleição divina, sendo os seres humanos passivos no processo soteriológico, assim pontua o artigo XVII.

A predestinação para a vida é o eterno propósito de Deus, pelo qual (antes de lançados os fundamentos do mundo) tem constantemente decretado por seu conselho, a nós oculto, livrar da maldição e condenação os que elegeram em Cristo dentre o gênero humano, e conduzi-los por Cristo à salvação eterna, como vasos feitos para a honra. Por isso os que se acham dotados de um tão excelente benefício de Deus, são chamados segundo o propósito de Deus, por seu Espírito operando em tempo devido; pela graça obedecem à vocação; são justificados gratuitamente; são feitos filhos de Deus por adoção; são criados conforme à imagem de Seu Unigênito Filho Jesus Cristo; vivem religiosamente em boas obras, e enfim chegam, pela misericórdia de Deus, à felicidade eterna (THROUP, 2018, p. 12).

O metodismo, embora imerso no campo religioso anglicano, rejeitou a predestinação calvinista no processo de salvação. Para os metodistas, os homens não são salvos a partir de uma vontade cogente e inderrogável, defendiam uma perspectiva soteriológica a partir do sinergismo arminiano⁴⁶. Desse modo, aproximaram-se mais da matriz católica do anglicanismo, em que os homens são parceiros de Deus no processo salvífico. Isso explica o ímpeto proselitista do movimento, levando suas mensagens para além da estrutura hierarquizada da Igreja Anglicana, inaugurando no período pós-reforma uma maneira mais emotiva de experimentar o Sagrado em suas vidas.

⁴⁵ Convenhamos que o anglicanismo foi e voltou. Pode-se dizer que quando Henrique VIII separou a Igreja inglesa de Roma em 1534, a mudança fora apenas do mandatário, saiu o papa entrou o Rei, por isso na historiografia da Igreja Anglicana pode-se perceber o movimento de oscilações pendular em relação ao Catolicismo romano e ao protestantismo. Posteriormente, o contato com os protestantes do continente deu ao anglicanismo a sua feição atual.

⁴⁶ O Arminianismo deriva da teologia do holandês Jacob Armínio, que dentre outras coisas, rejeita a dupla predestinação do ultra calvinismo. O Arminianismo defende a liberdade humana contra uma soberania divina esmagadora.

A conversão é pensada não mais como um ato forense, mas como uma postura comportamental eivada de piedade e sentimentalismo. A adesão ao movimento seria um ato volitivo e individual, não mais nos moldes propostos pelos reformadores magisteriais, portanto é necessária uma conversão, o nascer de novo (doutrina defendida a partir da leitura do Evangelho de João capítulo terceiro, no diálogo de Jesus com Nicodemus): “necessário é nascer de novo”. O novo nascimento é um ato instantâneo em que Deus opera no homem, para o metodismo essa é a primeira bênção, sendo procedida pela santificação, uma segunda bênção, um estado de libertação do domínio do pecado, evidenciado por uma conduta proba e um sentimento de euforia. Os regenerados são capazes de obter, ainda nesta vida, pelo efeito da graça, a perfeição no sentido de ausência de pecado (WEBER, 2007).

O Pentecostalismo também defende o livre arbítrio humano, em que a salvação é um acordo entre as vontades de Deus e do homem, portanto todos podem ser salvos, independente de quaisquer condicionamentos eletivos aprioristicamente. Assim como ocorrera com o metodismo, essa perspectiva teológica catalisa a assimilação da mensagem pentecostal, o novo nascimento seria uma oportunidade de recomeçar a vida. Essa nova antropogênese exige uma adesão a um novo código de moral, qual seja, deixar os vícios e adotar uma linguagem de convertido, pois o aspecto sentimental é fundamental no Pentecostalismo, é preciso muito mais que crer, tem que sentir. “A pregação da mensagem precisa ser levada a todos, pois Deus amou o mundo de tal maneira, para todo aquele que crê” (ENTREVISTADO 04, Pesquisa de campo, 2019). A doutrina pentecostal do livre arbítrio arminiano transcende a perspectiva reformada, comunica-se com facilidade com a matriz religiosa católica brasileira, uma vez que a mesma também é sinérgica.

1.3.1.3 Movimento Holiness

O movimento de santidade surgiu nos Estados Unidos no século XIX, a partir das ideias de Jhon Wesley, sobretudo nas denominações metodistas. Embora não fosse essa a intenção dos fundadores, o metodismo burocratiza-se na América, uma vez que o antigo fervor dos primeiros membros e o carisma extra cotidiano são rotinizados, contudo espalha seus ensinamentos para outras igrejas, cresce de forma significativa, influenciando teologicamente outras denominações cristãs.

Mais que a expansão numérica, as ideias e práticas metodistas se infiltraram em muitas outras denominações. Entre essas ideias e práticas podem ser citadas a pregação extemporânea com forte conteúdo emocional, os apelos insistentes seguidos de assistência espiritual aos convertidos ao término das reuniões, a participação de mulheres falando e orando em reuniões para ambos os sexos, e a forte ênfase na teologia arminiana (MATOS, 2006, p. 28).

O movimento *Holiness*, à exemplo do metodismo, surge de forma espontânea, caracterizado por uma doutrina de santificação centrada em uma experiência pós-conversão, cujo lema era espalhar a santidade cristã por toda a terra. Apesar das ênfases teológicas em comum com o metodismo, centrado na figura de Jhon Wesley, herói para ambos os movimentos, dezenas de líderes *Holiness* se separaram da Igreja metodista por acreditarem que a mesma tinha se desvincilhado dos ensinamentos primordiais e fundantes. De acordo com Weber, após a morte do portador do carisma, vem à baila as questões referentes à sucessão e dentre as formas de solução apresentadas por ele, existem duas que podem ser aplicadas no caso em baila.

Os metodistas reivindicam o quinhão, a partir da designação do sucessor pelo portador anterior do carisma. Inevitavelmente, implica reconhecimento da própria comunidade religiosa porque o carisma está privatizado e ligado a uma tradição, consignado “em livros sagrados, comentado e inculcados através de um ensinamento sistemático” (BOURDIEU, 2007, p. 95). Os *Holiness* entendem que a sucessão se encaminhava pela revelação divina (WEBER 1994), o carisma não pertence a Igreja, com isso um número considerável de protestantes das áreas rurais, do meio oeste aderiram ao movimento, por ver nele uma maior possibilidade de ascensão religiosa.

As ideias de primeira e segunda bênção, da tradição metodista, foram mantidas e faziam parte da linguagem *Holiness* nos cultos ao ar livre. Posteriormente adicionaram o batismo com o Espírito Santo como uma terceira bênção, uma espécie de complementação das duas primeiras. Por mais que o movimento *Holiness* não associasse o batismo com o Espírito Santo à glossolalia, o mesmo deu um passo significativo no construto teológico do Pentecostalismo. O Metodismo nos Estados Unidos rotiniza o carisma, o êxtase indômito e passou a ser entendido a partir de um processo de racionalização, de tal modo que, por meio de algumas posturas dos fiéis, era possível uma manipulação⁴⁷ pneumática.

⁴⁷ Charles Finney, pregador presbiteriano, predicou em diversos sermões sobre os passos para o avivamento espiritual. Para Finney e outros pregadores *Holiness* não se trata de uma iniciativa divina, mas da conduta humana.

O batismo como o Espírito Santo, nas comunidades pentecostais, ainda hoje é teologizado a partir dessa concepção *Holiness*, ou seja, é uma terceira bênção distinta das duas primeiras. De acordo com Donald Stamps (2008), no comentário da Bíblia de Estudo Pentecostal⁴⁸, o mais influente documento doutrinário do Pentecostalismo brasileiro, responsável pela formação teológica informal de diversos pastores no Brasil

O batismo como o Espírito Santo é uma obra **distinta** e à parte da regeneração, também por Ele efetuada. Assim como a obra santificadora do Espírito é distinta e completiva em relação à obra regeneradora do mesmo Espírito, assim também o batismo no Espírito Santo complementarará a obra **regeneradora** e **santificadora** (STAMPS, 2008 p. 1627, Grifo do pesquisador).

No dia a dia das comunidades pentecostais, para além das discussões de ordem teológicas, ser batizado com o Espírito Santo é ser dotado de um capital ‘espiritual’ advindo diretamente de Deus. Isso coloca o fiel em uma posição de destaque dentro da comunidade, podendo, inclusive, ser separado para os serviços eclesiais, receber oportunidades nas celebrações litúrgicas, não é apenas mais um entre os demais conversos. Os meios pelos quais o batismo pode ser recebido, transcende a lógica da gratuidade, é preciso merecer “fazer por onde”. Nesse sentido, existe uma transação implícita entre Deus e o fiel: esse entra com as intensificações dos exercícios religiosos, oração, acesso e leitura da Bíblia; aquele com o Batismo. Os homens tem algo que agrada a Deus, e Deus algo que os agrada, como diz Mariano (2005), uma barganha cósmica, tendo a Igreja como a caixa registradora.

A teologia reformada, por anos, afirmou que os homens são impotentes diante de Deus, e não há nada que esses lhe possam ofertar. A teologia pentecostal sinérgica municia os fiéis com capital, eles possuíam algo que podia ser negociado com Deus. Conversando com alguns fiéis pentecostais, que afirmam ter sido batizados com o Espírito Santo, muitos relatavam as lutas enfrentadas para receber a dádiva, posto que é comum a utilização da narrativa do Genesis, quando Jacó lutou com Deus. O batismo é, por assim dizer, o espólio digno do vencedor.

⁴⁸ Se alguém me perguntasse, existe algum documento doutrinário em que seja possível entender a doutrina pentecostal de forma resumida? Eu diria que nos comentários da Bíblia de Estudo Pentecostal. No ano de 2018 a 2020, viajei por diversos municípios do Amazonas em busca de elementos que pudessem enriquecer a minha pesquisa, ou pelo menos condicionar as minhas falas a partir de uma vivência amazônica. Em todas as comunidades visitadas e etnografadas, diversos líderes da igreja portavam a Bíblia de estudo pentecostal em mãos. Tive a oportunidade de estudar na escola onde essa Bíblia fora comentada, Seminário da Assembleia de Deus em Pindamonhangaba-SP com os recursos da Igreja do Missouri, EUA. O que se ouvia pelos corredores, por missionários e professores americanos, era que essa Bíblia havia sido feita exclusivamente para o Brasil. Os americanos formataram o vocabulário pentecostal brasileiro.

1.3.1.4 Escatologia Evangélica

O discurso escatológico é a interpretação dos ‘tempos e estações’ pela narrativa sagrada, presente em todas as religiões, como resposta às ultimidades da vida. Enquanto doutrina no Cristianismo, a escatologia nunca esteve nos centros dos grandes debates ao longo da história, como a doutrina das duas naturezas de Cristo, a divindade do Espírito Santo, presente nos primeiros concílios eclesiásticos. Todavia, aparece com muita intensidade em momentos de instabilidades como uma teodiceia, “naqueles momentos em forma de entender e explicar a vida não mais estão em sintonia com as condições sociais” (CAMPOS, 2005, p. 112). A escatologia faz parte do imaginário pentecostal desde os primórdios do movimento e, ancorados nessa doutrina, as igrejas ao redor do mundo catalisaram a propagação de sua mensagem.

A escatologia vista nos discursos do Pentecostalismo moderno não é exclusiva do movimento, a mesma é perceptível nas igrejas metodistas, batistas, congregacionais e até mesmo no protestantismo histórico. Por isso, utilizaremos o termo escatologia evangélica. Os conceitos elencados pelos teólogos evangélicos inserem-se com uma crítica às concepções escatológicas advindas da epistemologia liberal, que reduziam a doutrina das últimas coisas apenas a uma dimensão materialista racionalizada. Para os teólogos liberais, o Reino de Deus seria implantado por ação humana, dentro da história, com o progresso da ciência e dos homens, o mundo melhoraria. Tal concepção ficou conhecida como pós-milenismo.

Em que pese o resgate da metafísica nas elaborações escatológicas, a ênfase evangélica é distinta de certos movimentos paleo-pentecostais, pois esses, quase sempre ancorados em lutas pela propriedade, foram delineados por uma indefinição metodológica, aliada ao apelo à revolução, como afirma Erick Hobsbawm (2015). A escatologia que vai influenciar o Pentecostalismo moderno é sistematizada e não preconiza, pelo menos intencionalmente, nenhuma transformação social. Embora nasça em um contexto de intensas transformações da sociedade de sua época, e é por assim dizer, atravessada por diversos conflitos, suas origens remetem à teologia dispensacionalista dos irmãos de Plymouth na Inglaterra do século XIX, e ao pré-milenismo de Nelson Derby.

O dispensacionalismo dos irmãos Plymouth nasce a partir da influência do metodista John William Fletcher e da sua teologia das dispensações - períodos probatórios de dois mil anos, no qual Deus estabelece uma aliança com os homens, cuja quebra implica em uma punição. No Brasil, a doutrina dispensacionalista se populariza com a publicação da Bíblia

comentada pelo teólogo Cyrus Scofield, a “Bíblia de Estudo Scofield”. A teologia dos irmãos Plymouth e Scofield advoga que a dispensação possui uma inteligibilidade, cabendo aos fiéis interpreta-la.

Tabela 1: As sete dispensações segundo os irmãos Plymouth

DISPENSACÃO	INÍCIO	TÉRMINO
Inocência	Cosmogonia	Expulsão do Éden
Consciência	Expulsão do Éden	Dilúvio
Governo humano	Dilúvio	Início da Sagra de Abraão
Promessa	Saga Abrãamica	Saída do Egito
Lei	Sistema mosaico	Ascensão de Jesus
Graça	Surgimento da Igreja	Arrebatamento (?)
Milênio	Segunda vinda (?)	Fim do milênio (?)

Fonte: Scofield (2000).

O Pré-milenismo, segundo Nelson Derby, diferente dos movimentos *quiliásticos* da idade média, entendeu o milênio de forma literal, antecedido pelo retorno de Cristo para levar os santos, porém, antes disso acontecer, o mundo se tornaria um lugar pior, pois as catástrofes são prenúncios desse grande evento, quando Deus derrotaria o diabo, colando um fim na história. A escatologia de Derby racionalizou os fracassos das profecias iluministas que não deram certo, o mundo ‘civilizado’ que não caminhava para o progresso é cumprimento das profecias bíblicas.

A seu ver o mundo moderno nada tinha de bom e caminhava velozmente para a destruição. Ao invés de se tornar mais virtuosa, como esperavam os pensadores do Iluminismo, a humanidade se depravava de tal maneira que Deus logo seria forçado a interferir, infligindo-lhe sofrimento indizível. Mas os cristãos féis emergiriam triunfantes dessa provação e desfrutariam a vitória final de Cristo e seu Reino glorioso (ARMSTRONG, 2009, p. 106).

Olhando especificamente para o Pentecostalismo, o imediatismo pré-milenista, aliada à cronologia dispensacionalista, legou ao movimento parte significativa de sua identidade teológica. Para o homem religioso, o tempo não é homogêneo, conforme leciona Mircea Eliade, na escatologia pentecostal moderna. Temos isso explicitado e mais, o tempo da divindade pode ser cronometrado, “a consciência histórica é, pois, guiada pela intenção de dominar o tempo que é experimentado pelo homem como ameaça de perder-se na transformação do mundo e dele mesmo” (RÜSEN, 2010, p. 60). A escatologia evangélica

advoga um retorno iminente de Cristo, *Parousia*, por isso os fiéis pentecostais intensificam o evangelismo para a conversão de todos e cultivam uma vida de santificação.

A escatologia evangélica perdeu força entre outros seguimentos protestantes, todavia ainda é uma força imensa entre pentecostais brasileiros. Nota-se que essa doutrina moldou, não apenas o imaginário individual do crente, mas a Igreja como um todo. “O crente não é desse mundo”, ouve-se nas prédicas e canções. A sensação de transitoriedade e do fim iminente leva os fiéis a interpretar as catástrofes da vida a partir dessas lentes. A pandemia desencadeada pelo coronavírus fora teologizada com um mal necessário, para que a Igreja voltasse à santidade, pois isso aceleraria a volta de Cristo, por sua vez, o distanciamento social, como forma de contenção a disseminação do vírus, prontamente fora interpretado como uma arma de satanás para esfriar a igreja.

Os pentecostais não querem mudar o mundo, querem sair do mundo, por isso a esperança escatológica em forma de luta presente em alguns seguimentos do paleo-Pentecostalismo, travestiu-se em uma “teodiceia”, pois quanto pior fica a sociedade, melhor para a Igreja, já que são sinais que antecedem a *parousia*. Se a doutrina da predestinação calvinista fora o terreno fértil para o surgimento do capitalismo, conforme Weber, a escatologia evangélica legou-nos um protestantismo que não protesta, um quietismo social como praxe eclesiástica.

1.3.1.5 *Fundamentalismo, uma fonte?*

Seria o fundamentalismo uma fonte para a teologia pentecostal? A resposta é não! Pelo menos a princípio, embora a relação entre esses dois seguimentos, ao longo dos anos, tenha se estreitado no Brasil, sobretudo nas pautas políticas e morais, razões pelas quais vários pesquisadores vêm sinalizado uma aproximação das pautas; e outros, com critérios questionáveis, reduzem os movimentos a uma mesma coisa. Para alguns teólogos pentecostais é um elogio, para alguns fundamentalistas, uma ofensa. O fundamentalismo não é uma religião, mas “uma forma de se viver a religião” (BOFF, 2002, p. 37), então é totalmente plausível admitirmos que exista pentecostais fundamentalistas, como existem católicos, presbiterianos, entre outras denominações, enquanto enfoque teológico “não busca o novo, mas tenta recuperar o velho” (MENDONÇA, 2002 p. 139).

O fundamentalismo cristão norte-americano surgiu como uma reação ao progressismo teológico europeu, possuíam a princípio as mesmas perspectivas escatológicas.

A diferença entre os dois seguimentos dá-se nos campos da soteriologia, haja vista que os fundamentalistas eram calvinistas, os pentecostais arminianos. Nas questões epistemológicas, o fundamentalismo nasce a partir de uma epistemologia que, por mais que negasse a ciência como aparato hermenêutico, elabora suas doutrinas aportadas na ideia de que a verdadeira ciência comprovava a autenticidade bíblica. Isso pode ser visto em um conjunto de documentos conhecidos como ‘os fundamentos’, publicados pelo seminário de Princeton.

Neles propunham um Cristianismo extremamente rigoroso, ortodoxo, dogmático, como orientação contra a avalanche de modernização de que era tomada a sociedade americana. Não só a modernização tecnológica, mas a modernização dos espíritos, dos liberalismos, das liberdades das opiniões, contrastando fundamentalmente com a seguridade que a fé cristã sempre oferecera (BOFF, 2002, p.12).

Os pentecostais não se interessavam por tais discussões, já que as bases de sua epistemologia teológica estavam no sentimento interno, na confirmação advinda pelo Espírito Santo, por mais que tentassem comprovar a autenticidade dos milagres e línguas pelo texto Bíblico, a prova irrefutável não era exegética, a experiência é o elemento de validação. Mas como disse Mendonça e Velasques (2002), por inúmeros fatores, o protestantismo brasileiro tem uma ‘vocação’ ao fundamentalismo, por isso, alguns seguimentos pentecostais brasileiros, mormente os ligados aos centros de formação teológica formal, em busca de um parceiro intelectual, aproximaram-se dos teóricos fundamentalistas.

Em uma olhada nas bibliografias dos seminários pentecostais no Brasil, notam-se inúmeros autores fundamentalistas americanos como referências bibliográficas. Não se trata de uma mera inclusão para uma análise dialética, quem conhece os seminários pentecostais sabe que preconizam o estudo catequético em detrimento ao estudo fundamentado nas ciências das religiões. As principais editoras pentecostais do país têm em seus catálogos inúmeros autores fundamentalistas, fato curioso, pois os fundamentalistas foram (são) contra o movimento pentecostal no início do movimento.

Por causa dessa ênfase dos pentecostais na experiência, foram logo no início, odiados pelos protestantes fundamentalistas. Warfield dizia que os milagres já não existiam mais e, que eles contrariavam as leis da natureza; ou seja, não podiam ser racionalmente explicados. Para os fundamentalistas, os pentecostais estariam negando a razão, a qual estava a serviço da comprovação da fé cristã. Sendo assim, os pentecostais foram acusados de fanáticos e supersticiosos e, alguns fundamentalistas chegaram a dizer que o movimento pentecostal era o último vômito de Satã (CARVALHO, 2013, p. 357).

Essa aproximação dos pentecostais com as correntes fundamentalistas tem levado a uma calvinização dos seus dogmas. Como professor de teologia e ciências da religião, palestrando em algumas instituições pelo Brasil, ligadas ou não a uma Igreja, notei a quantidade de pentecostais interessados pelas doutrinas clássicas da reforma genebrina, desconhecendo totalmente suas raízes metodistas. Dentre as doutrinas mais especuladas, a eleição incondicional, ou seja, aquela em cuja salvação os homens dividem-se em eleitos e não eleitos, é mais procurada; os eleitos são chamados independentes de acertos *a priori*. Mesmo afirmando a pentecostalidade, esses pentecostais calvinistas abdicam do Arminianismo clássico que, ao meu ver, foi um dos principais pontos de contatos com a matriz religiosa católica, portanto responsável por parte do sucesso da Igreja.

As razões para essa aproximação são diversas, desde a fragmentação denominacional do Pentecostalismo, aliado ao despreparo teológico de alguns líderes, cuja dominação é meramente carismática. Há de se pensar que a subalternidade e a xenofilia, algo comum no Brasil, no Pentecostalismo se apresenta na tendência de achar que os teólogos reformados com nomes estrangeiros são portadores de verdades inquestionáveis, ou até mesmo puro e simples mimetismo. Passados os quinhentos anos da reforma histórica, estamos vivendo uma reforma digital, as teses não são fixadas em porta de capela de castelos, mas em grupos de aplicativos de mensagens, exemplificado nesse caso.

Em uma de minhas aulas sobre direitos humanos, uma estudante, após o término, aproximou-se da mesa e perguntou: “Professor, o senhor também é ‘professor’ de teologia certo? Poderias me explicar o que é o Calvinismo, vi um meme sobre isso, acho que sou calvinista”.

Calvinistas ensinando arminiano, êxtase rotinizado, pentecostal reformado, reformado pentecostal. Como diria Chicó, personagem de Selton Mello no alto da compadecida: “tudo isso eu já ‘vi’”. Paradoxo? Não no Brasil, por essas paragens, “Rousseau e Maquiavel são felizes para sempre” (ALENCAR, 2005 p. 35) e ainda se cumprimentam com a paz do Senhor. O fundamentalismo não é uma fonte da teologia pentecostal, mas essa relação tem ficado séria.

1.3.2 Pentecostalismo nos EUA

Depois de quase vinte anos, reli recentemente *O Cortiço* de Aluísio Azevedo, a primeira vez, li no Ensino Médio a pedido do meu professor de Literatura. O livro é uma obra

clássica nacional, construído ao modelo racional weberiano, lúcido e naturalista. Uma vez mais encantei-me com a coesão, poesia, e, acima de tudo, com a sensibilidade do autor em descrever situações psíquicas das personagens. Aluísio analisa com maestria a sociedade a partir dos grupos humanos marginalizados. Bertoleza, Rita Baiana, Firmo, são tipos ideias de brasileiros.

O secularizado João Romão, encarnação portuguesa do super-homem nitcheano casa-se utilitariamente, as amizades para ele são molas propulsoras de voos mais ousados em que o protótipo do homem moderno não respeita ninguém, os fracos são meramente humos que alimentam o progresso, não existem dias santos, não há contemplação, seu lema (dilema) é conseguir dinheiro o máximo que puder.

Escrever uma tese é, de certo modo, estar absorvido pelo seu objetivo. Por estranho que seja, observando a trama das personagens, não deixei de pensar no Campo religioso dos Estados Unidos no surgimento do movimento Pentecostal. Ainda que metaforicamente, Azevedo dialogo com Bourdieu em minhas ideias e explica-lhe que as tensões do campo religioso adubam o solo para o surgimento de outras cosmovisões, pois “naquela terra encharcada e fumegante, naquela umidade quente e lodosa, começou a minhocar, a esfervilhar, a crescer um mundo, uma coisa viva, uma geração, que parecia brotar espontânea, ali mesmo, daquele lameiro, e multiplicar-se como larvar no esterco” (AZEVEDO. 1997, p. 8).

A confluência das diversas fontes teológicas, aliadas às tessituras sócias, fizeram do campo religioso dos EUA do início do Século XX o lugar fértil e quente para o nascimento e proliferação da mensagem pentecostal, como já dito no início do tópico. Nesse momento, deter-nos-emos em analisar a vida de dois homens que se encontram subjacente ao Pentecostalismo: Charles Fox Parham e William Joseph Seymour, sem cair na ilusão biográfica, como diria Bourdieu. O Pentecostalismo é uma religião personalista, não no sentido filosófico existencialista pensado por Emmanuel Mounier, cujo termo reivindica a dignidade ontológica das pessoas, aqui o termo pode ser lido como uma veneração extra cotidiana, dominação carismática.

1.3.2.1 Charles Fox Parham: KKK... mas não estou sorrindo

Nos Estados Unidos do início do século, pregadores *Holiness* espalhavam a doutrina de santidade e o batismo com o Espírito Santo pelas cidades cheias de imigrantes. Nos *camp*

meeting diversas famílias afluíam em busca de um Cristianismo mais sensitivo, menos árido e dogmatizado. Acampados em tendas, ouviam diversos pregadores com ênfases teológicas diversas, em comum apenas a contemporaneidade dos dons. Como hábeis mercadores, traziam sempre um capital espiritual para qualquer agrura da vida moderna.

A deficiência da sociedade americana, a quebra da solidariedade mecânica das comunidades rurais e as enfermidades constantes faziam desses acampamentos verdadeiros refúgios das massas, uma forma de reconstruir laços rompidos pela modernização. Nessas reuniões ao ar livre, era comum as pessoas terem experiências extáticas, falarem em línguas, buscarem a cura divina, contudo não havia uma cara doutrinária para o movimento, uma teologia para chamar de sua, eram somente práticas consuetudinária, uma mescla confusa de retalhos doutrinários, embasada em costumes. Charles Fox Parham foi a pessoa responsável por agregar as doutrinas esparsas e propor uma sistematização.

Parham formulou a teologia do Pentecostalismo clássico em Topeka (Kansas) em 1901, e também é digno de reconhecimento com o fundador do Movimento Pentecostal. Nascido em meio a um ambiente de ideias e persuasões religiosas, uniu as doutrinas que mais tarde definiriam o movimento: Estilo evangélico de conversão, santificação (ARAÚJO, 2007, p. 541).

De formação metodista e com uma infância marcada por diversas experiências traumáticas na saúde, o que levou a ter o apelido de ‘*Skinny*’, Parham era um “*Strong*” defensor do modelo de santidade *Holiness*, pois acreditava na cura divina como algo para ser experimentado na atualidade. A taumaturgia dos seus discursos partia de suas experiências, já que Parham havia iniciado a faculdade de medicina e deixou para seguir a vocação pastoral, em suas mensagens atestava ter sido curado por Deus, “entretanto, a cura não foi completa, tendo Parham ficado com algumas sequelas, por exemplo, um aleijão em uma das pernas” (CAMPOS, 2005, p. 107). Socialmente sua mensagem de cura divina falava com as classes menos abastada, debilitados por um sistema de saúde deplorável.

A partir das aulas ministradas no *Bethel Bible College*, chegou à conclusão de que o batismo com o Espírito Santo é uma terceira bênção, como o movimento *holiness* defendia, contudo, a verdadeira evidência era as línguas estranhas. E não se tratava de idiomas desconhecidos, ou apenas falas extáticas, Parham defendia que o Batismo com o Espírito Santo possibilitava a fluência em diversos idiomas conhecidos, *xenolalia*. A partir disso, Parham mesclou a *xenolalia* ao pré-milenismo dispensacionalista e passou a defender os

ensinamentos em seu jornal, *The Apostolic Faith*, que as línguas foram dadas por Cristo, para que a mensagem fosse levada aos locais mais longínquos.

A vida de Charles Fox Parham poderia facilmente ser um arquétipo para o movimento pentecostal, um misto entre o carisma dos palcos e púlpitos e os escândalos dos Jornais. Parham era membro da *Ku Klux Klan*, defendia a supremacia racial, em seus sermões afirmava que os americanos brancos eram descendentes das dez tribos de Israel desterrados pelas invasões dos Assírios. Além disso, quase foi condenado por abusar sexualmente de um menino estudante de sua escola, e só não foi condenado devido a sua influência na própria *KKK*. Ao delimitar sua atuação, tão somente aos brancos americanos, Parham reduziu sua teologia pentecostal “a uma função ideológica, função prática e política de absolutização e de legitimação do arbitrário” (BOURDIEU, 2007, p. 46), consagrando os sistemas excludentes.

As historiografias pentecostais, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, tentam reduzir Parham tão somente a um influenciador do movimento, um desbravador de picadas quem sabe, o *húmus* necessário para o surgimento posterior do Pentecostalismo - fundador jamais. No quarto trimestre de 2018, passados setes anos das comemorações centenárias do Pentecostalismo no Brasil, com diversas teses e dissertações sobre o tema, palestras em universidades na esfera pública, a Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), publica a revista de estudos catequéticos, comentado pelo então gerente de publicações da editora, Alexandre Coelho, com o tema “O vento sopra onde quer’ e reforça, uma vez mais, a imagem institucional sobre Parham.

Nos Estados Unidos, em 1905, William Seymour **recebeu a mensagem pentecostal de Charles Fox Parham** e se tornou um dos líderes do Pentecostalismo na Rua Azuza. E na China, em 1907, por intermédio da missionária Nettie Normam, que recebeu o batismo com o Espírito Santo na Rua Azuza, muitos chineses foram visitados por Deus (COELHO, 2018, p.8, negrito do pesquisador).

Segundo Walter Hollenweger, o ostracismo e o silêncio obsequioso sobre a figura de Parham não altera o fato que sem ele o Pentecostalismo moderno não teria a mesma feição que hoje (HOELLENWEGER, 1972). O Pentecostalismo estriba-se em discurso de santidade, com ausência de erros, seus heróis precisam ser incólumes, isso faz as denominações manterem seus consumidores de bens de salvação. A falha moral de algum líder proeminente, as relações públicas das instituições encarregam-se de apagar qualquer vestígio de ligação. Os teólogos institucionais elaboram tratados diatribes sobre o outrora aliado, e uma verdadeira disputa instaura-se sobre os espólios.

1.3.2.2 William Seymour: PPP (Pobres, Pretos e Pentecostais)

Dia 18 de abril de 1906, os jornais do Estados Unidos e do mundo inteiro noticiavam o nefasto terremoto que devastou a cidade de San Francisco na Califórnia, milhares de pessoas morreram, o clima tenso e sombrio estava por toda parte. No mesmo dia, disputando espaço com a catástrofe da “Paris da América”, *Los Angeles Daily Times* publica um artigo com o título “Estranha Babel de Línguas”, referindo-se aos cultos realizados na Rua Azuza 312, conforme figura:

Figura 04: Jornal Los Angeles Daily e a Rua Azuza.



Fonte: WayBack Machine (2021).

O campo religioso americano estava em ebulição e a mercadoria mais procurada era o Batismo com o Espírito Santo. Por isso, sacerdotes, profetas e mágicos movimentavam-se para atrair clientes; a busca por qualificação teológica tornou-se um diferencial no discurso, algo a mais que o concorrente, uma qualificação da mão de obra. Charles Fox Parham, além de pregar em inúmeros acampamentos, manteve algumas escolas de formação, uma delas em Houston Texas, tornando-se uma espécie de Guru, uma categoria próxima do profeta, todavia comunicando os saberes adquiridos e não apenas os revelados, ensinando “não em virtude de autoridade, mas de encargos” (WEBER, 1994, p. 306).

Dentre os alunos que se juntaram a Parham para aprender sobre o batismo com o Espírito Santo, estava o filho de um ex-escravo e combatente contra os confederados, William Joseph Seymour, que posteriormente se tornaria a principal face do Pentecostalismo moderno. Seymour nasceu em Centerville Louisiana, Estado onde as questões raciais estavam candentes, grupos como *Ku Klux Klan* (CAMPOS, 2005) e os *Knights of the White Camellias*, (ARAÚJO, 2005), ligados a supremacia racial, detinham grande força política.

A formação religiosa de Seymour era bastante eclética, sua cidade possuía influências sincréticas das religiões de matrizes africanas, sua família era católica, sendo o mesmo batizado segundo o rito dessa tradição. Na adolescência, converteu-se ao protestantismo em uma Igreja Batista, posteriormente juntou-se ao metodismo e ao movimento *Holiness*.

Antes de fundar a missão na rua Azuza, Seymour matriculou-se na escola de Parham em Houston, contudo suas experiências na classe não foram das melhores, por ser negro não teve acesso às salas e fora obrigado a assistir às aulas nos corredores. Após aprender sobre o batismo com o Espírito Santo evidenciado por línguas, Seymour vai para Los Angeles e inicia o seu empreendimento pessoal. O movimento glossolálico de Los Angeles manteve a mesma estrutura teológica de Topeka, as línguas eram o sinal inicial do Batismo como o Espírito Santo, todavia não se tratava de línguas conhecidas, como afirmava Parham, mas gritos extáticos, uma fala da alma, que somente Deus era capaz de entender. Liturgicamente Seymour agrega elementos da piedade católica, da oralidade das religiões africanas e as canções espirituais. De certa forma, saem os tratados teológicos, entra o testemunho de vida, uma espécie de autobiografia espiritualizada.

Seymour foi capaz de fazer a síntese, de catalisar e de descobrir as raízes africanas do movimento pentecostal. Por isso, Azuza Street se tornou o cadinho em que se produziria uma religiosidade que valorizaria alguns traços da tradição negra: oralidade da liturgia; teologia e testemunhos oralmente apresentados; inclusão de êxtase, sonhos e visões nas formas públicas de adoração; holismo quanto às relações corpo-alma; ênfase nos aspectos xamânicos da religião uso de coreografias e de muita música no culto (CAMPOS, 2005, p. 112).

Para além dos elementos teológicos desse protestantismo ‘onírico e dionisíaco’, (MAFESSOLI, 2012) o movimento *PPP* de Azuza chocou a sociedade, também, por romper com o segregacionismo litúrgico inerente às denominações americanas. O Cristianismo naquelas paragens distinguia convenientemente liberdade religiosa e liberdade civil, de modo que a religião consagrava o racismo social, arraigado nas estruturas, se denunciava os pecados individuais, legitimava os pecados estruturais. Em Azuza, mulheres, negros, hispânicos, pobres imigrantes europeus, e demais excluídos da ortodoxia eclesial e social se irmanavam, formando uma seita de deserdados, como diria H. R. Niebuhr na obra *As origens social das denominações cristãs*, “na história protestante a seita tem sido sempre filha de minorias proscritas” (NIEBUHR, 1992, p. 20).

Seymour não rompera apenas com as concepções glossolálicas do seu mentor, seu movimento *PPP* era multirracial, o Espírito Santo não somente empoderava, mas rompia

quaisquer condicionamentos discriminatórios. Falando em um artigo do jornal “A Fé Apostólica”, fundado por ele, Seymour afirmou, em 1906: “Nenhum instrumento que Deus possa usar é rejeitado por motivo de cor, vestuário ou falta de cultura” (MATOS, 2006 p. 32), a linha do sangue de Cristo tornou-se uma solvente, donde todas as raças, povos e línguas tornam-se iguais.

A análise dos movimentos que ocorreram em Azuza evidenciam que os leigos não queriam somente o capital religioso enquanto uma narrativa metafísica, uma vez que esses não buscam apenas essas respostas. Toda religião também é voltada para esse mundo (WEBER, 2006), pois se é verdade que a religião legitima a opressão, também é verdade que ela é uma forma de protesto contra as misérias sociais, e que bom que não termos que optar entre isso ou aquilo, como diria Bourdieu (2007), são as duas coisas e ao mesmo tempo.

Ali naquele templo antigo, que outrora tinha sido também um estábulo, as ovelhas *PPPs* choravam suas dores e proejavam suas angústias em formas de cânticos espirituais. O êxtase possibilitava um apoio psicológico, por uma fração tempo ‘todos eram iguais e esqueciam suas vidas sofridas.

Falando sobre a relação e impacto do metodismo no campo religioso inglês, mas totalmente aplicado a Azuza, uma vez que sua análise das denominações não é somente na perspectiva teológica, ou histórica, mas também social e fenomênica, Niebuhr (1992) afirma que as religiões emocionais atraem as classes mais pobres de uma sociedade. Desse modo, o Metodismo seria um arquétipo do Pentecostalismo de Azuza, e sintetiza:

Seu emocionalismo fez dela ao mesmo tempo abominação para as classes altas e salvação para aqueles a quem religião precisa significar mais que prudentes conselhos e fé racional, se é que isso queria dizer alguma coisa. O emocionalismo do metodismo, evidente nas extravagancias do avivamento de Bristol e no teor de sua pregação e experiência, era a mesma luta e experiência direta dos anabatistas e Quakers. Era a única maneira da religião torna-se real para as classes que compunha o movimento. Ele oferecia a esses grupos um escape psicológico efetivo das labutas enfadonhas e nada romântica de uma vida sem estética (NIEBUHR, 1992, p. 34).

Para os teólogos letrados, Azuza era uma aberração, religião de pobres e pretos. Para os jornais da época, uma profanação racial: como assim, brancos, pretos e latinos em um mesmo lugar? A nação construída sobre o ideal de liberdade, sacrificando a liberdade alheia, não veria com bons olhos aquela ‘igreja de deserdados’, (NIEBUHR, 1992). As instituições tentaram silenciar esta vertente, até mesmo os pentecostais ligados a Parham tinham o movimento como animalesco.

Nesse aspecto, o profetismo de Azuza transcende o campo religioso e adentra em outros nichos. Passados mais de cem anos desses eventos, é sabido que Seymour não desenvolveu nenhuma teologia de libertação negra, não nos moldes das *Black theology* dos anos sessenta, do século XX. Todavia, cada vez mais, surgem releituras, recolocando-o ao lado de outros líderes negros, como Martin Luther King. Ao seu modo e contexto, Azuza é um grito glossolálico contra as estruturas desumanizantes que, por vezes, as religiões consagram. (BOURDIEU, 2007).

O Pentecostalismo nasce desse protesto extático, Azuza foi pastoreado por um negro, e é no mínimo curioso, ver as igrejas pentecostais no Brasil, que se dizem herdeiras do pentecoste de Azuza, silenciarem-se diante dos racismos, legitimando discursos excludentes. Embora seja a religião com a maior quantidade de negros⁴⁹ entre os membros, por uma eclesiologia isolada das minorias, até mesmo os pastores negros optam por não se envolver. Apropria-se do carisma, elimina-se a pessoa, “no coração piedoso dos pentecostais ficou apenas a experiência da oração e dos cultos. A de feitio sócio-político não se pode dizer que tenha desabrochado” (ROLIM, 1985, p. 23). Nos casos de racismo que ocorreram no Brasil no ano 2020, nenhuma grande igreja pentecostal manifestou nota de repúdio quanto a isso, mas foi grande a quantidade de pastores desmerecendo o dia da consciência negra em suas redes sócias.

1.4 A inserção Pentecostal na Matriz religiosa Brasileira

Azuza, nos primeiros anos de movimento pentecostal, tornou-se uma ‘meca’ carismática. O prédio que outrora tinha sido um templo metodista e um estábulo, fundiu as duas funções. Lá, pastores, ‘ovelhas’ e curiosos partiam em busca de mais informações, desse ‘novo’ pasto que esse ‘velho’ estábulo guardava. Ao que parece diferente de Parham, Seymour desfrutava de uma boa reputação entre os pares religiosos, recebia visitas de pastores amigos, dentre esses que fora ouvir as prédicas emocionais estava o Pastor Batista William Durham.

Por discordar das doutrinas dos três estágios que diferenciavam a regeneração e santificação, segundo Hollenweger (1970), Durham fora expulso da missão de Azuza, pois até

⁴⁹ Marco Davi de Oliveira (2015), no texto *A religião mais negra do Brasil*, o nome não precisa nem de legenda, a partir de uma análise dos últimos dados censitários afirma que mais de 8 milhões de negros no Brasil declaram-se pentecostais.

os mais tolerantes podem ser intolerantes, quando está em jogo um capital religioso tão importante. Durham dirigia uma missão pentecostal em *North Avenue* em Chicago, dentre esses que frequentavam os seus cursos estavam os emigrantes suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren e o ítalo-americano Luigi Francescon, responsáveis pela plantação do movimento pentecostal no campo religioso brasileiro.

O campo religioso brasileiro da chegada do movimento pentecostal, na primeira metade do século XX, embora marcado preponderantemente pelo Cristianismo católico, possuía, a exemplo do americano, uma considerável agitação. As religiões indígenas já estavam por aqui, antes mesmo da chegada dos exploradores, embora seja impossível fazer um inventário de todas elas, podemos a exemplo de Durkheim, sugerir uma forma elementar de religião indígena, a partir do xamã, um “homem-médico, feiticeiro ou mago, dotados de prestígio mágico-religioso e reconhecidos em todas as sociedades indígenas (ELIADE, 1994). (No segundo capítulo, quando estudo o pensamento sociorreligioso sobre a Amazônia, volto a olhar com uma maior profundidade as religiões indígenas).

O Catolicismo ibérico espalha-se por um país com dimensões territoriais, ganhando aspectos santorias e sincréticos, além da herança mítica europeia, marcado pelo “culto aos santos; foi esse culto que marcou a peculiar dinâmica religiosa brasileira, de caráter predominantemente leigo” (TEIXEIRA, 2005, p. 107), embora existissem diversas formas de ser católico, essa, sem dúvida, agrega a maior parte da população brasileira. Esse Catolicismo popular dialoga facilmente com as religiões indígenas e afro-brasileiras, em uma confluência de mundividências, dialetizando-se em uma constante frenética simbiose, fazendo surgir formas “complexas de interação de ideias e símbolos religiosos (BITTENCOURT, 2003), e ainda:

[...] deve-se considerar a Matriz Religiosa Brasileira como o resultado inerente ao encontro de culturas e mundividências. Pode-se dizer, em grandes linhas, que no Brasil colonial colidiram com duas grandes concepções religiosas: uma que sacralizava o ambiente natural e as forças espirituais a ele subjacentes; outra que ressaltava símbolos religiosos abstratos e transcendentais. Tais concepções não se mantiveram estanques, porquanto, na prática religiosa popular, foram desde logo combinadas. É fácil identificar que a primeira e mais antiga vertente era a dos povos indígenas, bem como das etnias africanas que aqui aportaram em decorrência da escravidão. Entretanto, os brancos adeptos do Cristianismo romano-católico eram de certo modo portadores de crenças similares, se considerarmos as religiões e a magia europeia ancestrais (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 49-50).

O espiritismo, passado os primeiros anos de curiosidade em torno das ‘mesas falantes’, copos e outros objetos moventes, a partir de Denizard Rivail, ganha status de

filosofia e religião, passando a pregar a caridade e passes para combater todo tipo de enfermidade. Introduzido no Brasil na segunda metade do século XIX, época em que surgem as primeiras organizações, inicialmente na Bahia, em 1865 e posteriormente, no Rio de Janeiro de 1873. O espiritismo movimentou o campo religioso com um capital mais elitizado e aproxima-se das classes médias, principalmente por oferecer respostas coerentes, explicando a posição do indivíduo no mundo (CAMARGO, 1973).

Roger Bastide, na obra *O Candomblé da Bahia*, inicia falando sobre a pluralidade de seitas africanas espalhadas por todo o Brasil. Não podia ser diferente, dos anos de 1525 até 1851, mais de cinco milhões de negros foram desterrados covardemente de seus países, trazendo consigo suas tradições e representações simbólicas. Para que a religião dos negros escravizados sobrevivesse, apropriaram-se da linguagem e simbologia do Catolicismo.

Embora a umbanda e candomblé sejam as mais visíveis das religiões afro brasileiras, uma espécie de ‘tipo ideal’ construído por não especialistas, não são as únicas e desempenham um importante papel na dinâmica do campo religioso brasileiro, não são meros figurantes.

É indubitável que a mitologia africana foi repensada muitas vezes em termos cristãos, no novo meio brasileiro em que penetrou. Xangô Dada não baixa porque está tão ligado ao fogo que se voltasse à terra, está se incendiaria e seria destruída pelas chamas. Ora, esta é justamente a lenda de S. João Batista que adormece a 24 de junho e não acorda senão depois de passada sua festa, ato de sabedoria divina, pois se não dormisse a terra seria nesse dia destruída por enorme incêndio (BASTIDE, 1961, p. 326).

Na primeira década do século XX, o candomblé ainda era uma religião étnica, com a função de preservar um patrimônio cultural (CAMARGO, 1973) e, com a diluição do *ethos* africano, torna-se “o grande reservatório da cultura brasileira mais próxima da África”. (PRANDI 2000, p.66). A umbanda, porém, despontava como uma síntese do campo religioso brasileiro, com atuação sem reserva de mercado (PIERUCCI, 2006), amalgamando os elementos da espiritualidade católica, indígena e afro brasileira, e criando outras liturgias.

Os protestantes⁵⁰ históricos eram compostos inicialmente por imigrantes europeus, esses poucos movimentaram o campo religioso e, por ser um grupo étnico, adotaram a política da boa vizinhança, tipologicamente estudados por Camargo (1973) como protestantismo de

⁵⁰ Uma vez que estamos estudando a matriz religiosa do Brasil na chegada do Pentecostalismo, não inserimos aqui as tentativas de implantação do protestantismo por parte dos Franceses no século XVI e Holandeses no século XVIII.

imigração. Posteriormente chegam agências missionárias vindas dos Estados Unidos, vestidas com ímpeto proselitista, por isso chamados de protestantismo de conversão e protestantismo de missão (ALENCAR, 2008). À sua maneira, todos negligenciavam a matriz brasileira, quer seja isolando-se em ‘guetos’, quer seja ancorado em um discurso de modernização, que elegia o misticismo como razões do atraso brasileiro. Para ser notado e conseguir o seu espaço no campo religioso da sincrética sociedade brasileira, os protestantes oriundos das missões americanas, segundo Mendonça (2008), adotaram uma estratégica ação estribada no proselitismo apologético, aliado à plantação dos grandes colégios americanos e pelas escolas paroquiais.

O imaginário religioso brasileiro estava repleto de pontos de contatos com a doutrina pentecostal, o Arminianismo soteriológico do Catolicismo, a oralidade e os cultos extáticos das religiões indígenas e afro brasileiras, aliados ao proselitismo protestante das agências missionárias, formavam uma teia sincrética de símbolos que fizeram a mensagem escoar com notável facilidade pelo solo brasileiro. Os pentecostais não trazem um produto substancialmente inédito, apenas teologicamente remasterizado.

Os Pentecostais, por seu turno, reprocessaram a religiosidade de origem matricial, apondo-lhes sinais valorativos. Em outras palavras: ao invés de rejeitar esse sistema de crenças do senso comum, discriminaram e classificaram aquilo que pertenceria ao domínio de Deus, e aquilo que se situaria na jurisdição do Diabo. A rigor, com esse procedimento, os Pentecostais ensinam que a Matriz Religiosa Brasileira permaneça intacta. Esta seria apenas cuidadosamente realocada num novo esquema religioso (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 44).

A postura diatrípica do discurso pentecostal na matriz religiosa brasileira, embora não sistematizada teologicamente, empenhou-se em organizar em gavetas apologéticas os concorrentes do campo religioso. As religiões indígenas, afro brasileiras e quaisquer experiências mediúnicas foram rotuladas de diabólicas, os santos católicos em perversões idolátricas e as demais seitas protestantes eram vistas como frias e racionalizadas, *pneumatokos*⁵¹ modernos. O fato de negar a matriz não invalida que o Pentecostalismo se aproxime com muita facilidade da ‘alma’ religiosa brasileira. Isso deu a prédica emotiva dos pentecostais uma inteligibilidade e aceitação, pois não tiveram que definir conceitos aprioristicamente.

⁵¹ Uma antiga dissidência teológica sobre a pessoa do Espírito Santo, os *pneumatokos*, por descrerem na divindade do Espírito Santo, foram chamados de matadores do Espírito.

1.4.1 Tipologias do Pentecostalismo no Brasil

O Pentecostalismo Brasileiro é plural, desde o seu início sempre tivera diferenças internas, fato ainda perceptível pela inúmera quantidade de seitas que nasce todos os dias. Esse ímpeto separatista faz parte da ontogênese dos protestantes, ao romper com o bispo de Roma, já nasce separatista, mesmo porque os reformadores magisteriais não se entendiam⁵², na medida que lutavam contra os reformadores radicais. A busca pela verdade como algo encontrado na Bíblia a partir do princípio “*Sola scriptura*”, que por sua vez, subscrevia-se a uma determinada metodologia hermenêutica, tornou-se um fator de fragmentação, bem expresso na fala de João Calvino “Paz em detrimento a verdade, é uma paz maldita”. Essa vontade-verdade, com sugere Foucault, coloca à margem os discursos divergentes, “ora, essa vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, apoia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas” (FOUCAULT, 1996, p. 17).

O Pentecostalismo apropria-se dessa vontade de verdade, “atravessou tantos séculos de nossa história” (FOUCAULT, 1996, p. 14), o que explica a postura antiecumênica. Aqui no Brasil, aliado a alguns elementos da matriz religiosa, fragmentou-se sobremaneira, alterando de forma significativa suas concepções teológicas, todavia debaixo do grande guarda-chuva do Pentecostalismo. Pelas cidades do Brasil, em uma velocidade frenética, “*the pentecostal never sleeps!*” De acordo com os dados do ISER, somente nos anos de 1990 a 1992, nasciam cinco novas igrejas por semana (BITUN, 2007).

O mundo protestante, então contém uma imensa diversidade organizacional, teológica, litúrgica e política. Qualquer dissidente pode fundar uma Igreja nova, sem sair do mundo evangélico. Um resultado disso é que correntes teológicas atravessam as divisões institucionais, possibilitando o surgimento das entidades inter denominacionais ou para-eclésiásticas, as quais fogem ao controle das estruturas denominacionais (FREESTON, 1993, p. 36).

Esse crescimento denominacional tem despertado o interesse de inúmeros pesquisadores, isso necessariamente acelera a busca de um tipo ideal, classificações

⁵² Os reformadores não eram ‘amigos’, embora tivessem um inimigo em comum, se desentendiam em vários aspectos. Um exemplo dessas fissuras teológicas pode ser visto no colóquio de Marburg, em 1529, após discutirem sobre a concepção eucarística, concordando que a postura que toma no concílio de Latrão, em 1215, pela transubstanciação, era antibíblica, porém não conseguiriam chegar em interpretação bíblica “boa” e consensual para ambos os ramos da reforma. Vencido pelo cansaço, Zwinglio, líder da reforma Suíça, estende a mão em lágrimas aos seus debatedores da Universidade de Wittenberg, mas Lutero se recusa em pegar em sua mão, Tendes espírito diverso do nosso!

elaboradas a partir do esforço teórico e metodológico de pesquisadores, no afã de enquadrar um fenômeno, tendo como base o olhar do pesquisador. Portanto, “é preciso levar em conta o grau de arbitrariedade no trato do fenômeno que poderia ser classificado de tantas formas dependendo do ponto de vista do observador” (SANTIAGO FILHO, 2017, p. 36).

A primeira pesquisa sociológica sobre Pentecostalismo realizada por Beatriz Muniz de Souza, *A Experiência da Salvação*, analisa a crença pentecostal a partir do gradiente weberiano seita-igreja, mensurando tão somente o fenômeno pentecostal no campo religioso brasileiro, mas não se ateve aos subcampos. Pois “de acordo com a bibliografia sociológica que analisamos, o Pentecostalismo colocar-se-ia por sua origem e características de doutrina e prática como exemplo de “seita”, a qual contrapõe a “igreja”, representada pelas demais organizações protestantes” (SOUZA, 1969, p. 77).

Talvez a análise de Souza, a exemplo do curioso caso Benjamim Button⁵³, embora jovem nasceu velho, e não conseguiu correr junto às “transformações ocorridas nessas religiões nas últimas décadas”, (MARIANO, 2005, p. 23). A celeridade das mudanças exigiu novas tipologias, como as propostas por Brandão em 1980, que priorizou a análise a partir das classes sociais, situando o Pentecostalismo no meio termo, entre as religiões dos dominadores e os dominados, chamando de religião de mediação.

Mendonça, a exemplo de Brandão, estuda o Pentecostalismo em uma tipologia bipartida, a saber, clássico e agência de cura divina. O Pentecostalismo clássico seria a primeira denominação pentecostal plantada em 1910 e 1911, enquanto as outras que chegaram depois de 1950 seriam as agências de cura divina, prestadoras de serviços religiosos mediante um pagamento, aproximando-se do conceito weberiano de feitiço. A classificação do CEDI, em 1991, realizada pelo sociólogo presbiteriano Jose Bittencourt Filho, a exemplo do proposto por Mendonça, estudou as primeiras denominações de origem americana como Pentecostalismo clássico, e as oriundas de cisões internas como pentecostais autônomas. (MARIANO, 2005).

Tabela 2. Tipologias do Pentecostalismo

CEDI	Mendonça	Brandão
Pentecostalismo clássico	Pentecostalismo clássico	Igreja de mediação

⁵³ Filme de David Fincher (2008), protagonizado por Brad Pitt, Cate Blanchet. O filme conta a história de Benjamim, vivido por Brad Pitt, uma criança que nasceu velho e com o passar dos anos vai se tornando jovem.

Pentecostalismo autônomo	Cura divina	Pequenas Seitas
--------------------------	-------------	-----------------

Fonte: Freston (1993, p. 39)

A tipologia, enquanto uma ferramenta analítica, não precisa ser exaustiva e exclusivista, precisa funcionar, por isso assumo um ‘ecumenismo’ metodológico, a opção por uma tipologia não exclui as demais. Ao longo dos anos, nas pesquisas do subcampo religioso do Pentecostalismo, tem-se consolidado, não sem algumas críticas, as tipologias tripartidas propostas, inicialmente, por Paul Freston (1993) e Ricardo Mariano (2005). Tendo como base a obra de David Martin que, valendo-se da metáfora marinha, dividiu a história das dissidências do protestantismo a partir de três ondas - calvinistas, metodistas e pentecostais - Freston, dividiu a inserção do Pentecostalismo em três ondas, Primeira, Segunda e Terceira.

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido com a história de três ondas de implantação de igrejas. A Primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) [...]. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). [...] O contexto é fundamentalmente carioca (FRESTON, 1993, p. 63).

Mariano (2005) desenvolve sua pesquisa a partir da tipologia tripartida de Freston, privilegiando o aspecto histórico-institucional e renomeando a divisão em Pentecostalismo Clássico, Deuteropentecostalismo e Neopentecostalismo. Os autores também levam em conta, no processo analítico, algumas convergências teológicas no processo de aculturação e transformação pelas quais o Pentecostalismo passou ou longo de sua inserção e consolidação, bem como sua relação com a cultura brasileira (SANTIAGO FILHO, 2017). Optamos por utilizar a nomenclatura de ambos, “pois nos ajuda a detalhar um pouco mais o campo pentecostal, [...], além de ser uma boa proposta de periodização” (BITUN, 2007, p. 87).

Correlacionar dialeticamente as ondas do Pentecostalismo com a cultura, nesse momento, é extremamente necessário. Ouso dizer que é impossível entendermos a atual feição do movimento sem essa análise, ainda que diminuta. Ciente que cultura é uma palavra complexa, fujo propositalmente das problematizações que remontam até o século XVIII (CUCHE, 2002), e heurísticamente tomo o termo a partir das propostas de Geertz (2008),

como uma teia de significados interligados, que explica a “maneira de viver tal de um grupo, sociedade, país ou pessoa” (DA MATA, 1981, p. 2).

1.4.1.1 Primeira Onda: entre Carnavais, malandros e heróis

A primeira onda do Pentecostalismo historicamente vai de 1910 até 1950, período em que são plantadas as Igrejas Congregação Cristã no Brasil na cidade de São Paulo, pelo ítalo-americano Luigi Francescon, e a Assembleia de Deus em Belém do Pará pelos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren. Doravante nos referiremos às igrejas como CCB e AD. Teologicamente algumas ênfases do Pentecostalismo clássico não eram iguais, embora tivessem partido de um mesmo local, a missão na *North Avenue*, do Pastor Durhan em Chicago.

Os fundadores mantiveram algumas doutrinas de suas denominações nativas, Francescon continuou sendo calvinista e, ao chegar o São Paulo, foi ancorar-se na Igreja Presbiteriana, enquanto os suecos mantiveram o arminianos, foram achar guarida na Igreja Batista de Belém. Certo estava Gramsci (2001), existem várias religiões dentro de uma mesma religião, eu acrescento, existem várias doutrinas dentro da doutrina das várias religiões, dentro das religiões.

Os elementos unificadores das denominações que formaram o Pentecostalismo clássico, elegíveis com traços nítidos da tipologia, primeiramente é a glossolalia. Uma análise nos periódicos⁵⁴ desse período, sobretudo os das Assembleia de Deus, demonstraram cedo uma sensibilidade à própria história, tanto que é possível notar a ênfase que se dava ao batismo com o Espírito Santo. As outras marcas elegíveis são a pregação do retorno iminente de Cristo, dicotomia entre Igreja e mundo, exigência dos fieis para adotarem um ascetismo intramundano, a santidade estava vinculada com uma rigidez comportamental, o que levava à negação da cultura brasileira.

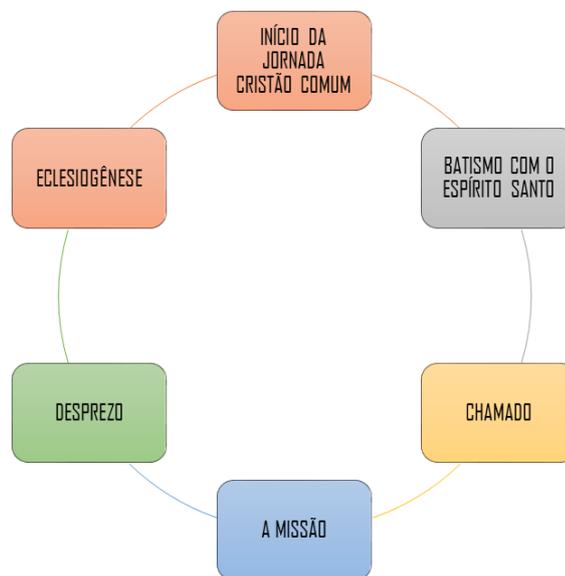
Se o Brasil pode ser entendido como sugere Damatta (1997), a partir da tríade carnavais, malandros e heróis, pode se dizer que a primeira onda pentecostal negou os carnavais, apegou-se ao ascetismo, converteu o malandro, porém manteve os heróis. As

⁵⁴ Em 1917, na cidade de Belém, surgiu o primeiro jornal vinculado com a Assembleia de Deus, o nome era “Voz da verdade”, segundo ALENCAR (2000), em 1919, Gunnar Vingren e Otto Nelson fundaram também em Belém o jornal chamado Boa Semente. Gunnar Vingren em um período de 10 anos escreveu vinte e cinco diários, publicados pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Isso torna mais fácil o estudo da denominação.

igrejas pentecostais desse período clássico possuem, em comum, um arquétipo compartilhado, aquilo denominado por Josh Campbell (1997) de “A jornada do herói”. Campbell, no livro *O herói de mil faces*, analisa a literatura das diversas religiões e sugere um monomito, um enredo estrutural em dozes passos, presente em diferentes culturas. Em nossa análise, adaptamos ao contexto e à vida dos fundadores e mapeamos seis passos, da conversão até a plantação da Igreja. A jornada do herói pentecostal faz parte da memória das igrejas, são instrumentalizadas em sermões, canções, uma apologética constante das razões de ser da Igreja.

Francescon, Daniel e Gunnar afirmavam ser cristãos comuns antes de receberem o batismo com o Espírito Santo. Logo em seguida, tornaram-se intrépidos e corajosos, por isso foram chamados por divina revelação para missionarem em terras longínquas. O cumprimento da missão não é fácil, exige renúncia, abnegação, distância da família, o que desenvolve uma certa resistência por parte do herói. Surgem as dúvidas e percalços provenientes de diversos lugares para fazê-lo retroceder, mas ele, devido aos dons recebidos pelo Espírito Santo, é capaz de vencê-los.

Figura 5: A Jornada do Herói Pentecostal



Fonte: Elaborado pelo pesquisador

Em um dos raros textos de Francescon, publicado pela CBB, o que o torna mais enigmática aos estudiosos e admirado pelos fiéis, que se centram em torno de relatos orais, ele comenta sobre seu chamado em uma carta⁵⁵.

⁵⁵ A congregação cristã no Brasil ainda é uma Igreja oral, o acesso aos materiais do Francescon é muito escasso. Segundo Antoniazzi (1994), essa carta é dos raros documentos.

Em março do ano seguinte o Senhor fez saber a mim e ao irmão G. Lombardi que deixássemos os nossos trabalhos materiais, para nos dedicarmos inteiramente à obra que ele nos havia preparado; ambos nos encontrávamos em má situação financeira e cada um com 6 filhos menores; entretanto não tememos, certos de que o Senhor protegeria nossas famílias. [...] Essa revelação nos foi confirmada por meio do dom de interpretação de linguagem e isto muito nos consolou, dispondo-nos inteiramente à vontade do nosso Senhor. [...] Em 8 de março de 1910, por determinação do senhor, partimos direto a São Paulo (FRANCESCON, 1968, p. 27).

Gunnar Vingren, na biografia escrita pelo seu filho Ivar Vingren e publicada pela casa publicadora das Assembleias de Deus, também diz que a sua chamada para o Estado do Pará fora por iniciativa do Espírito Santo, não apenas o local é dito, mas o perfil socioeconômico do povo alvo de sua missão.

Um outro irmão chamado Adolfo Uldim, recebeu do Espírito Santo Palavras maravilhosas, e vários mistérios sobre o seu futuro lhes foram revelados. Entre outras coisas, o Espírito Santo falou através desse irmão que eu deveria ir para o Para. Foi nos revelado também que o povo para quem eu testificaria de Jesus era de nível social muito simples (VINGREN, 2000, p. 25).

A origem divina da denominação, nascida ‘não por vontade de homem’, iguala os fundadores, aos olhos dos fiéis, aos apóstolos, e ainda hoje é instrumentalizada pelas Igrejas, de modo que a tradição é uma forma de resolver as tensões e conflitos e criar uma memória religiosa. A jornada do herói pentecostal é imitada pelos fieis, torna-se um modelo a ser imitado, inculcando na membresia um *habitus* religioso (BOURDIEU, 2007). Perseguidos pela Igreja Católica, não reconhecido como irmãos pelos protestantes históricos, o Pentecostalismo clássico, no Brasil, a exemplo do ocorrido nos Estados Unidos, fora empurrado para o nível de baixo no campo religioso, por isso tocou especialmente as camadas mais pobres da população. Em São Paulo, Francescon logrou êxito entre os imigrantes italianos, em Belém os suecos pareciam ser mais compreendidos por nordestinos emigrantes, atraídos pelas demandas da cultura gomífera.

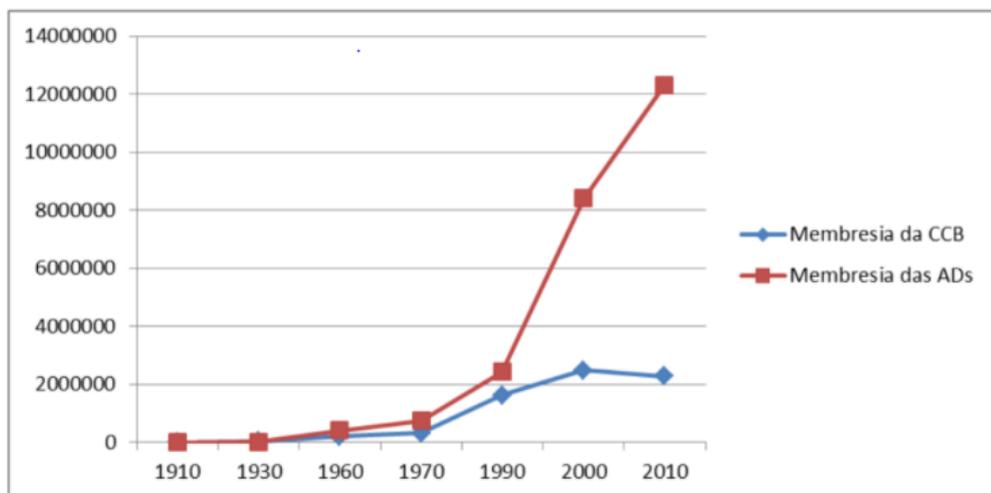
Em uma leitura micro sociológica do Pentecostalismo clássico até o período de 1950, nota-se que a AD institucionaliza-se mais rápido que a CCB e essas diferenças tornar-se-ão verdadeiras concorrências no subcampo. Enquanto a AD organiza-se em convenções, possuindo pastores missionários, jornais e revistas, racionalizando o carisma; a CCB afirmava viver exclusivamente pelo Espírito Santo e sua organização repousa sobre o carisma dos Anciões, herdeiros, por assim dizer, de Francescon, “constituídas sobretudo por um ato de

obediência aos poderes públicos. Fornecendo todas as informações que estes solicitam, deixam de lado tudo o que fora esses imperativos, arriscaria materializar e circunscrever a obra do Espírito Santo” (LEONARD, 1963, p. 348).

Pentecostais e Igrejas à parte? A princípio não, apesar das diferenças teológicas já mencionadas, as Igrejas são parecidas e apresentam subcampos religiosos distintos, o inimigo é o Catolicismo e os outros protestantes, soma-se a isso a distância, a AD está geograficamente no Norte, na cosmopolita “*Paris dos Trópicos*”, missionando entre os migrantes, sobretudo nordestinos, atraídos pelo capital proveniente da cultura gomífera. Pode-se dizer que nessa vivência entre nativos, a AD absorveu o *ethos* brasileiro.

A CCB vai para o sudeste, missionando entre italianos, de modo que, nas primeiras décadas, realizam os cultos e liturgia no idioma italiano. Para Emile Leonard (1963), a CCB, por meio de Francescon, realiza em todo o mundo a reforma italiana do século XVI, mas somente em 1950 torna-se uma Igreja nacional, período que já era ultrapassada numericamente pela AD.

Gráfico 1: Crescimento da CBB e AD de 1910 a 2020.



Fonte: Alencar (2012, p. 56).

O crescimento nacional das Igrejas levou a uma disputa por lugares no campo religioso, até então não explorados. Há de se questionar: quem tem o verdadeiro capital pentecoste e quem é um simulacro? Seguindo uma rota nada convencional, a AD, a exemplo do látex dos seringueiros pentecostais, escoava lentamente até chegar nas grandes cidades brasileiras. A CBB mostrou-se reticente quanto à AD, rejeitou qualquer laço de irmandade, fechando-se internamente, mantendo sua reserva de mercado, desconstruindo a AD para os

seus clientes. A AD, por sua vez, insistiu no caráter sectário da CBB, alegando ser essa uma das marcas da sua apostasia. Em diversas publicações de ordem apologética, os teólogos assembleianos relegam a igreja ‘co-irmã’ à categoria de seita⁵⁶ e heresia.

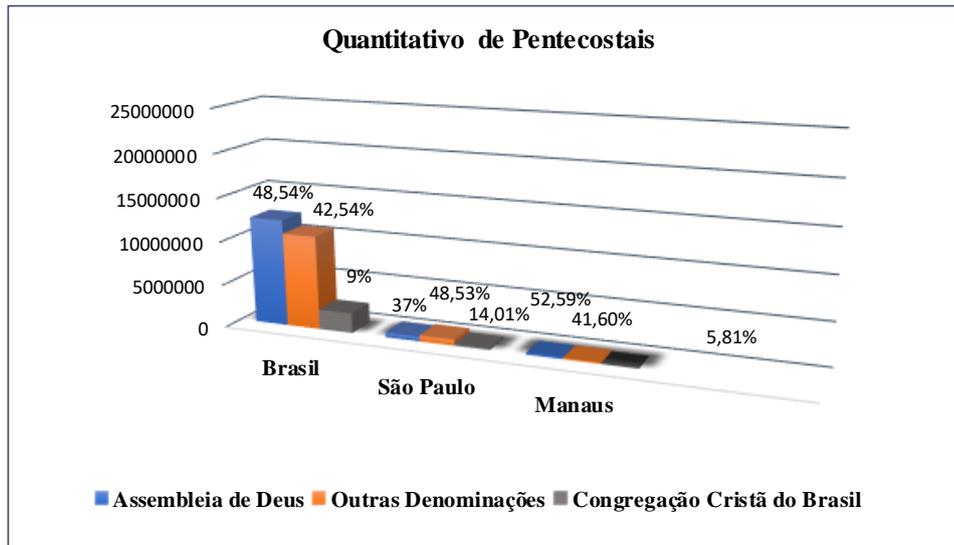
Segundo Bourdieu (2007), a institucionalização da seita como uma Igreja faz surgir uma nova reforma, talvez seja a razão pela qual a Assembleia de Deus se fragmentou em inúmeros ministérios⁵⁷, enquanto a CCB se mantém coesa e sem cismas. Segundo Alencar (2012), por mais que a CCB afirme não possuir nenhum tipo de organização burocratizada, pela análise da sua constituição atualmente, é possível, sim, afirmar que a Igreja possui uma estrutura hierárquica bem consolidada. Uma comparação entre as igrejas do Pentecostalismo clássico, a partir do censo 2010, nota-se a AD como a maior representante do movimento pentecostal do Brasil, com mais de 12 milhões de membros, todavia isso inclui a soma de todos ministérios juntos. Isso faz da CCB a maior igreja pentecostal do Brasil, pois diferente da AD não é fragmentada em ministério rivais, o total de membros atualmente é mais de 2 milhões.

O quadro abaixo permite-nos observar, em números percentuais, o atual cenário entre AD e CBB, a nível de Brasil, São Paulo e Manaus. Nota-se que na cidade de Manaus, a AD representa mais de 52% dos pentecostais, enquanto a CCB 5,8%, números bem inferiores, se comparando a média nacional. Aumenta, ainda, a desproporção tomando São Paulo, local do nascimento da igreja como parâmetro. Talvez uma das razões para essa desproporção do tamanho entre AD e CCB, em Manaus, deva-se ao caráter étnico da igreja nas primeiras décadas. A AD focou nas classes mais baixas, a CCB em imigrantes italianos.

⁵⁶ O campo religioso, como já dissemos, é conflituoso (BOURDIEU, 2007), um local de disputas e silenciamentos discursivas (FOUCAULT, 1996). Um exemplo disso é o livro *Seitas e heresias: Um sinal dos fins dos tempos*, de Raimundo de Oliveira, lançado pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), logo é um texto que reflete o posicionamento oficial da Igreja. Na 23ª edição/2002, no capítulo que trata sobre a CCB, dentre as razões alegadas para a mesma ser considerada uma seita no sentido apologético e não sociológico, o autor pontua: “Durante vários anos, a Congregação Cristã no Brasil tem sido conhecida, não só pela sua doutrina, mas também pela tenacidade com que se opõe às demais igrejas evangélicas do Brasil. Quanto à Assembleia de Deus, particularmente, os membros da Congregação Cristã no Brasil evitam qualquer tipo de relacionamento” (OLIVEIRA, 2002, p. 141).

⁵⁷ Ministério possui diferentes significados, mas no subcampo religioso do Pentecostalismo assembleiano é o nome dado a uma igreja, ou conjunto de igrejas autônomas, todavia mantém o mesmo nome de Assembleia de Deus. Embora sejam vários os ministérios sobre o guarda-chuva assembleiano, no Amazonas são três os maiores e mais conhecidos. Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM), Assembleia de Deus de Madureira, Assembleia de Deus tradicional.

Gráfico 2: Quantitativo de Pentecostais



Fonte: IBGE (2010).

1.4.1.2 Segunda Onda: templos, ex-atores e cinemas

A segunda onda do Movimento Pentecostal, também chamado de Deuteropentecostalismo,⁵⁸ começa no Brasil em 1950, com a chegada dos missionários norte-americanos, ligados à Igreja do Evangelho Quadrangular, IEQ, fundada nos Estados Unidos por uma mulher, Aimee Simple McPherson. A IEQ introduziu no Pentecostalismo brasileiro, por meio dos seus missionários, uma nova cara, não apenas por ser fundada por uma jovem pregadora, mas por inovar nos meios de evangelização, com a utilização de rádios, culto em tendas, guitarras elétricas, apresentando um estilo de pregação mais contextualizado.

A IEQ no Brasil, inicia-se a partir dos trabalhos de Harold Williams e Raymond Boatright, ex-atores de filmes de *far-west*. Inicialmente os ‘cowboys’ da fé implementaram o velho estilo americano de cultos em tendas, assim nascia a Cruzada Nacional de Evangelização. Segundo Freston (1993), a intenção de William e Raymond não era fundar uma igreja, mas ser um movimento não denominacional, prestando serviços itinerantes, prática comum nos Estados Unidos, sendo os primeiros a utilizar o rádio como um aliado na propagação da mensagem, algo reputado pela CCB e AD como diabólico, todavia imprescindível para a propaganda desse ‘novo bem simbólico’. Assim, transcendiam-se fronteiras, individualizavam as massas, como pontua Hobsbawm:

⁵⁸ Deutero é um termo de origem grega que significa segundo, assim com o livro do pentateuco é chamado de deuteronômio, segundo lei, Deuteropentecostalismo significa literalmente segundo Pentecostalismo.

[...] sua capacidade de falar simultaneamente a incontáveis milhões, cada um deles sentindo-se abordado como indivíduo, transformava-o numa ferramenta inconcebivelmente poderosa de transformação de massa, como governantes e vendedores logo perceberam, par propaganda política e publicidade (HOBSBAWM, 1995, p. 194).

O Pentecostalismo tem, nas pregações, um dos fatores mais atrativos de público. A AD e CBB nos primeiros quarenta anos, não tiveram pregadores renomados como nos Estados Unidos, talvez devido ao temperamento dos suecos da AD e a ênfase italiana da CCB. O Deuteropentecostalismo já nasce com uma mensagem bem elaborada e novos métodos de evangelismo. Centenas de fiéis e pastores migraram de suas denominações e o campo religioso pentecostal estático, a partir da polarização AD e CCB, ganha agora uma terceira via. Pode-se dizer que o barulho do Pentecostalismo clássico era dentro do templo, não estava nas discussões públicas, em quanto que a segunda onda traz o olhar de fora para o movimento.

Com mensagem sedutora e métodos inovadores e eficientes, atraíam além de fiéis e pastores de outras confissões evangélicas, milhares de indivíduos dos extratos mais pobres, muitos dos quais migrantes nordestinos. Causaram escândalo e reação adversas por toda parte. Mas ao chamaram atenção da imprensa, que os ridicularizava e os acusava de charlatanismo e curandeirismo conseguiram pela primeira vez da visibilidade a este movimento religioso no País (MARIANO, 2005, p. 30).

Esse estilo de mensagem não ganha apoio das igrejas institucionalizadas, era moderno demais, mas conquistou o coração dos leigos. A partir disso, nasceu a Igreja da Cruzada em 1954, e em 1955 estrutura-se como a IEQ americana, que manteve a prerrogativa de nomear parte da liderança nacional. O núcleo doutrinário do Deuteropentecostalismo pouco se diferenciou do Pentecostalismo clássico, o que muda é tão somente a ênfase carismática: enquanto o Pentecostalismo clássico enfatizava a glossolalia, o Deuteropentecostalismo enfatizava a cura e não era apegado aos usos e costumes, revisitando às antigas divisões sagrado-profano que o Pentecostalismo clássico havia feito, oferecia “uma alternativa a um público religioso insatisfeito com as denominações mais antigas, sejam pentecostais ou protestantes históricas” (SANTIAGO FILHO, 2017, p. 98).

A IEQ se vê como um Pentecostalismo que não faz estas coisas: em que o pecado e o inferno perdem a centralidade, em favor do apelo às necessidades sentidas de cura física e psicológica (sinal de adaptação às sensibilidades da

sociedade de consumo e às exigências do mercado religioso); e em que os tabus comportamentais são abrandados, pois já deixaram de ser funcionais para amplos setores urbanos (FREESTON, 1993, p. 84).

O Deuteropentecostalismo da IEQ consolida um novo estilo pentecostal, “mostra o caminho das pedras” (FONSECA, 2003), o seu êxito passa a ser imitado, os pastores inovavam, inclusive no visual, eram mais modernos que os pastores da AD e os anciões da CCB comunicavam-se mais naturalmente. Vemos surgir no campo religioso pentecostal brasileiro, uma das suas marcas mais evidentes atualmente, o mimetismo pragmático, a pergunta não é se é certo, mas se dá certo, inúmeras igrejas menores imitando as grandes corporações eclesiásticas.

Em que pese os conflitos, a IEQ, a partir do seu ‘*modus faciendi*’, abre o caminho para o surgimento da primeira Igreja pentecostal, fundada por um brasileiro em 1955, a igreja Evangélica o Brasil para Cristo (OBPC), do missionário Manoel de Mello. Dentre outras versões abasileiradas do Deuteropentecostalismo, que conseguiram sucesso no campo religioso, destaca-se a Igreja Deus é Amor, em 1962, na cidade de São Paulo, a Casa da Bênção em Belo Horizonte, 1964, e “várias outras de menor porte” (MARIANO, 2005, p. 30).

Figura 06: Culto da OAPB no Cine Universo em 1959.



Fonte: O Brasil Para Cristo (2017).

A urbanização das grandes cidades brasileiras, principalmente do Sudeste, foi o cenário ideal para esse Pentecostalismo de segunda onda. De acordo com Souza, 1969, partindo de uma perspectiva funcionalista, seria essa uma das explicações do crescimento pentecostal nesse período, massas aglomeradas em busca de cura divina, o caos desencadeado pela urbanização, tornava essas igrejas uma aliada ao enfrentamento da crueza da vida.

Convém observarmos que o crescimento não foi apenas das denominações deuteropentecostais, AD e CCB também tiveram um acréscimo sem precedentes numericamente, se comparando com as primeiras décadas, mas nada comparada com os números deuteropentecostais.

Os cultos não eram realizados somente em templos, reconfigura-se a ideia de espaço sagrado, as rupturas espaciais (elemento importante na linguagem religioso) ganham outros espaços, incluem-se teatros, cinemas e estádios, locais improváveis, até então, para uma celebração litúrgica. Se os primeiros anos do Pentecostalismo no Brasil fora marcado pela obscuridade, os deuteropentecostais gostavam de ser vistos, de aparecer em capa de revista. Quem imaginaria um líder pentecostal clássico no programa da jovem apresentadora Hebe Camargo, como fizera o fundador da OBC Manoel de Mello? Outras marcas do Deuteropentecostalismo,⁵⁹ no campo religioso pentecostal, foi inclusão de mulheres no ministério pastoral, embora não fosse novidade nos Estados Unidos o ministério de pastoras, o Pentecostalismo clássico mitigou a liderança das mulheres. A segunda onda do Pentecostalismo brasileiro, também inaugurou a relação entre a ‘coisa sagrada e ‘res’ pública, no movimento pentecostal. A OBPC foi a primeira Igreja a eleger um político de forma revelada a partir dos projetos da igreja, isso só vai se repetir em outra igreja pentecostal nos anos 80.

1.4.2.3 Terceira onda - Neopentecostalismo: rupturas, continuidades e remasterizações

Segundo Mariano (2005), a terceira onda do Movimento Pentecostal, ou Neopentecostalismo, refere-se às Igrejas que nasceram na segunda metade da década de 1970 e se fortaleceram nos anos de 1980 e 1990. Se o Deuteropentecostalismo inicia a fragmentação do Movimento Pentecostal, é no Neopentecostalismo que ela acelera intensamente, embora seja possível, todavia, inviável listar até mesmo as mais conhecidas igrejas neopentecostais, por isso, nesse tópico, analiso as características do Neopentecostalismo, utilizando a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como tipo ideal. Primeiro, por ser a primeira igreja com características acentuadamente neopentecostais, podendo visualizar diferenças marcantes com o Deuteropentecostalismo; segundo, por ser a

⁵⁹ Precisamos pontuar algo nesse momento, embora seja quase impossível pensar o ministério de mulheres no Brasil sem a contribuição do Deuteropentecostalismo, não são todas as igrejas dessa tipologia que incluem mulheres nos cargos de pastorado, por exemplo, a Igreja Deus é Amor não admite até hoje mulheres como pastoras de igreja.

maior Igreja desse seguimento no Brasil, portanto a mais imitada. Pode-se dizer que o Neopentecostalismo Brasileiro é ‘Turdizado’.

A IURD nasce no Rio de Janeiro, em 1977, a partir do empreendimento de Edir Macedo, um antigo funcionário da casa lotérica do estado, de origem católica e com passagens pela umbanda. Edir Macedo converteu-se ao Pentecostalismo na Igreja Nova Vida, liderada pelo canadense Robert McAlister, uma igreja com ênfases deuteropentecostais voltada para a classe média.

Segundo Freston (1993), a Nova Vida trabalhou com pastores mais cultos que as demais igrejas deuteropentecostais, além de serem os primeiros a inserir o modelo episcopal, centrada na figura dos bispos, algo escandaloso no campo religioso, que ainda concebia o episcopalismo, não como uma forma de gestão, mas tão somente a partir do discurso de sucessão apostólica⁶⁰.

As metáforas de ondas marinhas, principalmente nos estudos sobre o Neopentecostalismo, por vezes, levam alguns a pensar que existam rupturas abruptas entre esse movimento e as demais igrejas pentecostais. Na Argentina, por exemplo, há quem denomine o movimento de *Isopentecostalismo*, porque parece pentecostal, mas não é. Siepierski (1997), a partir da dialética entre rupturas e continuidades, chega à conclusão de que o movimento é uma tentativa de impor uma nova cristandade, (pode ser uma nova cristandade, mas não pode ser um novo Pentecostalismo?) por isso optou-se em chamá-lo de Pós-pentecostalismo.

Robson Cavalcanti, em um artigo de nome sugestivo *Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem protestantes* na Revista *Ultimato* (2008), afirma a incompatibilidade entre AD e IURD, eleitas como tipos do Pentecostalismo Clássico e Neopentecostalismo, reconhecendo qualquer vinculação entre os movimentos e admoesta seus companheiros sociólogos:

Um grande equívoco cometido pelos sociólogos da religião é o de pôr sob a mesma rubrica de ‘Pentecostalismo’ dois fenômenos distintos. De um lado, o Pentecostalismo propriamente dito, tipificado, no Brasil, pelas Assembleias de Deus; e do outro, o impropriamente denominado ‘Neopentecostalismo’, melhor tipificado pela Igreja Universal do Reino de Deus (CAVALCANTI, 2008, p. 36).

⁶⁰ O uso do termo bispo, para referir-se a um cargo eclesiástico pelas Igrejas neopentecostais, não incomodou apenas os católicos, que reivindica uma reserva de mercado; os próprios pentecostais rejeitavam o termo. Em um artigo na versão impressa da Revista *Ultimato* (2006), o sociólogo e Bispo anglicano da diocese do Recife, chamou de ‘banalização do episcopalismo’.

É preciso ater-se que a análise é, sobretudo, histórico-institucional, conquanto a maioria esquece que os movimentos sociais não nascem no vazio e, como dissemos alguns, não existe imaculada concepção teológica, “inclusive as ondas, que aparentemente vagam sem que possamos identificar com precisão seu início e fim, necessitam de “agitações” anteriores à sua própria existência” (BITUN, 2007, p.41).

O Neopentecostalismo não nasce no vácuo teológico. Águas passadas podem até não mover moinhos, mas ondas passadas movem Igrejas, portanto, o Neopentecostalismo agrega sinteticamente algumas doutrinas do Pentecostalismo Clássico e do Deuteropentecostalismo, todavia promove rupturas significativas com os seus predecessores.

Enquanto as duas primeiras ondas pentecostais não apresentam diferenças teológicas significativas entre si, verifica-se o oposto quando se compara o Neopentecostalismo às vertentes precedentes. E é com bases nas distinções apontadas que o Neopentecostalismo está sendo caracterizado enquanto tal. Fica claro portanto, que além do recorte histórico-institucional em ondas, as diferenças teológicas e (em parte decorrentes dessas) as comportamentais (abandono do ascetismo intramundano) e sociais (diminuição do sectarismo) compõe os critérios adotados para a classificação do Neopentecostalismo. Tendo em vista tais critérios adotados para a classificação do Neopentecostalismo não é definido isoladamente em si ou por si mesmo. Pelo contrário, é construído a partir de adoção de parâmetros relacionais, tendo como referências contrastativas o Pentecostalismo clássico e o Deuteropentecostalismo (MARIANO, 2005, p. 35).

Portanto, o prefixo *neo* sugere uma dupla situação, ruptura e releitura enfática: rupturas no que diz respeito à introdução de novos elementos no subcampo pentecostal: releitura enfática, pois ‘remasteriza’⁶¹ doutrinas já existentes no campo pentecostal. Se a ênfase do Pentecostalismo clássico fora a glossolalia e a escatologia, do Deuteropentecostalismo a cura divina, o Neopentecostalismo, de acordo com Mariano (2005, p. 36), é caracterizado pelas seguintes ênfases: “1º) Exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2º) pregação enfática da teologia da prosperidade⁶²; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade”.

⁶¹ Remasterização, segundo Bitun (2007, p. 136), refere-se a certas práticas já quase esquecidas por outros grupos pentecostais e que voltam com característica diferente, mas que no fundo constituem as “velhas” práticas pentecostais.

⁶² Teologia da prosperidade é um termo utilizado para referir-se a um conjunto de discursos oriundos do Pentecostalismo americano, no qual preconiza-se os bens terrestres. Para os teólogos da prosperidade, a maior bênção de Deus para o fiel são as riquezas terrenas. Certa vez, navegando em outras “ondas” do Pentecostalismo, sintonizei uma estação, a voz era inconfundível, tratava-se de um líder bastante influente do Neopentecostalismo, a ênfase era toda em prosperidade, quando ele disparou: o pobre é do diabo! Não, ele não se referia às conjunturas de explorações que causam a pobreza como a manifestação do diabólico, para ele era o indivíduo pobre, que, para além da espoliação econômica, ainda se torna um ‘não ser’ espiritual.

A outra característica marcante do Neopentecostalismo e, de certo modo, um desdobramento da teologia da prosperidade é a organização de forma empresarial, já que se intenciona uma lucratividade. Por isso, sacraliza-se o capital financeiro, adota estratégias de marketing, estabelecendo “metas de produtividade para os pastores, provê seus fiéis e clientes de oferta sistemática de serviços mágico-religiosos” (MARIANO, 2008, p. 73). As igrejas não têm pudor em falar em dinheiro. Se o capitalismo é um parasita do Cristianismo como denuncia Walter Benjamim (2012), o Neopentecostalismo tornou-se o hóspede perfeito? Uma religião cultural, cujo sinal de bênção divina é materializado em bênçãos e posses.

Primeiramente, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez a mais extremamente cultural que já existiu. Nada nele tem significado que não esteja em relação imediata com o culto, ele não tem dogma específico nem teologia. O utilitarismo ganha, desse ponto de vista, sua coloração religiosa (BENJAMIN, 2012, p. 16).

Segundo Bittencourt (2005), o sucesso de um novo empreendimento no campo religioso está relacionado ao seu comprometimento com a matriz religiosa brasileira. As primeiras ondas do Pentecostalismo aproximaram-se da matriz, por sua ontologia mítica, todavia não conseguiram fazer uma leitura, ou até mesmo instrumentalizar isso ao seu favor com a mesma acuidade como a IURD fizera. Os cultos pentecostais eram simbolicamente pobres e, para além da democratização da leitura da Bíblia, não colocava sob as mãos do fieis algo palpável, uma materialização do sagrado, como as tradições católicas e afro-indígenas. A IURD rompe com isso e compromete-se conscientemente com a matriz religiosa, inovando no ‘mercado’ pentecostal, ao oferecer rosas ungidadas, sabonetes, toalhas ungidadas, além de resgatar os elementos simbólicos do culto judaico⁶³, candelabro, arca da aliança, entre outros. O sincretismo neopentecostal justapõe os elementos das várias tradições religiosas presentes no Brasil desde antes da sua colonização (FRANCO, 2007). A ideia de conversão como incorporação de uma *habitus* religioso e negação dos ‘prazeres’ mundanos são relativizados, o fiel não quer mais sair do mundo, ele quer desfrutar aqui e agora sem peso na consciência, as tribulações não são mais teodiceias para o sofrimento, como se cantava no antigo hino assembleiano da Harpa Cristã:

Quem quiser de Deus ter a coroa Passará por mais **tribulação** Às alturas santas
ninguém voa Sem as asas da **humilhação** O Senhor tem dado aos Seus queridos

⁶³ ‘Templo de Salomão’ construído no Bairro do Brás em São Paulo, construído pela IURD, é um exemplo claro desse sincretismo.

Parte do Seu glorioso ser **Quem no coração for mais ferido Mais daquela glória há de ter.** (HARPA CRISTÃ, hino de número 126, Grifo do pesquisador).

O Neopentecostalismo hipertrofiou a ênfase deuteropentecostal do uso de rádios, bem como os projetos políticos. A IURD, por exemplo, é detentora de grandes veículos de comunicação do País, utilizados para promoverem o proselitismo eletrônico, além de possuir, desde a sua fundação, um projeto político bem elaborado, aproximando-se dos políticos ligados à direita. Pode-se dizer que a IURD é, em inúmeros aspectos, o mais bem sucedido empreendimento religioso do século XX, seu *modus operandi* tem sido copiado, inclusive, pelas denominações do Pentecostalismo clássico. Nesse sentido, podemos expandir a fala do início do tópico, não é apenas o Neopentecostalismo que é ‘Iurdizado’, existe uma neopentecostalização do Pentecostalismo Clássico e do Deuteropentecostalismo, ou seja, campanhas de cura e libertação, monetização de milagres não são produtos encontrados tão somente na prateleira Neopentecostal.

O esvaziamento escatológico presente nas prédicas e práticas pentecostais de outrora gerou um discurso religioso centrado tão somente em bens. A teologia protestante da *sola gratia* transmutou-se somente em atos de fé, evidenciados pela capacidade e coragem de ofertar, ou melhor sacrificar, o que transcende o *animus donandis*, elemento fundante da dádiva religiosa. Sai a voluntariedade, entra a renúncia, que transforma a oferta em uma aliança entre o fiel e Deus. Liturgicamente, opta-se pela inteligibilidade em detrimento ao austero, enfaticamente todas as mazelas do homem são reduzidas às influências diabólicas. Nas prédicas, predomina uma predileção pelas narrativas do Antigo Testamento, mormente as que versam sobre milagres extraordinários.

O perfil socioeconômico dos crentes neopentecostais ainda são os extratos mais pobres da população, crescendo principalmente nas periferias das grandes cidades. A grandeza dos luxuosos templos nos locais nobres não condiz com as realidades da maioria dos membros, comparadas aos demais extratos da população brasileira, e até mesmo ao Pentecostalismo clássico, a escolaridade dos neopentecostais são bem inferiores.

A partir disso, alguns estudiosos tentam relacionar o crescimento neopentecostal à ‘exploração’ da pobreza, pois não é apenas a capacidade de comunicar-se com a matriz religiosa do Brasil que alavanca o seu crescimento. O Neopentecostalismo, nesse sentido, se aproximaria não de uma religião de expiação (BENJAMIN, 2012), mas de uma religião da culpa e instrumentaliza essa culpa para o próprio enriquecimento das instituições. Pode-se dizer que o Pentecostalismo, enquanto movimento carismático, elaborado a partir das

experiências extáticas, está presente em toda a história do Cristianismo. Todavia, no que diz respeito aos contornos atuais, é fruto das próprias tensões da modernidade.

CAPÍTULO II

A VIAGEM DAS IDÉIAS RELIGIOSAS NA AMAZÔNIA: UM OLHAR A PARTIR DOS CRONISTAS, NATURALISTAS E INTELLECTUAIS

“Numa Amazônia plurirreligiosa, os crentes precisam de encontrar espaços para dialogar e atuar juntos pelo bem comum e a promoção dos mais pobres” (Franciscus).

Nos dias 6 a 27 de outubro de 2019, o Papa Francisco reuniu em Roma o Sínodo para a Amazônia, dentre outras propostas, busca ajustar os caminhos para uma evangelização católica mais humana e inclusiva, atenta aos novos clamores mundiais. Nesse ínterim, jovens eram treinados com “noções” de teologia para missionarem entre os ribeirinhos em navios aportados em Manaus, mantidos pelas Igrejas protestante dos EUA.

Ambos os relatos repetem o velho estigma já comentando por Pizarro (2012), a Amazônia é uma região cujo traço mais geral é o de ter sido construída por um pensamento religioso externo a ela. Pensar a religião na Amazônia não é tarefa simples, já que a região desponta como um campo de disputas religiosas de diversos grupos, sobretudo cristãos. Se tomarmos como parâmetro o censo de 2010, embora a religião não se limite a dados censitários, as disputas pelo monopólio dos bens de salvação travam-se mais intensamente entre os seguimentos que mais possuem adeptos.

As agências missionárias elegem os povos tradicionais como alvos a serem alcançados e reivindicam a posse espiritual da Amazônia. Muitas dessas agências, irmanadas com madeireiros, garimpeiros e grileiros, mais que almas, querem os bens da Amazônia, o que não é novidade na colonização espiritual da região. Minha infância na cidade de Apuí, no sul do Estado do Amazonas, às margens das transamazônicas, testemunhei de muito perto a ambição de religiosos sem escrúpulos, aventureiros recriando, à sua maneira, o mito do eldorado.

Mas se não é tarefa simples pensar religião na Amazônia, também não é recente. Estudar as ideias religiosas na Amazônia, é aventurar-se na poética de uma polifonia se não infinita, pelo menos indefinida (BATISTA, 2006), de vozes ancestrais, que remonta há tempos kairóticos⁶⁴, imemoráveis, acessível somente nos mitos, diluído na fragrância das

⁶⁴ Do grego *καίρός kairós*, termo utilizado para referir-se ao tempo indeterminado, em posição ao Kronos, que é tempo mensurado e sucessivo.

terras molhadas pelos rios, teologia escrita e apagada pelas enchentes e vazantes, que cônica de sua provisoriedade, eterniza-se na alma do Amazônida, pregada no silêncio das noites, sobre uma efusiva ladainha dos bichos do mato, enquanto a árvore chora lágrimas brancas.

É também ouvir a crueza prosaica dos discursos do tratado de Tordesilhas, presente no tempo Chronos, amarrado sob o regime do padroado⁶⁵, mais especificamente 1494, fruto dos reajustes econômicos e políticos entre as nações ibéricas, que em “nome da Santíssima e indizível Trindade”, dividiram entre si, os Reis da Espanha e Portugal, o Novo Mundo, antes mesmo de explorá-lo, a posse precedeu a conquista (SILVA, 2004), em nome de Deus. As terras anexadas ao reino de Portugal denominaram Lusitânia, e Nova Andaluzia as anexadas ao domínio da Espanha.

La Amazonía como espacio físico y humano, cultural, tenía elementos que actuaban como dispositivos simbólicos en el ocupante, gatillándole conexiones semióticas del imaginario, permitiéndole construir con lo que veía un universo mítico, que respondía a sus carencias, expectativas, necesidades físicas y espirituales (PIZZARO, 2005, p. 04).

A Amazônia fora tomada como um texto, mas qual foi a perspectiva hermenêutica utilizada em sua interpretação pelos primeiros cronistas? Sabemos que todos eram católicos e europeus, quase todos ligados aos votos sacerdotais, haviam deixado uma Europa cindida pela quebra do monopólio da Igreja Católica devido à reforma protestante, missionando à serviço de Deus e do Rei. Esses fatores tornavam-nos livres? Ou não tiveram certa discricionariedade na interpretação religiosa? A religião, como uma teia de significado (GEERTZ, 1978), funciona como um *habitus*, estruturando a maneira de pensar (BOURDIEU, 2007) e agir dos indivíduos, é o espelho da sociedade (DURKHEIM, 2008). Essas constatações tornam os relatos dos primeiros cronistas previsíveis, logo suas análises sobre a Amazônia dizem mais sobre *Zeitgeist* europeu externalizados por eles, do que propriamente sobre o espaço interpretado. É preciso falar do *outro* para falar de *nós*.

Entre prós e contras da ação religiosa na cultura predominante do processo de colonização. Na Amazônia especialmente, o clero foi o primeiro difusor do pensamento europeu sobre as terras e as gentes. Ao seu modo, a sua visão de mundo, classificou os espaços físicos, os habitantes, as relações existentes, o maravilhoso e o bárbaro (SILVA, 2004, p. 115).

⁶⁵ A designação padroado, do espanhol *Patronato ou Patronazgo* em termos práticos, pode ser entendido como um contrato sinalagmático, com ônus e bônus para ambas as partes, entre Reis, nesse caso ibérios e os Papas. Enquanto as coroas ibéricas financiavam os padres, recebiam desses o direito de administrar as igrejas. Havia uma transferência do poder papal para os monarcas.

Apesar dos ares cosmogônicos, inerentes aos homens, “uma vez que esses recusam-se a viver em um mundo ‘caótico’, o novo mundo não era sem forma e vazio como a narrativa judaico-cristão do Gênesis, tinha diversas fisionomias e culturas religiosas milenares. Prescindindo a dicotomia escolástica natureza e graça, a doutrina agostiniana do pecado original não foi capaz de perceber essa religião sem *‘religare’*, uma vez que nunca houve uma queda, tudo estava conectado, “com diversidade e complexidades de organização e de laços societários” (SILVA, 2004, p. 22).

O título desse capítulo nasceu inspirado na obra a “Viagem das ideias”, do professor amazonense Renan Freitas Pinto. Nesse texto, ele faz uma análise sobre a formação do pensamento social da Amazônia, pontuando os principais marcos teóricos, a partir do século XVII e XIX e vai além da análise, ao sugerir uma interpretação sobre a Amazônia. Peguei carona, sim, mas o passageiro não é o mesmo, embora a paisagem seja. Em alguns pontos, devido a exiguidade do tempo, como os ‘furos⁶⁶’ no meio dos rios, que encurtam a viagem, tive de optar por alguns marcos, em detrimento a outros, por isso alguns autores não embarcaram na viagem. Por exemplo, ao estudar as crônicas religiosas, optei somente pela de Samuel Fritz.

Estudar as ideias religiosas, a partir de textos antigos, exigiu atenção ao contexto e ao tempo em que está sendo feito, jamais foi tomado como verdades absolutas, afinal são obras que relatam uma história sob um ponto de vista, e parte desses textos históricos distorcem a verdade e apresentam conclusões fantasiosas. As ideias religiosas, tal como barcos que se aproximam e distanciam-se das margens, por vezes mostram-se nítidas, outras vezes não, por isso tive que escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 1981), para garimpar palavras e sentidos, e tal como a sinuosidades dos rios, entre umas e outras bolachas de motor, às vezes, progredi para voltarmos ao mesmo lugar.

Nas viagens das ideias religiosas, começarei com uma análise das religiões indígenas, a partir de um tipo ideal, logo não analisarei as chamadas tradições indígenas⁶⁷, uma forma contemporânea de religiosidade, a partir de alguns elementos da matriz dos povos tradicionais, todavia não é uma religião indígena ‘pura’, porque os pertencentes, em sua grande maioria, não se identificam como índios, e são construídas “a partir de hibridismos,

⁶⁶ Os furos são atalhos que surgem com as enchentes e somem no verão.

⁶⁷ Segundo Elizabeth Pissolato (2013), são exemplos dessas tradições indígenas, o Santo Daime, a União do Vegetal, A Barquinha, e as religiões Neoxamânicas.

ressignificações de elementos originados em diferentes tradições, presentes principalmente nas bordas das áreas urbanas” (PISSOLATO, 2013, p. 334). A fim de acessar a religião indígena ideal, dialogo com alguns teóricos, que, por assim dizer, estabeleceram sinalizações fenomênicas.

Se no primeiro momento, apresentei a religião como um texto, posteriormente verificarei como esse texto foi interpretado nas primeiras crônicas paralelas à conquista (KARNAL, 2006.), aqueles que, sob os poderes do Senhor espiritual e Temporal, tomaram posse da terra. Seguindo um fluxo cronológico, analisarei também os textos do padre Samuel Fritz, que, para além da importância sobre a região Amazônica, inaugura o modelo das crônicas religiosas e fornece-nos uma possibilidade de compreender o olhar dos missionários sobre a terra. Posteriormente apontarei a relação entre os mitos e o *logos* nos textos dos naturalistas a partir do século XVIII, e se essas foram totalmente despidas do olhar religioso. Por opção metodológica, optei pelo texto do primeiro cientista Charles Marie de La Condamine.

A viagem das ideias religiosas, sem o olhar dos intelectuais, não seria completa, apresentarei a vida e a obra de três autores que contribuíram para a formação de um pensamento sociorreligioso na Amazônia, a saber, Charles Wagley, Arthur César Ferreira Reis, Eduardo Galvão. Por fim, concluo com a inserção das religiões afro-brasileiras e os protestantismos, dispostos a uma vez mais conquistar a terra.

2.1 Formas elementares de religião indígena

No princípio era o verbo, texto escrito em tempos imaginosos⁶⁸, embora ainda exale sobre a face das águas a fragrância de sua infância geológica (BATTISTA, 2006), sua existência não estava condicionada à chegada dos colonizadores ibéricos e suas tradições cartorárias. O espírito mercantilista, aliado ao catecismo, não foram o “*fiat lux*” como os discursos dos primeiros cronistas sugerem. A Amazônia já era habitada por inúmeros grupos societários hierarquizados, com singulares estilos de vida, desenvolvida por milênios antes da

⁶⁸ Nesses tempos imaginosos, surgiram várias teorias tentando explicar o aparecimento do *Homo sapiens* no Novo Mundo. As mais fantasiosas e com acabamentos pitorescos, “falam das audaciosas viagens de navegantes do Oriente Próximo, como os fenícios, hebreus e árabes, além dos chineses, sem esquecer o suposto comércio que os habitantes da desaparecida Atlântida teriam mantido com a região” (SOUZA, 2019 p. 45). A teoria mais aceita defende que há 24 mil anos, grupos nômades provenientes da Ásia passaram o estreito de Bering, iniciando a colonização das Américas. Alguns desses grupos seguiram viagem, chegaram ao vale do Rio Amazonas há 15 mil anos.

chegada dos europeus, desenvolvendo um padrão cultural denominado por Marcio Souza de cultura da selva tropical.

foi durante os milênios que antecederam a chegada dos europeus que os povos da Amazônia desenvolveram o padrão cultural denominado de cultura da selva tropical. A Amazônia, como bem indicam os artefatos arqueológicos encontrados na região, nunca foi habitada por outra cultura que não essa. A cultura da selva tropical é um exemplo do sucesso adaptativo das populações amazônicas, assim como o são os padrões andino e caribenho de cultura, em seus respectivos nichos ambientais (SOUZA, 2019, p. 60).

As religiões, como forma de integração social, desempenhavam uma importante função nessa cultura tropical, traduzindo em seus mitos e ritos as necessidades humanas. Falar em religiões no plural, é considerar que não se tratava apenas de uma única religião, uma vez que não existia uma única sociedade. Porro (2007), no Dicionário etno-histórico da Amazônia Colonial, descreve inúmeros aspectos das religiões indígenas, já os cronistas, como veremos posteriormente, relatam, ainda que de forma preconceituosa, uma pluralidade de práticas da vida religiosa dos povos tradicionais.

Carvajal, por exemplo, redator oficial da primeira expedição pelo rio Amazonas em 1541, relata os costumes de uma tribo cujos habitantes adoravam o sol, “disto muito se admiraram os índios e mostraram muita alegria, tendo-nos por santos ou pessoas celestiais, porque eles adoram e têm por seu Deus ao Sol, que chamam Chise” (CARVAJAL, 1941, p. 31). O jesuíta Cristóbal de Acuña fala de um índio que, rejeitando os deuses da terra, reivindica para si a divindade. Pela extensão da região e pelo quantitativo de povos existentes, é totalmente razoável supor que existissem outras formas de religião.

Os numerosos grupos sociais que habitam a Amazônia desenvolvem um singular estilo de vida, transmitindo seus costumes e práticas culturais de geração em geração, sem, muitas vezes, haver um reconhecimento político de suas existências (1). Cada palavra, cada gesto, cada pedacinho dessa gente e de seus lugares, quase invisíveis, foram-se acumulando, revelando uma forma singular de vida que revela o irrevelável, que exprime o inexprimível (FRAXE; WITKOSKI; MIGUEZ, 2001, p. 30).

Considerar a pluralidade entre as sociedades indígenas não implica dizer que não existam similaridades entre elas. Sabemos que se tratavam de comunidades construídas a partir de uma consciência coletiva, sem divisão de classes sociais, cuja economia era baseada na divisão dos bens materiais necessários à permanência da vida. Para Galvão (1954), “esses grupos indígenas partilhavam em sua maioria, de uma mesma tradição cultural, pelo menos no

que se refere aos aspectos básicos da cultura” (GALVÃO, 1954, p. 7), com a predominância do ‘pensamento selvagem, (LÉVI-STRAUSS, 2008), uma forma de racionalidade não domesticada, para além da dicotomia europeia mito e razão.

Uma vez que a religião é o reflexo da sociedade, é razoável supormos que o pensamento selvagem gera um ‘Sagrado Selvagem’ (BASTIDE 1975). Logo, essas sociedades, ao possuírem elementos econômicos e epistemológicos semelhantes, geram religiões com certos aspectos incomuns, posto que as diferenças existentes não excluam totalmente os laços e traços.

A imensa área das selvas dos rios Orenoco e Amazonas, que inclui igualmente as regiões montanhosas da Guiana, é povoada por inúmeras tribos pertencentes às famílias linguísticas dos Arauques, Caribas, Panos, Tucanos e Tupis. Apesar de cada grupo ter a sua religião ou variante de religião, no entanto é possível detectar toda uma série de traços comuns (ELIADE; COULIANO, 1990, p. 90).

Mas, como acessar essa religião indígena ideal? Acredito que a partir das ideias desenvolvidas pelo sociólogo francês Émile Durkheim, na obra *As formas Elementares da Vida Religiosa*, doravante, *as formas elementares*. O livro é fruto do seu amadurecimento sobre a Sociologia da Religião e tornou-se um clássico no mundo inteiro nos estudos sobre o tema. Nessa obra, a partir de estudos etnológicos realizados com os aborígenes na Austrália, Durkheim advoga a tese através da qual é possível acessar as formas mais primitivas e mais simples de religião a partir do totemismo. As crenças totêmicas fundamentam-se na veneração de um animal ou um símbolo sagrado, tomado como um ancestral comum de toda coletividade. Em relação ao totem, criam-se prescrições e restrições de diferentes ordens, principalmente entre o Sagrado e o Profano.

Os membros de um mesmo clã não estão unidos uns aos outros nem pela comunidade do habitat nem pela do sangue, já que não são necessariamente consanguíneos e já que muitas vezes se encontram dispersos em pontos diferentes do território tribal. Sua unidade deriva-se, portanto, unicamente do fato de terem igual nome e igual emblema, de manter idênticas relações com idênticas categorias de coisas, de praticarem o mesmo rito, isto é, em suma de comungarem em um mesmo culto totêmico (DURKHEIM, 2008, p. 215).

Ao propor o totemismo como a forma elementar da religião, Durkheim rompe com o animismo, que na tentativa de achar essa religião elementar, parte dos sonhos, e com os naturalistas que constroem essa ideia do divino ligado a certas sensações cósmicas, “em

outras palavras para além daquilo que denominou naturalismo e animismo, deve existir outro culto, mas fundamental e mais primitivo” (DURKHEIM, 2008, p. 125).

Émile Durkheim (2008) elabora uma definição de religião para além do étimo, levando em conta o aspecto social, porque até mesmo os mitos e ritos mais bárbaros e extravagantes, são tradutores das necessidades humanas. Primitivismo e simplicidade, apesar de alguns verem resquícios de um pensamento evolucionista, e não estão totalmente errados, em Durkheim não se relacionam com graus de veracidade ou importância, uma vez que não existem religiões falsas ou verdadeiras. Então o que torna uma religião primitiva e simples?

Dizemos de um sistema religioso que é o mais primitivo que nos é dado observar, quando preenche as duas condições seguintes: em primeiro lugar, é preciso que se encontre em sociedade cuja organização não seja ultrapassada por nenhuma outra em simplicidade, além disso, é preciso que seja possível explicá-la sem fazer intervir nenhum elemento tomado de religião anterior (DURKHEIM, 2008, p. 29).

Sem medo de cairmos naquilo que Geertz chama de traficância teórica superficial, faço coro com Laraia (2005), ao afirmar que as formas elementares de religião no Brasil, equivalente ao totemismo australiano, é percebido nas religiões xamanísticas nas tribos indígenas.

O termo Xamã, originário dos Tungus, um povo siberiano, consiste na crença que certos homens especiais, através do transe, são capazes de entrar em contato com o mundo sobrenatural, “sejam eles as almas dos seus antepassados ou diferentes tipos de espíritos. Este é o caso da maioria dos líderes espirituais indígenas” (LARAIA, 2005, p. 8). O termo do tupi-guarani equivalente ao Xamã, *Pai é*, em português, Pajé e cada sociedade tem as suas próprias formas de iniciação ao xamanismo, podendo naturalmente ser alteradas de acordo com as necessidades (FERREIRA, 2003).

Essa religião xamânica, didaticamente tomada no singular, estava integrada ao modo de ser dos povos da Amazônia, agregava sob a mesma cabana todos os elementos de suas vidas, nem mais nem menos importante que as religiões europeias, todavia extremamente funcionais, “sem rituais complexos sendo relativamente poucas as cerimônias comuns (GALVÃO, 1954, p. 7).

Partindo disso, pode-se agregar outros tipos ao analisar a religião indígena, até porque o xamanismo não é um conceito fechado. Desse modo, a religião indígena da Amazônia, apesar das características notadamente totêmicas, como os *Abacaxis*, que segundo Porro, criam descender dos cervos e após a morte voltavam na forma do animal, agrega

ecumenicamente traços do animismo, ao defender que todas as formas de vidas possuem uma ‘alma’, não no sentido da doutrina cristã, mas como um impulso vital.

No que tange à epistemologia, a religião indígena enquadra-se tipologicamente como uma religião natural, em oposição às chamadas religiões reveladas, considerando que as religiões reveladas, a saber, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo se situam epistemologicamente a partir de uma manifestação de anjos, teofanias que entregam as verdades inquestionáveis aos seus porta-vozes que, por sua vez, escrevem livros, institucionalizam-se burocraticamente a partir dos sacerdotes, ou seja, um corpo especialista no manuseio e gestão dos bens de salvação.

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘corpus’ deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (BOURDIEU, 2007, p. 39).

As religiões naturais originam-se não a partir de emissários metafísicos, o sagrado emana da vida, portanto não existem separações tão demarcadas com o profano, aliás, sacralidade e profanidade se fundem e se inscrevem na natureza como um modo de ser. As rupturas espaciais e temporais não são tão nítidas como nas religiões reveladas, pois ritos e mitos conectam-se, criando uma retroalimentação, o que torna impossível dizer quem vem primeiro.

Apesar de haver uma divisão do trabalho religioso, as crenças ainda não se racionalizaram no sentido pensado por Weber e Bourdieu, a ponto de tomarem-se dogmas inflexíveis. Na religião indígena, predomina o Sagrado selvagem, que aparece nos modelos “dos transe coletivos das populações ditas primitivas nos cultos de possessão [...] se situa no domínio da imaginação, e não no da memória” (BASTIDE, 1975, p. 1). Esse imaginário religioso não se curvou ao processo de racionalização, posto que a experiência religiosa não fora domesticada e transformada em código ético como nas tradições reveladas.

As verdades não estão grafadas em um livro, o texto é a própria vida, o conhecimento empírico é transmitido oralmente entre as gerações. Cortez, invasor do México, comenta sobre isso da seguinte forma: “Interroguei alguns velhos acerca da origem de seu saber no que

concerne ao destino dos homens, e eles responderam que os antigos lhes tinham legado e ensinado isso, e que era tudo o que sabiam” (CORTEZ apud TODOROV, 1983, p. 75).

As religiões naturais possuem também certa flexibilidade, não existem heresias e, se comparadas às religiões monoteístas do ocidente e seus apelos por conversão individual, que implicam em abandono dos vínculos herdados, tornando a adesão religiosa em um “solvente” cultural, não possuem pretensões universais e proselitistas.

A partir da divisão funcionalista feita por Candido Procópio Ferreira de Camargo, no estudo das religiões no campo brasileiro, pode-se afirmar que a religião indígena se encaixa e como uma religião étnica, àquelas “que preservam determinado patrimônio étnico-cultural, favorecendo a autoidentificação de um grupo social” (CAMARGO, 1973, p. 23).

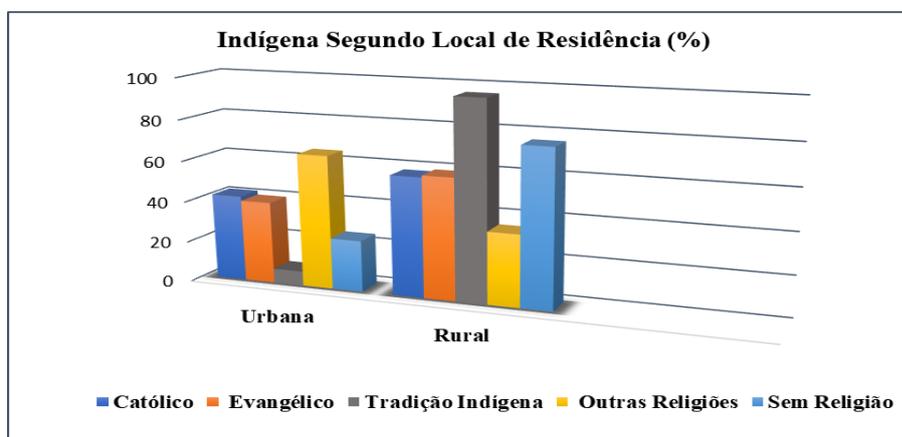
2.1.1 Religião entre índios, os autodeclarados indígenas

Com inserção da categoria analítica ‘indígena’, no quesito cor e raça no Senso de 1991, vem crescendo, de forma significativa no Brasil, a quantidade de pessoas que se autodeclararam indígenas, pois em 1991, o quantitativo nacional era de 0,2%, já em 2000 pulou para 0,43%. O crescimento pode estar associado a vários fatores, dentre eles a valorização da categoria indígena, reavivando outros povos “tidos anteriormente como extintos, vários índios e descendentes tornaram-se cômicos de sua história e cultura, transformando-as em um instrumento de luta”.

Partindo do Censo de 2010, verifica-se que, mesmo apresentando um percentual inferior, se comparado com a população como um todo (62%), a população declarada indígena é majoritariamente católica, com 51%, os evangélicos 26%, e os Sem religião 14%. Isso mostra uma superioridade da média nacional, que são 22,2% para os evangélicos, e 8% para o sem religião. Atentando ao gráfico abaixo, a categoria “Sem religião” cresce na área rural, enquanto decrescem consideravelmente nas áreas urbanas. Uma vez que os ambientes rurais são mais inclinados ao pensamento mágico, isso levou-me a algumas perguntas de ordem metodológica por parte dos instrumentos utilizados pelo censo. Quais as imagens viriam à mente dos entrevistados, ao serem perguntados se têm religião? Referiam-se às práticas indígenas primitivas como rituais xamânicos? “Ou remeteria mais imediatamente às religiões não indígenas com presença nas áreas indígenas?” (PISSOLATO, 2013, p. 336).

Ao desagregar a população autodeclarada indígena, a partir da localidade de residência, observa-se uma mudança significativa em alguns dados, principalmente no que diz respeito às chamadas “tradições indígenas”, cujo coletivo dessas diversas práticas sincréticas, advindas da matriz ameríndia, pode-se observar no gráfico, a saber:

Gráfico 03: Indígena Situação Local



Fonte: IBGE, 2010, p. 146.

A partir de algumas observações realizadas por minhas andanças pelo Amazonas, em conversa com indígenas, pode-se explicitar, em certo sentido, uma inabilidade metodológica por parte do Censo (2010), não um desencantamento do mundo indígena. Neste aspecto, Pissolato (2013) apresenta no quadro abaixo os seguintes dados nos últimos vinte anos relacionados à população autodeclarada indígena e suas diferentes filiações religiosas.

Tabela 3: População declarada Indígena e sua filiação Religiosa

Censos Brasil	1991	2000	2010
População autodeclarada indígena	294.131	734.127	821.501
GRUPOS DE RELIGIÃO			
Censos Brasil	1991	2000	2010
Católica Apostólica Romana	189.031	432.172	416.201
Evangélica de missão	14.127	45.644	52.678
Evangélica de origem pentecostal	22.517	87.668	117.538
Outros evangélicos	3.380	13.538	39.043
Sem religião	46.831	105.565	118.877
Tradições indígenas	16.234	28.656	43.144

Fonte: PISSOLATO (2013, p. 339).

2.2 A Interpretação da Amazônia sob o olhar religioso dos primeiros cronistas

Por razões de ordem e justiça, como diria Djalma Batista, inicio essa viagem, ou mergulho escafandrista, com intuito de levantar os elementos religiosos na interpretação da Amazônia a partir dos primeiros cronistas. Conforme pontuei na introdução, aportado nas ideias da estudiosa Marilene Silva, a posse precedeu à conquista, de tal modo que a divisão e a nomeação, são, portanto, as primeiras tentativas de homogeneização.

A partir do contato com o espaço, surgem outras formas de homogeneização, a saber a interpretação e a escrita. O desconhecimento não legitimava a posse, por isso os primeiros exploradores e cronistas que passaram pelo território, desprovidos de outros saberes, interpretaram o fenômeno amazônico, que se mostrava candente e complexo, a partir do imaginário da Europa medieval, trazendo o desconhecido para o conhecido, produzindo um discurso necessário para lidar com uma nova realidade.

Os primeiros ‘descobridores’, quer se tratasse dos portugueses na África ou na Índias, dos espanhóis, franceses ou italianos na América, todos obedeciam a uma tendência natural do espírito humano, que consiste em trazer o desconhecido para o conhecido. Diante do novo, ele tende a apegar-se aos raros elementos que lhe permitem evocar realidades familiares. Faz-se, então, referência ao que se conhece pessoalmente ou indiretamente, pelos textos de outrem. Assim, as realidades raramente são descritas por si mesmas, mas em termos de semelhança ou diferenças, quer dizer, comparação (DEL PRIORE, 2000, p. 79).

Na sociologia bourdieusiana, a religião é uma linguagem, e segundo Durkheim, nas formas elementares toda religião ultrapassa os limites propriamente do seu metiê, fornecendo meios de se discutir outros problemas, como a teoria do conhecimento, por isso o pensamento religioso arquitetara as explicações do Novo Mundo ao *Imago mundi* dos exploradores, atendendo às suas necessidades, “conservando a ordem social contribuindo nos termos de sua própria linguagem para a legitimação do poder [...] e para domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 2007, p. 32).

Nesse caso, os nativos da Amazônia, pelo discurso dos primeiros exploradores, foram nivelados genericamente como uma massa homogeneizada, genericamente chamada de “índios”, tentando associá-los a animais, desprovidos da *Imago Dei* “autômato, esmagados sob um clima adverso, nômade, sem vontade própria, sem sociedade, o nativo não é um

homúnculo, um híbrido quiçá, uma síntese entre o réptil e o vegetal que se esconde, apesar de ter sido criado pelas mãos do criador” (DEL PRIORE, 2000).

Portanto, todos os primeiros hermenutas amazônicos não foram neutros em suas análises, tal como os pais da Igreja que interpretavam o texto Bíblico a partir de um dogma definido antecipadamente, tornando o método uma cama de Procusto, gigante da mitologia grega que fornecia pousada aos viajantes, que deveriam encaixar-se perfeitamente no tamanho da sua cama, cortando e esticando quando esses não serviam, todos já partiam nas viagens com uma pré-compreensão.

O texto destinava-se aos seus conterrâneos europeus, acima de tudo aos seus próprios compatriotas e líderes políticos, e não aos povos nativos (SEED, 1999). Desse modo, a escrita é a *longa manus* e os olhos da monarquia construiu ‘discursivamente’ uma narrativa de legalidade.

É arquivo. Por outro lado, ela ‘declara’, avança ‘até o fim do mundo’ para os destinatários e segundo os objetivos que lhe agradam – e isto sem ‘sem sair do lugar’, sem que se desloque o centro de suas ações, sem que ele se altere nos seus progressos. Ela tem na mão a ‘espada’ que paisagem deveriam encaixar-se em sua cosmovisão. Prolonga o gesto, mas não modifica o sujeito. O poder que seu expansionismo deixa intacto é em seu princípio colonizado (CERTEAU, 1982. p. 217).

Hermes torna-se refém de Procusto? Mais que isso, apesar de Certeau falar de espada, Hermes forneceu o machado e a corda. O preconceito hermenêutico torna a narrativa inteligível a todos. Comentando sobre a hermenêutica de Cristóvão Colombo e a sua interpretação sobre a América, ao meu ver totalmente aplicável aos ‘argonautas’ da Amazônia, Tzevetan Todorov pontua:

Colombo pratica uma estratégia “finalista” da interpretação, como os Pais da Igreja interpretavam a Bíblia: o sentido final e dado imediatamente (e a doutrina crista), procura-se o caminho que une o sentido inicial (a significação aparente das palavras do texto bíblico) a este sentido último. Colombo não tem nada de um empirista moderno: o argumento decisivo e o argumento de autoridade, não o de experiência. Ele sabe de antemão o que vai encontrar; a experiência concreta ele sabe de antemão o que vai encontrar; a experiência concreta está aí para ilustrar uma verdade que se possui, não para ser investigada, de acordo com regras preestabelecidas, em vista de uma procura da verdade (TODOROV, 1983, p. 17).

A exemplo de França, algumas perguntas tornam-se fundamentais para percebermos algumas nuances no olhar religioso dos primeiros cronistas, embora exista uma certa previsibilidade nas interpretações, saber quem eram esses homens e o que escreveram, é

importante na construção desse primeiro olhar religioso. Se Padres, embora Deus seja uno, de que congregação religiosa? Qual o público em geral a que se destinava a crônica? “De que estatuto de verdade gozavam? Que alcance tinham na sociedade de então? (FRANÇA, 2012, p. 15). Sobretudo, que contornos a Amazônia ganha nesses textos? Essas perguntas nortearão esta análise sobre as crônicas produzidas pelo dominicano Gaspar de Carvajal, algumas crônicas da controvertida expedição Urzúa-Aguirre, as duas crônicas da expedição do português Pedro Teixeira, escritas pelos jesuítas Alonso de Rojas e Cristóbal de Acuña.

2.2.1. A Providência Divina no País das Amazonas

A expedição que apresentou a Amazônia ao mundo em 1541, liderada pelo governador de Santiago de Guayaquil Francisco de Orellana e por Gonzalo Pizarro, contava com o auxílio espiritual do Frei dominicano e cronista Gaspar de Carvajal, pois era comum nas viagens de exploração a presença de um padre, representante do poder espiritual da Igreja, uma vez que os chefes das expedições eram, geralmente, homens ignorantes ou muito ocupados (SMITH, 1990).

Nascido na cidade de Trujillo, Espanha, em 1504, Carvajal filiou-se na juventude na ordem de São Domingos. Chegou no Peru em 1537, tornando-se posteriormente vigário geral de Lima e, estava mais ou menos com 38 anos quando a expedição começou. A expedição parte de Lima, em busca do País da Canela, localizado ao leste da grande cordilheira dos Andes, trata-se de uma antiga lenda que, segundo Minguet (1992), já circula pela região de Quito no século XV.

Carvajal descreve a riqueza simbólica do espaço a partir do imaginário religioso e mitológico, pois “o sobrenatural imbuía todas as imaginações” (NERY, 1979 p. 32). Isso levou-os a interpretar os acontecimentos da viagem sob a ótica da providência divina, uma concepção teônica a qual afirma que todos os acontecimentos do mundo são regidos pela vontade de Deus. A frase comum entre os brasileiros sintetiza bem isso, “não cai uma folha da árvore sem a permissão de Deus”. Portanto, as falas de Carvajal estão sob a orientação de Deus e isso legitima os seus atos, deixa claro que a posse da terra era uma dádiva celeste: “mas o que daqui diante disser será como testemunha de vista e homem a quem Deus quis dar parte em um tão novo e nunca visto descobrimento, como é este que adiante direi” (CARVAJAL, 1941, p. 13).

Nosso Senhor era servido que continuássemos a nossa viagem, nenhum morreu. Com semelhante fadiga iam alguns companheiros mui desmaiados, aos quais o Capitão animava, dizendo-lhes que se esforçassem e tivessem confiança em Nosso Senhor, que Ele que nos havia lançado por aquele rio, teria por bem levar-nos a porto e salvamento: e assim animou aos companheiros para que suportassem aqueles trabalhos (CARVAJAL, 1941, p. 19).

Nomear e interpretar o território foi uma forma de cosmocizar o caos, promovendo rupturas entre sagrado e profano, outrossim Carvajal marca, a partir do calendário litúrgico da Igreja, as chegadas e partidas e, na invenção da Amazônia (GONDIM, 2007), o olhar religioso não foi preterido.

A viagem dos exploradores não logrou os resultados pretendidos, posto que logo no início foram açoitados pela fome, sendo impossível de retroceder devido à correnteza dos rios, e não tinham destrezas para voltar por terra, “seguem em frente cada vez mais famintos, alimentando-se de couros, cintas e solas de sapatos e algumas ervas” (GONDIM, 2007 p. 98), o que levou muitos da tripulação a enfermarem, e sete homens ao óbito. A viagem continua, apesar das intempéries. Carvajal conta os primeiros contatos que a tripulação teve com os nativos, que lhes serviram com cordialidade em alguns momentos, em outros mostravam-se hostis, mas são esses que dizem sobre a existência das Amazonas, fazendo-lhes observações sobre o quão eram perigosas.

Estavam os índios muito atentos, ouvindo o que o Capitão lhe dizia e recomendaram que, se fossemos ver as amazonas, que chamam na sua língua de *coniuquiara*, que quer dizer grandes senhoras, que víssemos o que fazíamos, porque éramos poucos e elas muitas, e que nos matariam. Que não parássemos em sua terra, porque eles ali nos dariam tudo de que tivéssemos mister (CARVAJAL, 1941, p. 30).

Nota-se na crônica de Carvajal, para além do enfoque teológico cristão, percebido no providencialismo, a utilização do imaginário dos viajantes europeus e de seus elementos fantasiosos presentes na cultura greco-romano, portanto pré-cristão. O relato sobre o país das amazonas, “coincide em grande parte com as notícias de Estrabão, Arriano, Deodoro Sículo - para tratar apenas de historiadores que acreditaram na sua existência - quando não dos poetas clássicos” (HOLANDA, 1968, p. 29).

De onde vêm essas lendárias guerreiras? O étimo⁶⁹ do termo *Amazon* procede do grego e pode ser tomado em dois sentidos. No primeiro, *Amazon* “seriam mulheres que ablavam o seio direito, a fim de poderem, sem estorvo, manejar suas armas” (NERI, 1979,

⁶⁹ Outros afirmam que as Amazonas derivam do povo iraniano há-mazan que significa guerreiro.

P.11), uma vez que *a* = sem e *mazo* = seio. Os que seguem essa corrente, apoiam-se nos textos de Diodoro Sículo, que conta sobre mulheres asiáticas que, aos dezoito anos, retiravam os seios.

Esta opinião não pode ser sustentada, a não ser que se tome a expressão “sem seio” no sentido figurado, designando mulheres que tenham sacrificado funções naturais do seu sexo. Com efeito todas as figuras de Amazonas que possuímos, representadas em vasos antigos, assim como os baixos relevos do sarcófago do Museu do capítólio, [...] representam as guerreiras sem mutilação (NERI, 1979, p. 31).

Também partindo da etimologia de *Amazon*, outros acham mais plausível tomar o termo *ama* = união e *zona* = cinto, como a melhor definição. Logo, as amazonas seriam mulheres unidas, ligadas por um cinto, que também eram “guardião de sua castidade” (NERI, 1979, 32). Os primeiros relatos sobre as míticas guerreiras apareceram nos mitos gregos, na *Ilíada* Homero, no século VIII a.C. Considerado o Pai da história, Heródoto, no século V a.C, fala sobre mulheres que domavam cavalos, manejam arcos e não eram submissas aos caprichos masculinos.

Na Idade Média, o mito das mulheres guerreiras fora relegado ao âmbito do diabólico, uma vez que não aparece na Bíblia e colocava mulheres em condições não apenas de paridade, mas de superioridade aos homens. A teologia oficial da Igreja não via com bons olhos, uma vez que, ao relegar a Eva os pecados do Paraíso, todas as mulheres estavam na mesma condição pecaminosa. São Tomás de Aquino, maior expoente do escolasticismo definiu a mulher como um macho incompleto.

Isso não significa dizer que o mito fora extinto, com o renascimento e a volta das fontes greco-romanas, a narrativa volta a aparecer. O mercador e navegador veneziano Marco Polo escreveu um livro, fonte de inspiração para os primeiros interpretes da Amazônia, e nele fala de Resmacoron, um Reino onde havia uma ilha somente de mulheres. Cristóvão Colombo, “descobridor” da América, dois séculos depois, utilizando como guia a geografia e a metafísica de Marco Polo, afirmou ter encontrado também uma ilha somente de mulheres.

Carvajal, diante da imensa e intrincada floresta e dos gigantescos rios, cogitou: porque não acreditar que existiam mulheres lendárias? Como justificar a presença de animais pequenos em meio a tão prodigiosa natureza, se na África esturricada, animais gigantescos tinham seu *habitat*? (GONDIM, 2007 p. 14).

Restava ao frei dominicano Carvajal interpretar, para isso ele projeta sobre o lugar o discurso cristão, os mitos euroasiáticos e, menos óbvio, seu desejo de notoriedade, apesar de

encerrar o seu texto colando-se como o menor dos irmãos dominicanos: “Eu, frei Gaspar de Carvajal, o menor dos religiosos da Ordem de nosso religioso Pai São Domingos, quis relatar os trabalhos e sucessos do nosso caminho e navegação, tanto para dizer a verdade em toda esta narrativa” (CARVAJAL, 1941, p. 79). Carvajal morreu em um convento em Lima, após forte atuação missionário-colonizadora.

O olhar romântico religioso dos primeiros exploradores espanhóis não os levou a agir com cortesia sobre os nativos, porque apropriar-se em nome de Deus significa (precisa ser lido) como tomar a posse da terra em nome de uma teogonia imiscuída com os ímpetos dos exploradores. Desse modo, Deus se torna a imagem e semelhança dos espanhóis. A conquista não se tratava apenas na disputa entre cosmovisões e epistemologias, Carvajal naturaliza as torturas em ‘nome do Senhor’, as comidas e iguarias são mais importantes que as vidas indígenas, então porque não os matar?

Enquanto suas aldeias queimavam, entoavam cânticos e agradeciam pelo alimento expropriado. Em minhas vivências amazônicas, observando certas práticas missionários de grupos cristãos, constatei que a narrativa providencialista de Carvajal ainda é muito forte. Os fins justificam os meios, os povos tradicionais são vistos com meios para esses fins, que terminam sempre com discursos necroteológicos, de líderes reivindicando novamente a posse espiritual da Amazônia, legitimando os desmatamentos. Se não cai uma folha da árvore sem a permissão divina, o mesmo pode ser dito sobre a floresta inteira?

Quanto ao mito das Amazonas, talvez Carvajal nunca as tenha visto, porque são vistas sempre pelas cidades da Amazônia, renascem como um arquétipo perene daquelas que nunca se submetem a quaisquer tipos de machismo: movimentam as mulheres no Distrito Industrial de Manaus, nas feiras, nas aldeias citadinas, empoderando-as em suas lutas por condições igualitárias. Nas ocupações de terras de Manaus, encontrei as Amazonas pentecostais, muitas delas, tomando sua terra de volta, lutando por seus filhos, exercendo o pastorado, liderando outras ‘guerreiras’, buscando vencer, de fato, em uma terra que lhes pertencem por direito.

2.2.2 Crimes e Castigos na Nau do Herege: Contra Deus e contra o Rei

As narrativas da descoberta do novo mundo, contadas a partir da cosmovisão europeia do final da idade média, despertaram em muitos homens e mulheres o desejo de aventurar-se pelos rios e matas em busca de fama e fortuna. Eram anônimos excluídos que,

diante da miséria das cidades europeias, contavam e ouviam os ditos sobre o descobrimento em suas mal iluminadas residências. Os olhos brilhavam, aqueciam-se pelo Sol que, a além dos mares, reluzia no ouro abundante do Novo Mundo, a comida era farta e as oportunidades eram homogeneizadas e, segundo o Frei Carvajal, a cerveja⁷⁰ não era ruim.

Razões mais que suficientes para deixarem suas terras e partirem para esse Novo Céu, e essa Nova Terra onde habitava a justiça, mas a realidade era bem diferente dos contos fantasiosos, pois a colonização, desde o início, mostrou-se excludente e os vícios da metrópole ecoavam na colônia, conforme Pizarro:

Eles provinham de um mundo em que as elites do poder econômico se fechavam cada vez mais frente aos que chegavam da península, zelosos de suas conquistas, assim as primeiras fundações deram lugar à divisão de cargos, solares e encomendas de índios. Os conselhos administrativos repartiram as terras e as licenças para construir moinhos e oficinas, olarias, lojas e cantinas. Os beneficiados eram sempre os mesmos grupos, suas famílias e próximos. Assim se constituem as primeiras elites coloniais (PIZARRO, 2012, p. 47).

Fevereiro de 1560, sob o comando do conquistador Pedro de Urzúa, nomeado Governador das províncias pelo vice-rei do Peru, Marquês de Cañete, parte uma heterogênea tripulação de deserdados, que seriam chamados de maranhões, homens comuns que não eram vistos pelas elites coloniais espanholas e não tinham privilégios, uma vez que “as vias de enriquecimento, assim com o seu acesso ao poder social, já estavam definidas e eram cada vez mais estreitas” (PIZARRO, 2012 p. 48). Partem do Peru, imbuído de desejos quiméricos e de riqueza fácil, presente nos míticos reinos *Omagua* e *El Dorado*, influenciados pela crônica de Carvajal e por relatos dos próprios nativos:

Tan rica y grande tierra, como se creyó sería, por la noticia de las Amazonas que Orellava llevó á España, y por las grandes nuevas que llevaron doce mill indios del Brasil, que por el dicho rio Marañon subieron á Pirú, en tiempo quel Licenciado de la Gasca gobernaba aquellos reinos (ZUNIGA apud AMAZONAS, 2008, p. 16).

A viagem, que vai ter reviravoltas, inicia com o protagonismo do Governador Urzúa, a julgar pelo cargo alcançado, era um leal soldado da Igreja e da coroa espanhola e que já havia mostrado o seu ‘valor’ na guerra contra os cimarrones no Panamá (PIZARRO, 2012). Desde o início, a Viagem não se mostrou promissora, contrária a vontade da tropa, Urzúa fez se acompanhado por Dona Inês, amiga e patrocinadora dos gastos, embora não fosse a única

⁷⁰ Do seguinte modo: “os índios fazem pão, e vinho muito bom, parecendo cerveja, havendo dele muita abundância” (CARVAJAL, 1941, p. 57).

presença feminina na tripulação, é responsabilizada pelos infortúnios que ocorrera ao governador e à tropa.

Vino a donde Motilones una D.^a Inês moza mui hermosa, la cual era amiga del gobernador, y venía para irse con él a la dicha jornada, bien contra la opinión de los amigos del gobernador, que se lo estorbaban, y él lo hizo contra la voluntad de todos, de lo cual pesó a mayor parte del campo, lo uno por el mal ejemplo y lo otro porque se decía que la dicha D.^a Inés tenía mala fama y peores hechos y mañas, la cual fue la causa principal de la muerte del gobernador y de nuestra total destrucción (ZUNIGA apud AMAZONAS, 2008, p. 16).

A escassez de comida para os soldados, enquanto os que estavam no comando comiam com fartura, e os tesouros prometidos não eram vistos. Isso gerou entre os tripulantes um sentimento de revolta, pois o Governador Urzúa parecia estar mais preocupado com *hermosa* Dona Inês, do que achar o *Eldorado*, talvez já tivesse achado. A fragilidade liderança do Governador gerou rebeliões e, o até então anônimo, Lopez de Aguirre torna-se protagonista da viagem. Na carta que escreve ao Rei da Espanha,⁷¹ Aguirre diz-se cristão, Basco, natural da província Vascongado e muito jovem cruzou os mares para conquistar índios e povoar cidades, via a si mesmo como alguém destinado à grandeza, um Raskolnikov⁷² Latino, cometendo crimes e impondo castigos.

Aguirre embarca na expedição de Urzúa, acompanhado de sua filha mestiça Elvira, era um homem pequeno e com feições ‘chupadas’, em que pese o tamanho, era forte, “conhecido por caminhar longos trajetos, carregando grande peso de armas, armaduras, espada, adaga e capacete [...] não era preciso contar, a sua história já havia se destacado nas chamadas entradas contra os indígenas” (PIZARRO, 2012, p. 46).

Após o assassinato de Urzúa, a tripulação elege Fernando Gúzman como Rei, mas seu reinado foi um conto ligeiro, porque também é assassinado por Aguirre, que toma o comando da expedição, mudando o seu objetivo, a busca pelo ouro. Torna-se, então, uma viagem antimônárquica “contra Deus e contra o Rei”, em busca de liberdade e, é claro, maiores riquezas.

Aguirre, ao ter por certo a morte, mata a própria filha Elvira, para não ter que entregá-la aos seus inimigos. “Ao passar pelas governações de Venezuela, as autoridades

⁷¹ As citações que se farão a referida carta encontram-se disponíveis em: <lopedeaquirre.pdf.elortiba.org.>. Acesso em: 17 abr. 2021. Para efeito de citação, utilizarei a forma (AGUIRRE, 1561).

⁷² Ródion Ramanovich Raskolnikov é o personagem principal da obra *Crime e Castigo*, do escritor russo Fiódor Dostoiévsk. Na trama, o jovem estudante Raskolnikov comete um crime de assassinato, todavia sente-se superior às demais pessoas, portanto não poderia ser julgado por seus atos.

locais foram avisadas, e finalmente em Barquisimeto, Aguirre é rendido e assassinado”, (AMAZONAS, 2008, p.23), seu corpo foi esquartejado e exibido publicamente, para que fosse um exemplo para todos quantos ousassem levantarem-se contra a monarquia.

Diferente da expedição de Orellana que teve somente o olhar de um redator, a de Urzúa-Aguirre teve diversas *relaciones*⁷³, escritas, entre 1561 e 1562, o que torna impossível, pelo menos em nosso texto, analisar todas. Muitas são compilações umas das outras, destaca-se a forma como tratam Aguirre, um homem louco, Pedrarias de Alместo o denomina de herege e luterano, um endemoninhado, o antítipo do explorador fiel a Deus e ao seu Rei. Estranho é que Aguirre é condenado como o único responsável por toda matança da nau anárquica, mas como um homem consegue fazer isso sozinho? Tem coisas que só é possível crer abaixo da linha do Equador. Os inimigos de Deus também já haviam chegado na Amazônia, Aguirre era a prova morta disso. Se o maravilhoso e mitológico fora utilizado como lente hermenêutica do cosmético, a demonologia medieval foi a lente do caótico:

Era mal cristiano, y aun hereje luterano, o peor. [...] Tuvo por vicio ordinario encomendar al demonio su alma y cuerpo y persona, nombrando su cabeza, piernas y brazos, y lo mismo sus cosas. No hablaba palabra, sin blasfemar y renegar de Dios y de sus santos (ALMESTO Apud SCHELL, 2010, p. 18).

Era bullicioso y amigo de quimeras y llamábanle en el Perú Aguirre el loco, y como se ordenó esta jornada de Pedro de Ursua, vino en ella porque ya no cabía en el Perú, y quizá fue mas por entender que era para alzarse, que con ánimo de servir a Su Majestad, y como vio, después que Pedro de Ursua iba con ánimo de servir al Rey, le mató [...] y hizo las demás muertes y males que hemos dicho (VÁZQUEZ apud SCHELL, 2010, p. 18).

O tom ácido com que retratam indica que talvez seja uma tentativa de convencerem a si mesmos e aos outros que não nutriam nenhuma simpatia pelas doutrinas do herege dos trópicos. Prontamente apropriam-se do discurso institucional, em nome da política e da religião e tentam silenciar a voz de Aguirre, um das primeiras ‘ouvidas’, a destonar no campo religioso na Amazônia. A imagem do diabólico ligado a Lope de Aguirre vai ser utilizada outras vezes, para silenciar os demais movimentos revoltosos e para legitimar o extermínio dos povos indígenas.

⁷³ As *Relaciones* é um tipo textual produzido nos primeiros anos da conquista espanhola no ocidente, uma narração sob o ponto de vista do autor. “Tinha como principais intuitos reivindicar não somente títulos de nobreza, mas também a memória do evento narrado. Trata-se daquilo que Matthew Restall elencou como “probanzas”, isto é, textos que buscavam exaltar os méritos e as façanhas dos conquistadores, narradas por eles mesmos ou por algum subordinado em condições de fazê-lo” (SCHELL, 2010, p. 17).

Na carta ao Rei da Espanha, nota-se toda a revolta de Aguirre contra a metrópole, em que destila todo o seu desgosto pela forma como o monarca tratava os seus súditos “creo, excelentísimo Rey y Señor, aunque para mí y mis compañeros no has sido tal, sino cruel e ingrato a tan buenos servicios como has recibido de nosotros” (AGUIRRE, 1561, p. 2). Em outro momento, sugere que o monarca é alguém enganado por seus ouvidores reais, que estão a favor tão somente dos seus, de tal odo que castraram os sonhos de homens que buscavam honra, o monarca perde para Aguirre sua áurea sacralizada.

Rey y Señor, nos ha hecho hacer el no poder sufrir los grandes pechos, premios y castigos injustos que nos dan estos tus ministros que, por remediar a sus hijos y criados, nos han usurpado y robado nuestra fama, vida y honra, que es lástima, ¡oh Rey! y el mal tratamiento que se nos ha hecho. Y así, yo, manco de mi pierna derecha, de dos arcabuzazos que me dieron en el valle de Chuvinga, con el mariscal Alonso de Alvarado, siguiendo tu voz y apellidándola contra Francisco Hernández Girón, rebelde a tu servicio, como yo y mis compañeros al presente somos y seremos hasta la muerte (AGUIRRE, 1561, p. 3).

As críticas políticas e econômicas de Aguirre mostram que ele não era um ignorante, dominava bem a escrita e sabia os fundamentos da política espanhola. Poder temporal e poder espiritual andavam juntos, e uma vez que os reis eram constituídos por Deus, sentenciar o Rei ao inferno, era declarar rompimento com uma visão de cristianismo, embora não visse em tal postura um rompimento com a Igreja cristã, pelo contrário, vê a si mesmo como uma mártir. Os mártires, na teologia medieval, eram homens santos, tanto que Tertuliano, influente teólogo e jurista latino, afirmou que o “sangue dos mártires, eram o fertilizante do cristianismo”.

Por cierto lo tengo que van pocos reyes al infierno, porque sois pocos; que si muchos fuédes; ninguno podría ir al cielo, porque creo allá seríades peores que Lucifer [...]de hoy nos hallamos los más bien aventurados de los nacidos, por estar como estamos en estas partes de Indias, teniendo la fe y mandamientos de Dios enteros, y sin corrupción, como cristianos; manteniendo todo lo que manda la Santa Madre dre Iglesia de Roma; y pretendemos, aunque pecadores en la vida, rescibir martirio por los mandamientos de Dios (AGUIRRE, 1561, p. 2-3).

No que diz respeito aos movimentos de reforma do início do século, faz referência às obras de Martinho Lutero, pois como vimos, Alместo o chama de mal cristiano, y aun hereje luterano, embora não mostrasse simpatia pelos textos do reformador, aliás vangloria-se de ter feito em pedaços um luterano chamado Monteverde. Teria tido ele o contato com as ideias dos reformadores de Wittenberg? O certo é que as tensões religiosas da Europa foram

utilizadas como uma lente hermenêutica na Amazônia, colocando o global e o local em diálogo constante.

A carta ganha contornos de uma diatribe teológica, ao voltar-se para os clérigos que, em nome de Deus, catequizavam os nativos, todavia dedicavam-se a mercadejar os sacramentos e bens temporais, exploravam os pobres, recusavam a absorver os índios e estavam alojados nos melhores lugares, sendo servidos por moças e rapazes em todos os seus desejos.

Mira, mira, Rey, no les creas lo que te dijeren, pues las lágrimas que allá echan delante tu Real persona, es para venir acá a mandar. Si quieres saber la vida que por acá tienen, es entender en mercaderías, procurar y adquirir bienes temporales, vender los Sacramentos de la Iglesia por precio; enemigos de pobres, incaritados, ambiciosos, glotones y soberbios; de manera que, por mínimo que sea un fraile pretende mandar y gobernar todas estas tierras [...] Pues los frailes, a ningún indio pobre quieren absolver ni predicar; y están aposentados en los mejores repartimientos del Perú, y la vida que tienen es áspera y peligrosa, porque cada uno dellos tiene por penitencia en sus cocinas una docena de mozas, y no muy viejas, y otros tantos muchachos que les vayan a pescar: pues a matar perlices y a traer fruta (AGUIRRE, 1561, p.3).

Os debates historiográficos do Século XX levaram certos autores a revisitarem novamente a figura de Lope de Aguirre. Alguns, como o jornalista e escritor aragonês Emiliano Jos, continuaram a acreditar que Aguirre era um lunático; outros, a exemplo do argentino Luis Germán Burmester, na obra “Lope de Aguirre y la Jornada de los Marañones” de 1941, salda-o como um proto-reformador e libertador continental, o clamor social da América, a voz de liberdade que ecoou dos andes até o rio Amazonas, silenciada na ilha de Margarita.

A leitura das cartas de Pedro de Aguirre mostra certa afinidade com as ideias dos reformadores, mas ele faz sua própria escolha herética no meio das águas e abre uma cortina para que dialogássemos com os homens comuns. Aguirre é a voz que clama no deserto das matas, o porta voz de centenas que pensavam igual a ele, por isso creio que também ele seja um profeta, quer seja na acepção weberiana, por levantar-se contra as ‘castas’ políticas, quer seja nos contornos bíblicos, ao mirar os desmandos e vícios do velho mundo, espelhados no Novo mundo. Anuncia, denuncia e prenuncia o comportamento dos clérigos, algo que iria tornar ainda mais macabro e vergonhoso o uso da religião no extermínio dos povos da floresta.

Aguirre almeja a grandeza, mas nesse contexto, quem era diferente? Apegar-se a um psicologismo, desconectado das concretudes históricas, para além do *Sitz im Leben*, isola-o

como um megalomaniaco. Suas denúncias mostram que a religião na Amazônia nunca fora uma questão secundária, muito menos homogênea, posto que as projeções religiosas, Deus, diabo, heresia, também chegaram com os exploradores, doravante tornam-se insuperáveis no que diz respeito à análise do campo religioso do Novo Mundo. Saber ouvir as vozes que emergem e divergem religiosamente na Amazônia é o primeiro passo para a superação dos discursos fundamentalistas, que ‘diabolizam’ o diferente e deificam o semelhante.

2.2.3 Contra-reforma e contra as correntezas do rio das Amazonas

Quase um século depois da viagem de Carvajal, em 1637, o português Pedro Teixeira inicia a expedição para explorar novamente o rio das Amazonas e tomar a posse da terra em nome do Rei de Portugal, apesar do domínio espanhol sobre o local. Sua viagem também tem ares comprobatórios, confirmar a comunicação entre o oceano Atlântico e o Peru. Segundo Pizarro (2012), a expedição saiu de Belém com 45 canoas, 70 soldados, 1200 flecheiros e ainda remadores indígenas. Dessa feita, contra as correntezas do Rio das Amazonas, cujo relato encontra-se no texto atribuído ao Padre jesuíta Alonso de Rojas *Relacion de descubrimiento del rio de las amazonas*. A expedição de Teixeira, sob o comando do também português Bento da Costa, chegou a Quito dez meses após a saída de Belém.

Rojas, como supra citamos, é um padre formado na companhia de Jesus, uma ordem iniciada em Roma, nos calores da contrarreforma católica, por Inácio de Loyola, um ex soldado, que em guerra perdeu uma das pernas. O *animus* da companhia, além de combater as seitas protestantes, juravam fidelidade incondicional à Igreja, sob o lema *Ad maiorem Dei gloriam* (Para a maior glória de Deus) e buscavam espalhar a mensagem a toda gente. Discursos, por vezes, nos quais se percebe um certo desprezo pelas ordens concorrentes, sobretudo os franciscanos, o que denota já uma disputa na colonização espiritual da Amazônia, pois era o mesmo Deus, a mesma mensagem, todavia os hábitos eram diferentes. Os jesuítas chegaram na Amazônia em 1589, emulando a vida do Santo Inácio, profícuo escritor, via nos textos escritos uma forma de manterem a coesão administrativa e teológica, haja vista que se tratava de uma congregação de itinerantes.

Rojas fala da Ordem dos Jesuítas como únicos capazes da árdua missão, “todo este copioso rebanho está sem pastor, vendido aos seus vícios e sujeito ao demônio, condenando-se cada dia infinitas almas por falta de obreiros evangélicos, deixando o campo livre a Lúcifer” (ROJAS, 1541, p.110). A crônica é bem escrita e de fácil entendimento. Segundo

Gondim (2007), pode ser dividida em quatro partes, e subdivide-se em capítulos. O texto surpreende pelo conhecimento técnico do rio, largura, profundidade, bem como as sugestões de aproveitamento para fins econômicos, sugerindo a construção de fortalezas em lugares estratégicos, aquilatando valores, sua visão, portanto, é uma síntese entre mercantilismo e catequismo.

“Pensar que o rio e suas dilatadas províncias devessem pertencer tão somente ao espiritual é equivocar-se” (GONDIM, 2007, p. 112). O rio é o grande eixo da teofania e da prosperidade econômica. Confrontando com outros rios históricos e até mesmo bíblicos, o rio das Amazonas é o mais sublime dentre todos, descoberto por obra da providência, a fim de levar os nativos à cristandade, o que o torna um lugar fértil e próspero.

E este o famoso rio das Amazonas que corre e 'banha as terras mais férteis e povoadas que possui o reino do Perú e sem usar de hipérboles, o podemos qualificar pelo maior e mais célebre rio do Orbe. Porque se o Ganges rega toda a Índia e por caudaloso escurece o mar quando nele desagua, fazendo com que se chame Sinus Gangeticus e por outro nome golfo de Bengala; se o Eufrates, como rio caudaloso da Síria e parte da Pérsia é a delícia daqueles reinos [...]. Do rio das Amazonas afirmam os que o descobriram, que seus campos parecem Paraísos e suas ilhas jardins, e que se a arte ajudar a fecundidade do solo serão paraísos e jardins bem tratados (ROJAS, 1941, p. 97).

Em Rojas, em que pese o apelo mercadológico, o ímpeto missionário é mais acentuado que o de Carvajal. Sua formação jesuíta salta no texto, também fala das míticas guerreiras Amazonas, descrevendo-as como mulheres de um único seio e corpulentas, que diziam parente dos homens barbados, seu relato é lacônico, todavia, ao forçar um parentesco, sente-se em casa para explorar. O enfoque discursivo dá-se a partir da apropriação das estruturas narrativas da cosmogonia e geografia cristã, o Éden, escondido dos olhos humanos, revelava-se aos seus olhos, naquela terra. Isso mostra o paradoxo do pensamento colonizador, em sua fala, a natureza é vista como uma criação de Deus, apropria-se do conceito de revelação geral, na qual Deus revela-se nas obras criadas, portanto o cosmo é kerigmático, cabe aos seus súditos executar a ordem dada no relato cosmogônico de Gênesis capítulo um, versículo vinte e oito, “dominar e sujeitar a criação”, a natureza pede para ser domada.

A nascente do rio, a sinuosidade de seu tratado, as vastas e populosas regiões que atravessa, sua riqueza mineral e vegetal formam um conjunto de maravilhas as quais, de tão perfeita, só poderiam ser criadas por Deus, especialmente para o usufruto dos padres de São Francisco de Quito. A coincidência da escolha da sede espiritual do reino de Deus ter recaído sobre Quito, próximo de um reino tão imenso,

edênico, conservado milagrosamente escondido dos olhos ímpios, comprova de fato, a predição bíblica de um Paraíso na terra (GONDIM, 2007, p. 110).

Rojas (1941) volta o seu olhar para as sociedades indígenas, descreve alguns hábitos alimentares, muita carne de paca, coelhos e outros animais comestíveis, além de inumeráveis frutas e mel silvestres. As práticas religiosas, também, foram etnografadas, mostra o quão frágil era o binarismo sagrado-profano da visão cristã, “não têm ritos nem cerimônias para venerá-los, nem templos dos seus ídolos, nem sacerdotes (ROJAS, 1941, p. 110).

A visão edênica de Pierre d’Ailly na obra *Imago mundi*⁷⁴, que afirmava estar o paraíso em uma região temperada, além do equador usado por Colombo, também aparece nos textos, descreve a natureza como o palco de um apocalipse tropical, e evidencia o desprezo pelas tradições religiosas. O termo ídolo é tomado como falso, satânico, portanto exterminá-los era totalmente correto e um serviço a Deus

Todo este copioso rebanho está sem pastor, vendido aos seus vícios e sujeito ao demônio, condenando-se cada dia infinitas almas por falta de obreiros evangélicos, deixando o campo livre a Lúcifer, para que reine em tão vastas províncias e seja adorado daqueles miseráveis, que vivem nas trevas e nas sombras da morte, sem que haja quem os alumie com a luz do santo Evangelho (ROJAS, 1941, p. 110).

A demonologia medieval rodeava os exploradores, fora utilizada na descrição e silenciamento de Lope de Aguirre, agora é usada na desconstrução da religião dos povos indígenas, já que o extermínio estava autorizado. O demônio não é amazônico, veio da Europa, nos olhos dos exploradores, matando, roubando e destruindo, disfarçado de Anjo de Luz. O novo, uma vez mais, sendo interpretado pelo antigo, projetando na violência da colonização uma necessidade divina, com objetivo de formar súditos cristãos (SILVA 2004).

Roja encerra a crônica fazendo uma exegese do capítulo dezoito e versículo dois do profeta Isaias⁷⁵. De forma alegórica, coloca os missionários cristãos como os únicos capazes de salvar “os infieis que estão de portas abertas” (ROJAS, 1941, p. 123). Uma vez que sob a ordem das chaves de São Pedro, somente a Igreja possui um capital soteriológico, “*extra Ecclesiam nulla salus*”, por isso pede ao Rei que envie inúmeros missionários, pois “quem, se

⁷⁴ Um antigo tratado de cosmografia, escrito pelo Cardeal francês. Afirmava que o oceano Atlântico não poderia ser tão largo, portanto, era possível chegar às índias se viajasse pelo Oeste. Esse livro fez parte das viagens de Colombo.

⁷⁵ “Que envia mensageiros pelo mar, em canoas de junco sobre as águas! Correi mensageiros velozes” (Bíblia Sagrada, 2002, In: Isaias. 18:2).

tem zelo pela glória divina, consentirá que o demônio cause tão miserável destroço nas almas? (ROJAS, 1941, p.123, § 28). Executando no Novo Mundo o trabalho dos Anjos, cabe observar que, segundo a doutrina da Igreja, o diabo também é um anjo.

2.2.4 Contrarreforma e favor das correntezas do Rio das Amazonas

Após os ritos protocolares das autoridades espanholas, a expedição de Pedro Teixeira retorna, seguindo agora o mesmo trajeto e fluxo da viagem descrita pelo Frei Carvajal. Desconfiados com a visita e a diplomacia dos portugueses, as autoridades espanholas enviam observadores, para fazê-los inteirados das reais intenções dos patrícios. Dentre esses emissários, estavam os teólogos jesuítas Andrés de Artieda e Christóbal de Acuña S.J. “Esta não seria uma viagem comum para os dois padres. Afinal, duas nações unidas artificialmente porfiavam sem surdina a hegemonia sobre todo novo mundo” (GONDIM, 2007, p. 119).

Acuña irmanava-se a Rojas não só pelo hábito da companhia de Jesus, mas também por ser espanhol e havia chegada na América em 1622. Nessa viagem de contrarreformadores e a favor das correntezas, há exatamente um século após o texto do Frei Carvajal, em 1641, Acuña pública a obra *Nuevo descubrimiento del gran rio de las amazonas*.

Os religiosos da companhia de Jesus não eram os únicos investidos de autoridade espiritual na viagem, também fazia parte o Frei Agustín de las Chagas, na função de capelão, contudo, nas crônicas de Acuña, a figura de Agustín é apagada, não se trata apenas de um esquecimento fortuito, pois não eram apenas as nações ibéricas que digladiavam pela terra, esse ‘novo’ descobrimento é tomado como uma tarefa descritiva dos inacianos, por isso sugere que o relato do franciscano Carvajal é confuso e pouco colabora para a exploração e a catequização.

O texto de Acuña é de fácil leitura, opta pela descrição e o lirismo, em muitos aspectos bastante similar aos escritos de Rojas, que inegavelmente foi fonte consultada, também é perceptível em seu texto a influência de Carvajal. Existe uma vontade de verdade que pulsa no texto, por isso os detalhes não são omitidos e se faz uma descrição acentuada do modo de vida dos povos da floresta.

Se o leitor, convidado a participar de tão deliciosa aventura, entregar-se a ela plenamente, o autor sente-se, de antemão, recompensado pelo amor que dedicou ao trabalho, se aceito e apreciado como verdadeiro. E, de fato, o relato de Acuña, pela informações precisas que transmite, a acurada sensibilidade comercial que deixa transparecer nas sugestões de aproveitamento dos produtos regionais, a

contemporaneidade de seus conhecimentos históricos, as estratégicas considerações geopolíticas de penetração e posse da região e, sobretudo, a descrição impressionantemente detalhada da organização tribal, dos ritos fúnebres, guerras, armas utensílios de pescas, religião, artesanato festas, bebidas, alimentos etc., do nativo do Novo Mundo, pode ser considerado com um dos primeiros esboços do que viria a ser a ciência etnográfica do século XIX (GONDIM, 2007, p. 121).

A narrativa de Acuña tem o Rio das Amazonas como seu grande protagonista, ele não apenas conduz a vida, como sugere o mestre de todos nós, Leandro Tocantins, ele é a própria vida, uma hierofania. Dominar esse Rio é ter acesso a possibilidades inumeráveis, é igualar-se à narrativa cosmogônica do Gênesis, quando o Espírito de Javé pairava sobre a face das Águas. Pelo uso da palavra estabelece o cosmos frente ao Caos.

A exemplo de Rojas, compara o rio das Amazonas a outros portentosos sagrados Rios: Ganges, Nilo e Eufrates. Em todos os aspectos, o Rio das Amazonas mostra-se superior e independente, afinal “rega mais extensos Reinos, fecunda mais veigas, sustenta mais homens e aumenta com as suas águas mais caudaloso Oceano” (ACUÑA, 1941, p. 168).

Para ser perfeito, só faltou nascer no Paraíso, como os Rios mitológicos supracitados, mas isso não é um problema, uma vez que para o cronista o “Rio das Amazonas se pode afirmar que as suas margens são [...] Paraísos” (ACUÑA, 1941, p. 168). Parece que a quantidade de mosquitos vai fazê-lo mudar de ideia posteriormente. “E se não fosse a praga de mosquitos, tão abundantes em muitas paragens, se poderia chamar à boca cheia um dilatado Paraíso (ACUÑA, 1941, p. 189).

A manifestação hierofânica do rio é tratada a partir do antropomorfismo, uma vez que toda experiência religiosa só pode ser descrita a partir da linguagem humana, por isso, para Acuña, o Rio caminha sempre serpenteando em voltas mui dilatadas, é senhor absoluto de todos os outros rios que nele desembocam, tem repartidos os seus braços, mesmo não sendo avaro, exige desses vassallos os devidos tributos, sendo ele mesmo que oferece a hospedagem.

A religião é a projeção do Eu em um Alter deificado. Ao descrever o Rio, Acuña descreve o próprio espírito colonizador dos espanhóis, uma vez que existe uma fusão de horizontes, na insistência em reafirmar e legitimar a posse, pois o “Rio é a rua direita e o principal caminho por onde se sob às maiores riquezas do Peru, bem posso afirmar que é o dono principal ele todas” (ACUÑA, 1941, p. 197). Em um vasto território, habitado por diversas nações, qual seria a forma mais racional de monopólio? A privatização do Rio.

Todos os que vivem às margens deste grande Rio estão congregados em grandes aldeias e, como Venezianos ou Mexicanos, todo o seu trato é por água, em pequenas

embarcações, que se chamam canoas; estas ordinariamente são de cedro, de que a Providência de Deus abundantemente os proviu, sem que lhes custe o trabalho de cortá-lo ou tirá-lo do monte, enviando-o pelas avenidas do Rio, que, para suprir a esta necessidade, o arranca das mais distantes Cordilheiras do Perú, e o põe às portas de suas casas, onde cada qual escolhe o que mais à conta lhe parece (ACUÑA, 1941, p. 202).

De todas os cronistas, Acuña é o mais detalhista sobre os aspectos religiosos dos povos indígenas. Trata sobre a forma como pescavam, criavam tartarugas em cativeiro, fabricavam suas bebidas, além de pontuar que os índios não os atacavam, nitidamente um instinto de sobrevivência, mais que a covardia sugerida por ele. Em dois capítulos relata sua proto-etinografia religiosa.

Segundo o jesuíta, os deuses indígenas vieram do céu, todavia estão nas próprias teias da sociedade, dominam sobre a natureza e são instrumentalizados de acordo com as necessidades da vida. A divisão entre sagrado e profano, elemento indispensável na tradição judaico-cristã, principalmente após o concílio de Nicéia em 325. Não é rígida na religião nativa, uma vez que o culto está integrado à vida, observa: “Não usam de nenhuma cerimônia para adorá-los, mas antes os têm esquecidos a um canto até ao momento em que necessitam deles” (ACUÑA, 1941, p. 204). O Xamanismo também não fica despercebido por Acuña:

Prosseguindo com o fio de nossa história e voltando aos ritos destas Nações: é: para notar a grande estima em que todos têm aos seus feiticeiros, não tanto pelo amor que lhes demonstram, como pelo receio em que sempre vivem dos danos que lhes podem fazer. Tem para usar de suas superstições e falar com o demônio, o que lhes é muito ordinário, uma casa que só para isto serve, onde com certo grau de veneração, como se fossem relíquias de Santos, vão recolhendo todos os ossos dos feiticeiros que morrem, ossos que conservam pendurados no ar, nas mesmas redes em que dormiam em vida (ACUÑA, 1941, p. 202).

Na guerra dos deuses, o cronista escancara a visão cristã sobre as práticas religiosas, nada diferindo das perspectivas apologéticas de Carvajal e Rojas. Chama atenção como a veneração à memória dos mortos nas duas tradições religiosas, ontologicamente idênticas, são colocados em confronto. Enquanto os cristãos veneram as relíquias dos Santos, os indígenas adoravam o demônio “como se fossem relíquias dos Santos”, sem se ater que a preservação da memória religiosa concretizada na tradição, fator preponderante no conceito de catolicidade, repousa na mesma base ontológica, parafraseando Sartre, o demônio são os outros.

Apesar da homogeneização sobre as práticas religiosas dos povos indígenas, niveladas como diabólicas, o que leva muitos, erroneamente, a pensar que o campo religioso na floresta era menos agitado do que os das cidades europeias, Acuña fala de um ‘Zaratrusta

dos trópicos,' um “bárbaro, o qual, não reconhecendo poder nem Divindade em seus ídolos, ele próprio se fazia Deus de toda aquela terra” (ACUÑA, 1941, p. 208).

Acuña faz sérias críticas ao modelo de colonização portuguesa e, a exemplo de Rojas, defende a primazia dos jesuítas sobre os franciscanos na evangelização dos índios, deixando transparecer que esses querem ser cristianizados, estão abertos à evangelização, até mesmo imploram por ‘deuses’ maiores que os seus. Não é difícil supor *leitmotiv* de suas afirmações quando levamos em conta quem era seu público de leitores, posto que seu discurso intenciona tirar a concorrência portuguesa e criar uma excludente culpabilidade preventiva, lógica rasteira e maquiavélica. O consentimento, nesse caso, excluiria o crime.

Deduzo isto do que nos sucedeu com um destes bárbaros, se bem que êste não o mostrava ser na grandeza do seu discurso; o qual havendo ouvido algumas coisas do poder do nosso Deus, e visto por seus olhos que, subindo rio acima o nosso exército, e passando por meio de tantas nações tão belicosas, voltava sem sofrer nenhum dano, o que, julgava, era força e poder do Deus que o dirigia, veio com grandes âncias pedir ao Capitão Mór, e a nós, que em pagamento da hospedagem e bom agasalho que nos fazia, não queria outra mercê, senão que lhe deixássemos alí um Deus dos nossos (ACUÑA, 1941, p. 205-206).

A engenhosidade de Acuña não deixa passar despercebido os conhecimentos que os índios detinham sobre a floresta e sua utilidade. Como sugere Batista (2006), “os diversos povos que nos primeiros séculos, procuraram dominar a Amazônia nada teriam conseguido sem recorrer à aliança do índio, que tinha a sabedoria da terra uma medicina amalgamada a própria religião” (p. 164). Portanto, sua fala evidência que naquele “pensamento selvagem” havia sim uma racionalidade para além das estruturas europeias. O embate de ordem epistemológica fora registrado nos seguintes modos:

Nestes incultos bosques têm os naturais conservada, para as suas doenças, a melhor botica de simples, que há no mundo descoberto. Porque aqui se colhe canafístula mais grossa que em parte alguma, a salsaparrilha mais perfeita (62), as gomas e resinas salutíferas mais abundantes, o mel de abelhas silvestres mais a cada passo, e tanto, que raramente se chega a uma paragem onde não se encontre a gente gastando-a, não só em medicinas, para o que é muito saudável, mas também sustentando-se dela (BATISTA, 2006, p. 170).

Concluindo a viagem com os primeiros cronistas, fica evidente o olhar hermenêutico utilizado por esses, aqui mais uma vez o mito da cama de Procurosto pode ser retomado, perdão pelo trocadilho, sistólica e diastólica no ‘pulmão do mundo’; simbólico e diabólico,

como um método hermenêutico; cortar e esticar, como o exercício exegético⁷⁶. Partindo do étimo, simbólico, significa aquilo que une, dá coesão, enquanto o oposto é o diabólico.

Na interpretação dos cronistas, aproximar e afastar dava-se por questões de conveniências. A natureza era tomada simbolicamente como divina, enquanto as religiões eram vistas simplesmente como cultura, portanto diabólicas, uma vez que se distanciavam dos parâmetros europeus. Simbólico e diabólico como critérios unem-se em propósito tal como as lâminas de uma tesoura.

2.3 Um Espião nas Fronteiras: as viagens do Padre Samuel Fritz

As ordens religiosas foram imprescindíveis na implantação e consolidação do loteamento da Amazônia pelas nações ibéricas, acompanhando as expedições, organizando aldeias: ora fomentando, ora apaziguando as revoltas indígenas por meio dos assentamentos, e a “cada lote definido na competição mercantil era um espaço conquistado para a colonização espiritual” (SILVA, 2004, p. 35). A túnica inconsútil entre poder temporal e espiritual, construída na idade média, pauta as acaloradas discussões dos movimentos de reforma na Europa. Por aqui, sobre a bênção do patronato permanecia intacta e necessária, destarte a catequese, mais que nunca, se torna uma ferramenta de introjeção do *habitus* ibérico como mecanismo de homogeneização e redução dos povos indígenas, blindando os interesses dos colonizadores, frente aos hereges: holandeses, ingleses e irlandeses, que tal como lobos assediavam o rebanho.

Um programa de trabalho vasto, entre planos de homogeneizar as diversidades indígenas incluía: modificação dos seus hábitos de nomadismo, ensino da língua portuguesa, preparo técnico nos ofícios mecânicos, agrupamento das tribos em núcleos de sentido urbano, modificação do regime de trabalho dispersivo num trabalho disciplinado, de fundo agrícola (SILVA, 2004, p. 36).

Dentre essas congregações religiosas que contribuíram para a colonização espiritual da Amazônia, destacam-se os padres da companhia de Jesus. Como visto algures, uma ordem que encarna o discurso produzido a partir do Concílio de Trento: espalhar a mensagem do catolicismo ao mundo inteiro e combater os hereges protestantes. A companhia de Jesus

⁷⁶ Embora hermenêutica e exegese façam parte das ciências da interpretação, existe uma sutil diferença, principalmente nos eixos de teologia bíblica, que transcende a perspectiva sinonímica que apresentam, pelo menos se tomadas a partir das definições etimológicas. A hermenêutica tem a ver com os métodos, enquanto a exegese pressupõe uma ação, em termos simples, hermenêutica é a receita, exegese é o fazer o bolo.

fundou, em 1638, as missões de Maynas, uma região periférica na conjuntura colonial, de difícil acesso, povoado por um grupo indígenas, considerado, aos olhos dos catequistas, extremamente selvagens.

As missões⁷⁷ ou *reducciones* era uma forma de ratificar a presença dos espanhóis nas áreas desbravadas, além de ‘reduzirem’ os índios a um mínimo aceitável, afim de serem integrados ao modelo colonial. Em que pese o pouco interesse dos espanhóis, era preciso ocuparem essas terras, uma vez que faziam fronteiras com o território português.

As reduções missionárias eram uma tentativa de cosmocizar o caos, promover rupturas no espaço, demarcando fronteiras entre Sagrado e Profano, civilizado e ‘selvagem’, entre conquistador e conquistados. Cosmocizar é uma prática recorrente na conquista das terras na Amazônia, quer seja as ordens religiosas ao serviço das coroas ibéricas, quer seja uma nova igreja pentecostal plantada em uma ocupação na periferia de Manaus.

Os esforços dos inicianos na evangelização das nações indígenas produziram um significativo conjunto de textos, sermões, dicionários, mapas, gramáticas e, é claro, diversas crônicas, como as dos padres Rojas e Acuña, e “do excepcional Diário do Padre Samuel Fritz” (MARTINS, 2011, p. 2). Fritz nasceu na Bohemia, em 1654, em uma família de Nobres. Aos dezenove anos, ingressou na companhia de Jesus, formando-se professor de teologia, todavia seu coração não estava nas discussões escolástica, mas sim na evangelização. Chegando à Amazônia em 1686, fora destinado à província de Quito, “para um jovem missionário vir iniciar sua carreira em uma região como a do rio Amazonas, constituía a oportunidade ideal para a concretização da vocação evangelizadora” (PINTO, 2008, p. 133).

Os que lhes dirigiam a formação espiritual o destinava à cátedra de Teologia conquanto o seu desejo constante fosse o trato com os selvagens da América, na obra admirável de tirá-los da barbaria. Compreendida essa inclinação, fora mandado servir no Vice-Reinado do Peru (REIS, 1989, p. 86).

Tomando a vida do Padre Fritz como um modelo teológico, é possível acessar a teologia de uma série de jesuítas que, emulando o fundador da ordem, por 130 anos mantinha o hábito de escrever suas ideias religiosas nas viagens. A vocação sacerdotal para Fritz era uma ruptura com o passado, a teologia desenvolvida nos primeiros anos do cristianismo, a

⁷⁷ Até o século XVI, o termo missão não se aplicava à tarefa da Igreja na evangelização, era utilizado para referir-se à ação da trindade no mundo. Foram os jesuítas os primeiros a utilizá-la no sentido da evangelização. Seria apenas um detalhe semântico, ou será que os inicianos equiparavam seus trabalhos ao nível da economia da trindade?

partir da influência gnóstica⁷⁸, parece mobilizar as escolhas do padre boêmio. O sofrimento é uma forma de aproximar-se da vontade de Deus, mortificando a carne e fortalecendo o espírito pela ascese.

Missionar entre os ‘selvagens’ da Amazônia era irmanar-se aos mártires da tradição cristã que, a exemplo de Tertuliano, acreditava que o sangue dos santos era a semente do cristianismo. Portanto, a oportunidade não era “apenas de viver a experiência civilizadora de transformação de bárbaros em cristãos, mas sobretudo a [...] da morte pelas mãos dos indígenas” (PINTO, 2008 p. 133).

Essa teologia levou Fritz a tornar-se um dos mais proativos missionários na Amazônia, exercendo o seu trabalho nas tênues fronteiras territoriais de portugueses e espanhóis, e culturais dos Omáguas: “os Jurimáguas, Cuchivaros e outras gentes indígenas, moradores à margem dos Solimões” (REIS, 1989, p. 86).

Somente entre os Omáguas, plantou vinte e oito comunidades que futuramente, sobre o domínio dos portugueses, se tornaram nas cidades de Fonte Boa; Coari, Tefé e São Paulo de Olivença. O fruto desse trabalho levou o jesuíta a produzir o primeiro mapa, um ponto de partida para a cartografia amazônica. (MARTINS, 2011). Além de um diário escrito às margens dos rios, longe das cidades, como diria Rama 1985, “o anel protetor do poder” e, apesar do naufrágio no rio Hondache, tornou-se um dos mais importantes documentos sobre a antropologia, geografia e história da Amazônia. Ao lado dos textos de Carvajal e Acuña formam o “conjunto das mais importantes fontes da antiga etnografia amazônica” (PORRO, 1993, p. 163), além de denunciar as investidas portuguesas contra os índios.

Fritz descreve a paisagem do vale Amazônico, bem como “a ocorrência de fenômenos naturais de consequências às vezes trágicas para as populações nativas como as inundações, as tempestades e os terremotos” (PINTO, 2005, p. 104). Sem deixar de omitir os momentos em que sua vida estivera em perigo, missionando entre a cruz e a espada, seu olhar catequista não pode ser dissociado dos interesses espanhóis, apesar do nítido descaso das autoridades coloniais para a região das Maynas.

Os inacianos eram cientes da política do padroado, sabiam que naquelas terras distantes, eram “os braços desarmados do projeto colonial espanhol” (PINTO, 2005, p. 135),

⁷⁸ Gnosticismo vem do étimo grego, *gnose* e significa conhecimento, é o nome dado a uma série de movimento sincréticos do século II da era cristã. Mesclando elementos teológicos e filosóficos, sobretudo as ideias platônicas, os gnósticos pregavam uma visão dualística do mundo, o que os levava a enfatizarem a cisão entre espírito e matéria. O movimento gnóstico é um grande afluente do monasticismo, a matéria passa a ser vista como má, portanto, esmagá-la, por meio da ascese e do sofrimento, é uma forma de elevação espiritual.

por isso defendiam os interesses da coroa. Essa postura fica evidente quando, por questões de saúde, e devido às enchentes, ao invés de subir o rio até a missão, Fritz desceu até Belém em 1689. Sua chegada foi recebida com desconfiança, até mesmo pelos irmãos inacianos, sendo visto como um espião.

Mas não seria verdade? Seu mapa, na medida que sinaliza a missão no rio Marañon/Amazonas, também delimitava as terras pertencentes a Portugal e Espanha. Evidente que as missões na Mayna agregavam diferentes significados, para espanhóis era somente um conjunto de terras que não mais interessavam financeiramente. Isso fica evidente quando Fritz denúncia ao vice-rei do Peru as pretensões portuguesas em alargar suas fronteiras. Para os jesuítas, dadas às extensões territoriais e disputa com as demais ordens, principalmente os franciscanos, era a maior conquista na colonização da América. Cristianizar ‘selvagens’ era estar ao lado dos heróis do cristianismo, tal como Paulo Apóstolo, que destemidos singraram os mares proclamando o evangelho.

Figura 7: Mapa da Cia de Jesus na América Colonial (1638-1767).



Fonte: CDSA (2021).

As ideias religiosas de Fritz estão presentes em todo o texto escrito, sua cosmovisão cristã é a lente pela qual a natureza é interpretada e relatada e é, por assim dizer, os fios nos quais sua missão é tecida. Contudo, em certos momentos, algumas experiências intrigantes sobre o campo religioso na Amazônia saltam ao texto, como o fato ocorrido na Missão de *Nuestra Señora de de los Jurimáguas*. No incidente, o padre relata um embate com as divindades indígenas, apropriando-se do dualismo entre luz e trevas, com enfoques

apologéticos e escatológicos, legitimando a sua presença e a ação missionária da companhia de Jesus.

A dicotomia entre o simbólico e o diabólico é a forma de catalogar os elementos religiosos, pois enquanto Fritz parece crer na sua própria santidade, as práticas indígenas são vistas com diabólicas. O conceito cristão do eterno, embate do bem contra o mal, serve como um arquétipo praxiológico, nesse caso. Na batalha dos “deuses”, quando não se tem um inimigo, é preciso inventá-lo, ou trazê-lo da Europa, como vemos abaixo:

Notável foi o que então averigui nesta aldeia dos Jurimáguas, e foi que em um festim que celebravam, ouvi, do rancho onde pousava, tocar uma flauta que me causou tal susto que não pude sofrer seu som; mandei que deixassem de tocar aquela flauta; perguntei que era aquilo, e me responderam que dessa maneira tocavam e chamavam à **Guaricana, que era o Diabo**, o qual desde o tempo de seus antepassados, vinha e assistia em suas aldeias, e lhe faziam sempre sua casa apartada da aldeia, dentro do bosque, e ali lhe levaram bebidas e os enfermos para que os curasse. Fui perguntando com que cara ou figura vinha. Respondeu-me o curaca, chamado Mativa: - **Padre, não o posso explicar, só sei que é horrível**, e quando vinha todas as mulheres e meninos fugiam, somente ficavam os grandes, e então tomava o Diabo um açoite, que para o fim tínhamos preparado, de uma correia de couro de Vaca-marinha, e nos açoitava no peito até tirar muito sangue. Na ausência do Diabo, o açoitador era um velho, do que nos ficaram grandes cicatrizes nos peitos. Fazíamos isto, dizem, para sermos valentes. As figuras que tomavam eram de tigre, porco e de outros animais; ora se fazia gigante, ora anão’. Perguntei mais se lhes havia dito alguma coisa de mim, ou que não me admitissem, ou me matassem; respondeu que as vozes que dava não eram articuladas, **‘e desde que vistes - dizia o curaca - a primeira vez e plantastes a cruz, já não que vir mais à aldeia nem quer curar mais os doentes que alguns** levam à sua casa; por isso a vós os levamos agora, para que recebam o Evangelho e não morram’ (PINTO, 2006, p. 77-78, Grifo do pesquisador).

Ainda na peregrinação à Belém dos trópicos, Fritz relata, em seu diário, um surto messiânico e escatológico sobre sua pessoa, não somente entre os indígenas, mas entre os brancos e negros. Para uns, ele era uma teofania, para outros era um diabo, “diziam que havia chegado um patriarca ou um profeta; outros, que [era] um embaixador da Pérsia; até os negros do Pará diziam que havia chegado o seu libertador, que havia de ir a Angola para libertá-los”. (FRITZ, 1990, p.161). Outros fugiam de medo, pois acreditavam que o padre trazia fogo do céu consigo e que vinham queimando povoados por onde passava (PORRO, 1993).

Parecendo crer nesses contos, o jesuíta diz que o testemunho sobre sua superioridade espiritual fora atestado pelo padre mercedário português Teodósio Veigas, e pontua: “Haviam contado tantas coisas de mim, que inferia haver chegado ao seu povoado alguma coisa ou portento do outro mundo” (FRITZ, 1990, p.162). Sobre o tempo que esteve detido no colégio dos jesuítas em Belém, Fritz afirma que, na visão dos índios, essa detenção desencadeou

eventos escatológicos, prenunciando o fim do mundo, outros, ao ouvirem sobre sua morte, passaram a crer que ele era um imortal.

Seus índios desejavam muito ver-me porque alguns deles, enquanto estive detido no Pará, alvoroçaram todos os gentios da comarca dizendo que um tremor e arrebenção horrível que houve umas oito léguas mais acima, na mesma banda do norte, havia acontecido por minha causa e que se haviam de consumir todos se os portugueses não me restituíssem à minha missão. [e que] enquanto estive no Pará já me haviam feito em pedaços, mas que eu era imortal, que logo minha alma fez juntar os pedaços e entrou novamente no corpo (FRITZ,1990, p. 162).

A disputa entre portugueses e espanhóis, na saga teológica do padre Fritz, é uma cópia da verdadeira luta territorial, entre Deus e o diabo, uma luta constante por espaços entre os homens. Emulando o criador, faz-se necessário o rito de dominação. A ‘cruz plantada’, subjungando o solo, inaugurava um novo tempo e proporcionava uma desapropriação das terras outrora sob o domínio maligno, na medida que são anexadas aos domínios da Igreja. Desterrado, resta ao diabo afastar-se, reconhecendo sua derrota, cabendo agora ao jesuíta a função de curar os enfermos. Portugueses e espanhóis motivavam suas ações de conquista, ancorados ritualmente a partir dessa narrativa, a função de Deus e do diabo, alternando de acordo com a bandeira.

Posicionar-se contra a exploração macabra dos portugueses aos índios não transcende os conceitos de guerra justa⁷⁹, inseridos no cristianismo a partir da teologia de Santo Agostinho, uma vez que os portugueses e ingleses denunciavam os espanhóis de terem condutas semelhantes. A antropologia teológica medieval alternava o olhar em relação aos índios, por vezes, vistos como ingênuos e desprovidos de maldades, crianças eternas sem prerrogativas de direito. Em outros momentos, eram vistos como a personificação da maldade, nefandos que viam nos conquistadores religiosos verdadeiros deuses.

Em todos os casos, o nativo é sempre relegado à condição de não homens, o resultado disso foi uma concepção de salvação que se enquadra como uma soteriologia necrológica, ou seja, a conversão era uma ‘não vida’, posto que era necessário salvar os índios mesmo contra as suas vontades; era preciso desqualificá-los como gente, para ganhar suas almas; era preciso levar suas crenças ao inferno, para suas almas irem aos céus.

⁷⁹ Guerra justa, do latim *Bellum iustum* ou *jus ad bellum*. O conceito fora criado por Santo Agostinho, inspirado nas doutrinas de Cícero, elencou algumas situações onde a guerra era inevitável. Para Agostinho, a Guerra era inevitável nas seguintes situações: primeira, quanto ao propósito, a guerra deve ser justa, uma guerra levada a cabo por ambições territoriais ou pelo mero prazer de guerrear não pode ser justa; a segunda: somente as autoridades têm o direito de promover uma guerra justa; a terceira: o amor deveria perdurar, até no meio da luta (GONZALES, 2011, p. 134). A justiça seria um discurso exclusivo.

Sendo os índios também derivados daquela humanidade esquecida da diáspora, era preciso trazê-los à força para a Aliança de Deus, isto é, integrá-los na empresa econômica da colonização. Os conquistadores viram e observaram dos índios a vivência nas matas, exatamente aquilo que os povos indígenas preservavam fragmentariamente da primeira nomeação teológica. Como os judeus, esses filhos desgarrados de Israel precisavam ouvir a boa-nova, sorver as palavras da nova lei trazida pelo cristianismo. Daí o rigor das investidas militares e a forma de crônica dos projetos de observação etnográfica (SOUZA, 2019, p. 159).

Matthew Restall (2006), em sua obra *Os sete mitos da colonização espanhola*, tenta desconstruir algumas ‘verdades’ acabadas, tomadas a partir dos livros e diários dos exploradores. Para Restall (2006), o primeiro mito é de que esses exploradores eram “homens excepcionais”, capazes de feitos inimagináveis, fardados, portando as insígnias do seu Rei. Pelo contrário, era um bando de aventureiros, que necessitando de legitimação, uma vez que trabalhavam para as Coroas, precisavam prestar contas dos seus feitos, superestimavam tudo que faziam, criando o mito da conquista rápida.

As crônicas religiosas não destoam desse tom romantizado e supervalorizado, os missionários estão sempre esticando seus feitos, vendo a si mesmos como santos no mundo, prestavam conta ao poder temporal e espiritual. Já tive a oportunidade de observar alguns eventos de grupos cristãos que missionam na Amazônia e, ainda hoje, nota-se o tom triunfalista sobre os seus feitos. O missionário, categoria não pensada por Weber e Bourdieu, insere-se no campo religioso como alguém dotado de um capital espiritual advindo das experiências vivenciadas, uma vez no campo, o missionário é mensurado por sua ação e não por sua formação. Mesmo ligado às instituições, não possuem a estabilidade financeira dos sacerdotes, por isso precisam valorizar sua narrativa e feitos, com o intuito de levantar mantenedores. Quanto mais sofrimento contado, mais o missionário é visto como um homem ou mulher de Deus.

Pode-se dizer que é um mito a colonização rápida, pois quando confrontado frente à existência de diferentes povos nativos, percebe-se “que agiram de modo variado frente à conquista espanhola ao longo dos trezentos anos da América colonial” (ANDRADE 2007). Podemos inferir que o mito da conversão total dos nativos à religião cristã, expurgando os mitos e domesticando o sagrado nas estruturas do racionalismo escolástico, não é menos fantasioso.

A religião natural dos povos indígenas não se extinguiu com a chegada do cristianismo, tal como os votos de castidade não inibe o desejo, o batismo cristão não extinguiu a espiritualidade indígena, essa aprendeu a resistir e existir nessa nova realidade,

articulou-se nas sutilezas dos sincretismos. As viagens das ideias religiosas em Fritz são ambíguas, uma espada de dois gumes, um entrelace entre loucura e razão, ou seja, delírio e esclarecimento.

2.4. Excurso: a Teologia da Posse

O que os cronistas que escreveram sobre a Amazônia nas primeiras viagens tiveram em comum com os missionários a serviço das coroas ibéricas? Para além da origem europeia, e dos votos beneditinos, unidos sob a bênção papal, todos tiveram um *Leitmotiv* teológico, como vimos a Amazônia foi inventada, a partir de uma teologia oficial importada, legitimando as ações das coroas europeias.

Uma vez que Portugal e Espanha⁸⁰ não tiveram significativos movimentos de reforma, poderíamos supor que a religião cristã na Amazônia possuía relativa uniformidade. Esse argumento mostra-se insustentável pelas próprias diferenças entre as ordens religiosas, bem como pelas pluralidades internas, haja vista que uma religião não se subdivide apenas em clérigos e leigos, a estratificação da sociedade é um gradiente teológico e “a religião do povo frequentemente nada tem em comum com a dos livros, embora as duas tenham o mesmo nome” (GRAMSCI, 2001 p. 32). Comentando sobre essas gradações religiosas no âmbito da geografia, Weber pontua:

Os estrangeiros não são estranhos somente no plano político, mas também no religioso. **Ainda que tenha o mesmo nome e os mesmos atributos, o deus de uma associação estrangeira não é idêntico ao da própria sociedade:** a Juno dos cidadãos de Veii não é a Juno dos Romanos, tal qual como para um napolitano a *Madonaa* de uma capela não é a da outra; uma é venerada por ele, enquanto a outra, se ajudar seus concorrentes, será insultada (WEBER, 2006, p. 58. Grifo do pesquisador).

Partindo da pluralidade de catolicismos dentro da Igreja, é um ledor engano supormos que os colonos leigos fossem apenas meros consumidores e legitimadores dos discursos teológicos, pois alheios ao conhecimento dos cronistas, elaboraram uma teologia para chamar de sua e, assim, nasce uma teologia a partir das concretudes fáticas. Essa teologia aqui é

⁸⁰ Dizer que não houve significativos movimentos de reforma nos países ibéricos, não significa dizer que não houve movimentos de reforma, ainda que tímidos. A Espanha nos anos iniciais da reforma protestante, mostrou-se notável simpatia pelo movimento, principalmente devido a influência dos livros e Erasmo de Roterdã. Todavia, fora apenas um conto ligeiro, impotentes em enfrentar a inquisição, muitos espanhóis afeitos as ideias da reforma refugiaram em outros países.

denominada de teologia da posse, tinha mais relação com as suas realidades e necessidades, é inteligível, prescindindo dos dogmas, embora o núcleo semântico mostre-se idêntico.

De qualquer modo, existe uma fratura entre o povo e os intelectuais, entre o povo e a cultura. Também os livros religiosos são escritos em latim médio, de modo que mesmo as discussões religiosas escapam ao povo, embora a religião seja o elemento cultural predominante: da religião, o povo vê os ritos e ouve as prédicas exortativas, mas não pode acompanhar as discussões e os desenvolvimentos ideológicos, que são monopólio de uma casta (GRAMSCI, 2001, p. 80).

A teologia da posse é católica, todavia não é um mero compilado da tradição, por vezes é antagônica ao discurso oficial, como na controvérsia entre jesuítas e colonos pelo direito de escravizarem os nativos. O diabólico e o simbólico, como critérios interpretativos, ancoraram as ações de domínio do Novo Mundo, articulando as doutrinas, de tal forma que os atos dos colonizadores fossem legitimados e aceitos como parte de um projeto superior, e que por mais abjetos que fossem, eram tomados como um serviço prestado a Deus. Saber quem é Deus para esses homens transcende uma teologia livresca, presente nos debates das universidades europeias, permitindo-nos entender as faces predatórias.

Para a Teologia Cristã, a revelação da divindade pode ser estudada de duas formas, a saber, revelação especial e revelação geral. A revelação especial é encontrada na Bíblia, expressa o plano de Deus para todos os seres humanos e tem em Jesus Cristo sua concretização máxima. Pode-se dizer que somente a Igreja possui esse capital. Os europeus quando chegaram à América, sentiam-se verdadeiros anjos, portadores únicos da salvação escatológica, esse *habitus* religioso havia sido construído por séculos, estruturando suas ações.

A revelação geral consiste na crença que Deus se revela na consciência dos homens, como diz São Tomás na Súplica teológica, “o conhecimento da existência de Deus é naturalmente ínsito em todos. Logo, a existência de Deus é conhecida por si mesma” (AQUINO, 2018, p. 127), bem como no próprio mundo criado. A natureza, não é apenas uma criação divina, é o palco perene de uma manifestação Kerigmática, “os céus proclamam a glória do Senhor” (Salmo 19.1), de sorte que todos os seres humanos podem chegar a Deus somente pela observação da natureza⁸¹. Se os índios não adoravam a Deus da forma cristã

⁸¹ Essa é base do argumento cosmológico Kalam, desenvolvido pelo teólogo islâmico Al-Gazali, na Idade Média, e fortemente utilizado pelos teólogos escolásticos, a começar por Anselmo. O argumento é uma tentativa de demonstrar a existência de Deus somente pela observação do cosmos; consiste em três premissas, a saber, 1 Tudo que começa a existir tem uma causa. 2 O universo começou a existir. 3. Logo, o universo tem uma causa.

europeia, mesmo diante da revelação inequívoca, era por serem depravados, contaminados pelo pecado original de Adão, são indesculpáveis e condenados, conforme São Paulo Apóstolo escreveu na carta aos Romanos 1.19-25.

Pois o que se pode conhecer de Deus lhe é manifesto já que Deus se manifestou a eles. Desde a criação do mundo, sua condição invisível, seu poder e divindades eternos, se tornam acessíveis à razão para as criaturas. Por isso, não têm desculpa. Pois, embora conhecessem a Deus, não lhe deram glória nem graças, mas se perderam em vãos raciocínios, e sua mente ignorante ficou às escuras. Alardeavam de sábios, resultaram néscios, trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens homens corruptíveis, de aves, quadrúpedes e répteis. Por isso, Deus os entregou a seus desejos imundos, que degradam seus próprios corpos. Visto que mudaram a verdade de Deus pela mentira, veneraram e adoraram a criatura no lugar do Criador, bendito seja ele pra sempre, Amém! (BÍBLIA, 2002, p. 896).

A Teologia da Posse agrega o cosmo, na medida em que coloca o índio em uma situação ambígua, embora criado por Deus, não são ‘herdeiros’ da promessa dada a Abraão e concretizada no Cristo. Tal pensamento é alimentado pela crença em um Deus a serviço das ideias dos seus adoradores, “um ajudante e não um Senhor, um ser mais usado do que usufruído” (TODOROV 1983, p. 96).

Partindo da metáfora de Rubem Alves, um Deus na gaiola, refém de sua própria grandeza. Destarte, a teologia da posse não apenas importa um conceito de Deus, cria ao seu modo uma teogonia, que nasce na Amazônia, mas não para a Amazônia, haja vista que serve aos interesses europeus. Malgrado reivindique a criação de todos os homens, o que tornaria todos irmãos, esse deus é racista e de forma despótica alegra-se com a desapropriação da terra dos filhos ‘selvagens’. Esses não merecem ser herdeiros de suas terras, punindo-os para enaltecer o seu nome.

O desafio, porém, vinha daqueles homens selvagens, os filhos degradados da Torre de Babel, separados e castigados da Comunhão dos Santos. Por isso, a louvação da natureza que Deus doara aos conquistadores, além de reconhecer e classificar o visível, levava os cronistas a desvanecer o direito de posse do índio, criatura que vivia no espaço vazio deixado na memória pela dispersão da humanidade (SOUZA, 2019, p. 156).

O sacrifício exigido por esse deus são as vidas indígenas queimadas, seu altar é incensado por pólvoras, eivado de paixões assim como seus fiéis. Por razões já explicadas por

Feuerbach⁸², sente-se amedrontado por deuses concorrentes, por isso é preciso eliminar toda proposta de espiritualidade divergente, a iconoclastia é práxis litúrgica, logo os símbolos religiosos de outrem são reduzidos ao diabólico e pueril.

A teologia da posse abrange todos os aspectos da vida do colonizador, é uma religião “cultural”, termo criado por Walter Benjamin para referir-se aos aspectos da espiritualidade capitalista, cuja principal marca é a continuidade litúrgica intramundana, celebração sem sonhos e piedade sem contemplação, totalmente aplicável ao ímpeto mercantil dos colonizadores. Essa religião produz uma ‘ética’ necroteológica, que não é o espírito do Capitalismo, mas é tão nociva e predatória, tira o suspiro da criatura oprimida, exorciza o ópio xamânico e obriga-os a cultuar o velho deus “mamon” travestido de outros nomes, liturgia parasitária, teodiceia da maldade humana.

2.5 Naturalistas e a Nova Epistemologia Amazônica

Os naturalistas que passaram pela Amazônia a partir do século XVIII podem ser entendidos como estudiosos holísticos que se dedicavam a compreender todo o universo. *Diderot e D’Alembert* no verbete sobre história natural na *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* nos ajuda a compreender o trabalho desses estudiosos, ao situar o universo como toda a extensão da natureza, incluindo os astros, o ar, água, animais, minérios e os seres humanos.

Nesse período, já havia ecoado por todo o mundo as informações sobre as grandezas da Amazônia, parte delas como vimos, deram-se através dos escritos dos religiosos a serviço das coroas e das ordens. Essas crônicas, paralelas às invasões, bem com os escritos missionários, a exemplo do Padre Fritz, interpretaram o território amazônico a partir de estruturas epistêmicas da teologia cristã, de forma a tornarem legítimas as ações colonizadoras como citado algures.

As rupturas epistemológicas do século XVIII, pautadas na racionalidade, legaram à teologia a categoria de saber secundário, colocando sob juízo as explicações outrora fundadas sobre essas premissas, o não verificável pela razão, não poderia ser verdade. Essas ideias desencadearam uma peregrinação de naturalistas à Amazônia, trazidos para entender

⁸² A partir das teorias de Feuerbach, Rubém Alves elucidou-nos: “Não há outra forma de falar sobre Deus a não ser falando sobre nós mesmos. Deus é um espelho no qual a imagem da gente aparece refletida com as cores da eternidade” (ALVES, 2019, p. 15).

esse novo mundo. Em busca do tesouro da notoriedade, partiram em peregrinação, afim de escrutinarem de perto essa “oficina do criador” a céus abertos (BATISTA 2007), primando por representações objetivas da realidade, como preconiza a ciência moderna. Mas será que conseguiram? Se a ciência prima pela neutralidade do sujeito sobre o objeto, as expedições naturistas continuaram a projetar sobre a Amazônia os olhares religiosos eurocentristas. Seria uma sina?

Os séculos podem variar e os cronistas serem originários das mais diferentes nacionalidades, no entanto diante do rio da mata amazônica, quase genericamente, nenhum se isentou de externalizar sentimentos que variavam do primitivismo pré-edênico ao infernismo primordial (GONDIM, 2007, p. 97).

Na obra desses estudiosos, a natureza não é descrita como criação dos deuses, percebe-se a tentativa de desprender-se dos antigos mitos, um certo deleite em desencantar o mundo, emancipando os homens dos antigos temores, substituindo a superstição pelo saber, o “entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18).

O conhecimento advindo desses estudos eram técnicos, por meio da cauculabilidade intencionavam o domínio, não visavam aos conceitos e imagens, nem ao prazer de discernimento, “o que os homens querem aprender da natureza é como emprega-la para domina-la” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18). Saber é poder. Sobre a Amazônia, esses novos humores epistemológicos, teleologicamente, não diferenciam em relação aos antigos cronistas, de igual modo o conhecimento intenciona o domínio, mesmo que de forma imperceptível, o *habitus* religioso torna-se, por vezes, patente, quando escovamos a contrapelo.

Os naturalistas, sob o patrocínio de algum potentado ou reino da Europa, não viam Portugal e Espanha como nações dignas de confiança para gerenciar esse mundo ignoto e, na medida que desconstruíam os mitos das sociedades primitivas, criaram outro mito renitente, a saber, a Amazônia como um vazio demográfico, com uma natureza hostil aos homens civilizados, habitada por selvagens primitivos, sem vida política e cultural (SOUZA, 2019).

A mudança epistemológica retira a teologia da posse, cede espaço ao discurso ‘científico da posse’, gerando a crença que esse discurso poderia gerar verdades seguras. Como dito na introdução do capítulo e, sobretudo pela acessibilidade aos escritos, tomaremos

Charles-Marie de La Condamine como arquétipo desses naturalistas que peregrinavam pela Amazônia.

2.5.1 La Condamine: entre o Mito e a Razão

Sob as ordens de Luís XV, em 1735 e 1736 duas expedições técnicas, compostas por diversos intelectuais da Academia de Ciências de Paris, partem em direção ao Equador e à Lapônia com a missão de resolver um dos maiores imbróglis científicos da época, a forma do globo terrestre. As perguntas sobre livre arbítrio e soberania divina, e outras discussões de ‘terraplanismos’ teológicos, que movimentavam as universidades europeias, cedem espaço para as discussões científicas: seria a Terra em formato de um esferoide prolato, inchado nos polos, como defendia René Descartes? ou seria ela achatada nos polos, como Isaac Newton predizia em seus *Principia Mathematica 1687*? Passados os tempos do teocentrismo, urgia uma cosmogonia mais adequada aos humores iluministas. A primeira expedição com destino ao Equador saiu da França em 16 de maio de 1735 e teve Charles-Marie de la Condamine como relator, os membros eram formados pelos:

Matemáticos e astrônomos Louis Godin (Chefe nominal) e Pierre Bouger; o naturalista e médico Joseph de Jussieu; o ajudante de geógrafo Coulet; Hugot, o relojoeiro, o engenheiro Verguin, os técnicos Morainville e Gondim de Odonnais e o cirurgião Seniergues (GONDIM, 2007, p. 132).

La Condamine passou oito anos no Peru, período que realizou estudos de astronomia, física e matemática, dedicando-se, também, aos estudos de botânica, enviando a Paris alguns elementos catalogados nas matas peruanas. Tornou-se o primeiro cientista a fazer descrição de várias espécies, até então desconhecidas na Europa. Também é “o primeiro a confirmar a existência de uma ligação entre a bacia do Orinoco e a do Amazonas” (SOUZA, 2019, p. 239). Ao término dos trabalhos no Peru, escolheu voltar para Europa pelos rios das Amazonas, por um diferente e ignorado caminho, estando seguro que ninguém o invejaria. “Eu me propunha a tornar útil essa viagem, com levantar uma carta desse rio, e recolher observações de todo gênero que tivesse ocasião de fazer num país tão pouco conhecido” (LA CONDAMINE, 2000, p. 41).

O texto deixa transparecer conhecimento sobre as crônicas dos primeiros viajantes e vê a si como alguém dotado de capacidade pra transcender as análises feitas por esses, cabia a

ele, um homem da ciência, desprovido do pensamento ‘mítico’, já no prefácio da sua obra, advertir aos seus leitores que não pretendia iludi-los com relatos fantasiosos e acontecimentos extraordinários, quais? Em sua escrita, não há uma divina providência guiando-o, seu texto já nasce destinado aos seus pares na Academia de Paris. Portanto, munidos com os instrumentos da ciência, cabia a ele, um irrequieto homem do século das luzes, a tarefa de revelar as verdades que foram eclipsadas.

Aqui o que interessa é o levantamento da carta de curso de um rio que atravessa vastas regiões, quase desconhecidas de nossos geógrafos. Tratava-se de dar ideia disso numa memória destinada a ler-se na Academia das Ciências. Numa semelhante exposição, mas me preocupando instruir do que divertir, aquilo que não toca à geografia, à astronomia, ou à física começa a parecer digressão que afasta do meu objetivo (LA CONDAMINE, 2000, p. 51).

Tentando transcender os primeiros cronistas, em alguns momentos, La Condamine relata a importância do conhecimento indígena para inventariar o Novo Mundo, esses foram imprescindíveis para “revelação de produtos como a quina e borracha” (PINTO, 2008, p.142), todavia não deixa de referir-se a esses com expressões eivadas de juízo de valor. Por mais que intencionasse ser neutro, sua interpretação sobre o homem amazônico é eivada de pressupostos de antigos conceitos teológicos, “repetindo uma série de antigos juízos que haviam sustentado tanto as práticas de catequese quanto o trabalho compulsório impostos pelos agentes da colonização ibérica” (MARTINS, 2012, p. 318). Situa os nativos entre a ingenuidade e a perversidade da natureza adâmica. O olhar edênico é eclipsado, e as consequências do pecado original reformuladas do seguinte modo:

Os selvagens dessas regiões não sabem o que seja uma pedra, nem mesmo dela têm a ideia. É um espetáculo divertido ver alguns dentre eles, quando em Borja se deparam com uma pela vez primeira: testemunham por seus gestos e admiração, e se apressam a apanhá-la, e a carregá-la como mercadoria preciosa; mas logo a desprezam e a rejeitam, quando percebem a sua vulgaridade (LA CONDAMINE, 2000, p. 58).

La Condamine entende que a doutrina cristã não é mais a unificadora das raças, mas nem por isso deixa passar despercebido sua ideia religiosa, posto que o preconceito antropológico o leva a menosprezar as práticas das religiões indígenas. Para ele, não se trata de religião, por isso afirma “essas nações pouco perigosas são homens selvagens, e o mais frequentemente sem qualquer idéia de religião” (LA CONDAMINE, 2000, p. 123). Mas qual

seria a ideia de religião? Invariavelmente o conceito de La Condamine partiu das estruturas demarcadas pelo cristianismo europeu.

Mesmo preconizando a razão em suas análises e rejeitando conhecimentos que não advinham de um método, não desapega totalmente do imaginário mitológico europeu ao falar sobre as mulheres guerreiras, chamadas por ele de Amazonas Americanas. Crê na sua existência, e mesmo afirmando que os índios da “América meridional são mentirosos, crédulos, encasquetados com o maravilhoso” (LA CONDAMINE, 2000, p. 84), utiliza o relato desses para sustentar a crença na existência dessas mulheres mitológicas.

Nenhum desses povos ouviu ainda falar das amazonas de Diodoro da Sicília, e de Justino. Entretanto, já se tratava das amazonas entre os índios do interior, antes que os espanhóis aí houvessem penetrado, e delas se fez menção entre povos que não tinham jamais visto europeus. É o que prova o conselho dado pelo cacique a Orellana, bem como às suas gentes, e ainda as tradições referidas pelo P. d’Acuña e pelo P. Baraze. 38 É crível que selvagens de lugares distantes fossem acordes em imaginar, sem qualquer fundamento, o mesmo fato, e que esta pretensa fábula fosse adotada tão uniforme e universalmente em Mainas, no Pará, em Caiena, e em Venezuela, entre tantas nações que não se entendem absolutamente, e que não têm nenhuma comunicação? (LA CONDAMINE, 2000, p. 84-85).

Na dialética do esclarecimento, mito e razão fundem-se no olhar de La Condamine, as predisposições em acreditar no maravilhoso não é extirpada pela ciência, seus telescópios voltados para os céus não tiram os seus olhos daquelas terras e suas crenças, o contrário também é verdade. a religião é a insistência em acreditar que, para além e apesar do tangível, existe ‘algo maior’, acessado somente pela fé. Diante da imensidão das selvas, como não crer que oculto aos olhos do homem, tal como o Éden, existe em seu interior o ‘inefável’? Por isso, La Condamine tenta explicar de forma apologética a plausibilidade das Amazonas.

2.6 A *intelligentsia* do Pensamento Religioso da Amazônia

Seguindo o curso da nossa viagem das ideias religiosas, pretendo estudar o pensamento religioso sobre a Amazônia a partir de alguns intelectuais provenientes de diversas formações e que, de forma intencional, refletiram sobre o tema. Inevitavelmente uma questão crucial se coloca, quem são esses intelectuais e, a partir de quais parâmetros esses foram escolhidos em meio aos outros?

Antes da apresentação dos autores, que será feita em cada subtópico específico, digo que a primeira, dentre outras razões pelas quais eles foram escolhidos, dá-se justamente por

essa intencionalidade em estudar a religião na Amazônia e, de forma deliberada, fazem um recorte teórico-metodológico que torna possível estudar o fenômeno religioso de forma complexa, mas sem os ruídos provenientes de outros enfoques.

A segunda é cronológica, que os torna, conforme Silva (2007) “Interpretes inaugurais”. No primeiro momento, traçarei o itinerário pessoal e acadêmico de cada autor, com intuito de analisar a “arquitetura sobre a qual repousa o seu entendimento” (BASTOS, 2007, p. 2). Sobre a religião da Amazônia, o contexto, nesse caso, é determinante na interpretação das ideias, sem menosprezar a ‘*intentio opus*’, creio que existe uma autonomia do texto, desse modo, o significado é determinado por uma fusão de horizontes, autor-texto-contexto.

Existe inúmeras coisas importantes a serem computadas, além do próprio texto, para que de fato se alcance sua compreensão. Esse entendimento compreende as motivações das ideias, sua referência imediata ou mediata, e o modo pelo qual os autores aceitam ou rejeitam outras argumentações (BASTOS, 2007, p. 3).

Seguindo uma cronologia, começarei com Artur Cesar Ferreira Reis e a obra *A conquista Espiritual da Amazônia*, posteriormente falarei de Charles Wagley e a sua obra *Uma Comunidade Amazônica*. Por último e não menos importante, Eduardo Galvão e a sua tese doutoral, publicada no Brasil como *Santos e Visagens*.

2.6.1 Charles Wagley: A *Eklesia* Amazônica

Charles Wagley nasceu em 9 de novembro de 1913 em Clarkville, Texas, todavia cresceu na vizinha Bonham, era o mais velho de três filhos e, segundo Richard Pace, 2014, sua família era muito pobre, levando-os a migrarem para Kansas City no estado do Missouri. Logo depois, o seu Pai abandonou a família, cabendo a sua mãe a responsabilidade de sustentá-los, “alugando quartos em sua casa [...] mais tarde, Wagley ironizou estes anos de sofrimento, contando como, em sua adolescência, tinha que sobreviver com meio sanduíche de ovo (PEACE, 2014, p. 598). Em Kansas City, Wagley cursou o primário e o secundário, e apesar das dificuldades, incluindo a grande depressão, conseguiu, por meio de um benfeitor, empréstimos para entrar na universidade de Oklahoma.

O sucesso em Oklahoma fez com que fosse aceito pelas universidades de Harvard e Columbia, todavia ele escolheu Columbia, “em parte porque poderia encontrar trabalho na

universidade para ajudar a pagar as suas despesas. Servindo mesas no dormitório das mulheres e, posteriormente, trabalhando como tutor” (PACE, 2014, p. 598), e em 1936 recebeu o seu diploma de Bacharel. Impressionado pela antropologia, decidiu continuar com o doutorado em Columbia, sendo aluno de Franz Boas, Ruth Benedict, Ruth Bunzel e Ralph Linton. Sua pesquisa de doutoramento fora realizada no Planalto da Guatemala, na comunidade de Santiago Chimaltenango.

Influenciado pelos estudos de aculturação de Linton, Wagley, em sua segunda pesquisa de campo, estudou uma comunidade distante, que passava por um rápido processo de mudanças. Este fato chamou a atenção de Heloísa Alberto Torres do Museu Nacional do Rio de Janeiro, que estava recrutando pessoas para estudarem índios no Brasil. Esse convite levou Wagley a viajar para o Rio Araguaia, em 1939, e por quinze meses ele estudou a etnia Tapirapé. Durante esse período contraiu malária e só não morreu devido aos cuidados do seu assistente Valentim Gomes. Suas vivências entre os Tapirapé renderam diversos artigos, dentre eles o aclamado *The effects of depopulation upon social organization, as illustrated by Tapirapé Indians*, exemplo inicial da antropologia demográfica.

Wagley casou-se, em 1941, com uma estudante brasileira de biblioteconomia, Cecilia Roxo. A família de Cecilia tinha muita influência, por meio disso Wagley manteve conexões com vários intelectuais brasileiros, de Gilberto Freyre a Jorge Amado. Em 1941, em parceria com Eduardo Galvão, realizou estudos sobre aculturação entre os Tenetehara do Maranhão.

Quando se preparava para retornar aos Estados Unidos para alistar-se no exército em 1942, foi recrutado pelo governo dos Estados Unidos, através do recém criado SESP, para realizar estudos, cuja função era melhorar a saúde dos extratores de seringa em tempo de guerra. O sucesso do trabalho fez com que ele fosse reconhecido pelo governo brasileiro, com a Medalha de Guerra e com a ordem Nacional do Cruzeiro do Sul.

In Pará he worked primarily with rubber tappers as he helped set up health posts and produce culturally appropriate educacional materials maintaining personal and malaria prevention. This Endeavor was actally one of the earliest examples of applied medical anthropology. Wagley’s Work was so successful that following the war the Brazilian government presented him with the prestigious Medal of War and named him National Order of the Southern Cross, which is an honor given to foreigners in recognition of significant service to the nation (PACE, 2017, p. 47).

Após a guerra, Wagley retorna as atividades na universidade de Columbia e, em 1948, com recursos do projeto Hileia Amazônica, das Organização Nações Unidas para educação (UNESCO), mantendo a parceria com Galvão, realiza uma pesquisa na pequena

cidade paraense de Gurupá (Itá). Disto resultaram dois trabalhos, a tese doutoral de Galvão, posteriormente publicada como “*Santos e Visagens*”, e a obra clássica de Wagley “*Amazon Town*”, publicado no Brasil como “Uma comunidade Amazônica”.

Nessa obra, Wagley analisa a cultura do povo da Amazônia brasileira, formada a partir da fusão das culturas indígena-americana e portuguesa, em “sentido mais amplo, o livro é um estudo da adaptação do homem ao ambiente tropical” (WAGLEY, 1988, p. 23). Os estudos de aculturação estão presentes em todo o texto, principalmente ao abordar as crenças religiosas de diferentes sociedades, em processo de fusão, formando uma cultura nova. Chama a atenção o fato de que a cultura, de um modo geral, não é transmitida mecanicamente de um grupo para outro.

Os contatos variam desde aqueles em que duas sociedades e culturas são postas como unidades, numa relação íntima, até os contatos esporádicos ocasionados pelo comércio, ou aqueles em que um indivíduo isolado, vindo de uma sociedade, se estabelece noutra. Contatos completos são decididamente raros. É difícil exemplificá-lo, a não ser no caso de grupos conquistadores que se estabelecem entre os vencidos e os exploram, ou no caso de grupo imigrantes, como os que ainda existem em algum ponto da América. São contatos um tanto diferente daqueles que o processo normal de difusão abrange o processo de modificação cultural por eles originados e usualmente se denomina aculturação. Parece que o emprego deste termo, usado pela primeira vez no estudo de modificações sofridas pelo grupo imigrantes, se baseia na crença bastante ingênua de que uma das sociedades assim postas em contacto abandona sua antiga cultura e aceita completamente a da outra. Esses contatos íntimos e completos na realidade resultam num intercâmbio de elementos culturais. Com o decorrer do tempo, as sociedades originalmente diversas e suas respectivas culturas se fundirão para formar sociedade e cultura nova (LINTON, 1962, p. 364).

Ao fazer a viagem das ideias religiosas em Itá, Wagley (1988) sinaliza alguns padrões da religiosidade nas comunidades da Amazônia, tendo sincretismo entre os credos como o frontispício. Em diversos momentos do texto, destaca os elementos da religião católica e indígena em constante tensão dialética, cujos ícones católicos aparecem ao lado de imagens silvestres. Os caboclos, mesmo mantendo as práticas do xamanismo, “davam bênção em bom estilo europeu, oferecendo a mão dizendo, Deus te abençoe meu filho” (WAGLEY, 1988, p. 61) e comemoravam os dias dos Santos.

O imaginário religioso de Wagley (1988) não distingue entre o mundo real e o mundo sobrenatural, uma vez que caçadores e pescadores creem no poder mágico das plantas e dos animais e tentam domá-los, ou pelo menos negociar com os “Donos da floresta”. O Sagrado na Amazônia é “selvagem”, como diria Roger Bastide (1975), não fora domesticado,

nem reduzido a dogmas, portanto não pode ser visto apenas como oposição ao profano, como alguns historiadores da religião desejam. Na ‘Amazônia, o divino’ é totalmente outro.

As narrativas míticas organizam o conhecimento e explicam o sentido da vida e da morte, livrando-os da angústia do desconhecido, pois em uma teodiceia compartilhada por geração não existem pontas ‘soltas’ ou o inefável. Um caçador que persegue somente determinada espécie, pode ter sua sombra roubada e “dizer bobagens e ter dores no corpo e cair com febre” (WAGLEY, 1988, p. 95). Por isso, é preciso alternar a presa, caçar outras espécies, ou usar uma cruz feita de cera benta para espantar a assombração.

Os infortúnios na vida podem ser “panema” que significa “impotência para pescar ou caçar”, mas assola não somente pescadores e caçadores. Esse vírus espiritual, pode ser transmitido de diversas formas, “a mulher grávida que come caça ou peixe pode transmitir panema ao caçador ou pescador [...] um homem pode pegar panema de um amigo que esteja aborrecido” (WAGLEY, 1988, p. 97), os animais também podem pegar e transmitir.

A Igreja Católica na Amazônia não é uniforme, nota-se uma disputa entre a ortodoxia, fruto de um discurso centralizador na figura do Padre e as vertentes populares ligadas a lideranças leigas, influentes pelo carisma pessoal. Essa tensão entre o laico e formal é verificada por Wagley (1988) nas festas religiosas, pois das quatorze realizadas no município, somente duas eram reconhecidas no calendário oficial da Igreja. A presença de um sacerdote ordenado não é essencial para a realização dessas festas, os próprios devotos obstam a presença clerical⁸³, cabe a liturgia a um irmão leigo, há um equilíbrio no capital religioso, uma reintegração de posse temporária.

Desse modo, o catolicismo popular na Amazônia tece sua ‘catolicidade’, não a partir de uma subsunção a um conjunto de dogmas, mas sim na capacidade de manter sobre o mesmo dome as práticas e conceitos diversos. Essa teologia folclórica é fruto das necessidades e do imaginário indígena, até mesmo os pajés declaram-se católicos.

Os pajés não percebem tão bem a diferença entre catolicismo e feitiçaria. Ao efetuarem suas curas usam livremente orações católicas e psdeucatólicas; persignam-se as vezes incluem um santo entre seus espíritos companheiros. Todos os pajés professam veementemente ser bons católicos e fieis devotos [...] a crença

⁸³ Wagley (1988) conta um relato de uma festa ocorrida em uma comunidade ribeirinha, na qual um padre deseja ir. Os organizadores começaram a impor inúmeras dificuldades, alegaram não haver comida suficiente, e as precárias condições de hospedagens não eram dignas de sua presença. Diante da determinação do padre em ir, mandaram-lhe, então, uma canoa que entrava tanta água, que esse teve que desistir. Isso não significa que se trata de um catolicismo anticlerical, mas para essas celebrações festivas, a presença do padre inibiria as danças e as bebidas.

nos pajés e seus espíritos existe simultaneamente com o catolicismo e o culto dos santos (WAGLEY, 1988, p. 233).

Apesar de ser um recorte no universo Amazônico, o campo religioso em Itá nos diz os discursos de conversão pregados pelos missionários católicos, e mais recentemente pelos protestantes, que não mudam radicalmente uma matriz religiosa, ou seja, a religiosidade na Amazônia nunca foi passiva, a adesão a uma outra religião não significa o desapego das tradições religiosas herdadas, mesmo sob o olhar vigilante dos guardiões da ortodoxia. O pesquisador Marcelo Carvalho, estenografando comunidades indígenas do alto rio negro, que se haviam convertido ao protestantismo, relata o seguinte diálogo entre dois irmãos de etnia e fé:

Irmão, bom dia estou muito triste. O meu filhinho está doente de mais. Não sei mais o que fazer. A gente já orou nele aqui em casa e até pedi pro pastor orar também nele [...] mas, ele não conseguiu curar o meu filho o que faço? [...] eu até pensei em ir no pajé [...] o que você acha? Irmão Yoni, eu mesmo já fui várias vezes no pajé do hospital [...] na porta dele tem escrito assim “Medicina tradicional”. Esse é o nome que os brancos dão, mas na verdade, é a sala do pajé mesmo. Agora tenha cuidado de quando você for levar seu filho pro pajé, pros pastores “brancos” não verem você. Eles não gostam muito quando a gente faz isso. Eles não entendem que quando o pajé joga água, cura mesmo. E muitas vezes a gente ora, ora, ora, e nada acontece. [...] Eu penso que a gente deve procurar ajuda em qualquer lugar. Por isso, vou pra igreja, vou no médico e também vou no pajé e benzedor. Não vejo nenhum problema nisso, só porque sou crente batizado. Kupá (Compadre), hoje mesmo vou no pajé. Obrigado pelos seus conselhos. Quero ver meu filho com saúde. Doença faz a gente sofrer muito. Não quero isso para mim, nem para os meus filhos. A paz do Senhor! A paz (CARVALHO, 2011, p. 55-56).

O Cristianismo e Amazônia precisam ser entendidos a partir dessa dialética, o catequizador também é catequisado. Em viagem ao interior do Amazonas, conversando com um pastor da Assembleia de Deus, perguntei a ele se ele acreditava em panema e outras crenças da espiritualidade difusa da Amazônia, ele disse que não apenas tinha pego, como também teve a oportunidade de orar por um irmão que estava acamado e sem forças, devido a um animal que encontrou na floresta, afirmou: - Panema somente com oração pode tirar.

Na *Ekklesia* Amazônica, existe um ecumenismo funcional, a ortodoxia é generosa, as religiões não são mensuradas pelo seu grau de ‘verdade’, mas por sua praticidade e podem conviver desde de que cada uma cumpra o seu objetivo. Aos santos as promessas, aos pajés as curas das influências malignas, aos pastores a Paz do Senhor, a Deus toda glória.

A conversão teologada a partir da etimologia do termo *Metanoia*, tomado como mudança da mente, o que leva muitos a acreditarem em um abandono radical das antigas

crenças, pode ser entendido não como um deletar das tradições herdadas, mas como uma expansão da mente, uma vez que a preposição grega *Met* sugere não substituição de uma prática por outra, mas um alargar das fronteiras, mudando na medida que inclui.

2.6.2 Artur César Ferreira Reis: A conquista espiritual da Amazônia

Filho do casal Vicente Torres e Emília Ferreira da Silva Reis, Arthur César Ferreira Reis nasceu em Manaus, Estado do Amazonas, em 08 de janeiro de 1906, onde cresceu e se educou, mudou-se para o Rio de Janeiro, até então capital federal, graduando-se em Direito. Após o término da graduação, em 1927, retorna a sua terra natal, atuando em diversas áreas, torna-se professor e membro do instituto geográfico e histórico do Amazonas e foi redator do *Jornal do comércio*, a escrita sempre esteve ligada à sua vida. No magistério, entre os anos de 1928 até 1938, lecionou história do Brasil, história da civilização na escola Dom Bosco e Sólton Lucena, e “Economia Política e Ciências das Finanças na Faculdade de Direito do Amazonas, entre outras” (SOUSA, 2009, p. 8). Arthur exerceu cargos políticos de confiança, chegando a ser governador do Amazonas.

A obra de Arthur Reis é vasta, dedicou-se em estudar a Amazônia e o Amazonas, tornando-se uma das principais referências sobre os estudos da região, não somente pelo pioneirismo, ou pela quantidade de escritos, mas por “possuir uma preocupação permanente em identificar as fontes historiográficas para incorporá-las em seu trabalho que envolveu perto de seis décadas” (PINTO, 2008, p. 211), ou seja, havia uma preocupação em sinalizar caminhos e objetos de pesquisa para futuros historiadores. Destarte, “a tradição intelectual decorrente da obra de Arthur Reis é ainda um trabalho a ser delineado” (SILVA, 1997, p.11).

A história da Amazônia em Arthur Ferreira Reis, mormente na obra “A política de Portugal no vale Amazônico”, segue uma linearidade evolutiva, primando pela narrativa lusitana. Nesse caso, o ‘Genesis’ da colonização deu-se com a fundação do fortim do presépio em 12 de janeiro de 1616, missão de Francisco Caldeira Castelo Branco, “que daria sombra para futura cidade de Belém” (REIS, 1997, p.3).

Logo, os espanhóis na Amazônia brasileira foram somente reveladores, não levando em consideração a vida pretérita antes da chegada dos europeus. É evidente que, para Reis, os portugueses são os legítimos donos do “território conquistado, sendo as outras nações europeias consideradas intrusas, mesmo com a conquista sendo efetuada quando Portugal

estava submetido à Espanha em decorrência da União Ibérica” (DANTAS, 2015, p. 62), portanto para Reis:

Os portugueses, então, moviam-se obedecendo a Madrid. Mas, na realidade, Portugal é que ditava as atitudes. A Amazônia, que nascia para a exploração pelo homem ocidental, por isso mesmo recebeu um nome que deixasse bem viva a ideia de que a conquista se fazia por Portugal - Feliz Lusitânia. A primeira página estava escrita (REIS, 1940, p. 7).

No Livro *A conquista espiritual da Amazônia*, Reis coloca o motivo religioso como a principal causa da empresa do descobrimento e da colonização, sem menosprezar as causas econômicas, entende que todos os empreendimentos europeus no velho mundo não podem ser dissociados desse imperativo católico, a saber a conversão de todos à religião do crucificado. Portugal, uma nação forjada no entrechoque com os sarracenos, não abandonou sua vocação apostólica, “tomando as terras e as gentes sob a proteção dos princípios morais e religiosos que lhes guiavam a caminhada” (REIS, 1997, p. 1). Os portugueses foram proativos na tentativa de conter a chegada das seitas protestantes, que ameaçavam a soberania portuguesa, essas, não eram apenas uma ameaça econômica, eram rivais em um campo religioso monopolizado pela Igreja católica.

Quando, na justa conta o calvinista francês ou reformista inglês, holandês e irlandês, os homens da velha Lusitânia sentiram os perigos a que andava exposto a colônia, dado que o concorrente estrangeiro ameaçava os interesses mercantis e espirituais que os portugueses representavam, ameaçava pela insistência porque teimava em localizar-se no litoral Leste-Oeste [...] As expedições que marcharam a combater o estrangeiro, em consequência, foram todas integradas por milicianos da catequese, os quais não desmentiram, uma só vez, a confiança que havia em torno à sua eficiência (REIS, 1997, p. 1-2).

A Igreja, como uma aliada da implantação política portuguesa, recebia da Coroa a proteção frente aos cristianismos dissidentes. A essa cabia a responsabilidade de conter a impetuosidade dos índios, a fim de utilizá-lo como mão de obra, dar a Deus o que é de Deus, para que César também tenha o seu quinhão. Na fusão entre Igreja e Estado, “confundiam-se a cruz e a espada” (SILVA, 2004, p. 119). Coube à cruz tornar-se um solvente cultural dos povos nativos, para Reis essa foi a fórmula do ‘sucesso’ da colonização portuguesa, razão pela qual todos os governadores do Brasil, a mando de Portugal, preconizaram a catequese.

A unanimidade de vistas em torno ao problema da conquista do nativo, cuja colaboração sentiam todos ser essencial para o êxito na empresa, ecoando na Corte,

onde, aliás, o ponto de vista da necessidade da conversão de massas nativas era oficial, pois que a expansão, ainda em pleno século XVII aparecia como um “Serviço de Deus” (REIS, 1997, p. 6).

A atuação das ordens religiosas foi preponderante na conquista espiritual da Amazônia, foram essas as primeiras a implantar a visão europeia nos nativos, enfrentaram os ‘hereges’, entre erros e acertos, tornaram-se “a agência cultural predominante do processo de colonização” (SILVA, 2004, p. 150).

Partindo dessa premissa, Arthur Reis tece um inventário da chegada e atuação dessas ordens. Primeiramente vieram os Franciscanos da Província de Santo Antônio, posteriormente os inacianos, depois os Carmelitas, “os Mercedários, os Capuchos da Piedade. Finalmente, os frades da Conceição da Beira e Minho” (REIS, 1997, p. 6). No período da conquista, as diversas ordens caminharam juntas, embora não fossem concordes servindo aos mesmos Reis e Deus, disputavam entre si o poder de influenciar os rumos da empresa de colonização.

Como é comum a todos os grupos religiosos é a utopia autonomista que, ao seu modo, cada ordem expressou. Na disputa de uma base territorial que demarcasse um campo particular de ação e um contingente de discípulos para cada uma, no aproveitamento produtivo de terras e populações amazônicas (SILVA, 2004, p.117).

A conquista espiritual em Reis inviabiliza as tradições religiosas indígenas, embora não se renda em panegíricos fáceis como diz Pedro Calmon⁸⁴ no prefácio da *Obra em baila*, seu texto não difere dos cronistas descobridores e religiosos, a Amazônia é tomada como um abismo primordial ‘sem forma e vazio’, “multidões nativas desservidas de cultura material e espiritual que estadeasse em condições acima de primárias. (REIS, 1997, p. 2). Eram tão somente arremedos e “contra os quais a luta devia ser orientada com uma galhardia particular” (REIS, 1997, p. 8). Por isso, silencia-se diante da agressividade dos milicianos catequistas, em alguns momentos parece dar a esses uma excludente ilicitude supralegal, emprespor estarem envolvidos em causa maior que eles mesmos. Logo, possuem legitimidade para modificar o modo de vida milenar dos povos da Amazônia, a teologia do domínio que legitima a posse, está:

⁸⁴ Se Arthur Reis fora comedido ao inventariar a conquista espiritual da Amazônia, não rendendo a panegíricos fáceis, Calmon não foi, sem rodeios não economiza em elogios ao retratar a práxis religiosa dos missionários e assim finaliza seu prefácio: “O missionário agiganta-se nesse horizonte soberbo: Calmo, estoico, irreduzível; foi o gênio obstinado da catequese que abriu os roteiros definitivos [...] a velha Babel amazônica que, graças a Deus, se transformou num mundo brasileiro. As suas 150 línguas simplificaram-se na língua nacional, “univoce” expressão da Pátria indissolúvel, em que continuamos a confessar o nosso reconhecimento aos mensageiros de Cristo, criadores daquela civilização” (CALMON, 1997 p. 23).

Todo um amplíssimo programa que exigia sinceridade, espírito de sacrifício, ardor cívico, consciência isenta de qualquer segunda intenção. Pois que a gentildade amazônica, não esqueçamos, atravessava estádios de cultura primários [...] a intenção da política das nações colonizadoras, também não ouviremos, não atingira a perfeição que os críticos da atualidade desejam [...] a intenção da política das nações colonizadoras era a incorporação aos seus graus culturais, das populações de cultura diversa, que se consideravam inferiores. E dentro desse critério, que era o critério geral, defendido e louvado, as Ordens religiosas deviam agir (REIS, 1997, p. 8-9).

2.6.3 Santos e Visagens em Eduardo Galvão

Eduardo Eneias Galvão nasceu no Rio de Janeiro, em 1921, e é um dos responsáveis pela consolidação da antropologia no Brasil, tanto pela produção teórica sobre a aculturação, como pelos estudos da política indigenista. A vida acadêmica de Galvão inicia de forma precoce, após a conclusão do secundário consegue um estágio no Museu Nacional do Rio de Janeiro, em 1939, donde posteriormente, em 1942, faria o curso de Etnologia geral ministrada pelo professor Charles Wagley, de quem se tornaria parceiro de muitas pesquisas. Após o término do bacharelado em geografia e história, em 1946, na Faculdade de Filosofia do Instituto Lafaiete, inicia o processo de pós-graduação na Universidade de Columbia, sob a orientação do Professor Charles Wagley, tornando-se, assim, o primeiro brasileiro doutor em antropologia. Após o cumprimento dos requisitos formais do doutorando, retorna ao Brasil em 1950, e novamente é admitido no Museu Nacional.

Nos estudos que resultarão na sua tese, Eduardo Galvão analisou a cultura ribeirinha, na ficta cidade de Itá, a mesma estudada pelo professor Charles Wagley, que não apenas coordenou a pesquisa, mas foi o orientador de Galvão na universidade de Columbia. Wagley analisou a cultura como um todo, já Galvão, na sua tese, levanta os principais aspectos religiosos da Amazônia, a partir da multiplicidade de culturas. O título da tese *The religion of an Amazon community: a study in culture change* (1952) fora lançada no Brasil como *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas* (1955).

Primando pela coleta de material etnográfico, Galvão foge da perspectiva de alguns estudiosos em dar muita ênfase ao caráter exótico, com descomedida atenção às velhas crenças. Segundo ele, tais estudos são orientados por interesses folclóricos e pouco contribuem para a compreensão do fenômeno religioso na região, por isso sinaliza aportes metodológicos:

Na coleta de material, utilizamos os clássicos método da antropologia, cuja a base reside no contato direto e prolongado do investigador com a sociedade estudada, nas entrevistas pessoais e na observação participante. Ao interpreta-lo, no setor da vida religiosa não nos preocupou tanto o aspecto psicológico (GALVÃO, 1954, p. 56).

Nos aspectos sócias, Itá é formada a partir da mesclagem das culturas indígenas, portuguesas e um pequeno contingente de negros, cuja atividade econômica “depende da exploração de produtos naturais, principalmente a coleta da borracha, da castanha da piaçaba e do timbó” (GALVÃO, 1954, p. 2). A intensão de Galvão é entender o alcance da religião na vida do caboclo, a partir de tais condicionamentos. Desse modo, parece confirmar a tese levantada por Feuerbach, a religião é tão somente os anseios e projeções sociais, travestidos de elementos metafísicos. Portanto, suas instituições religiosas traduzem esses “padrões socioculturais característicos do ambiente regional” (1954, p. 4).

A cidade de Itá, como já pontuado por Wagley (1955), possui forte influência do rico imaginário religioso indígena e de suas narrativas míticas, povoadas de seres fantásticos: visagens que surgem ora como veado de olho de fogo, ora como as *matinta-perera*, um negro pássaro, a cobra grande, que aparece também na forma de um navio fantasmagórico, crença na existência dos curupiras, seres com semelhança de caboclinhos que habitam no interior da mata. Junte-se a isso:

Os botos que se acredita sejam encantados e possam se transformar em seres humanos. Embora sua fama de sedutores de mulheres, são particularmente temidos por seu poder maligno; aos companheiros do fundo, “encantados” que habitam o fundo dos rios e igarapés, as mães de bicho, entidades protetoras da vida animal e vegetal (GALVÃO, 1954, p. 5).

Além desses seres maravilhosos que possuem uma caracterização definida, os caboclos também creem na existência de outros seres sobrenaturais, de forma indefinida, chamados de “*bichos visagentos*”, associados aos rios e às matas. Os *bichos visagentos* não são venerados, nem lhes oferecem culto, o Amazônida tenta tão somente evitar e, por meio de técnicas, neutralizar sua força de ação. A panema, a força mágica capaz de imobilizar pessoas, mudando a sorte dos homens, já pontuada em Wagley, segundo Galvão, tem sua origem com as mulheres grávidas ou menstruadas. Na colonização espiritual da Amazônia, alguns entes sobrenaturais foram maximizados pelos padres das ordens religiosas, por identificarem-se com a teologia cristã, uma espécie de ponto de contato na evangelização, por isso *Tupã*, o deus do Trovão, fora associado ao deus cristão, enquanto *Jurapari*, senhor das florestas, fora apontado como a personificação do diabo (GALVÃO, 1954).

A religião do homem de Itá e em muitas cidades da Amazônia, respeitando certas peculiaridades regionais, é católica, apesar de sua cosmogonia estar eivada de tradições ameríndias. Dizer que essa religião é católica, implica necessariamente em três pontos: primeiro, a religião não é somente definida a partir das hierarquias institucionais; segundo, nas camadas populares não existem heresias, ou censuras dogmáticas; terceiro, o Catolicismo como religião coletiva, donde emana rituais, não elimina a religião individual ligada às heranças ancestrais, pois diferentes dos povos da América Central e Peru, a religião no vale amazônico apresenta uma liturgia menos complexa e comunal, servindo a fins individuais. Esses três pontos supracitados estão presentes nos cultos aos Santos em Itá.

Na cidade de Itá, verifica-se uma tensão entre o cristianismo oficial e as versões populares centralizadas no culto aos santos. Tal disputa remete aos primórdios da religião, que nas suas origens, a partir do evento Cristo, tinha uma forma menos burocratizada de fé, tal como o relato dos Atos dos Apóstolos, todos tinham tudo em comum, inclusive a prerrogativa de dizer quem é Jesus. Nos discursos, havia mais imanência e menos transcendência.

A institucionalização do cristianismo, como forma de privatizar o capital religioso e valorizar a mão de obra sacerdotal, passou a dar mais ênfase na transcendência divina em detrimento à imanência. Tal prática tornou inteligível alguns símbolos da fé e excluiu os leigos da produção de capital, por isso a reação desses foi apegar-se à veneração aos santos, um catolicismo santorial, já que esses estavam mais perto de suas realidades e mais inclusivos em suas práticas litúrgicas.

O padrão demográfico dos municípios amazônicos, distribuído pelas beiras de rios e igarapés, em sua grande maioria de difícil acesso ao clero, foi propício para o catolicismo santorial, pois os leigos concentram em si a responsabilidade pela fé, adaptando-a às suas realidades. A maior evidência desse protagonismo dos leigos é a organização da festa dos Santos. O culto aos santos padroeiros de ocupações, como seringueiros, carpinteiros, roceiros são responsabilidades individuais dos devotos, “já o culto dos santos padroeiros de freguesias e sítios é função da coletividade, que se faz representar pela irmandade religiosa” (GALVÃO, 1954, p. 40), totalmente desconectadas do clero. Os festejos dos Santos são promessas coletivas, por isso exigem a participação de toda a comunidade, que comem e bem com o Santo, companheiro das agruras da vida, momento em que sagrado e profano se abraçam.

As irmandades de Itá são inteiramente dedicadas ao culto dos santos. Os leigos que as dirigem não têm qualquer relação com os padres, preferindo evitá-los. Alguns, são por isso mesmo considerados hereges pelo catolicismo oficial. Os festivais que

realizam para cultuar o santo e incluem além das rezas, comedoria (GALVÃO, 1954, p. 48).

A relação com os Santos não se dá apenas nos dias festivos, embora as festas sejam o momento de maior densidade litúrgica, o fiel aproxima-se diariamente do santo da sua devoção, por meio das reverências diárias, manifesta em pequenos gestos, ladainhas e novenas, em altares construídos em casa. Por isso, prescinde a ida à Igreja ou Capela, já que quase todas as casas possuem um altar com imagens do santo venerado, na ausência dessas recorta-se figuras de livros ou revistas. Essas reuniões litúrgicas são iniciativas do dono da casa, que desejando homenagear os santos, ou pagar uma promessa recebida, convida os amigos. Após a reza, são servidos bolinhos e outras iguarias regionais com café e, na ausência da eucaristia, o cafezinho com bolacha de motor também são formas de ação de graças.

Os santos, ou melhor, as imagens que os representam, são considerados divindades benevolentes que têm o cargo o bem estar da comunidade. Sua proteção é obtida através das orações e ladainhas e novenas, sua boa vontade é propiciada, ou mesmo compelida, pelas promessas (GALVÃO, 1954, p. 88).

Essa devoção aos santos, embora não pretenda ser a expressão correta da ortodoxia⁸⁵, como fazem as seitas protestantes, partejaram uma teologia para chamar de sua. Na hierarquia do culto, os santos aparecem em primeiro lugar, sobrepondo-se à trindade e à virgem Maria, posto que não são divindades intermediárias, são deuses capazes de agir por conta própria. Embora possua o mesmo nome, algumas imagens dos santos, por serem ligadas a uma localidade antiga, apresentam-se com poderes especiais que outras idênticas não têm.

“Em itá, por exemplo, todo culto a São Benedito é dirigido para as imagens que está depositada no altar da Igreja. Nas freguesias como na cidade e na própria igreja existem outras imagens do mesmo santo nenhuma é considerada milagrosa” (GALVÃO, 1954, p.40). O olhar da comunidade para os Santos, a partir dos relatos de milagres, retroalimentado pela fé, gera uma tradição religiosa.

A teologia do catolicismo santorial não é bíblica, muito menos sistemática, todavia atreve-se a discutir alguns dogmas. A doutrina do pecado é relativizada, porque confessar ao

⁸⁵ Candido Procópio Ferreira Camargo, conhecido funcionalista nos estudos da religião no Brasil, na obra *Católicos, protestantes, espíritas. Petrópolis: Vozes*, 1973, criou algumas tipologias do catolicismo brasileiro, dentre elas o catolicismo rural, e cita as devoções dos Santos estudadas por Galvão, respeitando as variações regionais como um exemplo desse catolicismo. Candido coloca a disputa pela ortodoxia como uma característica entre esses catolicismos. A partir do texto do Galvão e observando a realidade de algumas comunidades católicas ligadas as tradições populares, não reivindicam uma privatização do capital religioso, não pretendem ser a única vertente correta ou expressão inequívoca da reta doutrina.

Padre é assunto de mocinhas e velhas beatas. O fato de honrar aos santos e pagar as suas promessas, torna uma excludente de ilicitude hamartiológica, “se a pessoa respeita o santo nada há que temer” (GALVÃO, 1954, p.89), e mesmo crendo na existência do céu e temendo o inferno, evidencia-se um certo fatalismo escatológico, deixa o destino final nas mãos dos santos, “são conceitos que embora não façam parte do corpo formal de crenças católicas são observados e devem ser encarados como parte da religião do povo” (GALVÃO, 1954, p.90).

Na dialética entre os Santos e as Visagens, também está inserida a figura do Pajé, como já descrito por Wagley (1955), são homens ou mulheres portadores de saberes ancestrais, capazes de neutralizar a força indomável de alguns entes sobrenaturais. Não rivalizam com os cultos santoriais e ambas fazem parte de algo maior, fazem parte do mesmo fenômeno, porém diferem quanto a função e teleologia.

O culto dos santos supre o caboclo de meios de atingir o bem estar geral, boas colheitas, boa saúde e a segurança da coletividade e do indivíduo. Solicita-se a intervenção do santo através de promessas, se se propicia a boa vontade do santo realizando-se festas coletivas em sua homenagem. A pajelança serve para curar doenças que afligem o indivíduo e cuja causa se acredita seja devida a ação de sobrenaturais malignos ou a feitiçaria. Serve também para livrar o indivíduo de desgraças pessoais, como no caso de ser vítima de panema (GALVÃO, 1954, p. 180).

Apesar de todos esses elementos sincréticos, advindos da cultura ibérica e ameríndia, para Galvão, o sincretismo não pode ser pensado apenas como “uma simples enumeração e identificação dos elementos característicos [...] as duas fontes primitivas” (GALVÃO, 1954, p. 5). Ou seja, a religião na Amazônia é sempre mais que a soma das partes, junta-se a isso o ambiente físico, que também influenciou e imprimiu um caráter regional, surgindo uma religião cabocla. Galvão finaliza a sua obra chamando atenção para as mutações do campo religioso, ao afirmar que essa forma de religiosidade está perdendo força, posto que os pajés são raros, benzedeiros escassos, os encantados residem na memória de uma população idosa.

O maior inimigo dessa religião não é os discursos oficiais da Igreja, mas o processo de urbanização, bem como a melhoria dos meios de comunicação e transporte. Santos e visagens são, tão somente, funções dessa sociedade encantada e, com a chegada da ciência, inevitavelmente desapareceriam. Para nosso deleite, Galvão estava errado, adoraria tê-lo comigo em uma ocupação de terras em Manaus.

2.7 O Senhor tem muitos filhos? Ajuricaba e mãe Catarina também

Essa viagem pelas “santas” ideias, permitiu-nos uma *visagem* sobre alguns elementos da matriz religiosa do Amazonas, o catolicismo popular e a religião indígena. Por isso, antes de concluirmos esse capítulo, vamos inserir mais uma tradição imprescindível para compreensão da vida religiosa no Amazonas. Refiro-me àquela religião que, mesmo não professada, encontra-se difusa em diversos contextos, veiculados pelos grandes meios de comunicação e também presente na linguagem do povo, catecismo difuso no imaginário coletivo, para além dos limites dogmáticos.

Para tanto, farei um relato sobre as religiões afro-brasileiras, seguimentos influentes nesse campo religioso em constante ebulição. A viagem das ideias religiosas afro-brasileiras começa na África, quando negros vendidos como escravos foram trazidos para o novo mundo. Inventadas à imagem e semelhança dos europeus, as religiões que nasceram na África, que tinham na liberdade e movimento dos corpos como liturgia, viram-se nos porões dos navios negreiros, já que homens e mulheres outrora livres, encontravam-se agora acorrentados e sem liberdade. O canto de alegria, tornou-se lamento, tão bem expresso na poesia de Castro Alves em sua obra o Navio Negreiro:

Ontem plena liberdade, A vontade por poder... Hoje... cúm'lo de maldade,
Nem são livres p'ra morrer... Prende-os a mesma corrente — Férrea, lúgubre
serpente — Nas roscas da escravidão. E assim zombando da morte, Dança a lúgubre
coorte, ao som do açoute... Irrisão! (ALVES, 2013, p. 16).

As religiões afro-brasileiras são um coletivo de práticas religiosas de origem ou influência africana, ‘inventadas’ como forma de resistência da cultura de negros frente à escravidão e à discriminação, as mais conhecidas denominações são umbanda, candomblé, tambor de mina, xangô, batuque gaúcho (CARNEIRO, 2019).

Essa multiplicidade explícita nas denominações e, sobretudo, nas teologias e peculiaridades de cada povo de terreiro, tem sido estudada e atestada por diversos autores. Dentre esses, destacam-se a pioneira obra do médico maranhense e professor da faculdade de medicina da Bahia, Nina Rodrigues⁸⁶, o Candomblé da Bahia de Roger Bastide (1975), e mais

⁸⁶ Apesar da perspectiva evolucionista, estigmatizando os negros como racialmente inferiores e não evoluídos, defendendo que a rejeição desses ao catolicismo dá-se por seu intelecto tacanho, os textos de Nina Rodrigues fornecem pela primeira vez uma etnografia dos cultos oriundos das tradições africanas. Sobre essa temática pode-se extrair algumas informações úteis em seu texto, como diz Carneiro, produção com uma marca racista que não

recentemente os textos do professor Reginaldo Prandi. As religiões afro-brasileiras não estão vinculadas somente às questões étnicas, até mesmo o candomblé, inicialmente, circunscrito aos limites da raça, ousou ultrapassar as fronteiras, fenômeno percebido no último censo de 2010.

A matriz religiosa brasileira, (como já citei no primeiro capítulo) é formada pelo catolicismo ibérico, a pajelança indígena, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras. No Amazonas não é diferente, a confluência dessas culturas religiosas é uma das marcas da espiritualidade local, percebido em menor escala nos atos litúrgicos, todavia salta aos olhos na vida cotidiana, nos terminais de ônibus, nas feiras, na fé comum do povo que, tal como Riboaldo Tartarana de Grande Sertão Veredas, não se compraz com igarapés do Sagrado, bebe logo no Rio, e ainda reclama: “Muita religião seu moço! [...], uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue” (ROSA, 2006, p. 15).

Presentes em todo o Amazonas, inicialmente as religiões afro-brasileiras estavam vinculadas exclusivamente aos negros, por isso é necessário um olhar para a chegada desses na Amazônia, que embora remota, ao longo dos anos sofreu alguns descasos por parte da historiografia oficial, a ponto de muitos perguntarem se, de fato, houve escravidão negra na Amazônia. Recentemente alguns historiadores têm revistado esses relatos, resgatando a presença e influência da cultura negra no Amazônia e no Amazonas⁸⁷.

As religiões afro-brasileiras inseriram-se na cultura da Amazônia por duas vertentes. A primeira, com a chegada da mão de obra dos escravos, a exemplo de outros lugares no Brasil, albergou suas crenças e cosmovisões religiosas nas frestas das catedrais dogmáticas do cristianismo, mesclando-se também às tradições indígenas. O diálogo com a religião indígena foi extremamente fluido, pois trata-se de religiões com características similares, ambas são religiões naturais e tem na oralidade a principal forma de transmissão da memória religiosa. A quantidade pequena de negros na Amazônia, se comparadas com outras regiões da colonização portuguesa, é o resultado da confluência de várias causas, dentre essas, as mais citadas, são a própria característica da exploração econômica e a situação financeira dos colonos.

pode ser negada, mas que despertou o olhar científico, notadamente das ciências sociais, para algo que não poderia mais ser olvidado: as religiões afro-brasileiras” (CARNEIRO, 2019, p. 15).

⁸⁷ Essa é a intenção do livro *O fim do silêncio: A presença negra no Amazonas*, organizado pela pesquisadora Patrícia Melo Sampaio. Os diversos autores assumem no texto um compromisso, em superar e vencer a injustiça racial.

A exploração fulcrada no extrativismo privilegiava a mão de obra indígena, a coleta de drogas dos sertões, encontradas no interior das florestas, era mais acessível aos “donos da terra”, o indígena era mais hábil em reconhecer e encontrar as especiarias, Arthur Cesar Ferreira Reis, pontua “o negro africano não era mão-de-obra indicada. Essa devia ser solicitada aos continentes da bugrada local. Daí o descaso pela contribuição africana que não fazia falta” (REIS, 1998, p. 349).

As condições financeiras desfavorecidas, por sua vez, colocavam os colonos da Amazônia em desigualdade com outros mercados consumidores. Para Sue Gross, essa foi a razão preponderante “a pobreza da região Amazônica, o antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará, que evitou um sistema de escravidão negra tal como caracterizou o Nordeste do Brasil”. (GROSS, 1975, p. 211). Isso não significa ausência de negros na Amazônia, nas crônicas de Pedro Teixeira e Samuel Fritz fica evidente não só a presença, mas a instrumentalização da mão de obra dos negros. Os protestos dos jesuítas contra a escravidão indígena, travando verdadeiras guerras com os colonos, convenceu o Estado, que passou a ser favorável à liberdade dos índios. Desse modo, deu-se o começo da “escravaria de África que, promovida pelos jesuítas, representava um acordo. Como último recurso, aceitava-se o negro escravo que deveria ocupar o lugar do gentio nos trabalhos da lavoura” (SILVA, 2005, p.279).

Os jesuítas pregavam uma teologia que legitimava o ‘domínio’ sobre o corpo negro, acreditavam que sua escravidão era uma forma de salvar a suas almas. De forma dicotômica, colocava-os na categoria jurídica de coisas, portanto passiva de negociação, contudo, possuíam alma como pessoas, por isso a insistência na catequese. Essa “teologia dos grilhões bentos” fica evidente no sermão Décimo quarto⁸⁸ do Padre Antonio Viera, pregado em 1633, quando evidencia que na escravidão os negros emulavam a Cristo por seus sofrimentos, a escravidão era um ritual soteriológico: “Bem-aventurados sois vos, servos do Deus dos desgraçados” (VIEIRA, 2021, p. 5). Ainda afirma:

Deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazidos a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos, e vos salveis. [...] Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi* - porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua paixão (VIERA.2021, p, 8-10).

⁸⁸ O texto que citei e referenciei como (VIEIRA, 2021), encontra-se disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br>>. Acesso em: 29 maio 2021.

A outra via de chegada das tradições afro-brasileiras na Amazônia foi a migração dos seus seguidores. Com a abolição da escravidão, muitos negros libertos e livres migraram para o Amazonas, como é o caso dos ex-escravos retirantes, sergipanos que, fugindo da seca, fundaram uma comunidade negra no rio Pauini, e da comunidade do barranco de São Benedito, fundada por maranhenses, vindos de Alcântara em 1890, devotos ao santo que dá nome à localidade, se estabeleceram na espacialidade da praça 14 de Janeiro em Manaus⁸⁹.

As religiões afro-brasileiras que esses migrantes trouxeram na viagem estavam ligadas à etnia e sob a roupagem católica, uma vez que a interpretação do artigo 157, do código penal de 1890, criminaliza certas práticas das religiões afro-brasileiras, como por exemplo o êxtase. Curioso é que o mesmo código, no artigo 185, criminalizava o vilipêndio a “qualquer culto”. Fica claro o entendimento de legitimidade religiosa para os juristas brasileiros. Os ciclos da borracha e a implantação da Zona franca de Manaus, responsáveis por grandes contingentes migratórios, contribuem na expansão das religiões afro-brasileiras, que, todavia, não estão mais restritas à etnicidade, e não mais disfarçadas de catolicismo, contribuindo, assim, para o sincretismo dos cultos amazônicos.

A veneração ao São Benedito é um exemplo do sincretismo amazônico, já mencionados nos estudos de Wagley e Galvão, pois mesclam-se em uma única celebração litúrgica os elementos do catolicismo popular, indígena e afro-brasileiros. O culto ao santo negro no Amazônia reveste-se de características de resistência e pertencimento, municiando o fiel para o enfrentamento da vida, sua devoção além de Manaus, e da já mencionada Itá, onde a veneração do Santo era preponderantemente entre os pobres, chamado jocosamente pelos devotos de Santo Antônio, de “santo de preto, como a intenção manifesta de situar o culto como próprio social inferior (GALVÃO, 1954, p. 43). Aparece em diversas localidades da Amazônia, o naturalista Henry Walter Bates, em 1851, passando na antiga Villa de Serpa, atual Itacoatiara relata o seguinte fato:

À noite o povo se entregou a alegres folguedos por toda a cidade. Os negros, devotos de um santo que tinha a sua cor – S. Benedito – fizeram sua festa à parte e passaram a noite toda cantando e dançando ao compasso de um tambor comprido chamado “gambá” e o caracaxá. O tambor era feito com um pedaço de tronco oco, fechado numa das extremidades por um couro esticado, era colocado

⁸⁹ Com a portaria Nº 104, de 23 de setembro de 2014 publicada no Diário Oficial da União (DOU) do dia 24 de setembro de 2014, através da Fundação Cultural Palmares, a comunidade de descendentes de ex-escravos foi reconhecida com o segundo quilombo urbano do Brasil. Mesmo situado em um bairro de Manaus, a comunidade do Barranco mantém até hoje as tradições, a retirada do mastro na floresta, em seguida o enfeite do mesmo, as danças do lundu ao som dos tambores

horizontalmente no chão, e o tocador montava nele, percutindo-o com os nós dos dedos (BATES, 1979, p. 123-124).

A incorporação dos elementos musicais de matriz africana, a linguagem indígena e a devoção do catolicismo ibérico, encontradas nas festas populares, evidencia que a ideia de um Amazonas exclusivamente português, indígena e caboclo mestiço, “precisa ser ultrapassada no sensu comum e merece incorporar outros sujeitos históricos” (BRAGA, 2011, p.170). Não se pode entender a religião na vida dos negros no Amazonas se não, para além da dialética sofrimento-rebeldia. A religião, nos tempos de escravidão, mantinha acesos os lampejos de esperanças, possibilitando formas de lidar com o sofrimento, encorajando nos atos de rebeldia, sinalizando caminhos de fugas, não apenas aos quilombos, fazendo-os transcender os interstícios escravocratas. Após a abolição da escravidão, a religião é a grande aliada diante de uma sociedade visceralmente racista.

Segundo o Censo de 2010, as religiões afro-brasileiras possuem cerca de 1677 adeptos em todo o Amazonas, representando 0,05%, bem menor que a medida nacional que é de 0,3%. Todavia, seria um erro pensarmos que a influência dessas tradições diz respeito tão somente a esse público, pois segundo Prandi 2013, os censos sempre subestimaram as religiões afro-brasileiras e muitos dos praticantes dessas tradições encontram-se nas fileiras de católicos e espíritas. Logo, “não se deve usar o censo para definir em que lugar é maior ou menor o número real de adeptos das religiões” (PRANDI, 2013, p. 286). Embora pouco expressivas numericamente, as religiões afro-brasileiras mantêm um papel importante na formação da miscigenada cultura amazonense, sendo preponderante “na política identitária de segmentos dessa sociedade” (DUCCINI; RABELO, 2013, p. 307).

O Amazonas está repleto do imaginário afro-brasileiro, familiarizado com palavras como: axé, orixá, ebó e os tambores que marcam a liturgia das religiões. Não estão apenas nas marujadas dos festivais folclóricos, embalam cultos cristãos, dão ritmos aos alegres ‘corinhos de fogo’ no pentecostalismo. Ou seja, o sincretismo afro-amazônico, outrora presente no catolicismo popular, também pode ser visto no protestantismo, formando uma grande religião amazônica. As religiões afro-amazônicas trazem, em sua teologia, a ideia de um Sagrado não apenas transcendente, o divino por essas terras não está inalcançável e restrito aos especialistas, por aqui gostamos de aves em pleno voo, gaiolas de dogmatismos assustam os

filhos de Ajuricaba, que se encontraram em uma *live*⁹⁰ religiosa com os filhos de mãe Catarina.

Essa rebeldia ao dogmatismo racionalizado é uma das marcas da religião no Amazonas, na terra das amazonas guerreiras, tal como os rios formados por diversos afluentes, grandes e pequenos, todos se encontram em algum momento. Ainda sobre os rios, um conselho aos líderes religiosos intransigentes e soberbos e que no delírio de grandeza desejam represar as águas da espiritualidade: olhai o encontro das águas e aprendei com os rios Negro e Solimões, que em suas andanças e danças, cada um respeita as peculiaridades visíveis do concorrente, sabendo que na essência são iguais, e as diferenças os tornam belos, resta, portanto, seguir seu curso rumo ao grande oceano.

2.8 Considerações finais: a Matriz Religiosa Amazônida

A viagem das ideias religiosas permitiu-nos observar que, em diferentes níveis, as religiões na Amazônia não podem ser dissociadas da disputa pela terra, posto que os europeus, inventando o mundo para chamar de seu, ancorados nas antigas crenças míticas e teológicas, singraram os mares em busca de uma nova terra, como ares escatológicos. Os índios cultuavam a própria terra, sua religião não almeja um mundo porvir, por isso desfrutavam uma espiritualidade livre que, sem dicotomias, misturava sagrado e profano na eucaristia do agora.

Os negros cativos, tirados do seu canto, encontram na religião uma forma de construir espaços de liberdade e, nos cantos da senzala, sonham com sua terra, de modo que a fuga para os mocambos era uma possibilidade de reconstrução física das imagens cada vez mais distante da África. Com a tardia liberdade, muitos migraram para as terras ao norte, na esperança de dias melhores. Essas viagens, possibilitou-nos ver a construção da matriz religiosa do Amazonas, formada por três culturas religiosas: os catolicismos, a religião indígena e as tradições africanas.

Ao falarmos da matriz religiosa no Amazonas, tomamos o termo não no sentido *strictu sensu*, fechado em uma definição, mas como um sistema aberto, em constante ebulição e agregação, no qual formas de vida religiosa se amalgamam, formando um inconsciente

⁹⁰ Em tempos de distanciamento social, uma alternativa para manter os laços da comunhão proporcionada pela religião.

coletivo, tornando inteligível os discursos em diferentes níveis. Ou seja, só é possível uma movimentação do campo religioso pela inteligibilidade advinda da matriz.

Até mesmo os discursos apologéticos, diatrínicos, proferidos por sacerdotes no afã de desmerecer o concorrente e valorar o seu capital, só é possível porque suas estruturas teológicas já se encontram bem difundidas na matriz religiosa. A matriz religiosa no Amazonas foi construída a partir da colisão de suas concepções religiosas, a primeira que sacralizava o ambiente natural, marcado por imanentismo teológico, tal como as religiões indígenas e afro-brasileiras; já a segunda, pela tradição católica, que enfatizava o abstrato e transcendente. A imposição do catolicismo oficial levou os índios e negros a camuflarem suas crenças como forma de resistência e sobrevivência.

Com efeito, as formas religiosas e culturais condenadas como idolátricas e/ou demoníacas foram sendo canalizadas para uma religiosidade camuflada – transformada por isso mesmo em instrumento de resistência e de manutenção da identidade ante as violências do opressor - e puderam assim compor um acervo religiosos singular. Dito de outro modo, enquanto os indígenas (e africanos) aparentemente aceitavam as práticas sacramentais, mantinha no cotidiano, de maneira velada, condutas transgressoras no que tange às determinações eclesiais (BITTENCOURT, 2003, p. 56).

Essas formas de pensar e crer foram a argamassa que construíram a matriz religiosa no Amazonas, que embora esteja no campo religioso como substrato cultural, não estabelece as regras do jogo, todavia o sucesso ou não de um capital religioso, relaciona-se com a capacidade de aproximar-se dela. O Pentecostalismo conseguiria o sucesso numérico se fosse totalmente dissonante da matriz religiosa? Penso que não, uma vez que o discurso proferido pelos pentecostalismos é remasterização dos elementos já presentes na matriz.

CAPÍTULO III
DO SENHOR É A TERRA
O RETORNO DO PENTECOSTALISMO CLÁSSICO ÀS OCUPAÇÕES DE
MANAUS

3.1 Quando os horizontes se fundem

No primeiro capítulo da tese, procurei dar uma cara ao movimento pentecostal, desde sua gênese, como festa judaica ligado às colheitas do antigo Israel, percorrendo as interpretações teológicas ao longo da história, até sua chegada ao Brasil, e como esse movimento comunicou-se com a matriz religiosa da nação. No segundo capítulo, antes de trazer esse movimento religioso para a Amazônia, procurei entender o pensamento religioso e teológico dos primeiros invasores dessa terra, para aplainarmos o terreno e, a partir daí, trazermos a inserção desse terceiro capítulo, que é a nossa pesquisa propriamente dita, o fenômeno pentecostal nas ocupações de terras de uma cidade Amazônica.

Para além de pontuar os desafios de ordem metodológica, no início do último capítulo dessa Tese, elenco minha trajetória nos acidentados terrenos da pesquisa, bem como os entraves advindos do meu envolvimento com o objeto, quando o mesmo se esvazia temporariamente do caráter devocional e torna-se ‘coisa’, numa interpretação durkheimiana. Sabe-se que a busca pela neutralidade científica é um dos temas centrais das Ciências Sociais, tanto que, ao transporem o método das ciências naturais e exatas, os primeiros cientistas sociais propuseram a distância entre o sujeito e o objeto, como uma condição elementar na produção de um conhecimento verificável, logo todo envolvimento desses atores, maculava o “avental branco” do cientista. Um exemplo do citado é possível notar no positivismo, iniciado por Augusto Comte e exercera grande influência na sociologia de Émile Durkheim.

Por exemplo, o positivismo herdou do iluminismo a crença de que a razão era o único guia infalível do conhecimento. No âmbito desse campo epistemológico, a ciência estuda o fato para conhecê-lo, sem a obrigação de julgá-lo (TRIVINOS, 1987). Essa pretensão não está isenta de críticas e controvérsias, pois, diferente das ciências exatas e biológicas, o cientista social, ao estudar determinado fenômeno, pode abstraí-lo ao ponto de relacionar essa experiência ao seu modo de vida, proporcionando, em maior ou menor grau, uma reflexão crítica de sua posição na sociedade (BELLI, 2008, p. 152).

O objeto nas Ciências Sociais não está inerte, ele é capaz de manter relações com o sujeito, até mesmo discordar das conclusões às quais chegou determinado pesquisador. Embora não me considere um pensador admirável, concordo com Wriht Mills ao refletir sobre essa relação do seguinte modo:

É melhor começar, creio, lembrando aos principiantes que os pensadores mais admiráveis dentro da comunidade intelectual que escolheram não separam seu trabalho de suas vidas. Encaram a ambos demasiados a sério para permitir tal dissociação, e desejam usar cada uma dessas coisas para o enriquecimento da outra. É claro que tal divisão é a convenção predominante entre os homens em geral, oriunda, suponho, do vazio do trabalho que os homens em geral hoje executam (MILLS, 1969, p. 211).

Minha relação com o objeto submeteu-me a uma “navalha afiada”, como diria Soren Kierkegaard, uma *angústia*. Por um lado, fiel professor do Pentecostalismo; por outro, um pesquisador, eis porque o texto não poderia se tornar um acerto de contas teológico, como fora comum no início de algumas pesquisas no Brasil, ou um simples panegírico à fé professada, o que, em ambos os casos, me levaria ao chamado por Bourdieu de sociologia espontânea ingênua. Sobre essas bipartições existenciais que acompanha alguns pesquisadores, bem pontua Evans-Prichard.

O antropólogo vive simultaneamente em dois mundos mentais diferentes, construídos segundo categorias e valores muitas vezes de difícil conciliação. Ele se torna, ao menos temporariamente, uma espécie de indivíduo duplamente marginal, alienado de dois mundos (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 246).

O sujeito, superando a falsa dicotomia com o objeto, não surge do nada, não é uma categoria *exnihilo*, ele é fruto de enraizamentos que, por sua vez, gera posicionamentos axiológicos, ou seja, toda a sua construção simbólica dá-se na coletividade. No meu caso, acontece nas comunidades pentecostais, portanto não é neutra, se pensado para além dos moldes positivistas, não sou um pesquisador exógeno. O Pentecostalismo em minha trajetória, segundo a teoria de Bourdieu, é um *habitus*, uma estrutura estruturada e estruturante, reguladora de princípios e padrões, por isso, surge a questão: como superar esse abismo? Aportado nas propostas de Weber. No pensamento weberiano, a isenção de valores, *Wertfreiheit*, nasce de uma preocupação com a objetividade do conhecimento produzido, todavia não significa que a subjetividade do autor seja de toda forma suprimida no processo da pesquisa, como pensavam os pensadores positivistas, até porque:

não existe nenhuma análise científica puramente objetiva da vida cultural, ou – o que pode significar algo mais ilimitado, mas seguramente não essencialmente diverso, para nossos propósitos – dos fenômenos sociais, que seja independente de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais essas manifestações possam ser, explícita e implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas, analisadas e organizadas na exposição, como objetivos de pesquisa (WEBER, 2006, p. 43).

Por outro lado, para Weber, as Ciências Sociais não poderiam se diluir em um mero subjetivismo, partindo de ideais neokantianos, porque entendia que o conhecimento humano não é uma reprodução da realidade. De tal modo, para chegar à neutralidade, Weber propõe a utilização de um recurso metodológico, a saber, o *tipo ideal*, uma construção abstrata em que o pesquisador seleciona diversas características do objeto, a fim de criar-se um todo inteligente. Esse instrumento metodológico não representa a realidade, mas apenas dá indícios da mesma.

Obtém um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e concretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento (WEBER, 2006, p.106).

O envolvimento com as comunidades pentecostais, permitiu-me conhecimento para fazer perguntas, abrindo-me possibilidades e acessos para a descrição densa, conforme a antropologia Geertziana, mensurando as práticas pentecostais nas ocupações de terras. Embora as respostas sejam construídas preconizando a supressão do juízo de valor, inevitavelmente há uma fusão de horizontes, como diria Gadamer. De tal modo, o horizonte da pesquisa presente se forma levando em consideração a margem da minha vivência histórica nas comunidades pentecostais.

O ato de escrever essa tese como resultado hermenêutico advém dessa fusão, sem nenhuma tentativa de equalização, uma vez que “a tarefa da hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente” (GADAMER, 2003, p.404). Destarte, a pesquisa é um processo de interpretação do Movimento Pentecostal nessas ocupações, uma negociação constante entre objeto e sujeito da pesquisa. Entre rupturas e continuidades, o texto surge, a partir do *Sitz im Leben*, em outras palavras, “surtiu um novo olhar” sobre o objeto e, claro, sobre mim mesmo, como diria Milton Nascimento na canção “eu caçador de mim”.

3.1.1 Por uma Socioteológica *Kenótica*⁹¹: Quando a crença se esvazia em coisa

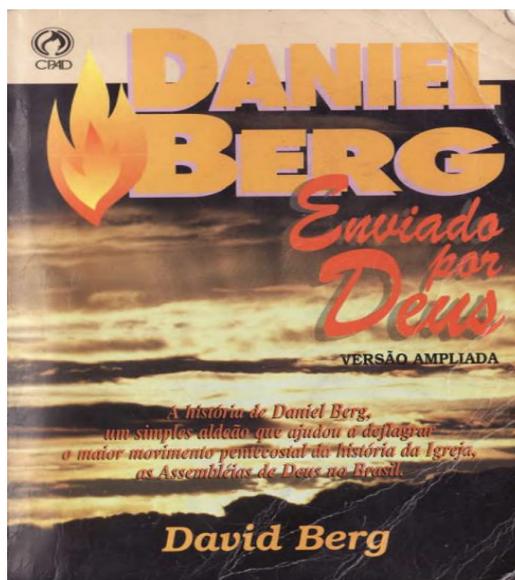
Descobri-me como pessoa em uma Igreja Evangélica da Assembleia de Deus na cidade Correntina, Estado da Bahia. Minhas memórias da infância estão povoadas por imagens turvas de bancos de madeiras, em um templo com uma liturgia barulhenta; pelo cheiro do biscoito e do suco de caju das classes da Escola Bíblica Dominical (EBD). De certo modo, essas lembranças ainda me afagam, pois, desde então, o Pentecostalismo sempre esteve presente em minha vida. Essa “herança religiosa” herdei dos meus pais, convertidos ao pentecostalismo, em uma cidade predominantemente marcada pelo catolicismo santorial. Isso deu-nos certa visibilidade, a ponto de ser comum essa frase quando encontrava com alguém que conhecia meu pai –Ah conheço seu pai, aquele que é crente, né?! Por vezes, na escola, principalmente nas aulas de Ensino Religioso, ouvia a famosa frase: “aleluia, carne no prato, farinha na cuia”. Confesso que me sentia um peixe fora d’água, pois, além de lidar com as piadas, ainda tinha que ouvir o professor falar das seitas protestantes, às vezes, de forma pejorativa, principalmente de um grupo barulhento, chamado de pentecostais. Nesse sentido, não havia rupturas entre o que éramos e o que criamos, ou seja, *agenda et credenda*⁹², mesclavam-se em uma simbiose de regra de fé e de prática.

Nasci nesse ambiente, onde ouvi a história dos fundadores da Igreja em conversas ao pé da mesa, o que me faz afirmar que o meu objeto sempre me acompanhou, “não apenas por imagens sensíveis, mas por espécie de conceitos grosseiramente formados” (DURKHEIM, 1996, p.15). Vivendo nesse meio, as primeiras reflexões acerca do Pentecostalismo feitas por mim, surgiram na Escola Bíblica Dominical. Nessa “catequese evangélica”, desde a infância, aprendi versículos que legitimavam a denominação frente as outras concorrentes. Em casa, nas conversas ao pé da mesa, meus irmãos e eu sentávamos para ouvir o meu pai contar a história de fundação da Igreja, pois seu sonho era emular os fundadores. Enquanto lia em voz alta o livro diário de um pioneiro, enfatizava sempre o sub título na “A história de um aldeão que ajudou a deflagrar o maior avivamento na história da Igreja”,

⁹¹ O termo *Kenótica* vem do grego, do verbo *Keneo*, e significa esvaziar.

⁹² Ser e fazer.

Figura 8: Capa do livro de David Berg



Fonte: Acervo do Pesquisador

Excluídos do protestantismo histórico, era necessário criar uma teologia de resistência, por isso ouvi por muitas vezes que o “pentecostalismo era Deus usando os simples e pequeninos para confundir os grandes e eruditos”. Por ser composta por pessoas simples, a teologia de resistência tornava-se uma teodiceia para o sofrimento, logo “perseguição não é um acidente de percurso, um tropeço na caminhada ou uma dificuldade episódica, mas um acontecimento natural, diria mesmo, necessário para confirmação da mensagem pentecostal” (ALENCAR, 2000, p.77). A marginalização social era a “regula fidei” da comunidade, a religião mantinha aquele mundo coeso.

A religião serve, assim, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual homens existem nas suas vidas cotidianas. Seu poder legitimante tem, contudo, outra importante dimensão - a integração em um nomos compreensivo precisamente daquelas situações marginais em que a realidade da vida cotidiana é posta em dúvida (BERGER, 1985, p. 55).

A exemplo da maioria das Igrejas Pentecostais do Brasil, não são abertas ao ecumenismo⁹³, logo não havia a mínima possibilidade de diálogo com outras Igrejas Cristãs,

⁹³ O ecumenismo, para muitas Igrejas pentecostais no Brasil, ainda é um entrave do maligno, embora existam alguns grupos que simpatizem com a causa, cada vez mais são minorias diante dos expressivos números dos pentecostais. Para esses, o ecumenismo é uma invenção da Igreja Católica para arrebatar as ovelhas desgarradas, um stratagem de quem está perdendo. Na verdade, a grande maioria dos pastores pentecostais desconhecem a origem e as pautas do movimento ecumênico, nas conversas que tive com esses, em aulas, ou em conversas informais, notava-se o grande desconforto ao saberem que o ecumenismo é uma iniciativa das Igrejas

por isso, era obrigatório ‘saber as razões da esperança’, ou seja, saber as razões que nos levavam a crer em Jesus, e somente isso nos bastava. Essa perspectiva eclesiologicamente fechada, eu via nas rodas de testemunhos entre os fiéis, nas narrativas de confronto com outros crentes, na defesa das doutrinas professadas, e era nessas ocasiões que muitos relatos de conversão eram compartilhados. O conhecimento produzido nesses momentos era simples, classificava as cousas reais e imaginárias, dividindo o mundo entre *sagrado* e *profano*. Como diz Durkheim, “não há religião que não seja ao mesmo tempo, ‘cosmologia e especulação sobre o divino’” (2008, p. 36). Nesse sentido, a crença era um instrumento de comunicação e teoria epistemológica.

Hoje percebo que a hermenêutica dos textos bíblicos flertava, por vezes, com o fundamentalismo, o que gerava barreiras ascéticas, visível pela forma como os fiéis pentecostais se vestiam, através dos lugares frequentados e dos comportamentos. Quanto às mazelas sociais, eram explicadas a partir do olhar escatológico, cuja volta de Cristo (Parousia) resolveria todos os problemas do mundo, por isso era pregada e cantada em todos os cultos. O hino 204 da Harpa Cristã, cantado nos cultos que frequentávamos, dá destaque ao final dos tempos, em que os peregrinos/salvos aguardam ansiosamente pela Segunda Vinda de Jesus.

*Sou peregrino na terra
E longe estou do meu lar,
Minha alma anelante espera
Que Cristo a venha buscar;
Aqui só há descrença
As lutas não têm fim,
Mas de Jesus, a presença,
Glória será para mim!
Embora às vezes o crente
As dores sofra da cruz,
Gozo terá permanente,
Quando no céu vir Jesus
De glória coroado no trono divinal
Por anjos sempre louvado num coro celestial (Hino 204. Harpa Cristã)⁹⁴*

O segundo momento de reflexão, deu-se no internato de um Seminário Teológico na Cidade de Pindamonhangaba- SP, financiado pela Assembleia de Deus dos EUA, o IBAD, (Instituto Bíblico das Assembleias de Deus). O referido seminário foi o primeiro seminário

protestantes da Europa, para conter os escândalos das divisões, e que muitos são beneficiados por iniciativas do mesmo, o exemplo mais comum é a Sociedade Bíblica do Brasil.

⁹⁴ Ainda hoje nas comunidades pentecostais clássicas, é comum a utilização da metáfora do peregrino, os fiéis percebem-se como andantes no mundo, apropriam-se da narrativa do Êxodo quando os israelitas peregrinavam pelo deserto. Para esses, a Igreja é Israel, o deserto é o mundo, a terra prometida é o céu.

interno das Assembleias de Deus do Brasil, embora mantivessem uma perspectiva mais arejada, estavam longe de analisar o Pentecostalismo de forma científica, nem deveriam, uma vez que o enfoque da instituição era tão somente formar clérigos, gestores dos bens de salvação (BOURDIEU) e missionários, que conhecendo a fundo o pano doutrinário da Igreja, pudessem, de forma apologética pontuar a validade do capital religioso da Igreja, em meio à pluralidade agnóstica do campo pentecostal. Ao invés de ciência, faziam-se reflexões sobre as ideias e teologias do Movimento.

Figura 09: Vista da entrada do IBAD



Fonte: Acervo pessoal

A tomada de consciência de que minha crença poderia ser estudada como ‘coisa’, no sentido durkheimiano, aconteceu nos estudos de Pós-Graduação, quando o contato com as Ciências Sociais me possibilitou uma metodologia *kenótica*⁹⁵, um esvaziamento temporário, quando para fins de investigação, a devoção é suspensa. Desse modo, mesmo mantendo a crença nas doutrinas pentecostais, no momento da pesquisa, enquanto juízo de valor, ela não é preponderante e sim os juízos de fato. Assim como Max Weber, criado por protestantes, manifestava “uma simpatia **compreensiva** pelo fenômeno religioso, que nada tem de anti ou de irreligioso” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 74, grifo do pesquisador), considero o Pentecostalismo um objeto de estudo que pode ser analisado por mim, mesmo sendo um pentecostal que pertence a uma Igreja, ao contrário de Weber que era um protestante sem Igreja, e ainda como Weber, que viveu em uma família de huguenotes, meu estilo é crítico e sem fabulações.

⁹⁵ Que significa Esvaziamento.

3.2 Religião, secularização e os novos altares da Pós-Modernidade

Convém chamar a atenção para algo importante que Weber compreendeu acerca da religião: “uma dimensão ligada a uma condição humana confrontada com a irracionalidade do mundo, [...] uma dimensão que reveste formas extremamente diversas conforme as épocas e as civilizações e que, portanto, é profundamente histórica” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 74), ou seja, apesar da religião não possuir a linguagem racional da ciência, não é irracional, pois responde aos arranjos da vida social de acordo com os tempos. Por exemplo, se hoje, nessa sociedade altamente tecnocientífica, fortuitamente perguntássemos a alguém o que é Religião, naturalmente apontaria alguma Igreja, ou algum símbolo religioso e até mesmo emitiria alguma informação de ordem conceitual e teórica, outros, por sua vez, diriam apenas que não sabem, embora atestem ser religiosos. Por quê? Porque o mundo religioso faz parte do tempo presente.

Perguntado o que seria o tempo, Santo Agostinho afirma: “*Se ninguém me pergunta, eu o sei; mas se me perguntam, e quero explicar, não sei mais nada*”. A exemplo do tempo, a religião também é algo que todos sabem, até que se veem obrigados a defini-la. Em resumo, vivemos em um tempo em que o pensamento racional faz parte de um mundo atravessado por várias combinações religiosas e por diferentes indivíduos abertos à dimensão transcendental.

É nesse sentido, que no âmbito racional, os especialistas propuseram e ainda continuam propondo definições acerca do que seria Religião, e quase sempre o fazem a partir de dois parâmetros, a saber, abordagem etimológica e abordagem socioanalítica. Não cabe a mim adotar uma postura apologética em defesa da melhor definição, faço coro com o sociólogo Peter Berger.

Definições não podem ser, por sua própria natureza, ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’; podem apenas ser mais ou menos úteis. Por esta razão, não tem muito sentido discutir em torno de definições. Porém, caso haja discrepância entre definições num dado campo, tem sentido discutir suas respectivas utilidades (BERGER, 2013, p. 181).

Etimologicamente há três definições sobre Religião, a primeira e mais conhecida nos círculos de língua latina é a de *Caecilius Firmianus Lactantius*, que entende religião com “*religare*”, ou seja, ato pelo qual os seres humanos religam-se ou vinculam-se ao Deus⁹⁶. A

⁹⁶ Deus, nesse trabalho, assume uma posição sociológica e não meramente teológica, ao utilizá-lo não nos referimos exclusivamente ao Deus da tradição judaico-cristã.

segunda concepção etimológica da religião foi encontrada na obra de *Marco Tulio Cicerón*, a partir do termo “*religere*”, para quem o sentido da religião estava ontologicamente arraigado ao ato de releitura da vida. A terceira concepção etimológica de religião é encontrada na obra do pai da Igreja *Aurelius Augustinus*, o famoso Santo Agostinho. Para Agostinho, a religião deriva de “*relegere*”, que significa re-eleger, de forma que a essência da religião está na ação dos homens em re-eleger a Deus.

Os que optam por uma análise socioanalítica partem, quase sempre, dos pensamentos da ‘santíssima trindade’: Marx, Durkheim e Weber. Outro ponto de partida é a importações de definições teóricas de ordem etimológica, basta-lhes apenas entender que religião é um sistema “solidário de crenças e de práticas relativas a entidades sagradas, ou seja, separadas, interditas; crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os aderentes” (DURKHEIM, 1996, p.59) e que, apesar de ser temário, para quaisquer definições no início de um debate, a religião fornece condições compreensivas para “um determinado tipo de comportamento comunitário” (WEBER, 2006, p.41), que pode ter efeitos opioides, todavia, permite a criatura oprimida suspirar.

No Ocidente, o pensamento religioso cristão norteou os rumos da vida por muitos séculos. Isso começa a mudar com a Reforma Protestante e com o surgimento de Igrejas estatais. Livres da ingerência de Roma, parte do Cristianismo europeu passou por um processo de desencantamento, que, de acordo com Pierucci (2003), pode ser entendido como uma concepção do mundo sem magia. O desencantamento do mundo é fruto das próprias ebulições do campo religioso, uma espécie de autofagia, tornando as práticas mágico-sacramentais irrelevantes, substituindo tais práticas, pelas condutas éticas. Não precisa ser especialista em Weber para entender que se o feitiço é quebrado, bem como o poder do feiticeiro sobre a mente das pessoas, o resultado inevitável é uma sociedade com esferas autônomas, eis a secularização.

A perda da força religiosa na sociedade ocidental levou muitos a vaticinarem o seu fim, o avanço da ciência e da tecnologia construíram (?) um mundo em que Deus não era mais necessário, todavia, na contemporaneidade verifica-se um despertar em torno das questões religiosas, diferente do iluminismo (*Aufklärung*) e dos primeiros expoentes da escola de Frankfurt (Adorno e Horkheimer), que associaram mecanicamente e quiçá afoitamente a secularização e o progresso da ciência ao declínio da religião.

O mundo moderno está novamente encantado, e cada vez mais a religião torna-se interlocutora dos grandes debates sociais. Para utilizarmos uma expressão do também

‘frankfurtiano’ Jürgen Habermas, a religião reivindica seu quinhão opinativo na esfera pública. Tomando como base essa compreensão, as últimas eleições para o Executivo Federal, em que pese a laicidade do Estado Brasileiro exposta no Artigo XIX da Constituição Federal, pautou-se em questões religiosas. A mundialização da cultura e a mitologização do capital, e as promessas não cumprida pela modernidade, bem como a criação de um deus *ex machina*, dentre outros fatores, afloraram novamente o interesse pela religião.

Nas Ciências Sociais e na Teologia, as discussões sobre a secularização possuem uma longa história, com algumas variações inerentes ao campo de atuação. Os principais cultores definem-na como a perda da capacidade da religião, principalmente a vertente cristã ocidental em impor e regular crenças e práticas, bases impreteríveis para a construção da modernidade. Max Weber pode ser considerado um dos percussores dos debates sobre secularização e, segundo Pierucci (1998), embora se possa contar nos dedos as vezes que Weber utilizou o termo, é nítido, em seus textos, que a religião havia perdido muito do prestígio de outrora, no surgimento da moderna sociedade capitalistas.

A teoria da secularização é uma teoria geral da mudança societal e consiste de um corpo empírico coerente de generalizações empíricas que repousa sobre premissas weberianas fundamentais. De acordo com essas premissas familiares, em certas sociedades as visões de mundo e as instituições ancoradas na transcendência perdem influência social e cultural como resultado da dinâmica da racionalização. [...] Porque as sociedades ocidentais foram as mais afetadas por processos de racionalização, elas se tornaram profundamente secularizadas (LECHNER, 1991, p.104).

Falando especificamente sobre a Teologia Cristã, nenhuma corrente do século XX, quer seja progressista ou fundamentalista, deixou de levar em consideração o fenômeno da secularização, de forma que muitos percepcionavam como algo antagonista à fé, e outros como uma possibilidade de um novo arranjo eclesiástico. Dentre esses entusiastas com secularização, destaca-se o teólogo morto por Hitler, Dietrich Bonhoeffer, que chegou a propor um Cristianismo arreligioso, abrindo dialogo com Nietzsche e Wilhelm Dilthey, principalmente com a sociologia de Max Weber, afirmando que a secularização é fenômeno intrínseco ao Cristianismo, mais que isso, para o Alemão, o cristianismo peca contra a sua vocação se tentar retroceder na tentativa de opor-se, pontuando do seguinte modo:

Considero o ataque da apologia cristã à maioria do mundo primeiro como sem sentido, segundo como deselegante, terceiro como não cristão. Sem sentido, porque ele me parece como a tentativa de fazer retroceder para a puberdade uma pessoa que se tornou adulta, ou seja, torná-la dependente de coisas das quais ela,

de fato, não mais depende, lançá-la em problemas que para ela, de fato, não são mais problemas. Deselegante, porque aí se tenta explorar a fraqueza de uma pessoa para fins estranhos a ela, com os quais ela não concordou livremente. Não cristão, porque Cristo, é confundido com um certo estágio de religiosidade do ser humano, ou seja, com uma lei humana. (BONHOEFFER, 2003, p. 436)

Segundo Barrera Rivera (2010), a secularização causou significativos impactos na vida religiosa europeia, sobretudo no esvaziamento das Igrejas e no comportamento das pessoas, tornando-se um *habitus*, que embora não dilua a linguagem religiosa, relega-a a categoria estética, nos moldes hegelianos. O paradigma da secularização, como descrito acima, norteou as pesquisas sobre religião e, embora seja muito debatido em congressos e seminários, mostra-se insuficiente diante dos ‘altares da modernidade’. A superação do paradigma da secularização, conforme já sugere alguns autores, dentre eles Berger (2017), Barrera Rivera, (2010), Habermas (2005), abre espaços para novos paradigmas, nos quais a religião e o desenvolvimento secular não são termos contraditórios.

A teoria da secularização, baseada na ideia de que a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião, serviu durante algum tempo como um paradigma para o estudo da religião. Mas ela não pode mais se sustentar diante da evidência empírica. É necessário um novo paradigma (BERGER, 2017, p. 07).

No enfoque habermasiano, partindo de uma teoria discursiva, diferente dos primeiros autores da escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse), evitam-se os reducionismos materialistas. Para Habermas, o desenvolvimento científico não leva a uma secularização como uma supressão do religioso, pois as evoluções sociais e naturais são concomitantes, acessíveis e passíveis de análise através da “Ciência da Religião” (em alemão, *Religionswissenschaft*), e no ímpeto da ação comunicativa, defendendo o local de fala dos agentes religiosos no estado democrático de direito.

Cidadãos secularizados, na medida em que atuam no seu papel específico de cidadãos do Estado, não deveriam desqualificar por princípio o potencial de verdade das imagens religiosas do mundo, nem contestar o direito dos concidadãos crentes de prestar contribuições em linguagem religiosa às discussões públicas (HABERMAS, 2005, p. 118).

Analisando o contexto latino-americano, as teorias da secularização nos moldes europeus carecem de algumas adaptações, embora possa ser visível a perda da influência religiosa em algumas esferas, sobretudo no campo do Estado democrático de direito, que tem, na laicidade, uma das bases dos chamados direitos fundamentais. Contudo, a sociedade de um

modo geral, e agora falando especificamente sobre o Brasil, mostra-se religiosa, e parte dessa religiosidade deve-se aos Pentecostalismos, alocados nas periferias das grandes cidades. Trata-se de uma forma dinâmica de fé, que visivelmente, a partir de um plano político, almeja uma nova simbiose entre Igreja e Estado. Como pontuei no segundo capítulo, a invenção da Amazônia sempre estivera ligada às ideias religiosas, portanto não é precipitado dizer que, por aqui, a secularização europeia nunca chegou com a mesma intensidade, por isso, seria mais coerente falar em pluralização religiosa.

3.2.1 Secularização, Urbanização e Pentecostalismo

Sabe-se que a cidade é o lugar em potencial para a realização da vida material e, de acordo com a mentalidade científica, seria uma via de acesso à secularização, pois nos centros urbanos os gostos, o tempo livre, os hábitos, os agrupamentos sociais, a mobilidade, a concentração econômica e as relações afetivas são diversos. Além disso, o esvaziamento religioso seria uma das consequências desse estilo de vida. Diante dessa realidade, a cidade se tornou tema de reflexão tanto da Sociologia quanto da Teologia. Ambas observaram estreita relação com a religião e o urbano, por exemplo, a instituição Igreja também é uma das composições da paisagem citadina, ademais, intervindo nas visões de mundo e nas relações culturais dos indivíduos que vivem em cidades. Isto quer dizer que a vida urbana moderna não estava livre dos fatos religiosos. Nesse sentido, o modo de ser religioso é ressignificado com a cidade.

Na segunda metade do século XX, o Brasil fora palco de um crescimento expressivo de sua população urbana. Os avanços da modernidade, alavancados pelo capitalismo industrializado, levaram as cidades a um vertiginoso processo de mudança social, econômica e política, elementos que estão na base da urbanização (BARRERA RIVERA, 2010). Historicamente, o Pentecostalismo, enquanto um movimento de fé moderno, representa uma das expressões religiosas do contexto urbano. A capital amazonense é um caso análogo, seus bairros evidenciam o processo de pentecostalização, e neles é possível identificar traços desta tradição como os nomes atribuídos a eles, os templos, o deslocamento de fiéis com Bíblias nas mãos nos dias culto e sua forma de se vestir, bem como os grandes eventos que chamam a atenção de toda Manaus.

Segundo Milton Santos, a urbanização brasileira fora catalisada por alguns vetores, dentre eles o êxodo rural causado pelo excedente de mão de obra no campo, a

industrialização tardia das cidades. Existe uma considerável produção intelectual que sustenta que o processo de urbanização produziu grandes desigualdades sociais, “centros urbanos com regiões que concentram maior poder político e econômico, e espaços periféricos sem infraestrutura básica e pouca ou nula presença do Estado” (BARRERA RIVEIRA, 2010, p.56). O crescimento populacional da cidade Manaus foi catalisado pela implantação da Zona Franca e, por isso a cidade tornou-se o centro dinamizador da economia regional. Apesar da produção voltada para fora, o ciclo da borracha desenvolveu uma urbanização dispersa, pautada na produção nativa, largamente encontrada nos municípios do Amazonas. Nesse cenário, com a criação da ZFM, os municípios funcionam como doadores de mão de obra.

Os teóricos que estudam a relação entre religião e urbanização, tais como George Simmel, Max Weber na sociologia e Harvey Cox⁹⁷ na teologia, entenderam que a vida na metrópole é marcada pela diversidade e pela desintegração das tradições, bem como fez emergir um novo homem. Não se trata do *Übermensch* nitcheano pregado por Zarathustra, mas sim o ‘*urban man*’, um homem urbano que reage mais com a cabeça que com o coração, um homem secularizado que deixou para trás a religião tal como nas comunidades rurais. Bourdieu (2007), partindo de Weber, comentando acerca das transformações do estilo de vida com o advento da modernidade, explica que o desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual, favorecido pela união de indivíduos libertos das tradições envolventes das antigas estruturas sociais, só pode favorecer a racionalização e a moralização das necessidades religiosas.

Todavia, o estudo do campo religioso brasileiro aponta que o crescimento do Pentecostalismo está umbilicalmente ligado a esse processo de urbanização e favelização das grandes metrópoles, fato que não pode ser desconsiderado ao analisá-lo, ou seja, a urbanização não os legou uma secularização, na prática isto quer dizer que, atraídos pela utópica promessa de melhores condições de vida, os desterrados do campo que migravam para os centros urbanos, formando as periferias⁹⁸ das grandes cidades industriais, encontraram no Pentecostalismo uma forma de reorganização comunitária.

⁹⁷ Teólogo e urbanista da cidade, Boston Harvey Cox (1969) no livro *A cidade secular* defende que a impessoalidade inerente da urbanização é o principal fato da secularização, o abandono do elemento religioso na explicação e interpretação da vida.

⁹⁸ Periferia aqui não diz respeito somente à questão geográfica e física, falando especialmente de Manaus, a carência econômica e social também entra na definição.

Tratando-se mais precisamente da presença pentecostal nas periferias urbanas, pode-se afirmar, sem dúvida, que as igrejas pentecostais são as mais numerosas e diversas atuando nessas regiões das grandes cidades. No Brasil, o tamanho das metrópoles e o rápido crescimento urbano das últimas décadas que coincide no tempo com o crescimento pentecostal [...] especialmente nas periferias urbanas (BARRERA RIVERA, 2010, p. 55).

Analisando o status questiones da pesquisa em Pentecostalismo, nota-se que os intelectuais partiam dessa pergunta: por que crescem os pentecostais? Lalive d'Épinay, no livro *O refúgio das massas*, associa anomia e Pentecostalismo de modo contundente, advogando a tese de que “o crescimento de tal segmento religioso é tão somente uma resposta ao abandono das grandes camadas da população, provocado pelo caráter anômico de uma sociedade em transição” (D'ÉPINAY, 1970), ou seja, o crescimento dá-se pela capacidade que os pentecostais tinham em dar respostas às aspirações dos homens citadinos, provocado pelas mudanças socioculturais.

Seguindo a corrente funcionalista e a exemplo de d'Épinay e Beatriz Souza, em *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*, fruto da sua tese em Sociologia, defende que o Pentecostalismo é um arranjo social, frente à desintegração anômica causada pela urbanização. O crescimento pentecostal também foi explicado como superação da pobreza e machismo por Mariz (1994) e Machado (1994); alienação social por Rolim (1985) e Brandão (1980); formação da cidadania por Novaes (1985); atuação política por Freston, (1993). Tudo isso nos sugere que o Pentecostalismo é um fenômeno ‘complexo’ e polissêmico.

Segundo esses pesquisadores, como resposta à anomia, o pentecostalismo recria modalidades de contato primário preexistentes na sociedade tradicional, firma laços de solidariedade entre os irmãos de fé, incentiva o auxílio mútuo nos planos material e espiritual, promove ampla participação do fiel nos cultos, reorienta, mediante a ressocialização religiosa, sua conduta, seus valores e sua visão do mundo conforme os estritos preceitos bíblicos pregados e impostos por sua comunidade sectária (MARIANO, 2001, p. 5).

Concordo que as explicações funcionalistas expliquem o crescimento pentecostal nas periferias, ao priorizar os aspetos macroestruturais, porém, não responde à pergunta principal dessa tese, a saber, quais as razões que levam uma Igreja pentecostal estruturada financeiramente, a retornar às ocupações de terra?

3.3 Manaus, centro catalisador de diferentes formas de religiões

Desde o entendimento de que os entes religiosos permeiam a formação da cultura amazonense, na invenção da Amazônia e do Amazonas, o olhar religioso foi preponderante na interpretação e demarcação do Novo Mundo que se descortinava aos olhos do colonizador. Inicialmente marcado pela visão católica, em uma fusão de Estado e religião, que legava à tradição romana o monopólio da narrativa religiosa e a privatização dos bens de salvação, portanto não havendo diferença entre Cristianismo e colonialismo, as tensões advindas da concorrência religiosa, tão comum nos países europeus, não eram vistas por aqui. Posteriormente por pressões externas, o Amazonas viu-se obrigado a agregar outras formas de Cristianismo, conseqüentemente outras formas de religião. Aos poucos, o campo religioso amazonense tornou-se plural, um verdadeiro mosaico de ritos, mitos e símbolos, interagindo de forma divergentes e convergentes, em uma polifonia de narrativas.

No emaranhando e concorrido campo religioso amazonense, Manaus é o centro catalisador donde as diferentes formas de religiões escoam para as outras cidades, tal protagonismo não é recente. Considerada a sétima maior cidade do Brasil e a primeira da região Norte, em termo populacionais, Manaus destaca-se também no cenário nacional pela sua forte economia, pela diversidade cultural e religiosa. Em que pese a ‘popularidade’ tardia, sobretudo, após a implantação da Zona Franca, a cidade tem suas origens em um passado remoto. O território de Manaus, devido à divisão advinda do tratado de Tordesilhas, pertencia a Espanha, todavia foram os portugueses, em meados do século XVII que, em busca de escravos, fundaram uma fortaleza que se tornaria mais tarde uma metrópole.

A exemplo de outras cidades da Amazônia, o surgimento de Manaus não ocorreu de forma autônoma, ao redor do forte foram agrupando casebres toscos, sem nenhum rigor mental, “não havendo a preocupação em estabelecer o traçado das ruas. Ao contrário, as primeiras casas foram construídas às margens dos cursos d’água, acompanhando as curvas do terreno” (OLIVEIRA; SCHOR, 2008, p.02). As vilas eram ponto de apoio para a interiorização da ocupação portuguesa, um lócus estratégico, associado ao projeto de evangelização e exploração. Através do olhar dos viajantes naturalistas que por aqui passaram a partir do século XVIII, nos veem os primeiros relatos. Charles-Marie de La Condamine pontua que:

Subimos o Rio Negro por duas léguas, até o forte que os portugueses ali construíram na margem setentrional, no local mais estreito, que medi, obtendo 1.023 tosas, e onde observei 3° 9' de latitude. É o primeiro estabelecimento português que se encontra ao norte do rio Amazonas, ao descê-lo. O capitão comandante do forte do rio Negro estava ausente quando ali aportamos, não me detive por mais de 24 horas (LA CONDAMINE, 1735, p. 83).

A laconicidade de La Condamine deu-se provavelmente devido às precariedades da Vila, optando por detalhes de localização, nada falando sobre os habitantes. Diferente de Alexandre Rodrigues Ferreira que, a serviço da Coroa Portuguesa, relata que o povoado era dividido em dois bairros, contando com 304 habitantes: 243 indígenas das tribos maués e manaós, 47 brancos e 11 escravos. Vinte três anos depois desse censo demográfico de Ferreira, o naturalista inglês Henry Walter Bates relata um salto populacional da fortaleza: “Inúmeros portugueses, bem como vários brasileiros de outras províncias, estabeleceram-se ali. Construíram casas confortáveis e a cidade cresceu” (BATES, 1979, p.133).

Dentre todos os naturalistas, nenhum descrevera a pequena Barra do Rio Negro como o inglês Alfred Russel Wallace, na metade do século XIX. Além de mencionar aspectos da culinária da cidade, como a predileção dos habitantes pelo caldo de peixe com farinha e pimenta⁹⁹, Wallace elenca várias características da vila, como o estado de suas ruas e aparência das casas:

A cidade da Barra-do-rio-Negro está situada na margem leste daquele rio, cerca de doze milhas acima de sua junção com o Amazonas. E está localizada em um terreno desigual repleto de ondulações, cerca de 30 pés acima do nível das mais altas cheias, e é cortada por dois córregos, cujas águas, na estação chuvosa, atingem a considerável altura, havendo, porém, sobre eles duas pontes de madeira. As suas ruas são regularmente traçadas; não têm, no entanto, nenhum calçamento, sendo muito onduladas e cheias de buracos, o que torna a caminhada sobre os seus leitos muito desagradável, principalmente à noite. As casas geralmente só têm um pavimento; são cobertas de telha vermelha e assoalhadas com tijolos, têm as paredes pintadas de branco ou de amarelo; e as portas e janelas, pintadas de verde (WALLACE, 2004, p. 214).

Na segunda metade do século XVIII, sob a lei 68 de 4 de setembro de 1856, a vila de São Jose da Barra do Rio Negro, passou a ser chamada de Manaós, mesmo período que a comarca do Alto Amazonas foi elevada à categoria de província, todavia nada diferindo no que diz respeito a aparência, pelo menos é isso que relata os expedicionários suíços Louis e

⁹⁹ Um dos prazeres de andar pelo mercado municipal de Manaus, sem dúvidas é sentir os cheirosos caldos de peixes, predileção gastronômica antiga por aqui, assim Wallace descreve sua experiência com essa iguaria: “Muitas espécies têm tanta gordura, que tornam a água, em que são cozidas um caldo grosso e agradável. Nenhuma gota desse caldo perdíamos, e, quando misturado com um pouco de farinha e de pimenta, nós o comíamos com muito gosto, como se fosse uma delicada sopa” (WALLACE, 2004, p. 256).

Elizabeth Agassis. Manaus continuava uma reunião de casebres ao redor dos igarapés, prestes a cair em ruínas, todavia já possuía uma certa racionalidade administrativa.

Não se pode deixar de sorrir ao ver os castelos oscilantes decorados com o nome de edifícios públicos: Tesouraria, Câmara legislativa, Correios, Alfândega, Presidência. Entretanto a situação da cidade, na junção do rio Negro, do Amazonas e do Solimões, foi uma das mais felizes na escolha. Insignificante hoje, Manaus se tornará, sem dúvida, um grande centro de comércio e navegação (AGASSIS, 2000, p.196).

A ‘profecia’ de Agassis cumpriu-se na segunda metade do século XIX, Manaus tornou-se uma das mais prósperas cidades no início da República Brasileira. A economia gomífera elasteceu a morfologia da cidade, ocorrendo, assim, a primeira expansão urbana, a cidade que em 1872 possuía 29.000, passou para 61.000 em 1900, surgindo também infraestrutura e serviços públicos. A onda imigratória não era apenas de brasileiros, uma faina de investidores e curiosos estrangeiros chegaram à cidade em busca de dinheiro fácil. Manaus, nesse período, fica mais ligada ao mercado externo que ao nacional, logo “a espacialidade produzida no período da borracha, mais do que uma determinação nacional e local é uma determinação do exterior” (OLIVEIRA; SCHOR, 2008, p.5), assim, a cidade com seus casarões e largas avenidas tornam-se um pequeno centro de ressonância da cultura europeia. Apesar das contradições, com o *boom* econômico advindo da exploração da borracha, a cidade passa por um rápido processo de modernização, a Manaus tosca dos naturalistas, transforma-se na *Paris dos Trópicos*. As exigências econômicas advindas do progresso, leva os administradores locais a embelezar a cidade, era necessária que a mesma se apresentasse limpa, atraente e moderna aos olhos daqueles que a visitavam a negócios.

A política seria a transformação de Manaus, defendendo a dominação do grupo que vai geri-la. Este grupo é constituído pelos extrativistas e aviadores, todos ligados ao capital financeiro internacional, como estreita conexão com o poder público local. A cidade antes espaço comum, modifica-se estratifica-se segundo uma nova configuração: A de classe. Parar tal, vai adequando-se a uma nova função social. A modernidade traria um novo estilo de vida e grandes transformações, não só materiais, como também espirituais e culturais (DIAS, 2007, p.28).

A racionalidade capitalista, incensada pelo culto a ‘mamon’, sacrificou a madeira pelo ferro, ofertaram o barro pela alvenaria, as carroças pelos bondinhos elétricos, os igarapés pelas largas avenidas (DIAS, 2007), dinamizando a urbanização, em contrapartida dinamitando as tradições, levando sem permissão culturas milenares. Dias afirma que a

modernidade de Manaus, trata-se da “ilusão do Fausto”, uma miragem criada, pois nem todos tinham acesso ao bônus experimentado pela elite extrativista, “ontem como hoje a modernidade foi pensada para um setor social” (HATOUM, 2007, p.13).

Os melhoramentos da infra-estrutura (sic) urbana quase sempre excluem as periferias, produzindo alienação da maioria dos moradores em relação à cidade que está sendo produzida. Essa é talvez a razão pela qual a elite extrativista, até os anos 20, concebe e imagina Manaus como a “Paris dos Trópicos” - o que, de resto, expressa um desejo não restrito a Manaus, mas faz parte do imaginário das elites de outras cidades brasileiras, que aqui como alhures não encontra nenhuma correspondência com a realidade (OLIVEIRA; SCHOR, 2008, p.09).

“O Porto de Lenha, nunca será Liverpool”, mas em suas chegadas e partidas, ouviu também sonhos de migrantes em busca de sucesso na *Paris dos Trópicos*. Apesar dos avanços tecnológicos, as contradições inerentes à urbanização não deixaram de ser percebidas na Manaus da *Belle Époque*, segundo o intelectual Jose Aldemir, em que pese a infraestrutura urbana serem vendidas como sinais de progresso e de crescimento, nem todos tinham acesso aos banquetes do Fausto, nem mesmo suas necessidades básicas eram atendidas. Trabalhadores de uma outra Manaus, eclipsada aos olhos das elites, sem acesso a água potável, higiene e educação, vivem em espaços segregados que todo ímpeto urbanizador positivista enfrenta.

A Igreja Católica, presente em todo processo de colonização da Amazônia, esteve também na fase de modernização da cidade de Manaus, embora permanecendo intacta a sua forma de evangelização e concepção antropológica, amalgamando a evangelização indígena afim de integrá-los à modernidade. Falando à Assembleia Legislativa provincial, o presidente da província do Amazonas, o conselheiro Herculano Ferreira Pena, preocupado com mão de obra barata, admoesta aos religiosos a terem paciência necessária para revelar aos indígenas o erro de suas crenças, advindas de suas inferioridades intelectuais.

3.3.1 Os Protestantes Históricos na *Belle Époque*

Na sua pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, Sandro de Amorim Carvalho¹⁰⁰ faz a seguinte pergunta: existiam protestantes em Manaus da *Belle Époque*? Sim, e pelo menos em duas categorias

¹⁰⁰ Tese defendida em 2015 intitulada “O povo do livro: Uma história da inserção do protestantismo em Manaus (1888-1944).”

passíveis de análise, a saber os Protestantes de Imigração e os Protestantes de Missão. Com a chegada de imigrantes, o campo religioso manauara, outrora católico, vai ganhando contornos pluralistas e, com a Proclamação da República, possibilitou que novas formas de fé começassem a se revelar. Nesse ínterim, chega a Manaus alguns grupos protestantes, estudados tipologicamente como Protestantismo de Imigração; seus fiéis eram visitados por pastores, como os anglicanos assistidos pelo Rev. Holden.

Os protestantes de imigração não estabelecerem capelas, ou pontos de pregação em Manaus. Sob o ponto de vista de Alencar (2005), esses grupos eram etnocêntricos, por isso, não tinham um ímpeto proselitista¹⁰¹ ou preocupação evangelística, advindos sobretudo da Europa, não possuíam um ascetismo intramundano, marca dos seus sucessores do Protestantismo de Missão, a partir da demarcação entre sagrado e profano, intencionavam somente novas oportunidades financeiras, por isso não causaram tanta movimentação no campo religioso da capital, e em alguns Estados brasileiros, os protestantes de imigração uniram-se à Igreja Católica.

Conforme, a tipologia de Candido (1973), já utilizada nesse texto, o Protestantismo de Imigração era uma religião étnica, cuja intensão era preservar um patrimônio cultural, por exemplo, a liturgia era realizada na língua materna dos imigrantes. Os luteranos em alemão e os anglicanos em inglês, desse modo, pouco impacto causaram no campo religioso onde eram inseridos. O Protestantismo de Missão era diferente, oriundo dos Estados Unidos, caracterizavam-se pelo ardor evangelístico que marcou as denominações daquele país no final do século XIX. Os protestantes de missão chegaram em Manaus em 1888, com o reverendo metodista norte-americano, Marcus Ellsworth Carver¹⁰², o qual pregava, distribuía e vendia Bíblias pela cidade. Carver é o primeiro pastor protestante com intensão evangelística propriamente dita, a fixar residência em Manaus.

¹⁰¹ Como mencionamos no primeiro capítulo, as pesquisas sobre o protestantismo no Brasil têm sido realizadas a partir da seguinte tipologia: Protestantismo de invasão, protestantismo de imigração, protestantismo de missão. Pode-se dizer que na Amazônia e precisamente no Amazonas, não houve os protestantes de invasão, como ocorrera no Rio de Janeiro no Século XVI e no Nordeste no Século XVII. O protestantismo de imigração chega ao Brasil não com intuito de catequisar ninguém, diferente do protestantismo de missão, que nasce com o ímpeto evangelizador.

¹⁰² Segundo Carvalho (2015), Marcus Carver nasceu em New York no dia 21 de março de 1863 e faleceu em 1953. Carver tinha formação teológica, foi enviado ao Brasil pela Igreja Metodista Episcopal com a finalidade de auxiliar o missionário Justus Nelson em Belém do Pará. Na capital do Pará, Carver ficou tempo suficiente para aperfeiçoar a língua portuguesa, partindo posteriormente para Manaus. Segundo Barros 2009, Marcus Carver foi abandonado pelos seus mantenedores, criando uma Igreja independente, *Igreja Evangélica Amazonense*, com características litúrgicas próximas do anglicanismo.

Despertado pelo movimento missionário característico do século XIX, o Rev. Marcus Carver chegou a Manaus para anunciar a fé cristã protestante e, estabelecendo-se na cidade, realizou atividades evangelísticas que consistia em pregação da Bíblia, isto é, publicamente proclamava sua fé através da leitura e proclamação das Sagradas Escrituras, prática comum aos protestantes. Abraçou um recurso comum em seu tempo: a palavra escrita empregando os meios à época para realizar suas atividades missionárias e um dos deles foi a publicação de um jornal intitulado *A Paz* (CARVALHO, 2015, p. 22-23).

O Protestantismo de Missão, segundo Reid (1982), percepcionava a Amazônia como um lugar deserto, carente de evangelização. Ancorado na teologia do *destino manifesto*, um messianismo nacionalista que esposava a crença que Deus havia escolhido os Estados Unidos como o redentor do mundo, “*Luz para os gentios*”, somente eles eram capazes de libertar as mentes da idolatria e do atraso econômico, portanto, consideravam o Catolicismo como apostata e a causa da pobreza do Brasil. O discurso dessas denominações era esse: “ser protestante nesse momento histórico é também ser tecnologicamente superior, pois é fazer parte da religião do livro, uma religião de letrados em um país de analfabetos” (ALENCAR, 2005, p. 42), e convenhamos, existe algo mais brasileiro que isso, imitar os hábitos imperialistas?

O Protestantismo, em sentido amplo, tem em sua gênese uma ‘tara pela verdade’, isso explica a divisão constante entre Igrejas teologicamente idênticas que digladiam entre si em nome da doutrina verdadeira, beligerância em nome de Deus e diferenças de ordem semântica. O Protestantismo de Missão encarnava isso com muita intensidade, ao defenderem que “a verdade pertence a minha Igreja”, por isso, não eram simpáticos com os demais protestantes, adotavam o tom polêmico em suas prédicas e ações. Tal argumento pode ser visto nas palavras do pioneiro metodista Justus Nelson, que missionou por 45 anos na Amazônia em um jornal editado por ele, chamado *Apologista*. Imediatamente esse detalhe se destaca pela escolha do nome, pois a sua intenção era suscitar o debate, uma vez que o termo *apologista*, no contexto cristão, implica em um defensor da ortodoxia, tomada como um discurso elevado à categoria *regula fidei*.

Quando voltei da América do Norte em Novembro de 1889, eu trouxe uma pequena tipografia [...] encetei a publicação semanal desta folha [...] o lema do jornalzinho: “Saibamos e pratiquemos a verdade, custe o que custar” naturalmente deu origem a uma oposição renhida, da parte do **clero romano, e bem assim de outras procedências**: pois ele combatia maçonaria, o jogo, as loterias, o álcool, o tabaco, o espiritismo, arbitrariedade da predestinação, do calvinismo e afinal **toda qualidade de superstição ainda aceita por outros protestantes** [...] na data da reinauguração da catedral do Pará, publiquei uma lista de ‘perguntas respeitadas, indagando de

quando, aonde e como Maria mãe de Jesus foi constituída padroeira da Amazônia (REYLY, 1982, p. 16, grifo do pesquisador).

As ‘perguntas respeitadas’ do Rev. Justus Nelson, levou-o a responder, à luz dos dispositivos penais vigentes, um processo por afronta à religião católica. De acordo com Carvalho (2015), a partir de pesquisas realizadas no Jornal editado por Carver, intitulado *A Paz*, o trabalho do reverendo, a exemplo do ocorrido em Belém com Nelson, também sofreu retaliações de grupos católicos, como em uma ocasião em que estava pregando na Colônia Oliveira Machado e fora atacado por um grupo de fies católicos. Seguindo o mesmo *modus operandi* de Carver, chega em Manaus, em 1897, o casal de batistas Eurico e Ida Nelson, e de acordo com Dreher (1992), organizaram, em 1900, a primeira Igreja Batista de Manaus, contando com mais de vinte membros. Disso podemos dizer que, no campo religioso da capital do Amazonas, uma disputa pela legitimidade do discurso religioso passa a ser travada, não apenas entre protestantes e católicos, mas entre os próprios protestantismos de denominações diferentes.

Segundo o Censo do IBGE 2010, atualmente Manaus possui 120.315 de protestantes históricos, denominado de “Missionário. A tipologia, “protestantismo de missão”, segundo Gouveia, ou Missionaria produz uma falsa homogeneidade entre esses grupos, muitos inclusive com diferenças teológicas intransponíveis, por exemplo a soteriologia entre Metodistas e Presbiterianos. Como Missionária, o IBGE incluiu Adventista, Metodista, Batista, Congregacional, Presbiteriana, Luterana e outras. Os critérios à disposição do recenseador são imprecisos e ambíguos, porque é possível questionar: missionários por quais razões? Teológicas, com certeza, não foram. Batistas Tradicionais têm mais em comum teologicamente com Assembleianos do que com Adventistas, sem mencionar que, dizer que uma Igreja é Batista hoje, não diz muita coisa sobre ela, por exemplo o modelo de gestão eclesiástica, o congregacionalismo¹⁰³ é uma das marcas históricas dos Batistas.

A maioria das Igrejas Batistas em Manaus são Igreja que os pastores são vitalícios, com investimentos denominacionais que deram certo, inclusive, muitos optam pelo nome mais para aproveitar o capital simbólico do que por afinidades teológicas com a denominação. Lembro que em minhas visitas às ocupações de Manaus, encontrei uma Igreja denominada Igreja Batista do Sétimo dia Reformada, o nome sugeria uma bricolagem teológica entre as

¹⁰³ A confissão de Schleithem de 1527, donde emanam várias doutrinas Batistas, além de banir o pedobatismo (batismo de criança), no seu artigo V diz que o Pastor será escolhido pela congregação, passível de dispensa pela mesma congregação que o escolheu.

denominações, mas, para minha surpresa, o sincretismo era tão somente onomástico. Em uma conversa amigável com o Pastor, ele me disse que o nome Batista era porque ele não queria ser tão tradicional, Sétimo Dia era para agradar alguns irmãos que haviam sido adventistas, mas ele mesmo era ‘filho¹⁰⁴’ da Assembleia de Deus, e em todo culto cantava os hinos da harpa cristã.

3.3.2 O Protestantismo da Visão na Terra dos Santos e Visagens

O campo religioso manauara tornar-se-ia mais competitivo e agonístico com a chegada de Severino Moreno da Silva, pois em sua bagagem ele trouxera a doutrina pentecostal, que conforme definição dada no primeiro capítulo, em termos simples, pode ser definido como a crença na contemporaneidade dos dons espirituais, sobretudo o batismo com o Espírito Santo evidenciado pela *glossolalia*. A exemplo dos Metodistas e Batistas, os Pentecostais chegam em Manaus vindo de Belém¹⁰⁵, com missionários oriundos da Assembleia de Deus, Igreja que nasceu a partir de uma divergência com os Batistas. Como dito *algures*, os pentecostais chegam a Belém a partir de uma profecia¹⁰⁶, de modo que a narrativa do surgimento da Igreja tem no Espírito Santo o seu papel principal, sendo os missionários apenas agentes no cumprimento da ‘visão’ outorgada por Deus.

Embora assemelhe-se aos outros protestantes de missão em alguns aspectos, como o ímpeto evangelístico e origem norte-americana¹⁰⁷, o pentecostalismo diverge desses em outros pontos, a missão de evangelizar, a exemplo dos fundadores do movimento, vem da visão dada por Deus, a capacitação não é um fator preponderante para ir ao “campo”, por isso a utilização de leigos na direção dos trabalhos, situação existente até hoje em muitas igrejas pentecostais.

A partir disso, podemos afirmar que a vocação é carismática, nos termos weberianos, ignorando hierarquia e treinamento teológico especializado, ou questões de gênero. Isso não

¹⁰⁴ Expressão filho nas comunidades evangélicas, significa Igreja de origem.

¹⁰⁵ Belém tornar-se o centro irradiador do protestantismo na Amazônia, por lá chegaram os primeiros missionários de diferentes denominações.

¹⁰⁶ Nas igrejas pentecostais, profecia é tida como uma mensagem enviada diretamente de Deus por meio de alguém em êxtase, esse emissário é chamado de profeta. Por meio da profecia, Deus envia recado à Igreja, admoesta os fiéis no modo de se comportarem.

¹⁰⁷ Convém observarmos que, embora estejam vindo dos EUA, o perfil do missionário pentecostal é bem diferente das demais denominações. Segundo Gedeon Alencar, na obra referenciada *Protestantismo Tupiniquim*, o missionário pentecostal, nesse momento, é o imigrante europeu marginal, “uma mensagem de pobre para pobres e incultos” (ALENCAR, 2015, p.46). Os pentecostais não têm o mesmo tom modernizante do protestantismo de Missão.

significa que exista hierarquia institucionalizada no início do movimento, todavia todos têm o direito de produção e usufruto dos bens religiosos. Essa informalidade foi um grande aliado na expansão do pentecostalismo no Amazonas, não é preciso investidura eclesiástica, não é preciso nem mesmo ser enviado pela Igreja. Isso aconteceu em inúmeras localidades do Brasil, ao que parece também em Manaus. Severino Moreno iniciou os trabalhos da Igreja, porém não era Pastor, e nem fora enviado pela Igreja de Belém, segundo a historiografia oficial da Assembleia de Deus no Amazonas, seu trabalho prosperou e ele mesmo entra em contato com Belém pedindo o envio de um Pastor, o sueco Samuel Nynstrom.

Figura 10: Fachada do Templo Central da Assembleia de Deus e Manaus



Fonte Mario (2020)

A participação ativa de mulheres é um dos fatores que contribuiu para o crescimento do movimento pentecostal no Brasil e no mundo. A primeira mulher a ser batizada com o Espírito Santo no Brasil, de acordo com a doutrina pentecostal, foi Celina Albuquerque, natural da cidade Manaus, e a segunda a ser batizada foi Maria de Jesus de Nazaré Araújo, responsável por plantar a Igreja no Ceará. No início do movimento, existia um certo equilíbrio na direção da Igreja, porém, no decorrer do tempo, elas foram esquecidas (Veja o Subtópico 3.3.3).

Na teorização teológica pentecostal, há igualdade entre homens e mulheres. Simples: o Espírito Santo age indistintamente sobre os gêneros. Na prática eclesiológica, a coisa é outra. No entanto, o período de maior participação e melhores oportunidades que as mulheres tiveram nas ADs, foram as primeiras décadas. (ALENCAR. 2012, p. 96).

Essa expansão da Igreja de forma aleatória está ligada ao retraimento da cultura gomífera, que desencadeou o retorno dos imigrantes para os seus Estados de origem, e esses, por sua vez, levaram a mensagem pentecostal. A chegada de Severino Moreno, bem como a expansão da Igreja pelo Brasil, não é fruto de uma agência missionária, como as demais denominações protestantes. Outro fator que fez os pentecostais crescerem no Amazonas foi sua teologia oral, isso não significa que os primeiros pentecostais não tivessem apreço pela leitura¹⁰⁸, mas enquanto católicos, rezavam em latim; protestantes de missão entregavam folhetos para uma população, cuja maioria era de analfabetos; já os pentecostais falavam de uma teologia experiencial, cuja validação não advinha de teólogos, mas do povo e para o povo. Isso foi o que se comunicou com a matriz religiosa do Amazonas.

Até 1918 a borracha é o segundo produto mais importante no Brasil, representando em 1910, auge da produção, 25,7% das exportações. A partir daqui declina, quando a Ásia entra no mercado, pois, em 1910, detém 13% da produção mundial, mas em 1915 chega a 68%. A Região Amazônica, que de 1890 a 1900 teve uma migração líquida de mais 110 mil pessoas vindas principalmente do Ceará, a partir de então tem um retraimento de extração de borracha⁵⁷. Os missionários suecos chegam no início da queda de produção. Há, de agora em diante, todo um processo migratório de retorno para seus Estados de origem - e a mensagem pentecostal os acompanha! (ALENCAR, 2000, p. 67).

Nas pesquisas realizadas sobre esse período da Assembleia de Deus em Manaus, encontrei uma matéria na sessão “Notícias do Campo”, escrita por alguém que assinava como “O Correspondente” no Jornal oficial da Igreja “Boa Semente”, do dia 16/04/1925. Segundo ele, a Igreja em Manaus, passados quase dez anos de sua fundação, contava com 180 membros, além de cinco novos conversos batizados e dez catecúmenos aguardando a vez de serem, conforme a expressão do cronista “sepultados com Cristo”. A igreja, nesse momento, também está recebendo crentes de outras denominações, um presbiteriano, e um batista uniram-se, passando a crer na contemporaneidade dos dons espirituais. A expansão da Igreja pelo interior também é relatada, da seguinte forma, mantendo a grafia original.

¹⁰⁸ Muitos têm dito que a Assembleia de Deus no início era contra o ensino teológico e instrução dos seus pastores, isso é verdade, se considerarem ensino teológico como aquilo que se faz somente nos seminários, e mais recentemente nas faculdades; mas felizmente não é. Desde os primórdios, a Igreja optou pelo ensino informal dos seus líderes, a prática experiencial, aliada à realização de Escolas de Obreiros. A primeira Escola de Obreiros ocorreu na cidade de Belém em 1922. Uma outra maneira de manter uma uniformidade discursiva e ensinarem seu Obreiros, leigos ou não, foi a utilização dos jornais. No primeiro jornal oficial da Igreja, intitulado “Boa Semente”, em todas as tiragens encontram-se estudos teológicos, principalmente sobre a contemporaneidade dos dons, o Batismo com o Espírito e escatologia. Se não é teologia, o que é isso?

No mês passado foi o pastor em visita ao **Autaz-miry**, à pequena distancia da Capital e lá pregou pela primeira vez, entregando-se para seguirem a Jesus 32 pessoas uma de las baptizadas em agua. Sabendo depois que já a maioria, fora baptizada pelo Espírito Santo, fez a segunda visita e baptizou em aguas 30 pessoas. Há ainda outras que aguradam a terceira visita o senhor tem feito várias curas ali [...] estamos a espera do irmão Medeiros do **Púrus**, com alegres noticias do campo [grafia original, grifos do autor]. (BOA SEMENTE, 1925, p. 03).

O Correspondente nos diz que a Igreja já havia chegado na comunidade do Altaz-mirim, e que o irmão Medeiros havia sido enviado ao Purus, o que evidencia o processo de interiorização da Igreja. Manaus possui atualmente 397.004 pentecostais, desses 146.524 são membros da IEADAM e a maioria deles em bairros periféricos e nas grandes ocupações de Terra.

3.3.3 Ventos de Mudanças no Pentecostalismo Assembleiano Manauara

Seria um erro pensarmos que o Pentecostalismo não sofreu mutações ao longo dos anos, já que os discursos das velhas tradições pentecostais no início do século XX, caracterizado pela negação das riquezas, separação do mundo, frugalidade econômica e o anseio escatológico que castrava o aqui e agora em detrimento do ali e além, em algumas Igrejas, cedeu espaço ao *ethos* da teologia da prosperidade, com seu “*modus operandi*” imediatista e a busca por acúmulos de bens. O discurso “crente não é desse mundo” cedeu lugar à apropriação da linguagem militar¹⁰⁹, demarcando territórios e decretando que “*do Senhor é a terra*”. Do ponto de vista teológico, e com pouco esforço, é possível falar de um lugar de convergência entre as diversas Igrejas pentecostais brasileiras. Além da ênfase na contemporaneidade dos dons, por exemplo, pode-se citar a teologia arminiana e liturgia com participação dos fiéis, uma espécie de pan-pentecostalismo.

Por outro, o movimento pentecostal Brasileiro nunca foi uniforme, as tipologias das ondas expostas no primeiro capítulo sinalizam isso. Mudanças de diversas ordens são inevitáveis, todavia a Assembleia de Deus, por orgulhar-se de sua história, o que alguns pastores chamam de “tradição assembleiana”, o ímpeto a negar quaisquer mudanças de ordem teológicas ou estéticas são resistidas. Porém nos últimos anos, notaram-se várias mudanças no âmbito do assembleianismo manauara. À guisa de ilustração, podemos citar os usos e costumes dos crentes assembleianos: não assistir TV, a Igreja hoje tem uma emissora; não se envolver

¹⁰⁹ Não é incomum na cidade de Manaus, cultos pentecostais com temáticas militares; fiéis vestidos de soldados repetem palavras de ordem enquanto mapeiam territórios.

com política, a Igreja hoje tem um projeto político; orgulhar-se da ignorância, a Igreja hoje tem um Faculdade. Outrora ancorados em uma hermenêutica literalista de Deuterônimo 22.5 “A mulher não usara roupas masculinas”, na infância ouvi diversos sermões condenando o uso de calças jeans pelas mulheres, em Manaus pelas Igrejas Assembleianas que conheço, nenhuma delas leem o texto desta forma. Abaixo listamos uma série de mudanças ocorridas na Assembleia de Deus no Brasil, a partir do Amazonas.

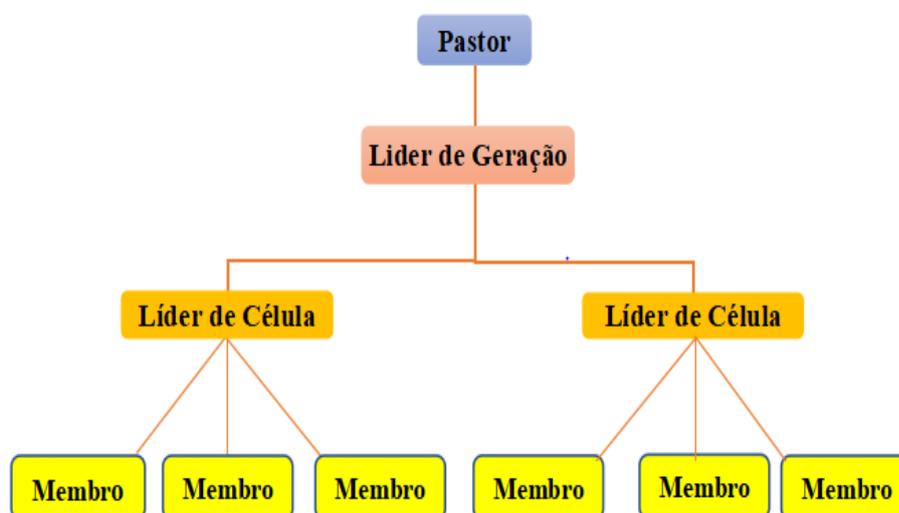
3.3.3.1 Projeto Celular: cada casa uma Igreja, um crente, um pastor

O modelo de evangelização da Assembleia de Deus no Brasil consistiu basicamente em evangelismo pessoal, nos cultos ao ar-livre e nas grandes concentrações denominadas de “Cruzadas evangelísticas”. Esse cenário começa a mudar, a partir da Assembleia de Deus no Amazonas, quando no ano de 2000, passou a utilizar uma outra estratégia de evangelização, denominada CEC (Células de Evangelismo e Crescimento). O projeto foi plantado a partir da constatação de que a Igreja ganhava muitos convertidos, todavia perdia-se muitos também, usando uma expressão corriqueira entre os pastores do Amazonas: “A porta de saída era do tamanho da de entrada”. O projeto, no que diz respeito a sua essência, fundamenta-se em quatro verbos no infinitivo, como os passos da visão celular¹¹⁰: ganhar, consolidar, discipular e enviar.

No que diz respeito à evangelização, como ato de converter alguém, o CEC consiste em um evangelismo pessoal, a partir das redes de relação do evangelizador. Por esse aspecto, o mesmo não é inédito, é tão somente uma remixagem, uma vez que tal prática é realizada pelos protestantes há muito tempo. Quem nunca recebeu o convite de um amigo, ou vizinho para ir ao culto? A grande mudança proposta consiste na descentralização da gestão dos bens de salvação das mãos dos Pastores e da administração da Igreja. A célula é a menor unidade visível da Igreja, reunindo-se principalmente nas casas, mas não apenas ali, por toda cidade existem células da igreja, em Universidades, empresas do distrito industrial. Logo, a Igreja espacializa-se, surgindo aí a figura do líder de célula como um pastor funcional, e o mesmo remete-se ao líder de geração, o supervisor das células, e esse, por sua vez, responde ao Pastor da Igreja.

¹¹⁰ Andando pelas ruas de Manaus, é comum encontrarmos placas em igrejas e casas, com os quatro passos da visão

Figura 11: Ornograma do CEC



Fonte. Elaborado pelo pesquisador.

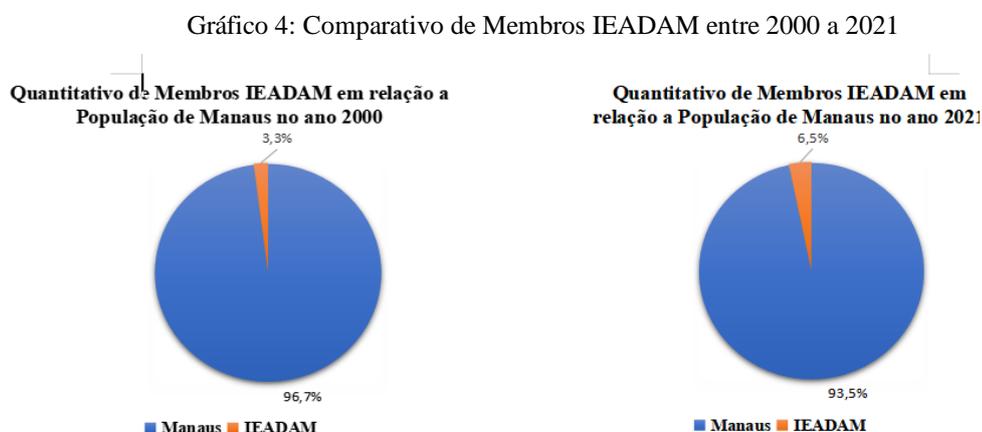
Por ser menos formal e flexível quanto aos horários, por se organizarem a partir da faixa etária, sexo, região, as células atraem muitas pessoas. Do ponto de vista teológico, o CEC, segundo o Pastor da Assembleia de Deus, Jonatas Câmara, é um retorno às origens do cristianismo primitivo.

A igreja primitiva, a do Novo Testamento, era uma massa de pequenos grupos que tinha em média entre dez a quinze pessoas [...] dificilmente experimentava um crescimento sem limites em grandes congregações [...]. Pelo contrário, ela cresceu extraordinariamente para “fora dos muros, como o organismo de células (CÂMARA, 2009, p.14).

A intenção da Igreja com o CEC é crescer, logo assim que uma célula chega ao quantitativo de pessoas, de acordo o número máximo proposto pelo gerenciamento, que vão de 7 a 12, conforme a estratégia adotada pela Igreja, uma célula se multiplica, de igual modo as gerações. Seguindo os dados disponibilizados¹¹¹ pela Igreja de Manaus, quando começou o CEC, o quantitativo da mesma era de 46.809 membros, enquanto a população de Manaus, segundo o Censo de 2000, era de 146.524, ou seja 3,3% da população. De acordo com a secretaria geral da Igreja, o quantitativo de membros em 2021, em Manaus é de 6,5%. A partir do comparativo dos números, nota-se que a Igreja duplicou de tamanho, além de ser nessa

¹¹¹ Dados encontrados na Revista da Escola Bíblica Dominical do ano de 2017, texto oficial da igreja, lançada em comemoração ao centenário da Assembleia de Deus em Manaus.

época, o momento em que a Igreja sofreu a sua grande cisão, como vou explicitar nesse gráfico, a saber:



Fonte: O pesquisador¹¹²

3.3.3.1 Fragmentação Denominacional: Outras Assembleias de um mesmo Deus

Tomando o censo de 2010 como parâmetro, Manaus atualmente possui 208.774 Assembleianos, destes 146.524 fazem parte da IEADAM. Mas quem são esses outros Assembleianos? Isso permite-nos entendermos um subcampo religioso do pentecostalismo que, por vezes, passa despercebido aos olhos de pesquisadores, o campo religioso Assembleiano. A Assembleia de Deus tem um modelo de governo episcopal, ou seja, as Igrejas não detêm o poder de escolher os seus pastores, tal função recai sobre o Pastor-Presidente. Esse tem a função de nomear pastores auxiliares para as Igrejas, grosso modo, mas totalmente plausível é pensarmos no modelo de gestão da Igreja Católica, o Pastor-presidente de um ministério seria equivalente ao bispo. Um conjunto de igrejas Assembleianas, ligadas a um Pastor-presidente, denomina-se um ministério, em algumas regiões do Brasil como no Sudeste, é também chamado de Campo. Nesse sentido, a IEADAM é o maior ministério do Amazonas e em Manaus, mas não é o único, isto é, existem outras Assembleias do mesmo Deus, idênticas em liturgias, teologias, todavia com gestão eclesiástica diferente.

Segundo Fajardo 2017, não é possível entender a Assembleia de Deus atualmente, sem os ministérios. Mas, em que sentido o surgimento de outros ministérios no Amazonas é

¹¹² Gráficos feitos a partir dos dados do IBGE 2010 e da pesquisa data folha 2020.

uma mudança no pentecostalismo? Diferente de algumas cidades¹¹³ do sudeste, que a Igreja se torna policêntrica poucos anos após o surgimento, a primeira cisão na Assembleia de Deus em Manaus ocorreu em 1973, ou seja, cinquenta e seis anos após o surgimento, nascendo a IEADBAM (Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas), sediada na Rua Sul América, no Bairro da Glória. Sabe-se que no Rio de Janeiro, nessa mesma época, já existiam vários ministérios. Seriam os crentes do norte mais submissos à liderança da Igreja do que os do sudeste? Pois outra cisão só vai ocorrer no ano 2000, devido ao CEC, quando um grupo de pastores, descontente com as mudanças na igreja, criou a Assembleia de Deus tradicional, como sugere o próprio nome, com intuito de manter as “tradições Assembleianas”, um retorno aos primórdios da denominação. Em um site ligado a Assembleia de Deus Tradicional, encontra-se um artigo escrito por Mirian Lins, a mesma autora do livro sobre a história da Assembleia de Deus no Amazonas, um acerto de contas com o passado?

O **adversário** de nossas almas não dorme e no ano de 2000, a Igreja não somente em Manaus, mas em todo o Estado do Amazonas enfrentou e sofreu uma grande luta. **Uma doutrina herética** ou “**nova visão**” ocupou o lugar da doutrina exarada na Bíblia Sagrada e uma nova liturgia tomou lugar nos púlpitos da Igreja [...]. Os irmãos que não aceitaram essa “nova visão” deixaram seus lugares na Igreja, onde por tantos anos haviam servido e adorado a Deus, e juntos organizaram a fundaram a Igreja Evangélica Assembleia de Deus Tradicional no Amazonas, no dia 14 de outubro de 2000. (IEADBAM, 2022, negrito nosso)

Nas palavras de Mirian Lins, o CEC é uma investida do adversário, ora, todo assembleiano e pesquisador sabe que esse terno é uma forma eufêmica de referir-se ao diabo, no que diz respeito ao conteúdo, trata-se de uma heresia. No campo religioso Assembleiano, o termo heresia é uma forma de silenciar o discurso concorrente, embora poucos consigam definir na prática o que seria uma heresia. Além dos ministérios que surgiram após dissidências com a IEADAM, chegaram outros ministérios vindos do Rio de Janeiro, como o ministério de Madureira e São Paulo, bem como a Assembleia de Deus de Belém.

Todas as Assembleias, para além do ministério, reivindicam a mesma narrativa de fundação, a partir dos missionários suecos. Verifica-se, nesse momento, pelo menos em Manaus, um respeito mútuo, caracterizado pelo silêncio, digamos que obsequioso entre as Assembleias, porém no interior do estado, as coisas não são bem assim. A rivalidade entre as

¹¹³ Rio de Janeiro, a Assembleia de Deus pouco tempo após o surgimento, já tinha pelo menos dois ministérios fortes, São Cristóvão e Madureira.

igrejas é muito grande, a tradicional saudação dos assembleianos: “Paz do Senhor” é negada quando se é de ministério diferente.

Figura 12: Fachada do Templo Sede da IEADBAM - Bairro da Glória-AM.



Fonte. Acervo do Pesquisador

Se a Assembleia de Deus é a precursora do movimento pentecostal na região norte, quem de fato é a verdadeira Assembleia de Deus? Quem de fato tem esse capital pentecostal primitivo? Nessa reconfiguração, todas tendem a interpretar a história a partir da sua própria tradição.

3.3.3.3 *Habemus Pastoras: novíssimas relações de gênero? Ou retorno às origens do movimento?*

O papel feminino no crescimento do pentecostalismo mundial é inegável, pois desde o surgimento do movimento, mulheres foram protagonistas em implantação de novas igrejas e expansão da mensagem pentecostal. Nos primeiros anos da Assembleia de Deus, ao que tudo indica, também havia uma certa igualdade de gênero, como exemplo, além das pioneiras supracitadas, no tópico 3.3.2, podemos falar da esposa fundadora do movimento Frida Maria Strandberg Vingren (1891-1940). Irmã Frida, como é conhecida no pentecostalismo Assembleiano, embora nunca tivesse o título de pastora, sua atuação pastoral¹¹⁴ deixou marcas perenes na Assembleia de Deus. Frida era compositora, até hoje cantam-se suas músicas em diversas Igrejas pentecostais, pregava em cultos ao ar livre, escrevia

Preciso pontuar que nos Estados Unidos não demorou para que as mulheres pudessem ser reconhecidas como Pastoras nas comunidades Assembleianas..

periodicamente para o jornal oficial da igreja, chegando mesmo a ser editora do jornal. A pergunta de Gedeon Alencar é bem interessante “Quantos jornais na década de 20 eram redigidos por mulheres e, mais ainda, quantos tinham como redatora principal uma mulher?”, principalmente, em uma país marcado pelo patriarcalismo (ALENCAR, 2012, p.96), por que a mulher só vai ter o direito de voto em 1932?

Frida atuava como pastora? Com certeza, na biografia do seu esposo Gunnar Vingrem, diversas vezes se refere a ela como alguém à frente da igreja, como quando ele esteve enfermo. “Durante a minha enfermidade, a minha esposa, junto com os obreiros da Igreja, tem assumido a responsabilidade pela obra” (VINGREN, 1982, p.209). Tomar a frente da obra, nas comunidades pentecostais, é literalmente pastorear, não apenas no sentido espiritual, mas ter poder de decisões. Obviamente em uma igreja cuja liderança era de machos, uma mulher tomando decisões, não era vista com bons olhos, por isso, em 1930, foi convocada uma convenção na cidade de Natal para definir o papel da mulher na Assembleia de Deus. Desde então, o ministério pastoral das mulheres na Assembleia de Deus sofreu represália. Todavia, isso não implica dizer que as mulheres foram impedidas de exercerem suas vocações, como se percebe por todo Brasil, muitas mulheres Assembleianas não possuem o título, mas possuem a garra e determinação pastoral.

Nas comemorações dos cem anos da Assembleia de Deus no Amazonas, em dezembro de 2017, a igreja decidiu reconhecer o ministério pastoral das mulheres, consagrando as esposas dos pastores titulares, o que é um avanço, todavia, tal reconhecimento dava-se pelo capital espiritual do marido, não por si mesma. Lembro-me que nas comemorações do centenário, eu estava ao lado de um conhecido pesquisador do pentecostalismo brasileiro, foi essa a observação levantada por ele, ao que concluiu: “Não foi um avanço tão grande, mas um avanço”. Os acontecimentos de 2017, talvez fora tão somente uma sinalização do que estava por acontecer, pois no ano de 2021, a Assembleia de Deus no Amazonas tornou-se o primeiro ministério a reconhecer o pastorado feminino. Na construção da pesquisa, tive oportunidade de falar com a pastora Marcia Alencar Monteiro, primeira mulher a assumir o pastorado em um grande ministério da Assembleia de Deus.

Eu me sinto vocacionada para o ministério pastoral, independentemente de ser mulher, me sinto extremamente honrada por ser a pioneira na Igreja Assembleia de Deus no Estado do Amazonas e profundamente grata ao meu Pastor Presidente, Pr. Jonatas Câmara, e a todos os pastores que compõem a Mesa Diretora da IEADAM e CEADAM, que decidiram honrar e reconhecer a possibilidade eclesiástica das mulheres ocuparem e exercerem a posição espiritual e eclesiástica dessa estatura.

Acredito firmemente que homens e mulheres podem cooperar mutuamente para o crescimento e a expansão do Reino de Deus, sem concorrências desnecessárias, sem disputas ou rivalidades. Eu particularmente não encontrei resistência e pelo contrário fui sempre motivada pelos meus colegas pastores a levar o ide e desenvolver o trabalho na obra de Deus (MARCIA MONTEIRO, pesquisa de Campo, 2022).

Atualmente, quase todas as Assembleias de Deus no Brasil dirigem-se às esposas dos pastores, como pastora. Todavia, para além das funções do Marido, e a ter pastoras titulares à frente de uma Igreja, o Assembleianismo manauara é pioneiro. Atualmente, a Assembleia de Deus no Amazonas possui três pastoras à frente de igreja, Ana Lea Rodrigues, que além de pastorear a Igreja, coordena todo os pastores do município de Manicoré; Rosilene Monteiro de Almeida, pastoreando na comunidade de Alto Rio, no Rio Preto da Eva. Considerando a história da Assembleia de Deus, não se trata de algo novo, é tão somente um retorno às origens do movimento pentecostal.

3.4 Do Caos ao Cosmos: A plantação de Igrejas Pentecostais nas ocupações de Manaus

Situada no interior da floresta amazônica, mas com vocação cosmopolita, a cidade de Manaus deixou para traz o seu passado de extração do látex, outrora concentrada demograficamente no centro e em bairros arredores do rio. Com o processo migratório decorrente da industrialização, novos bairros e ocupações surgem, mudando drasticamente o espaço urbano, ou seja, “essa nova racionalidade capitalista transforma a cidade de Manaus” (ASSAD, 2005, p. 06). A mudança não foi apenas geográfica, a toponímia dos bairros também mudou, se outrora os bairros evidenciavam o *ethos* católico em seus nomes, tal como São Geraldo, São Raimundo, Nossa Senhora de Fátima, São José Operário, Santa Etelvina, entre outros, organizados religiosamente pela devoção a esses santos, sinalizando uma falsa estabilidade do Catolicismo no campo religioso manauara. Atualmente os nomes dos novos bairros e ocupações de Manaus demonstram a influência das doutrinas pentecostais como Novo Israel, Monte das Oliveiras, Monte Horebe, Comunidade Nova Canaã, Comunidade Nova Vitória.

Em minha pesquisa de campo, notei que são bairros com muitas contradições, produzidos a partir das ocupações de terras. Segundo Oliveira & Costa (2007), as ocupações em Manaus são espontâneas e são os vetores da expansão urbana. E não raro, essas ocupações degradam os fluxos fluviais que cortam Manaus, bem como a vegetação. Os igarapés fazem parte da realidade urbana, porém, tornam-se transmissores de doenças, de fortes odores e

depósito dos lixos produzidos pelos ocupantes. Ainda observei que, apesar da falta de pertencimento em relação a esses ambientes naturais, o solo é valorizado, pois é nesse espaço que a vida material, em uma das maiores cidades da Amazônia, pode dar certo, além de ser percebido dentro da lógica capitalista como mercadoria. Diante desta realidade, o pequeno casebre erguido com a ajuda de familiares ou de outros ocupantes é o começo de uma vida digna, mesmo que isso lhes custe o distanciamento da administração pública, que tardiamente lhes atende em suas necessidades básicas.

Figura 13: Vista parcial da Ocupação Coliseu - Manaus-Am



Fonte: Pesquisa de campo, 2022.

Nesse cenário urbano, a população cresce todos os dias, desencadeando uma vida caótica, noticiada todos os dias nos jornais locais. Os principais problemas que os moradores apontam nos canais midiáticos são assaltos, roubos, assassinatos, devido ao tráfico de drogas que se intensificou na última década do século XXI. A maioria dos 63 bairros de Manaus foram ocupações, acentuadas no final da década de 1960 e no final da década de 1990, principalmente na Zona Norte, já que a rodovia AM-10 e BR-174 passa por essa área da cidade (OLIVEIRA; COSTA, 2007). Desse modo, os bairros manauaras não resultam das ações de interesse público, mas de amazonenses que se submeteram a certas condições como moradias precárias, a falta de segurança, de transporte, de escolas, de hospitais, de luz elétrica e de água encanada. A motivação, de modo geral, é a possibilidade de sair do aluguel, por isso, se constrói primeiro uma casa com apenas um cômodo, na crença de que não serão expulsos do lugar, logo passado o tempo de ameaça, amplia-se a casa.

Entretanto, é em meio a esse caos urbano que a depredação ambiental, a pobreza, o desemprego, a falta de infraestrutura, alagamentos, deslizamentos e o Pentecostalismo se justapõem numa combinação complexa. Tais problemas de foro doméstico e coletivo compõem as relações sociais no âmbito da Igreja, os quais são relatados nos testemunhos, nas campanhas de oração e nos cultos, isto é, nesses lugares a religião serve “para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens existem em suas vidas cotidianas”. (BERGER, 2013, p.55)

Nesse sentido, o pentecostalismo, também, recria o mundo e dá sentido à ocupação, posto que espaço e território não são sinônimos. O espaço antecede o território, ou seja, existe o caos, o território, nesse caso, é “um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder” (RAFFESTIN, 1993, p. 156.) Por isso, para os fiéis pentecostais, a Igreja precisa ser construída para o espaço tornar-se território, (Geografia) o caos em cosmos (teologia), e quiçá, posse em propriedade (Direito).

Embora não evidencie no nome atribuído, a ocupação Coliseu, *lócus* dessa pesquisa, destaca a presença das Igrejas Pentecostais, pois a maioria dos habitantes são conversos ao Pentecostalismo. A recente Comunidade Coliseu surgiu de uma ocupação clandestina no Bairro Jorge Teixeira, na Zona Leste da capital amazonense, e em seu loteamento, dentre as ações de ocupação, os moradores, por meio de seus próprios esforços, construíram uma pequena congregação assembleiana, conforme demonstrado na seção 3.5.1.

3.4.1 Na trilha da Ocupação Coliseu

Minha aproximação com a ocupação Coliseu deu-se a partir de um trabalho pastoral e social desenvolvido entre os anos de 2017 a 2019. Quando cheguei pela primeira vez ao local, fiquei impressionado com o lugar, confesso não saber para onde olhar ou o que dizer naquele momento para alguns moradores que me aguardavam ansiosos. Um misto de sentimentos invadiu-me e senti-me, de alguma forma, “afortunado” pela vida que tinha, pois, vi no olhar das pessoas dor, sofrimento, mas, ao mesmo tempo esperança, pois o meu trabalho respondia às suas necessidades como madeiras, telhas, roupas, cestas alimentícias, médicos, medicamentos, entre outros. De acordo com um dos primeiros moradores do Coliseu

As primeiras pessoas a invadirem essa região, fora os agricultores, isso ainda em 1999, não tinha nome de Coliseu, depois em 2012 houve a primeira reintegração de posse pela SUFRAMA, pois disseram que aqui seria feito um condomínio para 800 pessoas, mas não deu certo, não fora feito nada, e em 2015 as pessoas começaram a lotear. Eu penso que as invasões ocorrem com a contribuição das autoridades, eles não fazem nada. Quando mandaram nós sair, não houve nenhum tipo de rebelião, mas eles não fizeram nada, aí voltamos em 2015 para começar a morar mesmo, não só para plantar. O nome Coliseu foi dado pelos irmãos evangélicos, como os primeiros cristãos que foram jogadas às feras (ENTREVISTADO 5, Pesquisa de campo, 2022).

Nessa fala, chamo a atenção para dois fatos interessantes, a consciência que os invasores têm sobre a responsabilidade estatal dos problemas das ocupações e o significado do nome atribuído à ocupação, o qual faz referência às arenas romanas, local que os cristãos eram jogados para serem mortos por gladiadores ou animais. A condenação de homens e mulheres cristãos se dava porque esses indivíduos, ao se converterem ao Cristianismo, se recusavam a cultuar os deuses da cultura religiosa romana. Seria esse o principal motivo da Ocupação Coliseu ser chamada por esse nome? Talvez para os “crentes posseiros”, eu diria que sim, entretanto, quando analiso as razões sociais que levaram cristãos a serem mortos nos espetáculos romanos e as motivações do nome dado ao *lócus* dessa pesquisa, ambas se conectam, uma vez que as cidades onde viviam não estavam integradas ao contexto social, político e econômico de Roma, ou seja, para os romanos, os cristãos eram marginalizados socialmente porque não pagavam impostos, não viam Cesar como um grande estadista/salvador ao ponto de o reverenciarem. Além disso, valorizavam suas atividades laborais para o seu próprio bem-estar e não para beneficiar o Estado romano.

Figura 14: Imagem de Satélite da Comunidade Coliseu



Fonte: Google Earth (2022)

Da mesma forma a Ocupação Coliseu é vista pela sociedade local? Haja vista que os impostos como água, energia, moradia, saúde e educação tem lhes custado a sua própria vida, são esses os motivos que levam os moradores a serem percebidos como “bandidos”, “marginais”, população que não colabora com o pagamento dos impostos para a melhoria da sociedade manauara? Ao adentrar na Ocupação, as crianças que brincavam nas ruas se aproximaram e olhavam curiosas para o violão que carregava. Suas mães, de suas pequenas casas, olhavam-me atentamente. Essas mesmas crianças não têm acesso à educação e à saúde, uma vez que no Coliseu ainda não foram construídos escolas e postos de saúde. Esses serviços são acessados nos bairros como Jorge Teixeira e João Paulo. E com o covid-19, essas necessidades ficaram ainda mais em evidência, pois a unidade básica de saúde mais próxima fica a 3km. Ademais, morar em ocupação, conforme os relatos, acarreta dificuldades já que é preciso ter um comprovante de residência regulamentado para o agendamento de atendimento médico.

O Coliseu, também, para os cristãos, pode ser interpretado a partir do ponto de vista teológico, pois, para muitos cristãos, estar naquela arena era uma forma rápida de entrar no Paraíso, um momento propício para cosmocizar o caos. Muitos chegavam a entregar-se às feras, como? Não era um Coliseu uma pena capital para o crime contra o império? A religião tem poder de transformar o caos em cosmos, talvez seja isso, homens e mulheres aliados da ortodoxia social, encontram, recriam a partir da experiência religiosa pentecostal um sentido para enfrentar a crueza da vida.

Através do trabalho pastoral, fui percebendo que as mais de 6 mil famílias¹¹⁵ do Coliseu vivem em situação de vulnerabilidade social. Naquele ano, 2017, uma das principais necessidades era um sistema de fornecimento de água tratada, já que, em várias casas que visitei, não tinham o mínimo de água para o consumo, por isso, todas as vezes que ia para a comunidade, levava água para ser consumida por mim e por aqueles que me acompanhavam no trabalho social. O bairro Jorge Teixeira abriga a Comunidade Coliseu, hoje dividida em três etapas (Coliseu I, II, III), na Zona Leste da cidade de Manaus. Essa ocupação surgiu em março de 2015, de acordo com o entrevistado 5, numa área que pertencia à Superintendência da Zona Franca de Manaus (SUFRAMA), órgão que por duas vezes, judicialmente, exigiu a reintegração de posse, porém, as famílias despejadas voltavam e ocupavam novamente o

¹¹⁵ Dados da empresa Águas do Amazonas. Disponível em: <https://www.aguasdemanauas.com.br/comunidade-coliseu/>. Acesso em 15 jan. 2022.

local. Com a Resolução 101, de 29 de julho de 2019, divulgada no Diário Oficial da União, regulamentou os lotes de ocupação nas áreas do Distrito Industrial¹¹⁶.

Apesar da regulamentação e o destino dessa terra para a construção de moradias populares, assim como nas demais ocupações manauaras, a infraestrutura do Coliseu é feita de improviso: o poço artesiano, o campo de terra destinado ao futebol, a academia de musculação, a coleta de lixo, os brinquedos das crianças, a boutique (brechó) que abre todos os dias, expondo roupas e sapatos à venda do lado de fora das casas. O moto-táxi é o meio de transporte mais usado, já que o transporte é precário e os poucos pontos de ônibus tornam mais difícil o acesso. Para todos da comunidade, estar perto da parada de ônibus é muito importante, a proximidade torna-se um capital, terrenos são valorizados na medida que se aproximam das ruas pavimentadas. O tempo monetiza o espaço, como ficou evidente nesta fala de uma das moradoras com um indisfarçável sorriso no rosto: “fica mais perto para meus meninos irem para escola, estou pensando inclusive em abrir uma taberna” (ENTREVISTADA 6, Pesquisa de campo, 2017). Prova clara que o capitalismo reproduz elementos indispensáveis a sua manutenção, ou como diria Cazusa, o sonho burguês fede, mas tem o seu charme.

Figura 15: Casas de Ocupação da Comunidade Coliseu



Fonte: Acervo de pesquisa de Campo (2022)

As residências, em sua maioria, são de madeiras, arquitetadas e construídas pelos próprios moradores, os quais vão montando suas casas como se fosse um “quebra-cabeça”.

¹¹⁶ Informações retiradas do Diário Oficial da União. Publicado em: 06/08/2019, Edição: 150, Seção: 1, Página: 20. Órgão: Ministério da Economia/Superintendência da Zona Franca de Manaus/Gabinete.

Numa única casa, as paredes podem ser de madeira, tijolo, compensado e forro. Nestas moradias coloridas, os banheiros são do lado de fora, onde a água é armazenada em baldes para o banho e outras necessidades cotidianas como lavar louça, a energia chega em um emaranhado de fios, os canos de água podem ser vistos e as poucas estacas demarcam o terreno.

Nestas residências, o comércio de alimentos também é improvisado. Vários fiéis assembleianos, com os quais conversei durante a pesquisa de campo, me mostraram suas casas e seus pequenos empreendimentos no Coliseu. São moradores que viram, no local, a oportunidade de garantirem o sustento de suas famílias, no caos vislumbravam o cosmo, sonhando que daquele lugar, uma nova vida possa surgir.

Figura 16 e 17: Comércio de fiéis pentecostais da Ocupação Coliseu.



Fonte: Acervo de pesquisa de Campo (2022)

Na etapa III, o Coliseu abriga mais uma das 58 comunidades indígenas distribuídas pela cidade de Manaus. Na aldeia Uka Anamã vivem 37 famílias indígenas Mura e Sateré-Mawé. São grupos familiares que migraram para Manaus almejando melhores condições de vida e, na cidade, além da vida empobrecida, precisam lutar pelo reconhecimento de sua identidade étnica. Em diálogo com alguns moradores dessa comunidade, fui informado que um grupo de indígenas frequenta a Igreja “Arca para as Nações”. O templo está em construção e é pastoreado também por uma indígena consagrada ao pastorado por ser líder

da aldeia e, junto com os demais, trabalha para arrecadar recursos para a finalização do templo evangélico.

Figura 18: Placa da Aldeia Uka Anamã desmarcando o espaço Indígena



Fonte: Acervo de pesquisa de Campo (2022)

A realidade socioeconômica das famílias indígenas e não indígenas que residem na Ocupação Coliseu está perpassada pela falta de segurança alimentar, apesar do benefício assistencial “Bolsa Família”, nem toda casa é beneficiária e, mesmo com esse recurso, as necessidades ainda são intensas. Lembro que em uma de minhas visitas como pesquisador, fui abordado por uma senhora que pediu minha ajuda para comprar uma dentadura, pois sofria com a falta de dentes. Esse fato inscreve as famílias moradoras do Coliseu em uma condição urbana que os leva a “improvisar” a própria forma de viver como seres antropológicos. Seus relatos apontam que se habituaram com o estado de insegurança em todas as esferas de suas vidas, por exemplo, a discriminação pela população local e a estigmatização do seu lugar de moradia como área de marginais. Este é um dos adjetivos atribuídos a essa população que reforçam a segregação social, o preconceito, a intolerância e o analfabetismo político.

Os moradores, que moram na região legalizada e pagam o consumo de água e luz, acusam a Ocupação pela constante falta de energia. “Desde que começou essa invasão, por aqui a gente não teve mais paz com essa energia, e eles não pagam nada, agora vai um de nós aqui de cima fazer um gato para você vê” (ENTREVISTADO 7, 2022). Neste contexto, conforme os autores Oliveira & Costa (2007), a moradia é um objeto de análise que ajuda a compreender as diversas relações existentes na cidade, construídas de acordo com as

condições de seus moradores, que resultam na grande diferença socioespacial entre as várias Zonas Administrativas da cidade, entre diferentes bairros e a forma como a população, de acordo com essas áreas, é vista. Essa estigmatização das pessoas, a partir do lugar onde mora, também acontece no meio da igreja, na conversa com alguns moradores da ocupação, membros de igrejas em outros bairros, todos afirmaram ser vítimas de desconfiança pelos seus ‘irmãos’ de fé, ou seja, me diga onde moras e te direi quem és.

3.4.2 “No Princípio era o Verbo”: O Mito com projeção hermenêutica da realidade

A saga do Pentecostalismo assembleiano brasileiro, como já reiteradas vezes fora dito nesse trabalho, estriba-se na vida de dois jovens suecos, imigrantes nos Estados Unidos, Gunnar Vingren, e Daniel Hogberg (Irmão Berg), que se conheceram na Igreja de Durham, na cidade de Chicago. Após receberem o Espírito Santo, segundo a crença pentecostal, foram-lhes revelado o chamado para missionarem no Brasil, é nesse momento que ouviram pela primeira vez, por profecia, quando os atos de fala do anunciante reivindicam para a prerrogativa de falar em nome do próprio Deus, a palavra Pará. Segundo Emílio Conde, primeiro historiador oficial da Assembleia de Deus, “após a oração os dois jovens (Berg e Vingren) foram a uma biblioteca à procura de um mapa [...] quando descobriram que se tratava de um Estado no Norte do Brasil” (CONDE, 2008 p. 24).

O pesquisador Maxwell Fajardo, em sua tese doutoral, diz que isso tornou-se uma espécie de narrativa épica da Igreja, representada em canções e homilias. Isto quer dizer que, para os pentecostais assembleianos, essa história tornou-se uma teofania da manifestação do divino, que conduziu triunfante a vida dos missionários fundantes e manteve a denominação coesa, ainda mais um mito de fundador.

A função do mito consiste em consolidar e estabilizar a sociedade; sobre a base da psicologia da massa e a lealdade inquestionável a um chefe ou a um grupo, dotados de uma autoridade sobrenatural ou quase divina, cumpre seu objetivo como uma força cultural ou uma carta constitucional sociológica (JAMES, 1973 p. 110).

O mito de fundação nas práxis pentecostais é um poder simbólico (BOURDIEU, 2005), que se impõe como o *modus operandi* da comunidade, legitimando a lideranças carismáticas (WEBER, 2004). As narrativas do pentecostalismo assembleiano afirmam que os missionários aguerridos singraram os mares e desbravaram territórios inóspitos no ato de

coragem e abnegação, permeando o imaginário de diversas gerações de crentes pentecostais que, constantemente, são desafiados a emularem suas práticas. O mito de fundador também funciona como um solucionador de diversos problemas, que vão desde divergências por cargos de lideranças, até que nome dar ao coral de jovens. Ele está sempre ali, como um solvido em diversas práticas da comunidade, encontrando novos meios e expressões de linguagens.

Se também dizemos mito fundador é porque, à maneira de toda fundatio, esse mito impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva perenemente presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal (CHAUI, 2001).

O mito fundador, ainda segundo Chauí, 2001, difere-se da fundação ou formação, pois enquanto essas dizem respeito a diversas situações que possibilitaram momentos históricos, aquele é uma repetição quase eterna de algo imaginário. Desse modo, o mito fundador é uma projeção hermenêutica da realidade, todos os acontecimentos da Igreja partem e convergem. A partir disso, as leituras Bíblicas, feitas nas ocupações de terras, tendem a priorizar narrativas do Antigo Testamento, na perspectiva da própria ocupação. Nesse sentido, os pentecostais assembleianos perceberam-se como herdeiros legítimos das tribos israelitas, o que pode ser uma das explicações quanto à liturgia e à utilização dos símbolos sagrados dos judeus nos últimos tempos.

Nesse mundo religioso, os líderes religiosos pentecostais referem-se aos fiéis como o ‘novo’ Israel; a ocupação da terra como a nova Canaã; os problemas enfrentados pelos fiéis, são retratados como os povos cananeus que precisam ser expulsos da terra prometida. Em minha pesquisa de campo, observei que as homilias pentecostais inferem que ocupar a terra é legal, é profética, e não existe ilicitude contra os “escolhidos do Senhor”. A religião torna-se excludente de ilicitude. Ao olhar a toponímia ou toponomia das ocupações manauaras, percebi esse elo, pois algumas expressam em seus nomes o *ethos* judaico, não é incomum encontramos pela cidade o ‘Monte das Oliveiras’, o ‘Novo Israel’, a ‘Terra Nova’, a ‘Nova Esperança’, o ‘Mundo Novo’.

O que todas essas ocupações tem em comum? Todas possuem Igrejas pentecostais, com muitos dos seus membros, invadindo, teologizando suas praxes, afinal se a Igreja cresceu da periferia para o centro, do “*Senhor é a terra*”. O mito fundador da Igreja é um farol, e todas as atividades arquetípicas são revividas ritualmente, por isso, em toda plantação de uma

Igreja Pentecostal nas periferias, são realizados cultos de lançamento da pedra fundamental¹¹⁷. Trata-se de um ritual que separa, espacialmente, o Sagrado e o Profano e retorna-se ao tempo mítico.

A consagração do Centro ocorre num espaço de qualidade diferente do espaço profano. Por meio do paradoxo do ritual, cada espaço consagrado coincide com o centro do mundo, da mesma forma que a hora de qualquer ritual coincide com o momento mítico do ‘princípio’. Através da repetição do ato cosmogônico, o momento concreto, no qual a construção tem lugar, é projetado para o tempo mítico, *in illo tempore*, quando ocorreu a fundação do mundo (ELIADE, 1992, p. 25).

Curioso notar que esse espaço clandestino, ilegal, sem reconhecimento da esfera pública e das instituições jurídicas, percebido pelos olhares de fora com estranheza por ter sido ocupado de maneira ilícita, se comparado com a fundação do mundo, conforme a mentalidade cristã, era vazia e não tinha formato, mas assim como o mundo tomou forma, ao ponto de se tornar um paraíso, a Ocupação também pode tornar-se. Mas, o modo como se adquire o terreno para o começo de um trabalho religioso é o reflexo das condições daqueles que buscam na religião a solução de seus problemas, já que a salvação é terrena, diria Weber. Assim, por mais que reivindiquem riquezas e ‘prosperidade’, a grande maioria dos pentecostais nas ocupações manauaras vivem em situações paupérrimas.

Como apontei nas seções acima, verifica-se a ausência operante do Estado, ao *homo pentecostal* que vive em áreas periféricas como a Comunidade Coliseu, e diante desta realidade o que lhe resta? Responderia Marx (2005): resta-lhe o ópio, pois ao externalizar as angústias sociais pela linguagem religiosa escatológica, os pentecostais são levados a horizontalizar o paraíso. Mas, o paraíso é um mundo totalmente oposto ao mundo vivenciado na periferia, por que as igrejas pentecostais sempre voltam para esse lugar? Essa pergunta tem sentido, já que o Movimento Pentecostal cresceu concomitante com os bairros das grandes e pequenas cidades brasileiras. Sobre isso, Beatriz Souza (1969, p. 163) entendeu que a religião pentecostal no meio urbano “constitui uma das maneiras pelas quais as pessoas compreendem a realidade e encontram quadros de referência para a ação na vida prática”.

Após algumas décadas do estudo de Souza, Leonildo Campos (2014, p. 262) observou que em meio ao contexto urbano “os megatemplos evangélicos no Brasil estão se proliferando

¹¹⁷ Voltarei com detalhes etnográficos sobre isso, tal rito chamado de lançamento da pedra fundamental é um culto (Culto de pedra fundamental) mas também é um ato que se realiza no momento em que se compra ou se ganha um terreno, como forma de dizer que naquele local, uma igreja vai ser construída. A pregação quase sempre louva os antepassados do Pentecostalismo que chegaram como imigrantes no Brasil. Posteriormente, cava-se um buraco, enterra-se uma pedra “ungida” com óleo.

e, entre os mais conhecidos, estão os pentecostais [...]”. Diante desta realidade, apesar das grandes catedrais e opulências ostentadas na mídia, conjectura-se que a Igreja Pentecostal se alastra pelas ocupações de terra com os desnivelados pelo capital a partir do mito do “eterno retorno”, ou seja, nas áreas periféricas onde nasceu a Igreja, *retornar*, torna-se um ritual, uma restauração de um tempo mítico e idílico (ELIADE, 1992). Esta é uma das maneiras de *religar-se* às origens do Pentecostalismo, e assim, ser parte das grandes conquistas dos fundadores. Além disso, a ocupação é vista com potencial para o crescimento da Igreja e para a construção de um megatemplo no futuro.

Conforme já pontuamos, no capítulo I existe um campo de disputa entre as próprias igrejas pentecostais, uma vez que o fluxo de conversão dos católicos já não é o mesmo. Disso decorre que o fator de legitimidade, nesse caso, não é apenas a contemporaneidade dos dons, ou seja, não se trata mais de responder o que o movimento tem de diferente dos outros protestantes ou católicos, agora é dizer o que tem de diferente entre eles mesmos¹¹⁸. Para a Assembleia de Deus, nunca perder o contato com o local onde nasce a Igreja, ou pelo menos ela se expandir, é ter legitimidade nesse campo cada vez mais concorrido. Deste modo, as ocupações de terras em Manaus tornam-se o *locus* litúrgico ideal para o Pentecostalismo reviver o seu mito de fundação, pois estar nas ocupações é assemelhar-se aos fundadores da Igreja, experimentando os mesmos dissabores, revivendo e dramatizando a narrativa de forma intensa.

Considero essa prática, quiçá, *Paleo-Pentecostal*. Isso ainda não foi teologizado pela Igreja, não se enquadra no binômio ortodoxia-heresia, é o pulsar em formas elementares, mas é perceptível, fenomenologicamente, como uma força que perpassa toda a igreja, em que os leigos, movidos pelo “Espírito Santo”, são portadores de uma ‘nova’ narrativa de fundação. Refiro-me a um tipo de narrativa subjacente ao sofrimento, que permeia o mito fundador. Esse mito tem fortes laços com o lugar, o qual está associado ao padecimento, e com o rito que é praticado nesse espaço, quando a construção do templo será iniciada, remetendo-os ao sentido originário do Pentecostalismo. Sobre esse prisma, compreenderia o antropólogo Malinowski, que o mito pentecostal é uma realidade vivida, por conseguinte, presente, pode ser vivenciado em qualquer lugar através do rito, em outras palavras, não aconteceu nunca porque acontece sempre. Segundo o intelectual James, o rito é o reviver do mito, uma

¹¹⁸ Quem não se lembra da guerra entre Valdomiro e Macedo, quando chegaram a entrevistar pessoas supostamente possesas, para distratar a Igreja concorrente. Convenhamos amigos, tinha um árbitro mais imparcial?

apropriação e dramatização das narrativas, ou seja, o mito dos pioneiros assembleianos é revivido através do rito de fundação de um novo templo.

É interessante notar que o homem religioso assume uma humanidade que tem um modelo trans humano, transcendente. Ele só se reconhece verdadeiramente homem quando imita os deuses, os Heróis civilizadores ou os Antepassados míticos. Em resumo, o homem religioso se quer diferente do que ele acha que é no plano de sua existência profana. O homem religioso não é dado: faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos, como dissemos, são conservados pelos mitos, pela história das gestas divinas (ELIADE, 1992, p. 26).

O rito territorial catalisa e fundamenta as ações da Igreja, pois para os fiéis, o sucesso galgado só foi possível devido às tribulações como as perseguições, a falta de comida e de moradia, a pobreza da população, o risco de perder a vida em meio aos rios e a solidão daqueles dias iniciais (*In illo tempore*), fundindo a reprodução social e cultural. As Igrejas que cresceram, racionalizam a opulência e os privilégios econômicos que possuem, com o discurso, “nós já passamos por isso, agora é a vez de vocês!”, ou seja, uma igreja que nasce em ocupação precisa mostrar individual e coletivamente se, de fato, é aprovada por Deus, mas a partir de quais evidências? Construir um templo. Portanto, o território ocupado é o caos primitivo, as águas catastróficas do gêneses, donde emerge um empoderamento construtivo eclesial e pessoal, mesclando, como sugere Clifford Geertz, experiência, sentido, identidade e poder.

Logo após a plantação da Igreja, uma verdadeira ‘batalha espiritual’ se inicia, pois é inerente ao Pentecostalismo falar do sobrenatural, para explicar o mundo da vida, sendo capaz de elaborar uma verdadeira teodiceia do sofrimento. É nesse sentido que o crescimento da Igreja nas ocupações é explicado pela providência divina, pois, a exemplo do que se fizera nas sagas do Antigo Testamento, levando Israel à conquista da terra, ‘cosmocizando’ o território Cananeu, assim também os pentecostais conduzem a sua saga na conquista do ‘novo’ Israel. Para os fiéis pentecostais que vão para as ocupações, aportados na teologia da prosperidade, possuir terra é sinal de aprovação divina e do crescimento da obra missionária. Logo, a terra não tem apenas uma função social como legifera a constituição, a *terra pertence ao Senhor* e eles, como filhos, têm o direito ao seu quinhão.

3.5 “Do Senhor é a terra”: a Assembleia de Deus na Ocupação Coliseu

A vivência pastoral, por alguns anos, me tornou conhecido na comunidade Coliseu, impossível passar despercebido, aceno constantemente a rostos amigos, na promessa de retornar o mais breve para um café. Fui motivado, algumas vezes, por moradores para que organizasse reuniões com a população, em que expusesse suas necessidades, como se eu pudesse resolver todos os problemas da comunidade. Confesso, queria ter esse poder. Como pastor e pesquisador, tornei-me testemunha que o cidadão, nas ocupações, desprovido dos direitos de cidadania básicos, postados na Constituição Federal e no Estatuto da Cidade¹¹⁹, improvisa uma cidade, na medida que o próprio direito à cidade é solapado. Direito esse que, segundo Jaques Lefebvre (1972), não depende de uma ideologia urbanística, ou intervenção arquitetônica, mas da qualidade das habitações.

Esse espaço na Amazônia é o lugar da luta entre dois mundos: a selva recua à medida que o “progresso” chega, exorcizam-se os mitos e as lendas da floresta para mais longe, enquanto novos mitos ganham força. A fumaça das queimadas é vista por todos os lados, em sua sinuosa coreografia, encontra-se com a dos fogões à lenha e carvão. Simbolicamente, a posse territorial e a comida estão de mãos dadas.

No Coliseu, embora já tivesse inúmeros crentes pentecostais da Assembleia de Deus, esta comunidade religiosa ainda não possuía um templo no local. Foram esses fiéis que se organizaram para iniciarem as primeiras reuniões cúllicas na ocupação, em fevereiro de 2017. Os primeiros cultos foram realizados na casa do casal Paulo e Adenildoa, assembleianos há um tempo, a distância da congregação que frequentavam os fez reunir um pequeno número de fiéis que residiam na ocupação, antes da construção de um pequeno templo. O terreno onde foi construída a Igreja foi doado por um dos fiéis que participava ativamente das atividades assembleianas. Este, movido pelo sonho de adquirir um lote para a construção de uma congregação, resolveu usar seus próprios recursos. Timóteo comprou um pedaço de terra de uma fiel que estava de mudança para o Município de Autazes e, desde então, para a comunidade assembleiana do Coliseu, esse senhor foi usado por Deus, já que o entusiasmo dos membros, ao adquirir um terreno para a plantação de um ponto de pregação, era único.

Eu sou membro da Assembleia de Deus desde pequeno sabe, mas morava alugado no Zumbi. Quando fiquei sabendo, pelo meu cunhado, dessa invasão vim pra cá né

¹¹⁹ Lei no 10.257 DE 10 de julho de 2001 (Publicada no DO de 11/7/2001).

irmão, é “bença” (sic), mas como não tinha nossa Igreja aqui né, eu cooperei com os irmãos ali da rua de baixo, que vieram da Deus é Amor, e abriram aqui, mais com outro nome, agora estou voltando para minha casa, somos uma mesma família. Pra mim é como se estivesse em casa (ENTREVISTADO 05, Pesquisa de campo, 2018).

Partindo desta fala, nota-se que existem dois tipos de Igrejas pentecostais nas ocupações, as independentes ou *outsider*, iniciadas por leigos oriundos das mais diversas denominações, que mesmo mantendo as doutrinas professadas de sua denominação que outrora participava, aproveitam a nova localidade para empreenderem um trabalho religioso solo; e as *estabelecidas*, objeto desta análise. O entrevistado também deixou claro a alegria em novamente congregar com os demais fiéis de uma das maiores Igrejas pentecostais da Amazônia, e em um local onde a sua moradia é “própria”, pois o pedaço de terra ocupado é uma graça concedida e atribuída a Deus, já que o aluguel é encarado como sofrimento e privação. Portanto, a única forma de agradecer/glorificar a Deus por essa benção é a fundação de sua Igreja em seu novo lugar de moradia.

Ao conversar com o fiel Timóteo, o doador do terreno, o mesmo quis deixar claro que não se apropriou desse terreno indevidamente, apenas comprou de uma fiel que “ao saber que a compra seria para a Igreja fez um preço mais em ‘conta’. (ENTREVISTADO 05, Pesquisa de campo, 2018). O campo religioso nas ocupações, como dito acima, é marcado pela intensa disputa entre as Igrejas estabelecidas e outsider. Nesse jogo, a “Igreja outsider”, dentro da lógica sociológica de Elias & Scotson (2000), é a instituição religiosa excluída do conjunto de “Igrejas estabelecidas”, as quais são tidas como legítimas devido ao rol de fiéis institucionalizados. Nesse sentido, noto que o nome da “Igreja estabelecida” no campo religioso das ocupações, sinaliza não apenas ênfases doutrinárias, mas a instituição que observa as normas e cresce quantitativa e economicamente.

Nesse jogo de relações de poder, entendi o motivo da fiel priorizar doar o seu lote para os assembleianos a vender para outros crentes desconhecidos institucionalmente. Isso demonstra que fazer parte de uma “Igreja estabelecida”, detentora de um capital econômico, e poder chamar os fiéis de irmãos em uma ocupação clandestina, dignifica esses posseiros, além de “valorizar” o local, conforme ouvi de uma senhora nas pesquisas.

Na dinâmica do campo religioso, a verdade é uma questão de posição. Desse modo, fui levado a perguntar do dirigente 01: o que ele achava das outras Igrejas presentes na ocupação, ele respondeu imediatamente: “fogo de palha”. Para esse fiel, são Igrejas transitórias e efêmeras, o quantitativo denominacional da Assembleia de Deus atesta seu

poder, quanto às demais, são *outsiders*, ilegítimas por serem pequenas ou por defenderem doutrinas estranhas ao bojo pentecostal? Doutrinariamente, as “Igrejas outsider” possuem a mesma matriz, mas por disputarem o mesmo espaço, se excluem mutuamente, por isso, no discurso do dirigente, a desqualificação da concorrência, uma vez que são os “crentes estabelecidos” os chamados para proclamar a sua doutrina.

Alencar, em sua pesquisa que deu destaque a história da Assembleia de Deus no Brasil, mostrou que a expansão desta Igreja, no princípio, “foi desordenada, aleatória e acidental, mas persistente”, visto que “não contou com um órgão administrativo/estratégico para elaborar um plano de ação [...]” (2010, p. 70), contudo, a pesquisa apontou que a implantação desordenada de Igrejas Assembleianas ainda persiste, apesar de contar com uma estrutura administrativa. Isso significa que o modelo administrativo da Assembleia de Deus amazonense não tem controle em relação à implantação de Igrejas, dado que as motivações dos fiéis são socioteológicas, a saber, fundar um templo em qualquer lugar da cidade é sinal de que o Reino de Deus está se expandindo, o caos está se transformando em cosmos.

A Igreja estabelecida é respeitada por todos, existe um “capital denominacional”, que leva até mesmo os não conversos a usufruírem de sua presença, pois em uma comunidade sem praças e espaços destinados ao lazer, qual local seria mais apropriado para um mercadinho? Ou uma banca de cachorro quente? Os problemas com a criminalidade não deixam de ser tangenciados pela Igreja. O tráfico de drogas na localidade é muito intenso, pergunto ao dirigente assembleiano, como eles lidam com essa situação, e se há algum tipo de represália, ele respondeu da seguinte forma:

Olha o pessoal do tráfico com a Igreja, eles não perturbam, eles até, de uma certa forma, eles querem que a gente fique tranquilos porque eles sabem que a gente tá levando a palavra que liberta os viciados. [...], inclusive uma vez, saindo da Igreja, a gente guardava sempre os aparelhos na casa da irmã que mora do lado, da irmã Cecilia, e aí uma certa vez, quando terminou o culto que eu estava trazendo a caixa de som, o traficante que comandava a área disse pra mim: ei porque o senhor tá tirando daí? [O dirigente respondeu] é para guardar, toda noite nós temos o costume de guardar para não mexerem, e então ele disse: quem falou que vão mexer? Deixa isso aí rapaz, pode deixar a porta aberta, ninguém vai mexer não [...], e aí não mexeram e daí a gente deixava a porta encostada porque ele garantiu que ninguém ia mexer e não mexeram mesmo (DIRIGENTE 01, Pesquisa de campo, 2019, acréscimo do pesquisador).

O poder desta “Igreja estabelecida” é tão intenso que a imagem que estigmatiza esses “crentes posseiros” é amenizada. É dentro desse contexto, explicaria Elias & Scotson, que a Assembleia de Deus, na ausência de políticas públicas, se fortalece como grupo estabelecido

na ocupação. Apesar dos crentes ocupantes não diferirem quanto a sua realidade social, reproduzem relações de poder, excluindo moradores de diferentes Igrejas Pentecostais instaladas no Coliseu, haja vista que são “Igrejas outsider”, recém organizadas, difusas, sem história e estranhas na visão religiosa assembleiana.

Em relação à administração do templo da “Igreja estabelecida” que começou a ser construído a partir de 2017, a figura do dirigente é impreterível, trata-se, na maioria das vezes, de um homem com a responsabilidade de conduzir os mutirões de construção, realizar os cultos, saber das principais necessidades dessa fase de implantação de uma congregação. Se for pedreiro, melhor ainda, essa profissão garante a economia dos recursos investidos na futura construção.

Em campo, ao perguntar de um certo pastor sobre os critérios para escolha de um dirigente, que iria coordenar o grupo de fiéis assembleianos no Coliseu, respondeu-me que deve ser voluntário. Sua principal função seria trabalhar na construção da Igreja. Vale ressaltar que não é exigido que esse líder religioso tenha formação teológica ou outro tipo de profissionalização acadêmica. Trata-se de uma pessoa que reside na ocupação, porém, além de ter que trabalhar para que a Assembleia de Deus se estabeleça institucionalmente no Coliseu, também vai continuar lidando com as suas próprias dificuldades em relação ao lugar.

O dirigente não necessariamente, até então, estava envolvido na hierarquia funcional da Igreja, contudo, viu na Igreja do Coliseu uma oportunidade de ascender ministerialmente, ao ser reconhecido por causa de seu capital espiritual. “Na minha antiga Igreja, eu só ajudava na Célula, mas aqui, quando o pastor me chamou, tive que me virar” (DIRIGENTE, 01, 2017). De acordo com o sociólogo Bourdieu (2007), o capital simbólico do dirigente responde a uma demanda social, ou seja, esse líder religioso é reconhecido coletivamente pela sua capacidade de dar sentido às ações dos indivíduos que integram o grupo de “crentes posseiros” assembleianos.

Ancorado à perspectiva bourdieusiana, compreendo que a figura do dirigente na IEADAM do Coliseu, se comparado com os pioneiros, são eles os líderes fundadores aos moldes do carisma daqueles que começaram um trabalho evangelístico pentecostal na Amazônia. Beatriz Souza (1969, p. 122) aponta que nos primórdios da Assembleia de Deus os fundadores trabalhavam.

Essas atividades ainda são praticadas e quem as realiza é o dirigente da congregação, pois o seu poder simbólico vai legitimá-lo como líder e, quem sabe, mais tarde como pastor,

título mais alto da hierarquia assembleiana. Desta forma, o capital simbólico do dirigente faz reviver intensamente o capital religioso dos fundadores.

3.5.1 O Rito de Consagração do Local Para a Plantação da Igreja

Acompanhado de uma quantidade de fiéis, desço uma ladeira na Rua Cravinho, o acesso mais perto à Comunidade do Coliseu, todavia não o mais fácil. Na tentativa de ficar mais próximo da Avenida Mirra, os moradores pavimentaram o acesso, improvisando uma avenida em meio a aclives e declives. Em meio a correria das crianças que vão correndo na frente dos adultos, uma charrete puxada por um cavalo passa por nós, rural e “urbano” dialogando no mesmo espaço. Dezenas de fiéis se unem em direção ao terreno onde será lançada a pedra fundamental do pequeno templo assembleiano que, através dos poucos recursos financeiros dos fiéis, será construído.

É o momento de reviver o mito fundador assembleiano, de repetir as mesmas ações dos pioneiros Daniel Berg e Gunnar Vingren na contemporaneidade. Isto quer dizer que os assembleianos que residem na Ocupação Coliseu revivem os primeiros eventos de avivamento através da plantação de Igrejas, como aconteceu em Los Angeles com Seymour e em Chicago com Durham. No trajeto, hinos da Harpa Cristã são cantados com fervor, em meio às ruas de terra, um coral se forma. Os decibéis intercalados com os gritos glossolálicos chamaram a atenção dos moradores, os quais se aproximam de suas janelas para ver o que está acontecendo. Sob o olhar curioso da comunidade, enfim, chegamos ao terreno onde a próxima congregação será erguida.

Ao chegarmos no local do culto, os fiéis estavam suados, com sede, mas animados. O terreno já estava devidamente limpo, dois fiéis de forma voluntária anteciparam os demais, e organizaram o espaço para receber a comitiva assembleiana para o lançamento da pedra fundamental. Uma mesa com a Bíblia aberta foi arrumada, onde o dirigente do culto conduziu as atividades litúrgicas e, mesmo na precariedade e sem muitos recursos para a realização do evento, a linha de divisão entre os especialistas do Sagrado e os Leigos não fora apagada, pois é a primeira vez que se realizava um culto no local. Sob as orientações do dirigente, os leigos participaram desta cerimônia importante, foi um momento de efervescência religiosa, da manifestação do poder do Espírito Santo, do começo de um trabalho evangelístico.

Esse culto pentecostal, em um novo terreno, onde a Igreja vai ser plantada, possui características *sui generis*, a começar pelo dia e horário, realizado em um domingo à tarde as

16:00 horas, para que os demais membros assembleianos, que congregam em outros bairros, pudessem participar e cooperar com a cerimônia. A liturgia dramatiza as concepções da Igreja sobre o local e os seus habitantes, cuja presença deve estar perpassada com atitude de conquista, de vitória, por isso, palavras de comando foram empregadas ao longo da caminhada e durante o culto. Frases como “tome posse”, “declare que esse local pertence a Deus” expressavam tal concepção. O culto é iniciado, o dirigente cumprimenta os presentes com a saudação assembleiana “a Paz do Senhor”, os orienta a fecharem os olhos, a levantarem as mãos e faz essa oração:

Senhor meu Deus e meu Pai, diante da sua presença, nós estamos aqui para começar mais uma Igreja, uma local para sua casa, te agradecemos pela vida dos nossos irmãos que aqui chegaram, pela vida do irmão Timóteo que pegou esse terreno para ti, porque tudo é seu, apresento também, aqueles que ainda estão vindo dos seus lares. Senhor assim como o senhor falou a Davi¹²⁰, se o povo que se chama pelo meu nome se humilhar e buscar a minha face, eu ouvirei do céu e sararei a sua terra. Deus sabemos que existe outras Igrejas aqui, mas estamos aqui para proclamar o evangelho genuíno, da sã doutrina, o Senhor tem confirmado essa Igreja (DIRIGENTE 01, Pesquisa de campo, 2017).

Se a religião, como diria Feuerbach, é a natureza humana transmutada, a oração do dirigente, não apenas fala com Deus, ela fala consigo mesmo e com a própria comunidade, reafirmando suas certezas, na medida que evidencia sua concepção eclesial. Trata-se de uma oração em agradecimento a Deus pelo terreno, significando que a partir de então, essa terra não é mais qualquer terra, conforme Eliade (1992), é a manifestação do Sagrado, não é mais um espaço, conforme Raffestin (1993), é um território. Após a oração de abertura, todos aplaudem, ato que vai se repetir reiteradas vezes ao longo do culto. As palmas são uma forma da comunidade aquiescer com o que está sendo realizado ou dito, a oportunidade é franqueada a uma fiel para conduzir os cânticos congregacionais. A fiel, embora não seja musicalmente afinada, comunica-se com facilidade com a comunidade, o que evidencia uma liderança da mesma sobre os seus pares.

No refrão dos hinos que selecionou para cantar, todos os presentes, ao seu comando, cantam com muita intensidade. As letras das canções são simples, fáceis de decorar. Nesse momento, uma equipe de crentes assembleianos entrega folhetos com mensagens bíblicas aos transeuntes, convidando-os a assistirem o culto. O culto segue uma forma muito espontânea, o dirigente lê um texto bíblico e constantemente lembra aos participantes que,

¹²⁰ Nesse momento da oração, o dirigente faz alusão a passagem bíblica do segundo livro das Crônicas 7.14, embora a passagem fale sobre Salomão e não sobre Davi.

embora estejam na rua, estão na presença de Deus. Observo que o culto ou rito de consagração da pedra fundamental não tem uma liturgia previamente acertada, prova disso é a recusa de uma fiel em ir ao púlpito improvisado, a qual alegou estar rouca, mas agradeceu a oportunidade em nome de Jesus.

É o momento de mais uma música, etapa do culto que os membros ofertam financeiramente. É comum na mensagem que motiva os fiéis a dizimarem “quando há [...], construção de um novo templo [...], o pregador [requerer] dos fiéis ofertas generosas” (SOUZA, 1969, p. 96, acréscimo do pesquisador). Nesse sentido, o conteúdo da mensagem de ofertas e dízimo foi a construção da Igreja, os desafios de um trabalho evangelístico, uma vez que, da mesma forma como fizeram os primeiros missionários assembleianos, que enfrentaram várias dificuldades financeiras, a missão não foi em vão.

3.5.1.1 Testemunhos e Sermão¹²¹

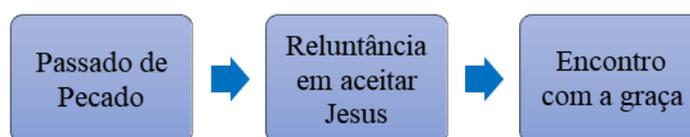
Sabe-se que nas comunidades pentecostais, o testemunho é uma de suas marcas, um atestado que a teologia da denominação ainda tem na oralidade sua grande força de convencimento e proselitismo. Testemunhos são narrativas que “[...] referem-se a bênçãos (sic) recebidas, provações por que passaram e como delas se livraram graças à interferência divina” (SOUZA, 1969, p. 92)”, e “apontam para o caráter participativo do culto assembleiano” (FAJARDO, 2016, p. 276). Desse modo, o testemunho foi um dos pontos altos do ritual que descrevo, uma vez que o culto do lançamento da pedra fundamental é o momento também para fazer votos à Deus, os quais serão testemunhados em outras atividades Assembleianas. O dirigente pergunta dos presentes se há algum fiel que tenha algum testemunho para contar, por um breve momento todos se olham, como que aguardando alguém tomar a indicativa. Dois presentes fazem um breve movimento para se levantar, o mais jovem deles recua e diz: “Vai o Senhor, irmão, gosto de te ouvir”.

Sob a permissão do seu concorrente ao testemunho, um senhor sexagenário se levanta, e dirige-se a todos saudando com a paz do Senhor e, sem rodeios, passa a relatar suas andanças, antes de aceitar Jesus, expressão sinônima de conversão nas comunidades

¹²¹ O testemunho encontrado nas ocupações de terras, por mais que apelem à conversão dos não crentes, não possui ainda o apelo atrelado ao Marketing Religioso, encontrado em outras Igrejas, principalmente nas neopentecostais, onde espetaculariza-se o cotidiano. Nas invasões, tal ato tem mais relação com uma constatação empírica do Sagrado, não é comum em alguns testemunhos o fiel dizer “aquilo que o pastor falou na semana passada, eu posso dizer que é verdade porque aconteceu comigo”.

pentecostais. Cronologicamente sua fala abarca desde a juventude até a conversão na Igreja que agora chega na ocupação. Em seu testemunho, por diversas vezes, fala das vezes que esteve perto da morte, e completa “conto isso não para me orgulhar, mas para a glória do Senhor”. Com a voz embargada, por algumas vezes, o fiel precisa conter as lágrimas. Nesse momento, os demais fiéis baixam a cabeça e oram como se todos os presentes se vissem representados naquele senhor. O roteiro do testemunho é seguido por mais um fiel e uma fiel. Nesse culto e em outros eventos assembleianos que tive de ouvir testemunhos, percebo que ele tem uma certa estrutura, que eu chamo de a “jornada do convertido”, a saber, passado de pecado, relutância em aceitar Jesus, encontro com a graça, momento que todas as coisas passadas são explicadas.

Figura 19: Ornograma da Jornada do Convertido



Fonte: Acervo de pesquisa de Campo (2022)

Os testemunhantes insistem que não querem ser conhecidos por seus passados, mas é preciso contar para todos o que Deus tem feito por eles, dirigindo sempre aos ouvintes que ainda não são crentes, fazem um apelo: “se você está nessa mesma situação que eu um dia estive, Deus pode fazer o mesmo por você”. O testemunho, nas comunidades pentecostais, é uma história de vida interpretada a partir da fé, uma autobiografia espiritualizada, quando fatos preteridos são contados e conduzidos pela soberania divina, são simultaneamente retrospectivos e prospectivos, assemelhando ao dito por Bourdieu na “ilusão biográfica”.

Sem dúvida, cabe supor que o relato autobiográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito a causa eficiente ou final (BOURDIEU, 1998, p. 184).

Entre as oportunidades para louvar e as palavras de testemunho, o dirigente dizia: “daqui a pouco vamos para a parte mais importante do culto, quando ouviremos Deus falar conosco”, ou seja, ouviriam o sermão, essa era a única sinalização do serviço litúrgico que os fiéis tiveram acesso. O tempo religioso é fragmentado, no Pentecostalismo nota-se a

possibilidade de fragmentá-lo ainda mais, em meio ao tempo sagrado para o culto, existe um tempo ainda mais sagrado que é o momento do sermão. Os fiéis que entregavam literatura, cessam as atividades, buscando onde se sentar para ouvirem o sermão.

Nesse evento, fui apresentado pelo dirigente como professor de Teologia, e após apresentar-me, retoma o texto lido na abertura do culto e expôs a necessidade de construir uma casa para Deus e que nenhum esforço empreendido para tal tarefa seria suficiente para pagar o que eles haviam alcançado, pois eram peregrinos e forasteiros, mas agora são membros do corpo de Cristo. Em seguida, faz menção a um comentário que circulava pela região, em breve os lotes ocupados no Coliseu seriam reintegrados à SUFRAMA. Nesse momento, seu tom de voz aumentou, e sua palavra eloquente tranquilizou os ouvintes de modo a não terem medo em relação à perda de seus terrenos e nem poderiam deixar de contribuir com a missão que começava naquele momento, a saber, a construção de uma congregação assembleiana.

O nosso Deus nunca perdeu uma batalha, e não vai ser agora que Ele vai perder, esse lugar foi escolhido por Deus para nós morarmos, e também para expandimos o Reino dele na Terra, as portas do inferno não prevalecem contra a Igreja não, irmão, creiam nisso e tome posse (DIRIGENTE 01, Pesquisa de campo, 2017).

Ao analisar essa fala, aproprio-me do pensamento de Eliade, que me ajudou a compreender a Ocupação Coliseu como um espaço sagrado, ou seja, um lugar de novas experiências espirituais. Para esses assembleianos, portanto, é o próprio Deus agindo para que essa ocupação seja reconhecida legalmente como um novo bairro na cidade de Manaus.

[...] a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo resantifica continuamente o Mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao Templo que o Mundo é resantificado na sua totalidade. Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários (ELIADE, 1992, p. 34).

Isto quer dizer que o templo representa a santificação do espaço que outrora fora profano. Nesse caso, o templo é também uma hierofania, onde Deus se revela através de inúmeras experiências como a provisão de um lote para a construção de uma congregação, através do dirigente que lidera as ações para a construção da Igreja e do fiéis que, ao ofertarem, serão abençoados com o reconhecimento legal do terreno ocupado clandestinamente.

Após o sermão, entendido não a partir da estrutura homilética, mas pelo tempo de duração, faz o apelo para aqueles que ainda não são crentes a aceitarem Jesus, insiste com alguns visitantes a irem até a frente e tomar a decisão. Não logrando êxito em convertê-los, agradecem pela visita, estendendo os agradecimentos aos vizinhos que, mesmo não sendo crentes, emprestaram as cadeiras para alguns fiéis sentarem e finaliza: “quem dá um copo de água fria a um desses pequeninos, meus amigos, não deixa de receber galardão”.

3.5.1.2 Lançamento da Pedra Fundamental

Toda concepção religiosa do mundo implica em uma distinção entre Sagrado e Profano, como diz Mircea Eliade, para o homem religioso, os espaços não são homogêneos, isto quer dizer que o lançamento da pedra fundamental é um ato inaugural. Quando a Igreja, por meio de um ritual, faz uma demarcação, dando uma nova funcionalidade a um espaço, implica “uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ELIADE, 1992, p. 20). Por essa razão, a pedra selecionada que representou a fundação da Igreja na Comunidade Coliseu enterrada é a representação de homens religiosos que “[...]elaboraram técnicas de orientação, que são, propriamente falando, técnicas de construção do espaço sagrado” (ELIADE, 1992, p. 21).

O dirigente convida aos presentes, que estavam sentados, que se levantem e pede para abrirem suas Bíblias no livro de Gênesis 28.22 que diz: “esta pedra que ergui como estela será a casa de Deus”, e em seguida o hino da Harpa Cristã 212 “Eu quero estar com Cristo, onde a luta de travar” é cantado. Então, percebo que os “crentes posseiros” passam a travar uma luta espiritual, representada nas picaretas e enxadas usadas para cavar o buraco para o lançamento da pedra que representa a Igreja. Em meio a esse cântico, os fiéis que levaram esses instrumentos cavam cuidadosamente um buraco. Um conjunto de sons se confundem, entre o barulho das ferramentas e as vozes dos fiéis que cantam em tom de guerra, gritos de aleluia, de glória a Deus, são ouvidos por todos os lados.

Após o término do buraco, o dirigente toma a palavra e diz: “as palmas louvam ao Senhor”, a comunidade prontamente responde o comando aplaudindo aquele momento efervescente.

Meus irmãos, igual a Jacó que separou um lugar para o nosso Deus, hoje nós fazemos o mesmo, esse terreno agora vai ser a casa de Deus, os irmãos quando passarem por aqui na frente, não se esqueça não, tem crente que esquece, entende sua mão pra cá, e profetize a construção dessa Igreja. Não temos recursos financeiro, mas temos fé que vamos conseguir, e o desafio é sem pedir ajuda do templo central, amém? (DIRIGENTE 01, pesquisa de campo, 2017).

Uma pedra, fora cuidadosamente escolhida e nela é escrita algumas informações, o nome do pastor e o nome da Igreja, bem como a datação do ritual, e olhando para a pedra o dirigente 01 fala: “quem sabe daqui uns anos, quando formos fazer um templo maior, a gente pode desenterrar essa pedra para fazermos outra Igreja maior”. Essa narrativa religiosa é comum a essa coletividade assembleiana é uma forma de se relacionar com o Sagrado, por isso, praticam os rituais que lhe são solidários, que os aproximam do poder divino coletivamente, explicaria Durkheim (1996). São indivíduos que “sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. [...], cujos membros estão unidos por se representarem da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas” (p. 28).

Isto quer dizer que da mesma forma como as Igrejas Assembleianas cresceram por todo o Brasil, acreditam coletivamente que, ao praticarem esse culto como foi no passado, estão envolvidos com o Sagrado, como os demais seguidores que viveram essa experiência. Dentro do Buraco, também fora colocado uma Bíblia e derramado óleo ungido¹²². Nesse momento solene, todos oram de mãos dadas ao redor do buraco, enquanto os mesmos fiéis que abriram, fecham-no novamente. Observo que muitos estão com os olhos marejados de lágrimas, emocionados, e demonstram em seus olhares direcionados para o buraco, para a pedra e para a Bíblia, esperança de um dia verem, naquele lugar demarcado, um templo assembleiano. Ao redor, também percebo uma certa curiosidade dos vizinhos, muitos se aproximaram para observar o que estava sendo enterrado. Além do mais, esses curiosos são vistos como futuros fiéis.

Após esse momento de oração intensa e de intercessão pela missão assembleiana, o entusiasmo é visível em relação à construção de um templo no local. Desse modo, o maior desafio são os recursos financeiros já que as poucas famílias assembleianas, naquele momento, estavam trabalhando para construir suas próprias casas, porém, a “Casa de Deus”, a partir de então, se tornava prioridade, uma irmã exclama: “Eu posso ver com os

¹²² O óleo ungido é largamente utilizado nas Igrejas pentecostais, muitas até comercializam, trata-se de um óleo comum, que após a oração do Pastor, passa a ser ‘ungido’. Muitos crentes pentecostais dizem que é tão somente um símbolo do Espírito Santo, outros acreditam que o mesmo possui poderes milagrosos.

olhos da fé essa casa de oração construída!”, sua fala é acolhida por muitos, ouve-se aqui e ali, Amém. O lançamento da pedra fundamental sinaliza algo importante, a Igreja está aqui para ficar! Essa também é uma diferença entre os pentecostais assembleianos e os pentecostais da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), enquanto essa compra ou ganha terrenos para construir templos, aquela prefere alugar salões em vias estratégicas. Se a religião é uma linguagem, o que aprendemos disso? O culto encerra, e todos voltam para suas casas, não mais com o mesmo ânimo e ações coordenadas do início, ao longe, vê-se alguns já descendo a ladeira - Já vou professor! - Diz um rosto conhecido - apareça para um café!

3.6 “Crescei e multiplicai”: retornos e Teogonias Urbanas

A partir do culto de lançamento da pedra fundamental, inicia-se uma corrida para adquirir os materiais necessários para a construção da Igreja no Coliseu. O idealizador do projeto, o dirigente organizou vários eventos para angariar os recursos necessários para a realização da primeira etapa de construção, como a venda de lanches, churrasquinhos e brechós, rifas etc.. Durante minhas idas ao campo da pesquisa, vejo que os poucos membros se empenharam assiduamente nesse projeto, e desde 2018, com as primeiras paredes levantadas, a comunidade pentecostal passou a vivenciar suas práticas espirituais extraordinárias nesse local.

Figura 20: Banner que anuncia a construção de um templo assembleiano



Fonte: Acervo de pesquisa de Campo (2022)

Vários mutirões foram organizados para o levantamento do templo. Os homens, nesses momentos, faziam o trabalho braçal e as mulheres se ocupavam do lanche, do almoço e da água. Sempre, nos finais de semana, a membresia se empenhava nesse trabalho. Trata-se de voluntários que, conforme Alencar (2013, p. 166), nas comunidades pentecostais no Brasil é uma “herança do passado agrícola onde existia o trabalho voluntário e comunitário das roças entre parentes e amigos”.

Figura 21e 22: Mutirão de limpeza e construção de um templo assembleiano



Fonte: Acervo de pesquisa de Campo (2022)

A arquitetura do templo atendeu as necessidades daquele momento, a saber, um local para receber e abrigar fiéis nas atividades religiosas. Notei que a preocupação não era com conforto, acessibilidade, segurança, mas com um espaço carismático para a Escola de líderes, Escola Bíblica Dominical, Culto de doutrina, da santa ceia e da família. Alencar lembra que, nos primeiros anos da Igreja Assembleia de Deus, não havia templos e quando eram construídos não se diferiam da casa dos fiéis. Esses templos não tinham “energia elétrica, som eletrônico, estacionamento, sanitários públicos, secretaria, tesouraria, salas de aula, luxo e não estão nas ruas e avenidas importantes da cidade; [...]. Ademais, construídos e mantidos pelos próprios membros” (2013, p. 144).

A figura abaixo mostra o templo assembleiano na Ocupação Coliseu. Sua fachada é simples e sua arquitetura, como apontou Alencar, imita a casa dos fiéis e se localiza próximo de suas residências, além de ter sido construído num terreno pequeno, o que impede seu

crescimento para os lados e para trás. Esse templo, assim como a maioria na cidade de Manaus, foi erguido em uma das regiões mais pobres de tal contexto urbano.

Figura 23: Fachada do templo assembleiano no Coliseu



Fonte: Acervo de pesquisa de Campo (2022)

A inauguração, em abril de 2019, não significou a conclusão do projeto arquitetônico, porém, desde então os “crentes posseiros”, agora no templo, participam da vida de sua comunidade de fé “cantando, pregando, dando testemunho, varrendo o chão, organizando a vida do templo e sua vida no templo. O templo é seu, pois ele é a sua igreja” (ALENCAR, 2013, p. 145). Hoje, nesse templo, congregam 10 famílias que são responsáveis por todas as atividades religiosas. Além de entrar na estatística da IEADAM entre os mais de 800 templos construídos na cidade de Manaus. Esses números falam mais sobre o cotidiano desses fiéis do que sobre os tijolos, o cimento e as telhas para a construção do templo. Isto quer dizer, simbolicamente, onde o lançamento da pedra fundamental aconteceu, onde um simples templo foi erguido, passa-se a produzir uma teologia que permite pessoas simples falarem sobre o Sagrado, cujo local é o seu lugar de fala que produz uma teologia que dá voz a um discurso em que o divino, para esses “crentes posseiros”, respeita a vida, a justiça e a dignidade humana. Portanto, é a partir desse lugar que a teologia pentecostal deve refletir sobre a vida cotidiana em tempos contemporâneos.

Portanto, retornar às ocupações é uma prática constante das Assembleias de Deus, como já pontuamos, nesse ambiente vive-se novamente o mito fundador da Igreja. Mas será que os crentes são apenas consumidores de teologias, ou tornam-se também teólogos? Para

responder essa questão, retomo o que falei no início do primeiro capítulo dessa tese, a saber, não existe uma única maneira de ser pentecostal, um movimento pneumático que relega ao Espírito Santo a prerrogativa entre o certo e o errado. Como podem estar apáticos, engessados no tempo? Segundo Chauí 202, o mito fundador pode ser paralisador, todavia o que vi nas ocupações foi justamente o oposto, o mito fundador é um catalisador. Eis a paradoxalidade do pentecostal Assembleiano nas ocupações, na medida que ele se apropria das narrativas dos fundadores da Igreja para emularem, não se limitam teologicamente ao dito. Isso quer dizer que a teologia desenvolvida nas ocupações de terras, adapta-se à realidade enfrentada. A teologia da prosperidade pode explicar, em parte, algumas ações da Igreja, todavia não é o único vetor, sobretudo a Assembleias de Deus, pois a renda das comunidades é pequena.

Empiricamente, percebe-se que a teologia da prosperidade, tão pregada nas catedrais citadinas, não tem a mesma força nas periferias. Esses não querem uma teologia para enriquecer, não são ingênuos, sabem que são desnivelados pelo capital; importa uma teologia da resistência e, para além disso, uma teogonia: não lhes interessam ser imagem e semelhança de Deus. O Senhor é que se torna à sua imagem e semelhança, um Deus que também é posseiro (PINTO; SOUZA, p. 2021).

A teologia, como uma linguagem, condiciona-se sempre a novos falantes. A oralidade do pentecostalismo tira esse das mãos dos eruditos, colocando-a nas mãos do crente da ‘quebrada’, o fogo foi roubado dos deuses. Não se trata de uma teologia para ocupação de terra, mas da ocupação de terra. Formula-se uma teologia de sobrevivência, ou conforme Pinto e Souza 2021, uma teologia de resistência para chamar, subjetivamente ou quiçá weberiana de sua.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escrita da tese não foi fácil, eu sabia desde do início que não seria tarefa simples, conciliar trabalho e pesquisa, mas não esperava tanto. Tal como o prenúncio de algo que estava por vir, nas primeiras aulas, tive contato com o texto da Miriam Pillar Grossi, “A dor da Tese”, experimentei essa dor de diversas formas. Ainda cumprindo algumas disciplinas, fomos todos afetados pelo Corona-vírus, o que me causou males irreparáveis, não apenas por me privar de bibliotecas, fontes indispensáveis para minha pesquisa, mas por me distanciar do local da pesquisa de campo. Fui contaminado com o vírus, tive que me isolar dentro de casa, ouvir o choro do meu filho recém-nascido, privar-me de abraçá-lo, pegá-lo no colo, ainda muito pequeno ele teve que aprender que, às vezes, a maior demonstração de amor é o afastamento.

O vírus não conhece luto, seu tempo é kairótico e não cronológico, por isso não respeita os prazos do PPGSCA. Na reta final da pesquisa, perdi o meu Sogro Jefsson Alexandre, amigo e grande incentivador no doutoramento. Entre as perdas dos amigos e familiares, o cursor do computador pisca, me alertando que o tempo está passando, esvaziando minhas forças. Tento lidar com a ansiedade, sou visitado por fantasmas de outrora, psicomatizo, enquanto a dor da tese se reatualiza constantemente. Com muita luta, consigo chegar até aqui, como canta os Engenheiros do Hawaii, “Eu não vim até aqui para desistir agora, se depender de mim eu vou até o fim”.

Na construção da tese, procurei entender as razões que levam as Igrejas pentecostais estabelecidas a retornarem as ocupações de terra da cidade de Manaus. A pesquisa de campo me possibilitou acessar informações imprescindíveis na construção do texto, peculiaridades do campo religioso das ocupações de terras manaus, perceptíveis tão somente na convivência e observação. À guisa de introdução, tracei as minhas trilhas pessoais, teóricas e metodológicas, e como essa fusão de horizontes, tal como um artesanato intelectual, forneceu-me as bases para a construção do texto. Tomei o pentecostalismo moderno como um movimento religioso cuja expansão deu-se, sobretudo, nas periferias das grandes cidades brasileiras, a partir da segunda metade do século XX. Isso implica que o binômio urbanização-secularização é incapaz de dar conta do fenômeno religioso nas periferias das grandes cidades, como diria o professor Gouveia Mendonça, (In memoriam) desconfio que a secularização nos moldes europeus nunca chegou por aqui, ou perdeu força pelo caminho.

Diferente do início sofrido e por serem empurradas para as periferias, as Igrejas pentecostais, na atualidade, são detentoras de um considerável capital econômico e tem, nos bairros nobres, grandes e opulentas catedrais. Tal constatação me levou a fazer os questionamentos que nortearam a minha pesquisa, a saber: quais são os fatores que levam as denominações pentecostais a retornarem às ocupações de terras na cidade de Manaus? A presença dos pentecostais nas ocupações seria apenas uma questão de organização social, ou também é fruto de uma teologia, cuja premissa de aprovação de Deus, seria a apropriação da terra? A presença da Igreja pentecostal seria uma tentativa de implantar o cosmos, em face da anomia caótica do profano?

No primeiro capítulo, procurei conceituar o pentecoste partindo dos aportes históricos, teológicos e sociológicos. Historicamente o pentecoste é uma festa judaica ligada ao ciclo agro-pastoril, fulcrada em Javé, o Deus soberano. A partir das fronteiras e identidades do cristianismo primitivo, o pentecoste é ressignificado pelo evento Cristo, não é mais uma festa, torna-se um discurso, ou uma lente hermenêutica da comunidade cristã. Teologicamente, enquanto movimento extático e glossolálico, o pentecoste sempre esteve presente na história da Igreja, por isso criei a categoria paleo-pentecostalismo, para referir-me a esses fenômenos, muitas vezes, relegados à heresia pelo magistério da Igreja, como por exemplo, pelo movimento liderado por Montano, na Frígia.

A confluência entre teologia e história no século XX, permitiu-nos falar do pentecoste como pentecostalismo, que sociologicamente é um fenômeno ambíguo, marcado por rupturas e continuidades com a tradição cristã. O pentecostalismo reproduz práticas centradas no indivíduo, marcas tão nítidas da modernidade, porém mantém uma leitura mítica do mundo, resistindo aos imperativos racionalizadores do protestantismo histórico. Pela minha perspectiva, isso facilitou sua inserção na matriz religiosa brasileira, pois o nosso imaginário religioso tinha vários pontos de contato com as doutrinas pentecostais. Ampliando o processo de inserção do pentecostalismo em solo brasileiro, sob o olhar das ciências sociais, optei pela consagrada tipologia proposta por Freston, 1993 e Mariano 1999, por serem práticas e aferíveis. Embora as convergências teológicas sejam visíveis e exista uma transversalidade simbólica entre as tipologias, creio que o corte temporal facilita a compreensão.

No segundo capítulo, inspirado pelo texto do professor Renan Freitas, *A viagem das Ideias*, desenvolvi a viagem das ideias religiosas presentes na Amazônia. Tomando a

região como um texto, o processo interpretativo da mesma, partejou uma teologia que legitimava a posse, não muito diferente, pois antes de ser inventada, a Amazônia foi teologada. O percurso da viagem nos permitiu acessar as formas elementares da religião indígena, na medida que mensurávamos o olhar teológico dos primeiros cronistas, naturalistas e intelectuais. A viagem das ideias religiosas levou-nos à matriz religiosa da Amazônia, formada nas fronteiras e convergências do catolicismo santorial, nas práticas afro-amazônicas e nos diversos pentecostalismos.

No terceiro e último capítulo, antes de descrever a pesquisa de campo, problematizei a relação entre religião e secularização, endossando a suspeita de alguns teóricos, como Peter Berger, que a ela não é fruto da urbanização, portanto tal aporte é incapaz de dar conta do plurissêmico e agonístico campo religioso brasileiro. Falando especificamente sobre Manaus, a Urbanização não eliminou a religião, pelo contrário, nos casebres dos bairros improvisados nas periferias, a religião encontra um terreno fértil para o crescimento. O capítulo encerra, afirmando que, para além de consumidores de teologia prontas, os ‘invasores’ pentecostais são teólogos, reinventam, criam teologias que lhes permite resistir às dificuldades das ocupações.

Terminar uma tese não significa, necessariamente, um cessar das inquietações, posto que a relação entre pentecostalismo e a Amazônia continua a me inquietar. Logo, quero terminar sem fechar, mas abrindo outras perguntas, a serem respondidas, se não por mim, por futuros pesquisadores: uma vez que o movimento pentecostal mais expressivo em solo brasileiro nasceu na Amazônia, será que ele carrega algumas peculiaridades da sua mãe? Será que ele leva em sua gênese um elemento ‘caboclo’? Um batismo da terra? No livro *o Paiz do Amazonas*, Marilene Correa sustenta que a Amazônia não nasce limpidamente brasileira, para sua atual formação, agregou-se dialética e dialogicamente os elementos indígenas, caboclos, portugueses, cabanos. A exemplo da Amazônia, o movimento pentecostal não nasce brasileiro, é teologado, primeiramente, nos Estados Unidos, chega ao Brasil com os suecos, sendo influenciado posteriormente por missões norte-americanas e só tardiamente torna-se brasileiro.

Tal como a Amazônia, que embora esteja, em parte, geograficamente no território brasileiro, carece de uma política de integração nacional, o pentecostalismo, mesmo sendo protestante, é tido por esses como um seguimento dissidente. A exemplo da Amazônia que, ora é representada como céu, ora como inferno, o pentecostalismo é tido ora como uma nova profecia, ora como uma nova heresia. E por fim, a exemplo da ‘pan-amazônia’, o

pan-pentecostalismo não é “desmagificado”, apesar do aspecto racional de suas práxis, o mito é o fio condutor de sua história, pode até não reconhecer, mas é a cara da mãe!

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ALENCAR, Gedeon. **Todo poder aos pastores, todo trabalho aos homens, toda glória para Deus. Assembleia de Deus: Origem implantação e militância. (1911-1946)**. Dissertação de mestrado. UMESP, São Bernardo do Campo. São Paulo, 2000.

_____. Gedeon. **Protestantismo tupiniquim: Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica a cultura brasileira**. São Paulo Ed. Arte Editorial, 2005.

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

_____. Gedeon. **Assembleias brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia (1911-2011)**. Tese De Doutorado, Puc, 2012.

_____. Gedeon Freire de. **Pentecostalismos e ecumenismos: Deus e o diabo se (des)entendendo na terra do sol**. Caminhos, Goiânia, vol. 12, n. 1, p. 220-239, jan./jul. 2014.

ALVES, Rubem. **O Deus que conheço**. São Paulo: Planeta, 2019.

AMAZONAS, Lígia Maria Ferreira. **Em busca de Magua e Dorado: Mito e rebelião na jornada de Pedro de Ursua/Lope de Aguirre segundo os cronistas Pedrarias de Alместo, Francisco Vázquez e Gonzalo de Zúñiga (1560-1561)**. Dissertação de mestrado. UFAM, Manaus. AM, 2008.

AQUINO, Thomas. **Súmula Teológica**. São Paulo: Loyla, 2018.

ARAUJO, Gilvan Leite de. **A Festa de Shavuot: Pentecostes**. Rio de Janeiro: Ateon, 2015.

ARAUJO, Israel. **Dicionário do movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: Cpad, 2005.

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

AZEVEDO, Aluísio. **O Cortiço**. 30. ed., São Paulo: Ática, 1997.

BARRERA RIVEIRA, Paulo. Pluralismo Religioso e Secularização. Pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo. **Revista estudos de religião**. São Paulo, março/2010, p. 50-76.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. (Rito Nagô). São Paulo: Companhia editora nacional, 1961.

_____. Roger. O Sagrado Selvagem. In: BASTIDE, Roger. **Le Sacré Sauvage**. Paris: Payot, 1975.

BASTOS, Elide Rugai. Polifonia da Amazônia. In: BASTOS, Elide Rugai; PINTO, Renan Freitas. **Vozes da Amazônia**. Manaus: EDUA, 2007.

BATES, Henry Walter. O Baixo-Amazonas: “De Óbidos a Manaus, ou a Barra do Rio Negro”. In: BATES, Henry Walter. **Um naturalista no Rio Amazonas**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979, p. 109-138.

BATISTA, Djalma. **Cultura e Sociedade**. 3. ed. Manaus: Valer, 2006.

BERGER, Peter. **A Dessecularização do Mundo**. Rio de Janeiro: Religião e Sociedade, Revista religião e sociedade., n. 21, v., p.9-24, 2000.

BÍBLIA Sagrada. **Bíblia do Peregrino**: Comentários de L. A. SCHÖCKEL. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOCH, Ernst; MÜNTZER, Thomas. **Teólogo de la revolución**. Madrid: Libros, 2002

BOA SEMENTE. **O correspondente**. Disponível em: <https://mega.nz/folder/4QdWkQ7B#14BxBqfaRiI52-tGHXsL2Q/folder/VFcWwbYJ>. Acesso em: 20 de fev. 2022.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo**: A globalização e o futuro da humanidade. São Paulo: Sextante, 2006.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão**: Resistência e submissão: cartas e anotações Resistência e submissão: escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BOUDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M.M. **Usos & abusos da história oral**. 4. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

_____. Pierre. **O Poder simbólico**. 6.e d. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2007.

_____. Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 89-136.

_____. Pierre. **Razões Práticas**: Sobre a Teoria da ação. Campinas: Papius, 2008.

_____. Pierre. **Os Usos Sociais da Ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico, São Paulo: UNESP, 2004.

BITTENCOURT, F. J. **Matriz Religiosa Brasileira**. Petrópolis: Vozes, Koinonia, 2003a

_____. F. J. **Matriz Religiosas Brasileira**: Religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003b

_____. F. J. Matrizes e Matrizes: Constantes no Pluralismo Religiosos. In: PASSOS, João Décio (org). **Movimentos do Espírito**: São Paulo: Paulinas, 2005, p. 19-45.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Danças e andanças: In. SAMPAIO, Patrícia de Melo. **Por onde anda o filho de Catarina?** Belém: Açai, 2011, p. 45-66

BYRD II, Charles Hannon. **Pentecostal Aspects of Early Sixteenth Century Anabaptism**. London: Universidade de Birmingham, 2009

CÂMARA, Jonatas. **Nos tempos e nas Casas**. Manaus. Ed. Perspectiva. 2009.

CAMARGO, Cândido P. F. de. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMILO, Rodrigo Augusto Leão. **Católicos e pentecostais**: O discurso religioso em São Felix do Araguaia. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Goiás, 2017.

CAMPBELL, Joseph. **O Herói de Mil Faces**. São Paulo: Cultrix; Pensamento, 1997.

CAMPOS, B. **Da Reforma Protestante à Pentecostalidade da Igreja**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

_____. B. **El principio pentecostalidad**: La unidad en el espíritu, fundamento de la paz. Madri: Kergma, 2016.

_____. Leonildo Silveira. As origens norte americanas do pentecostalismo brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, 2005, set-out., 2005, p. 100-115.

_____. Leonildo Silveira. Megachurches, Megatemplos e “Concentrações de Fé”. In: MOREIRA, Alberto da Silva; LEMOS, Carolina Teles; QUADROS, Eduardo Gusmão (Orgs.) **A religião entre o espetáculo e a intimidade**. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2014.

CANTOR, Norman F. **Inventin the Middle Ages**: The lives work, and Ideas of the great Medievalist of the Twentieth Century. New Yor: Wlliam Morrow, 1991.

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões Afro-brasileiras**: Uma construção teológica. Petrópolis: Vozes, 2019.

CARVAJAL, G.; ALMESTO, P.; ROJAS, A de. **La aventura del Amazonas**. Madrid: Díaz, 1986.

CARVALHO, Marcelo. **Diálogos indígenas no alto rio negro**. São Gabriel da Cachoeira: Inverso, 2011.

CARVALHO, Osiel Lourenço de. Fundamentalismo protestante e pentecostalismo: Distanciamento e proximidade. **Revista Lusófona De Ciência Das Religiões**. São Paulo, ano X, n. 2, 2013, p. 349-358.

CARVALHO, Sandro Amorim de. **O povo do Livro**: uma história da inserção do protestantismo em Manaus (1888-1944). Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade Federal do Amazonas (UFAM), 2015

CARVAL, Gapar de; ROJAS, Alonse de; ACUNA, Cristobal De. **Descobrimientos do Rio das Amazonas**. Rio de Janeiro: Editora nacional. 1941.

CAVALCANTI, R. Pseudo-pentecostais: Nem evangélicos, nem protestantes. **Ultimato**, Viçosa, ano XVI, n. 314, set./out. 2008, p. 63-80.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CHAUÌ, Marilena. **Brasil Mito fundador e sociedade autoritária**. 2. ed. São Paulo 2001.

COELHO, Alexandre. **O que é o movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

DAMATTA, Roberto. Você tem cultura? In: DAMATTA, Roberto. **Suplemento Cultural**. São Paulo: Edição Especial do Jornal da Embratel, 1981.

_____. Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco. 1997.

DANTAS, Hélio. Arthur César Ferreira Reis. **Trajatória intelectual e escrita da história**. São Paulo: Paco Editorial, 2015.

DEL PRIORE, Mary. **Esquecidos por Deus**: monstros no mundo europeu e ibero-americano. Uma história dos monstros do Velho e do Novo Mundo (séculos XVI – XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza**: Vincennes (1978-1981). 3. ed. São Paulo: EUECE, 2019.

DIAS JUNIOR, C. S.; VERONA, A. P. Perfil religioso da população indígena no Brasil: considerações a partir do censo demográfico de 2010. **Horizonte**. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 12, n. 36, jan. 2015, p. 1140-1159.

DIAS, Edinea Mascarenhas. **A ilusão do Fausto**: Manaus 1890-1920. 2a ed. Manaus: Editora Valer, 2007.

DIAS, Z. M. Um século de religiosidade Pentecostal: algumas notas sobre a irrupção, problemas e desafios do fenômeno pentecostal. **Horizonte**. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião. v.9, n. 22, jan.2011, p. 377-382.

DOS SANTOS, João Henrique. Uma reflexão sobre o papel de Thomas Müntzer no pensamento marxista. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v.6, n.1, 2009, p.75-84.

DREHER, Martim N. **História do Povo de Deus**: Uma leitura latino-americana: São Leopoldo: Sinodal, 2013.

DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam C. M. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. In. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

DURKEHEIM, Emile. **As regras do método Sociológico**. 3.ed. São Paulo. Martins Fontes, 2007.

_____. Emile. **Formas Elementares de Vida Religiosa**. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. Mircea. **El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade**. Tradução de Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

ELLISEN, Stanley. **Conheça melhor o Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1984.

ENGELS, Frederick. **The Peasant War in Germany**. New York: Marxistarchive, 2016.

FANNING, Don. **Pentecostal and Charismatic Movements**. Virginia: Liberty University, 2009.

FERNANDO, A. C. **Religião e sociedade contemporânea**. Manifestações carismáticas em Manaus. Dissertação de Mestrado. Manaus-Am. UFAM 2001.

FIGURELLI, Roberto. **Hans Robert Jauss e a estética da recepção Letras**. Curitiba: Compós, 1988.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Evangélicos e mídia no Brasil**. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2003.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola: 1996

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII: antologia de textos (1591-1808)**. Rio de Janeiro: Jose Olympio; São Paulo: Unesp, 2012.

FRANCO, Washington Santos. **A Igreja Universal do Reino de Deus na TV: Pseudo-pentecostalismo e Sacralização do Sucesso**. Discurso televisivo e afinidades com o Mercado. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Alagoas. 2007

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao Impeachment**. 03/12/1993 303 f. Tese Doutorado em Ciências Sociais – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

FUNES, Eurípedes A. **Negro na Amazônia Recuperando**. São Paulo: Estética, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC,1989.

GONZALES, Justus L. **História ilustrada do Cristianismo**. v. 1. São Paulo: Vida Nova, 2011

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

GRITSCH, Eric W.. **Thomas Müntzer: A tragedy of errors**. Minneapolis: Augsburg, 2006.

GUINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: companhia das Letras, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. 11. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARPA CRISTÃ. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião: Abordagens clássicas**. São Paulo: Aparecida: Ideias & Letras, 2009a.

HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Extremos: O Breve século XX (1914-1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLENWEGER, Walter J. **The Pentecostal: The Charismatic Movement in the Churches**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972.

HORTON, Stanley M. **O Avivamento Pentecostal**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

IEADBAM. **História da Igreja em Manaus**. Disponível em: <https://setor6.comunidades.net/>. Acesso em: 15 mar. de 2022.

JAMES, E. O. **Introducción a la Historia Comparada de las Religiones**. Madrid: Cristiandad, 1973.

KARNAL, Leandro. **As crônicas ao sul do Equador**. São Paulo: Contexto, 2006.
LA CONDAMINE, C.M., **Viagem pelo Amazonas: 1735-1745**.

LARAIA, Roque de Barros. **As religiões indígenas: O caso tupi-guarani**. **Revista Usp**, São Paulo, n.67, set-nov. 2005, p. 6-13.

LEONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro: Estudo de Eclesiologia e História Social**. São Paulo: Juerp; Ast, 1963.

LINDBERG, Carter. **As reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LINTON, Ralph. **O Homem**. Uma introdução a Antropologia. São Paulo: Martins, 1962.

LOWY, Michael. **Eric Hobsbawm**: Sociólogo do milenarismo campesino: São Paulo: Compós, 2010.

_____. **Cristianismo da libertação?** Religião e política na América Latina. São Paulo: Expressão Popular, 2016

LUTERO, Martinho. Carta Aberta aos Burgomestres, Conselho e toda a Comunidade da Cidade de Mühlhausen. In: Martinho Lutero: **Obras Selecionadas**. vol. 6, São Paulo; São Leopoldo: Sinodal; Concórdia, 1996.

MAINGUENEAU, Dominique. & COSSUTTA Frederic. **L'analyse des discours constituants**. In: Langages, n. 29, n.117, 1995. p. 112-125.

MALINOWSKI, Bronislaw. O mito na psicologia primitiva. In: MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1984.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**. Sociologia do novo pentecostalismo brasileiro. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Escrevendo Desde as Margens: Sobre dois jesuítas, suas viagens, seus diários. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH, São Paulo, jul. 2011.

_____. **4 Estudos Ibero-Americanos**: Porto Alegre: Contexto, 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. 5. ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. In: Karl Marx. **Sobre a Religião**. São Paulo: Boi Tempo, 2010.

MATOS, Alderi de Souza. O movimento pentecostal: Reflexões a propósito do seu primeiro centenário. **Fides Reformata**, v. XI, n. 2, São Paulo, 2006, p. 23-50.

MCMURRY, Cassandra. **The Radical Gospel**: Ideological Continuity From The Protestant Reformation to The German Peasants`War (1517-1526) Virginia: Doing History, 2014.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Vocação ao fundamentalismo: Uma introdução ao espírito do protestantismo de missão no Brasil In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, p. 98-125.

MINGUET, Helen . Introdução ao Amazonas. In: LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem ao Amazonas (1735-1745)**. Rio de Janeiro; São Paulo: Novas Fronteiras; EDUSP, 1992.

_____. Serm n ante los príncipes. In: YODER, Jhon Howard. **Textos Escogidos de la Reforma Radical**. Madri: Biblioteca Menno, 1992.

MONDIN, Battista. **Os Grandes Teólogos do Século XX**. São Paulo: Teológica, 2003.

MUNTZER, Thomas. **Sermon to the Princes**. New Yourk; London: Verso, 2010.

NERY, Frederico José de Santana. **O País das Amazonas**. São Paulo: Usp, 1979.

NIEBUHR, H. R. **As Origens Sociais das Denominações Cristãs**, São Paulo: Aste, 1992.

OLIVEIRA, David Mesquiati; TERRA, Kenner Roger Cazzoto. Êxtase como locus hermenêutico na Experiência Religiosa dos Pentecostais. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano XI, n. 31, mai-ago 2018, p. 65-86.

OLIVEIRA, Jose Aldemir; SCHOR, Tatiana. **Do Forte a metrópole regional. Transformações e permanência na Manaus**. São Paulo. Annablume, 2008

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discursos: Princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2003.

PACE, Richard. **O legado de Charles Wagley: uma introdução**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 9, n. 3, p. 597-615, set.-dez. 2014.

PACE, Richard. WAGLEY, Charles. Perspectivas do Brasil e dos Estados Unidos. In: LEITÃO, Wilma Marques. **Legados de Charles Wagley na Amazônia**. Belém: Taedi, 2007.

PASSOS, João Décio. Prefácio. In. CORREA, Marina. **Assembleia de Deus. Ministérios, Carisma e Exercício de Poder**. São Paulo: Ed. Fonte editorial, 2013

PETRUSKI, Maura Regina. Tempo demarcado: Um olhar sobre as festas religiosas do Antigo Testamento. **Paralellus**, Recife, v. 9, n. 21, mai-ago. 2018, p. 499-514.

PIERUCCI, Antônio Flavio. Ciência e Religião: A religião como ruptura. In. TEIXEIRA, Faustino; Menezes, Renata. **As religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O Desencantamento do Mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Edições 34, 2003.

PINTO, Marilina Conceição; SOUZA, Fanuel Santos de. Mitos, Ritos e Territórios. Uma análise da presença das denominações pentecostais, nas ocupações de terras em Manaus. **Estudos Teológicos São Leopoldo** v. 61 n. 1 p. 96-109 jan./jun. 2021

PINTO, Renan Freitas. **O Diário do Padre Samuel Fritz**. Manaus: EDUA; Faculdades Salesianas Dom Bosco, 2006.

PINTO, Renan Freitas. **Viagem das Ideias**. 2.ed. Manaus: Valer 2008.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. São Paulo: Artmed, 2009.

PISSOLATO, Elizabeth. Tradições indígenas nos Censos brasileiros. In. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

PIZARRO, Ana. Imaginario y Discurso: La Amazonía. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**. Universidad de Santiago de Chile, Saniago, Año XXXI, n. 61. Lima-Hanover, 2005, p. 78-99.

_____. Ana. Amazônia: **Vozes do Rio**: Imaginário e modernização. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

PORRO, Antônio. **As crônicas do rio Amazonas**: Notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis, Vozes, 1993.

_____. Antônio. **Dicionário etno-histórico da Amazônia Colonial**. São Paulo: IEA, 2007.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: Etnia, identidade, religião. **Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.46, jun-ago, 2000, p. 52-65.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.XI, p. 30-45, 2007.

RAMA, Angel. **A Cidade das Letras**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

REIS, Arthur César Ferreira. **A Política de Portugal no Vale Amazônico**. Belém: Sextante, 1940.

_____. Arthur Cezar Ferreira. O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia. In: **Congresso Internacional De História Dos Descobrimentos**. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações da Morte do Infante Dom Henrique, v. V, II, 1961, p. 347-53.

_____. Arthur César Ferreira. **A Conquista Espiritual da Amazônia**. Manaus: Valer, 1997.

_____. Arthur César Ferreira. **A Conquista Espiritual da Amazônia**. São Paulo: Contexto, 1997.

REIS, Arthur César Ferreira. **História do Amazonas**: Rio de Janeiro: Itatiaia, 1989.

RESTALL, Matthew. **Sete Mitos da Conquista Espanhola**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

ROLIM, F. C. **O Pentecostalismo no Brasil: Uma Interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSA, Wanderley Pereira. A teologia social dos Anabatistas. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 30, n. 2, mai-ago, 2016, p. 127-142

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica e Teoria da história: Os Fundamentos da Ciência Histórica**. Brasília: UNB, 2010.

SANTIGO FILHO, Elio Roberto Pinto. **Pentecostalismo e Cultura Brasileira: Para uma interpretação do pentecostalismo brasileiro a partir da sua relação com a cultura**. Tese de Doutorado. UFMG, 2017.

SANTOS, Roberta Fernandes dos. **A experiência dos Jesuítas das Missões de Maynas: A consolidação da presença territorial missionária nas fronteiras no Marañón (1638-1767)**. São Paulo: Tempo e História, 2017.

SCHELL, Deise Cristina. **Lopez de Aguirre sujeito de sua própria história: as cartas do rebelde e a “escrita de si”**. São Paulo: História e Tempo, 2010.

SEED, Patrícia. **Cerimonias de Posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)**. São Paulo: Unesp, 1999.

SMITH, Anthony. **Os Conquistadores do Amazonas: Quatro séculos de exploração e aventura no maior rio do mundo**. São Paulo: Best Seller, 1990.

SILVA, Marilene Correa da. **O País do Amazonas**. Manaus: Ed. Valer, 2006.

_____. A Amazônia e o pensamento social brasileiro contemporâneo. In: BASTOS, Elide Rugai; PINTO Renan Freitas. **Vozes da Amazônia**. Manaus: EDUA. 2007, p. 45-64.

SOUSA, Lademe Correia. **Arthur Reis e a história do Amazonas: Um início em grande estilo**. Dissertação de Mestrado. UFAM, 2009.

SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Marcio. **História da Amazônia**. Do período pré-colombiano aos desafios do século. Rio de Janeiro: Record, 2019.

STAMPS, Donald. **O Batismo no Espírito Santo**. In: Bíblia de Estudo Pentecostal. STAMPS, Donald. O Batismo no Espírito Santo. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo**. USP, São Paulo, n. 67, v. 1, set-nov 2005, p. 14-23.

TERRA, Kenner Roger Cazotto. Epistemologia pentecostal e presença política. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano XIII, n. 37, mai-ago, 2020 p. 43-57.

THROUP, Marcus. **All Things Anglican**. Who are and What you Believe. London: Canterbury Press Norwich, 2018.

TIILICH, Paul. **A Era Protestante**. São Paulo: Ast, 1999.

TIILICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. 2. ed. São Paulo: Ast, 2000.

TODOROV, Tzevetan. **A Conquista da América: A Questão do Outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TRIVINOS, Augusto N.S. **Introdução em pesquisa em ciências sociais**. São Paulo. Ed. Atlas, 1897.

VINGREN, Ivar. **Diário do Pioneiro Gunnar Vingren**. Bangu: CPAD, 2000

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens pelo Amazonas e Rio Amazonas**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

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

_____. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociedade compreensiva**. 3. ed. Brasília: UNB, 1994.

_____. **Sociologia das religiões e considerações intermediárias**. São Paulo: Antropos, 2006.

_____. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. São Paulo: Ática, 2006.

_____. **Ética protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras. 2007.