

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS**

RELIGIÃO E IDENTIDADES SOCIAIS
O pentecostalismo na comunidade de Bom Jesus, Manacapuru (AM)

ELDER MONTEIRO DE ARAÚJO

Manaus–AM
2012

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS E LETRAS – ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS**

ELDER MONTEIRO DE ARAÚJO

**RELIGIÃO E IDENTIDADES SOCIAIS
O pentecostalismo na comunidade de Bom Jesus, Manacapuru (AM)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto.

Manaus–AM
2012

ELDER MONTEIRO DE ARAÚJO

RELIGIÃO E IDENTIDADES SOCIAIS
O pentecostalismo na comunidade de Bom Jesus, Manacapuru (AM)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto - Presidente
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Ernesto Renan Freitas Pinto - Membro
Universidade Federal do Amazonas

Profa. Dra. Therezinha de Jesus Pinto Fraxe - Membro
Universidade Federal do Amazonas

Aos meus pais, Antônio Ferreira de Araújo e Izaura de Araújo Monteiro que tanto trabalharam nas várzeas do rio Amazonas para manter seus filhos. A minha companheira Marklize Siqueira e meu filho Guilherme Araújo. Aos moradores da comunidade Bom Jesus, do paraná do Iauara que, cotidianamente, constroem sua religião.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) pela possibilidade de ter cursado ciências sociais e pela busca constante por uma universidade pública e gratuita.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo incentivo da bolsa de estudo sem a qual seria inviável a minha permanência na condição de discente no Programa de Pós-Graduação, além de permitir as condições para a realização do trabalho de campo na comunidade Bom Jesus.

Ao Projeto Inteligência Socioambiental Estratégica da Indústria do Petróleo e do Gás no Amazonas (PIATAM) por ter proporcionado as primeiras viagens através das quais conheci o *locus* de estudo deste trabalho.

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) pelos longos debates e profícuas reflexões, sem os quais não teria “viajado” nas ideias sociológicas.

Aos colegas do PPGS/UFAM pelo companheirismo e sugestões durante as discussões dos projetos de Mestrado.

Ao Núcleo de Socioeconomia (NUSEC) onde me tornei pesquisador e que me proporcionou as condições de reflexão sobre as condições de vida dos moradores das comunidades rurais do Rio Solimões.

Ao Grupo Interdisciplinar de Estudos Sócio-Ambientais e de Desenvolvimento de Tecnologias Apropriadas na Amazônia (Inter-Ação) pelo apoio durante as prolongadas horas de reflexão na produção do texto desta dissertação e, em especial, as colegas Talita Melo Lira, Silvana Comptom Barroso e Rosa Maria da Silva Nunes.

Aos professores do Departamento de Ciências Sociais e ao recente Departamento de Antropologia, em especial aos professores Sérgio Ivan Gil Braga, Antônio Sidney, Antônio Carlos Witkoski, Marco Aurélio Paiva e Selda Vale que me tornaram um apaixonado pelas Ciências Sociais.

Aos meus colegas de turma de graduação em Ciências Sociais Adelmo Delgado, David Spencer; Elen Linth; José Matos (Zeca), Priscila Freire; Raimunda Menezes; Sâmia Miguez; Suzete Camurça e Jaqueline (*in memorian*) com os quais passei horas estudando os textos sociológicos, antropológicos e políticos e, com isso, me ensinaram que não basta possuir excelentes professores, é necessário, também, possuir excelentes colegas.

Aos professores da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar-SP), em especial a Norma Valêncio e a Cristina Maria de Castro, pela recepção realizada nos momentos em que participei do intercâmbio em São Carlos (SP), através do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD).

A professora Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues Chaves pelo incentivo e a ensinar-me a intervir e respeitar as tecnologias sociais produzidas fora do âmbito da academia.

A professora Therezinha de Jesus Pinto Fraxe sem a qual, possivelmente, nem mesmo teria iniciado o Mestrado e com quem aprendi a admirar e estudar o conhecimento dos povos tradicionais amazônicos.

A Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto pela preciosa orientação e por ter possibilitado a liberdade de pensamento na produção deste trabalho.

Aos meus avós paternos e eternos pais que, mesmo nunca tendo pisado numa universidade, me apoiaram em todos os momentos da graduação e da pós-graduação.

A Marklize dos Santos Siqueira, minha companheira, e Guilherme Elder Siqueira de Araújo, meu filho, que suportaram a minha ausência durante os anos de Mestrado.

Aos moradores do Iauara, em especial a Comunidade Bom Jesus, pelo acolhimento, recepção e amizade que levarei pelo resto de minha vida.

RESUMO

A expansão pentecostal é um fenômeno mundial com destaque para a América Latina e, mais especificamente, para o Brasil, maior país protestante deste continente (MARIANO, 2005). No Brasil, dois terços do grupo religioso, comumente denominada de “evangélico”, é representado pela vertente pentecostal. A Amazônia não foge dessa tendência pois, desde a década de 80, essa região chama a atenção da presença de instituições pentecostais. Em meados da primeira metade do século XIX ocorrem as primeiras manifestações do protestantismo na Amazônia, com a atuação de viajantes e propagandistas dessa doutrina. Somente em 1910 o pentecostalismo marca sua presença com a fundação da Assembleia de Deus pelos missionários suecos Gunnar Virgen e Daniel Berg. Atualmente essa denominação é a principal igreja pentecostal do Brasil e está presente de forma maciça na Amazônia e no Amazonas onde, de cada três pentecostais, dois são assembleianos. Embora tenhamos dados quantitativos, eles não permitem visualizar a dimensão de como se dá o desenvolvimento do pentecostalismo em comunidades rurais ou, mesmo, como essas formas de desenvolvimento influem na produção da identidade dessas comunidades. Para buscar responder a essa problemática, temos como *locus* de pesquisa a comunidade de Bom Jesus onde há a presença da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil (IEADBAM). Localizada às margens do Paraná do Iauara, município de Manacapuru, no Rio Solimões, AM, a comunidade caracteriza-se por ser composta, predominantemente, por comunitários que se identificam com o pentecostalismo. Neste sentido, o objetivo central consiste em compreender a forma de desenvolvimento do pentecostalismo na comunidade Bom Jesus. Como objetivos específicos temos: 1) identificar as características gerais da comunidade Bom Jesus; 2) compreender as manifestações do pentecostalismo nela apresentada e; 3) compreender a produção das identidades sociais a partir da religião na comunidade. Como metodologia, buscou-se a pesquisa bibliográfica, a pesquisa de campo por meio da observação participante, aplicação de 18 questionários com representantes de grupos familiares e realização de 11 entrevistas com as lideranças da comunidade. Além disso, buscou-se reconstituir a História de Vida de dois atores sociais, cujas trajetórias interessavam aos nossos objetivos. Dada essas condições e com base nos dados de campo, conclui-se que a ausência dos agentes especialistas da religião na comunidade Bom Jesus permite o espaço necessário para a atuação dos leigos, principais atores na intercessão entre campo social e campo religioso, possibilitando a produção de um pentecostalismo leigo.

Palavras-chave: Sociologia da religião; pentecostalismo; comunidade rural.

ABSTRACT

The Pentecostal expansion is a worldwide phenomenon with emphasis on Latin America and, more specifically, to Brazil, the largest Protestant country of this continent (MARIANO, 2005). In Brazil, two thirds of the religious group, commonly called the "evangelical" are represented by the Pentecostal strand. The Amazon is no exception to this trend because since the 80's, this region draws attention to the presence of Pentecostal institutions. In the middle of the first half of the nineteenth century occur the first manifestations of Protestantism in the Amazon, with the performance of travelers and propagandists of this doctrine. Only in 1910 that Pentecostalism marks its presence with the founding of the Assembleia de Deus missionaries Swedish Gunnar Virgen and Daniel Berg. Currently the Assembleia de Deus Pentecostal church is the principal of Brazil and is present on a massive scale in the Amazon and the Amazon where, two out of three belong to the Pentecostal Assembleia de Deus. Although we have quantitative, they will not let you see the size of how is the development of Pentecostalism in rural communities, or even how these forms of development influence the production of the identity of these communities. To attempt to answer to this problem, we as a *locus* of research to the community of Bom Jesus where there is the presence of the Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil (IEADBAM). Located on the banks of the Parana Iauara, Manacapuru, river Solimões, AM, the community is characterized by being composed predominantly of community who identify with Pentecostalism. In this sense, the central objective is to understand how development of Pentecostalism in the community Bom Jesus. The specific objectives are: 1) identify the general characteristics of Bom Jesus, 2) Understand the manifestations of Pentecostalism in Bom Jesus and 3) understand the production of social identities from religion in Bom Jesus. The methodology, we sought to bibliographic research, field research through participant observation, application of 18 questionnaires with representatives of family groups and conducting 11 interviews with community leaders. In addition, we attempted to reconstruct the History of Life of two social, actors whose careers interest to our goals. Given these conditions it is concluded that the absence of expert agents of religion in the community Bom Jesus allows the space needed for the role of the laity, the main actors in the intersection between the social and religious field, enabling the production of a Pentecostal layman.

Key-words: Sociology of Religion; Pentecostalism; rural community.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Localização da comunidade Bom Jesus.....	21
Figura 2	Responsáveis pela Assembleia de Deus do Brasil em Bom Jesus, desde a fundação.....	29
Figura 3	Centro da comunidade na seca e a cheia.....	31
Figura 4	Croqui da comunidade Bom Jesus.....	32
Figura 5	Calendário da produção de juta e malva em Bom Jesus.....	35
Figura 6	Processo de colheita da produção de juta e malva em Bom Jesus	36
Figura 7	Escolas localizadas em Bom Jesus.....	41
Figura 8	Página de rosto do Estatuto da Associação.....	42
Figura 9	Relação entre produtores de bens simbólicos e produtores de bens materiais.....	64
Figura 10	Relação entre leigos e autoridade religiosa.....	68
Figura 11	Presença pentecostal no Brasil.....	80
Figura 12	Diversificação religiosa no Brasil de 1980 a 2000.....	81
Figura 13	Presença da Assembleia de Deus no Brasil.....	82
Figura 14	Igreja-Mãe da IEADBAM no bairro da Glória, Manaus (AM).....	86
Figura 15	Organização das Assembleias de Deus do Brasil no Amazonas.....	86
Figura 16	IEADBAM de Bom Jesus na época da cheia.....	87
Figura 17	Visão interna da IEADBAM de Bom Jesus.....	87
Figura 18	Foto da programação dos cultos da IEADBAM de Bom Jesus.....	90

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	Ocupação dos moradores entrevistados.....	33
Gráfico 2	Acesso a benefício social.....	33
Gráfico 3	Naturalidade dos entrevistados.....	38
Gráfico 4	Naturalidade relacionada à faixa etária dos entrevistados.....	39
Gráfico 5	Escolaridade dos entrevistados.....	40
Gráfico 6	Associação dos entrevistados.....	43
Gráfico 7	Vínculo institucional dos entrevistados.....	44
Gráfico 8	Religião dos entrevistados.....	45
Gráfico 9	Religião dos pais dos entrevistados.....	45
Gráfico 10	Existência de religiões anteriores entre os entrevistados.....	46
Gráfico 11	Porcentagem dos entrevistados que frequentaram outras religiões.....	46
Gráfico 12	Busca de auxílio ao benzedor entre os entrevistados.....	47
Gráfico 13	Crença nas visagens entre os entrevistados.....	47
Gráfico 14	Crença nas visagens entre os entrevistados.....	48

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Principais características do corpo sacerdotal da IEADBAM de Bom Jesus....	89
Quadro 2	Atores e suas características.....	127

LISTA DE SIGLAS

CEB	Confederação Evangélica do Brasil.
IEADAM	Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Amazonas.
IEADBAM	Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas.
IEADTAM	Igreja Evangélica Assembleia de Deus Tradicional do Amazonas.
MEB	Movimentos Eclesiais de Base.
NUSEC	Núcleo de Socioeconomia.
PIATAM	Inteligência Socioambiental Estratégica da Indústria do Petróleo e do Gás no Amazonas.
SEPLAN	Secretária de Estado de Planejamento e Desenvolvimento Econômico.
UFAM	Universidade Federal do Amazonas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I	
BOM JESUS: UMA COMUNIDADE	20
1. O (des) caminho do campo.....	20
1.1. A Comunidade Bom Jesus: o surgimento.....	24
1.2. Bom Jesus: aspectos gerais.....	29
 CAPÍTULO II	
RELIGIÃO E PENTECOSTALISMO	49
1. A religião: um tema clássico.....	49
1.1 Religião e teorias sociológicas	50
2. Pentecostalismo: um tema contemporâneo.....	69
2.1 Sócio-história do pentecostalismo.....	70
2.2 Os “evangélicos” na Amazônia.....	76
2.3 Crescimento do pentecostalismo no Brasil e na Amazônia.....	79
3. A Assembleia de Deus e Assembleia de Deus do Brasil.....	83
3.1 Assembleia de Deus do Brasil da comunidade Bom Jesus.....	86
3.2 Assembleia Deus do Iauara e o <i>ethos</i> assembleiano.....	92
4. Os agentes da religião em Bom Jesus.....	95
 CAPÍTULO III	
IDENTIDADE E RELIGIÃO	102
1. Identidade e a teoria sociológica.....	102
1.1. Alteridade e as relações de poder.....	107
1.2. Construção da Identidade e os estudos da religião.....	110
2. A identidade religiosa: a religião leiga de Bom Jesus.....	123
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
REFERÊNCIAS	138
APÊNDICES	145
ANEXOS	164

INTRODUÇÃO

O pentecostalismo ganhou enorme expressão, desde os últimos censos divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2000), quando se demonstrou que 15,4% da população brasileira fazia parte dos chamados “evangélicos”. Dois terços destes “evangélicos” estão enquadrados entre os pentecostais e neopentecostais. O crescimento dos “evangélicos” incomodou as chamadas religiões tradicionais do Brasil, tais como: a Igreja Católica, mas, neste sentido, é difícil não concordar com Pierucci (2004) que, ironicamente, afirma “Bye bye, Brasil” ao se referir ao declínio do predomínio das religiões tradicionais neste país.

Os dados sobre o pentecostalismo no Brasil se tornaram mais interessantes quando fomos convidados e instigados a refletir sobre o pentecostalismo em comunidades rurais a partir da experiência de pesquisa e extensão no Núcleo de Socioeconomia (NUSEC/UFAM) com o apoio do projeto PIATAM. Foram as excursões deste último projeto que possibilitaram o nosso contato com a comunidade Bom Jesus, no Paraná do Iauara. Naquele momento, o interesse maior do NUSEC/UFAM, em Bom Jesus, era experimentar máquinas descortificadoras de juta e malva, com o intuito de amenizar o laborioso trabalho realizado por aqueles comunitários, fenômeno bem explorado por Aldenor Ferreira (2009). Mas o que nos chamou a atenção e nos despertou a curiosidade foram as práticas religiosas daqueles “pentecostais”, principalmente num local de difícil¹ acesso, como o Paraná do Iauara, próximo ao município de Anamá. Depois de várias viagens, ousamos propor um projeto de Mestrado para investigar esse fenômeno, com o fim de contribuir com a produção acadêmica sobre a religião, principalmente, no interior do Amazonas. O objetivo central seria compreender a forma de desenvolvimento do pentecostalismo na comunidade Bom Jesus, Manacapuru (AM) e os objetivos específicos seriam: identificar as características gerais da comunidade Bom Jesus; compreender as manifestações do pentecostalismo nela apresentada e compreender a produção das identidades sociais, a partir da religião na comunidade em questão.

¹ Se tomarmos Manaus como ponto de referência.

Mas, para que se consiga alcançar os objetivos propostos, é importante pensar os caminhos a serem percorridos durante o desenvolvimento da pesquisa. Neste sentido, a elaboração da metodologia se faz necessária a fim de demonstrar, explicitamente, os traços marcantes do pesquisador sobre o conhecimento produzido. Já se sabe, razoavelmente, os limites de uma investigação, principalmente se nos referimos às Ciências Sociais, com o seu caráter histórico e contextual. Ao discutir esse assunto, Bourdieu (2007) critica o *homo academicus* por gostar do acabado e, semelhante aos pintores acadêmicos, faz desaparecer os vestígios da pincelada. Bourdieu (2007) se refere ao desaparecimento dos passos do pesquisador o caminho, muitas vezes errante, da pesquisa. Vale ressaltar que os limites de uma ciência social não deve servir de desculpa para perder de vista a criatividade do pesquisador e, porque não dizer, ousadia em determinada abordagem. Feita essa circunscrição, vamos então, aos caminhos e estratégias escolhidas para a pesquisa em questão.

Consideramos interessante trabalhar com a ideia de *campo* de Bourdieu (2007). Essa categoria nos ajudou a perceber os fenômenos sociais como produtos de uma relação entre sujeitos que dispõem de determinado conjunto de instrumentos. Observamos sua pertinência quando começamos a compreender os processos de produção de identidade em Bom Jesus e a maneira como cada sujeito envolvido participa do “jogo da identidade”, para citar uma expressão de Stuart Hall (2000). Ao invés de pensarmos de forma estanque ou substancialista os processos sociais, demos lugar ao *pensar relacional*. Isso significa que a nossa postura, quer no local pesquisado, quer no momento de elaboração do texto levou em consideração o caráter relacional dos fenômenos sociais.

Outra categoria emprestada de Bourdieu é a ideia de *habitus*. Segundo Bourdieu (2007), “o *habitus* é um conhecimento adquirido e também um haver”. Essa categoria permite ao estudioso observar os fenômenos sociais, não somente do ponto de vista de uma herança adquirida pura e simplesmente, mas também, possibilita perceber o movimento daqueles fenômenos realizados pelos sujeitos sociais.

Como a construção do objeto não se dá *ex nihilo* ou, como afirma Bourdieu (2007) por um “ato teórico inaugural”, então, preliminarmente, realizamos um levantamento bibliográfico, com vistas a obter embasamento teórico do objeto estudado

ou, em outras palavras, uma tentativa de melhor compreender e interpretar aspectos significativos da comunidade Bom Jesus. A utilização de dados do IBGE e do Atlas de Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil (2003) foram importantes para a caracterização quantitativa do processo religioso das comunidades amazônicas. A obtenção de dados das instituições envolvidas, no caso as Igrejas Evangélicas, também contribuiu na caracterização das práticas sociais em Bom Jesus. Outra importante fonte de dados foi o Núcleo de Socioeconomia da Universidade Federal do Amazonas (NUSEC/UFAM) que desenvolve trabalhos de extensão naquela comunidade.

A pesquisa de campo contou, inicialmente, com o reconhecimento da comunidade e a aplicação de questionário semi-estruturado. O questionário foi aplicado junto a 18 representantes de grupos familiares, que correspondeu ao total de 51% dos 35 grupos familiares que habitam Bom Jesus. Outra técnica adotada foi a observação participante nos momentos destinados às reuniões religiosas e sociais de forma geral. Segundo Cardoso de Oliveira (1996), a observação participante é um procedimento importante na pesquisa quando o pesquisador tenta manter uma relação dialógica com os seus pesquisados, para que este último se torne um interlocutor.

Na pesquisa de campo, para além das observações nas reuniões supracitadas, foi interessante conhecer as atividades realizadas, cotidianamente, na comunidade. Neste mesmo contexto de pesquisa, foi interessante estabelecer conversas informais com as lideranças, no sentido de obter dados da organização social que, possivelmente, passariam despercebidos ou, nem mesmo, seriam citados nos questionários e nas entrevistas.

Na busca do melhor ângulo de observação, esforçou-se para elaborar o esboço de uma etnografia a partir dos dados do trabalho de campo, com vistas a perceber os acontecimentos ordinários e os extraordinários da comunidade. O esforço de produzir uma etnografia não se deu de forma ingênua, posto que estávamos cientes de que, como afirma Clifford Geertz (2008b), o texto etnográfico é um texto de segunda ordem, obtido através da descrição das condutas sociais dos sujeitos. Assim,

Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 2008b: 20).

É interessante ressaltar que, ao discutir os limites de uma etnografia, Cardoso de Oliveira (1996) estende a problemática para todo cientista social que se depara com a construção de um texto sobre determinado fenômeno social, empregando a palavra sociografia. No caso específico desse projeto de pesquisa, cremos que a etnografia – ou sociografia - nos auxiliou a compreender aspectos singulares da vida social de Bom Jesus.

A observação e descrição das práticas e ritos religiosos, bem como, das práticas sociais por si só não bastaria. Foi necessário entender como os comunitários conferem significado àquelas práticas, justificando a importância das entrevistas. A busca desse “modelo nativo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996) dá o sentido e a significação para as práticas e ritos observados pelo olhar exterior, referindo-se ao pesquisador. Assim, a realização de entrevistas constituiu outro ponto na metodologia da pesquisa, dentro de padrões éticos, uma vez que se tratou de manter sigilo sobre os nomes reais dos entrevistados, utilizando nomes fictícios. Ainda se facultou, aos mesmos, a possibilidade de se desvincular da pesquisa em qualquer momento do andamento do projeto. Como já citamos anteriormente, o intuito foi manter uma relação dialógica com o informante, para que este se tornasse um interlocutor. Para a realização das entrevistas, se contou com o consentimento dos próprios entrevistados que tomaram ciência dos propósitos da pesquisa e do roteiro de entrevista.

Ainda com relação à coleta de dados, além dos dados de campo preliminarmente coletados na aplicação dos questionários, foram realizadas entrevistas, com perguntas abertas, com as principais lideranças da comunidade, totalizando 11 entrevistados. Além destes, foi interessante a realização de entrevistas com o patriarca de cada comunidade, Bom Jesus e o Vila Sião. Com o patriarca reconstituímos a sua história de vida, já que ela se confunde com a história da localidade. Além disso, durante os trabalhos de campo, percebeu-se a necessidade de entrevistar outro agente social que tinha informações sobre o surgimento das comunidades do Iauara e que morava na comunidade vizinha, Vila Sião.

Não obstante, tenhamos apontado para a metodologia que foi utilizada, bem como, as técnicas de trabalhos e, mais acima, a teoria, não nos prendemos, definitivamente, nesta ou naquela forma de pesquisa e, assim, buscamos não confundir *rigor* com *rigidez* (BOURDIEU, 2007). Portanto, durante o desenvolvimento da

pesquisa, ficamos atentos para a necessidade, caso houvesse, de modificar nossa perspectiva metodológica e/ou, mesmo, teórica em relação ao objeto de estudo.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, o trabalho foi “facilitado” pelo fato de nós conhecermos os moradores de Bom Jesus e, portanto, de termos ideia da forma como a comunidade estava organizada². Mas, o fato deles nos conhecerem também possuía sua contraindicação, qual seja, éramos conhecidos como fazendo parte de um projeto específico, o PIATAM. Como esse projeto tinha um cunho interventivo, os moradores queriam informações, da nossa parte, sobre o andamento dos trabalhos do projeto e até realizavam demandas. Demorou algum tempo para que os moradores entendessem que não estávamos na condição de membros do projeto PIATAM e, sim, como pesquisador de Mestrado. Aos poucos passamos a ser incluídos nas rodas de conversa sobre assuntos variados e deixamos de chamar menos atenção durante a observação na igreja. Ora, é sabido das dificuldades específicas que se encontra quando da busca de realizar pesquisa entre pentecostais devido ao seu interesse em falar da Bíblia e da busca em fazer com que as pessoas “aceitem a Jesus” (ver NOVAES, 1985; MARIANO, 2005). A tentativa de conversão aconteceu depois que a imagem PIATAM começou a se descolar de nós e isso foi percebido durante alguns cultos quando o pastor ministrava a Bíblia com tom fervoroso e convidando as pessoas para “aceitar Jesus”. Ora, dificilmente, vai alguém na igreja que não seja convertido ou que já foi convertido e como, para estes últimos, a palavra mais correta é “reconciliar” e não mais se converter (o pastor estava falando conosco mesmo). A tentativa aconteceu durante 2 ou 3 cultos e, depois, começou a se fazer pessoalmente, a partir principalmente de questionamentos, tais como: – Para onde eu iria se o mundo acabasse naquele instante? Esses são os resultados da busca em transformar o exótico em familiar, pois a familiaridade faz com que os atores sociais comecem a incluir o pesquisador na sua visão de mundo e, no caso de pentecostais, ou se está “no caminho” ou “fora do caminho”. Neste sentido, é possível afirmar que em alguns momentos os pentecostais de Bom Jesus nos observavam como uma pessoa que “não está no caminho” e, noutro, como “pesquisador”. Passada a fase de provação, busquei seguir a pesquisa de campo para conseguirmos os dados apresentados e discutidos nesta dissertação.

² Muito embora os dados de campo tenham me surpreendido em alguns momentos, como pode ser observado em trechos do primeiro capítulo.

A organização dos capítulos desta dissertação está disposta a apresentar, num primeiro momento, aspectos gerais da comunidade Bom Jesus utilizando dados geográficos, populacionais e de ocupação dos seus comunitários. No primeiro capítulo é possível perceber, também, as dificuldades de chegada no *locus* da pesquisa, bem como, discutir aspectos históricos que possibilitaram o surgimento de Bom Jesus. Para essa caracterização da comunidade utilizamos informações obtidas na aplicação do questionário. É discutido, ainda, a noção de comunidade, bem como, apresentamos as relações entre a história de vida do patriarca da comunidade, Seu Zoca, e os aspectos identitários e religiosos de Bom Jesus.

No segundo capítulo realizamos uma discussão sobre a categoria religião apresentando sua abordagem no campo da ciência, bem como, buscamos dialogar com autores clássicos da Sociologia da Religião. Na busca por contextualizar a discussão que a dissertação se propõe realizar, apresentamos o pentecostalismo enquanto fenômeno religioso e, em seguida, o relacionamos com a observação feita em *locus* sobre nosso objeto de estudo.

Por fim, no terceiro capítulo, propomos realizar uma interlocução entre a construção da identidade social da comunidade pesquisada e religião, no sentido de mostrar que os atores sociais da religião em Bom Jesus são os leigos e são eles que definem as condições sob as quais se apresenta a identidade pentecostal da IEADBAM da comunidade, *locus* dessa pesquisa.

CAPÍTULO I

A COMUNIDADE BOM JESUS DO PARANÁ DO IAUARA

1. O (des) caminho do campo

O Paraná do Iauara está localizada à margem direita do Rio Solimões, na 7ª sub-região que integra o território do Estado do Amazonas também denominado Região do Rio Negro/Solimões³ e próximo ao encontro do Rio Solimões e um dos seus tributários, o Rio Purus. O Paraná situa-se no divisa dos territórios dos municípios de Manacapuru, Anamã e Beruri. A comunidade Bom Jesus (Latitude 3° 36' 36,4" e Longitude 61° 17' 49,2") ocupa o território, cuja jurisdição está sob a responsabilidade do município de Manacapuru, mas os seus laços sociais estão envolvidos com o município de Anamã, pela proximidade de sua sede, como podemos perceber na figura abaixo.

³ A Constituição do Estado do Amazonas (s/d) divide este Estado em nove sub-regiões e, uma delas, é o Médio Rio Solimões composta pelo município da capital do Amazonas, Manaus, Anamã, Anori, Autazes, Beruri, Caapiranga, Careiro, Careiro da Várzea, Coari, Codajás, Iranduba, Manacapuru, Manaquiri, Novo Airão e Rio Preto da Eva. Se adotarmos a classificação da Secretaria de Estado de Planejamento e Desenvolvimento Econômico – SEPLAN, através do Anuário Estatístico 2009-2010 (2011), o Paraná do Iauara estará localizado na mesorregião centro amazonense, especificamente na microrregião de Coari.

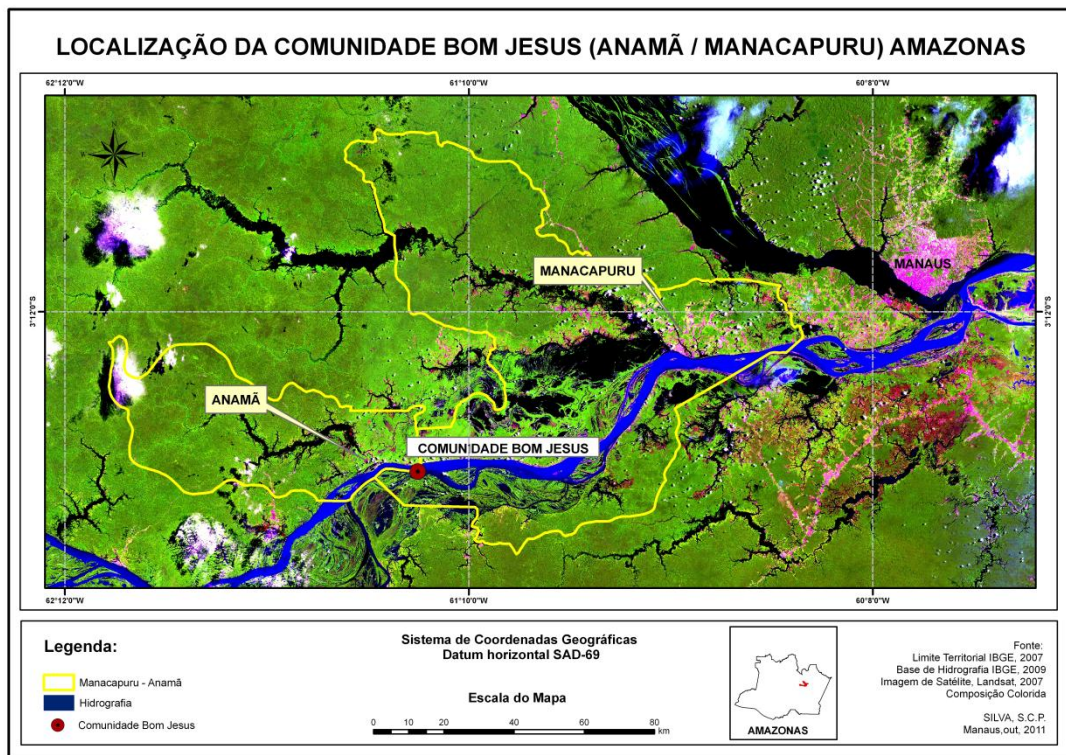


Figura 1: Localização da comunidade Bom Jesus.
Fonte: Nusec/UFAM, 2011.

Aos pesquisadores ou, simplesmente, viajantes que tiveram a oportunidade de viajar nos chamados “barcos de linha” pelas águas do Rio Solimões, principalmente no que se refere à sub-região acima mencionada, possivelmente, passarão nas proximidades do Paraná do Iauara, abaixo⁴ da sede do município de Anamá.

Difícilmente, nota-se o Iauara, pois os barcos costumam passar no lado contrário à margem que dá acesso a este paraná e torna-se ainda mais dificultoso quando ocorre durante a madrugada. De qualquer forma, mesmo durante o dia, seria difícil localizar, subitamente, a localidade onde se encontra o Paraná do Iauara, principalmente para os viajantes que não conseguem reconhecer os locais por onde se passa. Essa regra se afirmou nos primeiros contatos que tivemos com essa localidade. Mesmo tendo viajado outras vezes ao Iauara, dentro das condições proporcionadas pelo projeto que à época participávamos diretamente, como já comentamos na introdução, durante a primeira

⁴ Os termos “abaixo”, “acima”, “descida”, “subida” têm a ver com a direção percorrida pelas águas do Rio Amazonas e, neste caso específico, do Rio Solimões, que é apenas um trecho daquele, em direção ao Oceano Atlântico, onde deságua. Durante os trabalhos de campo, não observamos ninguém que desconhecesse, bem como não se comunicasse, utilizando os termos supracitados. Assim, fala-se em “subir o rio” quando alguém viaja a montante ou contra a correnteza e em “descer o rio” quando se vai a jusante ou à favor da correnteza.

viagem de campo, enquanto estudante de pós-graduação, não foi fácil identificar o Iauara, principalmente, se levarmos em consideração a nossa chegada no período noturno - para ser mais específico, durante a madrugada. Para tanto, contamos com o auxílio e a paciência dos tripulantes do barco que nos transportava. Isso porque, passando pelo Iauara, foi necessária atenção para encontrar um local apropriado onde iríamos ficar até o amanhecer. E, quando falamos em local apropriado, estamos nos referindo, especificamente, aos flutuantes⁵ que ficam à beira do Rio Solimões e que servem de moradia ou taberna, pois estes locais, segundo os tripulantes, funcionam de espaço para embarque e desembarque de passageiros e, inclusive, mercadorias. Vale ressaltar que o embarque/desembarque da mercadoria se dá informalmente, pois o dono do flutuante não recebe ou se responsabiliza pelos produtos⁶. A mesma lógica se estende aos passageiros, visto que os donos dos flutuantes não são obrigados a hospedar, mesmo que provisoriamente, pessoas que chegam no período da madrugada e, para isso, tais passageiros combinam com os comunitários uma data e um horário aproximado para que alguém esteja à espera, no momento em que o barco passar. Por conta de dificuldades de comunicação, não conseguimos informar os moradores de Bom Jesus acerca da nossa chegada e isso fez com que ficássemos a madrugada esperando o amanhecer para, então, encontrar uma forma de chegar à comunidade Bom Jesus. Seria, razoavelmente, fácil esperar o amanhecer ao ar livre se não fosse a grande quantidade de mosquitos⁷ existentes no local. É nestes momentos que o pesquisador precisa contar com um pouco de insistência e com a sorte para encontrar um local onde, pelo menos, não permita que os mosquitos deixem tantas marcas no seu corpo. Insistência, pois foi necessário bater muitas palmas para que o dono do flutuante, acostumado com os barulhos da madrugada⁸, acordasse e nos atendesse. Sorte porque nunca se sabe a reação de um indivíduo acordado por volta das duas horas da madrugada. Assim, o dono do

⁵ Refiro-me as casas flutuantes as margens do Rio que as populações utilizam como moradias e/ou mesmo como taberna. Esse tipo de flutuante faz parte da engenharia dessas populações e é composto de troncos de árvores capazes de flutuar na água. Vale ressaltar que a construção dos flutuantes é feita cuidadosamente, pois o movimento das águas pode afetar a estrutura dessas habitações.

⁶ Pelo contrário, os responsáveis pelas embarcações, geralmente um conhecido dos comunitários, deixam, pura e simplesmente, as mercadorias no flutuante e, depois, seguem viagem. Percebemos que, ao amanhecer, os comunitários próximos ao flutuante de embarque e desembarque buscam informações sobre suas mercadorias com o dono do local. Durante o campo presenciamos, para citar um exemplo, comunitários na busca das encomendas enviadas por seus parentes que moram na capital, Manaus.

⁷ Mosquitos esses regionalmente denominados de *carapanãs*.

⁸ Além do embarque e desembarque de mercadorias e passageiros ainda há o barulho ocasionado pelo motor dos barcos de linha, bem como das ondas que encontram o flutuante e a margem do rio.

flutuante, popularmente conhecido como Galo, permitiu, gentilmente, que ficássemos dentro de sua casa.

Ao amanhecer, fomos surpreendidos com duas informações complementares. A primeira está relacionada ao fato de o Paraná do Iauará possuir duas entradas junto ao Rio Solimões. Uma das entradas localiza-se acima do igarapé que dá acesso à Anamã⁹ e a outra está “abaixo” deste mesmo igarapé. A segunda informação era de que a comunidade Bom Jesus localizava-se na entrada “de baixo” e de que, naquele instante, estávamos na entrada “de cima”¹⁰ do Iauara.

Não houve outra alternativa. Do flutuante do Galo até a comunidade Bom Jesus foi cerca de 1 hora e 35 minutos dentro de uma canoa movida por rabeta¹¹. Na chegada em Bom Jesus, outra surpresa: o morador com qual combinamos a estadia não se encontrava na comunidade, por questões de saúde e, de pronto, fomos convidados a ficar no flutuante do genro do presbítero da igreja localizada em Bom Jesus.

Não esperávamos que um dos nossos principais informantes adoecesse, justamente no momento do trabalho de campo, mas esses acontecimentos são as surpresas que a pesquisa proporciona. O problema é que a escolha de se hospedar na casa desse informante não foi algo aleatório, mas baseado na relação dele com os comunitários e da posição que ocupava dentro do campo religioso em Bom Jesus. Além disso, já havia construído uma relação de confiabilidade onde foi coletada informações preliminares que serviram, inclusive, para a produção dos instrumentos de pesquisa e para a tomada de decisões metodológicas. O informante, em questão, mantinha uma posição distanciada das decisões religiosas e políticas e ao, mesmo tempo, não sofria, preliminarmente, qualquer hostilidade por parte dos grupos em Bom Jesus. De fato, era um local interessante para se instalar durante a pesquisa de campo. Mas como assim não se sucedeu, fomos hospedados na casa de uma das lideranças religiosas e, por conta disso, foi necessário realizar, novamente, o trabalho de aproximação que, outrora, havíamos realizado com o primeiro informante.

⁹ Localmente é assim que se localiza Refiro-me à entrada para o município de Anamã.

¹⁰ Os moradores de Bom Jesus denominam “boca de cima” e “boca da baixo”.

¹¹ Canoa movida por motores de 3 a 5 HPs.

Apesar de ter realizado um planejamento de viagem, as coisas não aconteceram como nós esperávamos, contudo, depois de acomodados e com um novo contexto de pesquisa para lidar, buscamos nos adequarmos a essas condições e, com isso, buscamos as informações que interessassem ao trabalho e que, porventura, nos surpreendessem. O que passaremos a apresentar abaixo é o resultado mais abrangente do trabalho de campo realizado, a partir desse primeiro contato, e das condições que os (des) caminhos do campo nos proporcionaram.

1.1. A Comunidade Bom Jesus: o surgimento

Não existe uma data definitiva de fundação da comunidade Bom Jesus, pois a sua formação é parte de um processo mais complexo. Apesar disso, se levarmos em consideração os relatos dos sujeitos da pesquisa, a formação de Bom Jesus para a condição de comunidade se deu por volta do final da década de 80 e início da década de 90, do século XX, com o processo de compra de terras por parte do Sr. Aureliano Vieira de Souza onde, hoje, localiza-se a comunidade em questão.

De fato, a constituição de Bom Jesus está vinculada à história do Sr. Aureliano Vieira de Souza, mais conhecido como “Zoca” ou “Seu Zoca”, e o grupo familiar da qual é patriarca. Por volta de 1960, quando ainda era criança, o Seu Zoca iniciou um processo migratório do Rio Purus e desembocou no Iauara, na década de 70. Com a separação dos pais, esse processo migratório tem como figura central a mãe de Seu Zoca e, como justificativa, a busca de melhores condições de vida. No período em que habitavam o Rio Purus, Seu Zoca e sua família, inicialmente, costumavam realizar rezas e, também, festejos em homenagem a São Francisco Canindé. Com a separação dos pais e a mudança para outro local, ainda no Purus, a mãe de Seu Zoca passou a festejar Nossa Senhora de Nazaré. Noutro momento, por conta da “cura” da catarata de sua mãe, passaram a realizar as mesmas atividades voltadas a Santa Luzia. Ao se referir as rezas e festejos realizados no período em que seus pais ainda eram casados, Seu Zoca afirma que aqueles eram organizados pela sua família e tinham, como lugar agregador, a sua própria casa. A relação com a Igreja Católica, enquanto instituição religiosa, era distante, como podemos perceber nos relatos abaixo.

Pesquisador: Seus pais eram católicos, evangélicos...?

Seu Zoca: É. Eram católicos.

Pesquisador: O senhor frequentava? Os seus pais levavam o senhor?

Seu Zoca: Esse negócio aí...agente não ia nem perto da igreja. (risos). Naquele tempo não existia assim, né...no Alto Purus...não existia, né. Esse negócio de reza era em casa (...). A casa era grande e dava muita gente.

Pesquisador: Quem realizava o festejo e a reza?

Seu Zoca: Quem tomava conta de tudo do festejo era a velha, a minha mãe.

No relato de Seu Zoca, é possível identificar que, antes da conversão, a sua experiência religiosa está vinculada aos santos e não, propriamente, a Igreja Católica na qual não passava “nem perto”. Não porque não gostasse, mas porque a Igreja não estava presente no local onde habitava, referindo-se ao Alto Purus. Outro ponto importante na fala de Seu Zoca tem a ver com o processo de migração para a região do Rio Solimões, pois quanto mais próximo do Iauara mais a sua família passava por transformações religiosas como, por exemplo, a mudança dos santos para os quais as homenagens eram prestadas. Também é importante evidenciar que, devido a presença rarefeita da Igreja Católica, as atividades religiosas estavam sob a responsabilidade da família, no caso a de Seu Zoca.

A trajetória religiosa desse sujeito da pesquisa continua com a conversão dele e de sua família ao pentecostalismo da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas - IEADAM que já estava instalada no Iauara, desde a década de 50, no local onde hoje denomina-se comunidade Vila São, vizinha à Bom Jesus. Foi nessa denominação que, na condição de crente, o Seu Zoca viveu boa parte da sua experiência religiosa habitando o Iauara. Ao chegar nesse local, Seu Zoca conseguiu se instalar na “boca” (do Iauara), mas, posteriormente, surgiu a oportunidade de comprar outras terras em um local dentro do paraná. Ao comprá-las, se dá início ao processo de estabilização territorial de Seu Zoca e seus descendentes que, nessa época, estavam nas fases da infância e adolescência, mas como desse conjunto de acontecimentos na família de Seu Zoca passamos a comunidade Bom Jesus? A resposta tem duas direções: uma político-jurídica e outra religiosa.

A questão político-jurídica tem a ver com as exigências do Estado em relação a organização das populações rurais. Com o fim de construir uma escola nas suas terras que atendesse seus familiares e moradores próximos, Seu Zoca buscou a elaboração de um documento solicitando materiais para tal construção junto à prefeitura de Manacapuru. No documento (Anexo I), datado de 1993, Seu Zoca colocou-se na

condição de presidente da comunidade Bom Futuro que, na verdade, era o nome das suas terras¹². Neste sentido, a nomenclatura *comunidade* é utilizada como forma de representação político-jurídica e, assim, buscar, legalmente, a aquisição de recursos públicos.

Por outro lado, temos o motivo religioso da produção da comunidade Bom Jesus ancorado na herança social deixada pelo Movimento Eclesial de Base (MEB) da Igreja Católica¹³ e que se (re) produz na atuação dos pentecostais. Neste sentido, é importante se reportar ao momento em que Seu Zoca transgride o contexto religioso do Iauara e constrói uma igreja de outra denominação em seus domínios fundiários, qual seja, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas (IEADBAM). Vale ressaltar que a denominação não possuía vinculações com a IEADAM de Vila Sião e, mais ainda, era dissidente desta última. Sem autorização do pastor da IEADAM de Vila Sião e por surgir como alternativa denominacional no Iauara, de início é possível perceber, por meio das entrevistas, estranhamentos entre a IEADAM da comunidade Vila Sião e a “nova” denominação do Iauara, IEADBAM. Ao comentar sobre as primeiras relações da IEADAM com a igreja em Bom Jesus, o presbítero Sílvio, filho de Seu Zoca, afirma:

Logo quando vieram fundar o trabalho aqui era difícil. O pastor [IEADAM] que tinha aí, rapaz... Na minha época, era o pastor Edmilson. Aí ele não gostava da gente não. Até mesmo no tempo da inauguração desse templo aqui [de Bom Jesus], era um aniversário lá na Terra Preta [povoado próximo de Bom Jesus onde há uma IEADAM] de uma igreja dele lá. Aí, no culto lá de quinta-feira [o pastor da IEADAM] reuniu o povo e disse que não era pra vir ninguém de lá pra cá [da IEADAM da Vila Sião para a IEADBAM de Bom Jesus]. Tinha que ir pra lá [IEADAM da Terra Preta] e ele foi na frente. Rapaz, quando o pessoal viram sábado a lancha chegar aí no porto (...) o pastor Eliude [presidente da Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas] veio nela, com a banda completa de Manaus, a maioria do pessoal vieram. Rapaz... meu amigo... tocando aquele som que eles tem lá, abalou todo mundo aqui (risos). Não foi um membro dele [pastor Edmilson] pra lá [IEADAM da Terra Preta]. Rapaz, no outro domingo, deu uma rajada lá nos membros e disse que ia disciplinar todo mundo. Aí, o pessoal disse que se ele disciplinasse eles iam

¹² É uma prática comum atribuir nomes aos terrenos ou terras adquiridas.

¹³ Segundo Brianezi (2008), o Movimento Eclesial de Base (MEB) incentivou o nucleamento de moradores nos rios e lagos do Médio Solimões, principalmente, no período que compreende a década de 60 do século XX. Ainda, segundo Brianezi (2008), o nucleamento estava baseado numa visão da comunidade, por parte dos missionários, como espaço de entendimento, da união da força para a reivindicação de serviços públicos de saúde e de educação.

tudinho pra igreja aqui. O pessoal chamava a igreja do Zoca (risos). Era dois trabalhos: era disciplinar e eles passar pra cá. Rapaz... ele não disciplinou não.

O trecho, citado acima, além de demonstrar a forma como se apresentava o campo religioso no período inicial à implantação da igreja em Bom Jesus, como também, faz referência na forma como a igreja ficou conhecida por moradores de outros lugares, a *igrejinha do Zoca*. É neste sentido que a implantação da IEADBAM serviu como referência para um local que, até então, chamava pouca atenção dos moradores de povoados próximos e, com isso, começou um processo de produção identitária no Iauara. Ao realizar pesquisa no Médio Solimões, Pantoja (2005) ressalta influência que a religião exerce sobre o sentido de pertencimento de uma comunidade, afirmando que o grau de coesão e organização comunitária está associado ao grau de adesão às igrejas, práticas religiosas e atividades vinculadas. Assim, é possível concluir que em Bom Jesus a religião tem um peso fundamental para a comunidade e, a busca de incluir a trajetória religiosa de Seu Zoca, tem o objetivo de entendermos o porquê dos moradores de comunidades vizinhas referirem-se a Bom Jesus como a *comunidade do Zoca*.

Os dois fatores, citados acima, foram fundamentais para a produção de uma identidade que possibilitasse a formação de uma comunidade, nos sentidos, acima identificados. Num primeiro momento, denominada por Seu Zoca de Bom Futuro e, posteriormente, de Bom Jesus, a comunidade começou a preencher, mesmo que informalmente, os pré-requisitos de uma organização comunitária. Mas, sem dúvida, a organização religiosa cumpriu um papel importantíssimo para essa organização, pois as terras de Seu Zoca deixaram o anonimato para começar a ser denominada como o local da *igrejinha do Zoca* ou a *comunidade do Zoca*.

Como já foi possível perceber a implantação de uma IEADBAM, em Bom Jesus, não se deu, gratuitamente, e sem conflitos. É sabido, também, que Seu Zoca participava da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM), localizada no Iauara, mas, depois de um convite para construir uma igreja de outra denominação em suas terras, aceitou sem o consentimento do pastor da igreja que frequentava, motivo pelo qual a igreja, também, ficou conhecida como a “igreja dos rebeldes”¹⁴. O convite

¹⁴ Segundo o relato de moradores, essa expressão pejorativa foi pronunciada, à época, pelo pastor da IEADAM durante um culto em Vila Sião e, pelo que foi possível perceber, passou a ser utilizada, principalmente, pelos não-frequentadores da igreja de Bom Jesus. De forma geral, a pronúncia da expressão era acompanhada de ironia.

partiu de seu genro, Souza, que também era pastor da IEADBAM, surgida de uma cisão com a IEADAM¹⁵, o que também explica as relações conflituosas entre as denominações no início¹⁶. Hoje, Seu Zoca não mora mais em Bom Jesus¹⁷, segundo ele, por conta de “desgostos” com uma de suas filhas que havia deturpado informações sobre ele.

É interessante perceber que na igreja evangélica que frequentava, anteriormente, Seu Zoca ocupava a função de porteiro e, embora na “nova” igreja tenha ocupado o mesmo cargo, agora sua família possui um espaço privilegiado no que se refere aos postos de decisão. Apesar de a primeira responsável pela igreja em Bom Jesus ter sido uma missionária, Ivana, nesta “nova” igreja a família de Seu Zoca possuía a maioria dos membros e, o que também é importante, a igreja ocupava as suas terras. Essa relação do Seu Zoca com a religião parece reproduzir a relação que seus ascendentes possuíam com esse fenômeno em tempos anteriores, qual seja, a de agentes centrais na prática religiosa. Isso fica mais evidente quando o mesmo genro de Seu Zoca, que lançou o convite da construção da igreja, é designado para ser o primeiro pastor da Assembleia de Deus do Brasil em Bom Jesus. Abaixo, a lista dos responsáveis pela organização da igreja de Bom Jesus, desde o seu surgimento.

¹⁵ Apresentaremos um breve histórico da Assembleia de Deus do Brasil no II capítulo desta dissertação.

¹⁶ É importante deixar claro que, embora tenha existido descontentamento por parte do pastor da IEADAM, isso não interferiu substancialmente nas relações entre frequentadores de uma e de outra denominação.

¹⁷ Seu Zoca mora numa localidade conhecida como Malvina, mas constantemente se faz presente em Bom Jesus, como foi possível perceber em vários momentos dessa pesquisa.



Figura 2: Responsáveis pela Assembleia de Deus do Brasil em Bom Jesus desde a fundação. Fonte: ARAÚJO, 2010.

Foi a partir desta produção identitária que envolve a trajetória de vida do Seu Zoca e, especificamente, a partir da sua experiência religiosa, que podemos entender o surgimento da comunidade Bom Jesus na qual a construção da igreja Assembleia de Deus do Brasil tem um papel fundamental.

1.2. Bom Jesus: aspectos gerais

Das sete comunidades que compõem o Paraná do Iauara¹⁸, uma das maiores é Bom Jesus, com seus 35 grupos domésticos familiares¹⁹. Esses grupos familiares têm origem em, pelo menos, 4 casais diferentes, mas ninguém nega a importância que teve a família descendente de Seu Zoca e sua esposa, Dona Maria Benvinda. Mesmo tendo pessoas e famílias que habitam aquele local há mais tempo, foi com o grupo familiar do

¹⁸ A partir dos trabalhos de campo conseguimos a informação de que o Paraná do Iauara é composto por sete comunidades: Bom Jesus, Nova Esperança, Vila São, Sementinha, Jerusalém, Flamengo e Monte Sinai.

¹⁹ Partilhamos do mesmo entendimento de Chaves (2001) para a qual “grupo doméstico” compreende, além dos laços de consaguíneos, também todas as pessoas que participam do espaço doméstico, bem como, do convívio/afetividade comum e que compartilham do esforço laboral para a subsistência do grupo.

Seu Zoca que, como já foi dito, começou as primeiras ações para que hoje se conhecesse aquele espaço como “Comunidade Bom Jesus” ou, mesmo, a “Comunidade do Zoca”.

Feita essas considerações, é importante ressaltar que, do ponto de vista da organização social, uma das características da centralidade da organização social, na maioria das comunidades amazônicas, relaciona-se com a existência da igreja, grupo social, escola, casa de farinha e campo de futebol (MIGUEZ; FRAXE; WITKOSKI, 2007), mas, em Bom Jesus, a organização social é mais centralizada. Nessa comunidade, é a igreja e a escola as principais determinantes da sua centralidade, pois não existe “centro social”²⁰ e embora exista campo de futebol este se torna um espaço periférico e distante daquilo que os moradores de Bom Jesus consideram o centro da comunidade (figura 03). A explicação para essa distância está no fato de que a prática do futebol não é recomendável aos evangélicos de Bom Jesus. Além disso, a casa de farinha existente nas proximidades da igreja não é considerado, necessariamente, um componente do centro da comunidade.

No que se refere a relação com ambiente, o regime fluvial (cheia, vazante, seca, enchente), também denominado de “ciclos das águas”, e também o pluvial (inverno e verão), mudam bastante os aspectos geográficos da comunidade (figura 03).

²⁰ Por “centro social” se entende o local específico onde se realiza reuniões comunitárias, festas e outros eventos.



Figura 3: Centro da comunidade durante a seca e a cheia.
 Fonte: Pesquisa de campo, 2010; Nusec/UFAM, 2008.

Neste sentido, os moradores de Bom Jesus se relacionam, diferenciadamente, com as águas do Rio Amazonas, por localiza-se num ambiente de várzea, onde as terras da comunidade são, total ou parcialmente, inundadas durante parte do ano. Além disso, a rotina da comunidade se modifica consequência do “ciclo das águas” e das práticas sociais, econômicas, religiosas que são possíveis de se realizar em que cada etapa desses ciclos, como percebemos mais adiante. Um exemplo disso é o croqui abaixo que possibilita, ao leitor, visualizar o momento da enchente do Rio Solimões, onde os varais de malva e juta estão próximos as casas e também observa-se um barco à margem do Iauara que pode ser relacionado aos chamados patrões, termo que será discutido mais a frente (figura 4).



Figura 4: Croqui da comunidade Bom Jesus.
Fonte: Nusec/UFAM, 2005.

O croqui²¹ acima também evidencia outra característica de Bom Jesus, qual seja, a de que os seus moradores sobrevivem da comercialização da malva e da juta. Ao serem indagados sobre a ocupação principal, 83% dos moradores entrevistados se identificaram com a agricultura e parte desse montante, 44%, citou também a pesca (gráfico 1).

²¹ É interessante ressaltar que este croqui focaliza apenas o centro da comunidade. Outra questão, tem a ver com o erro de grafia na casa ao lado da igreja que pertence ao Aureliano, Seu Zoca, e não, como está escrito no croqui, “Leriano”. Além disso, se combinarmos o nível da águas e a secagem das fibras de malva e/juta, concluímos que o período a que o croqui se refere é a enchente.

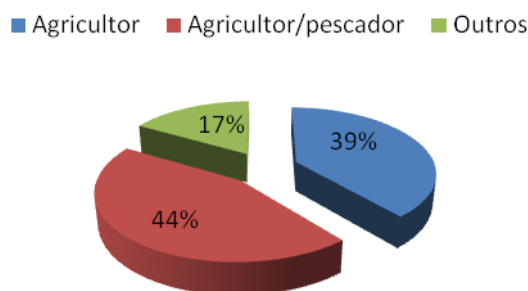


Gráfico 1: Ocupação dos moradores entrevistados.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

A identificação com a pesca é um fenômeno recente em Bom Jesus explicado, em grande parte, pelo benefício do “Seguro Defeso”, concedido aos pescadores na época de procriação dos peixes. Porém, a relação com a pesca, em Bom Jesus, serve mais para o complementar a renda que como profissão, propriamente dita, o que explica o fato de apenas 6% dos entrevistados relacionarem somente o “Seguro Defeso” como benefício social recebido (gráfico 2). Outra forma de complemento de renda está relacionado ao “Programa Bolsa Família” para o qual 66% dos entrevistados afirmaram ter vínculos, como é possível perceber, ainda, no gráfico 2.

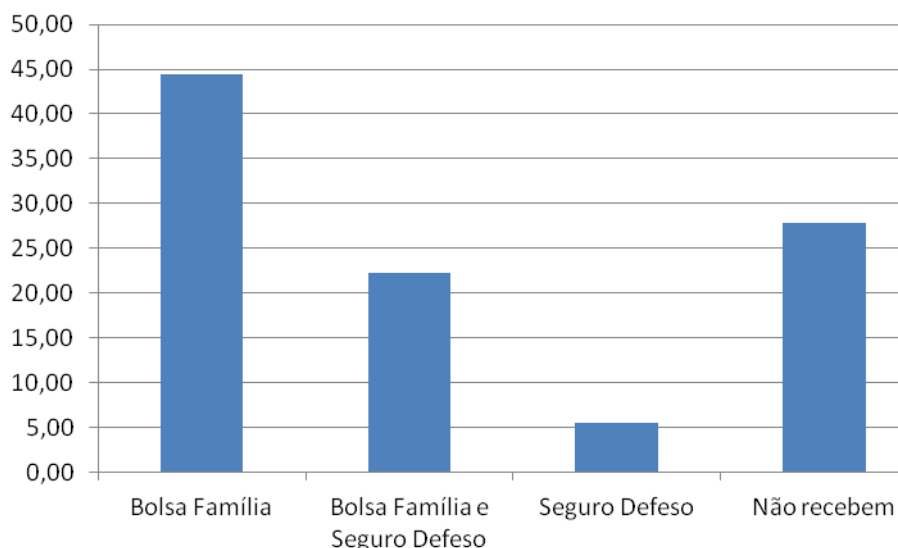


Gráfico 2: Acesso a Benefício social.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

Afora essas outras formas de obtenção de renda, o cultivo e comercialização de malva e juta é, de fato, a principal atividade de Bom Jesus e as respostas relacionadas a

agricultura, citada no gráfico 1, corresponde, em grande medida, com essa questão. Aliás, a movimentação financeira de Bom Jesus se dá em função da produção da malva e da juta. Durante todo o ano, os comunitários se organizam para a colheita da melhor produção possível e, para tanto, ficam atentos ao nível das águas dos rios; buscam mão-de-obra necessária para o trabalho; articulam os mutirões e parcerias; verificam o preço do quilograma ou a necessidade de empréstimo junto aos seus patrões²². Vale ressaltar que boa parte da renda adquirida pelos comunitários no período de venda da fibra de juta e malva destina-se à compra do “rancho”²³ que servirá de alimento no período da cheia.

A importância da produção de juta e malva e o fato da comunidade localizar-se num ambiente de várzea fazem com que Bom Jesus tenha uma relação marcante com os “ciclos das águas”. Comunitários e ciclos naturais se tornam, por assim dizer, parceiros na produção de juta e malva, pois a forma como é cultivado esse produto em Bom Jesus prescinde das condições de “subida” e “descida” das águas na várzea do Iauara. Esse é um dos motivos pelo qual os varzeanos, como também são denominados aqueles que habitam o ambiente de várzea, estão alertas para os períodos dos ciclos das águas e, como isso, buscam uma combinação com a produção da juta e da malva, como é possível visualizar na figura 5²⁴. Também é importante frisar que a figura abaixo nos proporciona uma dimensão da noção de tempo na percepção dos moradores de Bom Jesus. Não sem motivo, eles têm certa dificuldade de visualizar os acontecimentos cotidianos, a partir da noção de anos ou, mesmo, meses. Em Bom Jesus, os acontecimentos entre os seus moradores se fazem lembrar, preponderantemente, a partir das colheitas ou dos ciclos naturais das águas.

²² Os “patrões” são os agentes de comercialização por meio dos quais o comunitário obtém as sementes de juta e de malva, bem como, comercializa as fibras do produto. Segundo Ferreira (2009) o termo “patrão” é aplicado no sentido de se contrapor ao termo “freguês”. Além de intermediar o produtor de juta e malva e o empresário que beneficia a fibra, o “patrão” também comercializa outros produtos com os moradores de Bom Jesus. O patrão também extrapola a relação econômica quando torna-se uma pessoa que traz consigo uma aura de autoridade ou quando abre espaço para as relações de compadrio ou quando busca resolver problemas de saúde e dívidas dos seus compadres e fregueses comunitários (Cf. FERREIRA, 2009).

²³ Para os comunitários de Bom Jesus, rancho é o conjunto de alimentos, geralmente industrializados, necessários para sobreviver em determinado período. Esses alimentos são obtidos por meio de *atravessadores* ou, diretamente, nos municípios mais próximos.

²⁴ O calendário apresentado é baseado em dados coletados durante o trabalho de campo e nas informações retiradas da Dissertação de Mestrado de Aldenor Ferreira (2009) que, preocupado com a produção e comercialização da malva e da juta, tomou a comunidade Bom Jesus como um dos seus *locus* de pesquisa.

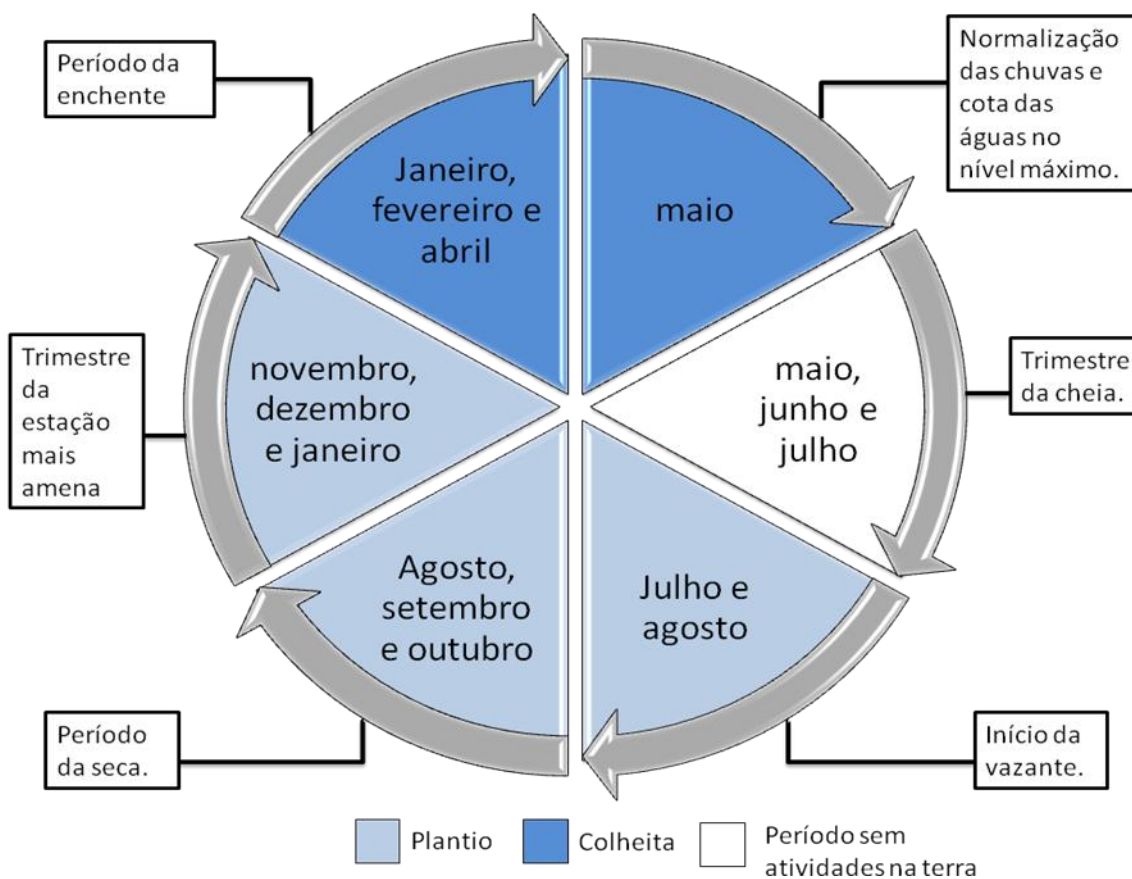


Figura 5: Calendário da produção de juta e malva em Bom Jesus.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

Assim, acompanhando a lógica do calendário acima, os moradores de Bom Jesus realizam as seguintes atividades referentes a produção de malva e juta durante os ciclos das águas: a) Durante a vazante, estes se empenham em semear a juta e malva, bem como, fazer a manutenção da plantação; b) Na seca, dá-se continuidade à manutenção da plantação, que ainda está crescendo; c) Durante a enchente, começa o período de colheita e retirada da fibra do produto, bem como, sua comercialização. Nesse período, também, é necessário tomar as devidas precauções para que o terreno onde foram plantadas a juta e a malva não esteja com vegetação, pois manter o terreno limpo durante a enchente garante menor quantidade de trabalho na próxima semeadura; d) Por fim, a cheia é o período de comercialização das últimas fibras de juta e malva e o momento de adquirir novas sementes para plantar novamente na vazante. Aldenor Ferreira (2009) propõe que o trabalho com a malva e a juta seja dividido, basicamente, em dois períodos: o plantio e a colheita. Esse autor enquadra no período do plantio,

tanto o processo de sementeira na terra, quanto os cuidados que os comunitários prestam a malva e a juta. O período referente a colheita compreende, segundo Ferreira (2009) seis etapas: (1) o corte; (2) a formação de feixes²⁵ para secagem e perda de peso; (3) a maceração que é o processo de submersão dos feixes com o fim de facilitar o próximo processo; (4) o desfibrilamento que compreende o processo de retirada da fibra, propriamente dita, das hastes de malva e juta; (5) a secagem da fibra; e, por último, o enfardamento onde o comunitário organiza as fibras, já secas, em fardos (figura 6).



Figura 6: Processo de colheita da produção de juta e malva em Bom Jesus.
Fonte: Nusec/UFAM, 2007; Pesquisa de campo, 2010.

Esse parece ser o âmbito mais comercial da juta e da malva, mas há outros aspectos desse processo que podem ser ressaltados, tal como o fato de que os comunitários percebem o período de colheita da juta e da malva como um momento de lazer e de socialibilidade.

Em um dos momentos do trabalho de campo, nos deparamos com um comentário bastante elucidativo. Ao conversar com uma comunitária sobre o trabalho da

²⁵ Um feixe pode conter de 20 a 30 hastes de malva quando esta alcança uma altura considerada boa ou também pode conter até 100 hastes quando a altura não é interessante.

malva e da juta, fui surpreendido pela seguinte fala: – “Quando chega o tempo da malva é uma alegria. Já não vejo a hora de chegar!”. A surpresa é justificada pelo fato de que os evangélicos de Bom Jesus evitam fazer perceber o sentimento de prazer em realizar outras atividades que não estejam diretamente relacionadas à religião. Mas, neste caso, não se trata de uma atividade qualquer e, isto sim, do trabalho com o qual os comunitários vivem e, como herdeiros da reforma protestante que são, também compartilham da ética do trabalho, no sentido de valorizarem o ganhar o “pão de cada dia”, a partir do “suor do próprio rosto”, como Deus havia falado para Adão e Eva quando os expulsou do Jardim do Éden, assim como, está escrito no capítulo 3, versículo 19 do livro bíblico em Genesis. Isso não significa, como comentamos anteriormente, que esse “ganha pão” não possa ser transformado num momento de sociabilidade. Quando se observa os trabalhos na juta e na malva se pode compreender como esse momento também ganha um significado outro para o morador de Bom Jesus, principalmente quando se realiza os trabalhos conjuntos.

Um exemplo disso é quando a subida das águas torna necessário maior emprego de trabalho para que não perca a produção. Para tanto, o comunitário conta com o trabalho do grupo familiar e, inclusive, de outros comunitários, por isso a possibilidade da realização da ajuda mútua através do *ajuri* ou *mutirão*²⁶ e a *troca-de-dia*. Ao se referir aos “trabalhadores da malva” e entre eles os de Bom Jesus, Ferreira afirma:

O *ajuri* funciona como elemento congregador que transforma o roçado de malva em um espaço não só de trabalho, mas também, num espaço de sociabilidade. Enquanto desfibrilam a malva, esses camponeses dialogam sobre vários aspectos da vida, contam seus causos, compartilham perigos, sonhos e frustrações. (FERREIRA, 2009).

Portanto, para o morador de Bom Jesus, a produção de juta e de malva constitui-se mais do que uma atividade produtiva e comercial pura e simplesmente, pois sua importância extrapola o âmbito do econômico. Outro exemplo, onde podemos contatar essa afirmação, tem a ver com o evento produzido pela igreja onde o objetivo principal é agradecer a Deus pela colheita: o culto da colheita. O evento não possui uma data fixa,

²⁶ Para Ferreira (2009), o *ajuri* ou *mutirão* trata-se da ajuda de vizinhos diante da necessidade de força de trabalho e é utilizada não somente nos trabalhos da malva e juta, como também, na limpeza da comunidade, outros cultivos agrícolas, limpeza de roçado ou plantio de mandioca. A *troca-de-dia* refere-se, segundo Ferreira (2009), como próprio nome já deixa entender, ao processo de troca de dias de trabalho entre os comunitários e, geralmente, acontece nos períodos de alta produção de malva, principalmente, quando concomita com a rápida subida das águas e, com isso, a ameaça de prejuízo a produção.

mas, segundo os moradores, geralmente se dá ao final da última etapa do trabalho com a juta e malva, ou seja, a comercialização dos fardos do produto.

Não se sabe ao certo quando os trabalhos com a juta e a malva iniciaram no Paraná do Iauara. Durante o trabalho de campo, os moradores mais antigos do Iauara afirmaram que na ocasião de sua chegada, final da primeira e início da segunda metade do século XX, as pessoas já lidavam com esse produto. Esses relatos vão ao encontro dos dados levantados por Ferreira (2009) onde, segundo esse autor, o cultivo de juta e de malva no Amazonas, originárias de países orientais, se dá por volta da primeira metade do século XX, preenchendo um espaço, anteriormente ocupado, pela extração da borracha.

De fato, durante os trabalhos de campo, foi possível perceber que os moradores mais antigos realizavam relatos sobre si ou sobre seus ascendentes, relacionados a extração da borracha. Não é possível conclusões acerca disso, mas sugerimos que os moradores de Bom Jesus descendem de pessoas que migraram de regiões produtoras de borracha. Não sem motivo Seu Zoca comenta sobre a extração de seringa no Rio Purus, onde habitava e, pelo que pode-se perceber, de um propenso seringueiro, tornou-se um hábil produtor de juta e malva.

Atualmente, os descendentes de Seu Zoca e de outras pessoas que migraram para o Iauara são os que produzem juta e malva e, portanto, são a maioria na comunidade Bom Jesus. Esse é um dos motivos pelos quais as entrevistas resultaram numa quantidade considerável de chefes de família que nasceram na comunidade Bom Jesus (gráfico 3).

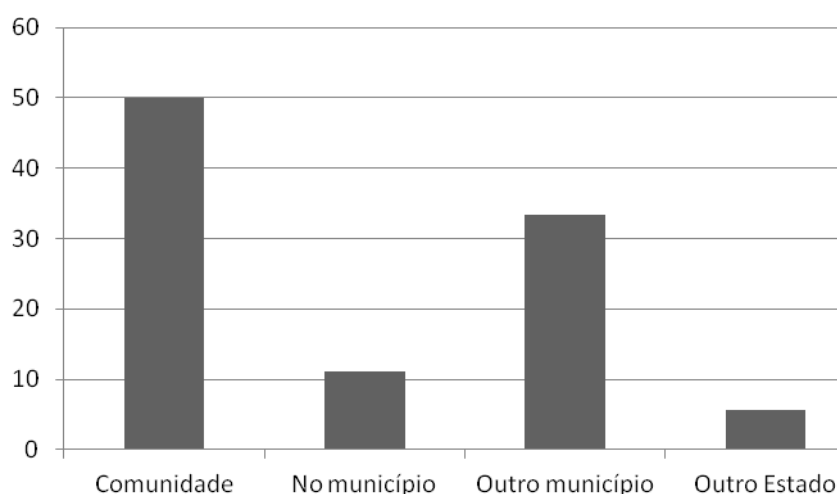


Gráfico 3: Naturalidade dos entrevistados.

Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

Além disso, se levarmos em consideração os entrevistados que nasceram na comunidade e compararmos com a faixa etária, perceberemos que trata-se, a grosso modo, de descendentes daqueles que migraram da região do Rio Purus e que, agora, estabeleceram suas famílias no Iauara (gráfico 4).

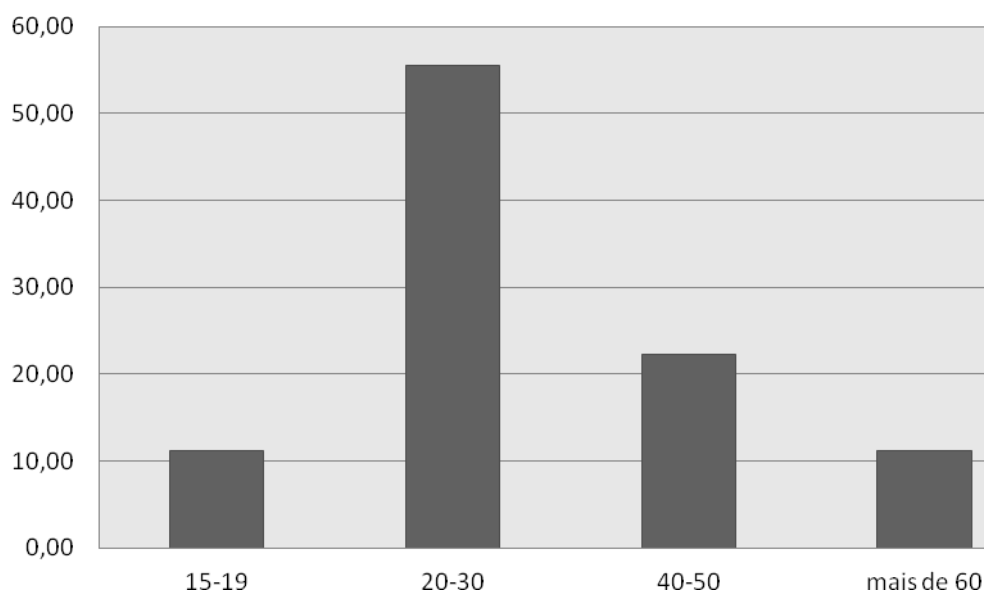


Gráfico 4: Naturalidade relacionado a faixa etária dos entrevistados.

Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

O número de descendentes, da faixa etária de 15 a 19 anos, possui uma decaída por conta da pequena quantidade de jovens que já constituíram uma família nuclear. Contudo se tomarmos em conta os dados de campo, não vai demorar para que esse número aumente, pois há uma quantidade considerável de pessoas nessa faixa etária que estão se preparando para o casamento. Isso porque, como vamos expor mais a diante, as pessoas não demoram para contrair casamento em Bom Jesus. Outro dado que explica o pequeno número de pessoas naturais de Bom Jesus, na faixa etária de 15 a 19 anos, é o fato de que um outro grupo desses jovens, filhos ou netos dos mais idosos, revesam entre a comunidade e os centros urbanos mais próximos, motivo pelo qual não entrevistamos esses sujeitos.

Esse reversamento, por parte dos jovens, pode ser explicado por vários fatores, mas um dos principais, comentados pelos comunitários, é a questão da escolaridade. Ao avaliar esse fator entre os entrevistados é possível perceber que a maioria deles (50%)

possui o nível fundamental de 1ª a 4ª séries e, a partir disso, os dados vão afunilando (gráfico 5).

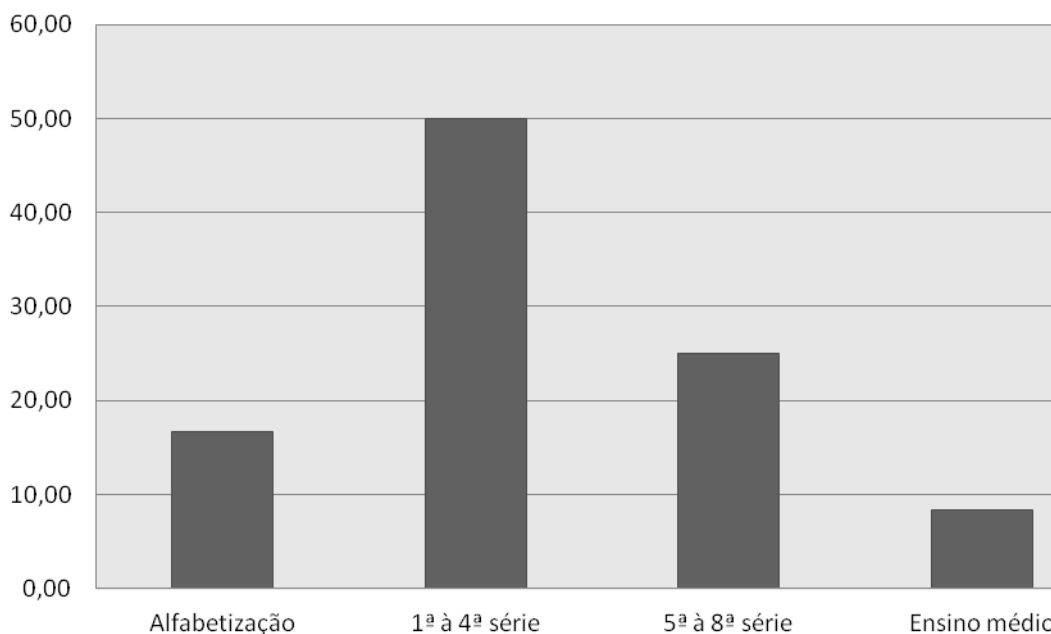


Gráfico 5: Escolaridade dos entrevistados.

Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

O baixo nível escolar também é função da dificuldade dos municípios, Manacapuru e Anamã, em buscar alternativas ou se articularem para implantar o ensino médio no Iauara. A única escola no Paraná, na qual é possível concluir o ensino fundamental, localiza-se na Vila São e está sob a responsabilidade da prefeitura de Manacapuru. Em Bom Jesus, há duas escolas construídas: a primeira, de responsabilidade de Anamã, oferece o ensino até o 6º ano do ensino fundamental e, a segunda, de responsabilidade de Manacapuru, ainda não estava funcionando por ter sido construída recentemente. A figura 7 apresenta as escolas, seguindo a mesma sequência de apresentação acima realizado.



Figura 7: Escolas localizadas em Bom Jesus.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

Mesmo apresentando duas escolas, Bom Jesus não consegue proporcionar aos seus moradores mais jovens uma perspectiva de vida muito diferente daquela que os seus pais seguiram. Enquanto isso não acontece, resta aos descendentes daqueles primeiros migrantes do Rio Purus tentar algo nos centros urbanos ou darem continuidade a principal atividade que apreenderam com os seus pais: o trabalho com a juta e a malva.

Mais recentemente, os moradores de Bom Jesus, preocupados em obter incentivos para a juta e a malva junto aos órgãos públicos e estimulados pelo Projeto PIATAM, começaram uma mobilização no sentido de instituir uma associação de fato e de direito. Assim, na segundo semestre de 2007, a comunidade de Bom Jesus legalizou a sua associação. Duas características marcaram essa legalização: (a) a intervenção de um vereador do município de Manacapuru (AM), o que demonstra uma afirmação dos vínculos entre a comunidade e este município por parte dos membros da associação; (b) o registro da entidade com o nome que a vincula à igreja da comunidade - Associação de Desenvolvimento Rural da Comunidade Assembleia de Deus do Brasil no Paraná do Iauara (figura 8). Não por acaso, a diretoria da associação é composta por frequentadores da igreja localizada na comunidade.

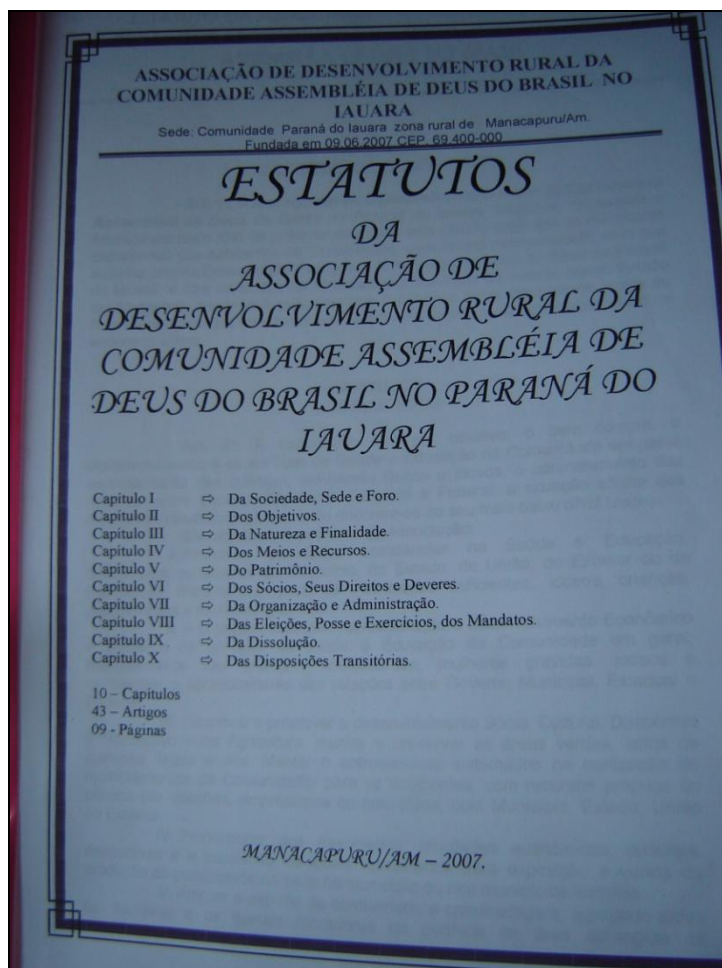


Figura 8: Página de rosto do Estatuto da Associação.
Fonte: Nusec/UFAM, 2007.

A criação da associação resultou num maior envolvimento entre as pessoas da comunidade Bom Jesus, pois possibilitou que estes se vinculassem não somente a partir dos trabalhos conjuntos para produção de juta e malva, mas também, estivessem vinculados legalmente, a partir de uma instituição de fato e de direito.

Os moradores de Bom Jesus e do Iauara em geral, se preocupam em vincular-se a alguma associação pela necessidade em comprovar a moradia e, também, a ocupação frente ao Instituto Nacional de Seguro Social (INSS) na ocasião da aposentadoria. E, até meados 2007, Bom Jesus não havia instituído uma associação e, enquanto isso, os moradores estavam vinculados a Associação de Produtores Rurais de Nova Esperança, com sede na comunidade vizinha de Vila São. Atualmente, com a contribuição de divergências na Associação Nova Esperança, a maioria dos moradores de Bom Jesus está vinculado a associação local da comunidade (gráfico 6).

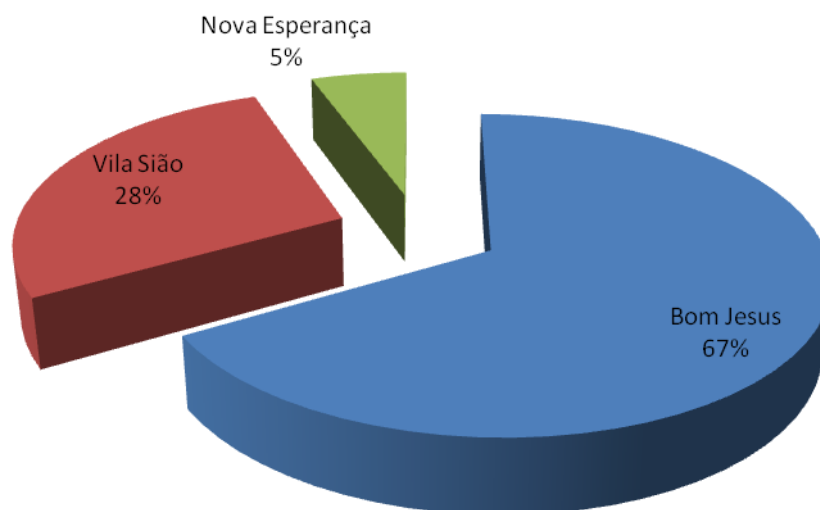


Gráfico 6: Associação dos entrevistados.

Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

É importante ressaltar que, mais recentemente, foi instituída outra associação da comunidade Vila Sião, com o mesmo nome da comunidade. Como a fundação ocorreu a partir de atuação do pastor da IEADAM, logo a maioria dos moradores daquela comunidade assumiram vínculos com a Associação de Moradores de Vila Sião. E, aqui, chegamos a mais um dado pertinente. Todos os nossos entrevistados se consideravam, a grosso modo, evangélicos, dado este que vamos explorar adiante. A maioria destes entrevistados possui vínculos religiosos com a comunidade Vila Sião (gráfico 7), bem como, envolve-se em questões religiosas e políticas da comunidade vizinha. Por isso, quando perguntados sobre o vínculo associativo, uma parcela considerável dos entrevistados indicou a Associação de Moradores de Vila Sião e, outra parcela, indicou a Associação de Produtores Rurais de Nova Esperança.

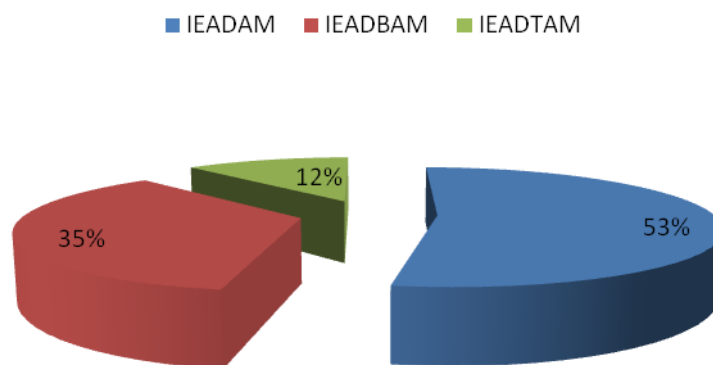


Gráfico 7: Vínculo institucional dos entrevistados.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

Como pode-se perceber, nestes últimos dados, foi incluído a Igreja Evangélica Assembleia de Deus Tradicional no Amazonas (IEADTAM), surgida a partir de divergências na comunidade Vila Sião. Algo com a qual não contávamos na elaboração do projeto de Mestrado, em meados de 2008. Vale contar, que esses entrevistados que indicaram a Assembleia de Deus Tradicional, como instituição religiosa, eram, anteriormente, adeptos da IEADAM, entretanto, como o nosso *locus* de pesquisa é a comunidade Bom Jesus e, para efeito de análise, a divisão que houve na comunidade Vila Sião teve consequências pequenas para Bom Jesus.

O que gostaríamos de ressaltar nos últimos dados é a relação de entre frequentadores da IEADAM de Vila Sião e os associados a associação de produtores de Bom Jesus (gráfico 6 e 7). Do ponto de vista da relação política, a maioria dos moradores de Bom Jesus está vinculado a associação desta mesma comunidade, mas, do ponto de vista religioso, é a igreja de Vila Sião que possui a maioria em adeptos em Bom Jesus.

Outro fator que é importante ressaltar, tem a ver com a aparente ausência de adeptos de outras religiões. Em Bom Jesus, verificamos que, além de evangélicos, há também católicos, mas que estes não costumam externalizar sua opção religiosa. Além disso, são consideradas católicas aquelas pessoas que ainda não possuíram qualquer vínculo religioso com igrejas evangélicas e, em Bom Jesus, são poucos. É importante chamar a atenção para esse detalhe, porque todos os nossos entrevistados se

consideraram evangélicos e os que fugiram a essa opção se consideraram desviados ou afastados (gráfico 8).

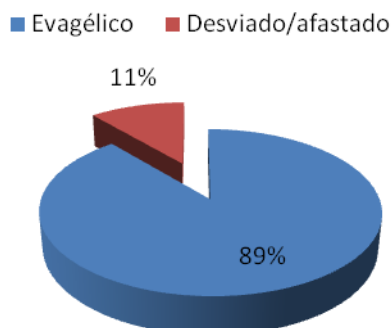


Gráfico 8: Religião dos entrevistados.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

Durante os trabalhos de campo foi mais difícil conseguir dados dos moradores que se consideram e são considerados desviados/afastados, porque a prioridade da pesquisa era os frequentadores da IEADBAM. Mesmo assim, foi possível notar que uma parcela considerável dos que se consideram desviados/afastados, são adolescente ou jovens e, portanto, ainda não contraíram família nuclear.

Como já adentramos nos dados especificamente religiosos logo vale a pena apresentarmos informações que vão nos ajudar no momento da análise dos dados. Um deles é o fato da maior parte dos nossos entrevistados descenderem de evangélicos, mas, por outro lado, não se pode ignorar a importância de entrevistados que informaram possuir pais católicos (gráfico 9).

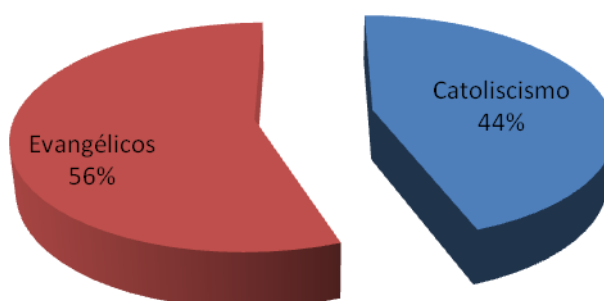


Gráfico 9: Religião dos pais dos entrevistados.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

O resultado da combinação desses dados não trouxe grandes surpresas, pois era razoável que os entrevistados que possuíam pais católicos, também indicassem o mesmo catolicismo como religião anterior ou como religião a qual frequentou. Neste sentido, os entrevistados que indicaram terem frequentado outra religião, tenderam a indicar o catolicismo como sendo essa religião frequentada (gráfico 10).

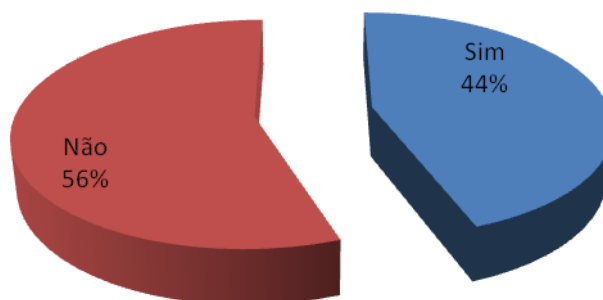


Gráfico 10: Existência de religiões anteriores entre os entrevistados.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

Outro dado interessante em relação ao contato com outras religiões, está registrado no gráfico 11, no qual há 11% dos entrevistados, mesmo evangélicos, frequentando outras religiões, no caso, o catolicismo. Apesar de 89% dos entrevistados informarem que não frequentam outras religiões, durante o trabalho de campo, os evangélicos de Bom Jesus não demonstraram oposição a nenhuma outra religião.

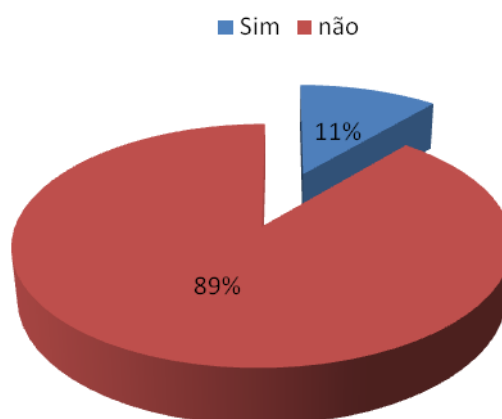


Gráfico 11: Porcentagem de entrevistados que frequentam outras religiões.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

Outra esfera religiosa dos moradores de Bom Jesus é a relação com a benzeção. Ao serem perguntados se já haviam buscado ajuda de benzedeiros, a maioria dos

entrevistados respondeu positivamente (gráfico 12). Uma questão a ser ressaltada nesse dado quanto aos entrevistados que responderam positivamente, deixaram perceber que essa busca pelo benzedor foi realizada há mais de 5 anos. Isso significa que essa procura está se tornando escassa entre os evangélicos de Bom Jesus, principalmente, afetada pelo aumento da influência de interpretações, propriamente pentecostais, de fenômenos como a doença e outros infortúnios.

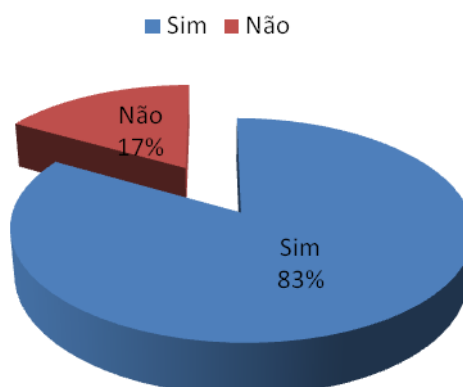


Gráfico 12: Procura de ajuda ao benzedor entre os entrevistados.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

Outro dado que chamou a atenção é a crença dos evangélicos de Bom Jesus nas chamadas “visagens”. Somente 6% dos entrevistados não acreditavam nesse fenômeno social (gráfico 13).

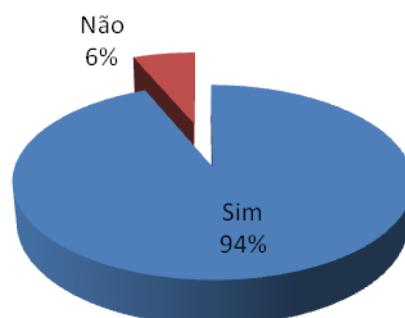


Gráfico 13: Crença nas visagens entre os entrevistados.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

Durante os trabalhos de campo foi possível perceber a relação ou a não relação dos moradores de Bom Jesus com as “visagens”. Vale ressaltar que as referências espontâneas as “visagens” apareciam, principalmente, nos momentos em que era

necessário utilizar os caminhos que dão acesso ao Rio Solimões. Caso contrário, as referências somente se mostram nos momentos em que os comunitários foram indagados sobre isso. Nos momentos das entrevistas, as visagens mais citadas pelos entrevistados foram: a cobra-grande, o boto e o curupira (figura 14).

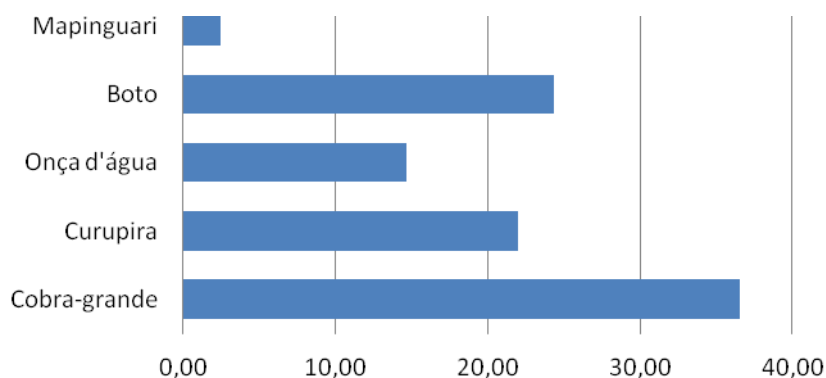


Gráfico 14: Crença nas visagens entre os entrevistados.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

Os dados mostram a riqueza religiosa que a comunidade Bom Jesus possui e que, embora se identificando, a grosso modo, aos evangélicos, especificamente pentecostais, isso não significa que haja uma pura e simples reprodução da forma como o pentecostalismo se apresenta nas grandes cidade do Brasil, como apresentaremos no segundo capítulo.

Portanto, não poderíamos discutir a comunidade Bom Jesus sem levar em consideração suas características mais gerais que, no mesmo instante em que possuem as suas especificidades, não se furtam de dialogar com os vários aspectos do fenômeno religioso. Esse diálogo pode vincular-se ao pentecostalismo, propriamente dito, ou mesmo, ao imaginário que perpassa as práticas sociais dos moradores de Bom Jesus, especificamente e, *mutatis mutandis*, o de outras comunidades da Amazônia, de forma geral. Neste sentido, não se pode negar que a história da comunidade é perpassada pela religião, quer nas suas origens, com a construção da igreja por iniciativa de Seu Zoca, quer, mais recentemente, com a predominância da adesão as instituições evangélicas do Iauara. Assim, observado esse contexto mais geral, a seguir nos deteremos a religião, propriamente dita.

CAPÍTULO II

RELIGIÃO E O PENTECOSTALISMO

1. A religião: um tema clássico

A busca pela explicação para o fenômeno religioso ou para as forças transcendentais é, sem dúvida, um dos assuntos mais discutidos entre os clássicos das Ciências Sociais. No campo específico da Antropologia, por exemplo, esse tema foi discutido de Frazer (1982) que discutiu sobre as crenças e práticas mágico-religiosas à Clifford Geertz (2008a), discutindo a religião enquanto sistema cultural. Na Sociologia, não é diferente, pois todos os clássicos, cada um à sua maneira, deixaram suas contribuições para essa área do conhecimento. A religião se configura num tema que perpassa e é perpassado pelas teorias sociológicas, desde as polêmicas análises de *As formas elementares da vida religiosa*, de Émile Durkheim²⁷, até as, não menos polêmicas, abordagens weberianas da ética protestante e sua ligação com as mudanças que proporcionaram um maior desenvolvimento do capitalismo. Atualmente, até uma suposta teoria marxista da religião é ensaiada pelos seus exegetas com a defesa da tese de que ao mesmo passo em que Marx adjetiva a religião como “ópio do povo”, também faz perceber o seu duplo caráter: uma, enquanto “*expressão da miséria real*” e, outra, enquanto “*protesto contra a miséria do real*”²⁸. Assim, inicialmente, a religião ocupa um lugar importante nas análises clássicas das Ciências Sociais e autores como Cipriano (2007), Teixeira e Menezes (2007) chegam, inclusive, a afirmar que há uma ligação estreita, no caso da sociologia, entre Sociologia Geral e Sociologia da Religião.

Nisto, é interessante levar em consideração que, a importância dos clássicos, no sentido de que eles sempre têm algo a nos dizer acerca do estado de coisas religiosas em que vivemos e, concordando com Carvalho (2000), é possível afirmar que no momento

²⁷ Polêmicas porque circunscritas num debate referente à suposta descontinuidade do discurso sociológico de Durkheim.

²⁸ Para saber mais sobre as contribuições marxistas para a abordagem do fenômeno religioso, ver Lesbaupin (2007) e Löwy (1998).

em que realizamos reflexões sobre o fenômeno religioso, estes mesmos clássicos (re) apareçam em maior ou menor grau, sob condições variadas.

Nesta mesma perspectiva, ao citar Cassirer, Bourdieu (2004) trata as teorias da religião como produtoras de um *círculo mágico* onde se agrupam três posições, cujos nomes principais são: Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber.

Para o sociólogo francês, o pesquisador, pelo menos em Sociologia, interessado no fenômeno da religião, não pode sair de um, sem cair noutra desses *círculos mágicos* ou, mesmo, de ficar pulando de um para o outro. Por conta disso, entende-se a importância de realizar uma revisão nas teorias clássicas sociológicas no intuito de fundamentar nossa análise sobre o fenômeno religioso ao qual nos propomos observar. Para tanto, optamos por buscar contribuições diretas para o nosso objeto, a partir de dois desses *círculos mágicos* da teoria da religião apontados por Bourdieu (2004): Durkheim e Weber²⁹. O primeiro por buscar uma definição clássica da religião e, o segundo, por ter legado uma contribuição considerável no que se refere à relação dos sujeitos da ação religiosa. Também nos debruçaremos sobre autores que buscaram um diálogo mais próximo dos clássicos, supracitados, no sentido de interpretá-los, a partir da realização de sínteses teóricas, como é o caso de Clifford Geertz e Pierre Bourdieu.

1.1. Religião e teorias sociológicas

Entre os clássicos da Sociologia, Durkheim parece ter sido o autor que mais contribuiu para as vinculações entre Sociologia do Conhecimento e Sociologia da Religião. É difícil dissociar no pensamento desse autor essas duas áreas do saber. Antes mesmo da conclusão de sua tese de doutoramento, da qual resultou o livro *A divisão Social do Trabalho*, de 1893, Durkheim já ensaiava as primeiras reflexões sobre a religião em *Ética e Sociologia da Moral*, originalmente publicado em 1887, demonstrando que a moral não surgiria ao bel prazer dos indivíduos, mas seria resultado

²⁹ É importante comentar que se não utilizamos a obra marxiana em nossas análises, isso não se dá por um desprestígio das consideráveis avaliações desse autor clássico, mas por entender que a utilização de suas categorias pelos exegetas tem se dado numa outra perspectiva e para um tipo específico de fenômeno social, conforme foi indicado acima por Lesbaupin (2007) e Löwy (1998), que não se enquadram, necessariamente, no objeto que nos propomos analisar neste estudo, qual seja, o pentecostalismo.

de fenômenos sociais citando, conseqüentemente, a religião, como vemos na citação abaixo.

As ideias morais se formam sob a influência de causas inconscientes dos efeitos que elas continham. O pensamento deliberado tem um papel pequeno nesse processo; só intervém para estabelecer e consagrar os resultados que surgiram sem ele. A religião gera, espontaneamente, os costumes, e os costumes, por sua vez, a moral. (DURKHEIM, 2006: p. 99).

Desde esse momento, pode-se perceber a importância que Durkheim atribuiu à sociedade na relação desta com o indivíduo, caráter esse de sua Sociologia retomada por uns e, criticada, por outros tantos. Aliás, Cipriano (2007) acredita que, em relação à Sociologia da Religião, a obra de Durkheim tenha tido mais impacto, em termos de citações, que a obra de Weber.

A relação de Durkheim com o tema religião é bastante discutida, mas se levarmos em consideração o trecho supracitado concluiremos que esse autor já se debruça sobre o fenômeno religioso, desde antes de *As formas elementares da vida religiosa*, originalmente publicado em 1912. Essa conclusão contraria, sensivelmente, a perspectiva de Pierre Sanchis (2007) segundo a qual a mudança intelectual de Durkheim, a favor da religião, se dá em *As formas elementares da vida religiosa*. Sanchis (2007) nos apresenta, num primeiro momento, em *As regras do método sociológico*, originalmente publicado em 1895, um Durkheim crente no programa iluminista e positivista de laicização da sociedade e, noutro, principalmente, em *As formas elementares da vida religiosa*, um Durkheim que, depois de apregoar o exorcismo da religião agora se apresenta “adorcizado”³⁰ por ela. Dada as condições, expressas parece-nos mais adequada a avaliação de Renato Ortiz na *Introdução* da primeira tradução brasileira de *As formas elementares da vida religiosa* (1989), que, ao citar Steven Lukes (1984), entende que há uma “inflexão” na trajetória de Durkheim, passando da análise baseada na estrutura para outras focadas na superestrutura, momento que a religião passa a ter maior espaço na obra durkheimiana. Neste sentido, seria mais interessante falar num *retorno* de Durkheim à religião em *As formas elementares da vida religiosa*. Aliás, vêm à baila citar o estudo, imediatamente anterior,

³⁰ Este termo quer fazer perceber que Durkheim se tornara encantado pela religião nesta fase da sua produção teórica. Apesar do termo “adorcizado” não constar no dicionário brasileiro, preferimos manter o termo utilizado por Sanchis (2007) para conservar a originalidade.

As formas elementares da vida religiosa, em que Durkheim e seu sobrinho, Mauss, equiparam as formas de classificar na ciência e no totemismo. Assim:

As classificações primitivas não constituem, portanto, singularidades excepcionais, sem analogias como aquelas que estão em uso entre os povos mais cultivados. (...) exatamente como as classificações dos cientistas, são sistemas de noções hierarquizadas. (DURKHEIM, 1981).

Feita essa circunscrição do primeiro *círculo mágico* relativo à teoria da religião em Sociologia, adentremos na contribuição mais maciça de Durkheim, aos estudos referentes à religião, encontradas em *As formas elementares da vida religiosa*, onde o autor, de início, demonstra como as categorias do entendimento, que também dizem respeito a uma teoria geral do conhecimento, estão, profundamente, vinculadas ao pensamento religioso e, por isso, ao social.

Na raiz dos nossos julgamentos existe um certo número de noções essenciais que dominam toda a vida intelectual, [quais sejam, as] categorias do entendimento: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade, etc. (...) Ora, quando analisamos metodicamente as crenças religiosas primitivas, encontram-se naturalmente no seu caminho as principais dentre essas categorias. Elas nasceram na religião e da religião; são um produto do pensamento religioso (DURKHEIM, 2008: p. 54).

No que se refere ao campo estrito da Sociologia da Religião, é em *As formas elementares da vida religiosa*, que Durkheim define o fato religioso, diferenciando-o da magia. Duas categorias, afirma Durkheim, caracterizariam o fenômeno religioso: a crença, o pensamento, e, o rito, movimento. Mas, o rito, pode caracterizar outras práticas humanas que não sejam, necessariamente, religiosas. Neste sentido, o rito estaria vinculado, necessariamente, ao conteúdo da crença. Para o autor, todas as crenças religiosas têm um caráter em comum: a divisão do mundo em sagrado e profano. Aqui, se encontra uma das categorias mais importantes da Sociologia da Religião de Durkheim, a noção de *sagrado*. A relação entre sagrado e profano é uma relação absoluta, pois nem mesmo a oposição entre bem e mal é tão definida quanto às duas categorias acima mencionadas. É possível perceber que, no final das contas, é a noção de sagrado, e seu antípoda, o profano, que define o fato religioso.

Portanto, para definir o fenômeno religioso, Durkheim (1989) faz a distinção entre a religião e magia. Para ele, a religião agrega uma coletividade, produz uma comunidade moral que se realiza na igreja. Ao contrário disso, a magia não agrega uma coletividade, pois entre o mago e os indivíduos não se produzem laços duradouros. A partir disso, Durkheim (1989) afirma que não existe uma “igreja mágica” já que “o mago tem clientela, não igreja”, mais ainda, o mago tem procedimentos antirreligiosos. Há uma busca em profanar as coisas santas, enquanto que a religião imprime um olhar desfavorável em relação à magia. Neste sentido, define Durkheim:

Uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem. O segundo elemento que aparece na nossa definição [é] que a ideia de religião é inseparável da ideia de igreja, faz pressentir que a religião deve ser coisa eminentemente social (DURKHEIM, 1989: p. 79).

Portanto, para Durkheim, ao contrário da magia, a religião é um fenômeno efetivamente social e produz uma *comunidade moral* denominada igreja que, por seu turno, é formada pelos fiéis e os sacerdotes.

Embora as contribuições de Durkheim tenham uma importância considerável para os estudos sobre a religião, é interessante destacar os seus limites. Este autor não poderia observar a religião sem se desprender de sua linha teórica dentro da Sociologia. Portanto, como frisamos acima, em sua análise da religião, Durkheim continua a dar maior importância à sociedade em relação ao indivíduo. Além disso, embora tenha demonstrado as contradições existentes entre a igreja e o mago, a perspectiva do autor não lhe permite perceber as disputas, as concorrências em torno da religião, o que possibilita, por exemplo, que sociólogos da religião, como Pierruci (2006) afirmem que Durkheim, na sua busca por entender a religião, associava “a ideia de religião à coletividades já constituídas celebrarem com entusiasmo rituais totais (...), a força supra-individual consagradora de uma coesão vital adscrita (...)”.

Mais recentemente, Clifford Geertz (2008a), em seu texto intitulado *A religião como um sistema cultural*, publicado, originalmente, em 1966, buscou uma definição para a religião que nos parece bastante interessante, porque desloca, razoavelmente, a tendência durkheimiana. Pertencente à escola culturalista, Geertz recebeu influências weberianas em suas abordagens dos mais diferentes fenômenos sociais (GIUMBELLI,

2007) e isso, possivelmente, contribuiu para que este autor tornasse o indivíduo mais livre no âmbito da religião. Para Giumbelli (2007) é importante enfatizar este ponto, porque até aquele instante, os estudos referentes à religião, principalmente nas Ciências Sociais, estavam centrados na perspectiva durkheimiana.

Como o próprio título do texto de Geertz faz perceber, a preocupação deste autor pela religião é a dimensão cultural da análise religiosa, a religião como um *sistema cultural*, sendo que cultura é entendida como:

um *padrão de significados* transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, [ou, noutras palavras,] um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meios das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 2008a: p. 66).

Assim, no que se refere ao entendimento de Geertz, a religião se encontra dentro da teoria geral da cultura, donde aquela serve, tanto como base para a formulação, como quanto campo de aplicação desta (GIUMBELLI, 2007).

Dada estas considerações, torna-se compreensível quando o pensador norte-americano define a religião como “um *sistema de símbolos* que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras *disposições e motivações* nos homens” (GEERTZ, 2008a: p. 66). Geertz, nesta afirmação, conseguiu demonstrar o grau de influência da religião no homem, pois ao mesmo tempo em que é produtora de disposições gerais, simultaneamente, possui um subproduto: a motivação. Com o intuito de diferenciar disposições de motivações, Geertz (2008a) afirma que estas últimas “são ‘tornadas significativas’ no que se refere aos fins para os quais são concebidas e conduzidas” e as “primeiras são ‘tornadas significativas’ no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que elas surjam.” (p.72).

Para o autor em questão, os símbolos religiosos sintetizam o *ethos* e a visão de mundo de um povo³¹. No que se refere à crença e a prática religiosa, o *ethos* de um grupo só é inteligível por parte de seus componentes quando dialoga com aquilo que a visão de mundo descreve. Por outro lado, a visão de mundo só é convincente quando se

³¹ Por *ethos* entende-se “o tom, o caráter e a qualidade de vida, estilo e disposições morais e estéticas de um povo” e por visão de mundo “o quadro que [um povo faz] do que são as coisas na simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre a ordem” (GEERTZ, 2008).

apresenta “como uma imagem de um estado de coisas verdadeiras, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida” (GEERTZ, 2008a: p. 67).

Essa compreensão de Geertz busca justificar as formas como a religião estabelece disposições e motivações nos homens. Ao dialogar o *ethos* com a visão de mundo do grupo, a religião produz um mundo coerente, com sentido definido. Ao citar Langer (1960), Geertz faz perceber que a pior coisa ou, pelo menos, umas das piores, com que o homem pode se defrontar é o *Caos*.³² Neste sentido, o símbolo religioso garante não somente a capacidade de compreensão do mundo por parte daqueles que o adotam, como também, ao compreendê-lo, “dêem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente” (GEERTZ, 2008a: p. 77). Assim, a religião articula dimensões intelectuais e emotivas, remetendo-se para concepções de realidade e para valores morais construídos socialmente (GIUMBELLI, 2007: p. 209).

Neste sentido, a perspectiva religiosa parece mesmo repousar naquilo que Geertz (2008a) denomina de *verdadeiramente real*. Noutras palavras, a preocupação da religião é criar uma aura de factualidade em torno das coisas, na forma como elas se apresentam. Embora haja uma *aceitação* e *fé* nesse estado de coisas, o seu intuito não é, necessariamente, afirmá-lo, mas mover-se além da vida cotidiana, na direção de verdades mais amplas³³.

Por fim, Geertz atribui ao ritual um caráter, extremamente, importante para reforçar a aceitação na autoridade da religião.

É em alguma espécie de forma cerimonial (...) que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas (2008: p. 82).

³² A ordem do mundo, afirma Geertz (2008), é ameaçada por pelo menos três aspectos: (1) A perplexidade que ameaça a capacidade analítica; (2) o sofrimento que ameaça o poder de suportar e; (3) o sentido de paradoxo ético obstinado ameaçado pelos limites da introspecção moral, noutras palavras, a capacidade de julgamentos morais corretos.

³³ A perspectiva religiosa se diferencia de outras perspectivas: o senso comum, a científica e a estética. Enquanto o senso comum é caracterizado por uma aceitação do mundo e um motivo pragmático, a científica questiona o *status quo*, a partir de um ceticismo e, a estética, afirma a aparência e a superfície (GEERTZ, 2008).

É no ritual que a religião constitui o seu caráter verossímil, fazendo com que o crente entenda as diretivas religiosas como corretas. O impacto da religião na vida cotidiana ocorre quando a religião é subjetivada e objetivada no ritual, colorindo e informando o senso comum. Assim, o mundo ordinário das coisas é observado, “segundo as concepções gerais que as disposições e motivações garantem ser moralmente correto e vivido de acordo com as inclinações que a metafísica assegura ser objetivamente verdadeiras” (GIUMBELLI, 2008: p. 211).

Muito embora Geertz tenha nos premiado com uma avaliação proveitosa do fenômeno religioso, a sua teoria da religião, como já comentado acima, se enquadra numa teoria geral da cultura, onde é possível realizar, pelo menos, duas críticas substanciais. (1) Embora influenciado pelas categorias weberianas, é possível perceber na abordagem de Geertz, certo espectro durkheimiano, principalmente quando comenta sobre a importância da religião no grau de coercitividade dos valores sociais. (GIUMBELLI, 2008: p. 210). (2) Outra crítica se encontra numa espécie de hiperrelativismo, por parte de Geertz, ao aceitar o particularismo na abordagem cultural. (BIERSACK, 1992; CARVALHO, 2003). Embora Geertz, influenciado por Weber, afirme que o homem se encontra numa via de “mão-dupla”, em relação às teias de significado³⁴, este autor está mais interessado nas teias e “não no ato de tecer a cultura, não na história, mas no texto, não no processo de textualização” (BIERSACK, 1992: p. 108).

A contribuição de Durkheim e Geertz, embora ocupando linhas de pensamento razoavelmente distintas³⁵, é inquestionável para os estudos referentes à religião. Ao pôr a religião na ordem do cotidiano, estes autores demonstram como os símbolos religiosos são importantes na construção de uma visão coerente do mundo, por parte do crente, a partir do vínculo realizado entre *ethos* e visão de mundo, mas, não somente isso, a reunião dos crentes tem ligação com a produção da *comunidade moral* e, por isso, de

³⁴ Na busca de definir a cultura, em texto intitulado *Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura*, Geertz afirma que “o homem é um animal amarrado numa teia de significados que ele mesmo teceu.” (2008: p. 15).

³⁵ Apesar de haver influências de Durkheim em Geertz, como já foi comentado, o pensador norte-americano realiza duras críticas ao sociólogo francês. Na verdade, só o fato de perceber nos homens uma liberdade para a produção das teias de significado, já o distancia sensivelmente da perspectiva sociológica de Durkheim. Outro ponto que é possível ressaltar relaciona-se com a epistemologia interpretativista de Geertz, o que vai de encontro ao positivismo durkheimiano. Portanto, os dois só se encontram alinhados no texto em função da busca de definição para religião.

uma comunidade com regras específicas. A questão principal parece repousar sobre as consequências sociais da religião na vida cotidiana e as consequências da vida cotidiana na religião.

Mas se a religião é essencialmente social, como afirma Durkheim, equiparado a um sistema de símbolos que, ao mesmo tempo em que são produtos dos homens, também atuam sobre estes, falta avaliar como atuam os atores sociais da religião e como classificá-los sociologicamente.

Parece-nos que, neste ponto, Max Weber e Pierre Bourdieu tem uma contribuição a nos dar. Isso não significa que estes autores tenham buscado uma definição de religião em seus estudos, como vamos perceber mais a frente. Para tanto, é importante circunscrever a obra destes autores, realizando possíveis diálogos, para não cairmos num simplismo acadêmico de colocarmos os autores em questão, lado a lado, de forma descontextualizada.

Não se pode negar que, dentre os clássicos da Sociologia, Weber foi o que mais se debruçou sobre a religião e, se Durkheim é o mais citado clássico da Sociologia, Weber é o clássico mais utilizado nos estudos em Sociologia da Religião na atualidade (MORIZ, 2007). Mas, apesar do interesse de Weber pelo tema religioso, Pierucci (2003) afirma que esse autor não pode ser considerado um sociólogo da religião da forma como entendemos, contemporaneamente, com formação num instituto especializado, por exemplo. Neste sentido, a discussão de Weber sobre a religião não é uma exceção à parte, na obra deste autor, de tal forma que “grande parte da [sua] sociologia histórica e comparada, sua sociologia substantiva, é também ela *Religionssoziologie*” (PIERUCCI, 2003: p. 16).

Se em Durkheim há uma vinculação intrínseca entre Sociologia da Religião e Sociologia do Conhecimento, podemos afirmar que, em Weber, há uma vinculação entre Sociologia da Religião e Teoria do Social. Tal como Durkheim, a preocupação de Weber pela religião transcende os limites desse campo de conhecimento. Ao introduzir o texto que ficou conhecido no Brasil como *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas*

*Direções*³⁶, Weber faz perceber o seu objetivo no estudo da religião, pois afirmava: “Acima de tudo, um ensaio assim sobre sociologia da religião visa, *necessariamente*, contribuir para a *tipologia e sociologia do racionalismo*”. (WEBER, 1982: p. 372).

Pierruci (2003) nos alerta para não realizar uma leitura dos ensaios de Weber sobre Sociologia da Religião como se quem os tivesse escrito fosse, estritamente, um especialista nessa área do conhecimento. Ao tomar a religião como objeto, Weber produz uma “dupla macro-sociologia”, qual seja, “[1] uma sociologia geral da *mudança social* como *inevitável racionalização da vida*, e [2] uma sociologia específica da *modernidade ocidental*”. (PIERUCCI, 2003: p. 18).

Neste mesmo sentido, argumenta Freund (2006) que a Sociologia da Religião de Weber não está preocupada em analisar a religião em si e por si, seus dogmas, suas teologias e filosofias, “mas, sim, em estudar o comportamento religioso como uma atividade humana deste mundo (*diesseitig*), que se orienta, significativamente, de acordo com os fins ordinários” (FREUND, 2006: p. 130).

Ao observar o fenômeno religioso, Max Weber visa à compreensão do processo de racionalização do mundo. Quando Weber percebe que dentro do fenômeno religioso há um processo de intelectualização, uma necessidade de explicar o sagrado ou, melhor, justificá-lo e torná-lo inteligível frente, não somente dos seus adeptos, mas também, frente às outras esferas sociais, este autor encontra neste ponto um fenômeno que não se limita ao âmbito da religião, mas se estende à política, economia, estética, erótica, intelectual. Em “*Rejeições religiosas do mundo e suas direções*” (1982), Weber demonstra como a racionalização dessas outras esferas sociais produz um embate com o pensamento religioso, levando a uma racionalização maior desta última.

Ainda em “*Rejeições religiosas*” (1982), Weber afirma que uma desvalorização do mundo resulta da discrepância entre pretensão racional e realidade. Ele está querendo dizer que a “realidade” do mundo não cabe nas explicações que se realiza sobre ele. A tentativa, cada vez mais intensa, de explicá-la faz com que haja, no caso da religião, uma desvalorização desse mesmo mundo, uma vez que para o religioso, a cultura (o

³⁶ Pierucci (2003) afirma que o título original do texto é “Considerações Intermediárias”. O título pelo qual ficou conhecido no Brasil, através da coletânea Ensaios de Sociologia, de Gerth e Mills, é, na verdade, um subtítulo da 2ª edição alemã.

mundo) é entendida como o absurdo da imperfeição, da injustiça, do pecado, da futilidade.

Em *A psicologia social das religiões* (1989), Weber faz perceber que o aparecimento da religiosidade de um redentor, de um salvador, traz em seu bojo uma visão racional do mundo, pelo fato de postular uma teodiceia do infortúnio por meio do surgimento dos especialistas da religião. Como diz Weber, no texto as *Rejeições Religiosas* (1989: p. 404), “em todos os tempos e todos os lugares, a necessidade de salvação (...) resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das realidades da vida”. Sempre que essa teodiceia não consegue dar conta da necessidade das camadas menos favorecidas, uma religião secundária ocupa o lugar daquela primeira.

Mas é em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004) que Weber mostra-nos a que ponto chegou o processo de racionalização da esfera religiosa. Com o surgimento da ideia de predestinação, surgiu a dúvida: – Mas quem, de fato, está predestinado à salvação? – Afinal, como posso saber se estou salvo? A resposta é simples e angustiante: ninguém sabe. Claro, somente Deus. Agora, o homem religioso e protestante, principalmente os agentes religiosos especialistas, estavam solitários consigo mesmo. No anseio de explicação do *céu*, encontraram a grande dúvida na *terra*. Não havia forma de obter a certeza da salvação, mas poderia seguir condutas que, *possivelmente*, e não certamente, o levariam a ela.

Uma dessas condutas estaria vinculada à *atividade secular*, a ação intramundana. Neste ponto, está a vinculação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, remetendo ao título da obra. Vale a pena destacar que a religião é somente uma das esferas sociais, principalmente no ocidente, em que o processo de racionalização se efetivou, como é possível observar na introdução do livro, que vai ao encontro da ideia da dupla macro-sociologia weberiana, citada por Pierucci (2003).

A ênfase de Weber na dupla macro-sociologia é perceptível no texto que discute os tipos de organizações comunitárias religiosas (WEBER, 1991), onde afirma descartar a possibilidade de trabalhar com a concepção de essência da religião, pois, segundo o próprio autor, não é isso que o preocupa, mas sim, as condições e o efeito do tipo de ação comunitária que este fenômeno social engendra, coisa que, somente, pode ser

apreendida, a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos³⁷ (WEBER, 1991: p. 279). Aliás, como já foi possível perceber, Weber parte do pressuposto de que a religião está voltada para *este mundo*. Como ele mesmo afirma “a ação religiosa ou magicamente exigida devem ser realizadas ‘para que vás bem e vivas, muitos e muitos anos sobre a face da Terra’” e complementa: “A ação ou o pensamento religioso ou ‘mágico’ não pode ser apartado, portanto, dos círculos das ações cotidianas ligadas a um fim (...)” (WEBER, 1991: p. 279). Neste sentido, ao contrário de tratar a religião como epifenômeno das questões econômicas, Weber faz perceber que a religião tem um vínculo com *este mundo*.

Em *A Ética Protestante* (2004), este autor sugere que a religião, no caso, o protestantismo, havia possibilitado uma ética capaz de mover as engrenagens do capitalismo. Se antes predominava uma ética baseada num tradicionalismo para a qual o homem devia se preocupar com sua autossuficiência, a ética protestante, ao vincular a ideia de vocação à ocupação secular (ética e trabalho; religião e *este mundo*), incentivou a acumulação e a dedicação a uma profissão específica porque atribuída por Deus, contribuindo para o desenvolvimento do espírito do capitalismo.

Não queremos entrar na discussão, propriamente dita, da relação protestantismo e capitalismo, mas o que nos interessa, neste ponto, é a tese de que a religião está voltada para *este mundo* e, a partir do momento em que encontramos essa ligação, cabe à Sociologia buscar compreender os impactos dessa relação no cotidiano dos homens. Outro ponto que nos interessa em Weber (1991) é o momento em que este autor introduz a sua tipologia dos atores sociais e especialistas do fenômeno religioso na qual a ação religiosa é resultado da ação de três atores: sacerdote, profeta e o feiticeiro³⁸. O sacerdote está vinculado ao empreendimento permanente, regularmente organizado, com o fim de exercer influência sobre os deuses. Ao demonstrar as dificuldades de definir o sacerdote frente aos seus antípodas, profeta e o feiticeiro, Weber afirma:

³⁷ Neste ponto entramos naquilo que Weber entendia como sendo o objetivo da Sociologia, qual seja, compreender o sentido da ação social. Noutras palavras, compreender o sentido da “ação na qual o sentido sugerido pelo sujeito ou sujeitos refere-se ao comportamento de outros e se orienta nela no que diz respeito ao seu desenvolvimento” (WEBER, 1992, p. 400).

³⁸ É importante deixar claro que o sacerdote, o profeta e o feiticeiro são, na verdade, tipos ideais weberianos (MORIZ, 2007). Noutras palavras, são construções abstratas que, embora não sejam encontradas na realidade, são fundamentais para o cientista, enquanto instrumento heurístico, para dar inteligibilidade aos fenômenos sociais (WEBER, 2005). O próprio Weber (2006) afirma que a oposição entre estes especialistas religiosos é claro no âmbito no conceito, é fluída na realidade.

Fazemos mais justiça às diversas e imperfeitas possibilidades de distinção ao tomarmos como característica essencial [do corpo de sacerdotes] a adaptação de um círculo *especial de pessoas ao exercício regular do culto*, vinculados a determinadas normas, a determinados tempos e lugares e que se refere a determinadas *associações* (WEBER, 2006, p. 295, grifos do autor).

Por profeta Weber entende o “portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino” (WEBER, 2006, p. 303, grifos do autor). Neste ponto, Weber sublinha a questão da vocação pessoal, como sendo um traço decisivo do profeta. Num terceiro momento temos o feiticeiro; é o profissional liberal em comparação aos dois últimos. Sua intervenção é individual e eventual e age no sentido de utilizar os meios mágicos para coagir os poderes suprassensíveis.

Com o fim de tornar mais clara essas diferenças, é possível sugerir a relação entre os três tipos ideais supracitados e os três tipos de motivação e de legitimação de poder – tradicional, carismática e racional³⁹. Neste sentido, “o mago tem seu poder legitimado pela tradição, o sacerdote, pela instituição e por doutrinas/teologias racionalmente construídas e, o profeta, pelas suas qualidades extraordinárias, o seu carisma pessoal.” (MORIZ, 2007).

É possível perceber, no pensamento weberiano, a diferença entre um grupo específico de pessoas especialmente qualificadas e imbuídas de carisma mágico, que tem no mago profissional o seu germe, e outros que não possuem essa qualificação, os leigos. Vale ressaltar que o carisma em Weber “pode ser um dom que se prende (a alguém ou a alguma coisa) (...) como pode e deve ser, artificialmente, comunicado ao objeto ou a pessoa por quaisquer meios (...)” (WEBER, 1991: p. 280).

Ao fazer isso, Pierre Bourdieu (2004), nosso último autor trabalhado, afirma que Weber produz outro olhar no que se refere ao fenômeno religioso, pois relaciona o discurso mítico aos interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem. Bourdieu vai ainda mais longe ao perceber que, do ponto de vista

³⁹ São três as formas “puras” weberianas de dominação, ou seja, a probabilidade de encontrar obediência a um determinado mandato: (1) A dominação tradicional está fundada na crença, na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais que há muito existem; (2) a dominação carismática está vinculada a afetividade, aos dotes sobrenaturais (carisma) do senhor e, particularmente, aos seus poderes mágicos ou de revelação e heroísmo ou, mesmo, ao poder intelectual ou de oratória; (3) e a dominação racional ou burocrática está vinculada a obediência ao estatuto (WEBER, 2005).

epistemológico, Weber abre uma “trilha” na qual escapamos de duas formulações simplistas: (a) a ilusão da autonomia absoluta do discurso mítico ou religioso e a (b) teoria reducionista que torna esse discurso o reflexo direto das estruturas sociais⁴⁰.

Os três tipos ideais weberianos supracitados inspiraram a introdução da noção de *trabalho religioso* de Pierre Bourdieu⁴¹. Para este autor, o trabalho religioso ocorre no momento em que uma categoria particular de necessidades, próprias a determinados grupos ou classe, são respondidas através de práticas ou discursos por pessoas especializadas religiosamente, institucionalizadas ou não e investidas desse poder. Com isso, Bourdieu entende que Weber conseguiu realizar uma vinculação entre a tradição durkheimiana e a marxista ao perceber:

na gênese histórica de um corpo de agentes especializados o fundamento da autonomia relativa que a tradição marxista confere à religião, sem daí tirar suas consequências e, no mesmo lance, conduz ao sistema de produção da ideologia religiosa, a saber, ao princípio mais específico (mas não último) da *alquimia ideológica* pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e portanto justificadas. (BOURDIEU, 2004: p. 33, grifos do autor).

Mas, para realizar um diálogo profícuo e lógico entre as duas tradições sociológicas, Bourdieu precisou pôr a *alquimia ideológica*, produzida pela religião, em outro patamar de interpretação:

Para chegarmos ao núcleo comum das duas tradições parciais e mutuamente exclusivas, basta reformular a questão posta por Durkheim a respeito das ‘funções sociais’ que a religião cumpre em favor do corpo social como um todo em termos da questão das *funções políticas* que a religião cumpre em favor das diferentes classes sociais de uma determinada formação social em virtude de sua eficácia propriamente simbólica. (BOURDIEU, 2004: p. 33, grifos do autor).

Outrossim, ao realizar uma vinculação entre a gênese social dos esquemas de pensamento, em Durkheim, e a divisão em classes, em Marx, Bourdieu depreende uma vinculação entre estruturas sociais e estruturas mentais e, o fio condutor dessa vinculação, é a estrutura dos sistemas simbólicos que tem como um exemplo a religião.

⁴⁰ Oliveira (2007) utiliza o termo idealismo, para a primeira, e, materialismo, para a segunda. Além disso, esse autor atribui a Bourdieu a superação dessas alternativas, o que, na nossa percepção, não é procedente, pois o próprio Bourdieu atribui, textualmente, essa superação à Weber (Cf. BOURDIEU, 2004: p. 32).

⁴¹ Embora a Sociologia da Religião não ocupe um lugar central na obra de Bourdieu não se pode negar que este autor tenha sido um dos seus melhores teóricos (OLIVEIRA, 2007).

A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos. (BOURDIEU, 2004: p. 33-34).

As teorias supracitadas são importantes no sentido de percebermos na exegese de Bourdieu o fio condutor que faz dialogar tradições, comumente tidas como excludentes e contraditórias. Aliás, Bourdieu parece realizar uma síntese, para citar um termo de Vandenberghe (2011), entre vários paradigmas sem diálogo aparente e isso repercute nas avaliações que esse autor realiza da religião. Tal síntese está intimamente ligada à produção de uma reformulação no pensamento estruturalista. Embora sendo influenciado por Saussure e Lévi-Strauss ao aceitar a concepção de estruturas objetivas, Bourdieu deles se afasta ao entender que as estruturas, as representações e as práticas não só produzem, como também, são produzidas, continuamente. (THIRY-CHERQUES, 2006; VANDENBERGHE, 2011).

Neste sentido e com o fim de introduzir nas estruturas uma dinamicidade, a partir da percepção dos agentes nesse processo, Bourdieu sugeriu a concepção de *habitus* que estaria encarregada de incorporar, em si mesma, a estrutura e os seus atores. O *habitus* é um pensamento adquirido ao mesmo tempo como um *haver* (BOURDIEU, 2007) e, como afirma Thiry-Cherques (2006) é um sistema de disposições (plásticas e flexíveis), modos de perceber, sentir, fazer, pensar, que nos levam a agir de determinada forma em uma circunstância dada. É, noutras palavras, o intermédio entre estrutura e ação.

O *habitus* se realiza naquilo que Bourdieu denominou de “campo”. O campo é o espaço das relações objetivas entre os agentes sociais (indivíduos, coletividades ou instituições) na busca de dominação de bens materiais e simbólicos específicos (THIRY-CHERQUES, 2006). Os campos podem ser os mais variados possíveis, tais como: o científico, o político, o artístico, o literário, o religioso, entre outros, que embora realizem interlocuções, uns com os outros, também resguardam uma “autonomia relativa”. Como afirma Thiry-Cherques (2006), o campo é, tanto um “campo de força” onde os indivíduos são mergulhados num todo, quanto um “campo de luta”, onde os agentes atuam conforme sua posição na estrutura. Noutras palavras, o campo funciona como uma estrutura de trocas sociais, para usar uma expressão de

Miceli (2003), na qual as disposições operacionalizam sistemas simbólicos que lhe são inerentes, onde há um ajustamento às regras definidas socialmente que, por sua vez, se impõem aos agentes na forma de um constrangimento lógico e social.

É assim que, ao reformular sob outras condições, a discussão realizada por Weber, Bourdieu introduz na concepção de trabalho religioso outra categoria bastante produtiva, no que se refere aos estudos sobre religião, a saber, o *campo religioso*.

Para Bourdieu (2004; 2007), a constituição do campo religioso está vinculada ao processo geral de divisão social do trabalho, pois a maior ou menor concentração do trabalho religioso, sob a tutela de agentes especializados, pressupõe que outras pessoas se responsabilizem pelo trabalho material e, com isso, sustentem aqueles primeiros. Vale ressaltar que, neste caso, a relação é de interdependência porque os produtores de bens materiais sustentam os produtores de bens simbólicos que, por sua vez, oferecem o sustento “espiritual” daqueles, como podemos perceber na figura 9.

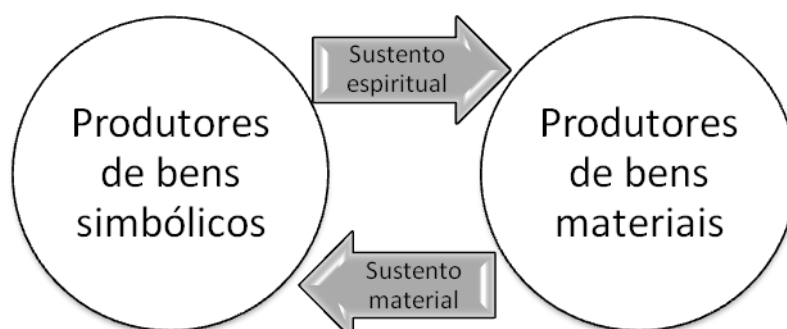


Figura 9: Relação entre produtores de bens simbólicos e produtores de bens materiais.
Fonte: ARAÚJO, 2011.

Bourdieu, dialogando com Weber, faz perceber que em sociedades onde a divisão social do trabalho se mostra reduzida ou escassa e, com isso, produz pouco excedente econômico, torna-se bastante difícil sustentar materialmente pessoas que se dedicassem, exclusivamente, à produção dos bens simbólicos. Neste sentido, a relação entre as condições de possibilidade para o surgimento do especialista religioso está intimamente concatenada com as condições de possibilidade do aparecimento de sociedades complexas que tem nas cidades e na divisão social do trabalho a sua realização mais concreta.

Sempre vigilante para não sobrepor as condições econômicas e sociais sobre outros aspectos, tais como: o simbólico, Bourdieu salienta que o mérito de Weber é ter percebido que a urbanização contribuiu, significativamente, para o processo de “moralização” e “racionalização” da religião, somente na medida em que esta produz um corpo de especialistas. Assim, “a racionalização da religião possui sua normatividade própria sobre a qual as condições econômicas podem agir apenas como “linhas de desenvolvimento” (...) estando ligado, sobretudo, ao desenvolvimento de um corpo especificamente sacerdotal” (BOURDIEU, 2004, p. 36). Neste sentido, é possível compreendermos que o desenvolvimento da moralização de noções, até então tidas sob outras perspectivas, só podem ser entendidas se levarmos em consideração não somente transformações econômicas e sociais, mas também, transformações na estrutura das relações de produção simbólica.

Neste ponto, Bourdieu objetiva ressaltar a autonomia relativa⁴² do campo religioso que, ocorrendo *pari passu* ao processo de sistematização e de moralização das suas práticas e representações, proporciona a ação convergente de forças sacerdotais e extra-sacerdotais (exigências de certas categorias de leigos e a atuação do profeta). Diante dessas condições, Bourdieu conclui: “a autonomia do campo religioso afirma-se na tendência dos especialistas de fecharem-se na referência autárquica ao saber religioso já acumulado e no esoterismo de uma produção quase acumulativa de início destinada aos produtores.” (BOURDIEU, 2004, p. 38).

Os produtores ao qual o autor se refere estão vinculados aos tipos ideais weberianos de atores sociais da religião, mencionados anteriormente. Embora o sacerdote, o profeta e o feiticeiro⁴³, em Weber, sirvam como inspiração para Bourdieu, este autor afirma que o sociólogo alemão, ao utilizar a concepção de tipos-ideais e embora reconhecendo os limites dessa concepção, empobreceu sua avaliação ao contentar-se com definições universais dos agentes religiosos.

⁴² Relativa porque, segundo Bourdieu (2004), ao mesmo tempo em que Weber busca se afastar de um determinismo das condições econômicas e materiais, também evita se aproximar da ilusão de uma autonomia absoluta, por parte da religião, o que poderia levar a uma leitura de que a mensagem religiosa surge, pura e simplesmente, como inspiração.

⁴³ Oliveira (2007) prefere o termo mago à feiticeiro, pois, segundo ele, a feitiçaria é uma forma específica de magia. Para este momento utilizo o termo feiticeiro para se tornar mais fiel aos clássicos que estamos apresentando, mas noutros momentos, vamos utilizar o termo mago e magia mesmo porque os autores mais recentes o preferem e, concordando com Oliveira (2007), parece-nos mais adequado, inclusive para o nosso *locus* de pesquisa.

Dadas essas condições, Bourdieu tenta aperfeiçoar a compreensão de Weber a partir de dois movimentos: o primeiro busca encontrar, nas entrelinhas dos escritos de Weber, uma representação interacionista das relações entre os agentes religiosos e, o segundo, busca superpor a construção da “estrutura das relações objetivas” sobre a “lógica das interações” entre as posições que os agentes ocupam no campo religioso. Não obstante, Bourdieu (2004) realiza críticas ao que denominou de interacionismo, e que dele não se afasta totalmente, pois o sociólogo francês investe contra uma filosofia sem sujeito com o fim de perscrutar entre as estruturas, os agentes que a produzem e são produzidos por ela e é isso que, ao que parece, chamou a atenção nos tipos ideais weberianos do sacerdote, profeta e feiticeiro.

Para Bourdieu (2004) são esses atores que possibilitam a dinâmica do campo religioso nas quais as relações se dão em dois sentidos: (a) há uma relação de transação entre especialistas e leigos e (b) de concorrência entre os próprios especialistas – sacerdote, profeta e feiticeiro. Num primeiro momento, apresentaremos a relação entre últimos para, posteriormente, apresentar a relação dos especialistas com os leigos.

No que diz respeito aos especialistas, a concorrência parece estar concentrada, no âmbito do monopólio do campo religioso, entre o sacerdote e o profeta, pois são esses dois agentes que disputam, diretamente, a legitimidade frente aos leigos. O sacerdote é o agente religioso que está, burocraticamente, institucionalizado na figura da igreja, com um *empreendimento cultural regular*, diria Weber (2006) e a sua autoridade é baseada na sua função dentro do contexto da instituição. Por outro lado, o profeta é o agente que vai de encontro ao institucionalizado e, cuja autoridade, estará, continuamente, num processo de conquista e reconquista⁴⁴. Enquanto o sacerdote lida com o cotidiano e ordinário, o profeta trabalha com o extra cotidiano e extraordinário. O feiticeiro é o terceiro elemento do campo religioso, este mais *outsider* em relação às disputas pelo monopólio do religioso propriamente dito. Isso porque o feiticeiro é o que Weber (2006) denomina de “profissional liberal”, como já mencionamos acima, pois atua por conta própria e não objetiva criar uma igreja, nem mesmo alcançar o

⁴⁴ Embora o profeta concorra diretamente com o sacerdote, não é seu interesse realizar uma revolução total, contestando e desconsiderando os pressupostos do campo, e, isto sim, realizar uma revolução parcial e, com isso, aos poucos conquistar seu espaço. Noutras palavras, o profeta tem o germe do sacerdote, pois, somente fundando uma “comunidade”, consolidando-a enquanto instituição, é que o profeta poderá manter a sua pretensão inicial, qual seja, “modificar de modo duradouro e em profundidade a conduta de vida e a visão de mundo dos leigos”. Assim, a profecia precisa morrer enquanto contestadora do ordinário e da rotina. (BOURDIEU, 2004).

monopólio do campo religioso. Neste ponto, há um diálogo estreito entre Durkheim, Weber e Bourdieu quando concordam que o mágico intenta contra a religião ao buscar profanar as coisas sagradas. Outro aspecto do feiticeiro está associado ao fato de que, segundo Bourdieu (2004), este agente representa a resistência dentro do campo, pois recusa aceitar a desapropriação (objetiva)⁴⁵ dos instrumentos de produção religiosos.

O feiticeiro está interessado em responder aos interesses mágicos que são caracterizados, segundo Bourdieu (2004), a partir de três traços: (a) visam objetos concretos e específicos, parciais e imediatos; (b) sua ação é no sentido de coagir ou manipular as forças sobrenaturais e; (c) está baseada em trocas imediatas – *toma lá dá cá*. Por outro lado, o sacerdote e o profeta estão interessados a responder aos interesses propriamente religiosos dos leigos. Para Bourdieu (2004), os interesses religiosos estão vinculados à demanda, por parte dos leigos,

de uma mensagem sistemática capaz de dar sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente do mundo e da existência humana, e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de uma conduta cotidiana. Portanto, capaz de lhes fornecer *justificativas de existir* tal como existem, isto é, *em uma determinada posição social*. (BOURDIEU, 2004: p. 86, grifos do autor).

Dois pontos podem ser sublinhados na passagem acima. A primeira diz respeito à síntese bourdieusiana de correntes sociológicas, pois é possível perceber que parte do texto dialoga com a compreensão de Durkheim e Geertz acerca da religião como produtora de inteligibilidade do mundo e factualidade. Mas, Bourdieu se permite ir mais além ao pôr um componente político no raciocínio quando incorpora a religião nos processos sociais não mais ao modo de um marxismo ortodoxo e, isto sim, a partir da incorporação do poder simbólico. Outro ponto a ser destacado é a de que a relação entre os especialistas, principalmente o sacerdote, o profeta e o leigo é de mão dupla. Neste sentido não estranhe a definição que Bourdieu realiza da religião, desta vez a partir de um diálogo mais próximo de Weber e Marx, como podemos perceber no trecho abaixo:

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não

⁴⁵ A “desapropriação objetiva” é uma categoria bourdieusiana que está vinculada ao processo de acumulação e monopolização da gestão dos bens de salvação por parte de especialistas religiosos que se querem autorizados e imbuídos de poder religiosos de forma que as outras pessoas que estão fora desse círculo sejam concebidas como leigas ou profanas. Como o feiticeiro não quer se tornar um leigo, resiste a esse processo.

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, 2004: p. 48, grifos nossos).

De fato, não se questiona o caráter articulador de dimensões intelectivas e emotivas da religião e, neste sentido, como afirma Geertz (2008a), não suportando o Caos, o homem encontra, na religião, formulações que dão uma ordem geral para o universo. Outro ponto citado por Geertz (2008a) é a questão de que a religião não é uma resposta no sentido de evitar o sofrimento, por exemplo, mas como sofrer ou como torná-la tolerável. Com isso, há concordância entre Geertz e Bourdieu, mas justificar uma posição social dada, também é atributo da religião na perspectiva do sociólogo francês e é assim que os especialistas religiosos respondem aos interesses religiosos dos leigos (BOURDIEU, 2004). Desta forma, o capital de autoridade simbólica de que dispõe o especialista religioso baseia-se na força simbólica e material do grupo ou classe para quem disponibiliza os bens e serviços que satisfaçam os seus interesses religiosos. Bens e serviços que, por sua vez, dependem do capital de autoridade religiosa de que dispõem. É, na verdade, um círculo onde predomina a relação interdependente entre o especialista religioso e o grupo ou classe de leigos com o qual se relaciona, religiosamente, como é possível perceber na figura 10.

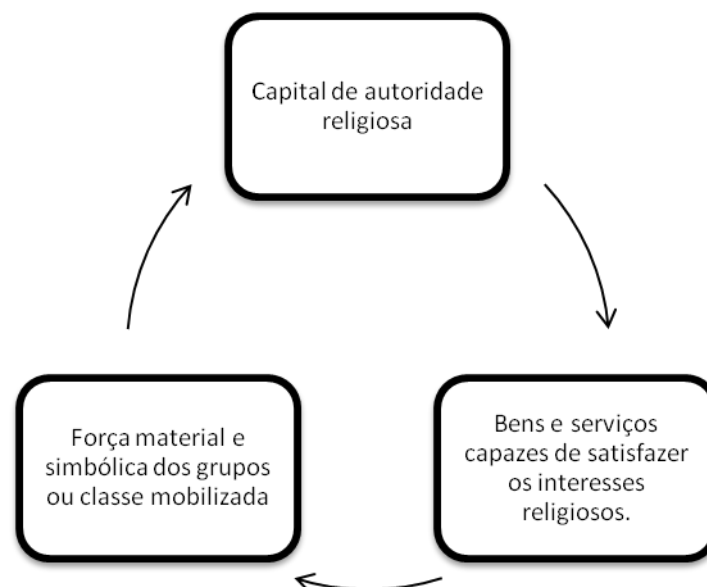


Figura 10: Relação entre leigos e autoridade religiosa.
Fonte: ARAÚJO, 2011.

Por fim, salientamos que Bourdieu segue a tendência de Weber ao relacionar magia aos espaços mais populares e, especialmente, menos urbanizados, ou o que Weber e Bourdieu denominam “tradição camponesa”. Assim, afirma Bourdieu:

quanto maior for o peso da tradição camponesa numa civilização, tanto mais a religiosidade popular se orienta para a magia (...). Pelo contrário, a cidade e as profissões urbanas constituem as condições mais favoráveis à ‘racionalização’ e a ‘moralização’ das necessidades religiosas (BOURDIEU, 2004: p. 84).

Apesar de Bourdieu seguir esta mesma linha de raciocínio weberiana é importante também levar em consideração o que Weber afirmou sobre a sua metodologia de abordagem dos fenômenos sociais, metodologia que Bourdieu também reconhece e utiliza nas suas análises, a saber, a de que a teoria, embora bem elaborada, não consegue abarcar a complexa relação entre os fenômenos, por isso, a busca por construir os tipos ideais.

Noutro momento, Bourdieu (2003) afirmara que, embora os campos possuam leis gerais de funcionamento, sempre o pesquisador é surpreendido pelas particularidades, com lutas específicas que precisam ser investigadas em cada caso. Apesar do estruturalismo bourdieusiano, a afirmação deste autor abre um precedente e possibilita a criatividade para avaliar como um determinado campo religioso – como, por exemplo, o que nos propomos compreender, é composto sem sobreposições da teoria.

Não se propõe, em absoluto, neste estudo, desconsiderar as contribuições de Durkheim e Geertz e, deles, se manterá as brilhantes contribuições acerca da inteligibilidade que a religião atribui ao mundo, ao cotidiano. Isso não significa que Weber e Bourdieu, como foi possível perceber, não a entendam dessa forma, mas a ênfase destas teorias recai na interlocução entre religião e os agentes religiosos.

Feita a discussão sobre a concepção de religião entre os clássicos da Sociologia na busca de coletar contribuições para nosso trabalho, buscaremos adentrar ao fenômeno religioso específico, objeto deste estudo: o pentecostalismo na comunidade Bom Jesus.

2. Pentecostalismo: um tema contemporâneo

2.1 Sócio-história do pentecostalismo

Para compreendermos o significado de pentecostalismo é necessário compreendermos o processo de desenvolvimento do fenômeno religioso em questão, para tanto, se faz pertinente diferenciarmos protestantismo e pentecostalismo, bem como, o assim chamado neopentecostalismo.

O protestantismo, a que nos referimos, está vinculado às práticas de igrejas que surgiram no contexto da reforma protestante, realizado pelo teólogo alemão Martinho Lutero, em 1517. Essas igrejas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista e Adventista) são consideradas protestantes ou protestantes históricas. No Brasil, houve ocorrências esporádicas do protestantismo durante o período colonial, de forma que sua atuação intensiva se deu na segunda metade do século XIX, devido a acontecimentos como: a abertura dos portos às nações amigas, em 1808; imigração europeia, no período de Dom João (SILVA, 2003). Outros fatos que contribuíram foram a Proclamação da República e a respectiva promulgação de uma nova constituição que estabelecia a separação entre Igreja e Estado, bem como, a institucionalização da liberdade religiosa. (SIEPIERSKI, 2003).

Com relação ao Pentecostalismo, há discordância no que se refere ao seu lugar específico de surgimento, embora haja concordância em relação ao país, a saber, Estados Unidos. Siepierski (2003) aponta para o Colégio Bíblico Betel, na cidade de Topeka, Kansas, onde teria ocorrido uma reunião em que uma aluna teria sido batizada pelo Espírito Santo ou falado em línguas estranhas (glossolalia). Por outro lado, Rolim (1987) percebe o surgimento do pentecostalismo em 1906, numa igreja metodista de Los Angeles. Citando esse último fato como estopim do surgimento do pentecostalismo, Paul Freston (1994) vai mais longe e afirma que, ainda em 1900, Charles Parham, dono de escola bíblica em Kansas, faz a síntese doutrinária da glossolalia, enquanto batismo do Espírito Santo.

Segundo Siepierski (2003), o pentecostalismo está vinculado ao movimento *holiness* (santidade), ocorrido ao longo do século XIX, em igrejas protestantes de língua inglesa, principalmente nos Estados Unidos, influenciadas pelas igrejas metodistas, as

primeiras a se engajarem na obra missionária. A ênfase desse movimento era a combinação entre conversão e a santificação como sinônimo de vida cristã ideal.

Os primeiros missionários pentecostais que vieram para o Brasil estavam sob a influência desta doutrina e a sua atividade proselitista culminou no surgimento das duas primeiras igrejas pentecostais do Brasil: Congregação Cristã do Brasil e a Assembleia de Deus, em 1910 e 1911, respectivamente.

Na busca por interpretar o desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil, Paul Freston (1994) se propõe observar esse fenômeno a partir de três ondas⁴⁶. A primeira onda está vinculada ao evento acima citado, qual seja, a chegada da Congregação Cristã do Brasil e a Assembleia de Deus. Mais tarde, o batismo no Espírito Santo foi acrescentado às doutrinas de *Holliness*, evidenciado pela glossolalia, oração em línguas estranhas ou estrangeiras.

No final da década de 50 e início de 60, acontece a segunda onda, que está relacionada à primeira grande fragmentação do movimento pentecostal, a partir do êxito da Cruzada Nacional de Evangelismo, vinculada à Igreja Quadrangular. Sob a tutela desta última, à época sediada nos Estados Unidos, dois missionários iniciaram uma campanha de curas e expulsão de demônios no interior do estado de São Paulo, que logo ganhou dimensões maiores, influenciando outras igrejas evangélicas e provocando cisões no protestantismo histórico e, inclusive, nas igrejas representantes do pentecostalismo clássico: a Congregação Cristã do Brasil e a Assembleia de Deus.

É neste momento que, no Brasil, há uma ênfase no evangelismo de massa através da pregação da cura divina. Para tanto, utilizou-se dos meios de comunicação como o rádio, considerado, até aquele momento, instrumento do Diabo por parte da Assembleia de Deus e Congregação Cristã. Além disso, buscou-se realizar evangelismo através de “tendas de lona, de concentração em praças públicas, ginásios de esporte, estádios de futebol, teatros e cinemas” (MARIANO, 2005). A essa segunda onda Mariano (2005) denomina *deuteropentecostalismo*, por não sugerir uma grande

⁴⁶ Segundo Mariano (2005), nos Estados Unidos é comum utilizar a “metáfora marinha” para classificar os segmentos pentecostais. No Brasil, o primeiro a realizar tal forma de classificação foi Paul Freston em Tese de Doutorado defendida em 1993 e intitulada “Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao Impeachment”. Mariano (2005) considera interessante a proposta de Freston por diferenciar, no pentecostalismo, o movimento que surgiu na década de 70 do séc. XX e que, hoje, é mais conhecido como neopentecostalismo. Essa classificação vai nos ajudar a compreender o fenômeno religioso observado neste estudo.

modificação no pentecostalismo, ou, como o próprio autor afirma, “um desdobramento institucional tardio” do pentecostalismo no Brasil.

Por fim, no final da década de 70, no modelo proposto por Freston (1994), temos a terceira onda com uma “atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo” (FRESTON, 1994). Para Mariano (2005), essa terceira onda caracteriza-se pela compreensão do mundo, enquanto uma “guerra espiritual” do bem contra o mal e, mais especificamente, contra o Diabo; pela rejeição dos usos e costumes de santidade enfatizados pelos pentecostais; um exemplo é a vestimenta⁴⁷. Além disso, pregam a Teologia da Prosperidade⁴⁸ e intensificam a utilização dos meios de comunicação⁴⁹. Nas palavras de Mariano (2005), a tipologia mais adequada, mais não menos problemática, para denominar essa terceira onda no modelo de Freston (1994) é o termo neopentecostalismo, por conta de seu caráter de inovação e, ao mesmo tempo, continuação. Outra característica importante desse neopentecostalismo, segundo Mariano (2005), é a afirmação do mundo, ao invés de negá-lo como o faz o pentecostalismo, propriamente dito.

Apesar da tentativa de classificação, nunca é demais lembrar que os movimentos da tão famigerada “realidade” não se esgotam na sua tentativa de apreensão. Neste sentido, adverte-nos Mariano:

Quando dividimos o pentecostalismo em três vertentes, demarcamos suas genealogias, seus vínculos institucionais, delineamos suas principais características, confrontamos suas diferenças e semelhanças, estabelecemos suas distinções, quando, enfim, as classificamos não estamos supondo com isso que tal construção tipológica dê conta totalmente desse universo religioso tão complexo, dinâmico e diversificado. Sua função é bem mais modesta: visa ordenar a realidade observada, tornando-a inteligível e passível de análise. Quanto a isso, cumpre lembrar que tanto os tipos ideais quanto todo e qualquer aparato conceitual não correspondem a retratos literais ou fidedignos da realidade, nem traduzem plenamente. Longe disso. São instrumentos toscos e generalizados pelos quais procuramos pensá-la, ordená-la e compreendê-la (MARIANO, 2005: 47).

⁴⁷ Ao contrário dos pentecostais, os adeptos do novo pentecostalismo estão liberados para utilizarem roupas da moda, bem como, utilizar cosméticos e outros produtos de beleza. (MARIANO, 2004: 124).

⁴⁸ A Teologia da Prosperidade baseia-se na crença da concessão divina de prosperidade material e um exemplo disso é a Igreja Universal do Reino de Deus (MARIANO, 2004).

⁴⁹ Paegle (2008) afirma que, principalmente, com o pentecostalismo, a religião tem se tornado uma espécie de “supermercado religioso”, onde se oferece uma variada combinação de gostos, o que este autor metaforicamente denomina de “mcdonaldização religiosa”. E uma das formas de oferecer os produtos é através da utilização dos meios de comunicação.

Essa ressalva é importante, se levarmos em consideração as construções de determinado movimento religioso, como neopentecostalismo. Por mais que nos situemos num determinado momento histórico, a sua construção é cotejada por vários acontecimentos ao longo de um período não muito curto.

Neste sentido, durante o desenvolvimento do pentecostalismo, já existem tendências que direcionam para surgimento desse “novo movimento” entendido, tanto como continuação, quanto como ruptura das doutrinas presentes entre os pentecostais. Isto pode ser observado nas mensagens nos meios de comunicação utilizadas na Cruzada Nacional de Evangelização; na participação em programas de auditório por parte de Manoel de Mello, fundador da *Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo* e no envolvimento político-partidário de seus membros com o seu apoio. Outro germe importante é a organização em episcopado e a ênfase no sucesso econômico apregoado por Robert Mac-Lister, que teve bastante influência sobre líderes das futuras igrejas neopentecostais, como, por exemplo, Edir Macedo.

O fato é que, como diria Siepierski (2003), é um desafio quantificar e, nós diríamos, classificar os “evangélicos”, por conta de sua heterogeneidade. Além das diferentes formas de organização, teologia e liturgia, há ainda as variadas formas de filiações. Soma-se, ainda, a pressão para que igrejas protestantes se tornem pentecostais e as pentecostais se tornem neopentecostais (PAEGLE, 2008). Essa variedade de denominações fez com que Dreher (2003) realizasse uma reflexão sobre as nomenclaturas (protestante e evangélico) sob as quais são comumente enquadrados esse fenômeno religioso. Para Dreher (2003) é necessário diferenciar o fenômeno de coisas religiosas às quais definimos como “protestante” das que definimos como “evangélico”, levando em consideração as diferenças históricas nas quais elas surgiram.

O conceito de protestante está atrelado ao protesto de cinco príncipes da “nova fé” contra as decisões da segunda Dieta de Espira, que eliminou as resoluções da primeira Dieta de mesmo nome, em 1526 (Box 01). As resoluções foram encaminhadas no sentido de desobrigar um atrelamento do Estado com a Igreja. Neste contexto, o conceito “protestante” identificava uma corrente política frente aos “católicos”.

Box 01**Édito de Worms**

Publicado em [25 de maio](#) de [1521](#), na cidade de [Worms](#) ([Alemanha](#)), foi um decreto do imperador romano [Carlos V](#), que condenou Martinho Lutero e proibiu a divulgação das suas obras em todo o império e condenava aqueles que o abrigassem ou apoiassem. Lutero, então, era inimigo do Estado.

Dieta de Espira

Também conhecida como Spira ou Speier, essa Dieta declarou que, devido às novas circunstâncias, o Édito de Worms não era válido, e que, portanto, cada Estado tinha liberdade de seguir o curso religioso que a sua consciência ditasse.

II Dieta de Espira

Aconteceu em meados de 1529 e reafirmara, novamente, o Édito de Worms. Naquele momento o Imperador era mais poderoso e vários príncipes que, antes tinham sido moderados, passaram para o lado Católico. Foi nessa ocasião que os príncipes adeptos da reforma protestante protestaram formalmente e, por isso, a partir desse momento, foram chamados de "protestantes".

Assim, Dreher (2003) aponta duas tentativas acadêmicas de definir protestante. A primeira foi a de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) com o entendimento de que o termo realizava uma ligação direta do indivíduo com Cristo, pois a igreja não é mais um pressuposto para avaliar a relação com o Ser divino. Outro entendimento destacado por Dreher (2003), este mais recente, foi o de Paul Tillich, que problematizou em relação às dificuldades de determinar o que seria protestantismo, dada a sua diversidade religiosa, social, política e cultural. Para ele, segundo Dreher (2003), a unidade protestante está na sua orientação pelo evangelho que, orientada pela busca da descoberta da verdade, levou, por um lado, ao seu distanciamento da Igreja Católica, mas, por outro, também proporcionou sua divisão interna.

Noutro momento, temos o conceito de evangélico que está vinculado a duas vertentes. Para a vertente alemã, “evangélico” é um conceito normativo onde a doutrina está em concordância com o evangelho. Inicialmente, o termo evangélico significava “aquilo que é cristão”, sendo inclusive empregada desta forma por Lutero. Posteriormente, o termo passou a designar, formalmente, tanto luteranos, quanto calvinistas que, em 1817, a partir de um decreto prussiano, foram reunidos em uma “Igreja Cristã Evangélica”. Para haver uma diferenciação dos evangélicos unidos por decreto, criaram-se os termos evangélico-luterano e evangélico-reformado (como eram conhecidos os calvinistas).

Ainda, segundo Dreher (2003), o termo evangélico passou a designar, com o passar do tempo, a Igreja Unida, uma nova confissão ou denominação. A vertente inglesa está vinculada à cisão existente no seio da Igreja da Inglaterra entre “evangélicos” e o “movimento de Oxford”. O primeiro produziu organismos interdenominacionais que possibilitassem uma igreja em ação com o fim de pregação do Evangelho e, o segundo, buscava uma aproximação com a igreja católica. A partir disso, surgiram alianças evangélicas que contribuíram para um movimento evangélico contra o divisionismo e anticatólico. Segundo Dreher (2003) surgiram, nesta fase inicial, duas vertentes: o movimento ecumênico e o movimento conservador/fundamentalista. Portanto, evangélico na vertente inglesa pressupõe duas posturas: 1) conservação teológica na busca de não permitir o divisionismo entre as denominações e 2) o anticatolicismo em termos de estratégia⁵⁰.

No Brasil, a tentativa de vincular as igrejas oriundas da Reforma Protestante proporcionou o surgimento da primeira aliança evangélica do Brasil, em 1903, tendo, na presidência, um metodista e, na secretaria, um batista. Segundo Dreher (2003), essa aliança foi o germe para a formação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) que tinha como fim reunir os cristãos não católicos do Brasil. Embora não tenha conseguido tal objetivo⁵¹, a CEB contribuiu para lançar a concepção de que evangélico seria sinônimo de não-católico.

⁵⁰ Segundo Dreher (2003), países europeus e da América do Norte foram influenciados por essa corrente e, com isso, passaram a adotar princípios de doutrina considerados a essência do evangelho.

⁵¹ Na concepção de Dreher (2003) essa união não se deu de forma eficaz porque a CEB reunia indivíduos e não denominações. Isso não foi exceção, pois desde a origem de sua influência sobre países europeus e norte-americanos, o movimento evangélico de linha inglesa, embora buscasse um consenso doutrinário entre denominações, só conseguia tal objetivo entre indivíduos.

A questão problemática no termo evangélico, segundo Dreher (2003), tem a ver com sua utilização no contexto da América Latina, pois teríamos que limitar a designar apenas dois e, no máximo, três posturas religiosas. Não obstante, Dreher (2003) propõe o neologismo, baseado no termo inglês, “evangelical/ais” para designar, pelo menos em parte, a multiplicidade do fenômeno protestante no Brasil. Concordando com as reflexões de Dreher e com o intuito de aprofundar o raciocínio, Mendonça (2006) faz a diferenciação entre evangélico e evangelical:

O evangélico, como um protestante comum é, em geral, tolerante diante de outras formas de pensar assim como de outras religiões. Procura viver sua fé segundo os preceitos básicos da Reforma e eticamente tenta ajustar-se da melhor maneira à cultura sem violar sua consciência. (...). Os ‘evangelicais’, ao contrário, ainda mantêm vivo o anticatolicismo e alinham-se em torno de alguns pontos de fé que em muito se aproximam do fundamentalismo. Caracterizam-se pelo zelo evangelístico um tanto agressivo. Quanto à ética e à moral são intolerantes (MENDONÇA, 2006: p. 94-95).

Embora Dreher (2003) realize uma proposta interessante no sentido de buscar qualificar o discurso dos estudiosos da religião, no momento, manteremos o termo evangélico para designar o movimento religioso referente às igrejas localizadas no Brasil, cuja origem remete à Reforma Protestante do séc. XVI. Escolha essa que se dá por dois motivos: primeiro porque, a partir da literatura consultada, embora sejam pertinentes as críticas realizadas ao termo “evangélico”, o conceito de “evangelical” precisa de melhor apreciação e deve ser confrontado com estudos das várias áreas do conhecimento, como a Sociologia e a Antropologia. O segundo motivo, na nossa percepção, o principal, pelo qual manteremos o termo “evangélico”, relaciona-se com as escolhas metodológicas do trabalho por nós apresentado, qual seja, o de levar em consideração os termos utilizados pelos sujeitos da pesquisa e, como poderemos verificar, é com o termo evangélico que eles são familiarizados e com ele se identificam.

Resta-nos, agora, compreender o significado de “evangélico” para esses sujeitos. Um terceiro motivo, ainda, seria a utilização do termo “evangélico” ou crente em trabalhos clássicos sobre o fenômeno religioso em espaços, por assim dizer, menos urbanos, como podemos perceber nos estudos de Eduardo Galvão (1976) e Raymundo Maués (2005).

2.2. Os “evangélicos” na Amazônia

Não podemos discorrer sobre esse tópico, sem antes, realizarmos algumas problematizações iniciais, tais como: as dificuldades de acesso aos dados históricos referentes aos grupos oriundos da reforma protestante em terras amazônicas. Ao se referir à temática em questão, Dreher (1992) considerou um “projeto descomunal” a catalogação de tudo o que está sob a nomenclatura desse grupo religioso em atividade nessa região. No levantamento de informações sócio históricas sobre os protestantes Dreher (1992) apresenta-nos casos como uma imigração alemã da segunda metade da década de 60, do século XVIII, patrocinada pela política pombalina, onde não há dados que indiquem a existência de protestantes entre esses imigrantes. Outro ponto a ser tocado e como os próprios relatos apontados por Dreher (1992) indicam, o trabalho missionário na Amazônia, do século XVIII, buscava passar “despercebido” pela hierarquia da Igreja Católica, na medida em que buscavam realizar trabalhos extraoficiais.

Apesar das dificuldades de informações mais precisas, os dados que temos à disposição indicam que, somente a partir da primeira metade do século XIX, ocorrem as primeiras manifestações do protestantismo na Amazônia, com a atuação de viajantes e propagandistas dessa doutrina. Aliás, apesar do receio da Igreja Católica que, naquele instante era a religião de Estado, nem todos os missionários foram tão discretos quanto deveriam e, para tanto, cito o Reverendo Richard Holden que, enviado pelo Conselho de Missões da Igreja Episcopal dos Estados Unidos e pela Sociedade Bíblica Americana, em fins de 1860, montou um ponto comercial em Belém para a venda de seus livros, o qual anunciou nos jornais. Além disso, viajou pelos afluentes do rio Amazonas para vender seus livros e folhetos, bem como, “pregar” o evangelho. Após ter sido acusado pelos representantes da Igreja Católica de realizar propagandas de “Bíblias falsificadas” e oferecer “opúsculos heréticos”, Holden não sem resistência, foi para a Bahia onde continuou sua atividade de divulgação. Gostaria de destacar, também, os trabalhos de um norte-americano leigo de nome Robert Nisbert que aproveitou as suas atividades comerciais para realizar a distribuição de Bíblias e Novos Testamentos entre as “populações ribeirinhas”.

A Igreja Católica descontente com a atuação daqueles propagandistas acusou estes, não somente de heresia, como de que por detrás da atitude de distribuição de Bíblias e pregações estava o interesse dos Estados Unidos em ter controle sobre o

Amazonas. Segundo Dreher (1992) a afirmação da Igreja Católica fazia sentido, pois o próprio Reverendo Holden, em suas cartas, comenta sobre a possibilidade de, no caso da morte do imperador, haver uma divisão do império que resultaria na formação de uma República Setentrional, onde hoje é a Região Amazônica. Intenção essa que ficou mais evidente quando, em 1866, buscou-se estabelecer uma colônia de confederados (da Revolução norte-americana), no Pará, com o intuito de que os imigrantes americanos controlassem a região, tal qual aconteceu na Califórnia. Essa busca pela conquista coincidiu, vale dizer, com uma concepção de que a adesão ao protestantismo equivaleria ao progresso econômico, o que resultou em apoio por parte de pessoas influentes no cenário político brasileiro.

As instituições religiosas protestantes históricas, propriamente ditas, só passaram a atuar, efetivamente, na Amazônia, a partir no final do século XIX, com denominações, tais como: a Presbiteriana, Metodista, Batista e Luteranos, com destaque para as igrejas Batistas que, depois do pentecostalismo, foi a denominação que mais se desenvolveu em número de adeptos.

A problematização que Dreher (1992) realizou, em relação à dificuldade de se obter informações para preencher lacunas da sócio-história do protestantismo, também é válida para o pentecostalismo, principalmente quando levamos em consideração os espaços mais rurais onde o acesso é mais difícil e/ou demorado. A coleta de dados sobre os trabalhos missionários e propagandistas exigiriam de Dreher (1992) um trabalho à parte dada a sua complexidade, tal como aconteceu conosco ao nos debruçarmos sobre os dados referentes à igreja que vamos apresentar.

O pentecostalismo tem sua presença na Amazônia vinculada à primeira metade do século XX, especificamente 1910, com a ação dos missionários Gunnar Virgen e Daniel Berg, os dois batistas norte-americanos de origem sueca. A história dos dois missionários é interessante porque afirmavam ter chegado em Belém (PA) sob a direção do Espírito Santo e, ao serem acolhidos pela congregação batista de Belém, os dois começaram a realizar reuniões de oração no porão da igreja onde pregavam sua doutrina do Espírito Santo, mas, com o desenvolvimento desses trabalhos, houve uma cisão e os dois juntos ao grupo adepto, naquele instante, a maioria, foram excluídos da igreja batista. Como consequência, em 1911, esse mesmo grupo fundou a igreja Assembleia de Deus (DREHER, 1992; MAUÉS, 2000) que, inicialmente, expandiu-se no interior do

Pará e, posteriormente, para o restante da Amazônia, acompanhando o segundo momento de expansão da produção da borracha (DREHER, 2006).

2.3. Crescimento do pentecostalismo no Brasil e na Amazônia

As pesquisas dos últimos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000) demonstram modificações no campo religioso brasileiro. Mas não é possível se debruçar sobre esse campo sem se referir ao catolicismo. Portanto, ao se utilizar os dados do IBGE (2000), Pierucci (2004: 19) avalia que, desde meados de 1950, os trabalhos relacionados à Sociologia da Religião, realizados no Brasil, enfocam sempre uma sociologia do “catolicismo em declínio”⁵².

O fato de a Igreja Católica ter perdido espaço para outras religiões tem suscitado debates em congressos e/ou encontros dentro ou fora da academia. No censo de 1980, a religião católica tinha uma porcentagem de pouco menos de 90% da população brasileira, no censo de 1990 essa porcentagem diminuiu para 83,3%, e, em 2000 chegou a 73,9% (IBGE). Essa perda de espaço da Igreja Católica, no campo religioso, seguiu-se de uma perda noutros campos como o político. Se, outrora, a Igreja Católica exercia poder para, por exemplo, incluir ritos de outras religiões no código penal brasileiro (GIUMBELLI, 1997: 39), atualmente, se levarmos em consideração as tendências das últimas pesquisas do IBGE, poderíamos avaliar que, teoricamente, essa hegemonia estaria em paulatino processo de declínio.

Os que mais têm se beneficiado dessa situação são as igrejas genericamente denominadas de “evangélicas”, que vêm crescendo em um ritmo bastante intenso, não só no Brasil. Segundo Mariano (2005), a expansão pentecostal é um fenômeno mundial com destaque para a América Latina e, mais especificamente, para o Brasil, maior país protestante deste continente.

De acordo com os dois últimos censos do IBGE, os “evangélicos” passaram de 9 para 15,4% da população brasileira, mas vale ressaltar que uma boa parcela desse

⁵² Esse “declínio” por parte da igreja católica no campo religioso não significa que tenha diminuído o número absoluto de adeptos, embora inferior em relação ao crescimento da população (PIERUCCI, 2004). É importante citar que, em termos numéricos, a Igreja Católica continua em expansão. A questão é que sua taxa de crescimento (1,3%) está abaixo da populacional (2,0%), se tomarmos o intervalo de 1970 à 2000.

crescimento se concentra em igrejas pentecostais e neopentecostais que, juntas, alcançaram uma taxa de crescimento igual a 8,3% entre os anos de 1991 à 2000 (JACOB *et al*, 2003), representando, segundo o último Censo do IBGE (2000), dois terços dos evangélicos (MARIANO, 2004: 121-122).

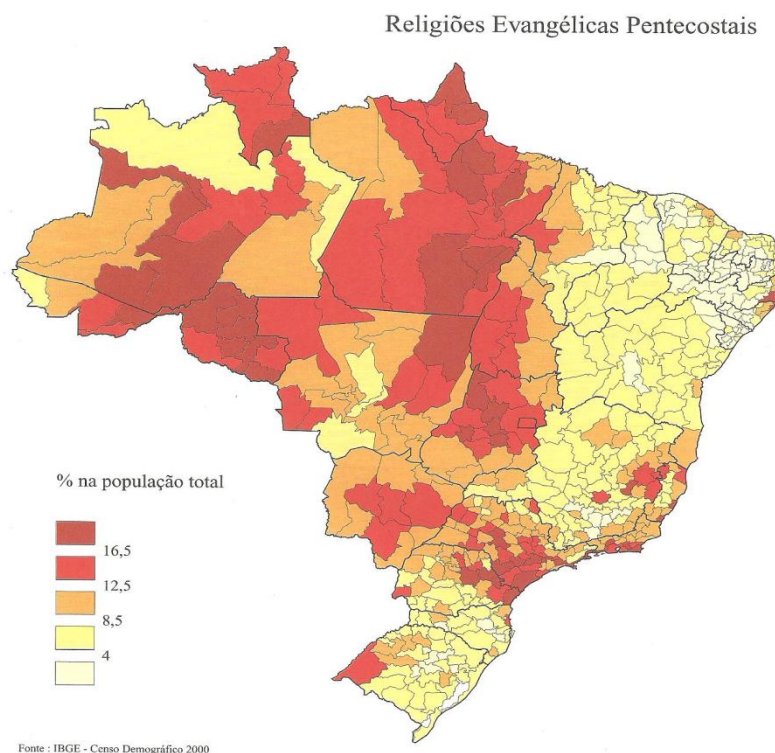


Figura 11: Presença pentecostal no Brasil.

Fonte: Atlas da Filiação Religiosa e Índices Sociais no Brasil, 2003.

No caso específico da Amazônia, atualmente é possível perceber as consequências da investida daqueles primeiros missionários protestantes e/ou pentecostais. Cesar Jacob *et al.* (2007), discutindo os três últimos censos do IBGE, afirma que, desde a década de 80, os estados da Região Amazônica já aparecem com um índice de diversificação religiosa maior que nas outras regiões do Brasil, um dado que chama a atenção, ainda segundo Jacob *et al.* (2007), é que essa diversificação religiosa era representada pela presença, nessa região, de denominações pentecostais. Guiada pelo pentecostalismo nas décadas seguintes, essa diversificação na Região Amazônica aumentou (Figura 3).

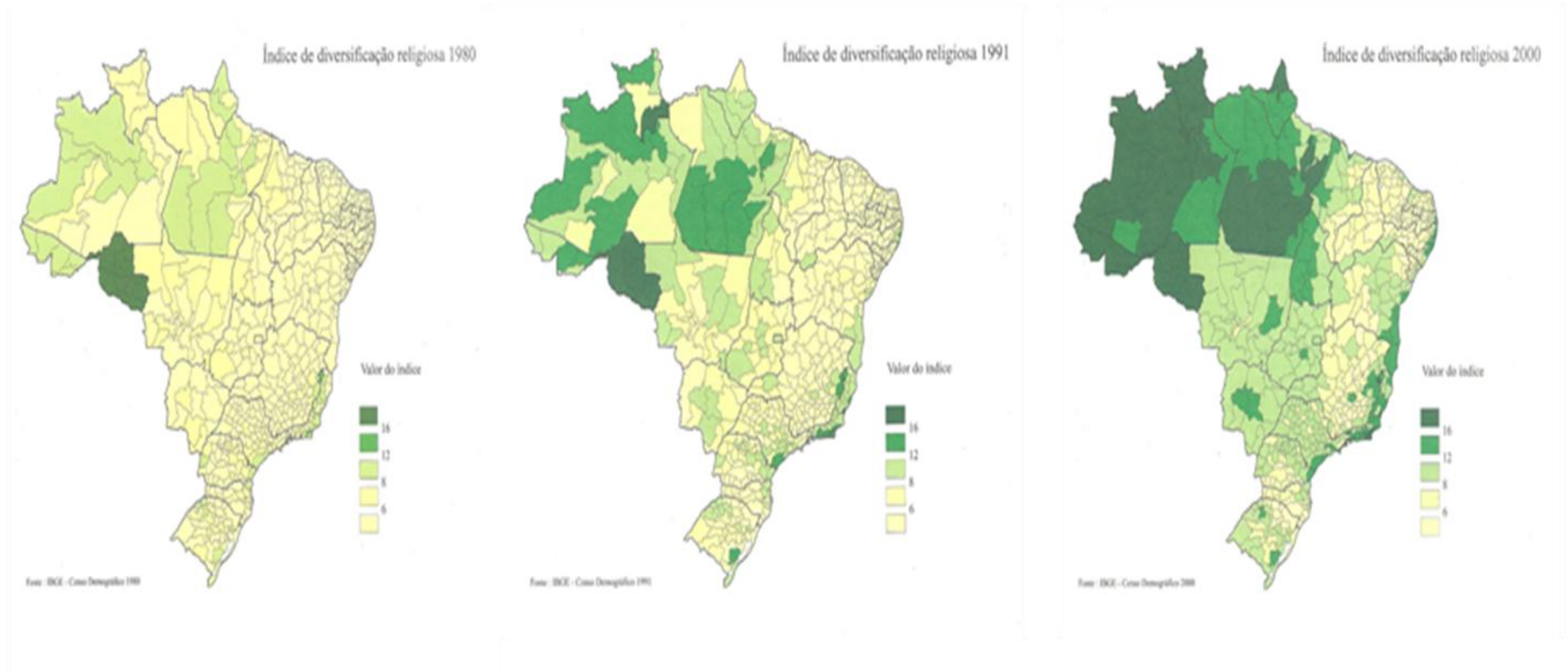


Figura 12: Diversificação religiosa no Brasil de 1980 a 2000.
Fonte: Atlas da Filiação Religiosa e Índices Sociais no Brasil, 2003.

Mais recentemente, no Atlas de Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil (2003), é possível perceber a Região Amazônica como um espaço de atuação dos “missionários evangélicos”, com presença maciça das igrejas vinculadas à Assembleia de Deus (AD), principal igreja pentecostal do Brasil (Figura 5).

Figura 3.22

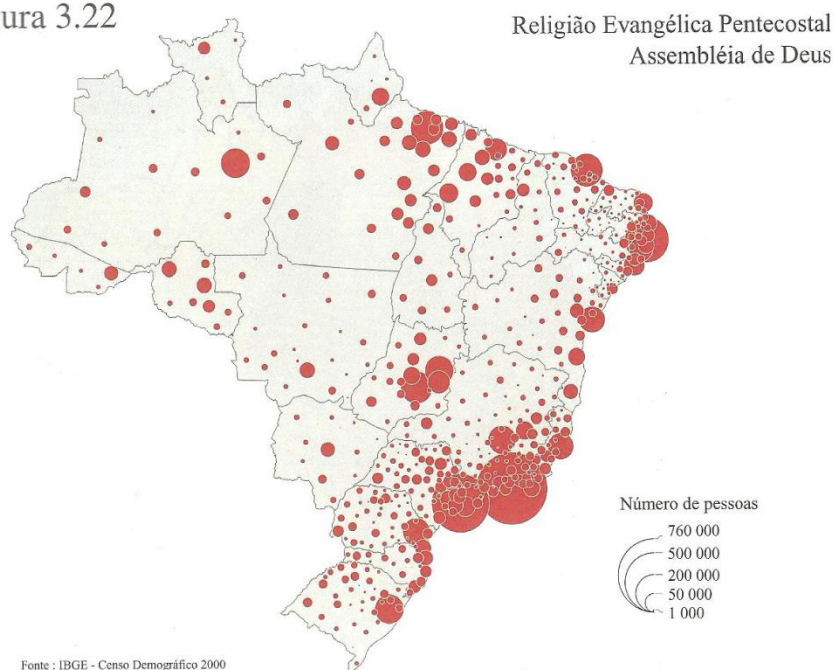


Figura 3.23

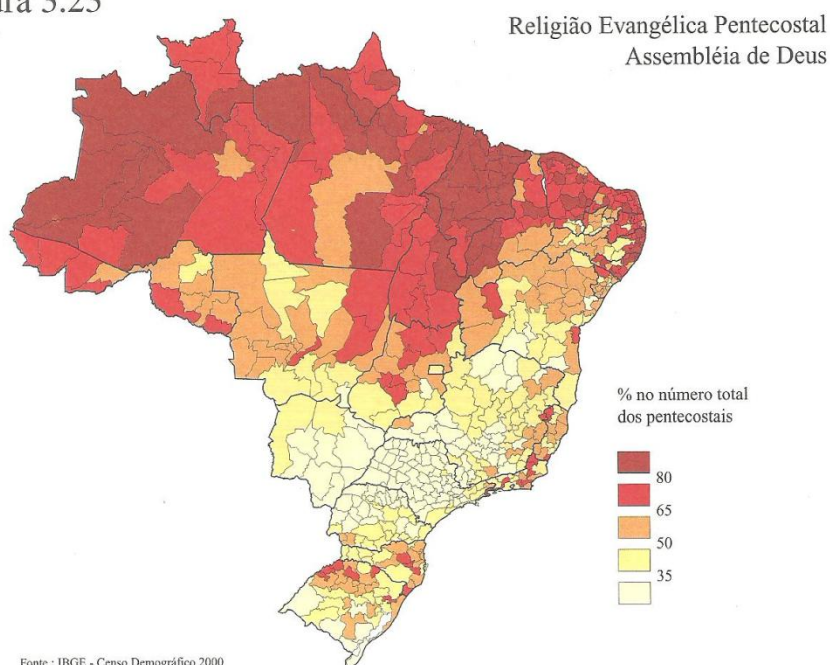


Figura 13: Presença da Assembleia de Deus no Brasil.

Fonte: Atlas da Filiação Religiosa e Índices Sociais no Brasil, 2003.

Embora a maioria dos adeptos da Assembleia de Deus se encontre no Rio de Janeiro (760.000) e, em São Paulo (500.000), sua presença se concentra no Norte e Nordeste. Segundo Jacob *et al* (2003), em Estados como o Amazonas, de cada três pentecostais dois pertencem à Assembleia de Deus. Em algumas microrregiões do Amazonas, seus índices de crescimento são elevados. Segundo Jacob *et al* (2003):

A importância das religiões evangélicas que se desenvolveram nessa porção do território brasileiro é o resultado palpável do trabalho de formiguinha realizado pelos missionários junto às populações nativas, ou junto aos pioneiros de todo tipo que exploram as riquezas do imenso domínio amazônico. Essas missões evangélicas oferecem, frequentemente, aos seus fiéis lugares de culto, escolas e postos de saúde, e se dirigem muitas vezes a grupos sociais desenraizados, migrantes que se dirigiram para as frentes pioneiras da Amazônia.

Todos esses dados sugerem uma presença considerável do pentecostalismo na Amazônia e, conseqüentemente, no Amazonas, mais especificamente, os dados indicam que, dentre as igrejas pentecostais, a que mais se faz presente na Amazônia é a Assembleia de Deus.

3. A Assembleia de Deus e Assembleia de Deus do Brasil

Embora tenha citado a Assembleia de Deus anteriormente, não é fácil encontrar sistematizações acadêmicas sobre a história desta igreja. Levando em consideração o seu período de origem, podemos afirmar que ainda é muito recente a tentativa de sistematização. Paul Freston (1994), na década de 90, já chamava a atenção para o fato de não haver histórias acadêmicas sobre o pentecostalismo no Brasil e, principalmente, sobre a Assembleia de Deus que, inclusive, em 2011, comemorou seu centenário de existência. Freston (1994) afirma que, embora haja bons estudos sincrônicos, isso não é suficiente para captar o movimento deste fenômeno religioso. Essa afirmação de Freston (1994) pode ser atualizada, a partir dos dados mais recentes, pois durante o trabalho de levantamento de literatura, não conseguimos muitas informações organizadas do ponto de vista histórico, mas é possível encontrar muitos trabalhos que pesquisam o desenvolvimento da Assembleia de Deus num contexto específico. Se levarmos em conta a complexa forma de organização das Assembleias de Deus no Brasil encontraremos ainda mais dificuldades no resgate dessa história. No nosso caso, da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas (IEADBAM), não é

diferente, pois os seus dados históricos não estão sistematizados e, alguns deles, não estão registrados em documentos, mas na memória dos atores sociais⁵³.

Além de todas as dificuldades informadas acima, também arrolamos, ainda, o fato de que não poderíamos desvincular o levantamento histórico da IEADBAM da história da Assembleia de Deus, fundada pelos irmãos Daniel Berg e Gunnar Vingren, em Belém (PA), no início do século XX, e onde, atualmente, localiza-se a sua Igreja-mãe⁵⁴. Mais acima, esta última foi citada como uma das primeiras igrejas pentecostais a serem fundadas no Brasil, localizada no que Freston (1994) denomina de primeira onda do pentecostalismo.

Fundada em 1911, a Assembleia de Deus difundiu-se a partir da fundação de igrejas em outros Estados no Norte e Nordeste e, em 1930, organizou-se, em Natal (RN), a primeira Convenção Geral das igrejas Assembleias de Deus, atualmente denominada de Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB). A expansão pelos Estados do Norte gerou, em 1918, a fundação da Assembleia de Deus em Manaus⁵⁵ e, posteriormente, a realização da primeira Convenção Regional da Assembleia de Deus, hoje denominada Convenção Estadual da Assembleia de Deus no Amazonas (CEADAM). Ainda, segundo o site da IEADAM, a CEADAM é composta, atualmente, por 890 pastores espalhados nos mais de 3000 templos no Estado do Amazonas e um dos templos mais antigos é o que está localizado na comunidade Vila São, do Paraná do Iauara⁵⁶.

Segundo Freston (1994), ainda sob a direção dos irmãos Daniel Berg e Gunnar Vingren, a Assembleia de Deus adotou um estilo de crescimento em que se dava autonomia às igrejas vinculadas. Na verdade, às igrejas-mães possuíam o controle teológico e financeiro das igrejas e congregações dependentes. A Assembleia de Deus

⁵³ Como já foi comentado, não temos muitos estudos acadêmicos que perscrutem a história da Assembleia de Deus no Brasil e, infelizmente, não é esse o propósito deste trabalho dado a imensa complexidade e quantidade de informações existentes. Portanto, o que apresentamos a seguir são informações, a maioria não sistematizada, obtidas em documentos e depoimentos disponibilizados pelos dirigentes das igrejas durante os trabalhos de campo.

⁵⁴ É assim que é conhecida entre os evangélicos da IEADBAM a igreja fundada pelos missionários suecos em Belém (PA).

⁵⁵ Informações obtidas no site da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM). (<http://www.ieadam.com.br>)

⁵⁶ Segundo o pastor desta igreja, a IEADAM do Paraná do Iauara é a sétima mais antiga da instituição.

adotou um modelo que, embora não se exigisse estudos teológicos dos seus dirigentes⁵⁷, também tornava o alcance do cargo de pastor uma tarefa demorada, pois passava por vários estágios de aprendizagem que iniciavam no cargo de auxiliar, passavam pelo de diácono, presbítero, evangelista, até alcançar o de pastor. Duas características dessa passagem podem ser destacadas: a) a ausência da construção de abismos hierárquicos entre o pastor e o leigo, pois o pastor não se distancia do leigo por uma formação especializada; b) a passagem por essas etapas de aprendizagem constituem um forte meio de controle social por parte dos pastores-presidentes. Noutras palavras, durante as etapas de aprendizagem, com o fim de alcançar o cargo de pastor, há a produção do *habitus* que vai permitir a hierarquia superior uma margem de controle sobre o corpo de sacerdotes recém-formados e prontos a utilizar as ferramentas necessárias no *campo religioso*.

Neste sentido, ao mesmo tempo em que esse modelo dava uma margem de liberdade para a iniciativa leiga na expansão da instituição, também dificultava a sua influência no governo da igreja. Esse formato organizacional, segundo Freston (1994), produz tensões na igreja, por meio de cartas anônimas contra caciques, acusações de gerontocracia e cismas. Um desses cismas foi a matéria-prima para o surgimento da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas (IEADBAM) que fora fundada em 13 de agosto de 1972⁵⁸ pelo Pr. Ary Barros e a missionária Débora Barros, sua esposa. Atualmente conta com cerca de 4000 membros e congregados, em cerca de 42 igrejas, em todo o Amazonas. No mesmo instante em que fundou a IEADBAM, Pr. Ary Barros e demais adeptos, também deram início a outra instituição que, por sua vez, reunisse e deliberasse sobre as igrejas “Assembleia de Deus do Brasil” no Amazonas. Assim, concomitantemente a IEADBAM, criou-se a Convenção Regional das Igrejas Evangélicas “Assembleia de Deus do Brasil”, no Estado do Amazonas que, em Estatuto (ANEXO II), vincula-se ao Conselho Nacional de Assembleias de Deus do Brasil (CNADB). A Convenção Regional, supracitada, orienta a atuação de, aproximadamente, 78 igrejas “Assembleia de Deus do Brasil”, em toda a Amazônia brasileira e possui, como Igreja-mãe, a IEADBAM, localizada em Manaus, no bairro da Glória que,

⁵⁷ Por dirigentes estamos nos referindo aos principais cargos existentes na igreja, qual seja, pastor, diácono, presbítero, auxiliar e missionário (as). No caso de Bom Jesus, há pessoas que não ocupam cargo algum e, por isso, não são consideradas dirigentes, mas que podem influenciar nas decisões da igreja como, por exemplo, as mulheres dos dirigentes.

⁵⁸ Conforme a ATA de fundação (ANEXO III).

atualmente, é presidida pelo Pr. Elilde Menezes. Abaixo, podemos visualizar a imagem da igreja e, posteriormente, o modelo organizacional da IEADBAM.



Figura 14: Igreja-Mãe da IEADBAM no bairro da Glória, Manaus (AM).
Fonte: Pesquisa de Campo, 2010.

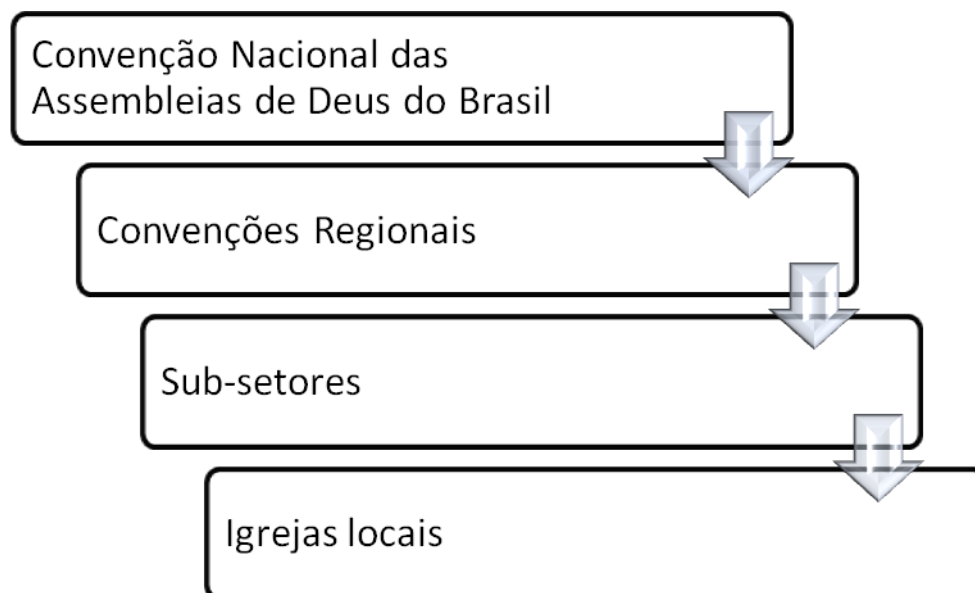


Figura 15: Organização das Assembleias de Deus do Brasil no Amazonas
Fonte: ARAÚJO, 2010.

3.1. Assembleia de Deus do Brasil da comunidade Bom Jesus

Dentro do modelo organizacional, supracitado, a IEADBAM, do Paraná do Iauara, representa uma “igreja local” que compõe a base da instituição e segue os direcionamentos da Convenção Estadual. Mas a IEADBAM do Iauara não está vinculada, diretamente, a Igreja-mãe, em Manaus, pois, antes disso, está submetida a IEADBAM do município de Manacapuru, representando, por sua vez, um subsetor na organização da igreja.



Figura 16: IEADBAM de Bom Jesus na época da cheia.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.



Figura 17: Visão interna da IEADBAM de Bom Jesus.
Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

No âmbito da igreja de Bom Jesus, o pastor é a autoridade maior e suas decisões são respeitadas pela hierarquia da igreja em Manacapuru e em Manaus. Do ponto de vista administrativo, a igreja local possui a seguinte organização: 1º e 2º secretário; 1º e

2º tesoureiro. No âmbito sacerdotal, a igreja de Bom Jesus possui 1 pastor (Pr. Jonas), 1 presbítero (Sílvio), 2 auxiliares (Antônio e Júnior) e 3 missionárias (Juliana; Judite; Madalena), aliás, o único espaço sacerdotal aberto a inserção de mulheres. Ao tentar diferenciar as funções sacerdotais de auxiliar e presbítero, o Pr. Jonas, nos faz a seguinte apreciação:

[Auxiliares:] são pra ajudar no templo e na organização; ajudar os pais olhar os filhos quando estão correndo ou andando no corredor; tomar conta da porta; ajeitar lâmpadas, bancos que estão quebrados. São uma ação de como estivesse fazendo um estágio pra seguir carreira. Auxiliares é pra isso, pra ver o motor⁵⁹, abastecer o motor, desligar motor, ligar, né, nas horas certas, né, tomar conta dessa área aí. São trabalhos de auxiliares. Iniciar um culto... chegou a hora e não chegou o pastor, não chegou o presbítero, o missionário não chegou, aí vai dá o início ao culto, né. Começar uma oração, não chegou a pessoa, ele toma a direção. Aí já vai iniciar a oração, é esse o trabalho dos auxiliares, são esses aí.

[Presbítero:] pregar a palavra, ensinar, né... já é dirigir um culto, abrir um trabalho. O trabalho do presbítero é quase idêntico ao trabalho do pastor (Jonas, Pastor da IEADBAM de Bom Jesus).

Noutra entrevista, o presbítero da IEADBAM contribui com esta diferenciação da função sacerdotal, afirmando que o trabalho do/a missionário/a é

a obra da missão. O missionário é a missão, é pregar mesmo, correr atrás de almas pra pregar o evangelho. E se eles forem destacados tem que ir. O trabalho deles é esse, missionário, o nome já tá dizendo missão. Se o pastor disser “tu vai pra local fulano de tal”, aí tu tem que ir mesmo. (Sílvio, presbítero da IEADBAM de Bom Jesus).

Outra característica importante, como complementa o pastor, é que para se tornar um pastor, presbítero e missionário é necessário ser “batizado com o Espírito Santo” ou, noutras palavras, falar línguas estranhas. Neste sentido, é interessante notar que a glossolalia torna-se mais fundamental que, propriamente, o nível de escolaridade, pois os dois auxiliares (Antônio e Júnior) possuem escolaridade maior que o presbítero Sílvio que, inclusive, não consegue ler, nem escrever. Abaixo, apresentamos um quadro com maiores informações sobre a trajetória destes atores da religião.

Quadro 1: Principais características do corpo sacerdotal da IEADBAM de Bom Jesus.

⁵⁹ O motor a qual Jonas se refere tem a ver com o gerador de energia que localmente é conhecido como “motor de luz”.

NOME		CARACTERÍSTICAS
Pr. Jonas		Bahiano, 65 anos, Curso Básico Teológico de 2 anos. Já era conhecido dos moradores; Quando jovem era batedor de atabaque em Centro de Macumba e se converteu na Assembleia de Deus de Madureira, em Goiás.
Presbítero Sílvio		Amazonense, 42 anos. Filho de Seu Zoca. Quando jovem frequentou a IEADAM de Vila Sião, mas se converteu, definitivamente, na IEADBAM de Bom Jesus.
Auxiliar	Antônio	Amazonense, 59 anos. Antes de se converter não frequentava nenhuma igreja, mas já era católico não praticante. Converteu-se numa igreja Batista, passou pela Igreja Congregacional e, por fim, mudou para a IEADBAM. Conheceu Bom Jesus depois de ser convidado a realizar trabalhos de carpintaria na igreja.
	Junior	Amazonense, 27 anos. Quando criança frequentava igrejas evangélicas com seus pais.
Missionária	Juliana	Brasiliense, 38 anos. Esposa do Pr. Jonas.
	Judite	Amazonense, 54 anos. Esposa do auxiliar Antônio e ex-católica praticante. Depois de convertida, seguiu a trajetória do esposo.
	Madalena	Amazonense, 46 anos. De pais evangélicos da IEADAM também frequentava essa igreja e, depois, ao se casar ⁶⁰ , aderiu a IEADBAM.

Os cultos da IEADBAM de Bom Jesus não são realizados todos os dias, mas todos os dias há atividade na igreja (Figura 18).

⁶⁰ Vale ressaltar que, entre os pentecostais, quando a mulher se casa, precisa aderir à igreja do esposo.

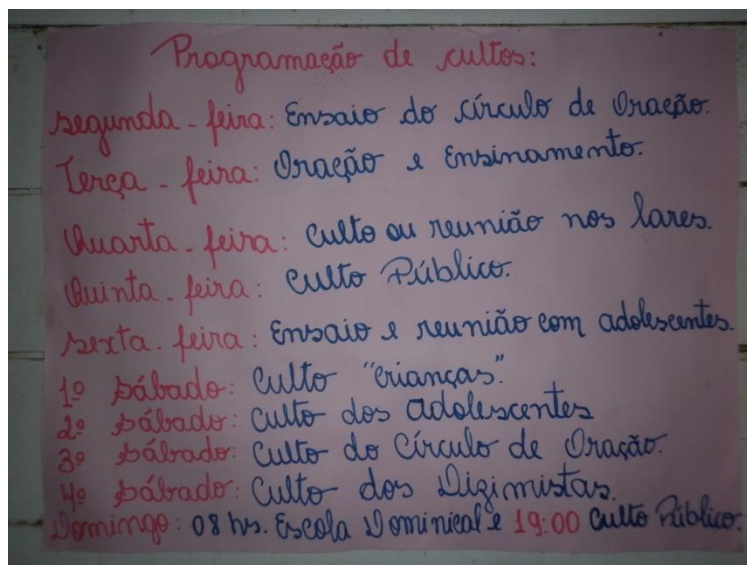


Figura 18: Foto da programação dos cultos da IEADBAM de Bom Jesus.
 Fonte: Pesquisa de campo, 2010.

As atividades que mais mobilizam os pentecostais da IEADBAM, bem como, outros moradores de Bom Jesus, são os cultos públicos onde a atividade é realizada na igreja e todos estão convidados a participar, principalmente os adeptos daquela igreja. Embora seja obrigatória a presença do adepto da IEADBAM de Bom Jesus, o pastor é flexível em relação a esta questão e isso é percebido quando ocorrem os temporais (chuva forte) que deixam os caminhos com muita lama ou, mesmo, quando chega a época dos trabalhos com a juta e a malva, onde os moradores de Bom Jesus chegam a passar o dia inteiro lidando com essa atividade. Aliás, na época dos trabalhos mais intensos com a juta e a malva, os cultos costumam terminar mais cedo, por causa da fadiga dos frequentadores.

Os cultos da IEADBAM de Bom Jesus costumam ter a seguinte estrutura: (1) Louvor; (2) Oração inicial; (3) Louvor intercalado com mensagens ou “palavras”⁶¹; (4) Ministração principal, realizada pelo pastor, presbítero ou auxiliar. Embora todas as quatro partes que estruturam o culto sejam igualmente importantes para os pentecostais de Bom Jesus, a que oferece maiores oportunidades aos moradores pentecostais se expressarem é o momento do louvor e das mensagens. Em geral, os cultos em Bom Jesus dedicam um tempo considerável a esse momento, pois é costumeiro permitir que todas as pessoas, com maior influência na igreja, deixem alguma mensagem ou cantem algum louvor. A palavra também é franqueada para pessoas de outras denominações

⁶¹ Quando algum irmão é convidado a “dar a palavra” o mesmo precisa falar algo acerca da mensagem bíblica de forma sucinta.

pentecostais e que sejam conhecidas dos dirigentes. Esse é o momento mais democrático do culto, onde os adeptos estão livres, dentro dos limites permitidos, para realizarem suas inserções. A ministração principal também não foge muito do nível de entendimento dos pentecostais de Bom Jesus e, como estratégia, o pastor recorre a metáforas. Vale ressaltar que antes de dar início ao culto propriamente dito (com início às 19 horas), há um momento de oração, com início às 18 horas. Neste momento de oração, somente alguns membros participam, principalmente aqueles que fazem parte do corpo sacerdotal e do administrativo.

Aos domingos é realizada a Escola Dominical onde se estuda a doutrina da igreja por meio de um livro distribuído pela IEADBAM. A Escola Dominical tem início às 08 horas, com louvores e, depois da leitura e comentários de trechos da Bíblia, dividem-se os participantes em grupos de crianças, jovens e adultos⁶², onde se estuda o livro da IEADBAM. Ao final, se junta os grupos e discute-se o assunto abordado naquele dia. No momento de divisão dos grupos, fomos convidado a acompanhar a reunião de adultos e, numa dessas ocasiões, um dos auxiliares estava responsável por ler o livro e explicá-lo aos demais. Foi perceptível a dificuldade de interpretação do auxiliar que, por conta disso, recebia a ajuda do pastor. Embora isso pareça ser um problema, o pastor afirma que a sua maior dificuldade é encontrar, entre os pentecostais da comunidade, pessoas que estejam dispostas a assumir as atividades da igreja.

Segundo o presbítero Sílvio e sua esposa Débora, também há os cultos especiais que ocorrem na ocasião de comemorações, tais como: o aniversário da igreja, culto de natal e ano novo e o chamado “culto da colheita”. Segundo os informantes, estes cultos costumam atrair várias pessoas, inclusive àquelas que não são adeptas da igreja. O que chama a atenção, também, é a existência de um culto específico de agradecimento aos frutos dos trabalhos referente à juta e a malva.

O culto na igreja é o momento onde se explicita o que Durkheim (1989) denominou de *comunidade moral* e onde, na percepção de Geertz (2008a), a religião reforça a sua autoridade sobre os seus adeptos, pois é nele que há a manipulação de um conjunto de símbolos com o fim de fundir o mundo vivido com o mundo imaginado. É, portanto, a constituição do caráter verossímil da religião. Neste sentido, a IEADBAM,

⁶² O grupo das crianças é denominado de “Classe Jardim de Deus” e dos jovens e adultos são denominados, respectivamente, “Classe Ruth” e “Classe Lírio dos Vales”.

de Bom Jesus, não poderia ficar alheia ao mundo vivido dos moradores de Bom Jesus e, ao realizar, por exemplo, um culto de comemoração da colheita, reafirma a interlocução entre religião e o mundo social. É na igreja que o pentecostalismo da IEADBAM busca interpretar e dar sentido ao mundo dos moradores de Bom Jesus que, ao contrário de ser uma sociedade fechada e bem arrumada, também enfrenta as suas crises e os seus dilemas, como a disputa de poder entre os moradores e, mais recentemente, o contato com problemas alhures reproduzidos pelos meios de comunicação. Além disso, há fenômenos ocorridos no âmbito da comunidade que foge ao repertório explicativo dos comunitários e, mesmo da igreja, tal como a questão das visagens, assunto que vamos discutir no terceiro capítulo.

Além de se caracterizar como um espaço de constituição da verossimilhança do religioso, o culto também é o espaço da sociabilidade, não somente dos adeptos, como também, dos moradores de Bom Jesus como um todo. Nos dias de culto, as mulheres costumam escolher as melhores roupas, algumas com salto alto e, os homens, também se vestem de forma impecável, com suas camisas de manga comprida e gravata. Quanto mais avança na hierarquia da igreja, tanto mais essa regra se efetiva, pois os evangélicos precisam dar exemplo ou, como se diz, “dar testemunho” de que Deus está mudando a sua vida. Antes e depois do culto, os grupos se reúnem, informalmente, para conversar sobre assuntos que envolvem os mais variados aspectos, inclusive resolver assuntos particulares não resolvidos noutros espaços.

A IEADBAM, de Bom Jesus, cumpre um papel fundamental do ponto de vista simbólico na comunidade, não somente no sentido de vincular a religião e o mundo vivido, como também, de possibilitar espaços de sociabilidade entre os comunitários.

3.2. Assembleia de Deus do Iauara e o *ethos* assembleiano

Como a IEADBAM surge a partir de cismas com a igreja Assembleia de Deus, na sua versão primeira não é de se estranhar o *ethos* seguido por esta denominação, principalmente na sua representante no Iauara. Quando observamos os pentecostais da IEADBAM, em Bom Jesus, percebemos a herança deixada pelos irmãos Daniel Berg e Gunnar Vingren do início do século XX. Segundo Freston (1994), esses missionários batistas eram originários de um contexto social do final do século XIX em que seu país,

a Suécia, era um país estagnado e obrigado a exportar parte da população, principalmente para os Estados Unidos. Sua situação econômica só mudou com a emergência da Primeira Guerra Mundial, quando passou a vender seus produtos e criou uma base econômica para futuras reformas. Do ponto de vista religioso, havia um predomínio, quase absoluto, da Igreja estatal luterana, com um corpo de especialistas treinado nas universidades e, a Igreja Batista, representava uma minoria religiosa. Na Suécia, desse período, as pequenas dissidências religiosas eram reprimidas e marginalizadas. Dada essas condições, Paul Freston busca compreender a cisão de mundo do evangélico assembleiano, a partir deste contexto social no qual os primeiros missionários suecos estavam submetidos e que influenciou a forma como organizaram a igreja Assembleia de Deus nos seus primórdios. Segundo Freston, os missionários suecos

Vieram de um país religioso, social e culturalmente homogêneo no qual eram marginalizados. Pertenciam à insignificante minoria religiosa um país onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero luterano. Desprezavam a igreja estatal, com seu alto *status* social e político e seu clero culto e teologicamente liberal. Desconfiavam da Social-democracia, ainda tingida pelo secularismo. Haviam experimentado um Estado unitário no qual uma cultura cosmopolita homogênea não permitia à dissidência religiosa a construção de uma base cultural capaz de resistir à influência metropolitana. Por isso, eram *portadores de uma religião leiga e contracultural*⁶³, *resistente à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais* (FRESTON, 1994: p. 77-78, grifos nossos).

Esse *ethos* onde predomina uma postura de sofrimento, martírio e marginalização cultural é a base cultural e social na qual estava mergulhada a Assembleia de Deus, surgida no Brasil, no início do século XX⁶⁴. Esse é um dos motivos pelo qual a mensagem religiosa dos missionários suecos teve uma grande aceitação por parte de um segmento da população, considerada marginalizada

⁶³ Principalmente no que se refere a recusa à moda (roupas e adereços) e à tecnologia (televisão e outros equipamentos). É somente neste sentido que o termo em questão se refere.

⁶⁴ Em termo comparativo, Freston (1994) afirma que a experiência dos missionários suecos é bem diferente da encontrada entre os missionários americanos. Vindos de um contexto religioso em que as minorias religiosas eram mais fortes e podiam se defender, além da disponibilidade de recurso financeiro para investir em empreendimentos religiosos no Brasil, os missionários norte-americanos tendiam ao *institution-building*. Outras características da missão norte-americana são a ênfase nos estudos e a aceitação de instituições liberais. Aproveito a oportunidade para sugerir essa característica como hipótese para futuros estudos que busquem compreender a ausência de denominações consideradas neopentecostais, tal como a Igreja Universal do Reino de Deus, em comunidades rurais, com aspectos comparáveis a Bom Jesus.

socialmente, principalmente, se levarmos em consideração o fato de serem do norte e do nordeste no Brasil, do início do século XX.

Como apresentamos no primeiro capítulo, em Bom Jesus há uma população com dificuldades de acesso à educação e à condições de trabalho que são, como afirma Ferreira (2009), *degradantes*. Além disso, quando discutimos os dados oriundos da observação participante e os que foram obtidos na aplicação dos questionários e nas entrevistas, percebemos que entre os frequentadores da IEADBAM de Bom Jesus está uma parcela considerável de adeptos oriundos da IEADAM e, portanto, conhecem ou tiveram contato com o *ethos* herdado pelos missionários suecos. Neste sentido, é importante notar que o evangélico da IEADBAM possui características que demonstram sua ligação com essa corrente pentecostal.

No que se refere à religião leiga e contracultural, a IEADBAM de Bom Jesus foi durante alguns anos, dirigida não por pastor e, sim, por presbítero cuja trajetória demonstra como a IEADBAM não prioriza o intelectualismo em suas bases. Pelo que é possível perceber, durante a implantação da igreja a IEADBAM manteve pastores em Bom Jesus, mas como há dificuldades em escalar pastores para a região e com a formação de quadros locais, foi necessário e oportuno designar pessoas que eram adeptas da IEADBAM de Bom Jesus e moradoras desta mesma comunidade para assumir o cargo de direção da igreja local. Segundo os pentecostais da IEADBAM, há dificuldades em conseguir pastores dispostos a morar em Bom Jesus, por conta das situações adversas que irão enfrentar. De fato, o pastor escalado para administrar a igreja em Bom Jesus não possui salário fixo e, por conta disso, sobrevive dos dízimos e contribuições dos adeptos da igreja local, o que não acontece constantemente. Por conta disso, do ponto de vista econômico, o pastor local compartilha do calendário da produção da juta e da malva, apresentada no primeiro capítulo, pois a arrecadação da igreja, segundo os dirigentes, aumenta consideravelmente na época de comercialização das fibras⁶⁵. Esse caráter leigo da IEADBAM de Bom Jesus permite que os moradores de Bom Jesus entrem na disputa, em relação aos cargos existentes na igreja local, mas, vale ressaltar que a alta hierarquia da igreja está localizada na Igreja-mãe, em Manaus.

⁶⁵ É nessa época, também, que a igreja costuma receber os recursos necessários para possíveis reparos na sua infraestrutura e a aquisição de outros objetos, como instrumentos musicais.

É essa alta hierarquia, intelectualizada⁶⁶, que detém o maior capital de autoridade religiosa da IEADBAM de forma geral, mas nem por isso exige que as igrejas locais possuam, necessariamente, dirigentes com o grau de escolaridade elevado, demonstrando a não obrigatoriedade da erudição teológica para a IEADBAM.

No caso da característica de contracultura, a IEADBAM de Bom Jesus faz jus à influência dos missionários suecos, pois a postura da direção da igreja, em Bom Jesus, no que se refere a algumas práticas, chama a atenção⁶⁷. A proibição do exercício de esportes, como o futebol e de saias curtas ou roupas que exponham o corpo; não utilização de maquiagens ou outros produtos de beleza; a polêmica em relação à utilização da televisão; não utilização de palmas durante os cultos, são práticas que demonstram a relação que estes pentecostais possuem com a questão da moda e com o desenvolvimento tecnológico.

Os pentecostais de Bom Jesus, com raras exceções, também não aspiram mudar de condição de social ou, mesmo, de local, o que vai ao encontro da mensagem religiosa realizada pelos dirigentes da igreja. Durante os cultos fala-se de riquezas, mas boa parte das vezes em referência às chamadas “riquezas espirituais”.

Portanto, a mensagem religiosa “pregada” pelos missionários suecos, no início do século XX, se enquadra, com as devidas ressalvas, ao contexto pentecostal da IEADBAM de Bom Jesus. É possível perceber como o *ethos* da Assembleia de Deus permanece ainda bastante presente em igrejas que surgiram a partir daquele tronco inicial. Se remetendo a Geertz, o *ethos* responde a uma visão de mundo dos pentecostais de Bom Jesus.

4. Os agentes da religião em Bom Jesus

Apesar de Weber (1982) atribuir um peso maior à urbanização e à divisão do trabalho como pré-requisitos para o aparecimento dos especialistas da religião,

⁶⁶ Não foi possível aplicar questionários com os dirigentes da Igreja-mãe, em Manaus, mas ao frequentar os cultos e em conversas informais com a liderança, notamos que, pelo menos, parte destes dirigentes concluiu o nível superior. Diferente de Bom Jesus em que os seus dirigentes, no máximo, concluíram o ensino fundamental.

⁶⁷ Enquanto atuava no Projeto PIATAM uma das primeiras características que chamou a atenção de outros pesquisadores foi a recomendação, por parte do então responsável da igreja, em não utilizar esportes para entreter as crianças e jovens de Bom Jesus.

entendemos que por não se enquadrar numa linha de raciocínio evolucionista e, além disso, ter trabalhado com a concepção de tipos ideais, este sociólogo alemão abre espaço para os mais variados tipos de configurações sociais que a experiência humana pode possibilitar.

Assim, embora Bom Jesus seja uma comunidade distante dos grandes espaços urbanos, como a capital do Estado do Amazonas, ainda assim, do ponto de vista da sociológico, há enorme influência da Igreja-mãe, cuja sede se encontra em Manaus e o fluxo de informações entre a sede e as igrejas locais permite que haja um razoável controle doutrinário das práticas dos adeptos.

No âmbito da comunidade Bom Jesus, não encontramos os tipos ideais puros apreçados por Weber, mas a teoria deste autor nos permite observar o fenômeno religioso dinâmico do Iauara. A configuração religiosa de Bom Jesus apresenta-se básica e constantemente na relação entre o espaço do sacerdote e o espaço leigo⁶⁸, com inserções históricas e definitivas de profetas. Outro ponto a ser considerado é o fato de que os agentes de religião não são especialistas na forma como Weber concebia, pois inclusive o pastor da IEADBAM de Bom Jesus necessita trabalhar para complementar sua renda ou, se formos rigorosos na interpretação, em alguns meses é o ganho do trabalho religioso que parece complementar a renda do pastor. Neste sentido, o que garante certo grau de especialização religiosa não é a igreja local, mas a Igreja-mãe, em Manaus⁶⁹.

Em Bom Jesus, podemos afirmar que os profetas estão potencialmente presentes em leigos da comunidade e um exemplo cabal disso é a própria história do surgimento da IEADBAM, no Iauara. Quando apresentamos a história de Bom Jesus, no primeiro capítulo, foi possível perceber a importância de Seu Zoca para o surgimento da igreja e da comunidade. A trajetória de Seu Zoca é a trajetória de um profeta com potencial para tornar-se sacerdote e isso só não aconteceu porque a família tem um peso enorme nas

⁶⁸ Optamos pelos termos “espaço do sacerdote”, “espaço do leigo” e “espaço do mago” por entender que essas concepções fazem perceber o caráter fluído do exercício religioso e as mudanças ocorridas entre os atores sociais. Um exemplo disso é o espaço do sacerdote na IEADBAM de Bom Jesus que, em alguns momentos, é ocupado por pessoas que não são especialistas da religião, mas buscam cumprir a função determinada pelo espaço. Outra questão é que por “espaço” não estamos nos referindo a algo circunscrito geograficamente, mas com o caráter relacional anunciado por Bourdieu (2007). Neste sentido, o sacerdote, o profeta e o mago podem ser percebidos em atitudes que revelem tendências desses tipos ideais elaborados por Max Weber.

⁶⁹ Certo grau de especialização porque a hierarquia da Igreja-mãe da IEADBAM, em Manaus, também não possuem dedicação exclusiva a igreja, mas compartilham o trabalho religioso com o trabalho secular.

relações sociais em Bom Jesus e, portanto, Seu Zoca não se importou em ceder espaço na hierarquia da igreja para seus filhos, mesmo sabendo que alguns não eram alfabetizados. Quando Seu Zoca resolveu construir e fundar uma igreja em Bom Jesus, ele era adepto da IEADAM, em Vila Sião e, não podendo por conta própria fundar a sua igreja, aproveitou a oportunidade do convite de um familiar, seu genro e pastor da IEADBAM, para assim, ter condições de construir uma igreja em Bom Jesus. Neste contexto, os profetas não se apresentam como oposição explícita aos sacerdotes, mas, pelo contrário, demonstram seu respeito a eles, ao mesmo tempo em que, deixam pistas da iminência do rompimento com a religião estabelecida. Os traços característicos de um profeta em Bom Jesus são: 1) ser patriarca de famílias em uma determinada comunidade; 2) possuir *status* ou cargo de representatividade; 3) possuir os direitos sobre terras no local; 4) ser bem quisto na igreja estabelecida e ter contatos em outras denominação religiosa, principalmente, evangélicas.

Interessante que esses pré-requisitos vinculam-se aos tipos ideais de dominação weberiana: os três primeiros estão ligados à dominação tradicional e legal; a dominação carismática possui mais vínculos com a última característica. Foi o que o Seu Zoca precisou para realizar a inauguração de outra igreja, desta vez em sua propriedade e cuja hierarquia fosse composta por seus familiares.⁷⁰ Assim, o profeta, em Bom Jesus, surge de dentro do que está constituído e regularizado para contrapô-lo com uma proposta alternativa, mas também regular e racional. O profeta, em Bom Jesus, não é o excluído do estabelecido, mas está pronto a investir esforços em outros empreendimentos igualmente racionais e estabelecidos. É com essas características que o profeta do Iauara marca uma das formas da dinâmica religiosa na comunidade, mas, o que necessita ainda ser destacado, são as intervenções do espaço do sacerdócio em si e em relação aos leigos.

Embora o foco seja a IEADBAM de Bom Jesus, vale a pena realizar algumas considerações sobre a IEADAM da comunidade Vila Sião. No primeiro capítulo percebemos que a maioria dos moradores de Bom Jesus frequentava a IEADAM de Vila Sião e durante a pesquisa de campo surgiram possibilidades de respostas a essa situação religiosa. Assim, na ocasião de uma entrevista, aproveitamos a oportunidade para

⁷⁰ Recentemente um morador da comunidade Vila Sião, que possuía as características elencadas acima, também rompeu com a igreja em que frequentava e inaugurou outra denominação em suas terras e com a participação de seus familiares.

indagar se o sujeito nunca havia pensado em mudar para a igreja de Bom Jesus por conta da distância da IEADAM, a resposta foi taxativa: “Não!”. E seguiu:

Porque é assim... nesse ponto aí seria mais fácil, porque é mais próximo. [...] Mas quando eu nasci meu pai já era evangélico, eu continuei de criança e sempre a gente segue o que o pai determina pra gente. E aí teve um tempo que eu saí, na adolescência eu saí. Quando eu voltei e aceitei Jesus como salvador, e daí pra frente eu segui um propósito de seguir. *Foi lá, na Vila Sião[IEADAM]*. E aí eu não tenho motivo de sair de lá [IEADAM de Vila Sião] pra vir para cá não [IEADBAM de Bom Jesus]. Me sinto bem lá. Não tenho nada contra a Assembleia de Deus do Brasil porque é outra, né, continuo seguindo lá. Embora, por exemplo, se tivesse uma Assembleia de Deus aqui, próximo, talvez o pastor fosse me tirar a função que eu tenho lá, o cargo que eu tenho lá, talvez ele fosse me tirar pra me colocar mais próximo, mas aí é da mesma religião [denominação], aí tem essa diferença de ministério, porque *Assembleia de Deus do Brasil é um ministério, tem uma convenção, e tem um pastor presidente. A nossa também tem um pastor presidente ao qual nós somos seguidores.* [...] *É como se fosse sócio de uma comunidade*, como ser aluno de uma escola. Por exemplo: meus filhos que estudam aqui no Severino Herculano da Rocha [escola sob a administração do município de Manacapuru], se eles forem transferidos pro colégio de Anamá, vai ter que ir na secretária pega uma transferência [...]. Da mesma forma é na igreja, eu posso sair legalmente da Assembleia de Deus e me vincular com a Assembleia de Deus do Brasil. Posso sair legalmente sem ser disciplinado, por exemplo, por rebeldia. [...] Hoje eu posso sair legalmente, eu posso conversar com meu pastor, aí ele me dá uma carta, uma autorização para o pastor aqui me receber legalmente sem eu ter brigado, sem eu ter tido confusão com ninguém lá. (Lúcio, morador de Bom Jesus e adepto da IEADAM de Vila Sião).

A resposta de Lúcio foi sintomática e exemplar, no que tange à relação dos moradores de Bom Jesus e a IEADAM de Vila Sião, e nos traz duas informações pertinentes: 1) a primeira demonstra o caráter tradicional da religião estabelecida quando o sujeito avalia a sua ligação com a IEADAM a partir da história de seus pais e, também, pelo fato de ter “aceitado Jesus” nesta denominação; 2) Num segundo momento, o sujeito nos faz perceber a sua relação legal com a IEADAM, pois nos lembra de que não frequenta simplesmente a igreja, mas que está vinculado a toda uma hierarquia legal que passa pelas convenções e o pastor presidente e, na situação de mudança da igreja, precisaria de uma autorização. Vale ressaltar que essa declaração foi dada num momento de crise para a IEADAM de Vila Sião onde havia ocorrido um cisma recente de membros antigos e que o caráter carismático do pastor estava

comprometido.⁷¹ Feita essas considerações sobre a interface da IEADAM e Bom Jesus, retornemos ao nosso *locus* de pesquisa propriamente.

No caso da IEADBAM de Bom Jesus, o espaço do sacerdote tem sido algo disputado internamente na igreja, pois como o trabalhador religioso mais especializado, o pastor, tem se tornado uma carência, o espaço fica à disposição dos membros. Como já foi dito, ao construir e inaugurar a igreja em Bom Jesus, Seu Zoca conseguiu que seus familiares compusessem a hierarquia da IEADBAM da comunidade, inicialmente como pastor, seu genro, e, posteriormente, como presbíteros e auxiliares, seus filhos. Como é possível perceber na figura 2, primeiro capítulo, logo após a saída do pastor Bosco, o filho do Seu Zoca, presbítero Sílvio, passou a administrar a igreja. Assim aconteceu até que uma das filhas sofreu um grave acidente, em 2005 e, por conta disso, o presbítero Sílvio necessitou se ausentar da função que ocupava. Neste instante, aconteceu algo que desagradou bastante Seu Zoca: um membro da igreja que não era seu familiar, não morava na comunidade e, também, não era pastor⁷², foi designado para ficar exercendo o papel de sacerdote. Antônio não era nem mesmo presbítero e conhecera Bom Jesus por seus serviços de carpintaria na ocasião da construção dos bancos da igreja da comunidade e por ter ajudado os comunitários na colheita da juta e da malva. No instante em que o presbítero Sílvio precisou se ausentar, o nome de Antônio foi indicado pelo pastor responsável que administra, religiosamente, as igrejas daquela área do Rio Solimões e que tinha afinidades com Antônio. Depois que assumiu a “obra”⁷³, o auxiliar Antônio passou a receber afrontas e críticas em relação ao seu trabalho e isso se agravou ainda mais depois que tornou-se representante da comunidade⁷⁴ e, mais tarde, presidente da associação de produtores de Bom Jesus.

A questão que gostaríamos de chamar a atenção é que, ao se tornar responsável pela igreja local na comunidade, Antônio entrou no circuito da disputa pelo espaço do sacerdote em Bom Jesus. Embora Antônio tivesse os pré-requisitos mínimos para

⁷¹ Esse era um assunto bastante comentado quando se falava em religião no Iauara. O pastor da IEADAM teve um desentendimento com antigos membros da igreja e, por conta disso, houve uma debandada por parte destes últimos que aproveitaram o ensejo e construíram uma igreja de outra denominação (Igreja Evangélica Assembleia de Deus Tradicional) nas suas terras.

⁷² É importante, novamente, ressaltar que o cargo de pastor possui um enorme respeito por parte dos evangélicos de Bom Jesus e, por isso, mesmo não sendo muito conhecido, é respeitado, como foi o caso do Pr. Bosco.

⁷³ Como os evangélicos denominam um determinado empreendimento religioso.

⁷⁴ Vale ressaltar que neste momento Bom Jesus ainda não possuía uma associação legalizada e, portanto, a escolha de um representante se dava informalmente.

ocupar o espaço, não gozava da aceitação dos demais leigos por ser, inclusive, um *outsider*, fato que vamos discutir, mais aprofundadamente, no próximo capítulo. E isso é importante ressaltar porque durante os trabalhos de campo e avaliando os relatos relativos à ocupação do espaço do sacerdote, chegamos à conclusão segundo a qual pessoas de “fora” da comunidade indicadas para ocupar o espaço do sacerdote precisam ocupar a condição de pastor, caso contrário, a aceitação será mínima. Essa lógica se confirmou com a saída de Antônio da “frente da obra”, ao final do 1º semestre de 2010, na ocasião em que um pastor foi nomeado para administrar a igreja local. O pastor Jonas, afora o *status* hierárquico da igreja, também já era conhecido dos adeptos da igreja de Bom Jesus e, por conta disso, não teve muita dificuldade em se ambientar⁷⁵ e, durante os trabalhos de campo, somente presenciei uma posição contrária ao pastor⁷⁶, mas ainda em meados do primeiro semestre de 2011, o pastor precisou se afastar da IEADBAM de Bom Jesus e, para a alegria de Seu Zoca, a pessoa indicada para ficar novamente administrando a igreja foi o presbítero Sílvio.

Assim, por estar em constante mudança e possuir um fluxo contínuo, fica difícil falarmos em sacerdote, pois este espaço é pleiteado por vários adeptos da igreja e pode ser influenciado por vários atores sociais. É neste ponto que nos deparamos com o espaço dos leigos e, ao contrário dos nossos clássicos, tomamos os leigos como atores da religião, pois estes, a partir de seu repertório, modificam a mensagem religiosa e se eles podem realizar essa mudança, não vemos porque não incluí-los no rol de agentes. Não queremos com isso desconsiderar a influência da instituição religiosa representada pelo espaço do sacerdote, mas embora não sejam especialistas, os leigos influenciam igualmente nas características desenvolvidas pela religião e na criação de representações sobre o que é e o que não é determinada religião, no nosso caso o pentecostalismo. Deste modo, os leigos representam a interlocução da identidade religiosa e as identidades sociais existente num determinado contexto. Os leigos são os atores que mais estão sujeitos a influências do campo religioso e do campo social e, portanto, eles têm um peso considerável na negociação de identidades religiosas. Portanto, o terceiro

⁷⁵ O pastor Jonas já havia viajado outras vezes para Bom Jesus e, além disso, na ocasião do acidente ocorrido com a filha do presbítero, deu todo apoio para a família deste último.

⁷⁶ Essa posição, inclusive, era por parte da filha do presbítero que havia sido advertida por ter contraído relações com um homem “casado”, segundo o pastor. Esse homem é um professor que, segundo ele mesmo, estava em processo de divórcio com a mulher com quem havia se relacionado. Mas a questão central nessa questão era, principalmente, o fato da filha do presbítero, com 15 anos, ter contraído relações e, posteriormente, casado com o professor com mais idade que ela, 27 anos. Algo inadmissível na concepção do pastor, mas admissível nas práticas locais como fizemos perceber no primeiro capítulo.

capítulo será construído focalizando o espaço destinado aos leigos e a influência destes na produção da identidade pentecostal em Bom Jesus do Paraná do Iauara.

CAPÍTULO III

IDENTIDADE E RELIGIÃO

1. Identidade e a teoria sociológica

A identidade está na moda.
(MEDEIROS, 2008)

A “identidade” é o “pano do momento”.
(BAUMAN, 2005)

No livro baseado em entrevista realizada com o sociólogo Zygmunt Bauman (2005) este autor nos faz perceber que a identidade é um tema que, até pouco tempo, não tinha muita notoriedade, bem como, era circunscrito a meditações filosóficas. Recentemente, a identidade irrompeu e, embora se constitua num tema problemático e de dificuldades conceituais patentes, essa noção ocupa um espaço que não pode ser desprezado nos debates mais atuais das Ciências Sociais. Bauman sugere ainda que se os clássicos da sociologia fossem contemporâneos à nossa sociedade fatalmente iriam considerar a centralidade do “problema da identidade”.

Outro sociólogo, Stuart Hall (2000), nos provoca a partir da indagação “Quem precisa de identidade?” ou “Qual a necessidade de mais uma discussão sobre identidade?” Num primeiro momento, a resposta desse sociólogo é a questão de que a identidade se constitui numa noção problemática e, portanto, seguindo os conselhos da crítica desconstrutivista, precisa ser posta *sob rasura*. Isso significa que embora essa noção não consiga dar conta da realidade, não seja mais “boa para pensar”, por outro lado, também não pode ser substituída, pois não há outros conceitos que respondam a contento. Assim, a noção de identidade funciona *sob rasura* dada a sua condição especial: não serve mais na sua forma originária, mas, afirma Hall, ainda é indispensável. Num segundo momento, Hall argumenta que a pertinência da discussão sobre o processo de identidade está relacionada à forma política pela qual se reivindica a

identidade na atualidade e, ainda, a necessidade de um processo de revista da questão da Agência⁷⁷ entendida não mais como tendo o sujeito consciente ou racional como centro.

Esses primeiros parágrafos nos dão o tom das discussões sobre a identidade, principalmente se juntarmos aos primeiros elementos citados, o fato de que esta noção é polissêmica e que sua apropriação se dá nas mais várias áreas de conhecimento entre as quais a Filosofia, Psicanálise, Psicologia, História, Geografia, Literatura, Antropologia, Sociologia, entre outros. Esse, talvez, seja um dos motivos pelos quais haja dificuldade em encontrar uma interpretação que discuta, de forma razoavelmente linear, os caminhos da noção de identidade. De qualquer forma, a concepção de identidade é um assunto em destaque, o que justifica a epígrafe posta no início do capítulo.

Numa abordagem geral, no sentido de circunscrever a noção de identidade na modernidade e nas condições sociais que a sucederam, Hall (2006) sugere a existência de três concepções de identidade e as localiza dentro do conjunto de mudanças sociais. Primeiramente, o autor remonta o movimento iluminista para nele encontrar a constituição mais acabada de um sujeito racional, uno, centrado e, vale ressaltar, masculino. Noutro momento, há o surgimento de um sujeito sociológico que, embora ainda presente a um núcleo interior, é formado em interação com a sociedade. A identidade, nesta concepção, costura o sujeito à estrutura. Por último, temos o sujeito pós-moderno que se caracteriza por ser provisório, variável e problemático. Ao criticar a perspectiva de identidade unificada, completa, segura e coerente apregoada pela perspectiva iluminista, Hall afirma que:

à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2006: p. 13)

Mas, quais são as condições de possibilidade para o surgimento e o posterior “descentramento” do sujeito iluminista moderno? Hall (2006) localiza o seu aparecimento, a partir do Humanismo renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, reunindo dois significados distintos ao indivíduo: indivisível e uma entidade única e singular. Além do Humanismo e do Iluminismo, a reforma protestante e as revoluções científicas também contribuíram para o surgimento desse sujeito. No âmbito da Filosofia, temos as contribuições de René Descartes (1596-1650) que

⁷⁷ Segundo Tomaz Tadeu da Silva, tradutor do texto de Stuart Hall, o termo Agência pode ser entendido como “o elemento ativo da ação individual”.

postulou o ser pensante e racional. Nessa esteira temos, também, John Locke que apregoava uma identidade una ao indivíduo.

Noutro momento, com o advento da revolução industrial e o surgimento do Estado-nação, as teorias precisavam dar conta de outras condições, surgindo então, uma visão mais social do sujeito, onde o indivíduo estava localizado, estavelmente, dentro das estruturas da sociedade. Dois eventos contribuíram para isso: (1) a “biologização” do sujeito humano com a teoria darwiniana, segundo a qual razão humana tem como base o desenvolvimento físico do cérebro e; (2) o surgimento das Ciências Sociais que, apesar de manter a concepção de um “indivíduo soberano”, como figura central, e ter tomado como referência o dualismo cartesiano, situou esse mesmo indivíduo nos processos de grupo e nas normas coletivas.

Na primeira metade do século XX, começam a surgir movimentos estéticos e intelectuais associados ao Modernismo que dão o prenúncio de que o sujeito do iluminismo, bem como, o sociológico, pelo menos na forma como foi concebido, estavam passando por um processo de mudança. O que encontramos diante das condições sociais mais recentes é, como afirma Hall (2006), um indivíduo solitário, exilado ou alienado, mergulhado no anonimato e na impessoalidade da multidão ou, mesmo, da metrópole.

Do ponto de vista epistemológico, Hall (2006) localiza cinco avanços na teoria social e nas ciências humanas que ajudam a entender, e, até, contribuíram para a sua formação, o sujeito que se desvincula das principais características dos sujeitos anteriores (iluminista e sociológico): (1) o pensamento marxista com a crítica à essência universal do homem, essência esta que era atributo de cada indivíduo particular na condição de sujeito real; (2) o inconsciente freudiano questionou o sujeito cognoscente e racional; (3) a linguística estrutural de Saussure fez perceber que a língua é um sistema social e não individual, e que o significado das palavras era dado através do contraste. Tal é a estrutura da identidade; (4) Michel Foucault localizou o indivíduo submetido ao poder e ao saber que o individualiza; (5) por fim, a crítica feminista questionou a distinção entre privado e público⁷⁸, bem como, as instituições sociais como a família, politizou a subjetividade, colocou em pauta a identidade sexual e de gênero, enfatizou a

⁷⁸ Segundo Hall (2006) o feminismo politizou a subjetividade e a palavra de ordem era “o pessoal é político”.

diferença sexual, ao invés de uma humanidade. Este último fator não se caracterizou somente como uma teoria pura e simples, mas também, como movimento de afirmação e reivindicação. Essas condições contribuem para aquilo que Hall denominou de “descentramento” do sujeito e, com isso, o surgimento do “sujeito pós-moderno”.

Ao realizar observações mais localizadas sobre a noção de identidade, Medeiros (2008) percebe que, além do feminismo, apontado por Hall (2006), outros movimentos reivindicatórios, como o racial e o étnico, serviram para propiciar um momento crítico para a questão da identidade e, com isso, pô-lo em pauta no âmbito das Ciências Sociais. Medeiros (2008) defende a tese de que os movimentos reivindicatórios circunscritos acima tenham sua origem nos Estados Unidos da América (EUA) e associa-os ao efeito de ser deste país que o conceito de identidade se mostrou pertinente para as Ciências Sociais, principalmente, com as reflexões de Erik Erikson.

No contexto de problemas sociais das mais diversas formas, o Velho Mundo também se depara com a pertinência da discussão sobre a identidade. O colapso do mundo comunista, representado, principalmente, pela então União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) trará à tona as reivindicações nacionalistas e, com isso, a temática da identidade nacional. No Brasil, ainda para Medeiros (2008), a discussão sobre a identidade circunscrever-se-á no contexto da questão racial, principalmente com a atribuição negativa ao papel do negro para a constituição da identidade nacional. Identidade essa que, após a ditadura militar, será reivindicada como plural.

Ainda do ponto de vista epistemológico, de forma complementar a Hall (2006), Medeiros (2008) nos ajuda a entender a trajetória da noção de identidade, especificamente no âmbito do desenvolvimento das Ciências Sociais e localizando-a no século XX⁷⁹. Para este autor, a discussão sobre a identidade traz, inicialmente, no seu bojo, a concepção de sujeito, donde o indivíduo passa a ser um construtor da identidade ao invés de, apenas, um receptáculo. Passava-se, então, da “identidade atribuída” à “identidade construída”. Apesar desse entendimento de sujeito, é importante ressaltar: ele (o sujeito) não se desvinculou das influências das coletividades. Assim,

⁷⁹ Apesar de Medeiros não se basear inteiramente nas obras de Stuart Hall, também não se contrapõe nem mesmo realiza relações com o sociólogo de origem jamaicana. Portanto, neste trabalho partimos da premissa de que há uma ligação direta entre as interpretações de Hall e as de Medeiros, pois enquanto o primeiro trata da noção de identidade de forma mais abrangente, remontando inclusive, como já foi comentado no texto, o período do Renascimento e do Iluminismo, o segundo está preocupado com a incorporação dessa noção no âmbito específico das Ciências Sociais, principalmente no que toca o século XX.

Mesmo admitindo que a construção da identidade se faça a partir de escolhas hierárquicas que cada indivíduo faz em função das suas múltiplas pertenças, devemos, entretanto, aceitar o fato de que certas identidades coletivas podem igualmente manipular esse mesmo indivíduo (MEDEIROS, 2008: p. 13).

Isto posto, Medeiros (2008) localiza a identidade dentro de três abordagens no século XX. Num primeiro momento, a introdução da noção de identidade nas Ciências Sociais se dá a partir das reflexões da chamada Escola de Chicago, nos EUA, segundo a qual a identidade era algo imutável e perene, onde o indivíduo tinha pouco ou nenhum espaço de escolha. É possível notar que essa concepção de identidade é muito próxima da noção de sujeito iluminista discutido por Hall (2006). Não demorou para que as críticas a esse ponto de vista fossem manifestadas, alegando que a identidade não pode ser entendida de forma estática e essencialista.

Considerando que aquela primeira postura era “objetivista”, surgiu, então, a abordagem subjetivista, donde a identidade era entendida, embora se reconhecesse a influência da coletividade, como resultado da ação do indivíduo, a partir de suas representações, sobre o mundo que o cerca. Apesar da crítica realizada ao essencialismo da identidade, a abordagem subjetivista atribui, ao indivíduo, uma autonomia e um poder de escolha demasiado. Por último, temos uma terceira via, com a defesa da tese de que a identidade não pode ser compreendida se não for dada atenção ao seu contexto relacional. Nesta linha de raciocínio, segundo Medeiros (2008), a identidade seria uma “construção elaborada no interior de contextos sociais que orientam representações e escolhas e determinariam posições dos indivíduos” (p. 33). Ao comentar sobre a maior aceitação dessa abordagem no âmbito das pesquisas sobre identidade, o autor complementa que ela “dá à identidade um caráter relativo, dinâmico e que evolui no interior das trocas sociais, construção e reconstrução, processo de reelaboração permanente, resultado de constantes negociações entre nós e os outros” (MEDEIROS, 2008: p. 33).

Portanto, Medeiros (2008) e Hall (2006) proporcionam uma interface da noção de identidade com os seus aspectos sócio-históricos e epistemológico mostrando os caminhos que a identidade percorre, quer no âmbito da ciência, quer no âmbito da sociedade em geral. Passemos, agora, a perceber como essa noção *sob rasura* está funcionando enquanto categoria nas pesquisas sociológicas.

1.1 Alteridade e as relações de poder

Com o fim de aprimorar a utilização da noção de identidade, Cardoso de Oliveira (1976) realiza a diferenciação entre identidade e identificação, onde esta última seria a identidade em *processo* e/ou em movimento. Para Hall (2000), a identificação permite captar a subjetivação e o processo de exclusão que o processo identitário implica. Neste sentido, Hall (2000) também acredita que a concepção de identificação é bastante apropriada, mas que, nem por isso, garante a fuga das dificuldades conceituais da identidade.

A busca por incorporar identidade (s) por parte de um grupo social requer um enorme esforço sempre atualizável, pois a identidade parece escapar às mãos daqueles que a buscam controlá-la e, por conta disso, é um processo social. Assim, ao refutar a tese essencialista e de contribuir na construção da noção de identidade, ou identificação, Hall (2000) procura as sugestões da abordagem discursiva, segundo a qual a identidade não é completamente determinada, como se pudesse ser sustentada ou abandonada ou como se alguém pudesse “ganhá-la” ou “perdê-la”. Pelo contrário, ao invés de ser totalmente ajustada, a identificação, mesmo sob as circunstâncias materiais e simbólicas de existência, é condicional e está alojada na contingência.

Se seguirmos sob este ponto de vista, a identidade padece da sina de Tântalo da mitologia grega que, após perder a confiança dos deuses, foi punido de forma bastante cruel: mergulhado até o pescoço num regato, Tântalo não conseguia saciar sua sede com a água do regato nem satisfazer sua fome com um ramo de frutas que se localizava acima de sua cabeça. Todas as vezes que tentava, as águas desapareciam ou o ramo de frutas era levado por um vento repentino. A identidade é comparável com a água e o ramo de frutas que não conseguem ser alcançados, sob hipótese alguma e, por conta disso, está continuamente em *processo*⁸⁰.

Nesta perspectiva, afirma Hall (2000), a identificação pressupõe um processo de *différance* e que a unidade e a homogeneidade que se quer passar não é inata, mas

⁸⁰ Todos os créditos dessa relação devem ser dados a Zygmunt Bauman (2003) quando refletia, de forma bastante profícua, sobre a “comunidade” moderna. A relação entre identidade e o mito de Tântalo se torna bastante pertinente quando percebemos a afirmação de Bauman (2003) de que o destronamento da noção de “comunidade”, na modernidade, abre espaço para a irrupção da noção de identidade, mas esta última não apenas substitui a primeira, mas, afirma o autor, precisa “invocar o fantasma da mesmíssima comunidade a que deve substituir. A identidade brota entre os túmulos das comunidades (...)” (BAUMAN, 2003: p. 20).

permeada por “um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de efeitos de fronteira” (Hall, 2000: p. 106). Neste sentido, ao defender a tese de que a construção da identidade está relacionada às relações de poder e de exclusão, Hall (2000) afirma, também, que embora a identidade tenha essas características ela é, constantemente, assombrada por aquilo que lhe falta, por aquilo que deixa de fora, em outras palavras, pela alteridade.

Buscando demonstrar que o processo identitário não pode ser entendido como inato, Poutignat e Streiff-Fernat (1998), discutindo a questão étnica, afirmam que a identidade é produto de definições endógenas e exógenas. Para esses autores, “a identificação étnica nunca se define de maneira puramente endógena pela transmissão da essência e das qualidades étnicas por meio dos *membership*”, mas, citando Drummond (1981), também está sujeito a “atos significativos de outros grupos”.

Como já foi possível perceber, as trilhas que indicam os caminhos da identidade levam a percebê-la como algo relativo, dinâmico e que padece daquilo que lhe falta, o Outro. Se seguirmos as interpretações de Hall, Poutignat e Streiff-Fernat, chegaremos à conclusão que sendo a identidade relacional, também está permeada por relações de poder, pois os grupos que estão envolvidos contextualmente nas relações identitárias, tendem a envolver-se em relações de poder, como também, veremos na pesquisa de Norbet Elias e John L. Scotson (2000) numa comunidade na Inglaterra, no final da década de 1950 e início da de 1960.

Elias e Scotson (2000) perceberam que há o exercício da relação de poder entre os grupos sociais, a partir das identidades sociais. Inicialmente, com o intuito de compreender a violência existente na comunidade de Winston Parva, nome fictício, os autores, supracitados, observaram que a questão central e que, inclusive, contribuía para a delinquência existente naquele local, era o fato de uma parte da comunidade, os estabelecidos da aldeia, excluir a outra, os *outsiders* do loteamento, dos espaços de poder. Além disso, ainda havia um processo de estigmatização dos primeiros, em relação aos segundos. Os estabelecidos seriam as pessoas que moravam na área onde viviam as “famílias antigas” e os *outsiders* seriam as famílias mais recentes. Outro fator interessante é que os estabelecidos se sentiam mais humanos e mais superiores em relação aos *outsiders*. Estes últimos, por serem mais recentes, não compartilhavam do estilo de vida e conjunto de normas dos “estabelecidos”. Neste sentido, ao perceber o

afluxo de recém-chegados à comunidade, as famílias mais antigas perceberam isso como “uma ameaça a seu estilo de vida já estabelecido, embora os recém-chegados fossem seus compatriotas⁸¹” (ELIAS e SCOTSON, 2000: p. 25). Neste contexto, dá-se início a um processo de estigmatização entre os grupos envolvidos. No entanto, este processo não se dá sem vínculos com questões sociológicas. Para tanto, Elias e Scotson (2000) afirmam que “um grupo só pode estigmatizar o outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído” (ELIAS e SCOTSON, 2000: p. 23).

Uma primeira lição ao qual o estudo de Elias e Scotson (2000) nos permite chegar é a de que, apesar dos moradores de Wiston Parva compartilharem uma mesma nacionalidade, não foi possível concluir, por conseguinte, que aquele específico contexto social possibilitasse ao nacional se sobrepor sobre outras formas de identificação mais adequadas ao momento. Nem mesmo o fato de serem operários, tão valorizado em outras correntes de pensamento, foi suficiente para identificar aqueles moradores. Essas duas características levam Elias e Scotson (2000) a afirmarem que a identidade nacional ou de “classe” (econômicos, portanto) não prevalecia em certos contextos sociais. Outra lição, assinalada acima, é a de que, por se tratar de relações sociais, a construção da identidade não se dá sem disputa pelos espaços de poder entre grupos envolvidos. Portanto, Elias e Scotson (2000) contribuem para investigação da produção de identidades sociais, a partir do momento em que discutem a relação de poder existente entre estabelecidos-*outsiders*, em Wiston Parva.

Nesta mesma linha de raciocínio, Tomaz da Silva (2000) afirma que, quando os grupos sociais envolvidos estão em condições de relativa igualdade, há uma disputa pela hegemonia de exercício do poder que pretende definir a identidade e a diferença. Neste sentido, possuir o poder de classificar “significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados” (SILVA, 2000: p. 82). Assim, para o autor,

A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estrita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser

⁸¹ Os moradores de Wiston Parva não somente compartilhavam a mesma nacionalidade, como também, a mesma profissão, todos eram operários.

separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (SILVA, 2000: p. 81).

Reforçando essa compreensão de produção da identidade e da diferença Poutignat e Streiff-Fernat (1998) demonstram o motivo pelo qual os grupos disputam este privilégio. Para eles, em contextos de dominação.

a importação de um rótulo pelo grupo dominante possui um verdadeiro poder formativo: o fato de nomear tem o efeito de fazer existir na realidade uma coletividade de indivíduos a despeito do que os indivíduos assim nomeados pensam de sua pertença a uma determinada coletividade (POUTIGNAT e STREIFF-FERNAT, 1998: p. 143-144).

Mesmo sob rótulos “dominantes”, vale ressaltar que, internamente, os grupos nunca definem, absolutamente, o que é ser ou não membro, bem como, qualquer definição está “sujeita a contestações e a redefinição por parte de segmentos diferentes do grupo” (POUTIGNAT e STREIFF-FERNAT, 1998: p. 143-144).

1.2 Construção da Identidade e os estudos da religião

A partir de agora apresentaremos estudos, cujo objetivo foi o fenômeno religioso, com o intuito de abrir possíveis caminhos de interpretação do pentecostalismo, em Bom Jesus. Até este momento discutimos a construção da identidade e a sua pertinência, passando em revista formas de compreensão sobre essa noção com o fim de tentar torná-la mais inteligível, além de buscar adequá-la ao tipo de abordagem do fenômeno social que pretendemos compreender. No segundo capítulo, buscamos realizar o mesmo procedimento com a noção de religião.

Iniciaremos essa empreitada com o sugestivo estudo de Abner Cohen (1978) sobre a relação entre o simbólico e o político, em sociedade ditas complexas. Embora seja esse o seu propósito principal, Cohen não deixa de realizar interlocuções de sociedades menos complexas, como é o caso do grupo Haussá, instalados no início da década de 20, do séc. XX, na cidade de Ibadã, capital da região de Ioruba, na Nigéria. É importante ressaltar, ainda, que o grupo Haussá pode se relacionar ao que, atualmente,

denomina-se “grupo étnico”⁸² e que no livro de Cohen é tomado como uma forma de “grupo de interesse”⁸³. Essa última concepção, também engloba os grupos religiosos e, no caso do exemplo do grupo Haussá, o interesse do autor é demonstrar a importância da religião para o processo identitário.

O grupo Haussá foi encorajado pela administração colonial britânica a desenvolver seu próprio sistema de administração, cultural e politicamente, e, por conta disso, foi instalado num território separado que, inicialmente “aldeia”, passou, com o crescimento da cidade, a condição de bairro, denominado Sabo. Mesmo sob esta condição de bairro, Cohen (1978) afirma que os haussás mantiveram um exclusivismo e distinção cultural e político frente a outros grupos.

Era, desta forma, que os haussás de Sabo eram organizados quando, depois da Segunda Guerra Mundial e com um surto da onda nacionalista, a mesma deixou de ser reconhecida oficialmente pela administração colonial, o que abalou a estrutura e a legitimidade da autoridade tradicional. Isso se agravou na década de 50 com o acirramento do nacionalismo e a posterior independência. Outros grupos foram obrigados a adequarem sua organização as novas condições apresentadas pela realidade social, mas, a grande maioria dos outros grupos se organizou informalmente, principalmente, a partir de símbolos religiosos, como foi o caso do grupo Haussá de Sabo.

Com o enfraquecimento da autoridade tradicional, o chefe já não podia obrigar os indivíduos a agirem de acordo com os interesses do grupo. Além disso, a interação social com outro grupo, os iorubas, no campo político e religioso, estava levando os haussás a uma desintegração da sua exclusividade e de sua identidade. Neste contexto, segundo Cohen (1978), houve uma revolução religiosa, pois uma grande parte da população passou a ser iniciada na irmandade *tijaniyya* organizando, fundamentalmente, a comunidade. A princípio, três importantes medidas foram tomadas pelos *tijaniyya*: a fixação do ritual cotidiano, cujo iniciado faria, pelo menos, a oração noturna junto com o mestre que o iniciara; a intensificação do ritual, com deveres cerimoniais mais prolongados; coletivização dos rituais no bairro, criando novos grupos cerimoniais.

⁸² Os estudos sobre a etnicidade têm nos possibilitado sugestões bastante proveitosas e devidamente apropriadas nesse trabalho, como foi o caso de Cardoso de Oliveira (1976) e Poutignat & Streiff-Fernat (1998).

⁸³ Com a concepção de grupos de interesse, Abner Cohen abre um precedente para se compreender não somente os grupos formalmente constituídos, como também, aqueles que se organizam informalmente.

Essas medidas foram fundamentais para um afastamento das práticas religiosas dos iorubas, causando protestos da parte destes últimos.

Segundo Cohen (1978), “a reorganização religiosa correspondeu à reorganização política do bairro e um novo mito diferenciador da comunidade foi estabelecido” (COHEN, 1978: p. 131). Posteriormente, os *tijaniyya* introduziram o “princípio de intercessão” no qual o mestre se tornava intermediário entre o iniciado e a emanção sagrada de Alá, o *baraka*. Destarte, o fundador da ordem e o profeta, os *malams*, detinham o poder da intermediação, desenvolvendo-se uma relação de poder entre estes e os leigos, por meio da hierarquia da autoridade. Por ter esse atributo, os *malams* também passaram a ser consultados na tomada das mais variadas decisões do bairro, inclusive políticas.

Cohen (1978) faz perceber que mesmo diante de circunstâncias sociais pouco favoráveis, o grupo Haussá manteve-se na condição de “grupo de interesse” e, segundo o autor, a reorganização religiosa do bairro foi diretamente proporcional à sua reorganização política. Assim, realçando a importância da religião, Cohen conclui:

A religião proporciona um “esquema” ideal para a articulação da organização informal dos grupos de interesse. Ela mobiliza emoções poderosas e sentimentos associados aos problemas básicos da existência humana, legitimando e estabilizando combinações políticas ao representá-las como parte natural do sistema do universo e institucionaliza o lugar do culto e centros ligados a ele (...). O sistema de símbolos fornecido pela religião está sempre sujeito à interpretações e à reinterpretação, podendo assim acomodar-se às circunstâncias políticas, econômicas e sociais em transformação, servindo como ideologia flexível do grupo (COHEN, 1978: p. 132-133).

Nessa discussão, Cohen realça a ligação da religião com outros aspectos sociais e, assim, dialoga com autores que também se debruçaram sobre o fenômeno religioso como os contemporâneos Geertz e Bourdieu e os clássicos Durkheim e Weber, já apresentados neste trabalho. Geertz e Durkheim aparecem mais claramente quando Cohen ressalta o caráter emocional e sentimental da religião e como esses aspectos contribuem para a manutenção dos grupos de interesse. Noutro momento, Bourdieu e Weber se põem à mostra no instante em que Cohen evidencia que a religião não constrói sua identidade de forma estanque, mas, a partir de uma relação muito próxima com circunstâncias políticas, econômicas e sociais.

Neste sentido, Cohen faz perceber que a identidade religiosa é marcada por características presentes no fenômeno religioso, mobilizar emoções e sentimentos, além

de, como afirmava Geertz (2008a), atribuir um sentido ao mundo, mas essa identidade não se dá, gratuitamente, e, sim, como parte de um constante processo de negociação com outros aspectos sociais. Bourdieu (2004), com base em Weber, já nos alertava sobre a relação de interdependência entre a autoridade religiosa e os leigos, noutras palavras, a relação entre os agentes da religião e um grupo que está localizado mais ao limite entre sociedade e religião. Não sem razão, Bourdieu (2004) insiste nessa relação ao afirmar, novamente com base em Weber, que quanto mais a religião regulamenta a vida dos leigos, mais vai precisar ceder ao estilo de vida e à visão de mundo destes mesmos leigos. Assim, se a religião produz um sentido ao mundo, como afirma Geertz (2008a), este sentido não está desconectado das condições sociais em que se encontra e, muito menos, do grupo social que incorpora determinada religião.

Cohen nos brindou com uma discussão, na qual podemos perceber como a relação entre religião e um determinado grupo social levou a uma específica relação entre o campo religioso e o campo social. Neste sentido, ao discutirmos as teorias de Cohen com os clássicos das Ciências Sociais, bem como, dos contemporâneos, podemos concluir que a identidade religiosa, tal como o seu gênero, a identidade social, também é dinâmica e contextual, além de relacional e permeada por relações de poder entre os grupos sociais numa determinada situação.

A relação entre os grupos sociais foi um dos focos de Regina Novaes (1985) ao estudar as repercussões da opção religiosa entre agricultores “*crentes*”, do município de Santa Maria, no agreste pernambucano. A autora faz perceber que, em Santa Maria, a adesão ao pentecostalismo reforçou o caráter político dos agricultores. Na busca dos seus direitos através do sindicato dos trabalhadores, os crentes eram intransigentes com os grandes proprietários locais, no que diz respeito à manutenção de processos judiciais⁸⁴. Isso não se dá sem motivo, pois as igrejas evangélicas e, principalmente, a Assembleia de Deus, foco da pesquisa de Novaes, era o “*locus* da pobreza” e possuíam uma série de fatores que tornava incongruente a incorporação dos “ricos”. Os crentes de Santa Maria privilegiavam a sua rede de relações preexistentes, a vizinhança, o campadrio e o parentesco, para investir suas “pregações” e, por conta disso, também preservavam um conjunto de relações que existiam antes da conversão, tais como: a ajuda mútua e a intensa convivência. A pergunta que Novaes se faz é: “Os *ricos* locais dariam a seus *irmãos* necessitados aquilo que estivesse ‘a seu alcance’?” Além disso,

⁸⁴ É importante ressaltar a importância do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Maria que, também, contribuiu para esse processo.

“dispor-se-iam a cumprimentar e conviver regularmente com os *pobres*, comendo a mesma comida, bebendo a mesma água e saindo para os trabalhos religiosos nos sítios?” Novaes (1985) é cética no que toca a esse ponto, por perceber que os *ricos* estão localizados numa posição na estrutura social de Santa Maria que impossibilita a relação com os *pobres* evangélicos. Assim, segundo Novaes, “a exclusão dos ricos da composição da Assembleia de Deus se dá pela maneira como os crentes de Santa Maria se organizam para o exercício de sua religião” (1985: p. 88).

Neste ponto, Novaes (1985) dialoga com Cohen (1978), pois tratam a religião e a identidade religiosa como uma forma de articulação. Dentro dessa perspectiva, Novaes realiza uma crítica aos autores que percebem a religião apenas como sinônimo de “alienação” e “despolitização”. Para Novaes:

As ênfases apocalípticas e conformistas da doutrina religiosa não impedem necessariamente que determinadas associações religiosas, em certas conjunturas e momentos históricos, sejam levadas objetivamente a funcionar como associações políticas. (...) [Sem querer generalizar, afirma que] não seria arriscado encarar certas congregações pentecostais como ‘associações de caráter político’ (NOVAES, 1985: p. 134).

Novaes entende que esse “caráter político” do pentecostalismo caracteriza-se pelo fato de que ele reúne ou possa reunir pessoas de uma mesma posição de classe, como a autora observa:

satisfazem mutuamente suas necessidades religiosas sem a interferência explícita de representantes de outros segmentos da sociedade e que, como decorrência desta vivência religiosa, efetivam uma reunião de recursos escassos para promover a ajuda mútua, contaminam a área da luta pelos direitos com suas certezas e determinações, colocando entre os seus clientes para militância religiosa seus pares – parentes, compadres, vizinhos – e não aqueles que estão em posição antagônica (NOVAES, 1985: p. 135).

Quando os *pobres* de Santa Maria optam pela Assembleia de Deus para se reunirem enquanto grupo religioso, não podemos descartar, dadas as considerações de Novaes, que também é uma escolha que dialoga com a posição do grupo na estrutura social e, neste sentido, aquela religião respondia às suas necessidades religiosas e sociais, para utilizar uma interpretação de Bourdieu (2004). Assim, entende-se que, naquele contexto específico, a mensagem religiosa do catolicismo não conseguiu dar conta dessas indagações e, pelo contrário, apenas afirmou a posição das pessoas na estrutura social. Quando os pentecostais procuram afirmar sua identidade frente ao catolicismo, também levam em consideração que o catolicismo é uma expressão da

“classe dominante”, como afirma Novaes (1985), bem como, um espaço onde os *pobres* têm pouca participação econômica e política. Para Novaes, a posição subordinada que possui no campo religioso se torna o motor da identidade *crente* em Santa Maria.

Para a autora, em Santa Maria, a identidade crente só fazia sentido se fossem levados em consideração outros grupos religiosos e, principalmente, o catolicismo que, naquele contexto social, representava a religião que detinha o controle dos meios de produção da identidade e da diferença e, com isso, atuava no sentido de manter a estrutura de poder social e religiosamente, como foi comentado acima. Destarte, embora existissem outras religiões no município pesquisado, “ser crente” em Santa Maria era, primordialmente, não ser católico. A identidade crente tinha a ver com a ruptura em relação ao passado religioso e, com isso, a recusa ao batismo, ao compadrio⁸⁵ e a atuação da Virgem Maria e os santos. Neste sentido, Novaes (1985) afirma que a identidade crente, em Santa Maria, tinha, num primeiro momento, a marca da descontinuidade em contraponto com a marca de continuidade sugerida pela identidade católica.

Novaes (1985) também comenta sobre a “exclusividade” dos crentes frente a outros grupos religiosos e acreditava que isso fazia parte da construção da identidade “crente”. Para ela, no caso específico em que pesquisou, além do rompimento com a “religião da família”, qual seja, o catolicismo, os crentes se “contrapõem aos católicos como *entendidos* e divulgadores de sua fé e como pertencentes a uma ‘comunidade de irmãos’, na qual todos são valorizados e onde se tem acesso a todos os serviços religiosos que eles julgam necessários” (NOVAES, 1985: p. 58, grifos da autora).

Na percepção de Novaes (1985), outro aspecto que é possível relacionar à construção dessa identidade tem a ver com a quebra da rigidez hierárquica do catolicismo, pois, ao contrário da Igreja Católica, os crentes têm um *entendimento* da Bíblia e isso lhes dá, inclusive, a condição de interpretá-la. Além disso, os crentes têm acesso direto ao seu Deus, sem precisar de interlocutores.

Portanto, a identidade crente também pressupõe o rompimento com os agentes religiosos que são vistos como substitutos dos padres ou que se apresentam como alternativa paralela. Outro ponto que amenizava os efeitos da hierarquia e que relativizava a diferença entre trabalho religioso e trabalho secular, era o fato de o

⁸⁵ O compadrio é a relação resultante do batismo de uma determinada criança onde os padrinhos são escolhidos dentre os vizinhos, conhecidos ou parentes que compartilham do catolicismo. Daí, surge a relação de *compadre/compadre* e *padrinho/afilhado* onde deve predominar a *consideração*, a *ajuda* e o *respeito* entre as partes (NOVAES, 1985).

dirigente da igreja dos crentes não viver somente dos recursos da congregação. Assim, segundo Novaes (1985), o que existia era uma diferença entre degraus numa escala que qualquer pessoa pode ter acesso, basta, para isso, um despertar das vocações ou dos dons existentes nos indivíduos.

É interessante a ligação da religião com o parentesco que inclui, não somente, as relações consanguíneas, mas também, as relações de afinidade. No estudo de Novaes (1985) para que houvesse a afirmação da nova crença, o pentecostalismo, seria necessário que houvesse, de igual modo, a recusa da “lei dos pais”, que estariam vinculadas aos ritos referentes à Igreja Católica, citados acima.

Embora, segundo Novaes (1985), houvesse no discurso dos crentes de Santa Maria um sentido negativo para a relação de “irmãos-de-sangue”, compadre ou amigos, os conflitos seriam amenizados porque, em primeiro lugar, os indivíduos que se contrapõem aos “irmãos de fé” são clientela potencial à conversão e, em segundo lugar, porque a “comunidade de irmãos” não substitui as relações preexistentes. Novaes elenca como um dos motivos de não haver desentendimento ou conflitos de grande proporção, o fato de que o crente não se afasta, drasticamente, das regras preexistentes, além de serem percebidos de forma positiva através de admiração e respeito por parte dos católicos. Neste contexto, conclui Novaes, “A rede de relações formadas pelos ‘irmãos-na-fé’ resulta em um círculo específico, em uma rede a mais que pode ser acionada para construir para reprodução física e social de cada crente” (1985: p. 119).

É interessante falar na relação do parentesco com a conversão porque em contexto mais próximo do nosso *locus* de pesquisa e baseado em pesquisa realizada nos municípios de São Sebastião de Boa Vista e Muaná, na região sul da ilha de Marajó (PA), Aramburu-Otazu (1992; 1996) nos traz o relato de um pastor evangélico sobre algumas estratégias de evangelização e conversão nas comunidades rurais da Amazônia.

1. Verificar entre as famílias as que possuem maior potencialidade de conversão, principalmente, as mais sensíveis ao discurso pentecostal;
2. É dada uma atenção especial a pequenas vilas ribeirinhas, onde há várias famílias nucleares, com vínculos consanguíneos, pois oferecem possibilidade de expansão na conversão da família extensa.
3. Também é dada atenção às casas isoladas por, no geral, estarem desassistidas pela Igreja Católica.

4. Individualmente, os missionários privilegiam pessoas que se encontram desamparadas e/ou sem princípio de vida, onde tudo parece igual.
5. Como técnica de evangelização, primeiramente, começa-se com uma conversa, aparentemente desinteressada sobre assuntos que envolvam problemas cotidianos do interlocutor para, somente assim, começar-se a falar sobre a “palavra de Deus”.

Esse relato do pastor evangélico nos traz a dimensão do grau de importância da família e os laços de parentesco para o desenvolvimento da identidade religiosa e, especificamente, da identidade “crente” nas comunidades com características mais rurais.

Embora a religião ou mesmo o pentecostalismo não tenha sido o foco de estudo de Aramburu-Otazu, este autor nos traz uma contribuição ao avaliar a relação entre religiões na região onde pesquisou. Para tanto, Aramburu-Otazu realizou um diálogo considerável com outro autor clássico, nos estudos sobre religião na Amazônia, a saber, Eduardo Galvão.

Preocupado com o modo de vida de comunidades ribeirinhas na Amazônia brasileira e o seu processo de aculturação, Eduardo Galvão publicou o célebre livro “Santos e Visagens”, em 1955. A tese central de Galvão (1976) é a afirmativa de que as populações existentes nas comunidades rurais são uma amalgamação entre cultura ibérica e ameríndia, na qual as duas perdem alguns de seus traços primordiais⁸⁶. Assim, segundo Galvão (1976), a religião dos colonizadores, catolicismo ibérico, e a religião de origem indígena, não são contraditórias na visão de mundo do caboclo. Pelo contrário, elas coexistem e estão justapostas dentro de um mesmo sistema religioso, porém servindo para situações diferentes. O catolicismo ibérico, através de seus santos, protege a comunidade e assegura o bem-estar geral, enquanto a pajelança, de origem indígena, intervinha nos assuntos que envolviam os chamados “bichos visagentos” e a “panema”⁸⁷.

Na busca por tentar aperfeiçoar essa diferença realizada por Galvão, Aramburu-Otazu (1996) afirma que a pajelança é acionada quando envolve a relação com o mundo

⁸⁶ Galvão preocupou-se com as perdas das sociedades indígenas, estudando, desta forma, o índio aculturado: o caboclo.

⁸⁷ A “panema” ou panemice é um estado de coisas negativo ou “má sorte” que pode ser adquirido na qual é preferível não realizar determinadas atividades tais como: a agricultura, a caça ou a pesca sob a pena de não alcançar o êxito desejado. Galvão (1976) acredita que *incapacidade* seja uma das melhores interpretações para a ideia de panema.

natural e, por outro lado, o catolicismo busca resolver questões que envolvem o mundo social e, mais especificamente, o poder social⁸⁸.

Ainda seguindo a mesma ótica de Galvão, Aramburu-Otazu (1992; 1996) afirma que a experiência religiosa dos caboclos amazônicos está baseada em fragmentos das crenças pré-coloniais ou pré-europEias e o fenômeno pentecostal não estará imune a esse contexto sócio-histórico. Por isso, não somente o catolicismo ibérico, como também, o pentecostalismo norte-americano, desenvolveram suas identidades religiosas sob estes fragmentos das religiões tupi⁸⁹.

Se reportando ao pentecostalismo⁹⁰, Aramburu-Otazu (1992; 1996) defende a ideia de que este seguimento do cristianismo se desenvolve na sua região de pesquisa, num período de “crise na Amazônia”, principalmente, a partir do declínio nas relações baseadas na patronagem⁹¹, bem como, nas relações de compadrio e a diminuição na ênfase nas festas de santo. Assim, também em Aramburu-Otazu (1992; 1996), a adesão ao pentecostalismo se contrapõe a adesão ao catolicismo. Outra tese defendida por este autor diz respeito ao aspecto comunitário das populações amazônicas. Para ele, o catolicismo não conseguiu implantar a “vida comunitária”, no sentido da centralização das atividades social e religiosa. Nas comunidades de “crentes” do interior, segundo Aramburu-Otazu (1992; 1996), há:

- a) Um efeito centralizador produzido pelas comunidades de "crentes";
- b) A estrutura de organização interna das comunidades é bem definida;
- c) O dever para com a comunidade é, rigorosamente, material;
- d) Quem não cumpre as obrigações é considerado "desviado";

⁸⁸ Segundo Aramburu-Otazu (1992; 1996), a religião cristã é mais apropriada para as questões de poder porque, em primeiro lugar, é a religião dos poderosos e imposta aos povos ali existentes, e em segundo lugar, porque a teodiceia cristã é hierárquica, enquanto as religiões tupi são fragmentárias e não compõem uma totalidade. Para esse autor, a religião cristã se adapta melhor ao mundo resultante da colonização, com símbolos e instituições que lhe eram funcionais: Deus, santos, Igreja, etc.

⁸⁹ Aramburu-Otazu (1992; 1996) nos instiga a refletir sobre essas duas formas diferentes de cristianismo que têm origem em contextos sociais específicos, Estados Unidos e Península Ibérica. Como não privilegiamos esse ponto como objetivo neste trabalho, fica a sugestão de futuras pesquisas mais aprofundadas.

⁹⁰ Textualmente, Aramburu-Otazu (1992; 1996) cita apenas a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Assembleia de Deus, sem especificar qual das Assembleias.

⁹¹ Esta é uma das teses defendidas no trabalho desse estudioso. Em sua dissertação de Mestrado defendida na Universidade de Campinas (SP), em 1992, Aramburu-Otazu entende que, do ponto de vista sócio-histórico, as condições de possibilidade foram favoráveis ao pentecostalismo no município paraense, principalmente por volta dos anos 70 e 80, do século XX, período em que os grandes patrões entram em crise com a falência das grandes firmas exportadoras de madeira e, com isso, a falta de sentido da existência de representantes no interior.

- e) Forma-se uma comunidade de ajuda mútua, principalmente, entre os crentes mais fiéis. Essa ajuda não se limita a questões materiais, mas também, emocionais;
- f) A congregação cria "espaços de confraternização" - um tempo de lazer "semi-profano".

Para Aramburu-Otazu (1992; 1996) essas características criam um tipo de sociabilidade que se apresenta como um fenômeno inteiramente novo, diferente da forma como o catolicismo se implantara na Amazônia. Essa forma de sociabilidade chega a produzir uma espécie de exclusividade das comunidades de “crentes”, pois, segundo o autor, em eventos da escola, por exemplo, Dia da Pátria ou qualquer outra data comemorativa, os crentes, geralmente, realizavam seus eventos à parte. Essa característica de exclusividade marca, como já foi percebida por Novaes (1985), a identidade dos evangélicos frente a outros grupos religiosos.

Embora tratem do fenômeno religioso, Aramburu-Otazu e Novaes discutem em suas pesquisas a relação dos evangélicos com outras linhas religiosas, como o catolicismo, e esse é um dos traços diacrônicos da construção da identidade religiosa dos grupos evangélicos naqueles contextos pesquisados. Mas, como pensar a construção da identidade em comunidades rurais onde “os crentes” são maioria e, portanto, a religião dominante? Qual será o traço diacrônico dessas identidades?

Ao realizar pesquisa sobre o desenvolvimento do protestantismo no lençol caipira, Lidice Ribeiro (2009) nos traz sugestões de respostas às indagações acima. Para tanto, Ribeiro faz perceber que, apesar de ter realizado sua implantação inicial nos grandes centros urbanos do Brasil, o protestantismo se desenvolveu, plenamente, nos ambientes rurais, longe dos centros de influência social e política da Igreja Católica. No mesmo instante em que se inseria no meio rural, o protestante se deparava com uma religiosidade que trazia consigo traços do catolicismo oficial moldado com características da cultura caipira: o catolicismo de raiz⁹².

⁹² Segundo Ribeiro (2009), o “catolicismo de raiz” se constitui, basicamente, por volta do século XIX e se desenvolveu nas zonas rurais do Brasil. Por conta da distância, e mesmo da ausência da Igreja Católica, o “catolicismo de raiz” alcançou características próprias a partir do momento em que foi incorporado por indivíduos de pouco conhecimento teológico e que detinham um saber religioso difuso e tradicional. Essa forma de catolicismo caracteriza-se por possuir “crença fortemente enraizada na existência de Deus e de diversos santos intermediários, além de outros habitantes de um mundo sobrenatural que possui uma existência paralela à dos homens, mas que interagem constantemente nesta” (RIBEIRO, 2009: 193-194). Outras marcas do catolicismo de raiz estão presentes na realização de festas, mutirões e relações de compadrio e compadresco.

A autora busca compreender a presença do protestantismo em ambientes rurais e, assim, sugere duas formas básicas de implantação: a) onde havia maior presença da igreja católica e b) onde havia menor presença da igreja católica. Nos ambientes em que o catolicismo marcava forte presença, o protestantismo se apresentou como uma religião nova, nós diríamos, alternativa e contrastiva ao que estava estabelecido⁹³.

Nesta condição, opondo-se a qualquer aspecto que o identificasse ao catolicismo, o protestantismo adquiriu características mais próximas do protestantismo de grande tradição (protestantismo histórico) que se disseminou pelo restante do país. Por outro lado, em ambientes em que a presença do catolicismo era rarefeita e pouco sentida, o protestantismo adquiriu aspectos *sui generis*. Na perspectiva de Ribeiro (2009), por estar num ambiente em que não precisou se contrapor a outra religião, principalmente o catolicismo, foi possível a implantação de uma religião “mais autêntica”, sem confronto com outras teodiceias e, inclusive, a teodiceia do caipira. Assim, a mensagem do protestantismo tradicional foi filtrada, reinterpretada e reinventada, surgindo então, aquilo que Ribeiro (2009) denomina de *protestantismo rural*. Isto posto, do ponto de vista da autora, estão demarcadas as fronteiras entre protestantismo tradicional e histórico mais desenvolvido em espaços rurais, onde o catolicismo marcava presença e o protestantismo rural mais desenvolvido em espaços rurais onde o catolicismo era rarefeito.

Para mostrar como, especificamente, o protestantismo rural se adapta à cultura caipira, Ribeiro (2009) faz relação desse segmento religioso com duas principais características da prática religiosa do caipira: a) familiaridade com o sagrado e b) o seu caráter lúdico.

A familiaridade com o sagrado, tão característico da cultura caipira, mantém-se no protestantismo rural, através de reinterpretações e correlações, possuindo cinco aspectos distintivos. A primeira tem a ver com a reinterpretação de símbolos como, por exemplo, a água, o pão, o vinho e o templo que, por sua vez, adquirem virtudes “mágicas”, ao contrário do que acontece no protestantismo histórico, onde esses símbolos são entendidos, apenas, como ação visível de Deus. Nesta mesma linha e

⁹³ O protestantismo encontrou pouca resistência, por parte das populações das zonas rurais, e cinco motivos podem explicar isso: o campo religioso rarefeito; o temor de expropriação religiosa; recusa do padre em oferecer seus serviços como forma de expropriação; pobreza do receptor da mensagem e; nomadismo religioso (MENDONÇA, 1995 *apud* RIBEIRO, 2009). Apesar dessa aceitação, o protestantismo ainda encontrou duas formas de resistência, segundo Ribeiro (2009): a primeira, de ordem interna, tem a ver com a institucionalização excessiva e o intelectualismo dessa corrente religiosa e, a segunda, de ordem externa, refere-se ao comportamento esperado pelos novos convertidos.

como segunda característica da familiaridade com o sagrado, temos a reinterpretação e a valorização dos ritos protestantes ao contrário do que acontece no protestantismo histórico, onde ocorre um empobrecimento dos rituais. Outra característica é a forma como a natureza se torna permeada pela esfera do sagrado e, isso, é compreendido pelo fato de que Deus age na criação através da natureza.

Dada essas condições, afirma Ribeiro (2009), o caipira percebe nos eventos meteorológicos ou nas manifestações da natureza, a mensagem de Deus para os seus problemas cotidianos. Um penúltimo ponto relaciona-se com a incompletude do protestantismo, no sentido de possibilitar explicações plausíveis para os fenômenos observados pelo homem do campo no que se refere ao que ele observa, cotidianamente, na terra, água e ar. Assim, o protestantismo manteve-se em complementaridade com ritos produtivos (relacionados com a gravidez, parto, período menstrual) e protetivos (relacionados com a proteção da criação, plantação e casa). Por fim, o protestantismo aproxima-se do mundo caipira quando realiza, ao seu modo, uma compreensão do mundo sobrenatural. Ribeiro afirma que Jesus Cristo e o Espírito Santo perdem a importância dada pelo protestantismo histórico. Da mesma forma, os anjos não aparecem no discurso do protestantismo rural. No que se refere aos milagres, há uma revalorização por, parte do caipira, onde a crença se fortalece a cada intervenção do divino na vida humana. No caso das visagens, elas surgem esporadicamente com finalidades morais e de controle social.

O caráter lúdico da prática religiosa caipira filtrada e, neste caso, reinventada, tem a ver com: a) as festas; b) o mutirão e c) o compadresco. Ao contrário do catolicismo popular que busca demarcar suas fronteiras a partir das festas dos santos, o protestantismo rural marca sua diferença através da ausência de elementos demarcatórios, como: ausência de fumo e consumo de bebidas alcoólicas, ausência de desmatamento, entre outros. No que diz respeito às festas⁹⁴ propriamente ditas, Ribeiro (2009) afirma que há uma mistura de festas no protestantismo rural ocorrendo as de caráter universal (Natal e Ano Novo) e as que enfatizam o ritmo da vida comunitária como: o batismo, velório e o aniversário da igreja. Este último evento, aliás, merece destaque, por parte de Ribeiro, quando afirma que “a festa de aniversário da igreja restabelece laços, pois congrega todos os moradores atuais e aqueles que se mudaram

⁹⁴ Ribeiro (2009) atenta para o sentido da palavra festa no protestantismo rural para que não confundamos com as festanças ou os folguedos católicos.

para outras localidades, sendo, portanto, a festa mais importante do ano no calendário litúrgico-festivo do bairro” (2009: 217).

O mutirão é outra forma lúdica herdada na prática religiosa caipira e que, embora o protestantismo rural tenha realizado mudanças na sua estrutura, manteve-se a noção de fraternidade. Por fim, percebe-se que, apesar da desqualificação do compadrio por parte do protestantismo rural, as relações sociais não permitem que um determinado indivíduo se sinta sozinho. Neste sentido, Ribeiro (2009) afirma que, por meio do parentesco, biológico ou social, os moradores tendem a se perceberem como parentes, relação esta parecida com o que acontece no compadresco católico. Destarte, o protestantismo rural desqualifica o compadrio, por conta do seu entendimento religioso, mas o mantém, devido aos laços sociais preestabelecidos.

A reinvenção e a reinterpretação do protestantismo rural, em relação à familiaridade com o sagrado e o aspecto lúdico da prática religiosa do caipira, faz com que o protestantismo histórico tome outras tonalidades. Para Ribeiro (2009) é necessário que seja entendido que não há uma ruralização dos aspectos centrais do protestantismo histórico. Pelo contrário, a questão a ser enfatizada é que os novos convertidos trazem consigo uma herança de um catolicismo de raiz, incorporada em períodos anteriores. Neste sentido, Ribeiro conclui:

Podemos desta forma intuir a presença de uma religiosidade popular nos bairros rurais protestantes, que em muitas maneiras se assemelha ao catolicismo popular, mas que também, em muitas maneiras se distancia deste, originando um universo de crenças e práticas único e diferenciado. Surge um sistema mágico-religioso que, apesar de regido por uma religião de características racionalistas, possui um domínio que escapa completamente às representações oficiais: um domínio mágico, autônomo da sociedade caipira brasileira eivada do catolicismo popular. (RIBEIRO, 2009: p. 211).

O que precisa ser enfatizado na interpretação de Ribeiro é o caráter circunstancial e relacional da identidade religiosa, pois as disposições e os espaços sociais ocupados pelas religiões concorrentes no campo têm um peso considerável no jogo das identidades e formas como essas identidades estarão configuradas. As conclusões de Ribeiro (2009) dialogam com o estudo de Novaes (1985), pois elas nos permitem inferir que a identidade religiosa está, intrinsecamente, vinculada ao contexto em que determinada religião se encontra. Além disso, esses estudos nos permitem avaliar as heranças históricas do pentecostalismo sem se abster de perceber a maneira como esse pentecostalismo é incorporado, localmente, pelos moradores de Bom Jesus.

2. A identidade religiosa: a religião leiga de Bom Jesus

Durante o trabalho de campo, notou-se que o espaço do leigo exerce influência na identidade religiosa da comunidade Bom Jesus de duas formas: 1) Nas relações de poder entre grupos; 2) A partir do horizonte religioso que os pentecostais de Bom Jesus herdaram da relação entre tradições indígenas e catolicismo ibérico.

Na primeira parte deste capítulo apreendemos que a identidade é contextual e, apesar de não ser ajustada completamente, o esforço na sua busca exige a construção simbólica daquilo que se gostaria de ser. É um esforço comparável ao de Tântalo na busca, sempre adiada, de alcançar comida e bebida. Neste sentido, é interessante avaliarmos, num primeiro momento, as falas dos nossos atores sociais sobre o que eles entendem por “evangélico” e “comunidade”, pois essas percepções vão se manifestar na relação entre os grupos existentes em Bom Jesus.

No que se refere a ser evangélico, pouco se tocou na relação com o catolicismo, como por exemplo, a indicação de que evangélicos não adoram ídolos, referindo-se às imagens de santos católicos. As falas se concentraram na forma como o evangélico deve ser, principalmente, vinculado ao modo de se vestir (sem a utilização de maquiagens, joias, roupas curtas e com decote) e de se comportar (respeitador e ser respeitado; de bom caráter; não fumar ou beber; não enganar). As respostas têm um sentido e são direcionadas a uma determinada situação e, neste caso, podem-se realizar as seguintes conclusões:

- 1) As respostas, como um todo, não foram direcionadas a uma religião específica, com exceção de um dos entrevistados, que citou a igreja católica. Somente quando incitados, os entrevistados relacionavam a IEADBAM com igrejas cujo vestuário enquadra as maquiagens e roupas com decote. Esse, aliás, é um ponto polêmico, inclusive dentro da própria instituição IEADBAM, pelo fato de que há, dentro das próprias instituições, grupos que não consideram um problema se vestir com roupas com decote ou, mesmo, utilizar maquiagens e joias. Os evangélicos da IEADBAM de Bom Jesus comentam sobre a diferença que existe entre eles e a Igreja-mãe, em Manaus, onde há a utilização de maquiagens e joias. Essas diferenças dentro da igreja são explicadas, segundo os entrevistados,

devido ao Ministério⁹⁵ de cada um. Apesar dessa diferença, os pentecostais de Bom Jesus se posicionam no sentido do não uso desses tipos de adereços, o que demonstra o seu caráter conservador em relação às práticas e aos costumes.

- 2) A questão do beber, fumar e não enganar, parece relacionar-se com a situação em que se encontra Bom Jesus. Há uma quantidade considerável de jovens consumindo drogas, inclusive ilícitas, na comunidade, e os evangélicos de Bom Jesus utilizam essa característica como um parâmetro de diferenciação.
- 3) Como é possível perceber, as respostas não se deram numa direção específica, o que demonstra o estado da construção identitária da IEADBAM de Bom Jesus. Se relacionarmos os dados obtidos através de observação e conversas informais junto as respostas das entrevistas que acreditam no evangélico como alguém de “bom caráter”, “respeitador” e “respeitado” avaliaremos que há uma relação entre esse discurso e a organização social de Bom Jesus. Noutras palavras, existe uma relação entre o campo social e o campo religioso que será discutido ao final deste tópico. Neste ponto, podemos dialogar sobre a forma como os entrevistados entenderam por comunidade, qual seja, uma união, comunhão entre irmãos. Coisa que, segundo os mesmos entrevistados, não acontece em Bom Jesus ou acontece em casos excepcionais. Como afirma o presbítero Sílvio: “Por enquanto, aqui, ainda tá o nome de comunidade, mas unida mesmo, pra ser uma comunidade, nós ainda não estamos pra ser enquadrado nisso aí.” Ainda segundo Sílvio:

Falta o pessoal entender o que é uma comunidade. Mas quem sabe, né, vai chegar um dia que eles vão entender saber respeitar, saber conversar, trocar ideias, opiniões. Quando a pessoa descobre que, verdadeiramente, a pessoa tem que melhorar e não piorar a situação dele de vida, o comportamento, as ações, mas, sim, melhorar as atitudes, ter um *caráter melhor, ser respeitador* (grifos nossos).

Se destacarmos o discurso do presbítero Sílvio, notaremos a presença da concepção de “caráter” e “respeito” na avaliação sobre a comunidade. Noutras palavras, o evangélico que se busca encontrar tem uma identidade com o comunitário que se gostaria de ter/ser. E é, aqui, que exploraremos a relação entre campo religioso e campo social e como essa intercessão constrói uma identidade pentecostal na comunidade Bom Jesus.

⁹⁵ Segundo o auxiliar Antônio, Deus tem um “propósito” específico na vida de cada um, representada pela concepção de “Ministério”.

Como foi apresentado no primeiro capítulo, não há a presença da Igreja Católica em Bom Jesus e, também, não há disputa entre classes sociais, uma vez que os moradores estão situados numa condição econômica de razoável igualdade. Ao perceber essa condição, lembramo-nos do estudo de Elias e Scotson (2000), em Wiston Parva, e da forma como houve a construção da diferença numa comunidade, cuja nacionalidade e a classe social eram a mesma.

O sinal diacrítico, naquela ocasião, foi, segundo os autores, a relação estabelecidos *versus outsiders*. Deparamo-nos, desta vez, com a comunidade Bom Jesus e, buscaremos focar a manipulação da identidade pentecostal no espaço dos leigos, tanto no que se refere às relações de poder, quanto no que diz respeito ao compartilhar de outras tradições religiosas, tais como, a indígena.

Como a teoria de Weber, discutida por Bourdieu, prima pela relação sacerdote, profeta e mago, e destes com os leigos, nesta linha teórica os leigos não são percebidos como agentes da religião porque o que se enfatiza é uma relação entre especialistas e não-especialistas. Durante a revisão de literatura e os trabalhos de campo, notamos que os leigos possuem, sim, uma contribuição considerável para a produção identitária da religião. Primeiro, por conta do contexto social e político específico em que está imerso o pentecostalismo de Bom Jesus e, segundo, pelo repertório religioso que os moradores dessa comunidade herdaram. Ainda na discussão da literatura, percebemos pesquisas em que se evidenciaram a relação da religião com a estratificação econômica ou, mesmo, a construção da identidade, a partir das disputas entre catolicismo e igrejas protestantes. Este é o caso da pesquisa de Novaes (1985), no agreste pernambucano, e Aramburu-Otazu (1992; 1996), na região do Marajó, onde a construção da identidade pentecostal é contraposta à identidade católica e, também, é perpassada pela relação entre classes sociais.

Do ponto de vista social e político, não há diferenças substanciais entre os moradores de Bom Jesus, principalmente se levarmos em consideração o fato de que todos possuem uma mesma atividade de manutenção biológica, o trabalho com a juta e a malva. Neste sentido, não há discrepâncias econômicas entre os moradores, evitando as estratificações econômicas. Outro ponto importante é a ausência de igrejas católicas na comunidade pesquisada e outras comunidades no entorno, o que torna essa relação algo não prioritário como fator diacrítico para a construção identitária, no entanto, do ponto de vista social e político, temos a constituição de grupos que se articulam através

de posicionamentos de determinados moradores que exercem influência sobre outros, bem como, influenciam nas decisões da igreja e na comunidade. Abaixo, apresentamos quatro atores de Bom Jesus capazes de exercer influência sobre a comunidade e as suas características.

Quadro 2 : Atores e características.

	Antônio	Pedro	Sílvio e Débora
Cargo(s)	Auxiliar e Presidente da Associação de Produtores de Bom Jesus	Coordenador da Escola de Anamã em Bom Jesus	Sílvio é Prebítero Débora: esposa de Sílvio
Igreja	IEADBAM	IEADAM	IEADBAM
Associação	Bom Jesus	Vila Sião	Bom Jesus
Apoio municipal	Manacapuru	Anamã	----
Ligação com Seu Zoca	Nenhuma	Filho	Filho e Nora

Os quatro atores apresentados são aqueles que apresentam maior poder de influência sobre outros moradores e, a forma como foram classificados, diz respeito às características da comunidade que mobilizam opiniões. Além da religião, os atores sociais defendem determinadas posturas, tais como: a de que a associação deve vincular-se a determinado município. Também não poderia faltar a relação deles com o patriarca da comunidade, Seu Zoca.

A posição ocupada por Antônio é uma posição singular em relação aos outros atores. Embora tenha chegado, recentemente, na comunidade e não possuindo qualquer vínculo de parentesco com o Seu Zoca, Antônio ocupou posições importantes em Bom Jesus, tais como: a presidência da associação comunitária e a de auxiliar da igreja. Como salientado no segundo capítulo, Antônio chegou à comunidade na condição de responsável pela igreja e, posteriormente, se tornou o presidente da associação de produtores da comunidade, principalmente, por ter sido seu principal articulador.

Pedro é filho de Seu Zoca e, embora seja adepto da IEADAM de Vila Sião e seja associado à associação desta última comunidade, interfere nas decisões de Bom Jesus, principalmente, porque mora em Bom Jesus e também por ser filho do patriarca. Pedro

mantém uma postura bastante firme em relação aos vínculos de Bom Jesus e o município de Anamã e esse é um dos motivos pelo qual é coordenador da escola administrada pela prefeitura de Anamã. A opção de Pedro em dar apoio ao município de Anamã é favorecida pela distância de Manacapuru a Bom Jesus e, por conta disso, da dificuldade em relacionar-se politicamente com este município. Por outro lado, como se afirmou no primeiro capítulo, os políticos de Anamã possuem uma relação constante com os comunitários de Bom Jesus, além disso, este último município é o destino dos comunitários em casos de acidentes, doenças, compras, entre outros.

Por fim, Sílvio é o presbítero da igreja e filho de Seu Zoca. Embora não saiba ler nem escrever, ele tem sido a principal alternativa como administrador da igreja, principalmente, pela aceitação que ele tem por parte dos comunitários por conta da sua qualidade carismática. Sílvio é casado com Débora, adepta da IEADBAM e o nome dela encontra-se incluído na lista de atores sociais pela influência que esta pentecostal exerce sobre as decisões do presbítero.⁹⁶ Essa influência foi perceptível no posicionamento de Sílvio, em relação ao espaço ocupado por Antônio. Como já informamos, Antônio ocupara o cargo de administrador da igreja no instante em que Sílvio precisou se ausentar da igreja por conta do acidente ocorrido com sua filha. Débora não aceitou a mudança na administração e acreditava que a pessoa ideal para ocupar o cargo era seu marido.

Os quatro principais atores buscam ocupar os espaços de poder, mas, embora estivessem em situação privilegiada, Antônio era o alvo central dos comentários depreciativos por parte das duas outras partes, principalmente, enquanto estava na condição de responsável pela igreja. Ao avaliar a chegada do Pr. Jonas em substituição ao auxiliar Antônio, Pedro afirma: “Tem muita coisa, aí, que era errado e ele está endireitando. Aí tinha pecado encoberto que sabiam e deixavam tudo lá dentro [da igreja]. Ele [Antônio] tinha medo de mexer e perder todo mundo. Tá errado. Não tem condições de ficar assim.” Segundo dona Débora: “Ele não queria entregar e ninguém queria ficar com ele aí”. Mas, um relato marcante foi o de Seu Zoca, quando afirmou que: “A família de Antônio é gente que não se dá com ninguém. É mesmo que um gato que tá na armadilha com outro, se bobear ele vai lá pra te morder! Brigaram, já bem

⁹⁶ A questão de gênero é um tema que pode ser mais explorado, mas que infelizmente não era foco nos nossos objetivos. De qualquer forma foi impossível não perceber a forma como Débora conseguia influenciar decisões do presbítero principalmente se levarmos em consideração que, durante os trabalhos de campo, nós ficamos hospedados na residência do presbítero em questão.

umas duas vezes, dentro da Igreja. Jogou as ‘ovelha’ dele aqui tudo na água.” Depois ao avaliar a mudança na direção da igreja, Seu Zoca disse:

Mas ele [Antônio] ainda tá aqui. Eu queria que ele fosse embora de uma vez. Se ele saísse de uma vez eu ia fazer minha casa aqui de novo. É ele sair e eu vou fazer minha casa na ilharga da igreja de novo. Ele não vai ver eu não. Aqui morando, não! Porque dá desgosto, não é irmão. Vê o pobre do meu filho passando desgosto. Porque ofendeu meus filhos, me ofende também. Se ele [o filho de Seu Zoca] for daqui, eu também vou. Se ele [o filho de Seu Zoca] fosse pra Malvina, eu ia arrancar essa igreja daqui e levava pra lá.

As afirmações de Seu Zoca confirmam a interpretação realizada no primeiro capítulo, qual seja, a de que este ator busca manter a sua família numa posição central frente ao fenômeno religioso. Na busca de Seu Zoca e de sua família, composta por pessoas que começaram os trabalhos na igreja de Bom Jesus, Antônio aparecera como um intruso, como um *outsider* que, repentinamente, conseguira um espaço conquistado com muita dificuldade na trajetória de Seu Zoca. Neste sentido, não surpreende os comentários, pois fazem parte do jogo de poder e, portanto, de estigmatizar o outro.

No caso de Pedro e Sílvio, estes dois atores não possuem muitas diferenças e o que poderíamos indicar como questão central seria o foco de cada um. Enquanto Pedro se preocupa mais com a questão do município ao qual Bom Jesus deveria filiar-se, Sílvio está preocupado com a igreja em si. A diferença maior encontra-se entre Pedro e Débora e, mais especificamente, de Pedro para com Débora. O primeiro critica Débora por influenciar as opiniões de Sílvio em relação à comunidade e, Débora, critica Pedro pela sua “má” gestão frente à escola da comunidade.

Essa relação entre grupos interfere, diretamente, nos cultos em Bom Jesus. Nos primeiros dias de trabalho de campo percebemos um discurso bastante fervoroso por parte da missionária Judite, esposa de Antônio. Segundo ela, a sua família estava passando uma “provação”, mas que Deus iria dar a “vitória”. Noutro dia, em conversa informal com Judite, ela me informou que Antônio havia sido retirado da função de responsável pela obra⁹⁷ e que o tiraram sem a aprovação dele.

Neste sentido, as suspeitas, no primeiro dia de trabalho de campo, se confirmaram, qual seja, nos momentos de disputas acirradas de poder, a igreja não ficava isenta e, como é um espaço utilizado e frequentado por muitas pessoas, era naquele espaço que os discursos, acerca de uma situação dada, eram realizados. Por outro lado, Débora também comentou que, no período da administração de Antônio, ela

⁹⁷ É assim que são conhecidos os trabalhos referentes à administração da igreja.

não tinha oportunidade de falar: “Nem me dava oportunidade no culto e, aí, começava a me xingar. Eu ficava era com raiva. Às vezes, eu ia pro culto e só quem dava oportunidade era quando o Sílvio dirigia”.

Destarte, o culto ganha outro componente que foge ao corriqueiro dos cultos padrões. A intercessão entre religião e relações de poder dá ao pentecostalismo de Bom Jesus um caráter outro por ser influenciado por leigos que disputam espaços de poder na igreja e também na comunidade. Durante o culto, é no momento das Mensagens que se manifestam, mais explicitamente, as disputas. Isso porque a Mensagem é o período do culto em que outros líderes da igreja ou, mesmo, evangélicos de outras denominações, são convidados a “deixar uma palavra”. Vale ressaltar que o convite é uma iniciativa do líder religioso (pastor, presbítero ou auxiliar) que está coordenando o culto.

Vale ressaltar que, na maioria dos cultos que participamos, as mensagens costumavam ter um caráter geral em relação à salvação e a iminência do retorno de Jesus, mas quando as relações de poder ficavam acirradas, o momento das mensagens era o instante em que as posições nas disputas apareciam. Portanto, o momento da mensagem ou da palavra franqueada aos membros e líderes da igreja, com exceção do pastor que realiza a ministração principal, é o instante no culto em que se pode perceber, quando as relações de poder ficam acirradas, a tomada de posição pelos componentes que se alinham a qualquer daquelas posições acima apresentadas.

Mas, o culto não é o único local onde as disputas se manifestam. Pelo contrário, cotidianamente as posições são marcadas, principalmente, com a utilização de um instrumento importante de poder: a fofoca. Para Elias e Scotson (2000), a fofoca não é produzida, aleatoriamente, mas tem o sentido de enaltecer o grupo a que se pertence e estigmatizar o outro. Para eles, a fofoca era um fenômeno eminentemente social. Assim afirmavam:

A fofoca (...) não é um fenômeno independente. O que é digno dele depende das normas e crenças coletivas e das relações comunitárias. (...) [Existe uma identificação] entre a estrutura da fofoca e a da comunidade cujos membros a difundem. Uma comunidade coesa [ou grupo coeso] (...) precisa de um fluxo constante de mexericos para manter o moinho em funcionamento. Depois dos ofícios religiosos na igreja e na capela, das idas aos clubes e aos *pubs*, das peças teatrais e dos concertos, era possível ver e ouvir as rodas do moinho em ação. Podia-se observar como o nível organizacional relativamente alto da “aldeia” facilitava a transmissão dos mexericos boca a boca e permitia que as notícias interessantes se espalhassem pela comunidade com uma velocidade considerável (ELIAS & SCOTSON, 2000, p.121).

A velocidade com que a fofoca se espalha tem a ver com a sua eficácia. Esta será maior quanto maior for a organização do grupo produtor da fofoca, caso contrário, ela será fragmentada e, diferente do que se pensava, desagregadora⁹⁸.

Os contatos iniciais com a comunidade permitem, ao pesquisador, um primeiro contato com o fenômeno da fofoca, pois observamos um conjunto de informações desencontradas que, num primeiro momento, parece um verdadeiro caos informativo. Aos poucos, começa a se perceber a tomada de posições nas entrelinhas de um comentário qualquer a princípio sem interesse maior, mas que está grávido da tentativa de (des) construir uma imagem do outro.

A fofoca, em Bom Jesus, é utilizada de várias formas, quer a partir da generalização de um acontecimento pontual, quer por culpabilização de um determinado indivíduo, por problemas que afetam toda a comunidade. Esses instrumentos deságuam na seguinte conclusão: a de que determinado indivíduo, geralmente os atores sociais apresentados acima, são responsáveis pela desunião da comunidade ou, no caso da igreja, pelos problemas que a mesma enfrenta.

Em conversa informal com um morador, ele nos disse que a igreja, localizada em Bom Jesus, é conhecida como a “igreja dos rebeldes” porque “não há união”. Somente depois descobrimos que “igreja dos rebeldes” foi um título dado pelo pastor da IEADAM a igreja que o Seu Zoca acabara de construir. De qualquer forma, esse título é muito utilizado por Pedro que não tem vínculos com a IEADBAM de Bom Jesus. Outro morador, desta vez adolescente, comentou, informalmente, que Pedro criou conflitos porque, numa determinada ocasião, desligou o motor de energia da igreja com o pretexto de que o motor era dele, o que motivou o responsável pela igreja (na época, o auxiliar Antônio) a comprar outro gerador, exclusivo para as atividades religiosas. Para o adolescente, esse acontecimento foi o estopim para a desunião da comunidade. Noutro momento, Pedro atribuía os problemas da comunidade a Débora, pois segundo ele, é ela que faz confusão com todos. Neste sentido, ela seria segundo Pedro, “um verdadeiro demônio”. Assim, a busca por criar uma imagem do outro tem como importante instrumento, a fofoca, percebida no cotidiano da comunidade Bom Jesus.

Assim, as relações de poder entre os grupos existentes, em Bom Jesus, permitem que a religião e, por conta disso, a prática religiosa seja um componente destas disputas

⁹⁸ Em seu estudo, Elias e Scotson (2000), perceberam que, entre as famílias mais antigas, havia uma rede maior de pessoas para realizar a fofoca, o que não acontecia entre as famílias mais recentes.

ao mesmo tempo em que estas relações de poder possibilitam uma maior moralização da religião, no sentido de que os seus adeptos afirmam ainda mais o caráter pecaminoso de práticas cotidianas como, por exemplo, jogar futebol.

Outro legado leigo para a identidade religiosa é o horizonte cultural herdado da relação entre tradições indígenas e o catolicismo ibérico, qual seja, a crença nos bichos visagentos, por parte dos pentecostais de Bom Jesus. No primeiro capítulo, apresentamos um dado bastante significativo: 94% das pessoas com as quais aplicamos o questionário acreditavam nos bichos visagentos. Como já percebemos com Eduardo Galvão (1976), os bichos visagens são originários da relação entre tradições indígenas e catolicismo ibérico e, o diálogo dessa tradição com o pentecostalismo, seria à princípio inconcebível pelo caráter maniqueísta característico dos pentecostais. Ao contrário do que se esperava⁹⁹, os evangélicos, de Bom Jesus, praticam o pentecostalismo e, ao mesmo, tempo não desconsideram a existência de visagens.

Existem pontos sociogeográficos em que há consenso em relação a existência de visagem e dois destes pontos são no caminho que interliga Bom Jesus ao Rio Solimões e próximo da entrada de Anamá. Num dos momentos do trabalho de campo pudemos ouvir, de uma criança, o seguinte caso sobre uma cobra-grande que habita aquela região: “Era uma mulher que gostava de andar pela beira e, aí, a cobra veio, encantou ela (sic) e ela virou uma cobra. Hoje ela [a mulher] tá velha, velha, velha. Ela vira e desvira. Ela disse que se não sair daqui, ela vai transformar todo mundo em cobra.” Logo que cheguei para os trabalhos de campo, houve um deslizamento de terras na qual as casas de uma determinada comunidade ficaram comprometidas e uma das causas atribuídas a tal deslizamento foi a cobra-grande, pois ela teria se “mexido”. Outros entrevistados informaram que antes havia uma cobra-grande no Iauara, mas que ela não “aparece” mais.

Para aqueles que gostam de pescar, sempre é recomendado que não fizessem assados nas praias, por conta da ocorrência da chamada “onça-d’água”. Segundo os moradores, ela “aparece” na forma de um barulho insuportável e costuma levar os peixes que são assados nas praias.

Neste sentido, tradições indígenas e pentecostalismo estão justapostas num mesmo ambiente religioso. Quando Ribeiro (2009) percebeu que os protestantes do lençol caipira estavam vinculando o protestantismo com a herança do catolicismo de

⁹⁹ Ainda nos momentos exploratórios, acreditávamos que, apenas, uma pequena parcela acreditava nos bichos visagentos, coisa que esta pesquisa fez cair por terra.

raiz, esta autora concluiu que esse fenômeno aconteceu num contexto específico, onde o catolicismo estava ausente e, por conta disso, os protestantes não desenvolveram características contrastantes à Igreja Católica. Como já comentamos, o pentecostalismo de Bom Jesus se desenvolve num ambiente em que: 1) não há presença da igreja católica; 2) há a presença de heranças oriundas da relação entre tradições indígenas e catolicismo ibérico; 3) não há a presença constante de um especialista da religião. Esse contexto possibilita a relação justaposta entre a crença nos bichos visagentos e o pentecostalismo.

Mas essa característica tende a se desfazer, principalmente, com o aumento da influência de interpretações pentecostais, maniqueístas, vale ressaltar, sobre o fenômeno dos bichos visagentos, como podemos perceber no discurso do Seu Zoca que, ao ser perguntado sobre a existência de visagens, respondeu:

Tem, mas eu não tenho medo dela! Se ela for pra cima de mim ela vai pegar é tapa. Tem é muito aqui, ali naquela casa o pastor veio benzer que é uma legião de demônio ali! Um dia ele foi pro festejo, ali em cima, e ficou só eu e o meu filho. Aí, eu fui lá pra casa do meu filho, aí tava um calor e eu disse: – Meu filho eu vou tomar banho. Tirei minha roupa, fiquei só de calção, quando me acoquei o cabra [a visagem] me agarrou e me derrubou mesmo. Aí, me levantei e falei *em nome de Jesus* eu vou tomar banho! E, aí, foi que tomei banho e bateu na água, chega doeu meus ouvidos, “Pei”. Aí, que eu tomei banho, eu não tenho medo! Era umas dez e meia da noite e eu disse *tem que orar* muito aqui que aqui não tá bom não. Eu disse você tem que orar muito que tem um bocado de *satanás* sem vergonha aqui!

É importante lembrar que Seu Zoca, atualmente, mora num local mais urbanizado onde há um fluxo maior de pastores de Manaus e de outros municípios. Isso torna Seu Zoca mais passível de contato, com interpretações de especialistas da religião, não somente da sua igreja, como de outras também.

A crença nos bichos visagentos, por parte dos pentecostais, permite a construção de uma identidade religiosa em que o adepto da IEADBAM possua alternativas de interpretar fenômenos que, a princípio, o pentecostalismo não conseguiria explicar. São encontros entre visões de mundo, cujo objeto a que se refere à forma são diferentes, no entanto, se levarmos em consideração os dados de campo, é possível afirmar que a questão dos bichos visagentos passa a constar nas interpretações pentecostais, a partir de avaliações maniqueístas.

Portanto, com a ausência dos especialistas da religião que costumam ficar em Bom Jesus um pequeno período de tempo, a religião é construída pelo espaço dos leigos. Os leigos, por não serem especialistas, não possuem dedicação exclusiva à

instituição religiosa por não viverem da religião. Por conta disso, eles precisam compartilhar outras esferas de atuação com a questão religiosa. Assim, a identidade pentecostal de Bom Jesus é produzida pelos leigos e é, por isso, que podemos denominá-la a “religião dos leigos”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho não tem como pretensão esgotar as possibilidades de interpretação do pentecostalismo na comunidade Bom Jesus ou em qualquer das comunidades pentecostais existentes no Amazonas. Pelo contrário, o trabalho que apresentamos busca abrir uma fresta para a interpretação do fenômeno religioso nas comunidades ditas tradicionais e presta um serviço ao meio acadêmico no sentido de oferecer uma possibilidade de comparação com outros estudos existentes.

Como pudemos perceber no capítulo segundo, o crescimento das religiões denominadas “evangélicas” trouxe à tona a discussão sobre os destinos da religião no Brasil. Será um *bye-bye* para as religiões tradicionais, como afirma Pierucci (2004), ou poderemos compreender esse fenômeno como a revitalização do fenômeno religioso? Noutro texto, Pierucci (1997), afirma ainda, que a religião perdeu o seu “charme” e defende a tese de que a religião está secularizada. Afinal, quais as condições de desenvolvimento da religião no Brasil? A resposta pode ser múltipla, mas o trabalho em questão busca respondê-la, parcialmente, tendo como foco a construção da identidade pentecostal na comunidade Bom Jesus do Paraná do Iauara.

Como foi possível perceber, a Comunidade Bom Jesus, localizada nas proximidades do município de Anamã, estabelece trocas frequentes com este município, inclusive politicamente, mesmo estando sob a administração do município de Manacapuru. O surgimento de Bom Jesus, enquanto comunidade, se deu no final da década de 80 e início da década de 90, do século XX, a partir da construção da igreja protagonizada pelo Seu Zoca, patriarca da comunidade. Não sem motivo, a comunidade é conhecida alhures como “comunidade do Zoca”. Bom Jesus é composta por comunitários que se identificam com a agricultura, principalmente por conta da produção de juta e malva, realizada por todos os grupos familiares da comunidade. Do ponto de vista educacional, apesar de existir duas escolas e uma terceira na comunidade vizinha, a maior parte dos moradores de Bom Jesus ainda possui somente o nível fundamental, concentrando-se entre 1º e 5º ano. Do ponto de vista organizativo, os produtores da juta e malva em Bom Jesus estão vinculados a uma associação surgida a partir de articulações dos adeptos da IEADBAM de Bom Jesus.

A religião em Bom Jesus constitui uma das suas principais características onde 89% consideram-se evangélicos e outros 11% consideram-se “desviados” da igreja. Apesar da IEADBAM localizar-se em Bom Jesus, 53% dos moradores frequentam a IEADAM da comunidade Vila Sião, o que é explicado por dois principais fatores: 1) A IEADAM é quatro décadas mais antiga que a IEADBAM e; 2) As disputas internas na igreja Bom Jesus não a tornam mais atraente. A origem destes evangélicos é a Igreja Católica que em algum momento fez parte da prática religiosa dos entrevistados. Além do cristianismo, propriamente dito, os evangélicos de Bom Jesus já recorreram aos rezadores ou benzedeiros, em algum momento da vida e, um dado importante, 94% dos entrevistados acreditam na existência de bichos visagentos ou das visagens.

A forma com que se apresenta o campo religioso, em Bom Jesus, permite-nos afirmar que a ausência dos especialistas da religião proporciona o espaço de atuação para o leigo. Herdeiro de uma tradição em que a ênfase no intelectualismo e a centralização da administração é descartada, a IEADBAM de Bom Jesus apesar de se apresentar bastante tradicional em relação às práticas e às vestimentas, apresenta a possibilidade de intercessão entre o espaço social e o religioso.

Neste contexto social em que o pentecostalismo se apresenta, em Bom Jesus, dificulta o aparecimento do especialista, pois mesmo o pastor precisa realizar atividades seculares para se manter. Se levarmos em consideração que o especialista da religião é mantido materialmente pelos leigos, então, podemos afirmar que Bom Jesus não é o melhor local para o aparecimento desse ator de religião. Assim, parece fazer sentido quando Weber afirma que a especialização no âmbito da religião está concatenada à complexificação da divisão do trabalho.

De qualquer forma, como foi apresentado, em Bom Jesus, há o espaço do sacerdote e o espaço do profeta com inserções históricas e pontuais e o espaço do leigo. Neste trabalho, optamos por explorar o espaço do leigo e as suas interferências na identidade religiosa. A busca em relacionar a religião ao processo identitário objetivou alcançar e reforçar o *devoir* e o caráter contextual da religião para que, assim, tivéssemos condições de perceber a produção da religião, a partir dos leigos de Bom Jesus. Devido a críticas realizadas, pertinentemente, sobre a noção de identidade, ela tomou uma maior dimensão e incorpora, por sua vez, não somente o caráter dinâmico e o contextual, como o relacional e os vínculos com as relações de poder. Portanto, já não é possível

pensar identidade como algo uno, absoluto e imutável, mas sempre *em processo*, como afirma Cardoso de Oliveira (1976). Neste sentido, perguntamos: – Seria diferente com a identidade religiosa pentecostal? A concepção de identidade orientadora do trabalho dialoga com perspectivas teóricas da religião como as de Weber e Bourdieu, apresentadas no corpo desta dissertação. Tomando como base o esforço teórico weberiano, Bourdieu assinala o caráter relacional da análise dos agentes da religião.

Essa opção também dialogou com a própria organização da instituição religiosa, IEADBAM, herdeira da concepção organizacional descentralizada dos missionários suecos fundadores da Assembleia de Deus no Brasil. Nesta concepção, cada igreja tem sua autonomia e, neste sentido, a IEADBAM de Bom Jesus possui as condições ideais para que se desenvolva um pentecostalismo leigo, com forte influência do campo social na sua identidade.

Portanto, embora tenhamos a presença do espaço do sacerdote e inserções pontuais do profeta, a identidade religiosa do pentecostalismo, em Bom Jesus, é constituída a partir das inserções que os leigos realizam. As relações de poder entre os grupos permitem a afirmação das práticas religiosas, ao mesmo tempo em que a herança da relação entre tradições indígenas e catolicismo-ibérico permite, ao pentecostal de Bom Jesus, uma alternativa interpretativa aos acontecimentos do seu cotidiano que, até então, o pentecostalismo consegue responder a contento.

REFERÊNCIAS

ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO AMAZONAS 2009-2010. v. 23. Manaus: SEPLAN/DEPI, 2011.

ARAMBURU-OTAZU, Mikel. Amazônia em tempos de crise: as respostas do pentecostalismo. In: **Lusotopie**, 1996. p. 189-206. Disponível em <[HTTP://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/aramburu96.pdf](http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/aramburu96.pdf)>, acesso em 13 de abril de 2011.

_____. **Etnografia sobre as relações de trabalho na Amazônia**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Campinas, 1992.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Trad. por Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Trad. por Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BIERSACK, Aletta. Saber local, história local: Geertz e além. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. Trad. por Sérgio Miceli. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **O poder simbólico**. Trad. por Fernando Tomaz. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. **Questões de sociologia**. Lisboa: Fim de Século, 2003.

_____. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: **A economia das trocas simbólicas**. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BRIANEZI, Thaís. A Floresta Nacional de Tefé: encontros e desencontros das políticas ambientais e agrárias na Amazônia. In: **Revista IDeAS**. v. 2, n. 2, 2008, p. 256-283.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARVALHO, Edgar de Assis. **Enigmas da cultura**. São Paulo: Cortez, 2003.

CARVALHO, José Jorge de. A religião como sistema simbólico: Uma atualização teórica. **Série Antropologia**, 285: Brasília. Universidade de Brasília, 2000. p. 1-16. Disponível em <<http://www.dan.unb.br/br/serie-antropologica>>, Acesso em 16 de agosto de 2010.

CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues. **Uma experiência de pesquisa-ação para gestão comunitária de tecnologias apropriadas na Amazônia: O estudo de caso do assentamento de reforma agrária Iporá**, 2001. (Tese de Doutorado em Política Científica e Tecnológica) Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/ SP.

CIPRIANO, Roberto. **Manual de sociologia da religião**. São Paulo: Paulus, 2007.

COHEN, Abner. **O homem bidimensional: A Antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas**. Trad. por Sônia Corrêa. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO ESTADO DO AMAZONAS. Governo do Estado do Amazonas. s/d. Disponível em <http://www.camara.gov.br/internet/interacao/.../constituicao_amazonas.pdf>. Acesso em 12 de janeiro de 2011.

DREHER, Martin. História dos protestantes na Amazônia até 1980. In: **História da igreja na Amazônia**. Eduardo Hoornaert (Org.). Rio de Janeiro: Petrópolis, 1992.

_____. Protestantismos na América Meridional. In: SIEPIERSKI, Paulo; GIL, Benedito (Org's). **Religião do Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens**. São Paulo: Paulinas, 2003.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo. Paulinas, 1989.

_____. **Ética e sociologia da moral**. 2º ed. São Paulo: Landy, 2006.

_____. Sociologia da religião e teoria do conhecimento. In: RODRIGUES, José Albertino (Org). **Durkheim: Sociologia**. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 1). Trad. por Laura natal Rodrigues. 9ª ed. São Paulo: Ática, 2008. p. 147-160.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo. Perspectiva, 1981.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L.: **Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Trad. por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FERREIRA, Aldenor da Silva. **Trabalhadores da malva: (re) produção material e simbólica da vida no Baixo Rio Solimões**. Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009.

FRAZER, Sir James George. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

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

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Trad. por Luís Claudio de Castro e Costa. 5º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.

GEERTZ, Clifford. A religião como um sistema cultural. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro. LTC, 2008a.

_____. Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro. LTC, 2008b.

GIUMBELLI, Emerson. Clifford Geertz: a religião e a cultura. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião: Enfoques teóricos**. 2º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. Heresia, doença, crime ou religião: Espiritismo no discurso de médico e cientistas sociais. In: **Revista de Antropologia**. Volume 44, nº 2. São Paulo. Departamento de Antropologia. 1997, p. 31-82.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da Silva (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133

JACOB, Cesar Romero *et al.* A diversificação religiosa. **Estudos Avançados**, n. 52, vol. 18, set.-dez. 2004, p.17-28.

_____. **Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio / São Paulo: Loyola, 2003.

LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e religião. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião: Enfoques teóricos**. 2º ed. Petrólis, RJ: Vozes, 2007.

LÖWY, Michael. Marx & Engels como sociólogos da religião. In: **Revista Lua Nova**. n. 43, 1998.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: O caso da Igreja Universal. In: **Revista Estudos Avançados**. n. 52, v. 18, São Paulo: IEA. 2004, p. 121-138.

_____. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2º ed. São Paulo: Loyola. 2005.

MORIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião da Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. 2ª ed. Petrólis, RJ: Vozes, 2007.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Cristianismo amazônico e liberdade religiosa: Uma abordagem histórico-antropológica. In: **Revista Antropolítica**. n. 9. Niterói, 2000. p. 77-100.

_____. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: **Estudos Avançados**. n. 19, 2005.

_____. Cristianismo amazônico e liberdade religiosa: Uma abordagem histórico-antropológica. In: **Revista Antropolítica**. n. 9. Niterói, 2000. p. 77-100.

MEDEIROS, João Luiz (Org.). “Introdução” e “Elementos de análise para a construção de identidades”. In: **Identidade em movimento: nação, Cyberespaço, ambientalismo e religião no Brasil contemporâneo**. Porto Alegre: Sulina, 2008.

MICELI, Sérgio. Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura. In: **Revista Tempo Social**. n. 1, v. 15. São Paulo, 2003.

MIGUEZ, S. F.; FRAXE, T. J. P.; WITKOSKI, A. C. Caracterização sociocultural das comunidades da área focal do Piatam. In: FRAXE, T. J. P.; WITKOSKI, A. C.; PEREIRA, H. S. (Orgs.). **Comunidades ribeirinhas amazônicas: Memória, ethos e identidade**. Manaus: Edua. 2007, p. 53-130.

NOVAES, Regina. Alves. **Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania**. Instituto de Estudos da Religião, Marco Zero, 1985.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A teoria do campo religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. 2º ed. Petrólis, RJ: Vozes, 2007.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Souza. **Os evangélicos brasileiros e a mcdonaldização religiosa**. Anais do XI Encontro Regional da Associação Nacional de História–ANPUH (PR). Jacarezinho, Maio de 2008.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. A Várzea do Médio Amazonas e a sustentabilidade de um modo de vida. In: LIMA, Deborah (Org). **Diversidade socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões: perspectiva para o desenvolvimento da sustentabilidade**. Manaus: IBAMA; ProVárzea, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye-bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, n. 52, v. 18, set.-dez. 2004, p.17-28.

_____. **O desencantamento o mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. 1ª ed. São Paulo: USP, Curso de Pós-graduação em Sociologia: Ed. 34, 2003.

_____. Reencantamento e dessecularização: A propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos CEBRAP**. n. 43, 1997.

_____. Religião como solvente – uma aula. In: **Novos Estudos CEBRAP**. n. 43, 2006.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Protestantismo rural: um protestantismo genuinamente brasileiro. In: **Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro**. Org. João Cesário Leonel Ferreira. São Paulo: Fonte Editora/Paulinas, 2009.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **O que é pentecostalismo**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião: Enfoques teóricos**. 2ª ed. Petrólis, RJ: Vozes, 2007.

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

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

SILVA, Tomaz Tadeu da Silva. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da Silva (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata de Castro. Apresentação. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião: Enfoques teóricos**. 2ª ed. Petrólis, RJ: Vozes, 2007.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. In: **Revista Administração Pública** [online], 2006, n. 1, v. 40, p. 27-55. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-76122006000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 07 de março de 2011.

VANDENBERGHE, Frédéric. “O real é relacional”: uma análise epistemológica do estruturalismo gerativo de Pierre Bourdieu. **Cadernos Sociofilo**. IESP–UERJ, 2011. Disponível em: http://www.sociofilo.iesp.uerj.br/?page_id=181, Acesso em 25 de março de 2011.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Trad. por José Marcos Mariane de Macedo. 13ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). **Weber: Sociologia**. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 13). Trad. por Amélia Cohn e Gabriel Cohn. 7ª ed. São Paulo: Ática, 2005. p. 79-127.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In: WEBER, Max. **Ensaios de Sociologia**. 5ª ed. Rio de Janeiro. JC, 1982. p. 189-211.

_____. Conceitos sociológicos fundamentais. In: WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**, Parte 2. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992. p. 399-429.

_____. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, Gabriel (Org.). **Weber: Sociologia**. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 13). Trad. por Amélia Cohn e Gabriel Cohn. 7ª ed. São Paulo: Ática, 2005. p. 128–141.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: WEBER, Max. **Ensaios de Sociologia**. 5ª ed. Rio de Janeiro. JC, 1982. p. 371-410.

_____. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 1. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2006. p. 279-418.

WITKOSKI, A. C.; FRAXE, T. J. P.; SCHERER, E.; SOUZA, David S. R.; MIGUEZ, Sâmia M. O rio (não) comanda a vida: políticas de inclusão social nas comunidades da área de abrangência do Piatam. In: FRAXE, T. J. P.; WITKOSKI, A. C.; PEREIRA, H. S. (Orgs.). **Comunidades ribeirinhas amazônicas: Memória, ethos e identidade**. Manaus: Edua. 2007. p. 117-220.

Anexo I

AO EXMO. SENHOR PREFEITO MUNICIPAL DE MANACAPURU - AMAZONAS.

A COMUNIDADE BOM FUTURO, localidade Paraná do Iauara, vem mui respeitosamente na pessoa do presidente o senhor AURELIANO VIEIRA DE SOUZA, vem mui respeitosamente solicitar de V. Exa., a liberação do material abaixo relacionados, para que possamos dar início a construção de uma escola na referida localidade:

60 litros de gasolina;
03 litros de óleo 2T;
10 litros de óleo queimado.

N. Termos.

2. P. caríssimo.

Manacapuru, 18 de outubro de 1993.

Ass: _____

Antônio Ricardo da

COORDENADOR

Silva

ciente

18.10.93



Anexo II

de 1970. — O Diretor Social

Art. 4º — Compete aos diretores sociais a publicar e divulgar as realizações sociais a serem executadas dentro do mês com o capital autorizado pela Diretoria.

b) — Manter ordem dentro das dependências do clube e especialmente na ocasião das realizações sociais.

c) — Cumprir e fazer cumprir as determinações constantes das programações mensais.

d) — Zelar por todo o material e aparelhos elétricos que não estejam sob a responsabilidade de outros diretores.

e) — Providenciar a limpeza e arrumação da sede e outras dependências pertencentes ao clube.

f) — Dar ciência à Diretoria do que ocorrer na gestão;

g) — Elaborar os programas sociais mensalmente.

h) — Fazer chegar à Secretaria para os devidos fins os programas mensais.

Do Departamento Esportivo

Art. 5º — Compete ao Diretor de Esportes zelar pela conservação da ordem e assento do material que pertence ao clube, manter a disciplina e a ordem entre os desportistas, disciplinar o dia e hora do exercício e frear os atletas desleais para representarem o clube nos torneios e partidas oficiais ou amistosas zelar pelo campo de esporte a que estiver cadido ao clube, manter severa fiscalização, ter sob sua responsabilidade e orientação todos os esportistas a que o clube se dedica; comparecer às reuniões dos desportistas organizando planos para melhor desenvolvimento e boa elevação instrutiva dos mesmos.

Do Conselho Fical

Art. 6º — São atribuições do Conselho Fiscal: 1º — Examinar minuciosamente todos os atos na sua parte financeira, bem como as contas por ela apresentadas e verificadas as escrituras dos complementos Caixa e Razão e Outros, três em três meses, aprovando ou não as contas da receita e despesa da sociedade.

2º — Fiscalizar e examinar a aplicação do dinheiro da sociedade, denunciar em Assembleia os delitos verificados convocando-a em oportuno para tal fim.

CAPÍTULO III

Do Sócios e suas classificações

1º — A Associação Atlético. Amazonas Ltda, compõe-se de limitados números de quais terão as seguintes classificações: Cooperadores, Remidos, Beneficiários.

São Fundadores todos aqueles que foram a ata de fundação do clube.

2º — Contribuintes — são os maiores de 14 anos de idade que pagarem jóias e mensalidades.

Art. 8º — Fica como símbolo do clube os seguintes: a Bandeira, que terá as cores verde e amarelo, e o Escudo das mesmas cores, com as siglas A.A.A.F.C. bem como as camisas amarela e calção verde.

Aprovado em sessão da Assembleia Geral Extraordinária realizada em Manaus, vinte e cinco (25) de agosto do ano de 1970.

- Presidente da Honra
Dep. Dr. José Belo Ferreira
- Presidente
Valdir Pereira de Souza
Ident. nº 20.046-Am
- Vice-Presidente
Francisco Pereira de Souza
Ident. nº 28.204-Am
- 1º e 2º Secretário
Maria Alberta da Silva Gomes
Ident. nº 167.212-Am
- 1º e 2º Tesoureiro
Tonelino Pereira de Souza
Ident. 73.402-Am
- Diretor Esportivo
Maison Roberto Gomes
Ident. nº 141.392-Am
- Conselho-Fiscal
João Evangelista Martins de Araujo
Ident. nº 617.084
- Maria das Graças Ferreira do Carmo
Ident. nº 362.105

Diretor Social
A faturar nº 2405 — 1 vez

IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS DO BRASIL NO AMAZONAS

Reforma Geral dos Estatutos

DO NOME. Art. 1º — A Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Brasil no Amazonas, com sede em Manaus Capital do Estado e com base jurídica no art. 153 § 1 e 5 e 6 da Constituição da República Federativa do Brasil e no art. 16 § 1 e art. 17, 18 e 19 do Código Civil Brasileiro e devidamente registrada no dia 14 de novembro de 1972 com a denominação de Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Estado de Amazonas, denominação esta mudada para Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Bairro de Glória em Manaus Amazonas de acordo com a resolução da Assembleia Geral realizada em 19 de novembro de 1972, a referida Igreja reunida em Assembleia Geral Extraordinária nos dias 08 e 10 de agosto de 1973, tendo resolvido e aprovado pela Assembleia Geral, que a partir desta data a referida denominação passará a denominar-se Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Brasil no Amazonas, tendo seu foro em Manaus Estado do Amazonas sendo o tempo de sua duração indeterminada e só poderá ser dissolvida por 2/3 (dois terços) da maioria dos votos em 2 (duas) Assembleias Gerais Extraordinárias sucessivas seguidas, convocadas por Edital. § 1º — A Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Brasil no Amazonas observará as regras de fé emanadas da Bíblia Sagrada. § 2º — A Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Brasil no Amazonas está filiada fraternal e juridicamente a Convenção Nacional das Assembleias de Deus do Brasil, DA SEDE. Art. 2º — A Igreja funciona atualmente em sua sede provisória sito a rua Sul América nº 222 no bairro de Glória tendo por objetivo: § 1º — Propagar o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo nesta capital, no interior do Estado e onde quer que se lhe oferecer a oportunidade. § 2º — Censurar ao serviço Evangélico por meio do seu Ministério, Pastores, Evangelistas, Presbíteros e Diáconos, e os quais são considerados e identificados. DOS MEMBROS. Art. 3º — São Membros da Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas os gentes em Nosso Senhor Jesus Cristo de qualquer nacionalidade batizado por imersão com testemunho público que estejam matriculados no rol de membros da Igreja tendo como regra de fé a Bíblia Sagrada. PATRIMÔNIO. Art. 4º — Os membros da Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas contribuirão voluntariamente para as despesas da Igreja, recorre aos membros necessitados, propaganda do Evangelho e manutenção do patrimônio. § 1º — Os membros da Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Brasil no Amazonas não responderão individualmente ou subsidiariamente pelas obrigações que seus administradores contraírem, porém responderá esta com seus bens por intermédio de sua Diretoria. § 2º — A Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas não responderá por dívidas contraídas por qualquer de seus membros sem que haja para isso uma prévia autorização por escrito da Diretoria da mesma. Art. 5º — A Igreja terá por patrimônio quaisquer bens móveis ou imóveis que possuía ou venha a adquirir ou que venha a receber em nome da Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas. DA DIRETORIA. Art. 6º — A Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas terá a seguinte Diretoria: Presidente, Vice-presidente, Primeiro e Segundo Secretário, Primeiro e Segundo Tesoureiro. A Diretoria será eleita de dois em dois anos dentre os membros em assembleia convocada no primeiro ou segundo mês de cada ano em Assembleia Geral Ordinária e será empossada logo após a eleição. § 1º — Compete ao Presidente administrar os bens da Igreja e representar a mesma em juízo ou fora dele. Art. 7º — O Presidente e os demais membros da Diretoria exercerão as suas funções enquanto não tiverem os Preceitos Bíblicos, os interesses da Igreja e viverem irrepreensivelmente. Art. 8º — Anexa a diretoria funcionará uma comissão de conta eleita juntamente com a diretoria pela Igreja e formada por membros alocados a diretoria da mesma. Essa comissão verificará mensalmente as contas da Tesouraria. Art. 9º — Os

bens da Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas cujo Presidente a representará ativo passivo judicial e extra judicialmente assinando os documentos necessários e levantamento de dinheiro ou recebimento do mesmo, quer doações ou subvenções dando de todos os atos conhecimento a Igreja. § Único — Ao vice Presidente compete substituir ao Presidente em seus impedimentos exercendo todas as funções deste. Art. 10º — A Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas terá como suas filiais as congregações que vierem a ser fundadas na Capital e no interior do Estado. DISPOSIÇÕES GERAIS. Art. 11º — Estes Estatutos só poderão ser reformados in partem ou in totum por determinação e presença de 2/3 (dois terços) do total de seus membros em reunião em duas Assembleias Gerais sucessivas. Art. 12º — Os casos previstos neste Estatuto serão resolvidos pela Assembleia Geral e Extraordinária. Art. 13º — Em caso de falta ou ausência de qualquer dos membros da Igreja, qualquer que seja o motivo disciplinar ou qualquer divergência respeitadas as regras que constituírem o Patrimônio da Igreja, poderá ocorrer a parte de que se trata. Art. 14º — Os móveis e imóveis da Igreja só poderão ser vendidos por meio de licitação ou outro qualquer ato autorizado em conformidade da Assembleia Geral de sua jurisdição e União. — A Diretoria deverá ter sempre em sua guarda o livro de móveis e imóveis da Igreja e os comprovantes quando bens adquiridos ou que se venham adquirir por todos ou qualquer deles. Art. 15º — A Assembleia Geral que resolver a dissolução da Igreja resolverá também quanto ao destino da seus bens após solvidos os compromissos da referida Assembleia de Deus devendo reverter em favor de uma instituição de caridade. Art. 16º — Os presentes Estatutos ora reformados de conformidade com os artigos estabelecidos dos Estatutos anteriores precedidos as formalidades legais passará a reger a Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Brasil no Amazonas, com sua sede provisória a rua Sul América nº 222 e suas filiais até que esta obtenha personalidade jurídica. Art. 17º — Os presentes Estatutos entrarão em vigor a partir da sua publicação no Diário Oficial do Estado de Amazonas e posterior registro no Cartório de Títulos e Documentos. Manaus, 10 de agosto de 1978
Raimunda Ary Gran Barras
Presidente

ESTATUTOS DA CONVENÇÃO REGIONAL DAS IGREJAS EVANGÉLICAS "ASSEMBLÉIA DE DEUS DO BRASIL" NO ESTADO DO AMAZONAS

CAPÍTULO I — NOME, NATUREZA, SEDE, FINS E DURAÇÃO. Art. 1º — Esta entidade passará a chamar-se Convenção Regional das Igrejas Evangélicas "Assembléia de Deus do Brasil" no Estado do Amazonas e é um instrumento de cooperação e fraternidade entre as Igrejas Evangélicas denominadas "Assembléia de Deus do Brasil com base jurídica religiosa e beneficente, será regida por estes Estatutos cuja legislação todo o Estado do Amazonas será afetado. Art. 2º — A Convenção Regional das Igrejas Evangélicas "Assembléia de Deus do Brasil" no Estado do Amazonas terá sua sede e fórum na cidade de Manaus Estado do Amazonas. Art. 3º — Os fins desta Entidade são os de unir pelo vínculo do amor todas as Igrejas com o nome de "Assembléia de Deus do Brasil" que se formem membros da mesma, pedindo ainda dentro de suas possibilidades: (a) Fundar, manter e desenvolver escolas para o tratamento do indivíduo evangélico; (b) Promover e realizar conferências, seminários, estudos bíblicos e convenções que visem ao aperfeiçoamento espiritual dos filhos de Deus; (c) Promover campanhas de Evangelização; (d) Fundar entidades beneficentes tais como: Asilos, orfanatos e outros; (e) Dar assistência espiritual às Igrejas filiais e conceder ajuda financeira às mesmas, em casos excepcionais; (f) Dar assistência jurídica às Igrejas filiais; (g) Manter programas de rádio de curto e longo alcance. Art. 4º — Esta entidade terá duração por tempo indeterminado. CAPÍTULO II — MEMBROS E DELEGADOS. Art. 5º — São membros desta entidade todas as Igrejas com a denominação da Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Brasil, que se acharem, devidamente ins-

...na mesma. § 10 — Essas Igrejas se farão representar em ocasião das Convenções ou Assembleias Gerais, por seus delegados devidamente credenciados. § 11 — Todas as Igrejas filiadas bem como seus membros, receberão um Certificado de Identificação. Art. 69 — São ainda membros desta entidade, Ministros, Presbíteros, Diáconos, assim como cooperadores devidamente autorizados pelas Igrejas filiadas. § 12 — Outras Igrejas "Assembleia de Deus" que desejarem se filiar a esta entidade, poderão encaminhar petição a esta Regional que apreciará os vários aspectos filosóficos e doutrinários da requerente, podendo ser rejeitada mediante justificativa. § 13 — As petições a que se referem o parágrafo anterior, terão prioridade nos debates logo após a abertura dos trabalhos das Assembleias Gerais desta entidade, devendo serem lidas e o plenário irá com o parecer por escrito do Conselho Executivo. § 14 — Quando não houver nenhum impedimento ou obstáculo aparente, o Presidente desta entidade poderá conceder admissão à Igreja, Ministros e Oficiais em caráter precário devendo esta ser homologada pela Assembleia Geral, posteriormente. CAPÍTULO III — DA ADMINISTRAÇÃO. Art. 77 — A Convenção Regional das Igrejas Evangélicas "Assembleia de Deus do Brasil" no Estado do Amazonas, será administrada pela Assembleia Geral, a Diretoria e o Conselho Executivo. Art. 67 — A Assembleia Geral é o poder soberano da entidade e como tal lhe compete: (a) Eleger os Oficiais ou Diretoria e o Conselho Executivo; (b) Fazer recomendações às Igrejas e membros a elas filiadas; (c) Deliberar ordens limitações, orientações, a princípios básicos para as atividades dos Oficiais e Obreiros ocupados no fim da entidade; (d) Dissuadir e publicar os pareceres da maioria e minoria sobre assuntos doutrinários em que haja dúvida no solo das Igrejas ou obreiros; (e) Autorizar a criação de Institutos Bíblicos para preparação de Obreiros vocacionados, escolas de alfabetização, entidades beneficentes, para realização dos fins da entidade; (f) Reformar e/ou estatutos quando julgar necessário, por meio da maioria de 2/3 (dois terços) de votos dos membros presentes. Art. 70 — À Diretoria compete: (a) Executar as ordens da Assembleia Geral; (b) Deliberar a organização contábil e manutenção da sede; (c) Fazer recomendações à Assembleia Geral, determinar comissões para apurar eventuais irregularidades no solo da entidade; (d) Administrar os fundos e todo o patrimônio desta entidade; § Único — A Diretoria prestará contas de todas essas atividades, por ocasião da Assembleia Geral. Art. 10 — Ao Conselho compete: (a) Examinar, investigar, emitir parecer e julgar as atividades desta entidade das Igrejas e Obreiros com ela ligados; (b) Atender aos pedidos de conselhos de qualquer setor da obra; (c) Examinar e deliberar sobre pedidos de filiação de Obreiros e Igrejas; (d) Examinar as contas da Tesouraria; (e) Receber ou registrar candidatos, apresentando fôto por base o § 19 do Art. 67 deste Estatuto. CAPÍTULO IV — DA ASSEMBLEIA GERAL. Art. 117 — A Assembleia Geral é a união dos Ministros e Presbíteros, Diáconos e Oficiais credenciados previamente por esta entidade ou por representações observadas o § 19 do Art. 67 destes Estatutos. Art. 127 — Haverá uma Assembleia Geral Ordinária nos meses de agosto ou setembro, a cada dois anos ou extraordinariamente, realizada em local determinado pela Diretoria. Art. 129 — A Assembleia Geral Extraordinária será convocada pelo Presidente. Art. 149 — A Assembleia Geral será presidida pelo Presidente e em seu impedimento por substituto legal. Art. 150 — A Assembleia Geral será realizada com 2/3 (dois terços) de seus membros, ou em segunda convocação meia hora após, com qualquer número. CAPÍTULO V — DA DIRETORIA. Art. 167 — A Diretoria é constituída pelo Presidente, Vice-Presidente, 1º e 2º Secretários e 1º e 2º Tesoureiros. Art. 170 — A Diretoria reunir-se-á quando necessário, sendo convocada e presidida pelo Presidente. Art. 169 — São atribuições do Presidente: (a) Presidir as Assembleias Gerais; (b) Presidir o Conselho, podendo usar a palavra dos membros quando se fizer necessário; (c) Ser encarregado de todas as comissões; (d) Fiscalizar todas as atividades da entidade e tomar as medidas necessárias para a sua perfeita execução; (e) Assinar juntamente com o 1º Secre-

tário os documentos da secretaria; (f) Assinar juntamente com o 1º Tesoureiro os documentos referentes ao patrimônio da entidade, recebendo com este as verbas destinadas à mesma. Art. 199 — São atribuições do Vice-Presidente: (a) Substituir o Presidente em seus impedimentos. Art. 200 — São atribuições do 1º Secretário: (a) Dirigir os serviços da secretaria; (b) Lavrar as Atas da Diretoria e das Assembleias Gerais; (c) Assinar juntamente com o Presidente os documentos fornecidos aos Obreiros; (d) Informar aos Ministros e Igrejas filiadas das deliberações, resoluções e recomendações emanadas das Assembleias e Diretoria; (e) Manter em dia os documentos da entidade. Art. 210 — O 2º Secretário substituirá o 1º Secretário em seus impedimentos e o ajudará nos trabalhos da Secretaria. Art. 201 — Ao 1º Tesoureiro compete: (a) Receber dinheiro e efetuar pagamentos; (b) Manter a Contabilidade mercantil da entidade; (c) Apresentar balanços aos Órgãos Administrativos e às Convenções Gerais; (d) Assinar juntamente com o Presidente os documentos financeiros da entidade, bem como os relativos ao patrimônio. Art. 220 — O 2º Tesoureiro substituirá o 1º Tesoureiro em seu impedimento. CAPÍTULO VI — DO CONSELHO. Art. 240 — O Conselho será inicialmente de 3 (três) membros, sendo eleitos juntamente com a Diretoria: (a) O número de membros do Conselho poderá ser aumentado com o crescimento desta entidade, que sempre será resolvido em Assembleia Geral Ordinária. CAPÍTULO VII — DAS ELEIÇÕES. Art. 257 — As eleições far-se-ão de dois (2) em dois (2) anos em Assembleia Geral Ordinária e sempre na última sessão do plenário. Art. 260 — Os membros da Diretoria serão eleitos um por um, por maioria simples de votos dos membros presentes, quando em sessão solene, em ato solene, num culto divino no último dia da Convenção ou Assembleia Geral, pelo Presidente anterior ou por quem por ele designado. Art. 293 — Os membros desta Diretoria e do Conselho somente poderão ser mandatos quando houverem cometido falta grave, comprovada por seus membros através de Comissão designada para tal fim. CAPÍTULO VIII — DAS FINANÇAS E DO PATRIMÔNIO. Art. 300 — Todas as Igrejas filiadas contribuirão segundo as regras Bíblicas, com o dízimo dos dízimos para manutenção desta entidade ou por outra modalidade elaborada pela Assembleia Geral e a Diretoria. Art. 317 — Os Ministros e Oficiais contribuirão mensalmente com uma importância a entidade a qual será estipulada por ocasião da Assembleia Geral Ordinária. Art. 320 — A Diretoria terá poderes para formular apelos e tomar outras medidas necessárias para o sustento financeiro das obras da entidade. Art. 330 — Esta entidade terá por patrimônio quaisquer bens móveis, imóveis e semoventes que venham a ser necessários para a concretização de seus fins. Art. 337 — Os bens móveis, imóveis, semoventes e outros serão ministrados pela Diretoria. DISPOSIÇÕES GERAIS. Art. 350 — Esta entidade é filiada fraternal e juridicamente à Convenção Nacional das "Assembleias de Deus do Brasil", em sede e fórum no Estado do Rio de Janeiro. Art. 360 — A Convenção Regional das Igrejas Evangélicas "Assembleias de Deus do Brasil" no Estado do Amazonas, terá a sua duração por tempo indeterminado e não poderá ser dissolvida, senão por unanimidade das Igrejas a ela filiadas; § 1º — A Assembleia Geral que rejeitar a dissolução desta entidade, dará também selver a dissolução desta entidade, sendo transferido o competente destino aos bens transferidos a uma entidade religiosa escolhida pela Assembleia, após solvidos os seus compromissos. Art. 370 — Nenhum membro desta entidade responderá subsidiariamente pelas obrigações da entidade. Art. 380 — As Igrejas filiadas deverão obedecer a esta entidade e seus Estatutos. Art. 390 — Deverá ser evitado o termo "excluído em caráter de exclusão, mas ser empregado o vocabulário bíblico "Destituído" ou ainda "afastado". Art. 400 — Os casos omissos nestes Estatutos serão resolvidos por ocasião das Assembleias Gerais. Diretoria em 1978
Raimundo Ary Oran Barros
Presidente
Vilmar Vieira da Silva
Vice-Presidente
Raimundo de Azevedo Saraiva

1º Secretário
Adauto de Oliveira Colares
2º Secretário
Elilde Mota de Meneses
1º Tesoureiro
Valderedo Teodoro da Silva
2º Tesoureiro
A faturar nº 2497 — 1 vez

LIVRARIA ESCOLAR LTDA.
LIVRARIA ESCOLAR LTDA., firma estabelecida nesta cidade à Av. Constantino Nery, 68 "B", inscrita estadual nº 0410366-1 e CGC nº 0455237/0001-85, comunica às autoridades, a Secretaria do Placunda — Diretoria da Receita, ao Comércio e ao povo em geral, o extrato de seus talões de nota fiscal VENDA AO CONSUMIDOR, série D/T nº 003151 a 003196 — 003201 a 003250 e 00321 a 0300, ficando os mesmos sem nenhum valor para qualquer transação comercial.
LIVRARIA ESCOLAR LTDA.
Pagou pelo talão nº 1638, Cr\$ 60,00 — 1 vez.

NOTA
EDIL — Distribuidora de Bebidas Ltda., estabelecida nesta cidade na Estrada Torquato Tapajós, Km 04, inscrita no C.G.C. do M.F. sob o nº 04.214.839/0001-63 e no CIMA sob o nº 04.107.771-7, torna público que foram extravasadas no dia 16.09.78 as notas fiscais manifestos nos 047930 13/2, 015000 2/2, 018001 2/2, 012657 2/2 e 022238 2/25, datadas de 16.09.78, que acobertavam mercadorias e veículos do veículo CIAPA AM-5309. Comunica ainda que tais documentos não têm valor legal para quem os tiver em sua posse.
EDIL — Distribuidora de Bebidas Ltda.
Pagou pelo talão nº 1638, Cr\$ 90,00 — 1 vez.

DECLARAÇÃO
A firma Importação e Exportação Inglesa Ltda., situada na Av. Leopoldo Torres nº 761, B. de Educandos, com Intec. Estadual do nº NL 04161115-8 e CGC de nº 02276612/0001, declara para devidos fins que seu cartão foi extravasado.
Importação e Exportação Inglesa Ltda.
Pagou pelo talão nº 1642, Cr\$ 130,00 — 2 vezes.

SUPERINTENDÊNCIA NACIONAL DO ABASTECIMENTO — SUNAB
Delegacia Regional no Amazonas
PORTARIA DEAM Nº 05, DE 20 DE SETEMBRO DE 1978
O Delegado da Delegacia da Superintendência Nacional do Abastecimento — (SUNAB) no Estado do Amazonas, no uso de suas atribuições legais e

CONSIDERANDO o disposto no art. 2º da Portaria SUPER nº 58, de 04 de setembro de 1978,
RESOLVE:
Art. 1º — Os bares, lanchonetes e similares, os supermercados, os açougues, os padarias e confeitarias, as tinturarias e lavanderias, as barbearias e cabeleireiros, as farmácias e drogerias, os cinemas, os restaurantes, as churrascarias e similares e os hotéis e similares ficam obrigados a afixar ou a fazer constar nos locais e para os fins previstos no art. 1º e seus parágrafos da Portaria SUPER nº 58, de 04 de setembro de 1978, publicada no Diário Oficial da União de 12 de setembro de 1978, o seguinte número do telefone da fiscalização da Delegacia da SUNAB neste Estado:
192 — SIFIS
Art. 2º — A presente Portaria só se aplica à cidade de Manaus e entrará em vigor a partir do dia 25 de setembro de 1978, após sua publicação no Diário Oficial do Estado.
Oyama César Hugass Filho
Delegado
A faturar nº 2511 — 1 vez

SERVICO PUBLICO FEDERAL
TOMADA DE PREÇO Nº 13/78
(2ª Chamada)
A Comissão Executiva do Plano da Lavoura

Anexo III

Ata de Fundação da Igreja Assembleia
Evangélica de Deus. Eleição e Posse da pri-
meira Diretoria da Igreja

Aos treze dias do mês de agosto do ano de mil novecentos e setenta e dois às 19:30 hs. nesta cidade de Manaus, Capital do Estado do Amazonas, na Rua Sul América s/n. Bairro da Glória com a presença de: Vilmar Vieira da Silva, José Ribamar de Sousa Chaveiro, Eraméiseo Sabino Pereira da Rocha, Maria da Silva Chaveiro, Raimundo Ary Oram Barros, Dora e Santarém de Souza, Débora Santana Oram Barros, Luiz Alves de Melo, Camam da Silva Melo, Maria de Fátima Souza da Cruz, Maria Tereza de Menezes, João Evangelista de Lima, Leome Amatório Lisboa, Raimundo Benício de Menezes, Paulo Braga de Souza, Regina Braga de Souza, Samuel Marques da Silva, Eraméiseo Carlos Ribeiro, Maria de Jesus Martins Mota, Dimair Martins da Silva, Estelita Cavalcante Carvalho, Jonas Mota Ribeiro, Elias Vieira da Silva, Irvania Pontes, Fernando Ferreira Mafra, Petromilia Barbosa de Andrade, Raimunda Sampaio, Rosedibora Santana Oram Barros, Esquias de Souza, Sebastiana Lucides Martins, Rosylene Santana Oram Barros, Alberto Sousa de Souza e outros, sob a presidência do irmão Raimundo Ary Oram Barros, foi dada início à Reunião de Fundação da Igreja Assembleia Evangélica de Deus, eleição e posse da diretoria com oração e súplica a Deus.

URZAM

pelo irmão Darey Santarém de Souza. Havendo em seguida cânticos dos himos de número duzentos e vinte e cinco, trezentos e cinquenta e cinco, quatrocentos e noventa e seis da Harpa Cristã, logo após foi feita a leitura da Bíblia no livro de Josué, capítulo primeiro e versículos sete, oito e nove, ficando assim fundada a Igreja Assembléica Evangélica de Deus sob a aclamação de todos os presentes, com a finalidade principal de recrutar os cidadãos de locais próximos para levá-los a Evangelização onde se fizer necessário, assistindo assim espiritualmente a seus filiados. Como todos os presentes estavam embuidos de grande alegria e satisfação, o irmão Raimundo Ary Ram Barros, levantou a preliminar que fosse pro cedida eleição e posteriormente posse da diretoria, pois tal procedimento iria proporcionar um melhor trabalho e afastaria qualquer possibilidade de fracasso, isto porque Deus iluminaria a todos que se postassem a seus serviços.

Consultada a assembleia de fiéis esta se manifestou favorável ao pronunciamento do irmão Ary e de pronto foi lembrado o nome do irmão Isaías Rodrigues de Souza para ocupar a presidência, Orlando Ferreira da Silva, para a vice-presidência; Samuel Marques da Silva, para primeiro secretário; Adauto de Oliveira Colares, para segundo secretário; Rosylene Santana Ram Barros, para primeiro tesoureiro; Vilmar Vieira da Silva, para segundo tesoureiro, o que ocorreu sem dissensão de opinião; a seguir foram eleitos e postados de joelhos, foi feita uma oração na pessoa do irmão Ary, rogando a Deus que lhes desse sabedoria a fim de administrar a

185

Igreja na direção do Espírito Santo, ao término da oração, foram dados como empossados. Em seguida o presidente eleito, tomou a palavra e indicou o nome do Irmão Raimundo Ary Drum Barros à assembleia de fiéis para ocupar o cargo de Presidente de Honra, o qual foi aceito por aclamação geral da Assembleia e logo após empossado, foram indicados ainda para fazerem parte da Comissão de Contas e aceitos pela Assembleia os seguintes irmãos; Raimundo de Moura Martins, Luis Alves de Melo e Maria Tereza de Menezes, os quais foram empossados.

Por proposta de um outro irmão, foi indicado o presidente de honra, para juntamente com o presidente e primeiro secretário elaborar os Estatutos no menor prazo possível. Os eleitos agradeceram e rogaram a Deus para que os iluminassem a fim de conduzir os destinos da Igreja e orientar os irmãos.

Nada mais havendo a tratar o presidente de honra agradeceu a presença de todos e deu por encerrada a reunião, com uma oração a Deus. Em Samuel Marques da Silva seguido com primeiro secretário lavrei a presente Ata, que depois de lida e aprovada vai assinada por todos.

Manaus 13 de Agosto de 1942.

Samuel Marques da Silva - Primeiro Secretário

Abraão Rodrigues Santos

Abraão Ferreira da Silva - VICE PRESIDENTE

Adão de Oliveira Costa - 2º Secretário

Rosilene Santana Ivan Bivens - primeira tesoureira

Almeida

2/ Wilmar Vieira da Silva 2º Tenente

Raimundo Am. Cruz Barros Presidente de Honra

Maria Tereza de Menezes

Suz. Costa do Alho

Raimundo Moura Martins

Edde Costa de Menezes

Luiz Roberto de Oliveira

Helo. Neves de Silva

Francisco Delio Rocha

Bernardo Servoisa Braga

Rosa Soares Gomes

Dorei Santarun de Souza

Regina Braga de Souza

Raimunda Leonato do Nascimento

José Ribamar de Souza Cavieiro

Hyacintho Evangelista de Lima

Sindley Martins da Silva

Leonel Antonio Lisboa

Luvaria Pontes

Aminda M. Lourenço

Petronilha B. de Andrade

Apêndice I



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA – CEP/UFAM



PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

O Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Amazonas aprovou, em reunião ordinária realizada nesta data, por unanimidade de votos, o Projeto de Pesquisa protocolado no CEP/UFAM com CAAE nº. 0417.0.115.000-10, intitulado: **“RELIGIÃO E IDENTIDADES SOCIAIS: O PENTECOSTALISMO NA COMUNIDADE BOM JESUS, MANACAPURU (AM)”**, tendo como Pesquisador Responsável Elder Monteiro de Araújo.

Sala de Reunião da Escola de Enfermagem de Manaus – EEM da Universidade Federal do Amazonas, em Manaus/Amazonas, 15 de dezembro 2010.

Prof. MSc. Plínio José Cavalcante Monteiro
Coordenador CEP/UFAM

Apêndice II

QUESTIONÁRIO DE PESQUISA

**Projeto: Religião e identidades sociais: o pentecostalismo na comunidade Bom Jesus,
Manacapuru/AM**

Nº:.....

Entrevistado: _____

Data: ____/____/____

I. Identificação

1.1. Sexo: 1.()M 2.()F

1.2. Est. Civil: 1.()Solteiro(a) 2.()Casado(a) 3.()União Consensual 4.() Separado(a) 5.()Divorciado(a)

6.(

)Outros:.....

.....

1.3. Idade: 1.()15-19 2.() 20-24 3.() 25-29 4.()30-34 5.() 35-39 6.() 40-44 7.() 45-49 8.() 50-54 9.()55-59 10.() Acima de 60 anos

II- Naturalidade

2.1. Onde o/a Sr.(a) nasceu? 1.()Na comunidade em que mora 2.() Em outra comunidade. Qual? _____ 3.() Na sede do município de Manacapuru 4.() Na sede do município de Anamá. 5. () Em outro município. Qual?..... 6. () Em outro estado. Qual?..... 7.() Outros:.....

III - Escolaridade

3.1. O/a Sr.(a) já frequentou a escola ? 1.()Sim 2. ()Não

3.2. Se sim. Até que série o Sr.(a) estudou ?	Incompleta	Completa
-----------------------------------------------	------------	----------

1. Alfabetização		
2. De 1ª à 4ª série do ensino fundamental		
3. De 5ª à 8ª série do ensino médio		
4. De 1º à 3º ano ensino médio		
5. De Ensino superior		

3.3. O/a Sr.(a) sabe ler ? 1. () Sim 2. () Não

3.4. O/a Sr.(a) sabe escrever ? 1. () Sim 2. () Não

IV – Caracterização socioeconômica

4.1. Qual(ais) a(s) sua(s) ocupação(ões)? 1.()Agricultor (a) 2.()Pescador(a) 3.()Agricultor/Pescador (a) 4. () Artesão(ã) 5.() Extrativista 6. () Coletor(a) 7. () Outro.....

4.2. Qual a principal atividade para manutenção de sua família? 1.()Agricultura 2.()Pesca 3.()Artesanato 4.() Extrativismo 5. () Outra:>>.....

4.3. Há quanto tempo o(a) Sr.(a) desenvolve esta atividade? 1.()há 01 ano 2.()de 2 a 4 anos 3.() 5 a 7 4.() de 8 a 10 anos 5. () acima de 10 anos

4.4. Quanto rende? 1.() Não tem renda 2.() Menos de 1s/m 3.() Até 1 s/m 4.() 1 a 2 s/m 5.() 2 a 3 s/m

6.() acima de 3 a 4 s/m 7.() acima de 5 s/m

4.5. O senhor ou alguém de sua família já recebeu/recebe salário/aposentadoria/diária (renda monetarizada)/bolsa/pensão?

() Não () Sim. Quantos ? _____

Quem recebe	Tipo de trabalho/renda	Valor / Periodicidade

4.6. O/A Sr.(a) realiza atividades em conjunto? 1.()Sim 2.() Não

Se afirmativo, quais? 1.()Roça 2.() Festa religiosa 3.() Pescaria 4.()Outro: _____

4.7. Em relação ao trabalho, quais atividades em conjunto são utilizadas?

- () Mutirão/Puxirum/Ajuri
- () Parceria/meia
- () Troca de dia
- () Outros: _____

4.8. O(a) Sr.(a) recebe algum benefício social ? 1. ()Sim 2. () Não

3. Qual? _____

V. Organização sócio-política

5.1. O/A Sr.(a) participa de organização? () Não () Sim

() Igreja. Qual(is)? _____

() Associação de moradores. Qual(is)? _____

() Cooperativa. Qual(is)? _____

() Sindicato. Qual(is)? _____

() Outros. Qual(is)? _____

VI. Religião/ religiosidade

6.1. O/A Sr.(a) já foi adepto de outra(s) religião/ões? () Sim () não

- () Católica
- () Evangélica
- () Espiritismo/kardecismo
- () Religiões de origem afro
- () Outros: _____

6.2. O/A Sr.(a) costuma freqüentar outra(s) religião/ões? () Sim () não

- () Católica
- () Evangélica
- () Espiritismo/kardecismo
- () Religiões de origem afro

() Outros: _____

6.3. Qual a religião dos seus pais? () Sim () não

() Católica

() Evangélica

() Espiritismo/kardecismo

() Religiões de origem afro

() Outros: _____

6.4. O/A Sr.(a) já precisou da ajuda de rezadores/benzedeiros? () Sim () não

(Se afirmativo) Há quanto tempo? _____

6.5. Quais desses fenômenos o/a Sr.(a) já teve contato ou ouviu falar?

() Cobra-grande

() Curupira

() Onça-D'água

() Boto que se torna pessoa

() Outros: _____

6.6. O/A Sr.(a) acredita que exista algum desses fenômenos citados acima?

() Não acredita () Acredita. Qual/is? _____

Apêndice III

ROTEIRO DE ENTREVISTA

(Frequentadores)

**Projeto: Religião e identidades sociais: O pentecostalismo na comunidade Bom Jesus,
Manacapuru/AM**

Data:...../...../.....

Dados gerais:

1. Nome do entrevistado(a):.....

...

2. Idade:

2. Naturalidade:

3. Profissão:

4. Estado Civil:

5. Parentesco (Pais e Filhos):

6. Tempo de moradia na comunidade:

6.1 Onde morava anteriormente?

Religião

5. O/A Sr.(a) se considera adepto(a) de alguma religião? Qual?

- 5.1. Desde quando se considera adepto(a) desta religião?
- 5.2. Qual denominação o/a Sr.(a) frequenta?
- 5.3. O que levou o/a Sr.(a) a se tornar adepto(a) dessa religião? E dessa denominação?
- 5.4. Qual o seu grau de atuação na igreja?
- 5.5. O/A Sr.(a) já foi adepto(a) de outras religiões?

Igreja que frequenta (Alternativas de 6 à 9)

6. Frequenta a igreja de Bom Jesus

- 6.1. Existe algum aspecto da igreja que deveria melhorar?
- 6.2. Quais os aspectos que você mais gosta na igreja?
- 6.3. O/A Sr.(a) considera satisfatória a atuação do dirigente?
- 6.4. O que o/a Sr.(a) acha da relação entre as igrejas de Bom Jesus e Vila Sião?
- 6.5. Existe alguma relação da igreja com a associação de moradores? Qual(is)?

7. NÃO frequenta a igreja de Bom Jesus

- 7.1. O/A Sr.(a) já frequentou a igreja de Bom Jesus?
- 7.2. (Caso tenha frequentado) Por que parou de frequentar?
- 7.3. (Caso tenha frequentado) Isso gerou algum mal-estar com as pessoas que frequentam a igreja?

(Caso não tenha frequentado a igreja de BJ)

- 7.4. Por que o/a Sr.(a) prefere frequentar outra igreja/

8. Frequenta as duas igrejas

8.1. Qual a denominação o/a Sr.(a) freqüenta com maior assiduidade? Por quê?

8.2. Já houve cobrança da parte de alguma das igrejas para o/a Sr.(a) optar por uma delas?

8.3. (Caso afirmativo na anterior) por que o/a Sr.(a) acha que isso aconteceu?

9. NÃO frequenta nenhuma das duas igrejas da localidade

9.1. Por que o/a Sr.(a) não frequenta nenhuma das igrejas da localidade?

9.2. Qual a sua relação com as pessoas que frequentam a igreja?

10. Identidade

10.1. Para o/a Sr.(a) o que é ser evangélico?

10.3. O/a Sr.(a) considera pentecostal a igreja que frequenta? Por quê?

10.4. Para o/a Sr.(a), o que difere a sua denominação das outras?

10.5. Para o/a Sr.(a) o que significa comunidade?

10.6 Na sua opinião, qual a importância da igreja para a comunidade?



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
 INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**Projeto: Religião e identidades sociais: O pentecostalismo na comunidade Bom Jesus,
 Manacapuru/AM**

ROTEIRO DE ENTREVISTA (Pastor/dirigente)

Data:...../...../.....

1. Dados gerais:

1.1. Nome do entrevistado(a):.....

1.2. Instituição

1.3. Idade:

1.4. Naturalidade.....

1.5. Estado civil.....

1.6. Local e duração da formação pastoral:

1.7. Tempo de moradia na comunidade:

1.7.1. Onde morava anteriormente?

2. A igreja

2. 1. O Sr. Conhece a história desta igreja nesta comunidade? Quando começou? Caso positivo, relate brevemente
- 2.2. Em quais dias da semana há culto? Por quê?
- 2.3. Quais os procedimentos adotados no culto?
- 2.4. Quantas pessoas freqüentam essa igreja?
- 2.5. Quantas pessoas ocupam cargos na igreja? Quais são as pessoas e seus respectivos cargos?
- 2.6. Quais as suas maiores dificuldades na organização da igreja?
- 2.7. O Sr. faz parceria com igrejas de comunidades vizinhas? Quais?
- 2.8. A igreja costuma receber visita de pastores/dirigentes de outras igrejas?
- 2.9. Qual a avaliação que o Sr. faz da participação dos freqüentadores?
- 2.10. De que forma os freqüentadores participam das atividades da igreja?
- 2.11. Além do culto propriamente dito há outras formas de atividade na Igreja que envolve a comunidade? Quais?

3. Adesão

- 3.1. Desde quando se considera adepto(a) desta religião?
- 3.2. O que levou o Sr.(a) a se tornar adepto(a) dessa religião? E dessa denominação?
- 6.3. Qual a sua religião anterior?

4. A condição de dirigente

- 4.1. Quando o Sr. se tornou pastor/dirigente?
- 4.2. Quais critérios foram utilizados na escolha para se tornar pastor/dirigente da igreja da comunidade?

5. Identidade

- 5.1. Para o/a Sr.(a) o que é ser evangélico?
- 5.2. O/a Sr.(a) considera pentecostal a igreja que frequenta? Por quê?
- 5.3. Para o/a Sr.(a), o que difere a sua denominação das outras?
- 5.4. Para o/a Sr.(a), o que significa comunidade?
- 5.5. Na sua opinião, qual a importância da igreja para a comunidade?

Apêndice IV

HISTÓRIA DE VIDA

**Projeto: Religião e identidades sociais: o pentecostalismo na comunidade Bom Jesus,
Manacapuru/AM**

Pergunta norteadora:

1. O(A) Sr(a). gostaria de falar sobre a sua experiência religiosa no decorrer de sua vida?

Apêndice V

À Elilde Menezes

Pastor Presidente da Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas,

Eu, Elder Monteiro de Araújo, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS), sob orientação da Prof^a. Dr^a. Marilina C. Oliveira Bessa Serra Pinto, docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), venho por meio desta solicitar uma entrevista com a V S^a, bem como a autorização para adquirir, na igreja sede, em Manaus, jornais, revistas, panfletos, fotos, vídeos e quaisquer outros documentos cedidos pela igreja e que tenha a ver com a história da Assembleia de Deus do Brasil no Amazonas. No que se refere à entrevista, na ocasião de sua realização será entregue o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE onde constarão todas as informações sobre a pesquisa. Sem mais renovo os meus protestos de estima e consideração.

Manaus, _____ de _____ de 2010

Elder Monteiro de Araújo
Mestrando do Programa de Pós-graduação em Sociologia/UFAM

Autorizo a realização da entrevista e da obtenção documentos históricos mediante os termos supracitados.

Manaus, _____ de _____ de 2010

Pr. Elilde Menezes
Pastor Presidente da Assembleia de Deus do Brasil no
Amazonas

TERMO DE ANUÊNCIA

Eu.....
 Dirigente da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus do Brasil, localizada na comunidade Bom Jesus, no paraná do Iauara, Manacapuru (AM) declaro para os devidos fins que estou de acordo por livre e espontânea vontade que seja realizada a pesquisa de mestrado intitulada Religião e identidades sociais: o pentecostalismo na comunidade Bom Jesus, Manacapuru (AM). Este projeto será realizado pelo mestrando do Programa de Pós-Graduao em Sociologia (PPGS), Elder Monteiro de Araújo, sob orientao da Prof.. Dr.. Marilina C. Oliveira Bessa Serra Pinto, professora do Programa de Pós-Graduao em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). A referida pesquisa tem por objetivo compreender as características que marcam a presença do pentecostalismo na comunidade Bom Jesus, Manacapuru (AM).

Fui informado que esta pesquisa será desenvolvida por meio de questionários socioeconômicos, entrevistas, registro fotográfico e gravaoes em áudio, com a devida autorizao dos frequentadores da Igreja. Estou informado de que a Igreja e seus frequentadores tero total liberdade de participar ou não, sem que haja nenhum problema ou qualquer prejuízo na vida pessoal, familiar e profissional minha e dos frequentadores da igreja. Estou ciente ainda que a igreja e seus frequentadores não gastarão dinheiro, assim como não receberão qualquer benefício financeiro em troca, e que na pesquisa não haverá relao de vínculo empregatício, pois o projeto tem a finalidade apenas de estudo com pesquisa participativa.

Fui informado ainda que a qualquer momento posso realizar contato para obter esclarecimento sobre o andamento do projeto com o pesquisador através dos seguintes contatos: Telefone: (92) 32321323 ou 81578552; E-mail: araujoelder@yahoo.com.br

Local: _____ Data ____/____/_____

 Dirigente da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus do Brasil, comunidade de Bom Jesus, paraná do Iauara, Manacapuru (AM)

RG:

Testemunhas:

Nome Completo

RG:

Nome Completo

RG:

Apêndice VI

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE**Assembléia de Deus do Brasil no Amazonas**

Convidamos o(a) Sr (a). para participar do Projeto de Pesquisa “Religião e identidades sociais: o pentecostalismo na comunidade Bom Jesus, Manacapuru (AM)” realizada pelo pesquisador Elder Monteiro de Araújo, aluno do Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), sob orientação da Prof^a. Dr^a. Marilina C. Oliveira Bessa Serra Pinto. A pesquisa tem como objetivo geral compreender as contribuições do pentecostalismo para o processo identitário na comunidade Bom Jesus, Manacapuru (AM) e como objetivos específicos (1) identificar as características gerais da comunidade Bom Jesus; (2) apresentar a trajetória do pentecostalismo no Brasil; (3) compreender as manifestações do pentecostalismo na comunidade Bom Jesus e; (4) compreender a produção de identidades sociais a partir da religião em Bom Jesus. As conclusões realizadas a partir deste estudo ajudarão a entender as manifestações do pentecostalismo na região amazônica. Para tanto, pedimos autorização para a realização de uma entrevista, conforme o roteiro em anexo. Vale ressaltar que no momento da entrevista o(a) Sr(a). terá total liberdade para pedir explicações sobre as perguntas, bem como deixar de respondê-las caso ache necessário.

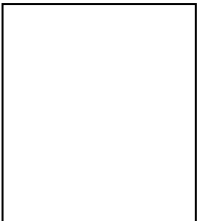
A pesquisa será desenvolvida por meio de questionários socioeconômicos, entrevistas, registro fotográfico e gravações em áudio, com a devida autorização dos moradores de Bom Jesus ou frequentadores da Igreja Assembléia de Deus do Brasil no Amazonas.

A sua participação nesta pesquisa não trará nenhum desconforto ou constrangimento para o(a) Sr(a). ou sua família. O(a) Sr(a). não terá prejuízo financeiro e não receberá dinheiro ou algo em troca para participar deste estudo, pois o projeto tem a finalidade apenas de estudo com pesquisa participativa. Além disso, queremos esclarecer que, se necessário, o(a) Sr(a). tem a liberdade de interromper sua participação a qualquer momento da elaboração da pesquisa.

Ao final do trabalho, será possível a disponibilização dos resultados da pesquisa sob forma de relatório aos interessados. Em caso de dúvidas o(a) Sr(a). poderá entrar em contato através dos meus telefones pessoais: (92) 91491201 ou (92) 81578552. Caso seja necessário, o(a) Sr(a). também poderá entrar em contato com a minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Marilina C.

Oliveira Bessa Serra Pinto, através do telefone: (92) 88164463. Pode ainda buscar informações no Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS) do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), localizado na Av. General Rodrigo Octávio Jordão Ramos, 3000, Coroado I, Campus Universitário – telefone: 33054579.

Fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa de minha colaboração e entendi a explicação. Por isso, eu concordo com a participação no projeto sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Estou recebendo uma cópia deste documento, assinada, que vou guardar.

_____ **ou**  Impressão do dedo polegar
caso não saiba assinar

Assinatura do(a) participante

Assinatura do Pesquisador

Local e data: _____, _____ de _____ de 2010

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE**Comunidade Bom Jesus, Paraná do Iauara, Manacapuru (AM)**

Convidamos o(a) Sr(a). para participar do Projeto de Pesquisa “Religião e identidades sociais: o pentecostalismo na comunidade Bom Jesus, Manacapuru (AM)” realizada pelo pesquisador Elder Monteiro de Araújo, aluno do Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), sob orientação da Prof^a. Dr^a. Marilina C. Oliveira Bessa Serra Pinto. A pesquisa tem como objetivo geral compreender as contribuições do pentecostalismo para o processo identitário na comunidade Bom Jesus, Manacapuru (AM) e como objetivos específicos (1) identificar as características gerais da comunidade Bom Jesus; (2) apresentar a trajetória do pentecostalismo no Brasil; (3) compreender as manifestações do pentecostalismo na comunidade Bom Jesus e; (4) compreender a produção de identidades sociais a partir da religião em Bom Jesus. As conclusões realizadas a partir deste estudo ajudarão a entender as manifestações do pentecostalismo na região amazônica. Para tanto, pedimos autorização para a realização de uma entrevista, conforme o roteiro em anexo. Vale ressaltar que no momento da entrevista o(a) Sr(a). terá total liberdade para pedir explicações sobre as perguntas, bem como deixar de respondê-las caso ache necessário.

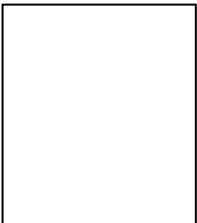
A pesquisa será desenvolvida por meio de questionários socioeconômicos, entrevistas, registro fotográfico e gravações em áudio, com a devida autorização dos moradores de Bom Jesus.

A sua participação nesta pesquisa não trará nenhum desconforto ou constrangimento para o(a) Sr(a). ou sua família. O(a) Sr(a). não terá prejuízo financeiro e não receberá dinheiro ou algo em troca para participar deste estudo, pois o projeto tem a finalidade apenas de estudo com pesquisa participativa. Além disso, queremos esclarecer que, se necessário, o(a) Sr(a). tem a liberdade de interromper sua participação a qualquer momento da elaboração da pesquisa.

Ao final do trabalho, será possível a disponibilização dos resultados da pesquisa sob forma de relatório aos interessados. Em caso de dúvidas o(a) Sr(a). poderá entrar em contato através dos meus telefones pessoais: (92) 91491201 ou (92) 81578552. Caso seja necessário,

o(a) Sr(a). também poderá entrar em contato com a minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Marilina C. Oliveira Bessa Serra Pinto, através do telefone: (92) 88164463. Pode ainda buscar informações no Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS) do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), localizado na Av. General Rodrigo Octávio Jordão Ramos, 3000, Coroado I, Campus Universitário – telefone: 33054579.

Fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa de minha colaboração e entendi a explicação. Por isso, eu concordo com a participação no projeto sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Estou recebendo uma cópia deste documento, assinada, que vou guardar.

_____ **ou**  Impressão do dedo polegar
caso não saiba assinar

Assinatura do(a) participante

Assinatura do Pesquisador

Local e data: _____, _____ de _____ de 2010

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE**Comunidade Bom Jesus, Paraná do Iauara, Manacapuru (AM)**

Convidamos o(a) Sr (a). para participar do Projeto de Pesquisa “Religião e identidades sociais: o pentecostalismo na comunidade Bom Jesus, Manacapuru (AM)” realizada pelo pesquisador Elder Monteiro de Araújo, aluno do Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), sob orientação da Prof^a. Dr^a. Marilina C. Oliveira Bessa Serra Pinto. A pesquisa tem como objetivo geral compreender as contribuições do pentecostalismo para o processo identitário na comunidade Bom Jesus, Manacapuru (AM) e como objetivos específicos (1) identificar as características gerais da comunidade Bom Jesus; (2) apresentar a trajetória do pentecostalismo no Brasil; (3) compreender as manifestações do pentecostalismo na comunidade Bom Jesus e; (4) compreender a produção de identidades sociais a partir da religião em Bom Jesus. As conclusões realizadas a partir deste estudo ajudarão a entender as manifestações do pentecostalismo na região amazônica. Para tanto, pedimos autorização para a realização de uma entrevista, denominada **História de Vida**.

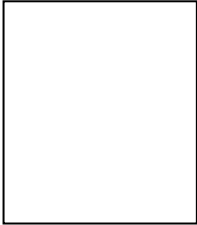
A pesquisa será desenvolvida por meio de questionários socioeconômicos, entrevistas, registro fotográfico e gravações em áudio, com a devida autorização dos moradores de Bom Jesus ou frequentadores da igreja localizada em nesta comunidade ou na comunidade Vila São.

A sua participação nesta pesquisa não trará nenhum desconforto ou constrangimento para o(a) Sr(a). ou sua família. O(a) Sr(a). não terá prejuízo financeiro e não receberá dinheiro ou algo em troca para participar deste estudo, pois o projeto tem a finalidade apenas de estudo com pesquisa participativa. Além disso, queremos esclarecer que, se necessário, o(a) Sr(a). tem a liberdade de interromper sua participação a qualquer momento da elaboração da pesquisa.

Ao final do trabalho, será possível a disponibilização dos resultados da pesquisa sob forma de relatório aos interessados. Em caso de dúvidas o(a) Sr(a). poderá entrar em contato através dos meus telefones pessoais: (92) 91491201 ou (92) 81578552. Caso seja necessário, o(a) Sr(a). também poderá entrar em contato com a minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Marilina C. Oliveira Bessa Serra Pinto, através do telefone: (92) 88164463. Pode ainda buscar informações

no Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS) do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), localizado na Av. General Rodrigo Octávio Jordão Ramos, 3000, Coroado I, Campus Universitário – telefone: 33054579.

Fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa de minha colaboração e entendi a explicação. Por isso, eu concordo com a participação no projeto sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Estou recebendo uma cópia deste documento, assinada, que vou guardar.

_____ **ou**  Impressão do dedo polegar
caso não saiba assinar

Assinatura do(a) participante

Assinatura do Pesquisador

Local e data: _____, ____ de _____ de 2010