



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**O MODELO MISSIONÁRIO DA ASSEMBLEIA DE DEUS
TRADICIONAL NO AMAZONAS E SUA RELAÇÃO COM OS BARÉ
EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA-AM**

GERMANO RABELO NASCIMENTO

Manaus
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

GERMANO RABELO NASCIMENTO

**O MODELO MISSIONÁRIO DA ASSEMBLEIA DE DEUS
TRADICIONAL NO AMAZONAS E SUA RELAÇÃO COM OS BARÉ
EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA-AM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – PPGAS/UFAM, como parte do requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Martins de Almeida Santos.

Manaus
2020

Ficha Catalográfica

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

N244m	<p data-bbox="510 1391 845 1422">Nascimento, Germano Rabelo</p> <p data-bbox="510 1422 1220 1556">O Modelo Missionário da Assembleia de Deus Tradicional no Amazonas e sua Relação com os Baré em São Gabriel da Cachoeira-AM / Germano Rabelo Nascimento . 2020 123 f.: il. color; 31 cm.</p> <p data-bbox="510 1579 1220 1668">Orientador: Sandro Martins de Almeida Santos Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.</p> <p data-bbox="510 1691 1220 1796">1. Assembleia de Deus. 2. Baré. 3. Religiosidade. 4. Evangelização. 5. Conversão. I. Santos, Sandro Martins de Almeida. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p>
-------	--

GERMANO RABELO NASCIMENTO

**O MODELO MISSIONÁRIO DA ASSEMBLEIA DE DEUS
TRADICIONAL NO AMAZONAS E SUA RELAÇÃO COM OS BARÉ
EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA-AM.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – PPGAS/UFAM, como parte do requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Martins de Almeida Santos.

Aprovada em: 30 de junho de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Sandro Martins de Almeida Santos – PPGAS/UFAM
Presidente da Banca

Dr. Raimundo Nonato Pereira da Silva – PPGAS/UFAM
Membro Examinador Interno

Dr. Tatiane dos Santos Duarte – FE/UnB
Membro Examinadora Externa

Manaus
2020

Dedico este trabalho à minha mãe e à minha família que me deram muito apoio nos momentos mais difíceis da minha vida;
À minha esposa Carla Rabelo que esteve sempre ao meu lado e nunca mediu esforços para me ajudar;
Aos meus professores. Obrigado por tudo!

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente a Deus que me deu vida e inteligência, dando-me força para caminhar em busca dos meus objetivos;

Agradeço aos meus pais Erivelto Carvalho Nascimento, *in memoriam*, a minha mãe Margarete Rabelo Nascimento, que me trouxeram ao mundo e que me ensinaram a não temer desafios e a superar obstáculos com humildade;

Agradeço ao meu ingresso na Antropologia motivado pelo incentivo do nobre Prof. Msc. Francisco Chagas Parente de Araújo Junior, meu sincero respeito e agradecimento;

Agradeço ao meu primeiro professor de Antropologia, Raimundo Nonato da Silva, ainda como aluno especial de Mestrado, ao qual agradeço por me introduzir na Antropologia, informando-me sobre o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e pelas orientações de leitura para admissão no programa;

Agradeço ao meu professor orientador Dr. Sandro Martins de Almeida Santos, cujas orientações sempre procurei seguir rigorosamente. Além disso, mesmo não sendo da área das Ciências Sociais, o Prof. Sandro sempre esteve disposto a sanar minhas dúvidas e me forneceu a ponte entre minha “bagagem” como Teólogo e a Antropologia Social, posto que desde as nossas primeiras conversas pelo Whatsapp após a reunião do Grupo de Estudos Migratórios na Amazônia (GEMA), o professor Sandro, que hoje considero um amigo, demonstrou-se aberto a me orientar, aconselhando-me e foi sempre um leitor atencioso do que viria a ser essa dissertação;

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), pela concessão da bolsa de estudos, pois esta dissertação dificilmente seria realizada sem o suporte financeiro para realização do trabalho de campo e mantimento na cidade de Manaus.

Agradeço ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas–UFAM, por disponibilizar as condições necessárias para funcionamento do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social;

Sou grato à secretária do PPGAS, Srta. Franceane, que sempre esteve disposta a resolver os eventuais sinistros acadêmicos. Ao coordenador do PPGAS, Prof. Dr. Carlos Machado Dias Júnior e a vice coordenadora Prof^a. Dr. Fátima Weis de Jesus.

Agradeço a minha turma de Mestrado 2018 e a interação que obtive com os alunos de doutorado do ano mencionado, os quais sempre estavam dispostos a me orientar e tirar dúvidas nessa caminhada acadêmica. Obrigado a cada um;

Agradecimento em especial aos Professores, com os quais, tive o privilégio de cursar as disciplinas do mestrado, prof. Dr. José Exequiel Basini Rodrigues, prof^a. Dr. Raquel Wiggers, prof. Dr. Frantomé Bezerra Pacheco (*in memoriam*) e ao prof. Dr. Sidney Antônio da Silva;

Agradeço em especial ao prof. Dr. Sidney, pelas suas críticas construtivas realizadas em minhas apresentações de Seminário, que sempre se preocupou em despertar em mim o pesquisador e me dizia: “...Você ainda está muito pastor, precisa ser pesquisador!”. Meu sincero respeito e meu muito obrigado!

Agradeço a todos os entrevistados dessa dissertação, aos que cooperaram direta ou indiretamente, pois tenho certeza que sem a ajuda e cooperação de cada um de vocês essa dissertação não seria possível.

Agradeço à minha segunda mãe que ganhei ao casar com minha esposa, minha sogra Maria Rosália Jacinto Lizardo, a qual me cedeu um teto e uma cama durante minha pesquisa de campo em São Gabriel da Cachoeira, sempre prestativa em me deixar bem à vontade;

Agradeço aos meus familiares em geral, em especial à minha esposa Carla Lizardo Rabelo e aos meus filhos Rebeca Lizardo Rabelo e Davi Asafe Lizardo Rabelo, bem como às minhas filhas do coração, Iviane Lizardo da Silva e Camilly Lizardo Zedam, que compreenderam a necessidade de minhas ausências e dedicação para a realização do Curso e deste trabalho;

Agradeço ao meu pastor presidente em Manaus, Gedeão Grangeiro Fernandes de Menezes que me apoiou e contribuiu com orações e palavras de encorajamento para o êxito ora alcançado nesse trabalho.

Meu muito obrigado a todos(as), um forte abraço!

“Talvez não tenha conseguido fazer o melhor, mas lutei para que o melhor fosse feito. Não sou o que deveria ser, mas Graças a Deus, não sou o que era antes”. (Marthin Luther King)

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo principal analisar o modelo missionário da Assembleia de Deus Tradicional no Amazonas (ADTAM) na relação com o povo indígena Baré e descrever a forma como este processo se manifesta e quais são os elementos constitutivos desse “modelo”. Assim, o foco do presente estudo é o cenário social e religioso vivenciado pelos sujeitos da pesquisa na cidade de São Gabriel da Cachoeira, região do Alto Rio Negro, Amazonas. Logo, a metodologia usada nesse trabalho se concentra na observação participante em conjunto com outros métodos de coleta de dados como: entrevistas, consultas a arquivos e documentos históricos. Nesse sentido, foram entrevistados para realização desta pesquisa: 03 pastores, 06 indígenas Baré membros da igreja (03 homens e 03 mulheres), 06 indígenas Baré não membros da igreja (03 homens e 03 mulheres). Vale ressaltar que a faixa etária dos entrevistados é entre 30 a 50 anos. Contudo, foram selecionados, entre os 15 entrevistados, alguns relatos mais precisos e próximos do que se pretendia nesse trabalho. No primeiro capítulo procuro caracterizar a cidade de São Gabriel da Cachoeira, apresentar a história de origem dos Baré, quem são e sua presença atual na cidade. No segundo capítulo, apresento uma reconstituição do modelo evangelista da igreja Assembleia de Deus no Brasil, fazendo o resgate histórico. No terceiro capítulo, abordo aspectos da conversão dos Baré, a religiosidade e o ritual de incorporação de novos membros. Por fim, no último capítulo, apresento alguns conflitos de interesse entre a comunidade e a autoridade pastoral. Nesse prisma, essa dissertação, ao levantar e articular novos dados etnográficos, procura contribuir para os debates da antropologia das religiões, especialmente, porque discute aspectos relativos ao contato intercultural entre povos indígenas e igrejas pentecostais a partir de um olhar antropológico do encontro entre a religiosidade Baré e a religiosidade da ADTAM enquanto um fenômeno social marcado por atritos.

Palavras-chaves: Assembleia de Deus; Baré; Religiosidade; Evangelização; Conversão;

ABSTRACT

The present study has the main goal to analyze the missionary model of the “Traditional Assembly of God in Amazonas” and its relationship with the Baré indigenous people, describing how this process manifests itself and what are the constitutive elements of this "model". The focus of the study is the social and religious scenario experienced by the research subjects in São Gabriel da Cachoeira, upper Rio Negro region, Amazonas state, Brazil. The methodology used in this work focuses on participant observation in conjunction with other research methods such as interviews, consultation of historical files and documents. Three pastors, six Baré church members (03 men and 03 women) and six Baré non-church members (03 men and 03 women) were interviewed for this research. The ages of the interviewees varies between 30 and 50 years old. Among the 15 interviews, were selected some reports more accurate and connected to this work. At first, we seek to characterize the city of São Gabriel da Cachoeira, presenting the Baré origin, identity and their current presence in the city. In the second moment, I present a reconstitution of the evangelist model of the Assembly of God church in Brazil, making a historic review. In the third moment, we worked on the aspects of the conversion of the Baré, the religiosity and the church's ritual for new memberships. Finally, I present some conflicts of interest between the community and the pastoral authority. In this sense, raising and articulating new data, the research makes a contribution to the anthropology of religions, debating aspects of the intercultural contact between indigenous people and a Pentecostal church. The investigation was built in the encounter between the Baré's religiosity and the Traditional Assembly of God in Amazonas religiosity, understanding this meeting as a social phenomenon marked by friction.

Keywords: Assembly of God; Bare; Religiosity; Evangelization; Conversion;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – OS BARÉ e SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA	20
1.1 SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA – CAPITAL DO ALTO RIO NEGRO.....	25
1.2 A ORIGEM DOS BARÉ.....	30
1.3 OS BARÉ NA HISTÓRIA DOS BRANCOS	33
1.4 A ATUAL PRESENÇA DOS BARÉ DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA.....	36
CAPÍTULO 2 – RESGASTE HISTÓRICO DO AVIVAMENTO DO SÉCULO XX	40
2.1 A FUNDAÇÃO DA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL	44
2.2 ASSEMBLEIA DE DEUS AVANÇA PARA O NORTE	48
2.3 PROCESSO DE FORMAÇÃO DE NOVOS MINISTÉRIOS	49
2.4 ESTRUTURA HIERÁRQUICA NA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL	58
2.5 ASSEMBLEIA DE DEUS TRADICIONAL EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA....	59
2.6 A DISTÂNCIA ENTRE A SEDE DA ADTAM EM MANAUS E O “CAMPO” EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA.....	61
CAPÍTULO 3 - MOBILIDADES RELIGIOSAS OU CONVERSÃO? – RELIGIOSIDADE E RITUAL DE INCORPORAÇÃO DE NOVOS MEMBROS	66
3.1 BATISMO EM ÁGUAS COMO RITO DE PASSAGEM	71
3.2 O RITUAL DE BATISMO E SUAS FASES.....	73
3.3 SER OU NÃO SER ‘CONVERTIDO’ EIS A QUESTÃO!	83
CAPÍTULO 4 – DE QUEM É A IGREJA? CONFLITOS DE INTERESSE ENTRE A COMUNIDADE E A AUTORIDADE CENTRAL	90
4.1 A EFICÁCIA DA AUTORIDADE PASTORAL: TODO PODER AOS PASTORES.....	99
4.2 TODO PODER AO POVO: RESISTÊNCIA À AUTORIDADE PASTORAL.....	106
4.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE RELIGIÃO E DIFERENÇAS CULTURAIS.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Localização de São Gabriel da Cachoeira	25
Figura 2: Famílias Linguísticas (Alto e Médio Rio Negro)	28
Figura 3: Criança Indígena Baré.....	30
Figura 4: Modelo de Célula da ADAM.....	57
Figura 5: Ritual de incorporação de membro na Assembleia de Deus.....	71
Figura 6: Cartaz da Mobilização Evangelística das ADTAM.....	78
Figura 7: Mobilização Evangelística da ADTAM em São Gabriel da Cachoeira-AM.....	79
Figura 8: Membros e convidados na Mobilização Evangelística ADTAM em São Gabriel da Cachoeira	79
Figura 9: Distribuição das cadeiras para o Ritual de Batismo.....	80
Figura 10: Candidatos ao Ritual de Batismo em Águas.....	82
Figura 11: Assembleia de Deus Tradicional Sede, culto de Santa Ceia.....	86
Figura 12: Oração pelos pastores, para os campos novos.	91
Figura 13: Igreja “do” Pastor Pedro	95
Figura 14: Lateral Igreja.....	95
Figura 15: Membros da ADTAM da cidade de São Gabriel da Cachoeira em visita para conferência na AD Comunidade PiráPucu / Shalon.....	99
Figura 16: Hierarquia ADTAM.....	101

LISTAS DE TABELAS

Tabela 1: Terras Indígenas Homologadas	26
Tabela 2: Distribuição da População Indígena	26
Tabela 3: Família Linguística ARUAK.....	27

LISTA DE ABREVIATURAS

AD – Assembleia de Deus

ADAM – Assembleia de Deus no Amazonas

ADB – Assembleia de Deus no Brasil

ADBA – Assembleia de Deus da Bahia

ADRJ – Assembleia de Deus do Rio de Janeiro

ADTAM – Assembleia de Deus Tradicional no Amazonas

AGO – Assembleia Geral Ordinária

CEADAM – Convenção Estadual da Assembleia de Deus no Amazonas

CEADTAM – Convenção Estadual da Assembleia de Deus Tradicional no Amazonas

CGADB – Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil

CPAD – Casa Publicadora das Assembleias de Deus

ED – Escola Dominical

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GEMA – Grupo de Estudos Migratórios na Amazônia

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INTRODUÇÃO

Observa-se que nos últimos 20 anos houve crescimento das pesquisas envolvendo a temática *missão e conversões* nas Ciências Sociais e, para dar conta de tais fenômenos, especialmente as etnografias descrevem o cotidiano dos mais variados povos. Nesse sentido, o estudo do cristianismo evangélico entre os povos tradicionais ocupa um espaço ainda pequeno em comparação à religião católica. Desta forma, seria importante que as teorias antropológicas reconhecessem a relevância da temática *missão e conversão, para a análise etnológicas dos povos indígenas*.

Nessa perspectiva, importantes pesquisas foram realizadas por Sahlins, Robbins e Gruzinski, na busca de teorias específicas que proporcionem a compreensão do contato interétnico da sociedade indígena e sua religiosidade originária com a sociedade ocidental e a ação religiosa de pretensões universais praticadas por meio da evangelização. A *missão e a conversão*, nesse contexto, desenvolverão uma tentativa de ocidentalização da cultura local, ou seja, os indígenas terão sua identidade e cultura transformadas, assumindo assim uma condição intercultural. No entanto, os indígenas não são espectadores passivos nesse processo e também colocam condições às quais a igreja precisa se adaptar.

Nesse sentido, exige-se atenção para os seguintes questionamentos: como é realizada atualmente a evangelização de povos indígenas pela igreja evangélica? Em quais condições se dão a evangelização e conversão? Quanto tempo esse indígena permanece convertido na igreja? O que faz os indígenas se moverem entre as igrejas? Quais conflitos de interesses a conversão proporciona em ambas as partes? De quem é a autoridade na vida indígena convertida: do pastor ou da comunidade?

A partir desses questionamentos pode-se pensar e direcionar a pesquisa de campo desse trabalho sobre as relações entre os Baré e a Assembleia de Deus Tradicional no Amazonas. Assim, analisa-se, a partir do modelo estabelecido, as formas que este processo se manifesta e quais são os elementos constitutivos desse “modelo”. Assim, o foco do presente estudo é o cenário social e religioso vivenciado pelos sujeitos da pesquisa. Vale ressaltar que a palavra “modelo” que nos referimos na presente dissertação diz respeito ao trabalho evangelístico realizado pela Assembleia de Deus Tradicional. Desse modo, a terminologia será utilizada para se referir nesse objetivo, não sendo uma terminologia utilizada pela instituição religiosa. Além disso, iremos apresentar como se constitui esse “modelo” no capítulo 2, no item 2.3 “Processo de Formação de Novos Ministérios”. Além disso, os questionamentos serviram de base para analisar criticamente o “modelo missionário”

estabelecido por meio do contato interétnico da Assembleia de Deus Tradicional com os indígenas Baré, em São Gabriel da Cachoeira.

Para tanto, o interesse pela pesquisa está diretamente vinculado à minha permanência na cidade de São Gabriel da Cachoeira, durante o ano de 2007 até início do ano de 2016. Nesse período, encontrava-me à serviço do Exército Brasileiro, locado na 21^a Companhia de Engenharia de Construção, vindo a obter dados relevantes para minha pesquisa tanto de graduação como de mestrado. Além disso, em 2008 casei com a senhora Carla Lizardo Rabelo da etnia Baré e pude obter um contato mais próximo com essa cultura. Para tanto, o fato de ter casado, fez-me ter outro olhar de como é realizada a obra missionária com os povos indígenas.

Durante a graduação, no curso de Teologia, obtive ajuda com dados fornecido por minha esposa, sogra e seus parentes e, desse modo, realizei meu trabalho de conclusão de curso com a seguinte temática: *As dificuldades na pregação do evangelho aos povos indígenas – um estudo aplicado a São Gabriel da Cachoeira no Amazonas*. Dessa forma, na pesquisa na graduação realizei alguns questionamentos que me fizeram refletir sobre o “modelo” missionário da Assembleia de Deus Tradicional. Porém, tais questionamentos não foram respondidos na graduação, por dificuldades em literaturas antropológicas ou por falta de tempo (por ser militar). Assim, acredito que essa relação entre igreja e indígenas deveria ser explorada melhor numa pesquisa mais ampla, sendo possível somente numa pós-graduação.

Desse modo, compreender essa relação por meio do aporte teórico da antropologia é um passo importante para não incorrerem em preconceitos ou em interpretações equivocadas dos valores cristãos e da cultura indígena, criando obstáculos para se entender com maior clareza a relação entre os povos indígenas e as igrejas evangélicas. Logo, foi a partir desta perspectiva que me preocupei em realizar o levantamento de novos dados e continuar a pesquisa para obter mais conhecimento sobre esse fenômeno social.

Vale ressaltar que, como religioso, sempre tive um olhar pelas lentes da igreja e isso de certa forma me prejudicou enquanto estudante do curso de Mestrado e pesquisador das Ciências Sociais. Outro fator que vejo que corroborou foi o fato de não ser das Ciências Sociais, ser de outra área do conhecimento e não ter nenhum contato com a Antropologia Social. Assim, a disciplina de antropologia da religião que se estuda nos cursos de teologia, não tem relações com a Antropologia Social do curso de Ciências Sociais e do Mestrado em Antropologia Social. Portanto, esforcei-me ao máximo durante esses dois anos durante o curso de mestrado, nas disciplinas, no estágio docente na graduação em Ciências Sociais e nas

leituras dos textos, buscando preencher essa lacuna em minha formação. No entanto, o processo de mudança não é imediato, mas contínuo. Nesse sentido, a ruptura com o Germano religioso para a sucessão do pesquisador e antropólogo, começou nas primeiras leituras dos textos antropológicos para seleção do processo seletivo no curso de mestrado e os próprios professores que tive contato atestam sobre esse processo.

Dessa forma, para que pudesse compreender a relação da igreja Assembleia de Deus Tradicional no Amazonas (ADTAM) com os povos indígenas Baré, procurei me distanciar sobre o que é familiar para mim. Conforme Velho (1978), estar familiarizado não significa que conhecemos tudo sobre algo que nos é próximo, ou seja, o meu conhecimento talvez possa ser superficial do cotidiano, dos hábitos e costumes da religião, por estar submerso nela. Apesar de aparecer no texto, em alguns momentos, um religioso, procuro assumir a postura de um pesquisador na área de Antropologia Social. Para tanto, realizei a pesquisa de campo em uma igreja pentecostal, ou seja, na igreja Assembleia de Deus Tradicional localizada na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Esse foi o *lócus* central da pesquisa, assim como os próprios membros da igreja da etnia Baré. Por escassez de literaturas clássicas e até mesmo de etnologias que trabalhem em específico sobre os Barés, a pesquisa exigia também o diálogo com os nativos.

A metodologia usada nesse trabalho se concentrou na observação participante em conjunto com outros métodos de coleta de dados, como entrevistas, consulta a arquivos e documentos históricos. Assim, foram entrevistados para realização desta pesquisa, 03 pastores, 06 indígenas Baré membros da igreja (03 homens e 03 mulheres), e 06 Barés não membros da igreja (03 homens e 03 mulheres). No entanto, a faixa etária dos entrevistados é entre 30 a 50 anos. Dessa forma, foram selecionados entre os 15 entrevistados alguns relatos mais precisos e próximos do que se pretendia nesse trabalho. Por se tratar de uma questão delicada, particularmente, para os que pertencem à Igreja ADTAM, optou-se em utilizar nomes fictícios bíblicos, para resguardar a identidade desses membros.

Para isso, três perguntas foram necessárias para entendermos os conceitos e teorias que norteiam a dissertação em geral, a saber: O que entendemos por “religiosidade”? O que entendemos por contato interétnico e “interculturalidade”? E o que entendemos por relações de poder e autoridade? Desse modo, partimos do pressuposto que a religiosidade é fundamental para vida humana em sua totalidade, ou seja, a religiosidade é exteriorizada no homem e é subjetiva. Isto é, a religiosidade se baseia na interpretação pessoal de cada indivíduo, mas pode não ser válido para todos. Nesse sentido, por ser exteriorizada a religiosidade forma a religião e, por ser subjetiva é que surge a diversidade de religiões.

Desse modo, entender o pressuposto de religiosidade é importante, pois assim pode-se entender alguns conceitos utilizados nesse trabalho como a “religião como sistema cultural” pressupõe a existência de um conjunto de práticas, algumas cotidianas e outras rituais (casamento, agricultura, caça, etc...), envolvendo a vida das pessoas por inteiro. Geertz afirma que as religiões existem em todo o mundo e é inevitável que as religiões sejam apresentadas com muitas distinções, mesmo em um mundo diverso e em localidades diversas, como no caso de São Gabriel da Cachoeira.

Assim como infere Franz Boas, a cultura de determinada sociedade se assume como algo ensinado e é transmitida de forma a garantir, dessa maneira, a estrutura social existente desta sociedade, ou seja, um mesmo costume em uma sociedade diferente, pode não ter o mesmo significado. Logo, pensar que a religiosidade/crença entre os Baré em São Gabriel da Cachoeira ou em Manaus é imutável é um erro, sendo assim, existem muitas pessoas com religiosidade/crenças diferentes e, no mundo atual, pessoas com religiosidade/crenças diferentes podem ser muito diferentes das pessoas com quem cresceram e/ou convivem (GEERTZ, 2001, 2008; ERICKSON; MURPHY, 2015).

Além disso, entendemos como interculturalidade a zona de contato entre a diversidade cultural que se manifesta na sociedade em geral e/ou entre grupos étnicos diferentes, no qual indica como um sistema cultural flui e como ele pode ser difundido e misturado com outros. Nesse sentido, a interculturalidade é um resultado do contato interétnico, é o encontro que está sempre alterando o meio onde se vive, ou seja, as culturas distintas se unem e criam novas culturas ou reformulam antigas, incorporando e recriando valores e comportamentos. Para tanto, nos propusemos em analisar o “modelo missionário” da Assembleia de Deus Tradicional e realizar o resgate histórico sobre a fundação da Assembleia de Deus no Brasil, sua expansão pela região norte até encontrar o povo indígena Baré e como é realizada a criação de novos ministérios.

Assim, observamos na historicidade da Assembleia de Deus certa inspiração da teoria difusionista da escola histórico-cultural alemã-austríaca, segundo a qual as culturas humanas se desenvolvem tendo em alguma parte o seu *Urkultur* (centro de cultura), e daí se difundido para as mais longínquas partes do mundo, em círculos cada vez mais amplos, por meio das migrações. Nesse sentido, pode-se pensar por meios das narrativas históricas da Assembleia de Deus no Brasil, sua difusão formando um círculo cultural a partir de um *Urkultur*, localizado inicialmente nos EUA. A fé no “avivamento” foi trazida pelos missionários suecos dos EUA para Belém e de lá se difundiu para o Brasil (HARRIS, 1979; LOWIE, 1985).

Nesse sentido, a dissertação no geral analisa um sistema intercultural que se defronta com a perspectiva de um modelo ‘missionário’ cristão que, por sua vez, irá encontrar com a realidade interétnica dos Baré em São Gabriel da Cachoeira. Logo, tais realidades irão se defrontar. De um lado, os princípios exigidos pela instituição religiosa, ou seja, pelo pastor e, do outro, os princípios que a comunidade pretende impor à igreja.

Além disso, entendemos aqui como relação de poder uma forma de dependência quando alguém quer algo que depende da vontade de outro. Esse outro, no caso, é quem detém o poder na relação. Nesse sentido, o desejo de se integrar numa comunidade religiosa cristã estabelece uma dependência de um indivíduo (Baré) em relação à outra pessoa (pastor). Para tanto, os Baré irão depender da assistência religiosa da igreja, ou seja, eles dependem do pastor da igreja para a assistência. Essa dependência aumenta à medida que o pastor tem mais controle sobre aquilo que eles desejam. Entretanto, vale ressaltar que tal relação de poder é dicotômica, pois ora é o Baré que precisa ser assistido e ora é o pastor que precisa ser assistido por eles.

Outrossim, o processo de expansão da Assembleia de Deus Tradicional mobiliza uma série de disputas localizadas pelo poder e uma das formas encontradas pela igreja para conservação, proliferação e transmissão da autoridade eclesiástica é por meio do poder simbólico. Além disso, procuramos utilizar o conceito da “autoridade do chefe tribal” de Pierre Clastes. Segundo o autor, a autoridade exercida pelo chefe tribal é concebida por meio do prestígio, ou seja, não possuindo autoridade coerciva. Isto é, a autoridade que o pastor dispõe sobre a comunidade é a mesma que o chefe tribal porta, ou seja, o prestígio dentro da comunidade (BOURDIEU, 2007; FOUCAULT, 2004; CLASTES, 2017). A partir desses e outros teóricos, busca-se contextualizar e analisar meus dados dentro da problemática da dissertação.

Nesse sentido, a dissertação está dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo “*Os Baré e São Gabriel da Cachoeira*”, é realizado um levantamento documental apresentando os sujeitos da pesquisa. Além disso, há uma breve apresentação histórica de São Gabriel da Cachoeira e trago narrativas sobre a origem dos Baré e sua relação com os brancos na região. Portanto, considera-se de suma importância conhecer o histórico intercultural do povo Baré, pois a partir desse levantamento documental, consegue-se entender como foi e é realizada a evangelização desse povo.

No segundo capítulo “*Resgate Histórico Do Avivamento do Século XX*”, foi realizado um levantamento documental sobre a história e cronologia, em termos mais gerais, referente à Assembleia de Deus (AD). Isso é de suma importância por se tratar de uma

pesquisa antropológica sobre religião e utilizar alguns termos teológicos. Dessa forma, é preciso apresentar tais termos e aspectos sobre a AD, a sua fundação, o processo de expansão para o norte do Amazonas até a cidade de São Gabriel da Cachoeira bem como o processo de formação de um novo ministério e como é a estrutura hierárquica da AD. Nesse sentido, o capítulo enumerou os principais eventos ocorridos na AD que mostra sujeitos e situações que respondem a uma gama de indagações feitas em campo que servirão de base para os próximos capítulos.

No terceiro capítulo, *“Mobilidades Religiosas ou Conversão? – Religiosidade e Ritual de Incorporação de Novos Membros”*, reflete-se sobre o processo que envolve a conversão do indígena Baré – o que motiva essa mobilidade religiosa? O que motiva o indígena Baré a se converter e aceitar a fé evangélica da ADTAM, a ponto de negar alguns aspectos da sua cultura? Além disso, o que leva a este mesmo indígena Baré, após a ‘conversão’ à fé evangélica, permanecer pouco tempo na igreja e em seguida retornar após a possível ‘conversão’ às práticas religiosas nativas? E, em seguida retornar à igreja e sair novamente? Além disso, buscamos apresentar alguns aspectos da religiosidade e ritual de incorporação de novos membros na ADTAM.

No quarto capítulo, *“De quem é a igreja? Conflitos de interesse entre a comunidade e a autoridade central”*, são apresentados alguns relatos sobre a questão de conflitos de interesses entre a igreja e os Baré. Alguns questionamentos são necessários: de quem é a igreja? Do pastor ou da comunidade? Existe uma autoridade pastoral? Até que ponto é exercida essa autoridade pastoral? Os membros podem mandar um pastor sair da igreja? A comunidade pode punir o pastor? Assim, com esses questionamentos, apresentar como é efetivada a autoridade pastoral, ou seja, como é transmitida a ‘eficácia simbólica’ da sua autoridade na igreja local. Por fim, algumas considerações sobre religião e diferenças culturais foram traçadas.

À guisa de considerações finais, faço uma revisão dos assuntos discutidos ao longo da dissertação e procuro tratar algumas questões que pareceram ainda ficar em aberto como uma breve comparação entre o modelo missionário colonizador da igreja católica no passado e o modelo missionário colonizador das igrejas evangélicas no presente. Deduz-se daí que os indígenas estão abertos às novas fés e culturas que lhes são ofertadas pelos missionários, mas não estão dispostos a aceitar qualquer tipo de autoridade que é imposta de fora. Espera-se, por fim, contribuir com a antropologia das religiões e com o estudo dos encontros entre visões de mundo e religiosidades diferentes.

CAPÍTULO 1 – OS BARÉ e SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA

Conforme os registros datados no ano de 1967, o primeiro nome do município de São Gabriel da Cachoeira foi “povoamento do Alto Rio Negro”, pois existia um aldeamento de indígenas fundado pelos jesuítas na foz do Rio Tarumã (IBGE, 2010). No mesmo ano, a aldeia ficou sem a presença dos jesuítas após sua expulsão da Amazônia, conforme diz Cabalzar (1998, p. 79):

Durante a viagem numerosos remadores indígenas fugiram e Mendonça Furtado não conseguiu substituí-los devido ao despovoamento dos centros missionários. Estranhando as aldeias vazias, resultados dos inúmeros descimentos de índios e de uma recente epidemia de varíola, ele atribuiu o fato ao egoísmo dos missionários jesuítas que queriam ‘guardar os índios para eles’. Quando voltou de sua viagem, ele reportou esse fato ao seu meio-irmão, o Marques de Pombal, então o funcionário mais poderoso da Coroa Portuguesa. Em consequência disto, Pombal tomou medidas drásticas em relação aos jesuítas.

No século XVII, 20 mil indígenas foram arrastados de seus territórios de origem, pois estava acontecendo nessa época um “descimento”, sendo que tal evento gerou na população indígena uma nova identidade e redes sociais (LIZARDO, 2016, p. 30). Além disso, uma nova estrutura sociolinguística se configurou, pois nesse período surgiram novos grupos etnolinguísticos, vindo a serem inseridos nas fronteiras dos territórios Aruak.

Ademais, o Rio Negro, no ano de 1695, ficou sob o domínio da Ordem Carmelita. Eles aproveitaram que os aldeamentos jesuítas estavam vazios e se apropriaram dos aldeamentos e expandiram-se nos anos seguintes no Rio Negro. Entre 1759 e 1760, estabeleceu-se um destacamento militar, vindo assim a construir um forte na região. Esse período para os povos indígenas significou a destruição de seus territórios pelos militares portugueses (BARBOSA, 2004). Além disso, por causa do “descimento” a população indígena na aldeia diminuiu a ponto de algumas aldeias ficarem quase que vazias.

Conforme Cabalzar (1998), os militares daquela época queriam reduzir os territórios ocupados pelos índios, para que futuramente esses mesmos territórios fossem ocupados por outros povos, ou seja, por não indígenas.

A estratégia militar na época era reconhecer os direitos territoriais indígenas reduzindo-os às áreas “permanentemente ocupadas” pelos índios, isto é, as aldeias e o seu entorno, e diminuindo ao máximo a “aderência” das terras indígenas à linha da fronteira internacional. Dessa maneira, seriam abertos “espaços” para a ocupação das fronteiras por outros segmentos da população nacional. (CABALZAR, 1998, p. 100)

Mais tarde, formou-se em torno do forte uma povoação reconhecida somente em 1833, com o nome de São Gabriel, que deu à região um crescimento com os resultados que os gabrielenses esperavam e relatado pelos antigos como um modo de vida para se dedicarem ao trabalho dos homens, novos relacionamentos com a igreja e outro tipo de aprendizados para as mulheres da região. Em 03 de setembro de 1891, pela Lei Estadual nº 10, foi constituído o município de São Gabriel da Cachoeira, com território desmembrado de Barcelos e conservando o mesmo nome de São Gabriel (LIZARDO, 2016, p. 30).

Vale ressaltar que nessa época, deu-se a chegada dos salesianos que objetivavam a catequização dos povos indígenas. Por meio de uma educação cristã muito rigorosa, as crianças indígenas eram instruídas pela ordem salesiana. Somente assim, seria atingido o objetivo colonizador de difundir uma “consciência” formadora nos idosos e adultos. Além disso, a vida das crianças na missão salesiana é caracterizada por extremo rigor e disciplina, todos os horários de atividades tinham que ser obedecidos. Assim como, era algo absoluto a separação dos sexos e os indígenas tanto veteranos como os recém-chegados, eram estritamente proibidos a falar por meio de sua língua nativa, vindo a comunicassem entre si por meio somente do português.

A atuação dos salesianos desde o começo foi baseada na truculência e na perseverança. A truculência da chegada, do anseio em batizá-los e em destruir todos os sinais da diferença. A perseverança em erguer os centros missionários, no esforço de levar as crianças de suas casas para serem educadas nos internatos da Missão. Os salesianos se apoiavam na convicção de que só conseguiriam mudar os índios de maneira eficaz com a ênfase no sistema educacional, voltado para as crianças e jovens, que já era uma marca do trabalho desta congregação. (CABALZAR, 1998, p. 95)

O período das Missões Salesianas em específico em São Gabriel da Cachoeira demonstra que o aspecto catequético da missão com os indígenas era feito por meio de um “controle” rigoroso, por regras morais e cívicas da sociedade fundamentadas em princípios da tradição judaico-cristã. Nesse sentido, vale ressaltar que a principal arma utilizada pela missão era a persuasão – ainda muito utilizada pela vertente católica e evangélica. Para tanto, o conceito de persuasão está intimamente relacionado com as crenças e/ou convicção de alguém por alguém ou de alguém por algo.

Desta forma, a missão salesiana persuadia ao indígena a acreditar no inferno, ou seja, apresentava o inferno como local de tormento eterno, pintando um quadro de medo e horror no subconsciente indígena, para que o mesmo fizesse exatamente o que os missionários queriam e caso não fizesse existia uma punição eterna lhe esperando pela desobediência. Por exemplo, um princípio de pureza da Bíblia aplicado pelos missionários eram proibir

estritamente o contato social entre jovens de sexo oposto no internato, na igreja, na escola e em locais de trabalho, ou seja, em todos os espaços. A obediência dos alunos indígenas foi, em parte, resultado de sua percepção de débito infinito com Deus (impagável) e medo de punições infernais impostas pelos missionários.

[...] um homem indígena contou que certo período um padre alemão ficou como diretor da casa de Pari-Cachoeira onde as crianças não podiam tomar banho ao acordar, prática indispensável na rotina dos índios. Parentes Baré me contavam que na igreja havia a divisão entre os sexos, cada um ficava de um lado, ao entrar não se podia sequer olhar para o lado e, durante toda a celebração, todos deveriam manter os olhos fixos no oficiante senão poderiam ser agredidos com tapas ou castigos. Enfim, tratava-se de um ambiente completamente estranho à realidade local, no qual ideias tais como as de pecado, indecência e violação eram projetadas sobre os atos mais simples. (LIZARDO, 2016, p. 32)

Nesse sentido, a imposição aplicada pela vertente católica foi trabalhada na cultura do indígena para que tal crença fosse parte de sua cultura originária. Desse modo, era fundamental para o missionário trabalhar essa assimilação por meio da educação cristã nos indígenas enquanto criança – era mais fácil para persuadir – pois quando chegassem à idade adulta já se tinha a “consciência” formada pelo missionário. Além disso, Marivelton Baré (2016 apud LIZARDO, 2016, p. 32) afirma que:

Os salesianos causaram um impacto, chegaram com uma visão de dominar e pra dominar eles tinham que fazer com que os Baré se adaptassem ao modo deles, ao ensino deles, praticamente não tão autônomo de como os Baré viviam na região. [...] por um lado inicial a atuação dos salesianos foi ruim, porque houve muitas perdas e os modos desses povos existirem atualmente não são as mesmas que existiam nessa época. Por conta disso bem pouco se fala a própria língua, mas por outro lado teve a consequência que adaptaram outra língua que não era a sua original. Por outro lado também nos prepararam depois de todos esses pontos ruins, como a gente lidar com a sociedade envolvente. Mais tarde, até os dias de hoje, houve uma grande perda cultural, como a perda das línguas, das próprias danças, das mitologias que nem muitos hoje conhecem. A vantagem foi uma comunicação mais social, isso fez com que muitos Baré falassem mais fluentemente o português, e isso facilitou a comunicação com os não indígenas, facilitando o acesso a outras tecnologias na contemporaneidade.

Outra questão que merece nossa atenção, tendo sido utilizado nesse período pela vertente católica e atualmente aplicado no universo pentecostal e neopentecostal, é moldar a figura de satanás, demônios em tudo e em todos que são distintos do “modelo” cristão judaico-cristão. Conforme Luciano (2011, p. 140), a igreja católica travou uma batalha sistemática nas principais tradições indígenas e Wright afirma:

É claro também que essas diferenças entre as tradições refletem as influências de fora – no caso dos Tukano Orientais, o impacto de um século de repressão dos missionários Franciscanos e Salesianos acabou destruindo o xamanismo e

apropriando-se da tradição profética com seus símbolos católicos – a cruz especialmente. (WRIGHT, 2005, p. 24)

Além disso, Lizardo (2016, p. 33) afirma que “as cerimônias, os rituais, as festas, as danças e os conhecimentos tradicionais dos pajés sobre medicina natural ou xamanismo foram condenados como demoníacos e, portanto, combatidos e eliminados em nome da nova fé”. A autora conclui dizendo que “os pajés, os chefes de cerimônia e os mais velhos, guardiões de toda sabedoria ancestral, foram os mais perseguidos por meio de injúrias e difamações. Eles eram comparados a demônios ou criminosos”.

O antropólogo Robin Michel Wright, que trabalhou com os Baniwa, faz uma análise sobre a conversão desses indígenas no tempo de Sophie Müller missionária evangélica, fala que Müller estava tão imersa em converter os Baniwa que ela identificou que a grande barreira para tal feito seria a cultura local. Para a missionária, os Baniwa se encontravam literalmente nas garras de Satanás.

De longe, o aspecto mais impressionante do texto de Muller é sua preocupação (na verdade, obsessão) com demônios. Na primeira aldeia em que ela pôs os pés no Cuiary, ela se deparou com pessoas cujos rostos estavam riscadas com carvão, signo tradicional de luto. Muller diz que lhe contaram que estas eram “pessoas más, elas tinham nascido assim” [...]No contexto de sua missão, Sophie via os Baniwa como literalmente nas garras de Satã, "rodeados pelos demônios", "encaixados na bruxaria e com medo", que ela atribuía à cultura deles. Sua tarefa era libertá-los, ou seja, destruir sua cultura (o que ela admitiu abertamente; ver Stoll, 1982: 170), para que pudessem assimilar a fé evangelista. (WRIGHT, 2005, p. 245-8)

Algumas semelhanças podem se encontrar entre os missionários católicos e evangélicos. Viveiro De Castro diz que os jesuítas para “converterem” os Tupinambás à fé católica, trabalharam na cultura Tupinambá, assim como os salesianos fizeram com os Baré e a missionária Müller fez com os Baniwa. Nesse sentido, tanto para os jesuítas, para os salesianos, como para Müller a cultura é vista de maneira teológica, ou seja, como um “sistema de crenças” no qual os indivíduos que se “converterem” precisavam ou deveriam seguir tal crença religiosa (VIVEIRO DE CASTRO, 2018, p. 130). Entretanto, para os Tupinambás, Barés e os Baniwa a religião não é resumida em “sistemas de crenças”, ou seja, para eles a “religião [é] como sistema cultural” pressupõe também a existência de um conjunto de práticas, algumas cotidianas e outras rituais (casamento, agricultura, caça, etc...), envolvendo a vida das pessoas por inteiro (GEERTZ, 2008).

Desse modo, a forma de ganhar novos adeptos à fé católica e evangélica, nesse caso, os indígenas, era eliminar os rituais, as festas, as danças a cultura tradicional indígena e fazer com que os Tupinambás, os Barés e os Baniwas atingissem a “consciência” que os missionários desejavam. Viveiro De Castro diz ainda “[...] os missionários não viram que os

“[...] costumes” dos Tupinambás eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religioso”. Nesse sentido, os missionários jesuítas, salesianos e a missionária evangélica sabiam que os costumes indígenas seriam um grande impedimento à conversão, por isso os missionários moldaram a figura de satanás e dos demônios nas práticas tradicionais culturais indígenas em tudo e principalmente em todos (os pajés, os chefes de cerimônia e os mais velhos) (VIVEIRO DE CASTRO, 2018, p. 131).

Desse modo, durante esse período em que os missionários jesuítas, salesianos e a missionária evangélica “evangelizaram” os Tupinambás, os Barés e os Baniwas houve uma grande perda da cultura indígena. Para tanto, para haver a valorização e manter a cultura indígena moderna, requer uma série de esforços, especialmente respeito e dignidade por esse povo. Portanto, o indígena precisa ser o executor e mantenedor de sua cultura e costumes, para que isso aconteça, deve-se ocorrer em mobilizações não somente na sociedade não indígena, mas uma efetivação de um processo de conscientização pelo próprio índio, vindo assim preservar e conservar esta cultura no decorrer dos tempos (LIZARDO, 2016, p. 33).

Em meados dos anos 70, o fechamento dos internatos salesianos na sede em São Gabriel da Cachoeira marca claramente a vida dos indígenas. Porém, somente em 1985 e 1987 acontece o fechamento dos internatos de Iauareté, Taracuí, Pari-Cachoeira e Assunção do Içana (LIZARDO, 2016, p. 34).

O primeiro a ser fechado foi o internato masculino da sede da missão em São Gabriel da Cachoeira. Em 1984, um relatório da missão salesiana registrava ainda 501 alunos internos. Entre 1985 e 1987 foram fechados os internatos de Iuareté, Taracuí, Pari-Cachoeira e Assunção do Içana, assim como o feminino de São Gabriel. (RICARDO, 2006, p. 99)

Como resultado, as famílias indígenas foram forçadas a se mudar para a cidade e dar às crianças acesso à escola. Desse modo, a população aumentou na área urbana e nos centros missionários. Esse processo de migração da comunidade para cidade continua até os dias de hoje, quando famílias que vivem em comunidades indígenas chegam à sede de São Gabriel da Cachoeira para inserir seus filhos nas escolas da cidade. Portanto, essas famílias passam a morar na cidade para realizar o acompanhamento de seus filhos no estudo (LIZARDO, 2016, p. 34).

1.1 SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA – CAPITAL DO ALTO RIO NEGRO

Figura 1: Localização de São Gabriel da Cachoeira



Fonte: REIS (2017)

Conforme Lizardo (2016) a região do Alto Rio Negro é conhecida como *Yamara Akãga*, que em português significa “cabeça de cachorro”, porque sua forma no mapa é a mesma do animal. A região do Alto Rio Negro é, para o Brasil, a última fronteira do noroeste da Amazônia, a 852 km da cidade de Manaus em linha reta. Na Amazônia brasileira, as etnias do Alto Rio Negro pertencem a 08(oito) reservas indígenas, 05(cinco) deles são homologadas e contíguas, 02(duas) ainda não identificadas e 01(uma) está em processo de demarcação nas regiões de São Gabriel da Cachoeira, Japurá e Santa Isabel (NASCIMENTO, 2015, p.17).

Tabela 1: Terras Indígenas Homologadas

Terras Indígenas	Extensão (Km²)
Alto Rio Negro	79.993
Médio Rio Negro I	17.761
Médio Rio Negro II	3.162
Rio Apapóris	1.069
Rio Téa	4.118
TOTAL	106.103

FONTE: Instituto Socioambiental (2007).

Nas áreas do Alto e Médio Rio Negro, havia 732 assentamentos em 2002 que variavam de lugares pequenos, onde apenas poucas pessoas viviam, a lugares grandes espalhados pela região. O levantamento populacional nessa área estima em cerca de 31.000 indígenas, incluindo aqueles que vivem nas áreas urbanas de São Gabriel da Cachoeira (cerca de 37.896 em 2010). Conforme Lizardo (2016, p. 35) a região do Alto Rio Negro é “habitado por 23 povos indígenas espalhados por mais de 550 comunidades, e que fazem de sua sede a cidade mais indígena do país”. Veja abaixo como as populações de diferentes grupos étnicos estão distribuídas:

Tabela 2: Distribuição da População Indígena

Sub-regiões	População (*)
Uaupés (incluindo Traíra)	9.290
Içana	5.141
Rio Negro (Alto) e Xié	3.276
Rio Negro (Médio)	14.839
TOTAL	31.625

FONTE: * Dados do Instituto Socioambiental (ISA) de 2000, incluindo população não indígena das cidades.

São Gabriel da Cachoeira é o município no Brasil com maior índice de indígenas, ou seja, para cada dez habitantes nove são indígenas. Por toda a cidade, diversas comunidades indígenas se distribuem nos bairros da sede municipal, no núcleo urbano de Iauaretê e ao

longo dos rios que cortam o município, como o Uaupés, o Içana, o Xié, o Tiquié e o Negro (NASCIMENTO, 2015). Conforme Censo (2010) a população de indígenas em São Gabriel da Cachoeira é de 29.017, sendo 18.001 na zona rural do município e 11.016 indígenas nas áreas urbanas. Existem 23 grupos étnicos na região, com cerca de 20 línguas faladas pertencentes às famílias lingüísticas Tukano Oriental, Maku, Aruak, Tupi-guarani e Yanomami. Esta área, algumas pessoas chamam de “terra da língua”, a região com mais diversidade cultural e linguística do Brasil, onde 95% da população são indígenas.

Alguns indígenas da região ainda falam suas línguas de origem, além do espanhol e o português. Algumas etnias, ou parte delas, deixaram de falar suas línguas de origem, desta forma adotaram outros idiomas indígenas, como no caso dos Barés de São Gabriel da Cachoeira que pertencem à família linguística Aruak, mas por causa do contato com o mundo Ocidental, acabaram “adotando” o *nheengatu*, conhecido como a língua geral imposta pelos jesuítas. Desta forma, a identidade cultural dos Baré de São Gabriel da Cachoeira é representada pela língua Nheengatu e não pela língua Baré antiga. Além disso, conforme Cabalzar (1998, p. 32) fala que,

a língua geral ou *nheengatu* é uma forma simplificada do Tupi antigo, falado em grande parte do Brasil nos primeiros séculos da colonização portuguesa, e que foi adaptado e amplamente difundido pelos missionários jesuítas. Com o tempo e o predomínio do português como língua nacional, a língua geral foi perdendo terreno. Porém, continua viva e muito usada na calha do rio Negro, em seu curso médio e alto, inclusive em São Gabriel, e em alguns de seus afluentes, como no baixo Içana e no rio Xié.

Desse modo, este trabalho não pretende dar conta da totalidade das famílias linguísticas existentes no rio Negro, a tabela 3 abaixo apresenta apenas a família linguística Aruak.

Tabela 3: Família Linguística ARUAK

Povos étnicos Linguísticos	Família Linguística	Áreas de Ocupação
Baniwa	ARUAK	Rio Içana, Rio Aiari, Rio Cuiari Rio Xié, Santa Isabel, São Gabriel da Cachoeira, Departamento de Guainia (Colômbia) e Estado do Amazonas (Venezuela).
Kuriáko		
Baré		
Werekena		
Tariana		

Fonte: CABALZAR (1998)

Figura 2: Famílias Linguísticas (Alto e Médio Rio Negro)

Fonte: Instituto Socioambiental – ISA (2007)

Em São Gabriel da Cachoeira, excepcionalmente, foram reconhecidas como línguas oficiais ao lado do português, pela lei municipal nº 145 de 22 de novembro de 2002, três línguas indígenas: Nheengatu, Tukano e Baniwa, além dessas, o Yanomami. Essas línguas são tradicionalmente faladas pela maioria dos habitantes da cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Art. 1º. A língua portuguesa e o idioma oficial da República Federal do Brasil.
Parágrafo Único - Fica estabelecido que o município de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas, passa a ter como línguas co-oficiais, as Nheengatu, Tukano e Baniwa. (SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA, 2002, p. 1)

Entretanto, as iniciativas de co-oficialização das línguas ainda são precárias e ainda é pequena a presença das línguas indígenas nas instituições públicas. Para antropóloga Liliane Lizardo Salgado (2016, p. 36), tal situação é vista como prejudicial aos indígenas:

[...] é muito comum, quando se fala sobre as línguas usadas no Brasil, vir à mente, primeiramente, o português e o inglês. De forma que quase não lembram o nheengatu, o guarani, o Baniwa entre outras línguas indígenas. Logo percebe-se que o Brasil não está preparado para conviver com a diversidade cultural e linguística do país.

Além disso, a antropóloga conclui sua fala dizendo:

[...] muitos parentes Baré deixavam de se comunicar em *nheengatu* para estabelecer um discurso na língua introduzida pelos invasores, o português. Veja-se que nossos antepassados não usavam o português e sim a língua Baré e posteriormente o *nheengatu*, pois é sabido que a região foi habitada por diversos grupos Baré desde muitos séculos antes da chegada dos não-indígenas. (2016, p. 36)

A perícia antropológica realizada por Meira (apud MELO, 2009) para o Ministério Público Federal em 1996, trata sobre a apropriação da língua *nheengatu* pelos Baré. Este estudo é importante, pois, reinsere os Baré no contexto e nas produções antropológicas brasileiras. Nesse sentido, para Meira, os leitores poderão identificar os diferentes significados que *nheengatu* assumiu em diferentes períodos da história (MELO, 2009, p. 38).

Na perícia antropológica realizada por Meira (apud MELO, 2009, p. 38-9), diz que:

[...] nos séculos XV-XVIII, representou uma variação da língua Tupi introduzida por jesuítas que forçaram a adoção da língua geral como língua franca por meio da escrita de catecismos, dicionários e gramáticas. Era uma “língua de branco” que estava sendo imposta aos índios, havendo inclusive uma política para institucionalização do idioma. Aliás, a primeira gramática foi elaborada em 1554 por José de Anchieta e reformulada em 1624 por Luis Figueiras, sendo criados os colégios jesuíticos nos aldeamentos indígenas com o objetivo de propagar o uso da “língua geral”, bem como fomentar doutrinas cristãs.

O mesmo autor diz ainda:

No século XIX, o movimento literário conhecido como Romantismo e outro movimento social, a Cabanagem, começam a delinear outro quadro. Cria-se um imaginário nacional que transformou o índio em um ser idealizado cuja manifestação física e cultural marca, por excelência, nossa condição de brasilidade. A partir de então, a imagem do índio é de um índio genérico, é a do “tapuío” – resultado do processo de transformação cultural dos índios em virtude dos descimentos e da catequização, imagem que é revertida para os Baré que passam a ser definidos como “genéricos” ou, posteriormente, como caboclos. O objetivo era homogeneizar a diversidade lingüística e étnica dos índios e transformar todos em índios “missionados”, reduzindo seu potencial de agência (MEIRA 1996 apud MELO, 2009, p. 39).

E Meira (1996 apud MELO, 2009, p. 39) finaliza dizendo:

Na contemporaneidade, esboça-se outro significado para o *nheengatu*. Na concepção de Meira (idem), o idioma passou a ser considerado como “língua de índio”. Para os Baré, em particular, falar o *nheengatu* é importante mecanismo de reafirmação étnica, servindo para “marcar” as diferenças com os brancos e em nível local. Em última instância, acrescenta Meira, os Baré parecem considerar a si mesmos como “*nheengatu*”, ou seja, uma identidade étnica “construída” a partir da fala do outro.

Portanto, os Baré conseguiram transformar o *nheengatu*, a “língua do outro”, em uma “língua do mesmo”, alterando o significado original. Esse processo é repetido continuamente

para outras instâncias. Desse modo, de linguagem imposta, o *nheengatu* se tornou uma referência importante, isso mostra como esse grupo indígena atribuiu elementos que não pertenciam à sua cultura e os transformou em ferramentas para a construção de uma identidade única com significado de ordem política e social – trabalharemos essa questão de apropriação de elementos de outra cultura na cultura indígena dos Baré melhor no item 1.4 “Os Baré na História dos Brancos”, para o momento é o suficiente (MEIRA 1996 apud MELO, 2009, p. 40).

1.2 A ORIGEM DOS BARÉ

Figura 3: Criança Indígena Baré



Fonte: Pisco Del Gaiso (2015)

No entanto, será apresentado de forma sucinta a origem dos Baré, conforme Braz França Baré (2015, p. 31-40). No começo do mundo, um grande navio entrou no rio Negro transportando um grande número de pessoas (homens e mulheres) e cada pessoa se encontrava com seus pares. Porém, havia um homem chamado “Mira-Boia” (Gente Cobra). Ele foi excluído socialmente porque não tinha parceira e realizava essa viagem pelo lado de fora do navio. O navio se aproximou das margens do rio Negro, para que os passageiros

pudessem ver a paisagem, porém viram mulheres guerreiras na margem. Mira-Boia, que viajava pelo lado de fora do navio, saltou do navio para o rio Negro e nadou em direção à margem do rio. Infelizmente, no litoral Mira-Boia foi capturado pelo grupo de mulheres guerreiras que as pessoas avistavam do navio. Essas mulheres viviam sem homens nas margens do rio Negro.

Nesse sentido, quando as guerreiras precisam ter nova geração de guerreiras, elas capturavam homens de outros agrupamentos. Depois que este homem realizava o ato sexual com todas as guerreiras, o seu destino era a morte. Assim, a “morte” era o destino de Mira-Boia, mas ele tinha algo diferente dos outros homens. A estrutura física de Mira-Boia atraiu a atenção de todas as guerreiras, e com isso Mira-Boia precisou ser provado com um rigoroso teste de masculinidade. Mira-Boia foi aprovado. Mais tarde, as guerreiras organizaram uma grande festa durante a primeira lua cheia, fizeram uma grande fogueira no centro do pátio e colheram muitas frutas e mel silvestre.

A celebração da cerimônia durou oito dias e no final da celebração, o grupo tomou a seguinte decisão: Mira-Boia viveria com o grupo na condição de que cada uma tenha filhos com ele. Mira-Boia teve que dormir três noites com todas as mulheres em seu período fértil. No final desta missão de fertilizar as guerreiras, Mira-Boia iria ser executado, assim com todos os filhos homens que nasceram. Assim, Mira-Boia viveu por muito tempo com o grupo de mulheres guerreiras nessas condições até manter relação sexual com a última mulher e as crianças nascerem. A mais jovem guerreira, chamada de Tipa (Rouxinol), mais amada do grupo, teve o privilégio de morar com Mira-Boia.

Por causa disso, Tipa e Mira-Boia começaram a morar juntos e quando percebeu que já estava grávida, também descobriu que estava loucamente apaixonada pelo parceiro Mira-Boia. O mesmo aconteceu com Mira-Boia, afirmando que seu coração ardia de amor por Tipa. Como o destino de nosso herói era a morte, Tipa convenceu seu já considerado marido Mira-Boia a fugirem. Durante o primeiro período da lua nova, eles fugiram, aproveitando o momento em que as guerreiras foram caçar e colher mel e frutas. Eles foram morar longe do grupo de guerreiras.

Cerca de 30 anos depois, a família já era grande e, todas as tardes, Tipa e Mira-Boia desfrutavam de felicidade com seus filhos e filhas da mesma geração. Isso mostrou que eles poderiam ser uma família muito maior. Naquele momento, o deus Tupana ordenou que o mensageiro fosse até eles. Ele foi chamado Poronominaré e disse: “O que vocês pensam agrada Tupana”, então Poronominaré ensinou a família de Tipa e Mira-Boia a trabalhar e assim, assegurar sua comida todos os dias. Poronominaré ficou com eles por um longo tempo

e ensinou-os a fazer canoa, remo, roça, armadilha para capturar caça, peixes e treinar os novos grupos para a guerra. Além disso, Poronominaré ensinou Tipa e Mira-Boia a fazerem as festas do *dabukuri*, *adabi* e *kuriamã*.

Conforme Brás França Baré, a festa do *dabukuri* seria uma maneira de homenagear o deus Tupanã quando houvesse a fartura de peixes, caça e frutas. A festa também tinha o intuito de manter as pessoas unidas e felizes. Gourevitch detalha melhor como era a festa:

O *dabukuríou* “festa dos frutos” é uma cerimônia complexa que inclui troca de bens, de serviços e conhecimento entre os aliados, parentes consanguíneos e afins, o comércio entre os societários onde o pagamento podia ser feito no médio e no longo prazo, a distribuição de recursos, relativamente raros, entre dois grupos de uma região ou mais, uma série de danças e músicas ancestrais, que transmitem histórias de fratrias, de sibs e de indivíduos. Existe o consumo de grandes quantidades de alimentos e de bebidas, flagelação com o *adabi*(chicote) e os rituais sagrados e segredos do Kúwai. (GOUREVITCH, 2011, p. 47)

Conforme Vidal (apud GOUREVITCH, 2011, p. 48) o *Dabukuri* era geralmente comemorado por dois dias no verão, e era organizado em grupos de 15 a 20 pessoas, com o objetivo de oferecer presentes e distribuir frutas silvestres, *Katibiya* e cabeçudo aos convidados. O *Dabukuri* era subdividido em três celebrações: uma celebração de frutas, uma celebração de *Katibiya* e uma terceira celebração dos cabeçudos.

[...] os *dabukurí*eram normalmente celebrados durante dois dias durante o verão. Eles eram organizados por um grupo de quinze a vinte pessoas e tinham por objetivo oferecer presentes e distribuir aos convidados frutos silvestres, o *katibíya* e o *cabeçudo*, que era o presente mais apreciado. O *dabukurí*se dividia em três celebrações: a festa dos frutos, a do *katibíya*e uma terceira festa, dos *cabeçudos*. (VIDAL 1993 apud GOUREVITCH, 2011, p. 48)

Vale ressaltar que Gourevitch (2011) complementa dizendo que durante a festa de *Dabukuri*, todos eram flagelados (com o *Adabi*) e os índios “ouviram os animais sagrados de Kwai”. Além disso, os homens tocavam instrumentos que as mulheres podiam ver, como *yapururus* e *pilonas*. Esses instrumentos representam Kúwai, homens e mulheres usam os melhores vestidos formais, mas deixavam as costas expostas para que possam receber as “chicotadas”.

A festa do *adabi* era a concentração de homens e mulheres, para que o povo relembresse dos ensinamentos dos mais velhos e continuassem praticando sempre o bem. Nesse sentido, aproveitava-se desta concentração para que os velhos separassem os jovens para serem curandeiros, benzedores e pajés. E a festa *kuriamã*, era uma festa de uma semana em que os curandeiros, benzedores e pajés tinham a missão de preparar todas as crianças de

10 e 12 anos para purificarem seu espírito e o corpo nessa primeira fase da vida. O ritual se repetia novamente após a criança alcançar seus 14 e 16 anos.

Quando a família de Tipa e Mira-Boia aprendeu tudo com Poronominaré, o enviado de Tupana organizou uma grande festa com *Dabucuri*, *Adabi* e *kuriamã* para preparar a família para a nova caminhada, ou seja, a família de Tipa e Mira-Boira iria retornar à terra de Tipa e lá os filhos homens iriam tomar as mulheres guerreiras como suas. Poronominaré disse para Tipa e Mira-Boia: “você irão crescer e somente assim serão respeitados e se tornará conhecido como Baré-Mira (povo Baré), porém, tomem cuidados, pois irá aparecer do rio maior, o maior e mais poderoso inimigo de vocês”.

O mensageiro de Tupana, Poronominaré, voltou várias vezes para guiar seu povo. O grupo cresceu para o controle total das bacias do baixo e médio rio Negro. Ao chegarem à Cachoeira de Tawa (São Gabriel), eles permaneceram lá até Poronominaré decidir o novo destino de seu povo. No entanto, nessa cachoeira, Kurukui e Bururi tiveram discordâncias e brigaram muito, então eles decidiram separar com Kurukui de um lado do rio e Bururi do outro lado. Essa separação acabou provocando a desobediência das regras de Poronominaré.

O mensageiro de Tupana ordenou que o seu povo não se misturasse com outros grupos, mas Kurukuí e Bururí pensaram que eram necessárias mais mulheres para aumentar o grupo, foi quando eles brigaram com um pequeno grupo para procriar com as mulheres. Então Tipa e Mira-Boia conseguiram serem pais de grande povo que vivia no rio Negro desde a foz até a cachoeira, isso antes da chegada dos brancos (inimigo maior).

1.3 OS BARÉ NA HISTÓRIA DOS BRANCOS

Aicuécurúiocó, Paraná-assú sui, peruaiana, quirimbauapirripessú: “vai aparecer do rio maior, o maior e mais poderoso inimigo de vocês”. Foi essa mensagem que o grande mensageiro de Tupana, Poronominaré, tentou alertar todos aqueles que governavam essas terras antes de 1500. Talvez os pajés e chefes imaginassem que esse inimigo era uma epidemia, uma fúria do vento, uma rebelião na floresta, quem sabe a vingança de Curupira. Mas eles não imaginavam que o inimigo fosse um homem branco vindo do meio do mar, como testemunhado por tupinikim, tupinambá e possivelmente outros povos indígenas da costa do Atlântico. Alguns anos depois, a mesma história foi escrita nas bravas terras de Xavante, Kaiapó, Juruna e Kayabi do Centro-Oeste, entre Tarumã, Baré e Manao, na confluência dos Rios Negro e Solimões e entre Tukano, Baniwa e Desano e se repetiu no extremo Norte, no alto Rio Negro (FRANÇA BARÉ, 2015, p. 38).

Assim, os colonizadores fizeram com que o indígena, nesse caso, o Baré, fosse grandemente explorado e violentado. Conforme Lizardo (2016, p. 39), a história de violência relacionada à exploração dos índios atingiu também os Baré, tanto aqueles que moravam no Brasil, quanto os seus parentes que moravam na Venezuela, levando-os a longas migrações ainda lembradas pela tradição oral”. Observe a afirmação de Celina Baré, que mora na cidade de Manaus:

Quando começaram vir os espanhóis de cima e os portugueses a subir o Rio Negro e eles se afugentaram de novo, foram para a Colômbia, para a Venezuela, sempre clandestinamente. Alguns ficaram na beira do rio Negro por causa da invasão e de muitas doenças que os portugueses deixaram. Eles foram tomando os Baré, roubando seus filhos para ser soldados e a pior maldade era que eles vieram armados. Os portugueses foram encostando e os Baré começaram a flechar. Mas eles tinham as armas de fogo e foram matando, matando e invadindo tudo. Os Baré não tinham armas de fogo e foram pegos de surpresa. A primeira coisa que os brancos fizeram foi atacar. (CELINA, 2009 apud MELO, 2009, p. 25)

É interessante acrescentar o documento transcrito por Wright, no qual diz que os Baré foram os primeiros povos indígenas citados pelo padre Szentmartonyi e, segundo a carta transcrita de Wright, o contato é dos tempos antigos. Nesse sentido, o relato do padre Szentmartonyi indica que os traficantes de escravos já haviam mapeado grande parte da área.

Na subida do rio negro, o primeiro é o rio Anavingena [Anavilhena], a direita, e depois o Paravingena [Rio Branco]. Depois, a esquerda, é o Majuisshi, cinco dias distante do Arraial, onde estão os Baré, que habitam ao longo do mesmo rio negro. Depois, a esquerda de Majuisshi, vem o Aisuara, onde os mesmos Baré estão”.(Szentmartonyi, 1749 apud Wright, 2005 apud Lizardo, 2016 p. 39-40)

França Baré (2015, p. 38) diz que o ato de covardia do homem branco com os indígenas desta região (tukano, desano, arapasso, wanano, tuyuka, baniwa, werekena, baré e outros), foi inimaginável como o genocídio, o etnocídio, massacres e uma grande opressão sobre os indígenas, muitos desses atos foram credenciados e autorizados pelos governadores de províncias da época.

Povos e aldeias inteiras foram dizimados pelos invasores franceses, holandeses e portugueses. Comerciantes brancos, credenciados pelos governadores das províncias, eram portadores de carta-branca para praticar qualquer ato criminoso contra os povos indígenas. Nem mesmo o grande cacique guerreiro Wayury-Kawa(Ajuricaba) conseguiu livrar seu povo dos carrascos invasores, pois a luta era totalmente desigual: enquanto os índios lutavam com suas flechas e zarabatanas, os brancos disparavam poderosos canhões contra homens, mulheres e crianças que tentavam impedi-los de entrar em suas terras. Mas, mesmo dominado, preso e ferido, Ajuricaba preferiu a morte, jogando-se acorrentado ao rio. (FRANÇA BARÉS, 2015, p. 38-9)

Cabalzar (1998, p. 73) reforça dizendo que “os povos indígenas do rio Negro [...] mantiveram os primeiros contatos diretos com os brancos já no século XVII, principalmente com os portugueses que penetraram no rio Negro à caça de escravos”. Entretanto, vale ressaltar o trabalho de evangelização dos primeiros missionários para aldear os índios, com a intenção de livrá-los da garra do homem branco. Nesse sentido, tal feito foi tão violento como qualquer sofrimento físico, pois fez com que os índios abandonassem suas práticas culturais. Os missionários foram os primeiros agentes coloniais a se estabelecer nesse território e criaram missões em várias partes.

Desse modo, deve-se notar que, de acordo com Galvão (1979, apud MELO, 2009, p. 25), a ocupação estatal da Amazônia não era possível sem missionários, principalmente entre 1616 e 1759. Sendo um “mundo branco” e geograficamente isolado, os missionários mantiveram o controle político, econômico e social da região. Como também, por meio do contato com os brancos e principalmente com os missionários, a cultura e os estilos de vida dos indígenas mudaram fundamentalmente (MELO, 2009, p. 25). Conforme a antropóloga Juliana Gonçalves Melo, o contato do indígena Baré com o homem branco foi um fator prejudicial à existência da cultura e a vida do povo local. Ela relata que:

O fato de terem proibido os índios de falarem suas próprias línguas e a de terem imposto a eles o *nheengatu* foram mecanismos de controle muito poderosos. Aprender um idioma significa ter acesso a todo um *corpus* de esquemas e de categorias de pensamento intrínseco às noções básicas de geografia, história, civilidade, e outros, que delimitam percepções de mundo. O acesso a outra língua, por outro lado, modifica os termos por meio dos quais representamos a nós mesmos. A imposição do *nheengatu* e do português, em um segundo momento, fez com que a identidade passasse a depender da atribuição de representações que foram originalmente pensadas na sociedade nacional. Para Figoli (idem) isto demonstra a complexidade e o caráter ambivalente da identidade étnica, já que os índios inseridos na condição de “dominados” encontram-se “despossuídos” inclusive de sua identidade, pois a mesma passa a ter por referência a lógica ocidental. (2009, p. 26)

Nesse sentido, os Baré desenvolveram inúmeras estratégias (a luta por suas terras, deslocamento para outros locais e etc.) frente às demandas externas impostas pela sociedade envolvente. Dessa forma, o contato do indígena Baré com o homem branco, fez com que o indígena absorvesse parte da cultura do branco como a sua. Por isso, os Barés (re)construíram algumas de suas práticas culturais por meio da influência da cultura ocidental (principalmente dos religiosos católicos e posteriormente dos evangélicos). Isso acarretou diversas mudanças culturais nesse povo. Para tanto, a antropóloga Aparecida Gourevitch, reforça a ideia dizendo que,

“a etnia Baré sofreu um forte impacto no contato com os brancos [...] em suas tradições, muitos elementos da cultura de outras etnias do Rio Negro e as crenças e práticas ligadas ao cristianismo, particularmente aos santos da Igreja católica, que eles utilizam sobretudo nas suas práticas de cura”. (GOUREVITCH, 2011, p. 41)

Para entendermos melhor estes aspectos de absorção de parte da cultura ocidental pelo indígena Baré, recorreremos ao conceito “bricolagem” do Antropólogo Claude Lévi-Strauss. Para o autor, a “bricolagem” é tanto a matéria-prima que permite a produção dos mitos e a metáfora. Lévi-Strauss parte do pressuposto de que as histórias que os mitos contam são construções, signos retirados de outros sistemas de significação. Como as palavras da própria língua, no contexto particular do mito, os elementos verificáveis adquirem novos sentidos: rios, montanhas, animais, plantas, céu, cheiros, parto, morte, sexo, troca, filhos, comportamentos, generosidade, reciprocidade, etc. Nesse sentido, os Baré reconstituíram sua cultura com fragmentos de mitos e crenças ‘emprestados’ de outras etnias e também dos não índios, formando assim um sistema de símbolos que hoje fazem parte de sua cultura (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 32-3).

Márquez e Pérez (1983 apud GOUREVITCH, 2011, p. 51) reforçam a ideia de que os Baré reconstruíram parte de sua cultura pelo processo da “bricolagem” enfatizando a estreita relação entre a festa *Dabukurí* com o festival religioso (católico). Para esses autores, as atividades da Europa foram fortalecidas na região. Além disso, os autores dizem que os Baré começaram a substituir as festas antigas e “[...] hoje, as festas dos Santos são o novo *dabukurí*”.

1.4 A ATUAL PRESENÇA DOS BARÉ DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA

O nome dado aos antepassados que viviam pela calha do rio Negro é Baré. Os Baré estão na Amazônia e especialmente no rio Negro, com 10.623 (SIASI, SESAI, 2012) e 2.815 na Venezuela (INE, 2001), e sua língua tradicional faz parte da família linguística Aruak. Conforme Figueiredo (2015, p. 61), é incerta a origem do etnônimo Baré. Além disso, até os próprios Baré, que atualmente moram na região do Rio Negro, não sabem descrever a origem da palavra ou seu significado. Porém, dizem que é o nome usado pelos seus antepassados (LIZARDO, 2016, p. 29). Entretanto, ‘Baré’ pode significar o nome de um grande chefe (*wákalikumáleje*) dos Baré, conforme Figueiredo diz que:

Chefes dessa estirpe, que não existem mais, eram reconhecidos pelo enorme prestígio e pela capacidade de liderança sobre um vasto território. Outra característica importante desses chefes de antigamente era que, além de serem

políglotas – já que lidavam com pessoas e povos de diferentes línguas –, eram reconhecidos como grandes pajés [...] (2015, p. 61)

Além disso, conforme Lizardo (2016, p. 29), ainda existiria esse *wákalikumáleje* na Venezuela. Outra relação ao significado da palavra Baré, conforme Figueiredo:

[...] outras composições seriam possíveis para o etnônimo derivado do nome do antigo líder/pajé *Báale*: *Báale-jéntibe*(os filhos de *Báale*), *Báale-kinánu*(gente Baré), *Balénu*(os Baré) ou *Báalenai*(como os Baré costumam ser chamados por outros povos, tais como os Baniwa, os Curripaco e os Werekena). (2015, p. 61)

Os antepassados Baré eram liderados pelos pajés (*wákalikumáleje*) ou um grande chefe Baré, no qual o povo colocava a confiança. Conforme Liliane Lizardo Salgado, “atualmente nas comunidades é dado o nome de ‘capitão’ para os representantes de comunidades e ‘benzedores’ para as pessoas que curam as doenças”. Além disso, a grande maioria dos Baré mora na parte central da sede do município e em sítios próximos de São Gabriel a comunidade da Ilha do Açaí (2016, p. 29-38).

Nesse sentido, não temos um número exato de quantos da etnia Baré vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Entretanto, para especificar um número de Baré no período de permanência minha na cidade de 2007 a 2016 (como militar do Exército brasileiro) e retornando novamente em junho a setembro de 2019 (como pesquisador) para coletar novos dados, pude contabilizar e mapear 15 famílias da etnia Baré. Em virtude dos fatos mencionados, acredito que este número possa ser mais expressivo, porém, para efeito de pesquisa é o suficiente para análise do fenômeno social da dissertação.

Por isso, um dos pontos que a meu ver merece uma análise é a questão dos sinais diacríticos em relação à identidade étnica Baré. Nesse sentido, existe uma dicotomia sobre tal fenômeno social (de um lado, os Baré, e de outro lado, os demais indígenas). Algumas pessoas que são membros na ADTAM e pertencentes à etnia *kubeos* e *tukanos* não consideram os Baré como indígenas. A exemplo, Júnior da etnia *kubeo* informou-me que “os Baré não são indígenas puros, como eu, pois eu sei falar minha língua”. Lizardo (2016, p. 40), comenta que “Nós, os Baré, somos vistos pelos outros índios da região como não totalmente índios. Isto porque, o contato constante com a sociedade não indígena fez com que aprendêssemos outros costumes [...]” e Antônio *tukano* fala ainda que:

Para mim, os Barés nem índios são. Pois eles se misturaram com os brancos, aprenderam a serem brancos e deixaram de falar sua língua. Por isso, que não considero eles [Baré], como índios. Eu porém, sou índio da tribo tukano nascido e criado na comunidade. (Diário de Campo 26/06/2019)

Entretanto, a Antropóloga Juliana Gonçalves Melo (2009, p. 7) faz algumas indagações sobre os Baré importantes para a pesquisa, a saber: [...] Afinal quem são os Baré? Ainda existe como um coletivo indígena [Baré]? Melo, infere que os Baré são um “grupo bastante invisibilizado na Etnologia brasileira e considerado extinto em 1979”. Nesse sentido, sua pesquisa trabalha a ideia desse indígena ‘Ser’ e ‘Perceber-se’ como Baré, apresentando uma reafirmação desse grupo enquanto indígenas. Conforme Liliane Lizardo Salgado, da etnia Baré, o fato dos Baré terem aprendido outros costumes não significa dizer que eles não são índios, ou seja, “isso não altera a nossa condição e reconhecimento [ser e perceber] como índios [Baré]. Ainda trazemos nossos costumes ensinados pelos nossos avós, “se não somos índios, somos *kariwa* (não índio) [...]”.

Lizardo (2016, p. 41) afirma que:

[...] estamos aqui presentes justamente como outros povos do Alto Rio Negro defendendo o que é nosso, tais como nossas terras, nossos costumes, nossa ideologia, nossa língua e nossa história. Enfim, tudo que nos pertence por direito. Se na visão dos outros índios e *kariwas* nós não somos índios, digo então que somos índios sim. Pois não vemos diferença nenhuma! Não tomamos o kaxiri por não fazer parte da cultura Baré, pois as nossas bebidas são o aluá e a garapa que conhecemos. E, também, plantamos roça e temos nossos sítios nas margens do rio.

Para entendermos melhor esse aspecto de ‘ser’ e ‘perceber-se’ como Baré dos indígenas de São Gabriel da Cachoeira, recorro ao conceito de “viagem da volta” elaborado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (1998), que faz uma análise sobre os indígenas no Nordeste. Oliveira (1998, p. 64) se utiliza da experiência de um migrante, transposta para os versos de Torquato Neto: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução”. Para o autor, existem dois aspectos para elucidar e esclarecer a relação de etnicidade e território e a etnicidade e características físicas dos indivíduos.

Nesse sentido, Oliveira diz que a expressão “enterrado no umbigo” traz uma relevância muito específica para o nordeste. Nas áreas rurais, é habitual que as mães enterrem o umbigo do recém-nascido. Desse modo, o recém-nascido irá se apegar emocionalmente à mãe e à sua cidade natal. Tais atos mágicos (“simpatia”) aumentam as chances de uma criança voltar para sua cidade natal algum dia, pois a migração é frequente nessas áreas em busca de melhores oportunidades de trabalho.

Dessa forma, Oliveira (1998) afirma que a figura poética sugere uma forte conexão entre pertencimento étnico e a localização de uma origem específica, ligando o indivíduo a seus componentes mágicos, equiparando-se à própria terra, passando a fazer parte de um

destino comum. A relação entre pessoas e grupos étnicos é mediada pelo território, e sua expressão pode se referir a uma imagem nativa mais expressiva, bem como a uma restauração mais importante da memória. Além disso, o outro ponto trabalhado pelo autor é:

[...] a relação entre etnicidade e características físicas. Ao dizer que sua natureza está “gravada” na própria mão, o narrador cria um vínculo primário inextirpável, transmitido biologicamente, entre ele e a coletividade maior. Trata-se de algo muito mais forte do que uma lealdade, a qual remeteria a fenômenos socioculturais e a contextos e oportunidades de atualização histórica (ou não). Inscrita em seu próprio corpo e sempre presente (“dentro e fora, assim comigo”), a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta. (OLIVEIRA, 1998, p. 65)

Portanto, enquanto o caminho do antropólogo era desvendar o conceito de “raça” e dismantelar o conceito de “etnia”, os membros do grupo étnico se moviam em direções opostas, reafirmando o vínculo entre sua unidade e origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora (OLIVEIRA, 1998, p. 65). Nesse sentido, assim como o sertanejo nordestino está ligado emocionalmente à terra mãe e à sua cidade natal, o Baré está ligado às suas raízes indígenas. Conforme já mencionado pela indígena Baré Liliane Lizardo Salgado: “Ainda trazemos nossos costumes ensinados pelos nossos avós”. A autora defende a existência em termos de terra, costumes, ideologia, língua e história, bebidas, plantio de roças e manutenção dos sítios nas margens dos rios. Desse modo, pode-se dizer que é errado falar que o Baré não é índio. Logo, os Baré existem, ‘são’ e se ‘percebem’ enquanto indígenas, logo são índios. Mesmo que não sejam reconhecidos pelos “de fora”.

CAPÍTULO 2 – RESGASTE HISTÓRICO DO AVIVAMENTO DO SÉCULO XX

Nesse capítulo, busca-se realizar um levantamento documental sobre a história e cronologia, em termos gerais, referente à Assembleia de Deus (AD) e, por se tratar de uma pesquisa antropológica sobre religião, utilizar alguns termos teológicos. Logo, precisa-se, apresentar tais termos e aspectos sobre a AD, a sua fundação, o processo de expansão para o norte do Amazonas até a cidade de São Gabriel da Cachoeira, bem como o processo de formação de um novo ministério e como é a estrutura hierárquica da AD. Nesse sentido, o capítulo enumera os principais eventos ocorridos na AD que mostra sujeitos e situações que respondem a uma gama de indagações feitas em campo que servirão de base para os próximos capítulos.

Na virada do século XX, acontecia o que muitos teólogos chamam do ‘avivamento’ nos Estados Unidos. No contexto pentecostal, *avivamento* significa período de intenso fervor espiritual, marcado por grande número de *conversões*, *cura* e *batismo no Espírito Santo* (SILVA, Esequias, 2017, p. 165).

Nesse contexto, Charles Fox Parhan utilizará o *batismo no Espírito Santo* para iniciar o *avivamento* americano, pregando com ajuda dos *dons* do Espírito. Porém, foi somente por meio do ministério de William J. Seymour (aluno de Charles Parhan) que este movimento ganhou grande repercussão.

Em 1906, o aluno de Parhan alugou um prédio na Rua Azusa, nº 312, em Los Angeles e iniciou os trabalhos na sua própria igreja a Missão da Fé Apostólica (durando alguns anos). Em Azusa, William H. Durhan é batizado com o *Espírito Santo*, e a igreja de Seymour, passa a ser o centro do avivamento mundial.

[...] O avivamento da Rua Azusa: o movimento pentecostal começa nos Estados Unidos”, onde o autor Robert Owens descreve a manchete de primeira página dos jornais Los Angeles Times, do dia 18 de abril de 1906, que descreve um novo ambiente religioso a que atingira a pequena missão religiosa da Rua Azusa uma noite antes. A manchete dizia o seguinte: “*Esquisita babel de línguas; Nova seita de fanáticos à solta; Cena grotesca ontem à noite na Rua Azusa; Gorgolejos ininteligíveis falados por uma irmã.*” [...]. (PAULA, 2013, p. 53)

Nesse sentido, observamos que o ‘avivamento’ irá desempenhar o que Bourdieu (1998, p.151) chama de poder simbólico, “o poder simbólico dos agentes, como poder de fazer ver e de fazer crer, de produzir e de impor a classificação legítima ou legal”. Para tanto, a igreja cristã necessita desse ‘poder’ para trazer novos adeptos para fé em Cristo. Desse modo, o instrumento utilizado pela instituição, será este universo do poder simbólico, no qual

irá servir como uma estratégia que irá desempenhar a conservação, proliferação e transmissão da autoridade eclesiástica.

Conforme Evans-Pritchard (1978, p. 153), a religião deve ser explicada não por si mesma, mas em relação a outros fatores, ou seja, com “aqueles que com ela formam um sistema de ideias e práticas e outros fenômenos sociais que se associam”. Nesse sentido, o enfoque dado a esse novo movimento agora é compartilhado por outros e ganha um significado no universo simbólico religioso da época, ser batizado com o Espírito Santo é sinônimo de avivamento e uma nova estrutura no campo religioso é inaugurada. Desse modo, Evans-Pritchard (1978, p. 108) diz que “é evidentemente verdade que as concepções religiosas devem forçosamente derivar de experiência, e a experiência das relações sociais deve fornecer um modelo para tais concepções”.

Nesse contexto de avivamento é que Daniel Berg (1884-1963) e Gunnar Vingren (1879-1933) irão vivenciar uma experiência religiosa pessoal, o batismo com o Espírito Santo evidenciado com a prática da glossolalia¹ e das manifestações transcendentais (*visões* e *profecias*). Criam, assim, a partir dessas bases, o modelo teológico da Assembleia de Deus (AD) que será propagado mundo a fora. Com ênfase, especialmente, no batismo com o Espírito Santo.

Ainda sobre o contexto pentecostal, Kaschel e Zimmer (2005, p. 160) falam que a *visão* é concebida como um “sonho ou [um] [...] transe e [é] usado por Deus para comunicar uma mensagem a alguém”. Além disso, os autores dizem que *profecia* é “a mensagem de Deus anunciada por meio de um profeta a respeito da vida religiosa e moral do seu povo”. E finalizam dizendo que “as profecias tratam, às vezes, do futuro, mas geralmente se prendem às necessidades presentes das pessoas” (p.130).

Os missionários Daniel Berg e Gunnar Vingren tomados pelo avivamento do século XX e pelas influências de fundação de novas organizações religiosas que aconteciam na América Latina, África e Ásia resolveram embarcar nessa onda de criação e fundação de igreja.

Os movimentos de avivamento, que aconteciam em diversas regiões do país norte-americano, como Los Angeles e Chicago, influenciaram diversos missionários que fundaram organizações religiosas na América Latina, África e Ásia, como aponta Vinson Synan em seu texto “O século do Pentecoste”. (PAULA, 2013, p. 30)

No ano de 1910, na casa de um irmão chamado Olof Ulfin, em South Bend (Indiana,

¹ No contexto pentecostal, Paula (2013, p. 30) faz uma diferenciação entre Glossolalia e Xenoglossia. A primeira seria a “capacidade de falar em línguas desconhecidas [...] caracterizada pelos grupos como a “língua dos anjos”. E a segunda seria “o falar em língua estrangeira sem prévio conhecimento da mesma”.

EUA), conforme Câmara (2011) “o Senhor falou maravilhosamente com os jovens”, por meio de uma *profecia*. Os missionários confirmaram a revelação do Espírito do Senhor² vindo posteriormente seguirem destino ao Brasil.

Foi na casa de meus pais, na cidade de South Bend, estado de Indiana(EUA), no ano de 1910, que os irmãos Gunnar Vingren e Daniel Berg receberam a sua chamada para o Brasil. Esses irmãos durante várias semanas hospedaram-se em nossa casa, e oravam constantemente ao Senhor para Ele os guiar quanto ao lugar onde deveriam dedicar suas vidas. Certo dia, meu pai, OlafUlldin, que era um simples pintor de casas, contudo um homem de oração, fazia um trabalho na cozinha de nossa casa,quando repentinamente veio sobre ele o Espírito do Senhor. Ele ajoelhou-se logo a família fez o mesmo, como também os hóspedes Gunnar Vingren e Daniel Berg. Eu, um menino de onze anos nesse tempo, ouvi meu pai falarem profecia a esses jovens pastores: “Ireis ao Pará. O seguinte é um hinoque ouvireis quando ali chegardes”. Meu pai então cantou um hino em língua estranha, em português, um hino que mais tarde os missionários puderam identificar. Tudo isso foi debaixo da unção e da inspiração do Espírito Santo. (SOUZA, 2007, p. 21)

Nesse sentido, não se pode relatar o aspecto histórico da fundação da Assembleia de Deus sem recordar o acontecimento da Rua Azusa, pois é a partir dessas bases teológicas que os missionários são formados e profetizam seu destino de mudar para o Brasil e fundar uma igreja.

O processo de formação da Assembleia de Deus no Brasil (ADB), também pode ser analisado pela teoria difusionista³. O difusionismo se preocupava em compreender o processo de transmissão dos elementos de uma cultura para outra e buscava descrever o desenvolvimento cultural por meio do processo da difusão de elementos culturais, por meio de empréstimos culturais na história da humanidade.

O difusionismo é também conhecido pelo termo historicismo e foi criticado por autores como Radcliffe-Brown como sendo uma história conjectural, tendo em vista que não havia dados empíricos suficientes para comprovar as teses defendidas sobre a difusão cultural. Para tanto, utiliza-se nesse trabalho o conceito da escola difusionista Alemão-Austríaco. A escola difusionista alemã foi também chamada histórico-cultural, histórico-geográfica e alemã-austríaca, em virtude de alguns representantes de seus grupos formarem a “escola de Viena”. Sua característica principal é a visão pluralista da origem da cultura, aceitando vários locais de evolução, que deram origem à totalidade da mesma.

F. Ratzel, considerado o fundador da Antropologia Geográfica, deu à história da cultura mundial um tratamento especial chamado método cultural histórico. W. Roy é tido

² Nome dado ao Espírito Santo (SILVA, Esequias, 2017, p. 68)

³ O difusionismo engloba três linhas de pesquisas: 1. Escola Hiperdifusionista inglesa, do qual G. E. Smith e W. J. Perry foram defensores; 2. Escola Histórico-cultural alemã-austríaca, representada por F. Grabner e W. Schmidt; e 3. Escola Histórico-cultural norte americana, cujas ideias foram sistematizadas por Franz Boas, C. Wissler e A. L. Kroeber.

como um dos representantes da teoria dos “círculos culturais”, mas são Grabner e Schmidt seus principais formuladores.

Grabner considerava o grande objetivo do método cultural-histórico a determinação histórica e geográfica das combinações de elementos básicos chamados *kulturkreise* (círculos culturais). Para ele, a cultura humana teria se desenvolvido em alguma parte do interior da Ásia, *Urkultur* (centro de cultura), e daí se difundido para as mais longínquas partes do mundo, em círculos cada vez mais amplos, através das migrações. Aqui, para os interesses da presente pesquisa, não se pretende conjecturar sobre as supostas origens da “cultura” ou da “humanidade”, mas resgatar o sugestivo conceito de “círculos culturais” que nos permite formular sobre a expansão de determinados sistemas simbólicos e modos de vida de um lugar para outros.

A principal contribuição do difusionismo alemão-austríaco reside justamente na noção de “círculos culturais”, entendidos como um conjunto de traços associados com um sentido, podendo ser isolados e identificados na história cultural, na insistência da historicidade do método e dos contatos culturais, primeiro passo para a compreensão dos problemas de trocas.

Desse modo, devemos analisar a relação do avivamento da Rua Azusa e o método de etnologia de Fritz Graebner (1877-1934). Graebner especulou que bandos primitivos com ideias seminais haviam se espalhado pelo mundo em um complexo padrão de círculos concêntricos sobrepostos e interativos. Nesse sentido, algo semelhante acontece, pois Daniel Berg e Gunnar Vingren levam para o Brasil essa “ideia seminal” da Rua Azusa e espalham em Belém no Pará, nesse complexo padrão de círculos concêntricos para outras localidades.

Assim, os pioneiros da AD aprenderam tal doutrina, e difundiram por meio da pregação no Brasil através da imigração. Conforme Lowie (1985, p. 219), “esta classe de migraciones llevó unos tras otros modos primitivos de vida a todos los rincones de nuestra tierra, en forma de complejos”.

Segundo Harris (1979, p. 331), “Los contatos entre grupos eram [...] totalmente caprichosos” e o mesmo autor finaliza “la vontade humana interviene en El juego por el que, no sin capricho, se rechazan indolentemente muchas cosas y se aceptan otras con La mayor rapidez”.

Nesse sentido, a forma de assimilação que tal cultura irá se estender é por meio de empréstimo. Conforme Harris (1979, p.183), “los rasgos antropológicos tienden a difundirse desde sus centros de origen em todas las direcciones”. As igrejas presentes no Brasil não possuíam tal doutrina, e a Rua Azusa é o *Urkultur* (centro de cultura) e daí se difundiu para

Belém do Pará por meio dos missionários Suecos.

Desse modo, podemos pensar a cidade de Belém do Pará como o início de um novo círculo, a partir do qual a “nova fé” será difundida pelo Brasil. Nesse sentido, a cidade de Belém do Pará é o *Urkultur* das Assembleias de Deus no Brasil. Visto que a denominação religiosa se difundiu para as mais longínquas partes do país, em círculos cada vez mais amplos – de Belém para o interior do Pará, em seguida para outras capitais do Norte e para regiões mais ao sul. Tal movimento, iniciado pela migração dos Suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren é multiplicado pela migração de missionários brasileiros para diferentes localidades, como no caso desta pesquisa, São Gabriel da Cachoeira, região do alto rio Negro.

2.1 A FUNDAÇÃO DA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL

Sem apoio financeiro e acreditando na revelação divina, Daniel Berg e Gunnar Vingren desembarcam no Brasil em 19 de novembro de 1910. Conforme Kaschel e Zimmer (2005, p.138), a *revelação* divina é o ato pelo qual Deus torna conhecido um propósito ou uma verdade. Nessa época, a Amazônia era considerada como o “inferno verde” dos colonizadores. Assim, poucas igrejas do mundo ousavam investir em missões no Norte. Em 18 de junho de 1911, inicia-se no Brasil⁴ por Daniel Berg e Gunnar Vingren, na cidade de Belém no Pará, a Assembleia de Deus. Todavia,

Os missionários chegam ao Brasil, sem nenhuma garantia ou apoio para iniciar o projeto pretendido por eles. Embora, alguns arquivos e documentos apresentem que no Brasil havia missionários conhecidos pela comunidade “norte-americana” e pela comunidade sueca que migrou para o país do Norte, como Erik Nilsson, parece-nos que há um certo distanciamento das comunidades que conheciam o projeto empreendido por Vingren e Berg. (PAULA, 2013, p. 31)

Conforme Câmara (2011, p. 35), “Missão da Fé Apostólica” era o nome informal que a igreja usou durante sete anos. Em 1914, o pastor americano Thomas King Leonard colocou o nome de “Assembleia de Deus” em uma pequena igreja em Findalay, estado de Ohio, USA e posterior os pioneiros da AD irão adotar como nome da instituição religiosa no Brasil.

A AD, no seu início, contava com 17 pessoas que saíram da igreja Batista. Porém, sua fundação somente foi possível após uma membro da igreja Batista chamada de Celina

⁴ No Brasil, a AD cria sua própria identidade doutrinária a partir das doutrinas da igreja Batista. A inovação da doutrina da AD irá ser a doutrina do batismo com o Espírito Santo. Vale ressaltar que a grande maioria das igrejas que migraram para o Brasil antes e após esse período de fundação da AD – não foram todas –, trouxeram em si uma bagagem doutrinária oriunda da igreja Batista ou de outras igrejas históricas.

Martins Albuquerque se converter à nova doutrina⁵ pregada por Daniel Berg e Gunnar Vingren e ser batizada com o Espírito Santo.

Foi durante um culto realizado na noite de 3 de junho de 1911 que aconteceu a exclusão dos missionários e dos membros da igreja Batista. O ambiente que era para louvor e pregação da palavra de Deus se torna um local de disputas teológicas, de pontos de vistas e duelos de palavras.

Durante o culto realizado na noite daquele mesmo dia, o ambiente antes só dedicado a louvores a Deus e à pregação de sua Palavra, foi transformada em um verdadeiro campo de batalha, com muitas disputas de pontos de vista e duelos de palavras. Alguns crentes, aferrados a um tradicionalismo sem qualquer base bíblica, ameaçavam exaltadamente punir, castigar ou desprezar os partidários da doutrina [...] (CONDE, 2005, p. 31)

Conforme Paula (2013, p. 32), tais “[...] reuniões e práticas desenvolvidas foram condenadas por alguns líderes da igreja Batista, os quais em uma assembleia decidiram pela exclusão dos missionários e daqueles que os seguiram”. No contexto religioso, conforme Alencar (2000, p. 144), a exclusão é uma “punição máxima e definitiva dada a um membro que cometa um erro doutrinário grave (a gravidade varia de uma região/tempo para outra, mas sempre esteve relacionada à moral: adultério, roubo, etc.)”. Além disso, ser excluído é equivalente a ser excomungado – terminologia utilizada pela igreja Católica.

O movimento de *oração, cura e batismo com o Espírito Santo* dividiu muitas opiniões na igreja Batista da época e ainda divide atualmente. Muitos apoiaram e outros não, aqueles que eram contrários acusavam os pentecostais de “seguidores do espiritismo”, conforme a Ata nº 222 daquela igreja, de 13 de junho de 1911 (CÂMARA, 2011).

Nesse período, Daniel Berg e Gunnar Vingren tentavam encontrar seu espaço no campo religioso e uma forma de legitimar suas crenças era por meio do *batismo com o Espírito Santo* algo que somente eles podiam oferecer e as outras denominações da época não. Conforme Pierre Bourdieu:

[...] para “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados” [...] esclarecer ao máximo o elemento comum ausente no discurso [...] o trabalho religioso realizado pelos produtores e porta-vozes especializados,

⁵ Gunnar Vingren era pastor ordenado pela Igreja Batista Sueca nos EUA e trazia em sua bagagem teológica muitas doutrinas da sua igreja onde fora ordenado como pastor. Algumas doutrinas em comum que a AD tem com a igreja Batista é: Bibliologia (doutrina da Bíblia Sagrada), Teologia (doutrina sobre Deus), Cristologia (doutrina sobre Jesus Cristo), Pneumatologia (doutrina do Espírito Santo), Angeologia (doutrina dos anjos), Hamartiologia (doutrina do pecado original), Soteriologia (doutrina da salvação), Eclesiologia (doutrina da igreja), Administração Eclesiástica (doutrina sobre a forma de governo) e Escatologia (doutrina sobre a segunda vinda de Cristo). O diferencial teológico da AD em relação à igreja Batista se dá na doutrina da Pneumatologia. A AD irá incluir esse novo ensinamento o batismo com o Espírito Santo dentro da doutrina Pneumatologia. Nesse sentido, buscará fundamentar esse novo ensinamento com base bíblica, no sentido de legitimar tal ensino.

investidos do poder, institucional ou não, de responder por meio de um tipo determinado de prática ou discurso a uma categoria particular de necessidades próprias a certos grupos sociais. (BOURDIEU, 2007, p.32)

Em contrapartida, as outras denominações da época não possuíam tal doutrina e/ou ensinamento. Isso soou como heresia no meio religioso e assim aconteceu a exclusão dos membros da igreja Batista. Dessa forma, a Assembleia de Deus no Brasil (ADB) em sua origem teve dificuldade de aceitação pelas denominações já existente no Brasil⁶. Entretanto, um fato importante que chama atenção conforme Alencar (2005) é que “sem ligações estrangeiras como as demais denominações protestantes, sem financiamento e estratégia de uma matriz, a Assembleia de Deus *nasceu brasileira*”.

[...] em 1911, a Igreja Católica celebrava missas em latim, as igrejas Luterana e Adventista, cultos em alemão, e a Igreja Anglicana e todas as demais denominações protestantes num “teologuês” anglo-saxônico. Até mesmo a única igreja pentecostal da época, a Congregação Cristã do Brasil, celebrava seus cultos em italiano. (ALENCAR, 2005, p. 55-6)

Após sua fundação no Brasil a Assembleia de Deus passou por três períodos que Fajardo (2018) chama de eras, a saber:

- ✓ a legitimação de sua teologia, ou era Vingren (1911-1932) até a era Nyström (1932-1946);
- ✓ a tradição regrada na ideia de santidade com usos e costumes ou era Canuto/Macalão (1946-1980); e
- ✓ o esgarçamento da instituição ou era Wellington (1980 – atualidade).

A primeira era da Assembleia de Deus foi com seus pioneiros Daniel Berg e Gunnar Vingren se estendendo até Nyström. No início, como já foi frisado, a AD era uma denominação nova e para que as outras denominações existentes aceitassem a AD tinha que ter algo que as outras não tinham, ou seja, o *batismo com o Espírito Santo*.

Conforme Fajardo (2018, p. 84), “não bastava apenas dizer que as Assembleias de Deus criam na livre interpretação das Escrituras [...] Para conquistar seu espaço no campo religioso [...] precisavam indicar suas especificidades”. E o mesmo autor continua: “o que os pentecostais traziam de novo para o campo das religiões do Brasil era a doutrina do batismo com o Espírito Santo [...]”.

⁶ Cf. ALENCAR, 2005, p. 37-50

Da mesma forma que algumas culturas definem o estrangeiro como “não humano”, para as ADs, à exceção delas mesmas, todas as demais eram “não-salvas”, “não-crentes”. Por quê? Até agora, segundo sua visão, somente elas têm o Espírito Santo; os dons se manifestavam nelas exclusivamente e apenas assembleianos falavam “línguas dos anjos”. (ALENCAR, 2012, p. 173)

A segunda era da Assembleia de Deus se inicia na década de 50. Nessa época, a preocupação não era mais sobre a doutrina do *Batismo com o Espírito Santo* e sim uma nova legitimação do poder assembleiano, conforme Fajardo (2018), em “uma tradição regrada na ideia de santidade com usos e costumes”. Nesse período, esses elementos desempenham uma marca identitária muito forte nos assembleianos, vindo aos liderados da AD julgarem as outras denominações como erradas e eles certos.

[...] com a proibição do ministério feminino e com o domínio da liderança conservadora [...] as ADs vinham em seu projeto de retraimento. É refratária à educação teológica, é contra o ministério feminino, proíbe participação política de seus membros, é contra a prática de esportes e o consumo de todo e qualquer tipo de diversão; também é contra o Rádio e TV. Seu marcante legalismo em seus usos e costumes (quase exclusivamente feminino), visto como “pureza de doutrina” é pregado como fiança de legalização da atuação do Espírito Santo. “Somos pentecostais, porque não usamos isso e aquilo, não bebemos, não fumamos, não dançamos etc.” e isso, caricaturalmente, era (e ainda é para alguns grupos) distintivo de “identidade de santificação”. É a marca. É a fiança. (ALENCAR, 2012, p. 175)

A última era da Assembleia de Deus é a partir da década de 80 até a atualidade. Assim define Fajardo (2018): “uma nova fase de estruturação das Assembleias de Deus, em que [se dá] o chamado esgarçamento da instituição [...]”. Esse é o período, no qual as AD possuem a ilusão de estarem unidas pela sua Convenção Geral de Pastores, ou seja, a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB). O mesmo autor diz que “a ideia de uma única igreja fortemente unida em torno de uma única convenção de pastores, passa a fazer parte de uma realidade cada vez mais distante.”

Se no primeiro período a luta era contra a Igreja Católica e demais denominações evangélicas, no segundo tiveram que competir com igrejas pentecostais mais “modernas” e/ou “conservadoras”; agora, emaranhada em seu gigantismo, sua maior tensão é interna; a questão é entre os *assembleianismos*. A maior força das ADs é interna: sua presença em todo o território nacional, sua membresia dedicada, sua liderança se aprimorando, suas instituições e organismos consolidados, seu capital simbólico solidificado e presença política e econômica visíveis; mas, ironicamente, seu maior inimigo é também interno. É grande, mas fracionada; organizada, mas desarticulada; presente, mas invisível. O antigo problema da luta de poder entre nativos e Ministérios estrangeiros (no primeiro período), e entre os suecos e americanos (no segundo), que até então, podia ser dissimulada, agora se agrava e se oficializa, em 1988, com a expulsão do Ministério de Madureira. Desentendimento entre as lideranças, dificuldades de relacionamento, nepotismo, divergências de estratégias, priorização de lugares, e, sobretudo, o fortalecimento das instituições já estabelecidas, não é acidente das ADs nas recentes décadas, pois desde os tempos paulinos isso acontece. (ALENCAR, 2012, p. 177)

A grande questão agora da Assembleia de Deus é o poder, pois, segundo Alencar (2012), “suas elites [...] agem como uma *corporação* na defesa de seus *interesses* em conchavos políticos, arranjos econômicos e disputas de *hegemonias*. São poderes e poderosos em uma disputa de racionalidade econômica, não exatamente racional.”.

2.2 ASSEMBLEIA DE DEUS AVANÇA PARA O NORTE

Atualmente, as AD contam com aproximadamente 12.314.410 membros em todo o Brasil (IBGE, 2010). Após sua origem em Belém, a denominação cresceu em cada Estado e Município do Brasil. No Estado do Amazonas em Manaus a data oficial da fundação da AD é de 1º de janeiro de 1918.

Em 1917, com seu coração ardendo pelo avivamento que movia Belém, Severino enfrentou longos dias de viagem a barco para chegar a Manaus. Depois de trabalhar vários meses, a sementeira tinha gerado vários frutos. Por isso, Severino regressou à capital paraense para solicitar um obreiro. O casal Samuel e Lina Nyström seguiu para o Amazonas. 1º de janeiro de 1918 é a data oficial de fundação da Assembleia de Deus no Amazonas. A sede foi implantada na Rua Henrique Martins, esquina com a Rua 13 de Maio, atual avenida Getúlio Vargas. (CÂMARA, 2011, p. 50)

Porém, percebemos que atualmente o grande crescimento evangélico está trazendo novas estruturas denominacionais, mesmo em denominações centenárias – como é o caso da ADB. A AD, em Manaus, no ano de 2000 passou por “racha” interno por questões doutrinárias e foi dividida originando assim a Assembleia de Deus no Amazonas (ADAM) e a Assembleia de Deus Tradicional no Amazonas (ADTAM).

O que é certo é que o campo religioso está em franco processo de rearrumação [...]. Isso se espraia por diversos lugares: a emergência de novas formas de subjetividade; a expansão do horizonte pluralista caracterizada pela afirmação das diferenças e de um campo agonístico em que lutam por reconhecimento e/ou capacidade de influência; modulações políticas desta relação agonística; ressonâncias culturais das novas identidades religiosas e suas formas de se relacionar com o corpo e de descrever o mundo vis-à-vis a esfera espiritual (BURITY, 1997, p. 66).

Nesse sentido, a ADTAM é fundada na perspectiva de seus líderes com o compromisso de preservar o aspecto doutrinário e a evangelização no Estado do Amazonas. No dia 14 de outubro de 2000, torna-se de modo oficial e jurídico a Convenção Estadual da Assembleia de Deus Tradicional no Amazonas (CEADTAM) órgão responsável pelas igrejas Assembleias de Deus Tradicional no Estado do Amazonas.

A Convenção Estadual possui igrejas em todos os municípios do Estado bem como também desenvolve Projeto missionário na Colômbia, Peru e Argentina. No dia 15 de abril de

2011, na Assembleia Geral Ordinária (AGO) da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), em Cuiabá-MT, é homologado o recebimento da CEADTAM como Convenção filiada à Convenção Geral.

Observamos, nesse breve relato da CEADTAM que ao legitimar a identidade da igreja com uma postura conservadora e tradicional, os seus líderes conservam o nome “Assembleia de Deus” e adicionam o “Tradicional”. Logo, percebe-se um simbolismo com o nome da denominação no qual tem como objetivo o fortalecimento da identidade da igreja como lugar do certo em oposição à outra denominação. Nesse sentido, o “Tradicional”, conforme Silva (2017) serve como “folha de rosto, portal [...] uma logomarca representando um poder simbólico [...]” que coloca a denominação em um lugar específico no campo religioso pentecostal e assembleiano (BOURDIEU, 1990, p. 167).

2.3 PROCESSO DE FORMAÇÃO DE NOVOS MINISTÉRIOS

O processo para formação de um novo ministério no seguimento evangélico dá-se por meio de duas formas, a saber: a primeira forma é por meio do envio do missionário por meio de uma instituição religiosa a um determinado campo; e a segunda forma dá-se do próprio missionário ir ao campo de forma autônoma. No contexto religioso, campo é o local onde o líder religioso é designado para abrir uma nova igreja. Utilizarei três categorias que desenvolvi para pensar o campo no processo de formação de novos ministérios, a saber: campo Micro, Meso ou Macro. O campo Micro seria local, como o caso da cidade de Manaus; o campo Meso seria fora do Estado do Amazonas como São Paulo e o campo Macro seria algo fora do Brasil, como Portugal.

Desta forma, quando o envio do missionário é por meio de uma instituição religiosa, existe um estatuto para regularizar o envio. Conforme o Estatuto da Convenção Estadual das Igrejas Assembleias de Deus Tradicionais do Amazonas – CEADTAM:

[...] Art. 3º - Esta Convenção, de caráter cristão puramente evangélico, com bases doutrinárias na Bíblia Sagrada, tem como finalidades precípua, as seguintes: [...] II - Orientar e promover a evangelização no Estado do Amazonas, dentro de suas possibilidades; III - Estabelecer e organizar novas igrejas no Estado do Amazonas e fora dele através da obra missionária, de acordo com os princípios éticos da denominação no Brasil [...] (2012, p. 1)

Para tanto, os “princípios éticos da denominação no Brasil” são regulamentados por meio do estatuto da CGADB (2016, p. 1) órgão maior que normatiza as ADs no Brasil que diz “Art. 3º. São finalidade da CGADB: [...] VI – promover e incentivar a proclamação do

Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, por meio da obra missionária;”. O regimento interno da CGADB (2016, p. 9) diz que “[...]Art. 34. Compete ao Conselho de Missão: [...] III – promover simpósios, seminários, encontros e conferências [...]”. Nesse sentido, observa-se que as especificações determinadas no estatuto e no regimento interno da CGADB e no estatuto da CEADTAM são especificações muito amplas, inexistindo uma modelo missionária que normatize as ADs no Brasil, como proceder na divulgação das boas novas, ficando a cargo do missionário fazer o que ele achar o que deve fazer, para ganhar novas “almas”.

Dessa forma, entende-se que nesse trabalho - o processo de ganhar novas almas - é caracterizado por meio da ação evangelizadora da igreja. Assim, conforme Pompa, (2006, p. 134), a evangelização, assim como foi realizado pela igreja católica, é o processo pelo qual as igrejas evangélicas irão difundir os ensinamentos de suas crenças e do Evangelho. Além disso, para Ferreira de Souza (2012), o processo de evangelização missionário busca mudar ou rearranjar a cultura local às particularidades da instituição religiosa, ou seja, para a igreja as práticas culturais indígenas são vistas como algo negativo e do demônio, vindo a instituição apresentar o que seria positivo e correto ou, nesse caso, o que é de “Deus”.

Desse modo, observa-se um grande paradoxo no modelo missionário da AD, em relação ao envio de missionário ao campo. Nesse sentido, Stephen Niell certa vez observou, que “quando [...] tudo é missão, nada mais é missão”. Assim, surge o seguinte questionamento, a saber: será que esses missionários saberiam dizer o que é missão? E qual é a “tarefa” de um missionário? O que “motiva” eles fazerem missão?

Conforme Bosch (2002, p. 610), “a missão constitui um ministério multifacetado em termos de testemunho e serviço, justiça, cura, reconciliação, paz, evangelização, comunhão, implantação de igrejas, contextualização, etc”. Desse modo, as igrejas evangélicas, desde 1974 (nesse ano foi realizado o Congresso Mundial de Evangelização em Lausane na Suíça), já se preocupam no aspecto de se fazer missão.

A tarefa das missões tem sido focalizada crescentemente na evangelização de povos não alcançados em oposição à evangelização de territórios não alcançados. Nesse sentido, conforme Winter (1987, p. 710), a definição de “povos não alcançados” é: grupos de pessoas que não possuem entre si um movimento cristão atuante e/ou números suficientes de cristãos com recursos adequados para evangelizar o restante do grupo.

Além disso, o mesmo autor define como os “territórios não alcançados” um país ou uma cidade que o evangelho ainda não conseguiu proliferar. Desse modo, nos termos da igreja, os discípulos de Cristo devem espalhar a mensagem de Jesus até tais povos. Porém,

existe uma dicotomia no movimento missionário evangélico sobre teologia e missão, pois ambos têm andado divorciados. Segundo Carlos Del Pino há nos estudantes de missão a falta de uma boa formação na área missionária, assim, a falta do pressuposto teológico pode gerar um conceito equivocado por parte do missionário sobre o que é fazer missão.

[...] a nossa educação teológica não tem se preocupado com o aspecto missiológico e missionário na formação dos nossos alunos. Essa lacuna pode gerar algumas deficiências, tais como a identificação que tem sido constante do conceito de “obra de Deus” quase que exclusivamente com o trabalho de manutenção interna da estrutura eclesiástica. (1995, p. 7)

Do ponto de vista da igreja, observa-se que pelo menos duas perspectivas devem ser analisadas por um futuro missionário. Uma delas é a perspectiva teológica que fundamenta o objetivo e a finalidade das missões. A segunda perspectiva é a cultural, pois se torna quase impossível realizar a missão se o comunicador não conheça os receptores da mensagem. Nesse sentido, é importante conhecer os pontos de tensão cultural (não crítica) dos costumes, cosmologias e cosmovisões comuns e distintas que balizam em diferentes povos.

Entretanto, a realidade é outra sobre a formação de um novo ministério. Pois conforme Carlos Del Pino, o propósito é a “[...] manutenção interna da estrutura eclesiástica”. Viveiros de Castro (2018) diz que a obra missionária irá trabalhar o aspecto da cultura local. Nesse sentido, um dos mecanismos que os jesuítas católicos identificaram como impedimento a conversão ao cristianismo, a saber: foram os usos e costumes. Conforme Viveiros de Castro (2018, p. 130), “sabemos que o costume é não só rei e lei, mas Deus mesmo. Pensando bem, talvez os jesuítas soubessem disso, no fundo, ou não teriam logo detectado nos costumes o grande impedimento à conversão.”.

Em uma análise teológica da base bíblica da teologia da missão, podemos notar que existe um grande equívoco por parte das igrejas em enviarem seus ‘missionários’ para expandir seus territórios. A base bíblica é:

Portanto, ide, ensinai todas as nações, batizando-as em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-as a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado; e eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos. Amém! (Mateus 28.19,20).

De acordo com as escrituras bíblicas, quando Jesus deixou aos seus discípulos este mandamento, eles haviam passado um tempo aprendendo. Jesus sempre estava disposto a ensinar e mostrar a seus seguidores o que eles deviam fazer. No relato bíblico, “[...] ensinai todas as nações [...]”, podemos encontrar o que deve ser feito primeiro, ou seja, deve-se primeiro aprender. Além disso, Bosch (2002, p. 422) apresenta cinco respostas teológicas aos

modelos experimentadas pelos programas missionários. O primeiro considera que o cristianismo foi propagado como uma experiência religiosa ímpar; o segundo, como algo destinado apenas à vida privada; o terceiro, como mais racional que a ciência; o penúltimo, uma norma para toda a sociedade e o último, como o que liberta a humanidade de qualquer fixação religiosa redundante. Para o autor, “[...] todos esses modelos ainda estão sendo defendidos no pensamento e na prática missionária” cristã.

Cooperando com as críticas feitas por Carlos Del Pino, é comum observar missionários que não aprenderam sobre os propósitos teológicos de sua missão e que não fazem muito além de trabalhar em prol da “manutenção interna das estruturas eclesásticas”. Além disso, é possível elencar outros motivos não teológicos que impulsionam os jovens missionários, a saber:

- ✓ O desejo de ser admirado e louvado por outros;
- ✓ A busca por “autorrealização”;
- ✓ A busca por aventura e excitação;
- ✓ A ambição em expandir a glória e influência de uma igreja ou denominação em particular, ou mesmo de um país;
- ✓ A fuga das situações desagradáveis do lar;
- ✓ A esperança de sucesso profissional após um curto período de serviço missionário;
- ✓ A culpa e o anseio pela paz com Deus por meio do serviço missionário.

Tratam-se, sem exceção, de motivações individualizadas, talvez influenciadas por uma “teologia da prosperidade” bastante em voga atualmente. É razoável supor que a grande fragmentação das AD, com a formação quase incontrolável de novos ministérios, aconteça muito mais em relação a esses fatores subjetivos e a busca pela prosperidade individual do que propriamente com as *visões*, *profecias* e ao comando bíblico de “ide, ensinais a todas as nações.”

Fruto do “racha” entre a ADAM e a ADTAM e com base na teologia da missão, as convenções estaduais irão autorizar seus obreiros para se aventurarem em outras cidades no interior do Estado do Amazonas (migrações evangélicas) com o intuito de expandir suas fronteiras religiosas, podemos dizer também “expansão do *Urkultur* ou círculo cultural”.

Nesse sentido, a ADAM e a ADTAM possuem a tarefa ou compromisso de enviar os missionários que nesse caso são os seus pastores, com o indulto de implantar novas igrejas em outros locais. Entretanto, conforme Rosendahl (2002, p. 59), “é nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre espaços,

que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus”. Além disso, vale ressaltar que sempre houve pessoas que ingressaram no trabalho missionário sem estar devidamente preparado para isso.

Para tanto, vale ressaltar que o modelo de trabalho da ADAM é completamente diferente da ADTAM, apesar de ambas serem “Assembleias de Deus”. Entende-se como trabalho, a forma de atuação da igreja no campo, ou seja, como as denominações irão procurar ganhar as almas para as suas igrejas locais. Nesse sentido, a ADTAM, irá trabalhar em um modelo mais “tradicional”, ou seja, nos termos da ADTAM “um modelo bíblico”. Geralmente, quando um pastor da ADTAM chega ao campo onde ele irá presidir, o pastor que está saindo do campo apresenta ao novo pastor a liderança e os membros locais em uma reunião.

Em seguida, o novo pastor fará uma visita na casa dos membros ativos e aos membros não ativos. No contexto religioso, o indivíduo possui dois status sociais na igreja, a saber: congregado e o membro. O congregado é o indivíduo que ainda não é batizado em águas. Geralmente, fazem parte desse grupo os visitantes e as crianças que não possuem idade para serem batizadas – a idade mínima para o batismo em águas é 12 anos. Normalmente, nas AD's existem duas formas de se tornar membro⁷ da instituição.

Então, membro ativo é aquela pessoa assídua nos cultos e reuniões, e o membro não ativo é aquele não assíduo nos cultos ou que se encontra na situação de “afastado da igreja”. Nos termos da igreja, a situação de membro “afastado da igreja” se dá de duas formas, a saber: quando o membro não quer seguir os preceitos bíblicos ou costumes da igreja e vive de forma libertina. Nesse caso, a igreja aplica uma medida administrativa por nome “disciplina”; e a outra forma é quando o membro se encontra desiludido com a igreja local ou com outra instituição religiosa e deixa de frequentar os cultos e as reuniões.

No contexto religioso, a disciplina é uma medida administrativa aplicada pela igreja sendo sinônimo de afastamento, assim, o indivíduo deixará de exercer suas funções entre um a doze meses, dependendo da gravidade do “pecado”. Entretanto, existe uma grande diferença da aplicação da disciplina para um membro e para um pastor. A disciplina de um pastor fica a cargo da convenção e pode chegar até cinco anos ou mais, dependendo da gravidade do

⁷ A primeira forma é por meio do Batismo em Águas – ver o Capítulo 3, no item 3.1 “Batismo em Águas como Rito de Passagem”. A segunda forma é quando o indivíduo era membro de outra denominação e por algum motivo ele no transcurso de sua caminhada cristã acabou saindo dessa instituição religiosa. Desse modo, por ter sido membro dessa outra instituição religiosa e querer fazer parte da membresia da AD, a AD entende que esse indivíduo já foi batizado em águas e desta forma, para que esse indivíduo seja reconhecido como membro e tenha o seu batismo validado pela AD é necessário ele ser aclamado – terminologia utilizado para designar um membro de outra instituição religiosa, que já foi batizado em águas e precisa ser reconhecido como membro na AD. Esse ato administrativo de validação é realizado em um culto (SILVA, Esequias, 2017, p. 129).

“pecado”. Existem casos em que o pastor é descredenciado da convenção. Porém, a restituição do cargo eclesiástico fica a critério de convenção para convenção, geralmente, quando um pastor comete um pecado e entra na disciplina não é restituído à sua função eclesiástica.

Depois que acontece a visita aos membros (ativo e não ativos), o pastor da ADTAM irá reunir sua liderança e juntamente com eles, irão realizar um período de *oração* e *consagração*⁸. Em seguida, após o período de *oração* e *consagração* o pastor da ADTAM juntamente com a liderança da igreja irá realizar cultos ao ar livre, cruzadas evangelísticas, evangelização e visitas. Nos termos da igreja, o culto ao ar livre e a cruzada evangelística são práticas parecidas. Todavia, o culto ao ar livre se dá de forma simples onde o pastor ou qualquer pessoa, pega uma caixa de som e com auxílio de um microfone começa a pregar textos bíblicos, não existindo um local próprio.

Já a cruzada evangelística é algo que deve ser planejado, em algumas igrejas costuma-se convidar pastores de grande renome no universo pentecostal e com isso a aglomeração de pessoas é maior, ou seja, mais “almas” evangelizadas.

A evangelização se dá por meio da comunicação do evangelho a alguém, ou seja, de alguém de dentro de uma instituição religiosa para alguém de fora da instituição religiosa. Durante a evangelização a pessoa que está sendo evangelizada, tem a decisão consciente de aceitar ou rejeitar a mensagem comunicada pela igreja. Nesse sentido, há três categorias desenvolvidas para pensar as formas de evangelismo, a saber: “evangelismo em massa”, “pessoal” e o “estratégico”. O evangelismo em massa é realizado a um grupo de pessoas, em uma casa, no colégio e etc. Geralmente, a duração desse evangelismo é no máximo uma hora, e sua liturgia é semelhante ao um culto, porém, reduzido.

O evangelismo pessoal é o mais praticado na ADTAM quando o pastor juntamente com a liderança e os membros vão de casa em casa. Nesse caso, se escolhe um bairro e com um folheto contendo uma mensagem bíblica, o pastor juntamente com a liderança e os membros entregam ao indivíduo o folheto e o convidam para participar dos cultos aos domingos. Por fim, o evangelismo estratégico é aquele que possibilita a igreja montar uma estratégia prévia. Por exemplo, se a igreja quer evangelizar um hospital, o foco da sua mensagem bíblica é falar sobre cura, se a igreja for evangelizar em uma penitenciária, o foco

⁸ A “oração é o ato consciente, pelo qual a pessoa dirige-se a Deus para se comunicar com Ele e buscar a sua ajuda por meio de palavra ou pensamento”. Por sua vez, a consagração é a dedicação a algo ou alguém, nesse caso em específico, a consagração irá ser acompanhada por um jejum. O jejum é a “abstinência de alimento, acompanhada de uma atitude pessoal de contrição, dedicação e devoção, por certo tempo, com o propósito de afastar-se para buscar a Deus e dedicar-se a Ele de maneira exclusiva”. (ESEQUIAS SILVA, 2017, p. 145-46)

será que Cristo liberta e por fim, se existir alguém com crise financeira, o foco da mensagem é apresentar que Cristo é o provedor.

Para tanto, apesar de não ser o foco da dissertação, iremos de forma sucinta fazer um breve comentário sobre o neopentecostalismo. Observamos que o evangelismo estratégico é o mais adotado pelas igrejas neopentecostais e irá desempenhar um novo significado simbólico ao universo neopentecostal, ou seja, a igreja irá apresentar Cristo como provedor, o único capaz de tirar alguém da crise financeira, como o Deus que pode fazer-lhes próspero e bem financeiramente. Conforme Siepinski (2001) diz,

[...] o sucesso dessas igrejas se deve ao uso intensivo e agressivo dos instrumentos de marketing na persuasão do seu público-alvo, oferecendo a promessa de solução instantâneas para todos os males da vida, em especial os financeiros. (p. 185)

Nesse sentido, para pensarmos como as igrejas Neopentecostais utilizam esse “evangelismo estratégico” na teologia da prosperidade, iremos recorrer ao conceito de Marshall Sahlins (1985) que dá uma engenhosa solução para as tensões entre estrutura cultural e mudança histórica ao abordar o contato entre os nativos e colonizadores europeus. Em *Ilhas da História*, Sahlins dá uma explicação à recepção dos europeus pelos havaianos que tinham uma estrutura cultural própria, com seus símbolos e significados. No relato sobre o evangelismo estratégico, nos termos do cristianismo o aspecto da evangelização estratégica é outro.

Nesse sentido, a substituição da forma como o evangelismo estratégico é praticado pela igreja neopentecostal irá ocupar um novo simbolismo dentro da estrutura já existente entre os evangélicos tradicionais, ou seja, o que era para ser uma mensagem de cunho católico, agora ganhou uma nova estrutura na cultura evangélica e dando lugar a uma nova teologia, nesse caso, a teologia da prosperidade. Dessa forma, Sahlins diz que a estrutura cultural de qualquer comunidade não é estática, mas aberta a transformações, dependendo do contexto, quando as circunstâncias permitirem, a cultura cristã da igreja neopentecostal adaptou-se a essa nova realidade forçando esse elemento do cristianismo clássico permutar para a teologia da prosperidade.

Além disso, nos termos da igreja neopentecostal o líder religioso ao pregar a teologia da prosperidade, por exemplo, na comunidade local, irá apresentar um novo conceito de prosperidade para seus fiéis, sendo que eles têm um conceito de prosperidade diferente do que o líder religioso pregou. Nesse sentido, para comprovar a eficácia dessa pregação ou desse poder mágico religioso precisa passar por alguns estágios. O líder religioso precisa crer em

sua técnica de persuasão, logo após o ouvinte precisa crer no uso dessa técnica e pôr fim a confirmação da técnica pelos demais membros.

No contexto religioso, a ideologia pregada pelas igrejas da teologia da prosperidade funciona da seguinte forma, a saber: o pastor irá pregar que os cristãos não podem sofrer ou ficar doentes e que devem tornar-se ricos à custa de sua fé. Dessa forma, quanto mais se oferta maior a probabilidade de Deus te abençoar. Para tanto, a eficácia dessa crença irá se configurar da seguinte forma, o líder religioso crê em sua pregação, no qual ele irá dizer “Deus, não te chamou para ser miserável, e sim para ser próspero, ou seja, bem-sucedido” e dizem ainda “você deve ser um empresário de sucesso”, aí vem ápice da mensagem “se você, oferta “X” Deus, irá te dá em dobro”. Em seguida, o ouvinte irá crer na eficácia dessa pregação (vindo ele mesmo testemunha sobre a ‘benção’ recebida), pois afinal ele quer ser abençoado e bem-sucedido. Por fim, a mensagem é configurada na crença do coletivo, esse ensinamento irá produzido aparentemente uma geração de crentes interesseiros e materialistas.

Portanto, não há porque duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 182)

Para tanto, a forma de trabalhar da ADAM será o “modelo celular”. Nesse sentido, conforme Sousa (2018, p. 7) diz que a igreja em célula,

[...] tem sua ênfase em cultos nas casas dos fiéis participantes da igreja, células. Esse modelo produz um sistema piramidal e propõe uma progressão geométrica da quantidade total de membros a partir das células. Caracterizado pela recorrência de cultos nas residências e ênfase no acompanhamento dos fiéis neófitos, por fiéis que estão a mais tempo na igreja.

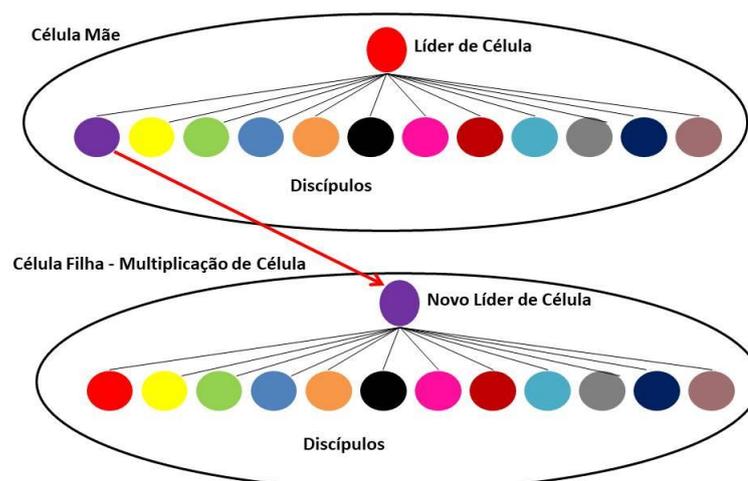
Desse modo, a célula é uma reunião durante a semana de doze pessoas ou mais, dirigida por um membro antigo da igreja, que recebe o status social no meio da igreja de “líder da célula”. Normalmente, quando a célula tem mais de doze pessoas, acontece a sua multiplicação, ou seja, de uma célula poderá gerar mais uma ou mais, dependendo do quantitativo de pessoas. Geralmente, as células fazem suas reuniões na residência de algum membro. As células então divididas da seguinte forma: célula de crianças, adolescentes, jovens, adultos, mulheres, homens, senhores, senhoras, casados e jovens casados.

A célula tem como objetivo principal, a expansão da igreja, ou seja, cada participante da célula tem como meta, sempre convidar alguém para participar da reunião. Desse modo, o líder da célula tem como objetivo principal a “conversão” do convidado, para que este em uma data oportuna seja batizado em águas e se torne um novo membro da igreja local.

O objetivo dessa reunião é que cada participante leve um convidado e esse venha tornar-se membro da célula. Os participantes são o anfitrião, que cede sua residência; o líder responsável pela organização e pelo sermão, quem possui o maior prestígio dentro da célula. E na célula é quem contém o papel do “clero”, o “padre”, o “pastor”, está para a célula o que o pastor está para a igreja. (SOUZA, 2018, p. 9-10)

Geralmente, o pastor é que faz a separação de quem irá se tornar um novo líder de célula. Nesse caso, o pastor apresentará um novo líder diante de toda igreja local em um culto denominado com o nome de “rede de células”, o novo líder de célula deverá procurar novos discípulos. De modo geral, todo mês, a igreja reunirá essas células no culto de rede de células, quando cada líder estará com sua célula para cultuarem a Deus. Comumente, é nesses cultos de rede de células que acontece o que eles chamam de multiplicação das células, a ideologia do modelo celular é que doze irão ganhar mais doze, e os outros dozes irão ganhar mais dozes, e assim sucessivamente, ou seja, o crescimento será idealmente infinito, conforme figura abaixo.

Figura 4: Modelo de Célula da ADAM



Fonte: do autor (2019).

2.4 ESTRUTURA HIERÁRQUICA NA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL

Nas Assembleias de Deus no Brasil existe uma hierarquia clássica para os homens: Cooperador/Auxiliar, Diácono, Presbítero, Evangelista e Pastor. Essa hierarquia forma o ministério ou grupo de obreiros local de uma Igreja Assembleia de Deus. Além disso, existe outra categoria na hierarquia assembleiana para os homens: os ministros sendo formada pelos Pastores, Missionários e Evangelistas responsáveis em abrir novos trabalhos e assumir a administração da igreja local.

No meio evangélico existe uma disseminação do título de pastora para as esposas de pastor. Nas Assembleias de Deus, esse título não é reconhecido, ou seja, não existe pastora. Vale ressaltar que em outros ministérios da AD já existem a figura da pastora, porém, na hierarquia clássica da Assembleia de Deus essa marca/título é exclusiva do homem, ou seja, essa marca/título à mulher é excluída de receber, não sendo considerada *digna*.

Na longa sequência de mudas chamadas à ordem, os ritos de instituição ocupam um lugar à parte, em virtude de seu caráter solene e extraordinário: eles visam a instaurar, em nome e em presença de toda a coletividade para tal mobilizada, uma separação sacralizante, não só como faz crer a noção de rito de passagem, entre os que *já* receberam a *marca distintiva* e os que *ainda não* a receberam, por serem ainda muito jovens, como também, e, sobretudo, entre os que são socialmente dignos de recebê-la e as que dela estão *definitivamente excluídas*, isto é, as mulheres. (BOURDIEU, 2012, p. 34-5)

Existe uma hierarquia clássica para as mulheres assembleianas: cooperadoras e diaconisa. Além disso, a hierarquia mais elevada que uma mulher da assembleia poderá ser é missionária. Porém, uma nova reestruturação em relação alguns níveis hierárquicos admitido para o homem, na ADTAM não existe o presbítero. Em outros ministérios da Assembleia de Deus, após o pastor, Bispo e/ou Apóstolo, e para as mulheres após diaconisa o título de missionária.

[...] a hierarquia assembleiana está baseada em cinco cargos hierárquicos ascendentes: cooperador (ou auxiliar), diácono, presbítero, evangelista e pastor. O conjunto de todos os que possuem uma graduação hierárquica é o grupo dos “obreiros” ou o “ministério” da igreja local. Evangelistas e pastores também são chamados de “ministros”. Em tese, todo pastor passou por cada uma das etapas anteriores antes de chegar ao último degrau da escada, embora seja possível encontrar casos em que a regra não foi seguida à risca. No caso das mulheres, o assembleianismo clássico admite apenas a existência de cooperadoras e/ou diaconisas, e quando muito, missionárias (no caso, as únicas a ocuparem o púlpito). Atualmente esta estrutura tem sido modificada em diversos assembleianismos. Na AD de Manaus, por exemplo, o cargo de presbítero foi abolido. No Ministério Bela Vista-Fortaleza/CE um novo degrau foi criado no topo da escada: o de apóstolo, ocupado pelo presidente do Ministério³³⁹. Já no Ministério de Madureira, Manoel Ferreira (principal herdeiro do capital simbólico de Paulo Leivas Macalão e atual presidente da CONAMAD) foi reconhecido no cargo de bispo em 2001, sendo o único no Ministério a ter tal designação. (FAJARDO, 2015, p. 245-6)

No pentecostalismo clássico da AD, pode-se observar que a hierarquia é de primazia masculina, não podendo as mulheres ocupar. Nesse sentido, conforme Lehman (1996, p. 133, tradução nossa) diz que “os pentecostais reprimem muito [...] as mulheres [...]”, nesse caso, a AD restringe as mulheres para não exercer a função pastoral, por dizer que não existe respaldo bíblico. Além disso, a liderança da AD clássica é exercida quase que exclusiva pela ala masculina e quando existe a liderança do gênero feminino, esta, por sua vez lhe é reservada pouca responsabilidade.

Entretanto, essa estrutura hierarquia da AD clássica já foi rompida em algumas ADs, como é o caso da ADAM. Nesse sentido, desde que aconteceu o “racha” em 2000, a ADAM buscou fazer uma “nova” estrutura na sua denominação. Desse modo, conforme palavra do pastor Jonatas Câmara, presidente da ADAM/CEADAM diz que “nós entendemos que a igreja sem o reconhecimento de que o propósito divino é para o homem e para a mulher também igualmente, que não é completa”, e o mesmo conclui dizendo “nós criamos coragem, nos submetemos a Deus e ao Espírito Santo de Deus, independente de interpretações humanas, resolvemos interpretar a Bíblia em toda sua história”. Assim, a ADAM no ano de 2018, apresentou ao ministério pastoral 138 mulheres, sendo totalizadas 1.200 mulheres pastoras na referida denominação.

2.5 ASSEMBLEIA DE DEUS TRADICIONAL EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA

Após o episódio do “racha” no ano de 2000 – a AD que já existia no Estado do Amazonas desde janeiro de 1918 –, os pastores presidentes das AD’s clássicas tiveram que tomar uma decisão sobre em qual das AD’s iriam se filiar (ADAM ou ADTAM). É claro que muitos foram os discursos criados em uma perspectiva de poder por ambas as igrejas (ADAM e ADTAM) para que tais pastores se filiassem a tais denominações. Conforme Sheridam (1990) “o discurso transmite, produz e reforça o poder; ao mesmo tempo em que o mina, o expõe e pode mesmo bloqueá-lo”.

Nessa época, muitos foram os pastores da AD que migraram para a ADAM e para ADTAM. Segundo relatos dos próprios pastores da ADTAM, os pastores da ADAM veem os pastores da ADTAM como rebeldes, além de dizerem que a denominação é uma “seita”. Em contrapartida, os pastores da ADTAM dizem ser a única denominação que conservou a doutrina Bíblica da “igreja verdadeira”. Conforme Silva (2017, p. 42) “Nós pregamos o verdadeiro evangelho de transformação, salvação, santificação. A ADAM se perdeu em

inovação que não respeitam a tradição e só pensam em política e poder, não pregam o verdadeiro evangelho”.

Pierre Bourdieu (2008, p. 26-27), afirma que: “não existem palavras neutras, palavras inocentes, cada palavra, cada locução ameaça assumir dois sentidos antagônicos conforme a maneira que o emissor e o receptor tiverem de interpretá-la”.

A análise dos discursos dos pastores da ADAM e da ADTAM se percebe ofensas entre ambos, há uma luta por qual seria a “igreja verdadeira”. Nesse sentido, saber qual é a igreja verdadeira, implica dizer que tal denominação seria a única verdadeira a pregar a doutrina bíblica – tal aspecto diz respeito à relação de poder. Conforme diz Michel Foucault, é por meio das relações de força que acontece o poder. Desse modo, os pastores de ambas as igrejas (ADAM e ADTAM) se envolvem por tal relação de poder, para saber qual é a única igreja verdadeira.

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (FOUCAULT, 2004, p. 193)

Porém, a igreja de São Gabriel da Cachoeira que pertencia à Igreja Evangélica Assembleia de Deus da Bahia (ADBA), pastoreada pelo pastor Ronaldo – este por ser militar, permaneceu na cidade durante aproximadamente dois anos – teve que escolher em qual das igrejas (ADAM ou ADTAM) iria transferir a administração eclesiástica. Ele havia informado da divisão para as Assembleias do Brasil e sendo orientado pela administração da AD da Bahia – conforme relatos dos pastores da ADTAM – transferiu a administração eclesiástica para a ADTAM.

Nesse sentido, no final do ano 2000 e início do ano 2001 o pastor Ronaldo passa a administração da igreja local de São Gabriel da Cachoeira para administração de Manaus da ADTAM. Logo, tira-se a placa da ADBA e coloca-se a placa da ADTAM e assim inicia-se a relação entre ADTAM com os indígenas. Após esse episódio, o pastor presidente da ADTAM solicita ao pastor Lindomar que fosse tomar conta do campo de São Gabriel da Cachoeira, vindo assim ser o primeiro pastor enviado oficialmente pela ADTAM ao campo de São Gabriel da Cachoeira.

2.6 A DISTÂNCIA ENTRE A SEDE DA ADTAM EM MANAUS E O “CAMPO” EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA.

Um dos principais meios de locomoção de pessoas e mercadorias no Amazonas e, principalmente em São Gabriel da Cachoeira, é o transporte hidroviário por barcos, lanchas e balsas que passam as semanas e meses navegando nos rios da Amazônia. A dificuldade encontrada por muitos é com relação às grandes distâncias para se deslocar das cidades até capital. Um exemplo disso é uma viagem de Manaus com destino a São Gabriel da Cachoeira que pode variar de quatro a cinco dias em um barco, isso quando o rio está cheio. Quando se está em período de seca, a viagem pode durar até uma semana. A viagem se torna um tanto cansativa, embora seja muito gratificante apreciar as paisagens da floresta Amazônica.

A navegação fluvial, por ser o meio de transporte mais barato para se chegar à cidade de São Gabriel da Cachoeira, tem se tornado um desafio para muitas pessoas. Conforme relato do Pastor Valcimar Magalhães da ADTAM, que pastoreou o campo em São Gabriel da Cachoeira no ano de 2008 a 2010, “o desafio é chegar à cidade, para cumprir o objetivo de pregar a palavra de Deus aos povos indígenas desta região”.

Nesse sentido, podemos analisar na fala do pastor em questão que existe uma dicotomia, ou seja, existe uma grande diferença de um pastor nativo “da” cidade para um pastor estranho que vai “para” a cidade. Geralmente, o pastor nativo não coloca dificuldade ou desafios. Porém, nos termos da igreja os pastores da cidade grande, por estarem habituados com a “vida” na cidade, não querem sair para o campo.

Conforme o estatuto da CEADTAM que fala sobre “do ingresso, disciplina e exclusão de membro”,

Art. 10 - O ingresso de novos membros se dará da seguinte forma: I – A Convenção congrega obreiros (pastores, evangelistas ou missionários), por ela consagrados, ou recebidos com carta de mudança de outro ministério da mesma fé e ordem. § 1º - Somente poderá ser autorizado e ordenado ao Ministério do Evangelho aquele que: a) Evidenciar vocação à obra por meio de um trabalho movido pelo amor à causa divina; b) Reconheça a inexistência de qualquer vínculo empregatício com a igreja a que serve e com a Convenção; c) Não faça parte de sociedade secreta; d) Tenha idade mínima de 18 e máxima de 50 anos. O candidato que contar mais de 50 anos de idade terá sua proposta de ingresso analisada pela Diretoria, que decidirá em parecer fundamentado pela aceitação ou não do candidato. § 2º - A Convenção só receberá pastores por transferência quando tiverem campo de trabalho observando-se as alíneas "a", "b", "c" e "d", salvo se o referido declarar, por escrito, que não assumirá campo de trabalho. (2002, p. 06)

Nesse prisma, um dos primeiros requisitos para ser autorizado e ordenado ao Ministério do Evangelho é “a) Evidenciar vocação à obra por meio de um trabalho movido pelo amor à causa divina”. Desse modo, quando um candidato irá ingressar no Ministério do

Evangelho como pastor, evangelista ou missionário, ele passa por uma série de perguntas para assim ser autorizado e ordenado como ministro. Além disso, existe um termo que é assinado voluntariamente pelo candidato durante a entrevista no qual ele se propõe a ficar à disposição da CEADTAM, quando esta precisar enviar missionário ao um novo campo de trabalho.

No entanto, quando o indivíduo é enviado para o campo, nos termos da igreja ela entende que o indivíduo estar disposto a ir, pois afinal o ministro se comprometeu por meio do termo assinado por ele próprio em ir trabalhar no campo, seja o campo que for. Logo, durante a convenção o que se observa é um grande número de pastores descontentes com o campo onde estão trabalhando. Em conversa com um pastor por nome de Marcos, ele diz “não venho para a convenção, pois é muito longe o campo onde eu pastoreio”. E ele finaliza dizendo “quando venho é porque preciso fazer algum tipo de tratamento”.

Nesse sentido, surge o seguinte questionamento: será que os pastores que estão no campo de Manaus, ou seja, na cidade não querem ir ao interior, pois o campo no interior é trabalhoso ou dificultoso? Os pastores da cidade não querem sair ao campo, por terem criado um complô entre os pastores da cidade, tendo em vista que a finança da igreja na cidade é fixa, enquanto que no interior varia vindo até a não existir? Desse modo, os pastores da cidade relatam para os pastores do interior que não existem vagas no campo da cidade, e logo os pastores de interiores são forçados a permanecerem nos seus respectivos campos no interior.

Para tanto, seja qual for o campo onde o pastor irá fazer missão o grande desafio é a questão da distância. Conforme pastor Lindomar, que foi o primeiro pastor no Campo de São Gabriel da Cachoeira, a distância é:

A distância é um fato bom mas é ruim. Bom porque você trabalha sem perturbação. Ruim porque você não recebe visitas de ninguém. A distância pra quem ama nunca vai ser problema. Não recebi ajuda da convenção eram muitas as solicitações de ajuda. Mas quem pagou minha passagem de avião foi a convenção e da minha família o irmão Eliezer Matuto. (Lindomar, 50 anos, pastor)

Além disso, o Pastor Lindomar relata que ao chegar ao campo de São Gabriel da Cachoeira, sofreu forte oposição contra a sua pessoa com a ADAM, conforme seu relato:

O pastor que me antecedeu fez um bom trabalho, fui bem recebido pela cidade, mas fui tratado com muito ódio pela ADAM. Inclusive com tentativa de morte por membro da referida, inclusive assassinaram uma membra da nossa igreja e um bebê que colocaram meu nome é ainda tentaram matar minha família dando mandioca para ele comerem. Mas tudo com o tempo ficou bem. (Lindomar, 50 anos, pastor)

Além disso, o pastor Cordoval, que assumiu o campo de São Gabriel da Cachoeira em janeiro de 2018, afirma que a distância entre Manaus e São Gabriel da Cachoeira tem sido um grande desafio para ser superado:

Por telefone não dá para resolver nada, o ideal para solucionar o problema no campo de São Gabriel da Cachoeira é ter a conversa com a presidência da convenção pessoalmente, e isso tem sido algo complicado. Porém, eu tenho resolvido as coisas aqui, conforme o direcionamento de Deus para mim. Mas se tivéssemos a assessoria da Convenção aqui seria muito melhor e os irmãos iriam ver que a convenção não esqueceu deles, algo que já ouvi eles falarem. (Cordoval, 45 anos, pastor)

Por se tratar de um caminho longo e dificultoso para se chegar, não existe uma fiscalização da igreja sede de Manaus no campo onde esses missionários têm implantado tais igrejas. A exemplo disso, o campo da ADTAM em São Gabriel da Cachoeira só foi ter uma visita do seu Presidente em 2018. Em conversa com outros pastores que já pastorearam o campo de São Gabriel da Cachoeira entre 2008 e 2010, o pastor Lucas disse que “seria bom um apoio da igreja sede de Manaus, assim não ficaríamos muito esquecidos”. E o mesmo conclui sua fala dizendo “que o apoio que é dado pela sede em Manaus, somente é para pedir à porcentagem que as igrejas de interior mandam para a sede em Manaus”. Além disso, o mesmo pastor diz que “o bom de não se ter uma fiscalização da Sede de Manaus, é que eu sou o Presidente aqui, eu mando e desmando”.

O pastor presidente de campo tem por sua vez total liberdade para trabalhar no seu campo, ou seja, na cidade que este implanta a referida denominação. Nesse sentido, a CEADTAM não interfere no trabalho do pastor *in loco*. Porém, ao ouvir relatos dos pastores na CEADTAM, verificamos que a liberdade de administrar uma igreja sem a presença da convenção é algo ruim. Desse modo, tais pastores se queixam da presença ativa de sua Convenção nos respectivos campos. Os pastores de interior dizem que “os pastores da convenção não querem sair do conforto da cidade, do ar-condicionado, dos bancos com almofadas. Ninguém quer mais passar 03 a 04 dias ou mais no barco com destino ao interior, para fazer a obra de Deus”. Além disso, quando vão para o interior “querem ficar no melhor hotel, comer a melhor comida, sempre querendo do bom e do melhor”. E nós, pastores de interior quando vamos para convenção “não temos o mesmo conforto que damos para eles em nosso campo”.

Em uma análise comparativa entre Pastor e Antropólogo, observo algumas semelhanças, ou seja, os desafios do “campo” para um pastor podem ser comparáveis aos desafios do “campo” para os antropólogos. Roy Wagner (2010) apresenta o antropólogo

quando está pela primeira vez no campo, no qual o mesmo pode ou não saber algo sobre o que ele foi estudar.

[...] o antropólogo que chega pela primeira vez em campo tende a sentir-se solitário e desamparado. Ele pode ou não saber algo sobre as pessoas que veio estudar, pode até ser capaz de falar sua língua, mas permanece o fato de que como pessoa ele tem de começar do zero. (WAGNER, 2010, p. 31)

Para tanto, quando o pastor vai pela primeira vez ao campo, desfrutará dos mesmos sentimentos de um antropólogo, apesar dele ser enviado com sua família, ainda assim se sentirá solitário e desamparado. Nesse sentido, solitário porque é mais fácil trabalhar no campo com pessoas conhecidas, do que desconhecidas e desamparado, pois nem sempre terá ajuda da Convenção conforme relato acima.

Wagner diz ainda, para que o antropólogo possa desenvolver um excelente trabalho antropológico se torna necessário *conhecer* de forma simultânea, ou seja, “apreender o caráter relativo de sua cultura mediante a formulação concreta de outra” (WAGNER, 2010, p. 30). Nesse sentido, esse “conhecer” irá proporcionar no cientista social a competência para descrever e explicar a cultura do outro. Em relação ao pastor, observamos que muitos não conhecem esse caráter relativo de sua cultura e com isso desconhecem a cultura do outro.

Durante o período de 1 a 15 de abril de 2019, o pastor presidente do campo de São Gabriel da Cachoeira teve que se ausentar para participar da reunião convencional da CEADTAM na cidade de Manaus. Conforme relato do pastor presidente do campo de São Gabriel da Cachoeira, por confiar e pela ausência de liderança no campo de São Gabriel da Cachoeira, colocaria um “missionário” por nome de Eduardo que estava há pouco tempo na cidade de São Gabriel da Cachoeira, na frente da igreja do bairro da Calha Norte como dirigente.

Ele veio comigo e se apresentou como Pastor Missionário, e me pediu para visitar as comunidades onde temos nossa igreja comigo. Até então eu disse para minha esposa, vamos ver se ele é missionário mesmo é agora, se ele for comigo para a comunidade. [...] ao retornamos da comunidade, ele disse que queria se congregar conosco e apresentou sua carta de recomendação e sua credencial de pastor. (Cordoal, 45 anos, pastor)

A igreja do bairro da Calha Norte em São Gabriel da Cachoeira é a Assembleia de Deus Tradicional que reúne o maior número de indígenas de diversas etnias, e como dirigente desta igreja, o missionário Eduardo reuniu os indígenas e disse que não teriam mais voz na igreja, que não sabiam falar e deveriam ficar sentados para aprender com os brancos.

Dessa forma, observamos que a ideologia impregnada no discurso do missionário Eduardo remete a uma teologia obsoleta dos teólogos espanhóis Bartolomé de Las Casas (1474-1566) e José de Acosta (c. 1539-1600) que diziam ser os povos “primitivos” vistos como filhos naturais. Segundo essa teologia, os filhos naturais são capazes de “melhorias” e de conversão ao cristianismo. Para isso, bastaria aprender com os brancos (ERICKSON, 2015, p. 33). Além disso, nos lembra ainda as expedições que levaram aos grandes descobrimentos geográficos, quando a dominação europeia de povos nativos se deu por meio da escravidão, do colonialismo, do imperialismo e, mais recentemente, do neoliberalismo e da globalização.

Para tanto, observa-se que a distância entre a sede da ADTAM em Manaus e o “campo” em São Gabriel da Cachoeira tem se tornado um grande desafio para que os pastores desenvolvam seu trabalho no respectivo campo. Além disso, observamos que essa distância tem motivado “missionários” sem qualquer conhecimento sobre a cultura local e sem qualquer princípio de alteridade como é o caso do Missionário Eduardo. Nesse sentido, nota-se que os discursos como do missionário Eduardo poderá motivar trânsitos e mobilidades dos membros Baré da ADTAM para outras igrejas e denominações na cidade.

CAPÍTULO 3 - MOBILIDADES RELIGIOSAS OU CONVERSÃO? – RELIGIOSIDADE E RITUAL DE INCORPORAÇÃO DE NOVOS MEMBROS

O discurso e as práticas relacionadas com a conversão religiosa sempre são seguidos de controvérsias sobre sua legalidade ou sua própria noção do significado da conversão pelos envolvidos. Nesse sentido, pode-se observar a coexistência de conceitos diferentes sobre o assunto, ou seja, a visão da igreja e a visão do convertido. Vale ressaltar que não temos a intenção de aprofundar teologicamente o conceito de conversão. Nosso objetivo é refletir sobre o processo que envolve a conversão do indígena Baré – o que motiva essa mobilidade religiosa? O que motiva a fazer o indígena Baré se converter e aceitar a fé evangélica da ADTAM, a ponto de negar alguns aspectos da sua cultura? Além disso, o que leva a este mesmo indígena Baré após a “conversão” à fé evangélica permanecer pouco tempo na igreja e em seguida retornar após a possível “conversão” às práticas religiosas nativas, em seguida retornar novamente à igreja e sair novamente?

Nesse sentido, vamos descrever as motivações de três informantes indígenas Baré e apresentar o que levaram à sua “conversão” ou não-conversão à fé da ADTAM. Para resguardar a identidade dos informantes, utilizaremos nomes bíblicos. O período que foi realizado a conversa com os informantes foi entre junho a agosto de 2019, na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Tempo em que retornei novamente ao campo. Para conseguir conversar com os entrevistados e conseguir os seus relatos foi relativamente “fácil”. Porém, alguns não queriam conversar comigo, outros se mostraram disponíveis e no dia marcado diziam ter, outros afazeres.

Entretanto, por muito insistir que consegui os relatos presentes na dissertação. Os informantes 1 e 2 são membros da ADTAM do Setor 1 e a informante 3 é visitante da ADTAM (não tendo uma igreja certa onde se congrega). A entrevista com o informante 1 e 2, foi realizada em suas respectivas residências, a entrevista com a informante 3 se realizou após um culto no setor 2 da ADTAM. Além disso, vale ressaltar que pelo fato de ser um pastor da referida denominação possui uma relação de pastor/ovelha, facilitando a relação de acesso aos informantes. Por fim, todos os entrevistados aceitaram conversar comigo para ajudar-me e colocarem suas opiniões sobre a ADTAM, como também, testemunharem sobre suas vidas antes e após se converterem ou não.

A primeira informante Baré é Rute (36 anos, casada, Tecnóloga Logística) relata que antes de ser da ADTAM era católica praticante (fez primeira comunhão e crisma), sua mãe

sempre a levou para as missas ao domingo pela manhã e estudou no Colégio São Gabriel, o qual, no período que cursava o ensino médio, era administrado por freiras. Rute descreve que seu primeiro contato com a fé evangélica se deu ainda criança com cinco anos. Nesse período ela conheceu uma missionária da igreja batista realizava cultos para crianças próximo do local onde morava. Segundo minha informante, a missionária reunia as crianças do bairro juntamente com os pais em sua residência e realizava uma espécie de estudos bíblicos. Ela conta que a missionária se deslocava pelo bairro indo de casa em casa, convidando as crianças e os pais para irem nessas reuniões.

Rute lembra que ao término das reuniões era comum que a missionária servisse um lanche para as crianças e para os pais presentes – algo que todos aguardavam – “nossa família no início sempre foi muito carente nesse aspecto sobre sustento, minha mãe que trabalhava para nos sustentar”.

Além disso, Rute declara “sempre tive o desejo de entrar em uma igreja evangélica”. Com 19 anos, segundo Rute, quando morava em Santa Izabel do Rio Negro, conheceu uma senhora da igreja Batista que lhe fazia vários convites para frequentar algumas reuniões. Conforme Rute, “pela insistência da senhora eu fui a um culto, gostei e passei a frequentar a determinada igreja. Porém, não fiquei muito tempo na igreja – pois eu me encontrava vivendo com um rapaz e não era casada com ele”.

Rute relata que a igreja Batista é muito rígida em relação a essa situação e como o rapaz que ela estava não queria se casar. Logo, ela saiu da igreja Batista – por discriminação dos irmãos e pela pressão imposta pelo pastor. Entretanto, Rute fala que passou um ano congregando na Igreja Adventista, em seguida, retornou novamente para a igreja Batista onde ficou por mais um ano:

“o pastor foi trocado e os irmãos que falavam de mim não estavam mais lá e eu não vivia mais com aquele rapaz, eu era mãe solteira acabei retornando a igreja batista. Além disso, passei um período (6 meses) congregando na ADAM onde me batizei⁹ – contei minha situação para o Pastor da ADAM, que eu era mãe solteira e o pastor disse que não tinha problema, foi então que decidi me batizar”. (Diário de Campo, 20/06/2019)

Porém, Rute me declarou que mesmo sendo batizada na igreja, ainda guardava algumas práticas do catolicismo, e sempre que ia para comunidade de São Joaquim em São Gabriel da Cachoeira-AM, frequentava a festa de Santo¹⁰ – o novo *dabukurí*.

⁹ Explicaremos melhor como ocorre o processo de Batismo no item 3.2. Batismo em Águas como Rito de Passagem.

¹⁰ Ver o Capítulo 1, no item 1.3 “Os Baré na História dos Brancos”.

Rute fala que mesmo na ADAM viveu uma vida errada, era usuária e se acompanhava com usuários de drogas. Ao retornar para São Gabriel da Cachoeira, Rute relata que passou um ano congregando na ADAM, em seguida, foi congregar na ADRJ (por seis meses) e por fim ela fala que se “converteu de verdade” na ADTAM onde está há 12 anos. Rute declara que hoje se encontra na ADTAM, porém, diz que quem manda em sua vida é Jesus “hoje estou aqui na Tradicional, mas se Jesus me mandar ir para outra igreja eu vou”.

O segundo informante Baré é João (46 anos, casado, comerciante). Ele relata que antes de ser membro da ADTAM, era católico, porém não gostava de ir à missa. Ele disse que sempre gostou de bebida alcoólica e tinha uns relacionamentos extraconjugais – sua esposa não sabia. João explica seus comportamentos assim: “o inimigo me fazia beber e chegar alcoolizado na minha casa, eu só queria bater em minha mulher e gritar com meus filhos”. Por isso, ele procurou a igreja – buscando mudança. Sua esposa não aguentava mais a vida que estava vivendo, então, se ele não mudasse, ela iria se separar dele e levar as crianças com ela (sua esposa é simpatizante da igreja evangélica).

João passou um tempo visitando outras igrejas até chegar a ADTAM. Ele visitou a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Universal do Reino de Deus e visitou a Igreja Mundial do Poder de Deus – todas neopentecostais –. Segundo João, os pastores dessas três igrejas sempre falavam que para ter as bênçãos de Deus, era preciso trazer ofertas para a igreja. O pastor dizia assim “quanto mais você oferta, mais abençoado será. Se oferta muito, terá muitas bênçãos. Agora se oferta pouco, terá pouca bênção”. João declarou: “como eu queria mudança, eu fazia exatamente o que o pastor dizia”

o pastor dava um envelope, às vezes eu não queria nem pegar, mas o pastor fazia com que a gente pegasse, falava palavras bonitas, aí era o jeito pegar – tinha que depositar a quantia “x” e toda semana a quantia ia aumentando, comecei ofertando o valor de R\$ 5,00 e quando vi já estava ofertando R\$ 50,00 até R\$ 100,00. (Diário de Campo, 22/06/2019)

Com o tempo,

eu já não ia mais a igreja, pois esses pastores me ensinaram, quando vamos para casa de Deus não devemos ir de mãos vazias, temos que ter nossa oferta, ou seja, dinheiro! Nesse período me afastei da igreja, voltei a beber e a tratar com indiferença novamente minha esposa e filhos. Aí foi quando abriu uma igreja ADTAM aqui perto onde moro (não me interessava em ir), pois eu tinha em meu pensamento que os pastores das igrejas só querem o nosso dinheiro dos fiéis. Foi quando o pastor da ADTAM estava indo de casa em casa, convidando as pessoas para irem ao culto então eu disse comigo eu vou, mas quando esse pastor pedir dinheiro, vou me levantar e ir embora’. Porém, esperei o pastor pedir como era nas outras igrejas onde frequentei, e verifiquei que na ADTAM não tem esse costume, ou seja, a lógica de arrecadação é por meio de dízimos e não oferta como as outras que davam mais ênfase às ofertas – não que não esteja o quesito oferta, mas é diferente.

Deste modo, passei a frequentar e já me batizei e tudo, já faz uns 5 anos. (Diário de Campo, 26/06/2019)

Entretanto, João deixou a entender que algumas práticas da sua vida passada não são fáceis de largar. Pois, segundo ele, ainda visita as festas da comunidade de São Joaquim e a festividade do Festrival¹¹ (leva sempre sua família e disse que o pastor sabe).

A terceira informante Baré é Maria (45 anos, solteira, cozinheira). Ela relata que conheceu Jesus por intermédio de seu pai que era discípulo da missionária Sophie Müller¹² – “meu pai, só falava de Jesus, e fazia reuniões em nossa casa com um livro que não era a bíblia”. Ele dizia se não nos convertêssemos iríamos para o inferno. Entretanto, ela continuou fazendo o que era “proibido” escondida do pai: bebia, fumava, ia para festa de santo e etc. Maria relatou que não gostava de ser repreendida, por isso, participou de várias igrejas: “Uma hora estou na igreja do pastor A, outrora na igreja do pastor B e outrora na igreja do pastor C não tenho uma igreja certa, o importante é servir a Deus”.

Conforme Campos (2002), a conversão não é mais sinônimo de pertença a determinada igreja, mas está se tornando um ato trivial de troca de igrejas. Vale ressaltar que hoje em dia, muitos são os conversos que se convertem em determinada igreja e se congregam em outra igreja. Nesse sentido, uma boa analogia para se pensar as motivações de adesão ou não adesão a uma igreja (por parte dos Baré), é o de uma esponja. Conforme Valle (2002, p. 54), o campo religioso do Brasil [é] como “uma esponja que tudo absorve e recondiciona à sua maneira”. Nesse sentido, podemos aplicar a mesma analogia aos Baré, que assim como uma esponja absorvem algumas coisas na igreja “A”, na igreja “B” e assim sucessivamente, após isso eles recondicionam conforme a maneira conveniente para eles. Entretanto, esse conceito por si só não dá conta da dimensão desse fenômeno social, que acontece com os Baré.

Nesse sentido, adoto o conceito de ‘desafeição religiosa’ (Ribeiro, 2012 apud BARTZ, 2013, p. 58-9), para refletir mais sobre o fenômeno social de percursos e trânsitos religiosos entre os Bares e a formação de uma identidade religiosa. Para Lopes (2012 apud BARTZ, 2013, p. 59) é,

[...] um conceito que, permite caracterizar —uma indefinição crescente da identificação confessional declarada pelos informantes, sobretudo justificada por ‘uma insatisfação dos fiéis com os serviços prestados pelas suas igrejas’. Esta desafeição refere-se ainda a uma mudança geracional que —afeta as tradições

¹¹ Uma festa que acontece geralmente no mês de Setembro, envolvendo as principais etnias da cidade de São Gabriel da Cachoeira.

¹² Ver o Capítulo 1 “Os Baré e São Gabriel da Cachoeira”.

religiosas (a diminuição crescente do número de [...] católicos e dos protestantes históricos)[...].

Lopes (2012 apud BARTZ, 2013, p. 59) conclui dizendo que,

[...] a experimentação que produz a mobilidade religiosa evidencia um trânsito em busca de vínculos sociais e espirituais, onde conta mais os —elementos subjetivos e, de acordo com a intimidade, uma busca de sentido que responda as expectativas individuais. As pessoas se movem entre as diversas instâncias religiosas como —peregrinos do sentido. Nesse sentido, Silvia Fernandes aponta que —a transitoriedade da adesão religiosa é uma marca desses tempos, pois —cada vez menos ouvimos a expressão “fulano se converteu”, mas é mais comum ouvirmos fulano agora é de tal [...] [igreja].

Nesse sentido, podemos dizer que nos casos apresentados todos os informantes tiveram algum tipo de ‘desafeição’ pela instituição ou pela liderança religiosa, ou seja, os fiéis estão cada vez mais reclamando dos serviços prestados por suas igrejas. Desse modo, podemos entender que uma das motivações (existem várias) que provoca a mobilidade religiosa entre os indígenas Baré a não permanecerem por mais tempo nas igrejas, é a insatisfação com o modelo religioso da igreja e/ou liderança. Para tanto, as narrativas de (Rute nos faz entender que durante seu processo de ‘conversão’, a insatisfação com o modelo religioso foi gerada nela por meio do pastor e dos irmãos da igreja, levando a se deslocar da igreja “A” para “B” e assim sucessivamente.

A principal motivação de João em buscar uma igreja foi à pressão imposta pela esposa por mudança. Nesse sentido, João procura a igreja com certo “interesse” de “mudança”. Entretanto, o que aconteceu foi o oposto, ou seja, o interesse foi da igreja por João. As igrejas neopentecostais operam em uma lógica diferente das igrejas pentecostais, enquanto que as igrejas pentecostais trabalham com a arrecadação dos dízimos mensais e ofertas esporadicamente não sendo uma questão de obrigatoriedade, as igrejas neopentecostais buscam trabalhar tanto com os dízimos e com as ofertas, porém, dando ênfase maior as ofertas.

Nesse sentido, enquanto que o dízimo é uma arrecadação para igreja correspondente a 10% do valor bruto que uma pessoa ganha no mês, às ofertas podem ir muito além desses 10%, por isso que as igrejas neopentecostais buscam dar ênfase maior na arrecadação de ofertas. Além disso, enquanto que nas igrejas pentecostais os cultos são realizados durante a semana em três reuniões (caso da ADTAM), nas neopentecostais os cultos acontecem à semana toda e 24h por dia, ou seja, se têm mais cultos, irá entrar mais ofertas. Um verdadeiro “mercado religioso”, conforme Guerra (2003 apud SILVA, 2017, p.81) afirma

Sendo para, a lógica mercadológica sob a qual a esfera da religião opera, produz, o aumento da importância das necessidades e desejos das pessoas na definição dos modelos de práticas e discursos religiosos a serem oferecidos no mercado, ao mesmo tempo em que a demanda das denominações religiosas, possuem maior flexibilidade em termos de mudança de seus “produtos” no sentido de adequá-los da melhor maneira possível para a satisfação da demanda religiosa dos indivíduos.

Já Maria se “converteu” por medo de ir para o inferno, o qual foi gerado nela pela “pregação” de seu pai. Nesse caso, precisamos entender que ele foi convertido pela missionária Sophie Müller. Conforme Wright (2005, p. 205), “o movimento de conversão, instigado pela missionária norte-americana Sophie Muller, foi radicalmente diferente no sentido de que rejeitava explicitamente tudo que tinha a ver com as antigas crenças e práticas”, o mesmo autor relata como os discípulos de Muller ‘pregavam’ para os seus parentes “quando você morrer, sua alma irá para o Inferno” (WRIGHT, 2005, p. 262). Além disso, podemos analisar que o cumprimento da ‘desafeição religiosa’ se concretizou em Maria pelas repreensões de alguns pastores, fazendo com que ela se mobilizasse de igreja “A” para igreja “B”, de igreja “B” para igreja “C” e etc.

3.1 BATISMO EM ÁGUAS COMO RITO DE PASSAGEM

Figura 5: Ritual de incorporação de membro na Assembleia de Deus



Fonte: do autor (2019)

Sem dúvida, toda a sociedade de alguma forma procura realizar algum tipo de ritual para incorporação de novos membros em seu meio. No entanto, ao invés de inovação, as mudanças tendem a atingir a expressão máxima em uma sociedade pequena, relativamente estável e cíclica, onde as mudanças estão intimamente correlacionadas com a recorrência e os ritmos biológicos. Victor Turner (2005) convenceu-se da importância central do ritual para a sociedade, especialmente para a manutenção da ordem social.

O autor informa que existe um ritual de passagem em todas as sociedades e que todos transitam por ele. Além disso, todos os rituais mostram uma transição do estado “A” para “B”. Entretanto, o autor faz uma observação importante, estado e transição não são antagônicos entre si, Turner compara estado (abrangente) com status (restrito), para o autor a transição, portanto, acontece entre estados diferentes no momento A e momento B.

Nesse sentido, os ritos de passagem funcionam como uma transformação pessoal e coletiva, em termo cristão “da água para o vinho”, ou conforme Turner (2005, p. 138) “[...] uma crisálida passando de lagarta a mariposa [...]”. Outro autor que busca desenvolver seus trabalhos se referindo aos ritos de passagem é Arnold Van Gennep. Turner se refere ao conceito de rituais de passagem usados por Genep (2011, p. 23-32) no qual os ritos de transição vêm marcados por três fases, a saber: separação, margem (ou limen) e agregação.

A primeira fase abrange a conduta, ou seja, o comportamento no aspecto simbólico. O indivíduo se afasta do grupo antes de passar para outras conjunturas culturais, isto é, antes se encontrava em um ponto estático prévio na estrutura social. A segunda fase é vagamente caracterizada pelo sujeito ritual. Em outras palavras, o indivíduo passa de um domínio cultural para um novo estado. Assim, ele tem pouca ou nenhuma qualidade passada, mas ainda não possui todas as qualidades futuras. E, finalmente, a última fase é a consumação do ritual de passagem.

Nesse sentido, deve-se levar em consideração que, mesmo após a consumação do ritual de passagem pelo sujeito, o rito permanece relevante e estável. Portanto, após a passagem pelo ritual, ficam alguns direitos e/ou obrigações estabelecidos pela estrutura que o indivíduo segue.

O sujeito do rito, individual ou corporativo, encontra-se, uma vez mais, numa condição estável, em virtude da qual tem direitos e obrigações de um tipo “estrutural” claramente definido, e dele se espera um comportamento de acordo com certas normas costumeiras e certos padrões éticos. (TURNER, 2005, p. 138)

Turner diz que os ritos de passagem dizem respeito “ao ingresso num estado recém-alcançado seja ele um cargo político ou a afiliação a um clube exclusivo ou sociedade secreta”

e também para “admitir pessoas nos quadros de um grupo religioso”. Nesse sentido, o autor chama a atenção colocando a palavra “ritual” entre parênteses. Conforme Turner, os rituais são transformadores e o termo cerimônia se refere ao comportamento religioso associado aos estados sociais.

Devo afirmar aqui, entre parênteses, que considero o termo "ritual" mais apropriado às formas do comportamento religioso associadas com transições sociais, enquanto o termo "cerimônia" tem mais a ver com o comportamento religioso associado aos estados sociais, em que as instituições jurídico-políticas têm, igualmente, maior valor. O ritual é transformador. (TURNER, 2005, p. 139)

Conforme Turner (2005) “*persona liminar*” é usado para especificar um indivíduo que se encontra no trânsito dentro do ritual de passagem. O autor dá o exemplo, entre os Ndembu da Zâmbia, o termo *mwadi* significa menino novato em ritual de circuncisão, um chefe designado, passando um ritual de posse. Assim como, a primeira esposa ou esposa ritual. Segundo o autor, a *persona liminar* tem um caráter duplo e o sujeito tem invisibilidade na estrutura social.

A “invisibilidade” estrutural das *personae liminares* tem um caráter duplo. Elas são, ao mesmo tempo, não-mais-classificadas e ainda-não-classificadas. Na medida em que não são mais classificadas, os símbolos pelos quais são representadas provêm, em muitas sociedades, da biologia da morte, da decomposição, do catabolismo e de outros processos físicos de tonalidade negativa, tais como a menstruação (frequentemente considerada como ausência ou perda de um feto). (TURNER, 2005, p. 140)

Nesse sentido, no limiar, o estado pessoal é ambíguo. Em outras palavras, o estado de liminaridade é comparado à morte porque não pertence ao estado social estabelecido pela estrutura. Ou seja, a liminaridade é associada à morte ‘simbólica’ e ‘temporária’, pois após o rito de passagem o indivíduo irá renascer em uma nova condição social. Todavia, desenvolveremos melhor o conceito apresentado mais adiante (onde?) para o momento é suficiente.

3.2 O RITUAL DE BATISMO E SUAS FASES

No ambiente Pentecostal é notória a existencial de muitos rituais (separação, margens e agregação) pelos quais todos os membros precisam e/ou devem passar. Portanto, iremos utilizar a terminologia para nos referir ao batismo em águas, como *ritual* e não como uma ‘cerimônia’, pois conforme os termos da igreja o batismo em água em sua essência na vida do indivíduo é uma transformação e não um comportamento religioso. O batismo é um

ritual de passagem e todos devem passar independentemente do status social na estrutura da igreja. Desse modo, nos termos da Assembleia de Deus (AD), o batismo nas águas é um ritual de Cristo para sua igreja, dado pela ordem específica do Senhor Jesus.

A AD reconhece esse ato como um testemunho público de um novo nascimento, uma experiência antes que os crentes participem espiritualmente da morte e ressurreição de Cristo.

[...] o batismo em águas é uma ordenança de Cristo para a sua Igreja, dada por ordem específica do Senhor Jesus: “*Portanto, ide, ensinai todas as nações, batizando-as em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo*” (Mt 28.19). Reconhecemos esse ato como o testemunho público da experiência anterior, o novo nascimento, mediante a qual o crente participa espiritualmente da morte e da ressurreição de Cristo: “*Sepultados com ele no batismo, nele também ressuscitastes pela fé no poder de Deus, que o ressuscitou dos mortos*” (Cl 2.12). (SILVA, Esequias, 2017, p. 129)

Do ponto de vista da Igreja Pentecostal, o batismo na água é o enterro do velho homem e o nascimento de um novo homem. Porém, para entendermos o que é o batismo em águas como rito de passagem, é essencialmente importante compreender o agente motivador para o rito batismal. Silva (2006, p. 153) diz que no movimento pentecostal o agente motivador ou “[...] a presença “concreta” de Deus no mundo e sua comunicação efetiva com os homens [irá ser] o Espírito Santo e de seus dons, entre os quais o de falar em línguas (glossolalia) e o de curar”. Portanto, no contexto da AD, o “Espírito de Deus” será a causa essencial na vida e percurso do convertido e futuro membro.

Apesar de nem todos os iniciados falarem em outras línguas (glossolalia), ou até mesmo não curarem, nos termos da igreja pentecostal o estopim motivador no membro será o Espírito Santo.

Fomos batizados em 5 de abril de 2009, e o principal motivo para sermos batizados foi o Espírito Santo. Estávamos, em uma situação complicada. Meu Marido bebia, e sempre chegava em casa muito alterado. E um dia cansado dessa situação, fui até a AD Tradicional, e sentir o Espírito de Santo falar em meu coração. E tive como experiência é tipo assim mudança de vida. (Rute da Etnia Baré, Diário de Campo 03/09/2019)

No entanto, do ponto de vista da igreja, existe dois pontos no sobrenatural do agir de “Deus”, na primeira a manifestação é guiada pelo “Espírito de Deus” ou “Espírito Santo”. No segundo ponto, seriam manifestações espirituais de tipo “demoníaco”, atribuídas às religiões afro-brasileiras. Em outras palavras, existe um “Espírito” atuando lá. Assim, essa manifestação do sobrenatural na religião afro-brasileira tem sido vista negativamente pelas

denominações neopentecostais e, de acordo com Costa (2009, p. 127), adjetivos como “demônios” e “espíritos demoníacos” são usados para desacreditar uma religião e creditar a outra religião, nesse caso, a neopentecostal (SILVA, 2006, p. 157).

Em ambos os casos, nos cultos neopentecostal e nos cultos Afro-brasileiros haverá o preenchimento do corpo do indivíduo pelo “espírito” e é justamente esse aspecto que o ritual da igreja é realizado, ou seja, se concretizará.

Nessa lógica ritual, não se trata de sacrificar (eliminar) a animalidade associada ao homem para abrir canais com o sagrado, como fazem as religiões afro-brasileiras, mas, seguindo a tradição do cristianismo, buscar nos seres que vêm do plano sobrenatural os responsáveis pelos desvios humanos de sua jornada ao sagrado. (SILVA, 2006, p. 157)

Nesse sentido, nas igrejas pentecostais e neopentecostais criaram um entendimento de que espírito que preenche o corpo do indivíduo nos cultos Afro-brasileiros é um espírito maligno, ou seja, espírito do “diabo”. Dessa forma, as possessões nas religiões Afro-brasileiras serão apontadas como algo negativo e a solução será a pessoa se converter à fé da igreja e o posterior batismo em águas concretizando a conversão. Somente após realizar todas essas etapas rituais, o corpo do indivíduo será preenchido pelo “Espírito Santo”.

O problema que eu tinha era um demônio enraizado na minha vida. Que eu podia fazer de tudo, mas ele não me deixava. Tive que fazer 8 sextas para me libertar. Era óleo, era cabeça ungida, era flor que distribuía no templo (...) precisei mesmo. Que quando ele tava lá eu não conseguia me governar (...) Mas Deus mostrou que o Espírito Santo é mais forte. Só ele salva. Fui ali me resignando, fazendo como o pastor e as obreiras mandavam e hoje a minha casa e o meu corpo são casa do Senhor. Louvo, continuo louvando e é Ele que vai me dando as bênçãos que preciso. (Gilda, 43 anos, casada, vendedora). (COSTA, 2009, p. 129)

Vagner Gonçalves da Silva (2006) diz que no Neopentecostalismo, como no cristianismo geral, o corpo é considerado o lar de Deus que o criou como seu “santuário”. A constante tentativa do diabo de roubar esse corpo e querer destruí-lo leva ao membro pentecostal e neopentecostal a fortalecer a si mesmo com o Espírito de Deus, e essa é a única maneira de superar esse inimigo. Portanto, a posse do Espírito Santo é legalmente aceita.

Silva (2006) diz ainda que duas manifestações do “espírito” podem ocorrer e esse fenômeno precisa ser reconhecido como guia da vida de indivíduos ou pessoas. Mudanças na vida (comportamento) são bem-vindas como resultado das conversões e, ao contrário, mudanças sem conversão são consideradas negativas. Nesse sentido, o indivíduo (re)classifica seu mundo ao seu redor. Isso significa expressar que tal situação causa um relacionamento de

subordinação e gratidão com a igreja.

Além disso, Clara Mafra (2009) afirma que o processo de mudança e/ou conversão deve ser entendido através do conceito de descontinuidades na vida de um indivíduo. Usando expressões bíblicas ou terminologia da igreja, as mudanças comportamentais são caracterizadas como “negar a si mesmo¹³” em sua vida, o que, por sua vez, cria o aspecto da conversão como uma parte significativa de seus novos costumes e hábitos. Nesse sentido, o indivíduo é (re)ordenado ou (re)orientado a partir das práticas sociais, da vida cotidiana e são ensinados como *devem* ou *não* proceder com a sociedade ao seu redor. No entanto, a conclusão do ritual de passagem só é realizada quando o convertido é batizado nas águas e ganha um novo status de nova criatura – ele morreu para o mundo e (re)nasceu em Cristo.

A legitimação da conversão ocorre por meio da efetivação do batismo, há uma preparação geral¹⁴ do indivíduo que decide ser batizado. Após alguns meses de ensino bíblico, o líder religioso pergunta aos novos convertidos se eles querem ser batizados nas águas como forma de legitimar sua conversão publicamente. Portanto, o momento entre a conversão e o batismo na água é caracterizado como um momento de liminaridade em que o sujeito se afasta do estado desleal e/ou “infel” anterior, mas ainda não foi completamente convertido em “cristão” (TURNER, 1974, p. 115). Após esse meio tempo, o líder religioso marca o dia para que o recém-convertido seja batizado e toda igreja testemunhe ao seu respeito. Logo, preferencialmente, o batismo acontece no final de semana, no domingo pela manhã. Por fim, a ADTAM possui um calendário anual de batismo realizado nos meses de junho e dezembro.

A descrição que proponho foi resultado de observações em campo na igreja pentecostal Assembleia de Deus Tradicional (ADTAM) com os indígenas Baré em São Gabriel da Cachoeira-AM. Nesse sentido, a referida denominação possui uma sede no bairro do Dabarú e duas congregações, uma no bairro Calha Norte e a outra no bairro Areal.

¹³ A Bíblia (Mateus 16.24)

¹⁴ No âmbito da AD, após sua conversão, ele começa a participar de uma espécie de discipulado no domingo, ou seja, começa a ser preparado para o batismo. Geralmente, a preparação dos candidatos ao batismo acontece em uma classe da Escola Dominical (ED), ou seja, nos domingos pela manhã. A ED é um departamento da igreja, que busca educar adultos, jovens e crianças. Além disso, a ED é um centro de ensino e aprendizagem cristão, que possui um currículo e busca oferecer revistas com lições evangelísticas e das principais doutrinas bíblicas. Nessa escola, se reúnem todos os membros pertencentes à denominação e inclusive os novos membros, todos são divididos por faixa etária, criando assim as classes da ED, a saber: Classe de Adultos, Classe de Jovens, Classes de Adolescentes, Classe de Crianças e a Classe de Discipulado (para novos convertidos). Geralmente, os professores da ED são membros mais antigos da denominação, ou que possuem alguma experiência em ensino – um caso típico é o dos professores da classe de crianças, que normalmente é alguém com alguma formação em pedagogia e/ou na ausência alguém que já desenvolva algum tipo de trabalho com crianças – na classe de discipulados, habitualmente é o pastor que ministra as lições para os novos convertidos, em todos os casos isso não é uma regra, variando de região para região.

Além disso, o rito batismal é quase sempre realizado na igreja sede. Isso ocorre porque o local fica próximo a um porto geralmente conhecido pelos moradores como porto do Dabarú. Porém, conforme observado em campo, existem algumas exceções para realização do rito batismal ser no porto do Dabarú. Durante minha permanência na cidade de São Gabriel da Cachoeira (quase 10 anos) e em retorno (por dois meses) para novos dados para a pesquisa, pude testemunhar o rito batismal em diferentes locais.

Nesse sentido, observei que dependendo do evento na igreja, é realizado o batismo na praia de São Gabriel da Cachoeira. Quando o evento da igreja não possui pregadores e cantores de outras cidades, se realizam no porto do Dabarú. Porém, existem dois propósitos premeditados ao realizar o rito batismal na praia por parte da liderança quando se possui um pregador de outra cidade, por exemplo, da cidade de São Paulo.

O primeiro propósito em realizar o batismo na praia de São Gabriel da Cachoeira, se deve ao fato de uma proclamação da placa da denominação. Nesse caso, o nome “Assembleia de Deus Tradicional” para o público externo, pois na praia possui um trânsito de pessoas constante, despertando a curiosidades dessas pessoas para assistirem o rito batismal – algo que não acontece no porto do Dabarú por ser um local sem fluxo de pessoas. O segundo propósito é demonstrar ao pregador de outra cidade que a igreja possui uma boa aceitação do público externo – tendo em vista o evento do “racha” das Assembleias no Estado do Amazonas¹⁵.

Além disso, a cada seis meses, as igrejas de bairro da ADTAM são responsáveis por adquirir novos membros para a denominação. Nesse sentido, a estratégia utilizada pela igreja para convidar novas pessoas para frequentar os cultos está nas três categorias de evangelismo apresentadas no capítulo II, o “evangelismo em massa”, “pessoal” e o “estratégico”.

Desta forma, conforme calendário da Convenção Estadual da Assembleia de Deus Tradicional no Amazonas (CEADTAM), no mês de setembro de 2019, todas as ADTAM deveriam ter realizado uma mobilização evangelística. Nos termos da igreja, a mobilização evangelista é uma programação a nível micro na ADTAM com o objetivo de mobilizar toda a igreja local em uma ação de evangelismo pessoal na procura de novos membros para a denominação.

Durante essa semana de mobilização evangelística, o líder da igreja deverá realizar alguns eventos em sua igreja local, a saber: no primeiro dia orações; no segundo dia estudo bíblico com temática Soteriológica (que diz respeito à “salvação”); no terceiro dia

¹⁵ Ver o Capítulo 2, no item 2.2 “Assembleia de Deus Avança para o Norte”.

evangelismo pessoal na rua dos bairros onde a igreja estiver localizada; no quarto dia acontecem os cultos no lar dos membros da igreja local; no quinto dia acontecem os cultos ao ar livre – na frente da igreja local; no sexto dia acontece a oração, seguida da consagração e, por fim, um culto na igreja local com os possíveis novo convertidos.

Nesse sentido, o calendário da CEADTAM busca implantar a metodologia da mobilização evangelística no nível Micro para o nível Meso nas ADTAM. Com isso, as igrejas da ADTAM tinham como meta após a realização do evento mil novos membros se agregassem a denominação, conforme figura 6.

Figura 6: Cartaz da Mobilização Evangelística das ADTAM

MOBILIZAÇÃO Evangelística
Setembro/19

OBJETIVOS

- Salvação de Almas
- Libertação, curas e milagres
- Batismo com o Espírito Santo.

TEMA

JESUS: Caminho, verdade e Vida
(João 14.6)

METAS

- 1000 almas (decisões e reconciliações)
- 500 Batismo com o Espírito Santo.

PROGRAMAÇÃO

- 30 dias de oração
- 4 Domingos de Jejum (EBD)
- Culto nos lares uma vez por semana (Disponibilidade definido pelo pastor)
- Distribuição de literatura / Culto ao ar livre (uma vez por semana)
- 2º Sábado - Evangelismo Social (durante o dia)
- 4º Sábado - Passeata (a tarde) finalizando com a Cruzada ao ar-livre em todos os Campos!
- 4º Domingo - Manhã de Avivamento (Com Batismo em Águas)

SUGESTÃO LITÚRGICA

- Hino da Harpa Cristã: 425 / 15
- Leitura Oficial: João 14. 1-6

Participe, Divulgue, Ore, Evangelize, Pegue!

SIGA-NOS /ADTRADICIONAL @ADTRADICIONAL /ADTRADICIONAL

Fonte: CEADTAM (2019)

Desse modo, na cidade de São Gabriel da Cachoeira, foi realizada no mês de setembro pela ADTAM a mobilização evangelística, ou seja, o evangelismo em massa conforme figura 7 e 8. Para a realização desse evento pela igreja, o líder religioso buscou nos meses de julho e agosto com o ministério local se preparar para o evento – a preparação se dá por meio da oração e consagração.

Figura 7: Mobilização Evangelística da ADTAM em São Gabriel da Cachoeira-AM



Fonte: do autor (2019)

Figura 8: Membros e convidados na Mobilização Evangelística ADTAM em São Gabriel da Cachoeira



Fonte: do autor (2019)

Essas três categorias de evangelismo (massa, pessoal e o estratégico) na ADTAM em São Gabriel da Cachoeira, assim como em nível Meso, é algo praticado comumente. Ou seja, pode acontecer em outros meses durante o ano – geralmente nos meses anteriores ao Ritual de Batismo em Águas (Janeiro, Fevereiro, Março, Abril, Julho, Agosto, Setembro, Outubro e

Novembro), ficando reservando os meses de Junho e Dezembro para o ritual de passagem – porém o propósito sempre será o mesmo, ter novos convertidos na igreja para o ritual de passagem.

Após os meses de busca da igreja por novos convertidos, chega o dia do batismo para dez indivíduos que se ‘converteram’ e segundo a igreja irão testemunhar de forma pública sua conversão por meio do batismo. A primeira parte do rito se inicia na igreja sede e em seguida a congregação se desloca até o porto, onde é realizada a segunda parte do rito:

Bom dia a todos e a paz do Senhor Jesus Cristo, hoje essas dez almas que se encontram na minha frente resolveram fazer confissão de fé, testemunhar sobre sua transformação e conversão, através do Santo Batismo. Isso é uma coisa boa, pois hoje está tendo festa no céu. (Líder Religioso, Diário de Campo 21/08/2019)

A igreja sede possui a capacidade de quarenta e cinco pessoas sentadas, sendo distribuídas em fileiras. Ao lado direito do templo estão dispostas sete fileiras com três cadeiras em cada e no lado esquerdo sete fileiras com quatro cadeiras em cada uma, conforme figura 9.

Figura 9: Distribuição das cadeiras para o Ritual de Batismo



Fonte: do autor (2019)

No dia do ritual de Batismo, observei que dentro da igreja possuía quarenta e cinco pessoas sentadas, sendo que dez dessas pessoas eram as que iriam ser batizadas e as outras

trinta e cinco cadeiras estavam ocupadas pelos convidados e membros. Além disso, outras pessoas se encontravam no lado de fora em pé, aguardando a segunda parte do rito de passagem que iria ser realizado na praia de São Gabriel da Cachoeira. No primeiro momento do rito que é realizado dentro da igreja, o líder religioso inicia orando e logo todos os presentes acompanham, René Ribeiro diz que a oração é uma característica do pentecostalismo.

[...] A oração é individual, porém simultânea, cada um apresentando em voz alta seus desejos, seus louvores [...] uma característica brasileira, disseram-nos, porque no estrangeiro ‘a regra é lá, um só dirigir a oração. (1982, p. 292-3)

Conforme o líder religioso, a oração possui o propósito de preparar o lugar como forma de Deus por meio do seu Espírito Santo, habitar o local que agora é, segundo a igreja, sagrado. Em seguida, se dá oportunidade para algumas pessoas cantarem louvores e o líder local faz a leitura de um texto bíblico, ao término convida a todos para irem até a praia, onde será dada continuidade à segunda parte do rito de passagem.

Nos termos da igreja, se utiliza da terminologia “oportunidade” para designar a participação de algum membro durante o culto. Ao ser dada a “oportunidade” ao membro durante o culto, ele sairá do local onde está sentado e se deslocará em direção ao púlpito, pegará o microfone e assim poderá utilizar essa oportunidade de diversas formas: realizar uma leitura de um texto bíblico – após a sua leitura, irá discorrer sobre o texto bíblico com o seu entendimento –, cantar uma música cristã, testemunhar uma cura ou milagre, fazer um oração e etc. Entretanto, existe uma determinação nas ADTAM a nível Meso que uma “oportunidade” não deverá ultrapassar cinco minutos.

Na praia, o pastor espera que todos cheguem para continuar o batismo. Já na frente de todos os participantes do ritual de passagem, o pastor faz outra oração em voz alta e convida cada um a ser batizado. Durante esse intervalo da igreja para a praia, percebi que as pessoas que seriam batizadas usavam jalecos brancos por cima de suas roupas. Perguntei a um membro da igreja, o que significava aqueles jalecos brancos. Ela respondeu: “Estas são vestes novas, um símbolo das vestes que eles terão no céu”.

Figura 10: Candidatos ao Ritual de Batismo em Águas



Fonte: do autor (2019)

Desse modo, para os membros da ADTAM, o domínio teórico sobre os símbolos não é o que forma a coesão, mas sim o sentimento. É por meio do sentimento simbólico que irá produzir a manipulação desse simbolismo através do ritual. Nesse sentido, esses sentimentos do coletivo tornam-se um fator causador de coesão, sendo mantidos e reconfirmados no ritual de passagem. Os membros que (re)afirmam tais sentimentos através do batismo, de alguma forma, atualizaram ou incorporaram outros símbolos através da dinâmica social, mas seus sentimentos e ideias permanecem.

[...] há na religião algo de eterno destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso se envolveu sucessivamente. Não pode haver sociedade que não sinta a necessidade de conservar e reafirmar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as ideias coletivas que constituem a sua unidade e a sua personalidade (DURKHEIM, 1989, p. 230).

Conforme Costa (2009, p. 129-130), o novo convertido seguirá sua caminhada cristã pelo processo de conversão e só será completado pelo batismo. Nos termos da ADTAM, um indivíduo é considerado um membro somente após passar pelo ritual de passagem do batismo em águas, antes disso, a pessoa é somente um “frequentador”. Ele não está aqui porque não

fazem parte da antiga composição a que pertenciam e nem lá porque ainda não foram batizados e não são considerados membros.

Tal como Turner (2005, p. 139) afirma, “o sujeito submetido ao ritual de passagem fica, no decorrer do período liminar, estruturalmente ou mesmo fisicamente, ‘invisível’”. Todavia, de acordo com a ADTAM, o indivíduo antes do batismo não é visível, ou seja, invisível, nem possuindo nenhum estado ou posição, mas quando o ritual de passagem é concluído, torna-se visível na estrutura cultural da instituição religiosa. Nesse sentido, o batismo irá causar morte ritual, e o indivíduo é reconstituído em um novo estado, retornando à ADTAM com um novo estado e considerado um membro após o ritual de passagem. Desse modo, “não pertencem mais ao mundo” de antes.

Assim, o batismo para a ADTAM é caracterizado como morte. Porque quando um líder religioso submerge o corpo de um indivíduo, a morte do velho homem está ocorrendo. E ao emergir o corpo das águas, a representação é (re)nascimento e o indivíduo agora pertence ao “Corpo de Cristo”. Porém, a inauguração do ritual do batismo se inicia por meio da conversão, que conforme Genep (2011, p. 29-30), é um ato de separação. Nesse sentido, irá ocorrer a reordenação do indivíduo perante o mundo, ou seja, conforme a ADTAM se antes fumava, usava drogas lícitas e ilícitas, praticava sexo antes do casamento e etc., agora o ‘convertido’ terá de deixar de fazer tais coisas e viver uma vida diferente de antes.

Nesse sentido, no ato de batismo o indivíduo passa pelo estágio limiar, pela margem, pois se trata do momento do passar pelo exame da ambiguidade. Desta forma, ao “sepultar” o seu antigo homem, ao emergir das águas, acontece a sua agregação na ADTAM através de um estado novo: convertido. Conforme Turner (1974), é nessa hora que acontece a confirmação do ritual de passagem.

3.3 SER OU NÃO SER ‘CONVERTIDO’ EIS A QUESTÃO!

Geralmente, após a realização do rito batismal, a ADTAM possui como hábito mensal a realização de outro rito: a Santa Ceia. Geralmente nas igrejas pentecostais, após o batismo em águas o líder religioso realiza a santa ceia. Nos termos da igreja, a santa ceia é uma ordenança instituída por Jesus para os discípulos, foi realizada pelo próprio Cristo após a refeição da Páscoa. Conforme Esequias Silva (2017, p. 74) diz que o significado da Santa Ceia é “um ritual contínuo da igreja visível estabelecida como um memorial da morte de Jesus”. Para realizar esta análise sobre a Santa Ceia, iremos utilizar o conceito sobre mudanças históricas e permanências simbólicas do autor Marshall Sahlins.

No seu trabalho ‘Ilhas de história’ (1987), Marshall Sahlins dá uma engenhosa solução para as tensões entre estrutura cultural e mudança histórica ao abordar os contatos entre os exploradores e colonizadores europeus do século XVIII e os nativos do Havaí. Nesse sentido, Sahlins inicia os relatos sobre o contato dos europeus com os havaianos, narrando a chegada do Capitão Cook durante o festival de ano-novo de 1778.

A primeira visita de Cook a Kaua'i em janeiro de 1778 coincidiu justamente com os meses tradicionais do rito do Ano-Novo (Makahiki) e Cook retornaria às ilhas mais tarde, no mesmo ano, quase no recomeço das cerimónias de Makahiki. (SAHLINS, 1987, p. 124)

Desse modo, Cook para os havaianos é identificado como deus da paz e da fertilidade, ou seja, o deus Lono (para os Makahiki, Lono é tido como deus). Nesse sentido, o ano-novo ou a passagem de Lono para os havaianos é celebrado na época dos primeiros frutos a serem colhidos, segundo os havaianos quando “as coisas frutificam” e quando a temperatura e as marés mudam. Entretanto, segundo a estrutura cultural havaiana o resto do ano quem governa é o deus Ku. Nesse sentido, o deus Ku é associado pelos havaianos aos chefes supremos, aos sacrifícios humanos e às guerras.

Além disso, na estrutura cultural havaiana existia uma crença, quando Lono chega a Kahiki a adoração ao deus Ku é suspenso. Conforme Sahlins (1987), diz que:

Esse é o efeito benéfico da passagem de Lono. A conjunção com o deus produtivo é possível porque se mantém o deus militar temporariamente inativo; os ritos normais do templo, quando sob a égide de Kú, são suspensos. Mas, logo que Lono tiver partido, o rei reconsagra os templos de Ku por meio de sacrifícios humanos. E, então, circula pela ilha reabrindo os santuários agrícolas e os de pesca — santuários agrícolas que pertencem a Lono. Foi possível ao rei assumir e incorporar Lono, mas para que ele possa transferir os benefícios frutificantes da passagem de Lono, o deus tem de perdê-los. (p. 151)

O autor continua dizendo que Lono é levado pelos seus sacerdotes para navegar ao redor das ilhas, ao término da festividade o rei e Lono irão travar um combate, sendo que o derrotado (deus Lono) irá sofrer uma morte ritual e deve partir em uma canoa com suprimento e retornar o ano seguinte.

Lono são resolvidos no final do circuito através de uma luta global com o rei. O rei em uma batalha ritual com o deus resume todas as batalhas locais e consegue a vitória final, ganhando a vida para o povo e sua soberania por si mesmo. (SAHLINS, 1987, p. 154)

Ao aparecerem os navios do Capitão Cook no período da festividade Makahiki, os havaianos fazem a associação de Cook com o retorno do deus Lono, e isso é factual para a estrutura cultural havaiana. Além disso, o Capitão Cook e suas esquadras de navios deram

todos os indícios para que os havaianos compreendessem seus símbolos e significados dentro da estrutura cultural havaiana.

The sails of the foreign ships resembled the kapa banner attached to the image of Lono; and the way in which Cook's squadron sailed leisurely long the coasts of the various islands was more than a little suggestive of the progress of the god around the is land during the makahiki festival. (KUYKENDALL, 1957, p. 15)

Após um período em terra, o Capitão Cook partiu do local onde se encontrava com sua tripulação. Entretanto, um acidente com o mastro em um de seus navios, força Cook retornar novamente ao local com os havaianos. Segundo o mito dos havaianos, Lono deveria morrer para retornar somente no ano seguinte. Sendo assim, tendo em vista cumprir com o que reza a tradição, Lono (Cook) foi sacrificado. Segundo Sahlins, os acontecimentos descritos envolvendo a morte do Capitão Cook têm suas razões justificadas, pois Lono e Ku eram rivais, e a volta de Lono representou um desafio ao rei.

Conforme a estrutura cultural dos havaianos, no confronto com o rei, Lono era vencido no ritual, sendo que este era o ponto culminante da festividade. Porém, observamos que a sequência lógica da estrutura foi quebrada. Desse modo, o retorno de Cook e de sua tripulação não apenas pedia como exigia explicação. Compreende-se então que, o retorno de Lono acarretou uma série de conflitos sociais, com mudanças revolucionárias, ou seja, o resultado seria a transformação estrutural e uma reorganização das velhas categorias.

Para a ADTAM, a Santa Ceia é a cerimônia mais importante, pois segundo a própria instituição religiosa é um memorial da morte de Jesus Cristo no calvário. Além disso, o rito de ceia é composto por dois elementos, a saber: o pão e o vinho (geralmente as igrejas usam o suco de uva em substituição ao vinho), tais elementos possuem um simbolismo: o pão representa o corpo enquanto o vinho representa o sangue, ambos de Jesus Cristo.

Naquele ritual de Santa Ceia, o 'pão' elemento dito como "corpo" de Cristo irá ser substituído pelo bejú, assim como o vinho (suco de uva) simbolismo do "sangue" de Cristo, irá ser substituído pelo vinho de açai.

Essa cerimônia foi realizada no período noturno no horário entre as 19h e 21h na igreja sede, a figura 11 – registro do meu retorno, para coletar novos dados para pesquisa – ilustra como é realizado a Santa Ceia e como os elementos (pão e vinho) são distribuídos sobre a mesa.

Figura 11: Assembleia de Deus Tradicional Sede, culto de Santa Ceia



Fonte: do autor (2019)

No período noturno, cheguei à igreja antes das 19h, fui recebido por uma pessoa que se encontrava na porta, no qual me saudou com a “Paz do Senhor!” e com um “boa noite!”. Em seguida, sentei nas cadeiras e aguardei o culto começar. Durante esse tempo, percebi uma movimentação na frente do púlpito da igreja, algumas pessoas estavam colocando sobre uma mesa bejú (feito da massa de mandioca) e uma jarra contendo suco de açaí, distribuída em pequenos copos dentro de uma bandeja.

Perguntei para a pessoa que me recebeu na porta o que era aquilo. Ele me respondeu: “aquilo ali são os elementos da Santa Ceia, nossa Ceia aqui é diferente das dos brancos” e ele continuou dizendo: “no lugar do pão, a gente usa o bejú. E no lugar do vinho, usamos o suco de açaí”. Além disso, perguntei para ele quem foi que lhes havia ensinado celebrar a Santa Ceia daquela forma. Porém, ele não soube me responder.

A liturgia do culto seguiu da seguinte forma: o dirigente de culto iniciou com uma oração, em seguida chamou uma mulher que cantou algumas músicas cristãs, um homem que se encontrava sentado no púlpito pediu para todos ficarem de pé e foi realizada por ele uma leitura de um texto e disponibilizou algumas “oportunidades” para as pessoas. Quando já era mais ou menos 20h, o dirigente de culto fez uma oração e em seguida passou a palavra para o líder religioso pregar o sermão. Em seguida, p o líder religioso inicia a Santa Ceia. Remetendo às ideias de Sahlins (1987) sobre mudanças históricas e permanências simbólicas,

como apresentado nesse relato sobre a Santa Ceia em São Gabriel da Cachoeira, os símbolos cristãos (pão e vinho) são substituídos por significantes indígenas (beiju e açai), sendo a cultura cristã aquela passa por uma ressignificação.

Nesse sentido, a substituição do pão e do vinho (suco de uva) irá ocupar um novo simbolismo dentro da estrutura já existente entre os Baré, ou seja, o que era para ser pão dá lugar agora ao bejú, o que era para ser vinho (suco de uva) dará lugar ao suco de açai. Sahlins (1985) diz que a estrutura cultural de qualquer comunidade não é estática, mas aberta a transformações, dependendo do contexto. Quando as circunstâncias permitiram, a cultura judaica-cristã da ADTAM em São Gabriel da Cachoeira adaptou-se a essa nova realidade, refazendo os elementos centrais de um importante rito do cristianismo por meio de uma lógica simbólica indígenas. Pode-se dizer que a Santa Ceia foi, num sentido de Wagner (2010), reinventada pelos Barés de acordo com as suas próprias referências culturais alimentares originárias.

Durante o rito, observei que se encontrava em uma cadeira uma mulher que se encontrava muito eufórica, falava alto e algumas pessoas pediam para que ela ficasse quieta e em silêncio. Ela disse que iria participar da Ceia e o líder religioso não poderia impedi-la de participar. Ao término do rito, fui até o líder religioso e perguntei sobre a situação, ele me disse: “aquela mulher não é convertida, mas mesmo assim eu a deixei participar da ceia, pois quem vai tratar com ela é Deus e não eu”.

Tal fato levantou-me alguns questionamentos. O que a tornaria indigna para não participar do rito? O que é ser ‘convertida’ nos termos da igreja? E nos termos da cultura local indígena? Roy Wagner (2010) diz que “[...] enquanto ele não puder “ver” essa cultura em torno de si, ela lhe será de pouco conforto ou utilidade”. O autor está se referindo ao antropólogo na primeira vez no campo, no qual não possui nenhuma experiência de outras culturas, apesar de saber o que é cultura nos termos acadêmicos.

Nesse sentido, o que se percebe pela argumentação do líder religioso é que ele não conhece a estrutura cultural indígena local.

Ele pode ou não saber algo sobre as pessoas que veio estudar, pode até ser capaz de falar sua língua, mas permanece o fato de que como pessoa ele tem de começar do zero. É como uma pessoa, então, como um participante, que começa sua invenção da cultura estudada. Ele até agora experimentou a "cultura" como uma abstração acadêmica, uma coisa supostamente tão diversa e tão multifacetada, e no entanto monolítica, que se torna difícil apoderar-se dela ou visualizá-la. (WAGNER, 2010, p. 31)

Por isso, o líder religioso possui um conceito de ‘conversão’ diferente dos indígenas e vice-versa. Por exemplo, para a estrutura local indígena Baré, é algo comum quando uma pessoa está doente, levar o doente a um curandeiro e/ou rezador. Nesse sentido, para comprovar a eficácia dessa oração ou desse poder mágico-religioso pelo curandeiro e/ou rezador precisa passar por alguns estágios, o rezador precisa crer em sua técnica, logo após o doente se submeter ao uso dessa técnica é preciso à confirmação da cura do rezador pelos demais membros da comunidade.

Portanto, não há porque duvidar da eficácia de certas praticas magicas. Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vitima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 182)

Desse modo, nos termos da igreja a prática utilizada pelos indígenas Baré seria de cunho profano atribuído aos “demônios” ou a “satanás”. Entretanto, quando a oração é realizada na ADTAM durante o culto pelo líder religioso, essa prática mágica da oração não é vista pela igreja como algo negativo, é vista como algo positivo.

Nesse contexto, a oração efetuada pelo líder religioso é vista como manifestação do poder de Deus, e a eficácia mágica da oração precisa passar pelos mesmos estágios, como acontece com o curandeiro e/ou rezador. Nesse sentido, segundo Durkheim (ano), as crenças religiosas, seja ela simples ou complexas, possuem o mesmo caráter, que se traduzem pelas designações de sagrado ou profano.

Desta forma, o pensamento religioso da ADTAM e do Baré, irá se constituir na divisão de dois domínios de mundo: primeiro o que irá separar claramente o que é “sagrado” e “profano” tendo em vista a realização “dentro” ou “fora” do templo; e o segundo que irá compreender tudo como sagrado, seja dentro ou fora de um templo. Sendo assim, aquilo que é considerado sagrado para os indígenas (a cura do pajé) possa ser tratado como profano nos termos da ADTAM, porque realizado fora da Igreja.

Tendo em vista esses aspectos, compreendemos que a ‘oração’ efetuada pelo curandeiro e/ou rezador ou pelo líder religioso e o conceito de ‘conversão’ para o líder religioso e/ou para os indígenas, serão compreendidos dentro de cada estrutura específica, seja ela nos termos da igreja ou na estrutura cultural indígena local.

Desta forma, um dos grandes equívocos das igrejas cristã hoje é ter a convicção e presunção de achar que suas verdades são absolutas. Podemos fazer uma comparação com

uma mosca que, sentada na superfície externa de um aquário, faz observações detalhada e completa dos peixes no seu interior, mede meticulosamente suas escamas e de fato contribui muito para o conhecimento do assunto em questão, mas jamais se pergunta, e nunca descobre, o que significa ser um peixinho dourado (SMITH, 2006, p. 20).

Nos termos da estrutura local indígena, converter-se ao cristianismo não significa dizer que o indígena irá possuir outra estrutura cultural e/ou “porque, afinal, desejariam os [indígenas] [...] ser como [...] [a ADTAM]?”. Portanto, para o indígena o significado de se ‘converter’ é ele adotar uma religião que pode *ser* ou *não* da ADTAM. Dessa forma, o indígena continuará a perseverar em suas memórias e/ou tradição como mármore identitário que faz parte da sua estrutura cultural (VIVEIROS DE CASTROS, 2018, p. 130-1).

CAPÍTULO 4 – DE QUEM É A IGREJA? CONFLITOS DE INTERESSE ENTRE A COMUNIDADE E A AUTORIDADE CENTRAL

Quem nunca ouviu “as aparências enganam” ou “nunca julgue um livro pela capa”? São expressões comumente utilizadas em nosso cotidiano para expressar algo sobre determinada coisa ou pessoa. Nesse sentido, iremos descrever como acontece a investidura de um pastor quando é determinado pela convenção para assumir determinado campo. Nesse caso, São Gabriel da Cachoeira. Porém, essa situação é aplicável a todas as Assembleias de Deus Tradicional e também iremos descrever alguns conflitos entre a comunidade e a autoridade central relatados de um informante indígena Baré¹⁶, que é pastor local de uma igreja da ADTAM, em São Gabriel da Cachoeira. O objetivo é analisar “de quem é a igreja”, ou seja, quais conflitos de interesse pairam entre a comunidade local e autoridade pastoral.

Geralmente na ADTAM no Amazonas acontecem as reuniões convencionais cujo objetivo é repassar aos pastores orientações gerais sobre a diretoria da igreja e o andamento dos trabalhos pastorais. Além disso, a convenção é quando acontecem os envios de pastores para assumirem o campo de alguma cidade, como também são realizadas as transferências desses pastores para outros lugares, como já dissemos antes. Mas, o que é a convenção? É uma reunião geral de todos os pastores, evangelistas e missionários credenciados que acontecem três vezes no ano (janeiro, junho e outubro), sempre iniciando no dia da semana em uma segunda-feira e se estendendo durante a semana toda, finalizando no domingo.

Nessas reuniões, os pastores trazem suas respectivas famílias para realizarem atendimentos médicos, odontológicos, psicológicos e/ou espirituais sendo cobrado um valor ‘simbólico’ que pode variar de R\$ 100,00 e/ou igual ou superior a R\$ 500,00, com direito a café, almoço e janta sem hospedagem. Em específico na CEADTAM, não se cobra pela entrada e nem pelos serviços sociais prestados por ela.

Os pastores que por alguma razão queiram se voluntariar para assumir um campo, precisa preencher um requerimento de solicitação e ter o aval de algum pastor mais antigo que ele. Após o preenchimento, o interessado irá deixar o requerimento na secretária da convenção, que será analisado pela mesa diretora da convenção e irá verificar a existência de campo em aberto. Após a análise desse requerimento pela mesa diretora, será emitido um parecer que poderá ser favorável ou não. No sábado, pela manhã acontecem às assembleias,

¹⁶ Desse modo, novamente para resguardar a identidade dos informantes iremos utilizar nomes bíblicos, o período que foi realizado a conversa com os informantes foi no mês de setembro de 2019, na cidade de São Gabriel da Cachoeira em meu retorno novamente ao campo.

quando o colegiado de pastores, evangelistas e missionários votam no deferimento ou indeferimento dos requerimentos. Após, todos os assuntos serem votados pelo colegiado, em ato contínuo é realizada uma oração e os pastores que irão assumir campos ou serão transferidos são apresentados.

Ao saber sobre o campo que irá assumir, o pastor entra em contato com o outro que será substituído – geralmente isso acontece nos bastidores da convenção. Isso acontece porque o substituído deve realizar um culto no domingo, denominado culto da posse do novo pastor. Geralmente, nesse dia, a igreja enche de membros, não membros e curiosos para conhecer o novo pastor que irá assumir o campo, o culto segue os moldes convencionais.

Entretanto, após a explanação da palavra de Deus (realizada pelo pastor substituído, como sendo sua última pregação), o pastor substituído se despede da igreja e chama o novo pastor, que se encontra sentado no altar da igreja, para se deslocar para frente do púlpito e lhe entrega um bíblia como símbolo de orientação para o novo pastor seguir para administrar a igreja. Em seguida, o pastor substituído chama a família do novo pastor do campo para se juntar a ele na frente do púlpito e realiza uma oração – esse ritual de posse de pastor no campo pode variar de igreja para igreja, porém, em sua grande maioria é realizada desta forma.

Figura 12: Oração pelos pastores, para os campos novos.



Fonte: do autor (2020)

Sobre como os campos são assumidos pelos pastores trago as falas de alguns deles. O primeiro é José (46 anos, casado, pedreiro) relata que é batizado há nove anos e é pastor local da igreja do bairro Padre Cícero, há pelo menos uns quatro anos, sem receber nenhuma remuneração por parte da ADTAM. Segundo José, ele assumiu a igreja local na gestão do pastor presidente anterior e quando o atual pastor presidente assumiu o campo de São Gabriel da Cachoeira ele continuou sendo o pastor local da igreja. José relata que o novo pastor ao assumir o campo em São Gabriel da Cachoeira, realizou uma reunião com todos os líderes e membros no templo central e determinou que fosse realizado uma vez por mês nas congregações locais de bairro um culto indígena. Além disso, o pastor presidente de São Gabriel da Cachoeira determinou ainda que a cada dois meses fosse realizado um culto geral indígena com todas as igrejas de bairros reunidas na igreja sede.

Conforme José relata, as promessas foram boas em relação aos cultos indígenas e vieram para incentivá-los, pois, os cultos eram e são em português e “temos dificuldades às vezes de entender algumas palavras em português”. José relata que ele não possui nenhuma formação teológica e que a igreja não tem incentivado para que ele tenha tal formação. Além disso, o próprio José relata que os ensinamentos bíblicos aprendidos foram ao longo desses nove anos no cotidiano da igreja. Desse modo, José, ao ser questionado sobre como ele vê o trabalho missionário com os povos indígenas da ADTAM, diz: “que trabalho? Não existe um trabalho voltado para esses fins!”. Segundo José

ao assumir o campo de São Gabriel da Cachoeira, o novo pastor presidente fez igual os políticos na época de eleição, prometeu os cultos indígenas, fazer viagem missionárias para as comunidades, fazer isso e fazer aquilo (nada aconteceu ainda). (Diário de Campo 01/09/2019)

José relata ainda que com as promessas do novo pastor do campo de São Gabriel da Cachoeira,

os membros indígenas Baré retornaram novamente à igreja, aos domingos à noite cultos cheios, pois afinal o povo queria ver o novo pastor do campo pregar e nada o povo começou a espalhar novamente. (Diário de Campo 01/09/2019)

Além disso, José relata que não possui um apoio do pastor do campo em sua igreja local, ele diz que o pastor presidente do campo não realiza as visitas em sua igreja. José relata que

os irmãos às vezes só querem uma visita do nosso pastor e uma oração. O pastor não faz isso, não vai à casa dos irmãos mais humildes para saber como eles estão. Agora se for para ir na casa de um comerciante, o pastor é o primeiro. (Diário de Campo 01/09/2019)

Entretanto, José relata que o pastor presidente do campo tem cobrado bastante a sua presença nas reuniões mensais no templo central. Porém, segundo José “como não recebo nenhuma remuneração¹⁷ da igreja e por trabalhar de forma autônoma, preciso trabalhar para conseguir dinheiro para meu sustento e da minha família”. José descreve que nas vezes que não está presente nas reuniões, diz que quem participa é a sua esposa que lhe disse que o pastor presidente do campo critica os pastores que não estão presentes dizendo “irmão, nosso descanso não é aqui, nosso descanso é no céu. Precisamos nos esforçar para estar presentes nas reuniões”.

José relata ainda que para realizar as compras dos materiais de expedientes para sua igreja local, ele precisa ir ao templo central solicitar na tesouraria geral o valor necessário, pois, a prestação de contas, e a realização dos pagamentos das contas das igrejas e toda a administração das congregações locais são realizados pelo templo central.

Além disso, José relata que antes desse novo pastor assumir o campo de São Gabriel da Cachoeira, realizava seus eventos na igreja local, cultos de confraternização, congressos, seminários e etc. Mas “quando a nova gestão assumiu o campo, não podemos mais fazer isso ou aquilo”, José diz ainda que

é o pastor que decide tudo agora, não temos mais voz, tem que estar no calendário anual de eventos e quando damos nossa opinião ele diz que irá colocar na agenda para a próxima reunião. (Diário de Campo 01/09/2019)

O próprio José observa os conflitos que esse controle centralizado do pastor de campo traz porque

como indígenas queremos realizar os eventos como nós aprendemos, não recebemos mais ordem somente, se for só para receber ordem então voltamos para o período da escravidão. O pastor precisa rever seus conceitos, pois ele não está sabendo trabalhar com a gente, indígenas Baré. (Diário de Campo 01/09/2019)

José relata que o culto voltado para os povos indígenas é realizado em sua igreja local, mas não como o pastor determinou. O culto possui uma dinâmica parecida com um culto normal, o diferencial é que em vez de ser no português ele é todo no *nheengatu*. Segundo o próprio José, a forma de fazer o culto nesta dinâmica visa ganhar mais indígenas Baré falantes do *nheengatu* para a igreja local. Na opinião de José, a gestão do novo pastor está deixando a desejar, pois “o novo pastor tem administrado a ADTAM em São Gabriel da

¹⁷ A remuneração na ADTAM é somente para o pastor presidente do campo, ficando a cargo do mesmo remunerar ou não os respectivos dirigentes locais. Entretanto, a ADTAM em Manaus distribui cestas básicas a todos os dirigentes mensalmente, como forma de gratificar a cada um por estarem à frente das respectivas igrejas em Manaus.

Cachoeira sozinho, sem contar com a liderança indígena e a nossa real presença nos cultos é somente para encher a congregação”. Por fim, José relata ‘brincando’ que irá fazer como a igreja de nome “X” que fez um abaixo assinado para expulsar o pastor e colocaram um indígena para assumir seu lugar. Apesar de todos esses conflitos, José diz que faz a obra por amor a Deus.

O segundo informante é Pedro (49 anos, casado, pintor) relata que é batizado e era pastor auxiliar na ADAM em São Gabriel da Cachoeira, no período de 2007 a 2010. Conforme Pedro, ele era remunerado pela igreja recebendo um salário mensal de R\$ 1.000,00 e cestas básicas pagas pela igreja sede da ADAM em São Gabriel da Cachoeira. Porém, no ano de 2010 se desligou da ADAM, pois, alegou que ele como pastor auxiliar recebia um valor muito inferior ao pastor presidente do campo da ADAM em São Gabriel da Cachoeira.

Pedro disse que o pastor do campo da ADAM em São Gabriel da Cachoeira recebe uma remuneração paga pelas nove igrejas da cidade (Pedro não sabe certo quando ganha o pastor presidente da ADAM em São Gabriel da Cachoeira) e que ambas as igrejas possuem um rendimento mensal satisfatório chegando a um valor que pode variar mensalmente R\$ 20.000,00 (Pedro colheu informações com as nove igrejas na época) e isso lhe motivou a deixar a igreja e abrir seu próprio ministério Reina Jesus na cidade de Manaus e uma extensão na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Pedro disse que no ano de 2010 quando retornou para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, visitou seus antigos membros da ADAM. Nesse sentido, Pedro fala que conseguiu ‘juntar’ mais ou menos umas 20 pessoas da ADAM para se unirem a ele como membros. Pedro disse que pelo fato de ter pastoreada uma das igrejas da ADAM em São Gabriel da Cachoeira e ter conhecido muitos membros facilitou ‘juntar’ esses membros para sua igreja (a maioria dos membros é de uma mesma família).

Vale ressaltar que, a forma de ‘juntar’ esses membros utilizada pelo pastor Pedro é o proselitismo, ou seja, ele literalmente ‘tirou’ os membros da ADAM para sua igreja. Geralmente, no contexto evangélico e principalmente nas Assembleias de Deus, o pastor que se utiliza de subterfúgio em suas igrejas é conhecido como “pescador de aquário alheio”, sendo mal visto pelos seus pares. Além disso, o pastor prosélito atrai esses membros com ‘promessas’ e ‘agrados’ para os tais. Pedro relata que os primeiros cultos da igreja eram realizados em uma casa de um dos membros e foi assim até adquirirem um terreno próprio e começarem a construção da igreja. Conforme Pedro,

Conseguimos comprar um terreno com os dízimos e as ofertas dos irmãos no valor de R\$ 5.000,00 e então começamos a construir a igreja. Nossa meta era levantar a igreja e cobrir e assim irmos para lá para realizar os cultos e mostrar para os irmãos que aquela obra é de Deus. (Diário de Campo 15/09/2019)

Figura 13: Igreja “do” Pastor Pedro



Fonte: do autor (2019)

Figura 14: Lateral Igreja



Fonte: do autor (2019)

Conforme Pedro, tudo caminhava bem na obra até o final do ano de 2017. Segundo o pastor, na época, uma membra de sua igreja da etnia Baré, casada, em viagem de férias na cidade de Manaus acabou ‘caindo’. O termo ‘cair’ se refere quando um membro batizado da igreja comete alguma transgressão contra os preceitos bíblicos, ficando sujeito às punições administrativas¹⁸ previstas pela igreja. Desse modo, o termo pode indicar algum tipo de pecado prática pelo membro da igreja, por exemplo: João caiu em adultério (quando se sabe o pecado) e/ou João caiu! (quando não se sabe o pecado).

Pedro relata que

a irmã Maria foi até a casa de um ‘amigo’ no qual ela já teve um relacionamento amoroso. Nesse dia que ela foi, ela se encontrava acompanhada de uma amiga dela daqui da cidade. No dia seguinte, ela disse que para sua amiga que esse ‘amigo’ havia lhe convidado para ir até lá sua casa, pois ele queria conversar com ela a sós. Ela acabou indo lá na casa desse ‘amigo’ e dormiu lá. (Diário de Campo 15/09/2019)

Ao saber do ocorrido no mês de abril de 2018, marquei uma reunião marcou uma reunião com Maria em sua casa, na presença também de sua esposa. O pastor relata que

quando eu sei de alguma conversa de algum membro que caiu ou algo do tipo, eu sempre vou buscar orientação em Deus. Geralmente, tiro um período para orar e assim poder conversar com a pessoa. Pois na maioria dos casos são pessoas casadas e possuem família, e isso é complicado. (Diário de Campo 15/09/2019)

O pastor disse que conversou com Maria, que chorou bastante e acabou confessando que havia caído com esse rapaz. Porém, Maria disse que seu marido não sabia do ocorrido e se ele soubesse sua família estaria destruída, pois sairia de casa e ela ficaria sozinha com as crianças. Nesse momento, o pastor disse que

minha amada irmã, você deveria ter pensado nas consequências ao fazer isso que você fez. Eu como pastor, não posso simplesmente deixar por isso. A irmã irá sofrer as consequências do ato e infelizmente irá ser disciplinada. A irmã precisa conversar com o seu marido e contar a ele do ocorrido. Se seu marido lhe amar de verdade ele irá lhe perdoar. Não posso ir contra os princípios bíblicos e contra o que aprendi. Pecado é pecado! Vamos orar! (Diário de Campo 15/09/2019)

Essa conversa se deu numa segunda-feira e no dia seguinte era o culto de doutrina e/ou ensinamento. Geralmente, no contexto evangélico, variando de igreja para igreja, em sua

¹⁸ Ver o Capítulo 2, no item 2.3 “Processo de Formação de Novos Ministérios”.

maioria, se utiliza o culto de doutrina e/ou ensinamento para realizar a parte administrativa da igreja, fazer a leitura de relatórios, disciplinas e aceitação de novos membros. O pastor Pedro disse que realizou o ensinamento e reservou um tempo para anunciar a disciplina da irmã Maria. Pedro relata que os parentes dela, ao saberem da disciplina de Maria, ficaram chateados com o pastor e se levantaram de suas cadeiras e foram embora.

Pedro disse que não reconheceu a atitude dos irmãos e teve que terminar o culto às pressas. Porém, o pastor antes de finalizar o culto, convocou uma reunião para o dia seguinte com toda a membresia na igreja. Porém, um parente de Maria disse em alto tom de fora da igreja “quem quer ter uma reunião sou eu com o senhor, espere amanhã!”. No dia seguinte, conforme Pedro

todos os parentes de Maria se encontravam presente na igreja, chegaram cedo, às 19h e eu me encontrava também cedo na igreja. Quando deu o horário de 19h30, eu solicitei um período de oração. Porém, um dos parentes de Maria disse para eu ir embora, que eles haviam feito uma reunião naquela tarde com seus parentes e decidiram que não me queriam mais como o pastor deles. Porém, eu disse que não iria embora e eles me disseram que seria melhor eu ir se não as coisas não iriam ficar muito boas para o meu lado. (Diário de Campo 15/09/2019)

O pastor Pedro disse que nesse dia não reconheceu os seus membros, pois, todos estavam com muita raiva dele. Pedro, então, retornou para Manaus com sua família e ligou para um membro de confiança que iremos chamar de Tiago. Pedro disse a Tiago que iria fechar a igreja em São Gabriel da Cachoeira e vendê-la com tudo dentro. Tiago informou ao novo representante autoproclamado pela igreja sobre o que o pastor conversou com ele por telefone. E os membros simplesmente disseram a Tiago que a igreja pertencia a eles, pois a compra do terreno e a construção da mesma foram efetuadas com o dinheiro dos dízimos e ofertas deles e que o pastor Pedro não tem nada, somente o nome da placa que arrancaram da igreja, conforme figura 12 e 13.

Tiago repassou a informação ao pastor Pedro que lhe disse que iria recorrer à justiça para que ele fosse ressarcido pelo seu trabalho, que as coisas não iriam ficar assim. Tiago repassou o recado ao novo representante da igreja que disse que Pedro procurasse a justiça, que eles iriam recorrer a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) alegando perseguição por parte do pastor contra eles. Tiago repassa mais uma vez à informação ao pastor Pedro que recorre à justiça. Conforme relato de Tiago, no período que o pastor Pedro foi expulso, os parentes de Maria assumiram como liderança da igreja, realizando os cultos regularmente, mas sem nenhuma placa na porta.

No ano de 2019, no período que me encontrava de retorno ao campo em São Gabriel

da Cachoeira, pastor Pedro estava de retorno na cidade para conversar com Tiago, e aproveitei a oportunidade para conversar com o Pastor Pedro. Além disso, conforme Tiago, o “pastor” da igreja sem placa procurou algumas denominações para se filiar e uma das denominações procurada foi a ADTAM. Tiago disse que o pastor presidente da ADTAM até mostrou interesse em colocar a placa da ADTAM na igreja, mas que precisava consultar os membros. Segundo Tiago, a igreja sem placa estava mal vista na cidade pelo ocorrido e dificilmente alguma igreja se disporia a colocar sua placa na referida igreja.

A outra situação social que trarei ocorreu na comunidade do PiráPucu/Shalon, que possui como pastor um indígena Baré da própria comunidade. O relato foi dado por Zebedeu, um dos pastores de São Gabriel da Cachoeira na reunião convencional da CEADTAM em Manaus, realizada no outubro de 2019. E envolvia o afastamento e o disciplinamento do pastor da comunidade do PiráPucu/Shalon, pelo próprio líder da comunidade.

Conforme Zebedeu, o pastor Zacarias é pastor da Comunidade do PiráPucu/Shalon desde 2008 sendo convencionado pela CEADTAM. Zebedeu me disse que os trabalhos pastorais de Zacarias caminhavam bem na comunidade. Entretanto, uma das suas filhas Zacarias ao atingir a idade adulta estava prometida em casamento para um rapaz na própria comunidade – conforme a cultura local daquela comunidade. Mas ela não queria se casar com esse rapaz, por não gostar dele e porque desejava fazer faculdade.

Pastor Zacarias foi conversar com o rapaz ao qual sua filha estava prometida para desfazer a dita promessa, Zacarias disse para Zebedeu que o rapaz não quis lhe ouvir. E o rapaz, disse que Zacarias era um pastor mentiroso, foi até o líder da comunidade e relatou todo o caso. Conforme Zacarias, o líder da comunidade disse que sua filha tinha obrigação de se casar com o rapaz, pois fazia parte da cultura local. Zacarias, então, tentou mais uma vez convencer a filha a casar com o rapaz, porém, sem sucesso.

Para o líder da comunidade, Zacarias não sabia administrar sua casa e, portanto, não era apto a realizar o pastoreio da comunidade. O líder da comunidade, então, tirou o pastor da igreja e o disciplinou. Zebedeu disse-me que se encontrava na convenção a pedido do pastor presidente de São Gabriel da Cachoeira, para pedir conselho à presidência da CEADTAM sobre como deveria proceder sobre o caso. Zacarias disse a Zebedeu que o líder da comunidade colocou outra pessoa para realizar os trabalhos pastorais na comunidade.

Figura 15: Membros da ADTAM da cidade de São Gabriel da Cachoeira em visita para conferência na AD Comunidade PiráPucu / Shalon



Fonte: do autor (2019)

4.1 A EFICÁCIA DA AUTORIDADE PASTORAL: TODO PODER AOS PASTORES

Conforme Pereira (2008, p. 81), o conceito de poder é tão amplo que não pode ser atribuído a uma única definição e, portanto, pode ser usado como uma categoria de análise em várias situações, incluindo: a religião e seus campos de ação. Nesse sentido, observamos no relato sobre a investidura do pastor ao seu novo campo exigia certa eficácia mágico-religiosa para validar a sua autoridade perante a comunidade local. Por exemplo, para a estrutura evangélica é algo comum o ato de orar para curar alguém enfermo ou para exercer algum tipo de cargo e/ou liderança. Como já disse Claude Lévi-Strauss (2008)

Portanto, não há porque duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (, p. 182)

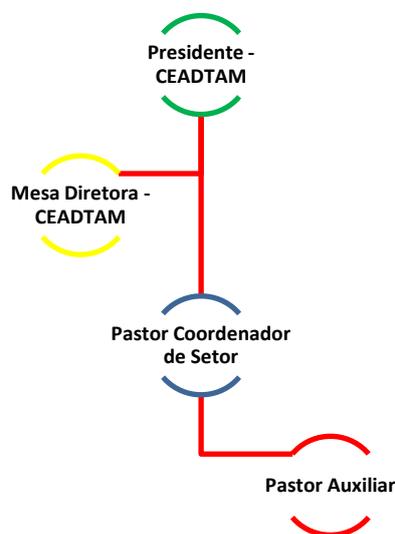
Desse modo, para comprovar a eficácia da autoridade do pastor em um campo novo, o pastor substituído precisará realizar o ‘ato’ do poder mágico religioso que precisa passar por alguns estágios. O líder religioso precisará crer na sua palavra, logo após o ouvinte precisará

crer no que diz o líder religioso e pôr fim deverá ter a confirmação pelos demais membros. Desse modo, o pastor substituído ao passar a bíblia para o pastor novo no campo e realizar uma oração aciona ritualmente o poder mágico religioso, mostrando que a nova liderança da igreja é da vontade de Deus – confirmação esta que se deu na convenção, com designação do pastor ao novo campo.

Em seguida, os membros irão crer na eficácia da autoridade do novo líder, pois afinal quem está realizando a cerimônia é o pastor substituído que possui certa credibilidade na igreja. Por fim, ao final da oração, é configurada a eficácia ao coletivo quando o pastor substituído franquia a oportunidade ao pastor novo de fazer seu primeiro pronunciamento como autoridade instituída. A autoridade pastoral somente é aceita pela liderança local e pelos demais, após esse rito de passagem do pastor substituído para o pastor atual.

Nesse sentido, notamos que existe um poder simbólico, e é de certo modo um poder subordinado, ou transformado, que muitas vezes não é reconhecível aos líderes e demais, porém, é afirmado pela autoridade envolvida, esse poder simbólico não falha e é legítimo (PEREIRA, 2008, p. 84). Para Bourdieu (1998, p. 188), esse tipo de poder existe “porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe” e Pereira (2008) afirma dizendo que “é isso que lhe confere autoridade, mesmo que opere com elementos simbólicos, como sucede com a Igreja [...] que confere prestígio e autoridade aos seus dirigentes [...]”, nesse caso, o pastor atual.

Depois de revestido da sua ‘autoridade’ e poder simbólico, o pastor atual do campo irá realizar a sua primeira reunião quando irá conhecer os membros e apresentar os seus planos para o pastoreio do campo. Conforme Pereira (2008), o poder religioso faz parte de um sistema de poder alternativo que difere de outras formas de poder encontradas nos complexos políticos e econômicos tradicionais, mas exerce controle exclusivo em sua jurisdição ou na área de controle territorial e adota uma tática semelhante política. Por isso, o poder religioso se dá “[...] através da articulação territorial” (p. 83) e isso de fato acontece na ADTAM, pois para que um pastor, evangelista e/ou missionário assuma um campo é necessário ser enviado pela CEADTAM ou que a mesma autorize a abertura de uma nova filial para a convenção. E o autor finaliza dizendo que, “[...] com[o] meios adequados para dar força a essa pretensão de monopólio”. Percebam que a centralização política vem de cima para baixo, conforme figura 15. Desta forma, o pastor de um campo como São Gabriel da Cachoeira estaria simbolicamente no topo da hierarquia, pois ele é o presidente do campo.

Figura 16: Hierarquia ADTAM

Fonte: do autor (2020)

Nos relatos acima, vemos que a primeira atitude do pastor ao chegar ao campo foi realizar uma reunião na qual prometeu uma gestão melhor que as anteriores e propôs novas atividades para caminhar para a ‘excelência’ do campo. Podemos afirmar que a intenção do pastor atual do campo é, de certo modo, ganhar a confiança local e, para isso, se utiliza de alguns subterfúgios e/ou estratégias para ‘alcançá-la’. Pereira (2008) irá dizer que “estratégias políticas são também empregadas pela religião para exercer seu domínio”, algo que aos poucos irão sendo colocados pelo pastor atual. Segundo Maquiavel (2001, p.58 apud PEREIRA, 2008, p. 83), a religião é “útil para comandar os exércitos, confortar o povo, manter as pessoas de bem e fazer corar os maus”.

Outro aspecto interessante sobre as decisões do pastor atual é sobre o culto indígena, nesse caso, visava proporcionar para os indígenas uma forma deles se expressarem, tanto a nível local, quanto a nível geral. Conforme observamos, os membros indígenas da igreja possuem dificuldades na compreensão em relação às ministrações em português. Lévi-Strauss (1970, p. 362) relata uma história vivida pelos colonizadores e os índios americanos que mostra claramente como ambos os grupos estavam interessados buscando entender esse “outro”. No momento da descoberta, a pergunta que os colonizadores e os índios estavam se fazendo era sobre se os outros eram homens. Utilizando desse conceito de entender o “outro”, os cultos aos moldes indígenas por parte do pastor atual se constituiu como estratégia de conhecer o “outro”, diferentemente de outros pastores que passaram pelo campo de São

Gabriel da Cachoeira, o que, de certo modo, incentivou os membros a retornarem para igreja. Além disso, os indígenas Baré operam em lógicas diferentes dos outros povos e entender essa dinâmica é válida e importante para realizar um bom trabalho missionário com eles

Outro aspecto relatado por José diz respeito à formação teológica. Em quase todas as AD no Brasil não existe uma exigência de formação teológica para a ocupação de cargo de pastor, todavia existem igrejas do campo religioso que incentivam a formação teológica, para que seus pastores puguem com mais conhecimento sobre os textos bíblicos (uma das causas da existência de várias igrejas se dá, justamente, por interpretações erradas dos textos bíblicos, ou seja, não se tem as ferramentas necessárias para análise e interpretação dos textos bíblicos).

Entretanto, por minha própria experiência, a formação teológica não é bem vista pela liderança local em muitas denominações. Eu mesmo, já fui alvo de preconceito na igreja por ter buscado conhecimento por meio da faculdade de teologia e não ter buscado o conhecimento dito de cima. Nesse sentido, alguns pastores realizam interpretações erradas de alguns textos bíblicos sobre a questão da “letra matar” ou algo do tipo, incentivando seus membros a não buscarem conhecimento teológico, e quando se tem um conhecimento desse dito ‘teológico’ é um conhecimento denominacional e não um conhecimento neutro do denominacionalismo.

Conforme Alencar (2000, p. 136), “noutras denominações protestantes, para alguém ser consagrado ao ministério pastoral, há o preceito inicial da formação teológica, algo nunca exigido na AD”, a questão aqui não é a consagração ao ministério pastoral e sim a ideologia impregnada na ADTAM para a não formação e/ou a não busca pela formação, conforme José reafirmou “a igreja não tem incentivado tal formação”. Tal ideologia forma um conservadorismo assembleiano nas mentes dos membros que continuam leigas e sem a sua própria interpretação bíblica, o que pode facilitar a persuasão da autoridade eclesial.

Além disso, observamos que o ato de administrar a igreja de forma soberana visa centralizar e testificar que somente o pastor é o detento da autoridade e ninguém mais, restando aos liderados apenas realizar o que por ele é ordenado. Conforme Alencar (2000, p. 12) “os pastores têm todo o poder, a membresia todo o trabalho e Deus todo o “louvor”. E Read (1967, p. 221 apud ALENCAR, 2000, p. 99) irá reforçar essa perspectiva e dizer que

Quando as pequenas igrejas pentecostais vão-se transformando em igrejas maiores, podemos verificar a transferência dessa mentalidade (necessidade de um patrão) para o pastor-geral. Vê-se isto em inúmeras igrejas pentecostais, cujos líderes têm grande prestígio e controlam os membros da igreja. Muitas igrejas tornam-se pequenos domínios eclesiásticos dentro de suas denominações, surgindo, com

freqüência, culto de personalidade entre os líderes populares. Os pentecostais utilizaram esta mentalidade caudilhista, na organização de sua igreja. Descobriram que os processos democráticos não funcionam com uma população que não está pronta nem preparada para as responsabilidades democráticas.

Ou seja, quando um pastor se torna o presidente de um campo como São Gabriel da Cachoeira, a sua mentalidade irá mudar de pastor para patrão. Pois, nesse caso, por causa da distância¹⁹, não terá uma fiscalização por parte da CEADTAM. Assim, o pastor irá administrar a igreja a sua maneira, monopolizando os bens de salvação, como disse Bourdieu. Alencar (2000, p. 136) irá dizer no mesmo sentido que “no púlpito, na liderança do culto e no exercício do poder na igreja, apenas [será do] pastor”.

Além disso, podemos realizar outra análise sobre a conduta de poder pastoral exercida pelo líder religioso em São Gabriel da Cachoeira. Para tanto, iremos utilizar o conceito de poder que o chefe das sociedades primitivas, segundo Pierre Clastres (2017, p. 180-1). Para o autor, as tribos não têm reis e sim um chefe que não são chefes de Estado. O que isso significa? Significa simplesmente que o *chefe* não possui autoridade coerciva. O povo tribal não tem obrigação de obedecer ao *chefe*, pois ele não é um comandante. O espaço do *chefe* não é um lugar de poder, e o revestimento simbólico de um “chefe” tradicional não representa um futuro déspota.

Desse modo, as obrigações do chefe não é uma questão de autoridade, mas de prestígio cultural, logo, é o responsável por eliminar possíveis conflitos entre os indivíduos, famílias, linhagens, etc e restaurar a ordem e a harmonia. Conforme Clastres,

[...] prestígio não significa poder, e os meios que o chefe detém para realizar sua tarefa de pacificador limitam-se ao uso exclusivo da palavra: não para arbitrar entre as partes opostas, pois o chefe não é um juiz e não pode se permitir tomar partido por um ou por outro; mas para, armado apenas de sua eloquência, tentar persuadir as pessoas da necessidade de se apaziguar, de renunciar às injúrias, de imitar os ancestrais que sempre viveram no bom entendimento. (2017, p. 184).

E o autor diz ainda que,

O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe alterar essa relação em seu proveito, colocar a sociedade a seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que denominamos poder: a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota. (2017, p. 184).

¹⁹ Ver o Capítulo 2, no item 2.6 “A distância entre a sede da ADTAM em Manaus e o “campo” em São Gabriel da Cachoeira”.

Nesse sentido, verificamos que o “poder” na qual o atual pastor de São Gabriel da Cachoeira goza é um poder *equivalent*²⁰ ao que as tribos revestem o chefe, ou seja, não possui autoridade coerciva. Os membros Baré não tem obrigação de obedecer ao *pastor*, pois ele não é um comandante. O espaço do *pastor* não é um lugar de poder, e o revestimento simbólico no ato da sua posse ao campo de São Gabriel da Cachoeira não representa um futuro déspota. Desse modo, o pastor possui apenas o prestígio dos membros como líder religioso.

Nesta lógica, para lograr ainda mais este prestígio dos membros Baré o pastor deve realizar a função que condiz as suas obrigações enquanto pastor, ou seja, o cuidado pastoral com as ovelhas

[...] consiste de atos de ajuda realizados por representantes cristãos, voltados para curar, sustentar, guiar e reconciliar as pessoas em dificuldades, cujos problemas emergem no contexto de preocupações e significados últimos. (CLEBSCH; JAEKLE, 1964, p.4 apud SATHLER-ROSA, 2004, p. 37)

Ou seja, os membros indígenas Baré querem a presença do atual pastor nos domingos à noite na igreja, querem uma visita em seus lares e, conseqüentemente, uma oração, querem a assistência religiosa que é de direito quando se tornaram membros da ADTAM em São Gabriel da Cachoeira.

Outrossim, vale ressaltar que a assistência religiosa só está sendo assistida pelos comerciantes da cidade. Desse modo, podemos observar de forma implícita uma prática de etnocentrismo pelo atual pastor em relação aos Baré. Nesse sentido, usarei as próprias palavras do meu primeiro informante “o pastor [...] não vai [n]à casa dos irmãos mais humildes para saber como eles estão”.

Para tanto, podemos extrair algo que não é bem visto no contexto evangélico: “o pastor só quer a lã das ovelhas”. No seu sentido figurado significa dizer que a intenção do pastor com os comerciantes é pelo fato deles poderem oferecer algo em troca pelas ‘visitas’ pastorais, enquanto, que os membros indígenas Baré não podem oferecer nada em troca das visitas pastorais.

Nesse sentido, observamos que o prestígio adquirido pelo pastor com os membros Baré pode ser colocado em xeque quando ele não realiza o cuidado pastoral e/ou visitas pastorais com os mesmos. Desse modo, conforme Clastres declara, o chefe tribal está a serviço da sociedade, ou seja, esse é o seu verdadeiro lugar do poder. Desta forma, o pastor está a serviço dos membros, a serviço da igreja e não o oposto. Desse modo, Clastres (2017) diz ainda que a sociedade primitiva não tolera que o seu chefe se transforme em déspota e

²⁰ De valor idêntico; que possui a mesma força, peso, dimensões etc.

para entendermos a análise que nos propomos realizar, iremos realizar um breve resumo da história de Helena Valero, que passou 20 anos entre os Yanomami.

Conforme Clastres (2017), Helena Valero passou 20 anos entre os Yanomami, Helena Valero fala sobre seu primeiro marido, o líder guerreiro Fousiwe. Sua história nos mostra o destino do chefe tradicional, quando transgredir ou viola as regras da sociedade primitiva em relação ao poder de prestígio que o chefe tribal possui. Fousiwe foi reconhecido “chefe” por batalhar guerras desejadas por seu povo e colecionar vitórias contra seus inimigos e adquirindo o ‘prestígio’ da sua tribo. No entanto, a natureza infeliz dos guerreiros aventureiros é que, se a fonte não for constantemente atualizada, o prestígio ganho na guerra +será rapidamente perdido. Sobre isso, Pierre Clastres (2017) diz que

Para ele, nada é definitivamente adquirido e, se ele quer devolver às pessoas a memória tão facilmente perdida de seu prestígio e de sua glória, não é apenas exaltando suas antigas façanhas que o conseguirá, mas antes suscitando a ocasião de novos feitos bélicos. (p. 183)

Os guerreiros não têm escolha, estão sempre destinados a promover a guerra para conservar o prestígio no meio do povo. Entretanto, existe um limite do consenso do povo em reconhecê-lo como chefe, ou seja, se o interesse do chefe é em guerrear estiver alinhado com o desejo da tribo por guerra, o povo continuará a segui-lo. Todavia, como diz Pierre Clastres

Mas se o desejo de guerra do chefe tenta se estabelecer sobre uma sociedade animada pelo desejo de paz – com efeito, nenhuma sociedade deseja sempre guerrear –, então a relação entre o chefe e a tribo se modifica, o líder tenta utilizar a sociedade como instrumento de seu objetivo individual, como meio de sua meta pessoal. (2017, p. 186)

Nesse sentido, vale ressaltar que o chefe tribal é um chefe sem poder, ou seja, não pode impor o seu desejo pessoal em relação ao desejo do povo. Caso isso ocorra, o destino do chefe é a morte. Por isso, a morte foi o que aconteceu com o guerreiro Fousiwe “por ter querido impor aos seus uma guerra que eles não desejavam, foi abandonado por sua tribo. Só lhe restava lutar sozinho nessa guerra, e ele morreu crivado de flechas” (CLASTRES, 2017, p. 187). Desse modo, Clastres diz que “a morte é o destino do guerreiro, pois a sociedade primitiva é tal que não permite que a vontade de poder substitua o desejo de prestígio” (2017, p. 187).

Desse modo, o atual pastor da ADTAM em São Gabriel da Cachoeira tem se utilizado o poder coercivo para administrar e trabalhar com os membros indígenas, seja quando impõe suas presenças nas reuniões – tendo em vista que alguns membros indígenas que fazem parte da liderança da igreja, não recebem salário e precisarem trabalhar de forma

autônoma e precisarem dilatar o tempo de trabalho –, seja na centralização na compra de material ou para realizar as programações sozinho.

Nesse sentido, o poder de fato que o pastor possui é o prestígio que ele obtém dos seus membros, ou seja, como não possui poder coercivo não pode impor como um déspota. Para tanto, no contexto em que José relata se o pastor continuar achando que tem um poder como de um déspota, o seu destino certamente será a morte social imposta pelos indígenas.

Para entender melhor esse aspecto desta ‘morte’ que o pastor sofrerá, é necessário trazer um relato sobre um evento que aconteceu na cidade. No ano de 2008, um pastor da ADTAM sofreu uma retaliação dos indígenas Baré por agir como o atual pastor do campo. Os indígenas se reuniram e fizeram um abaixo assinado com intuito de retirar a liderança do pastor da ADTAM, levaram esse abaixo assinado para Manaus e apresentaram a CEADTAM. Nesse sentido, a CEADTAM se reuniu com a mesa diretora e achou por bem realizar a troca do pastor. Desse modo, a morte sofrida pelo pastor por exercer o seu poder como um déspota, seria a sua expulsão do campo de São Gabriel da Cachoeira, algo relatado por José ao declarar estar ‘brincando’? “[...] que irá fazer [...] um abaixo assinado para expulsar o pastor de lá e colocaram um indígena para assumir como pastor lá”.

4.2 TODO PODER AO POVO: RESISTÊNCIA À AUTORIDADE PASTORAL

Vimos no subitem anterior sobre a eficácia da autoridade mágico religioso e aspectos do poder pastoral que versa sobre quando o líder religioso o exerce coercitivamente e não soberanamente. Entretanto, quando acontece o oposto? Quando a autoridade é exercida pela membresia não dando vez para o pastor ou quando um membro disciplina o pastor e o destitui de seu cargo eclesiástico? São esses aspectos que iremos analisar nesse subitem por um olhar antropológico.

No caso trazido pelo pastor Pedro, precisamos entender que a intenção do pastor em abrir uma igreja em São Gabriel da Cachoeira não foi com propósito de proclamar uma teologia de cunho soteriológica²¹, mas objetivando fazer da igreja uma máquina de ganhar dinheiro com cada alma conquistada (Siepierski, 2001, p. 153).

No caso trazido pelo pastor Pedro, sobre a disciplina da irmã que caiu em adultério e a expulsão do pastor do seu cargo eclesiástico, observamos que o tempo que o pastor passou na ADAM não foi o suficiente para compreender ou aprender a cultura local. Como lembra Geertz (2008), a cultura de certo povo denota um “padrão de significados”, no qual só é

21 Ver o Capítulo 2 “Resgate Histórico do Avivamento do Século XX”.

entendida quem dela faz parte, quem aprendeu e domina os seus códigos (p. 103). Desse modo, ao se utilizar do ato administrativo da disciplina por causa do adultério cometido por sua membra, o pastor não percebeu que essa “disciplina” soou como ofensa para os parentes da disciplinada, também membros da igreja. Por isso, agiram de modo a defendê-la do agressor, ou seja, o pastor, expulsando-o de seu cargo. Desse modo, alguns religiosos talvez não concordem com tal atitude, entretanto, conforme Geertz (2008) podemos entender a defesa dos parentes como um “padrão de significados” próprio da cultura dos indígenas. Assim, só pode entender esse aspecto cultural, quem dela faz parte ou quem aprendeu e domina os seus códigos culturais locais.

Talvez um dos assuntos mais controversos nesse capítulo diz respeito ao relato do pastor Pedro sobre o fato dos indígenas serem ou não convertidos. Vale lembrar que o trabalho de campo tinha como tema o “modelo” missionário da Assembleia de Deus Tradicional em São Gabriel com os povos Baré e, por isso, compreender as formas de ação e reconhecimento das autoridades pastorais locais e suas relações com as instâncias superiores da Igreja. Todavia, quando retornei ao campo de São Gabriel da Cachoeira, outros dados foram surgindo, sobretudo, sobre a conversão Baré.

Por isso, aqui irei utilizar alguns autores clássicos da teoria antropológica para tentar explicar o fenômeno social da conversão indígena.

Para Franz Boas havia um equívoco na ideia evolucionista de que os costumes das sociedades se encontram junto por uma ordem natural, por isso, considerou uma nova perspectiva de que a cultura de determinada sociedade se assumi como algo ensinado e é transmitida, garantido dessa maneira a estrutura social existente desta sociedade, todavia, um mesmo costume em uma sociedade diferente pode não ter o mesmo significado (*Apud* ERICKSON; MURPHY, 2015, p.103-123).

Desse modo, os aspectos culturais que envolvem a conversão dos indígenas Baré, ou seja, se relaciona com o que lhes foi ensinado culturalmente em suas comunidades. Logo, o que eles consideram como o significado de conversão é diferente dos aprendidos e ensinados pela cultura religiosa cristã.

Já para Sahlins (1997) desenvolveu o conceito de pensar sobre outras culturais “em seus próprios termos” quando bens, objetos e experiências estrangeiras devem ser analisados segundo interesses e finalidades das relações locais e das suas próprias ordens cosmológicas (p. 123). É desse modo que, para os indígenas Baré, o processo de conversão não se dá da maneira como os pastores querem ou como o pensamento ocidental cristão dita.

Nesse sentido, o processo de apropriação da conversão ocidental pelo Baré se dá da maneira e/ou forma deles, pois que irá ditar os termos serão os indígenas e não os pastores embora tenham, conforme aponta Gourevitch (2011, p. 42), sofrido desestabilização durante o encontro com o não índio. Nesse caso, os Barés, por mais que se convertam, trarão a memória e a preservação de sua cultura. Por isso, é importante frisar que essa análise não intenciona criar conjecturas ou estabelecer certo e errado. Mas lembrar com Viveiros de Castro (2018) que

Nossa ideia corrente de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta: museu clássico antes que jardim barroco. Entendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessária uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. (2018, p. 131)

4.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE RELIGIÃO E DIFERENÇAS CULTURAIS

Apesar do contato com os não índios ter marcado significativamente a história dos Baré²², observamos que algumas de suas práticas culturais ainda são preservadas por boa parte do povo Baré. Entretanto, como diz o pastor Zacarias, também ocorreu uma ruptura de algumas práticas culturais desse povo.

Nesse sentido, como diz Geertz (2001), a religião é essencialmente um assunto pessoal, uma experiência particular e subjetiva de um ‘estado de fé’ (como ele o chama), “[...] que resiste com inflexibilidade às pretensões do público, do social e do cotidiano ‘de serem os ditadores únicos e máximos daquilo em que podemos acreditar’”. O autor diz ainda, que hoje muitas coisas são chamadas e associadas à religião e, de fato não o são. Para tanto, existem alguns aspectos religiosos externos que causam impactos na sociedade e a religião não pode ser considerada puramente particular e interior.

Para tanto, Geertz (2001) traz ainda um pequeno relato da antropóloga Suzanne Brenner sobre a reação de familiares e amigos de algumas jovens javanesas por elas utilizarem o *jilbab* (traje do islamismo). No relato Suzanne Brenner diz

[...] sua adoção por mulheres urbanas mais moças – em nítido contraste com a blusa decorada e colante, o sarongue justa e o cabelo cuidadosamente penteado que a maioria das javanesas exhibe, tradicionalmente – despertou oposição, desconfiança, perplexidade e raiva. (GEERTZ, 2001, p. 161)

²² Ver o Capítulo 1, no item 1.3 “Os Baré na História dos Brancos”.

Por causa disso

[...] as mulheres viram-se criticadas como “fanáticas” ou “fundamentalistas”, muitas vezes por sua própria família e pelos amigos mais íntimos, alguns dos quais fizeram grandes esforços para dissuadi-las dessa mudança. (GEERTZ, 2001, p. 161)

A antropóloga ainda diz que “Elas foram alvo de mexericos, chamadas de beatas, hipócritas e magicamente maléficas” (p. 161). Ocasionalmente, eram discriminadas no mercado de trabalho, pois nação da “nova ordem” de Suharto estabelecia regras de normas de roupas destinadas a desencorajá-las. Para a antropóloga, a decisão por parte das moças em usar o *jilbab* não era uma decisão leviana,

Os comentários das mulheres sobre os obstáculos psicológicos e práticos com que elas deparavam para [adotar o *jilbab*] indicaram que essa era uma decisão que exigia um profundo exame de consciência, muita determinação e até obstinação por parte delas. [Usar o *jilbab*] distingue a mulher como “diferente” em Java, onde as normas de comportamento são muito rígidas e onde desafiar as convenções tem repercussões imediatas nas relações do indivíduo com os demais. Vestir o *jilbab* leva, muitas vezes, a uma mudança acentuada na identidade social e pessoal da moça, bem como a um rompimento potencial dos vínculos sociais com que ela contava até então. (GEERTZ, 2001, p. 162)

A antropóloga entrevistou vinte mulheres e a grande maioria eram alunas universitárias ou recém-formadas que “[...] residiam nas grandes cidades centrais javanesas, Jogyakarta e Surakana [...]”. Para Brenner “as mulheres que conversaram comigo”, “[...] eram pessoas inteligentes e decididas, que lutavam de maneira consciente e intelectual com as contradições da vida cotidiana, e tinham suas próprias razões, sumamente pessoais, para optar pelos caminhos que haviam escolhido” (p. 162).

É nesse sentido que Geertz (2008) afirma que a religião para os povos tradicionais não é resumida em “sistemas de crenças” assim como para os Baré a “religião [é] como sistema cultural”, mas pressupõe também a existência de um conjunto de práticas, algumas cotidianas e outros rituais (casamento, agricultura, caça, etc), envolvendo a vida das pessoas por inteiro.

Nesse sentido, podemos dizer que os Baré reconstituíram sua cultura com fragmentos de mitos e crenças ‘emprestados’ de outras etnias e também dos não índios, formando assim um sistema de símbolos que hoje fazem parte de sua cultura (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 32-3). Podemos ver isso através de como a religião foi propagada pelo pastor Zacarias na comunidade através do que Lévi-Strauss chama de ‘bricolagem’.

A bricolagem que o pastor Zacarias reconstruiu na comunidade por meio da religião foi aderida por uns (sua filha) e por outros não (rapaz que quer casar com a filha do pastor Zacarias, líder da comunidade e demais). Nesse sentido, Geertz (2001) diz que as religiões

existem em todo o mundo, e é inevitável que as religiões sejam apresentadas com muitas distinções, mesmo em um mundo diverso e em localidades diversas, como no caso desta comunidade em São Gabriel da Cachoeira. Assim, existem muitas pessoas com crenças diferentes e, no mundo atual, pessoas com crenças diferentes podem ser muito diferentes das pessoas com quem cresceram e/ou convivem.

Da mesma forma, podemos verificar que a reação da comunidade sobre a filha do pastor Zacarias de não casar com o rapaz foi mal vista pela comunidade por quê rompia com as práticas cultural local, tal reação é semelhante aos familiares e amigos das jovens javanesas descrita pela antropóloga Brenner por elas utilizarem o *jilbab* (traje do islamismo). Nesse sentido, a decisão da filha do pastor Zacarias em não querer se casar não é leviana, pois apesar dela ter incorporado aspectos culturais por meio da religião pregada pelo seu pai –, ela violaria os costumes locais, afetando o relacionamento entre indivíduos e outras pessoas, restando somente à expulsão do pastor de seu cargo e sua disciplina por parte do líder da comunidade. Desse modo, não se trata em dizer que o pastor “não sabe administrar sua casa” e sim que a decisão da sua filha em não se casar com o rapaz da comunidade contradizia a cultura local, mas estava embasada por outros aspectos culturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa dissertação procurou entender os modos de vida e pensamentos entre a *igreja* e os *indígenas*, para assim analisar aspectos do “modelo” missionário da ADTAM com os Baré. A apresentação dos casos dos interlocutores levantou questões sobre como é realizado o processo de evangelização dos povos indígenas pela igreja. O despreparo teológico e também antropológico de muitos líderes e/ou pastores é um fato muito presente nas narrativas Baré. Tal fato estimula os membros indígenas a buscarem outros meios – mobilização, desafeição, ser ou não convertido – para se firmarem em outras denominações e/ou preferirem permanecer sem participar de nenhuma igreja em alguns casos.

Além disso, a inexistência de uma fiscalização da igreja matriz da ADTAM e a criação de igrejas independentes motiva o desinteresse de muitos indígenas em relação à religião. Isso acontece porque a religião para os Baré não é resumida em “sistemas de crenças” – como é para a ADTAM. Se pensarmos a religião somente na perspectiva ocidental, corremos um sério risco de termos os Baré somente como meros objetos, para fins de manipulação e exploração da fé (BOSCH, 2002). Para tanto, a religião para os Baré é, e deve ser pensada como um “sistema cultural” e, desse modo, pressupõe também a existência de um conjunto de práticas, algumas cotidianas e outros rituais (casamento, agricultura, caça, etc) envolvendo a vida das pessoas por inteiro (GEERTZ, 2008).

Além disso, observamos que apesar da religião para os Baré ser pensada como “sistema cultural”, nota-se no decorrer do trabalho alguns aspectos em que a religião evangélica penetra na vida e no cotidiano dos Baré a ponto de modificar o nome da comunidade e os costumes locais, como o caso da filha do pastor Zacarias.

Nesse sentido, observamos ainda que a incorporação de novos membros Baré a religião da ADTAM não é algo assistido fielmente pelos indígenas, ou seja, o conceito de ‘conversão’ do indígena é diferente dos pastores que se deslocam para o município e vice-versa. Isso ocorre porque o pensamento indígena Baré opera em uma lógica diferente dos “ocidentais” e os pastores “de fora” têm dificuldade em entender essa dinâmica. Por isso, explicitamos como são comuns as tentativas de imposição de padrões de comportamento e como essas tentativas são frustradas muitas vezes.

Outro aspecto estudado foi à questão dos conflitos de interesses entre os Baré e a liderança religiosa evangélica. Nesse sentido, ficou explícito que esses conflitos de interesses datam desde a colonização dos jesuítas com esses povos, logo, os Baré já desenvolveram estratégias para não permitir que tais eventos de ‘colonização’ se repitam novamente.

Desse modo, em que sentido a “colonização” evangélica repete os métodos coloniais jesuítas? Essa pergunta, a meu ver, merece uma explanação, ainda que sucinta. Sendo assim, um dos equívocos repetidos pela “colonização” evangélica em relação aos métodos dos jesuítas é a questão envolvendo o não reconhecimento da importância da cultura local dos indígenas (VIVEIRO DE CASTRO, 2018, p. 131). Para tanto, Bosch (2002) argumenta que os missionários católicos, assim como os evangélicos, tratam a religiosidade cristã como um fenômeno único, desacreditando outras formas de manifestação de religiosidade.

Segundo o autor, tal modelo ainda está sendo defendido no pensamento e na prática missionária tanto por “católicos” como por “evangélicos”. Nesse sentido, a “colonização” evangélica praticada pela ADTAM se molda na prática de uma visão religiosa única que procura eliminar a cultura dos Baré, pois esta seria um grande impedimento à conversão. Por isso, os missionários da ADTAM equipararam a figura de satanás e dos demônios às práticas tradicionais Baré, em outras palavras “demonizando” a cultura tradicional – algo também defendido no pensamento e na prática missionária católica.

Outrossim, uma questão que diverge entre evangélicos e católicos é a forma de implantação de igrejas. Enquanto que para o catolicismo a implantação é realizada de forma estratégica e planejada, no seguimento evangélico, como visto no capítulo 2, a ampliação e mesmo a fragmentação da denominação acontece pelo voluntarismo individual dos pastores. Em alguns casos, isso ocorre de forma leviana, como vimos no capítulo 4.

Com isso, podemos notar que a igreja em sua plenitude não pertence exclusivamente ao pastor. A igreja é do povo, da comunidade local na qual está inserida – apesar de alguns ‘líderes’ religiosos acharem que são donos da mesma. Nesse sentido, observamos, em diálogo com as ideias de Pierre Clastres (2017) que, apesar de o título de ‘pastor’ ser atribuído a poucos, esse não possui uma autoridade absoluta, vindo a ter somente o prestígio – que é uma autoridade – reconhecida pela comunidade pastoreada. O caso da construção da igreja no capítulo 4 ilustra esse questionamento sobre a autoridade pastoral. O prédio é dos Baré porque foi a comunidade Baré quem financiou a sua materialização.

Nesse prisma, outra indagação relevante é qual a diferença entre igreja (instituição) e igreja (prédio)? Apesar de se usar a palavra “igreja” no trabalho e ficar explícito que estamos nos referindo à igreja prédio, a palavra tem dois significados. O primeiro enquanto instituição, a denominação da ADTAM, que se refere à organização religiosa abrangendo em sua plenitude o campo Micro, Meso ou Macro ou onde estiver presente enquanto organização religiosa – não se limitando a um simples “prédio” – a igreja (instituição) é maior que as pessoas que passam por ela, a instituição é maior do que qualquer prédio. O segundo, é entender a igreja

enquanto prédio ou templo dedicado à adoração e construído pelos membros envolventes por meio de mobilização financeira²³.

Desse modo, compreendemos que o modelo missionário da ADTAM em sua relação com os Baré em São Gabriel da Cachoeira é uma tentativa de moldar os indígenas na cultura judaica cristã assembleiana. Portanto, as características do seu processo de evangelização se assemelham bastante ao que foi praticado pelo catolicismo. Apesar disso, como já foi dito e observado na dissertação, os indígenas aprenderam a desenvolver estratégias contra essa nova catequese. Do ponto de vista pessoal, alguns conceitos antes, durante e após o trabalho do Germano-religioso foram desconstruídos e passei a ter uma percepção maior de cunho antropológico, ou seja, uma visão um pouco mais crítica sobre os contextos interculturais e os processos de evangelização.

Por fim, os resultados obtidos nesse trabalho são importantes para entendermos o contato intercultural entre indígenas e igreja evangélica na região por meio das narrativas dos sujeitos da pesquisa. De um lado, os pastores, e de outro, os Baré. São pontos de vistas diferentes que se encontram no caminho da evangelização de um grupo pelo outro, mas que devem ser considerados como igualmente importantes para esse trabalho. Os pastores obedientes às decisões que emanam de uma administração centralizada na capital do estado, às vezes são bem-sucedidos em sua tarefa de conquistar “novas almas” para a sua obra. Mas o estatuto de “convertido” é frágil e dinâmico. Sem um trabalho constante de diálogo com a comunidade, as “ovelhas” podem desgarrar. Os Baré demonstraram a capacidade de resistência indígena às influências externas. Ao mesmo tempo em que estão abertos a aceitar uma nova fé que lhes é oferecida, não estão dispostos a aceitar qualquer tipo de imposição de autoridade.

Nesse sentido, esta pesquisa ao levantar e articular novos dados apresenta uma pequena contribuição para a antropologia das religiões. Ela colabora para um melhor aprofundamento das discussões relativas aos aspectos do contato dos Baré com a ADTAM ao primar análise da zona de contato entre diferentes visões de religiosidade: a concepção indígena e a da ADTAM. A compreensão desse encontro enquanto um processo social de atritos, ressignificações e também de aceitações poderá ampliar o entendimento sobre o tema.

²³ Nesse sentido, poderá ser de madeira ou de alvenaria. Geralmente nas ADTAM o padrão para construção de uma igreja pequena é de 35 m² – podendo variar essa medida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus. Assembleia de Deus - origem, implantação e militância nas quatro primeiras décadas - 1911-1946.** Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais e Religião. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

_____. “A Formação Protestante Brasileira” In: **Protestantismo tupiniquim: hipótese da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira.** 3ª ed. São Paulo: Arte Editora, 2005. p. 37-50

_____. **Assembleias Brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia – 1911-2011.** Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

BARBOSA, Hélio Batista; SILVIA, Craveiro. **Na trilha da cidadania – iniciativas para a promoção dos direitos das comunidades indígenas.** São Paulo, 2004.

BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Ruldof Von. **Mobilidade Religiosa no Brasil: Conversão ou Trânsito Religioso?.** In: REBLIN, Iuri Andreas; SINNER, Rudolf Von. (Org.). *Religião e Sociedade: Desafios Contemporâneos.* 1ed. São Leopoldo: Sinodal, 2012, v. , p. 231-268.

BARTZ, Alessandro. **Percursos religiosos e adesão: comunidades urbanas da IECLB como estudo de caso.** 2013. Tese de Doutorado em Teologia – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2013.

BÍBLIA SAGRADA – Harpa Cristã. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2003. 1536 p.

BOSCH, David. **Missão Transformadora: Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão.** São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOUDIEU, Pierre. **Coisas ditas.** São Paulo: Editora Brasiliense. 1990.

_____. **O Poder Simbólico.** Trad. Fernando Tomaz. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. 1930-2002. “Parte I: A Economia das Trocas Linguísticas” In: **A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer.** 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. p. 23-53.

_____. **A dominação masculina.** Trad. Maria Helena Kühner. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2012.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988.** Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 03 maio 2019.

BURITY, Joaílido Albuquerque. **Identidade e Política no Campo Religioso**. Recife, Editora Universitária. 1997.

CABALZAR, Aloísio. **Povos Indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira**. 1ª Ed. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1998. 125p.

CÂMARA, Samuel. **Lições para a Escola Dominical – Centenário da Assembleia de Deus**. ed. especial Belém: Assembleia de Deus em Belém do Pará, 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Pentecostalismo, conversão e construção de laços sociais no Brasil**. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, v. 22, n.1, p. 85-109, 2002.

CEADTAM. **Mobilização Evangelística** - 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/ADTradicionalAM/posts/?ref=page_internal>. Acesso em 11 nov 2019.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado – Pesquisas de antropologia política**. Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora. 2017

CONDE, Emílio. **História das Assembléias de Deus no Brasil**. 4ª edição. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

COSTA, Livia Alessandra Fialhoda. **De possuído a preenchido: o corpo na trajetória da conversão**. Revista Antropológicas, v. 19(1), p. 68-82, 2009.

DEL GAISO, Pisco. “Introdução” In: **Baré – Povo do Rio**. Marina Henero e Ulisses Fernandes, (org.). Edição SESC São Paulo. 2015. p. 14-19

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ERICKSON, Paul A; MURPHY, Liam D. **História da teoria antropológica**. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

ESTATUTO CEADTAM (2012). Disponível em: <<http://www.ceadtam.com.br/arte/pdf/12-ceadtam---estatuto-reformado-em-30.11.-12.pdf>>. Acesso em: 01 abr 2019

ESTATUTO CGADB (2016). Disponível em: <<http://www.cgadb.org.br/2018/pdfs/Estatuto2016.pdf>>. Acesso em: 01 abr 2019

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Antropologia Social da Religião**. Rio de Janeiro: Ed. Campus. 1978.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. **“Onde a luta se travar”: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980)**. Tese de Doutorado em História. Assis: UNESP, 2015.

_____. “De Lutero a Berg e Vingren: Uma aproximação possível?” In: **Reforma Protestante e Pentecostalismo: Convergências e Divergências**. 1ª ed. Vitória: Unida, 2018.

FERREIRA DE SOUZA, Alfredo. **Conversão: uma discussão sobre troca cultural e assimilação da religião cristã**. Textos e Debates - Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima, v. 1, p. 85-104, 2012.

FIGUEREIDO, Paulo Maia. “Os Baré do Alto Rio Negro Breviário Histórico”. In: **Baré – Povo do Rio**. Marina Henero e Ulisses Fernandes, (org.). Edição SESC São Paulo. 2015. p. 60-87

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 5ª edição. Ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FRANÇA BARÉ, Bráz. “Baré-mira Iupirungá/ origem do povo Baré” In: **Baré – Povo do Rio**. Marina Henero e Ulisses Fernandes, (org.). Edição SESC São Paulo. 2015. p. 30-41

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre antropologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Revisão Técnica Maria Cláudia Pereira Coelho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GENNEP, Arnold Van. “Classificação dos ritos” In: **Os Ritos de Passagem**: estudos sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.; tradução de Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 2011. p. 23-32.

GOUREVITCH, Aparecida. **Os Baré da Venezuela e do Brasil da área Indígena e da cidade-ontem e hoje**. 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/29464>>. Acesso em: 07 Jan 2020.

HARRIS, Marvin. **El desarrollo de lateoría antropológica**. Madrid, Siglo XXI, 1979.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. **Censo Demográfico**. 2010. [Online]. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>>. Acesso em: 13 jun 2018.

_____. **São Gabriel da Cachoeira Amazonas**. 2010. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/amazonas/saogabrieldacachoeira.pdf>>. Acesso em: 03 maio 2019.

_____. **Censo Demográfico**. 2010. [Online]. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>>. Acesso em: 04 jan 2020.

ISA – Instituto Socioambiental. **Etnias do Rio Xié, 2007**. [Online]. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/bare>> Acesso em: 13 jun 2018.

KASCHEL, Werner; ZIMMER, Rudi. **Dicionário da Bíblia de Almeida**. 2ª ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

KUYKENDALL, Véase Ralph Simpson. “ComingoftheForeigners”. In: **The HawaiianKingdom 1778-1854: Foundation andTransformation, Honolulu**. Universityof Hawaii Press, 1957. p. 12-28.

LEHAMAN, David. **Struggle for The Spirit: relligioustransformationand popular culture in BrazilandLatinAmerica**. Cambridge: Polity Press, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A Ciência do Concreto” e “A Lógica das Classificações Totêmicas” In: **O Pensamento Selvagem**. Companhia Editora Nacional. São Paulo. 1970. p. 15-50 e p. 51-90.

_____. “O feiticeiro e sua magia” In: **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 181-200.

LIZARDO, Liliane Salgado. **Mutawarisá: Benzimento entre os Baré de São Gabriel da Cachoeira - Alto Rio Negro**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2016.

LOCALIZAÇÃO E POPULAÇÃO. **Povos Indígenas no Brasil**. ISA. Brasil: Instituto Socioambiental, 2013. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro/1523>>. Acesso em: 7 out. 2019.

LOWIE, Robert Harry. **HistoryofEthnologicalTheory**. Mexico: Ed. Fondo de Cultura Económica. 1985.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. 2011. 370f. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Instituto de Ciências Sociais da UNB. Universidade de Brasília, DF.

MAFRA, Clara. “Distância Territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal”. In: C. Mafra e R. Almeida. **Religiões e Cidades**. Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: FAPESP/Terceiro Nome, 2009.

MELO, Juliana Gonçalves. **Identidades fluidas: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus Contemporânea**. 2009. 225f. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Instituto de Ciências Sociais da UNB. Universidade de Brasília, DF.

NASCIMENTO, Germano Rabelo. **As Dificuldades na pregação do Evangelho aos Povos Indígenas – Um Estudo Aplicado a São Gabriel da Cachoeira no Amazonas**. 2015. 48p. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Teologia) – Faculdade Evangélica do Piauí – FAEPI, Teresina-PI, 2015.

NEVES, Eduardo Góes. “Uma Rede de Fios Milenares: Um Esboço da História Antiga do Rio Negro” In: **Baré – Povo do Rio**. Marina Henero e Ulisses Fernandes, (org.). Edição SESC São Paulo. 2015. p. 42-59

OLIVEIRA, David Mesquiati de. **Missão, cultural e transformação: desafios para a prática missionária comunicativa**. São Leopodo: Sinodal. Quito: CLAI, 2011.

OLIVEIRA, Emanuel Magno Atanásio de. **Os rituais batismais como fenômenos liminares: conversão e batismo ao neopentecostalismo**. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia - RBA: diálogos antropológicos expandindo fronteiras, 2014, Natal. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. MANA (UFRJ. IMPRESSO), Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 47-77, 1998.

PAULA, Wesley Américo Bergamin Granado. **“Assembléia de Deus avante vai!?”: transformações e tensões na construção da identidade da igreja evangélica Assembléia de Deus no Brasil (1911-1980)**. Dissertação de Mestrado em História. Londrina: UEL, 2013.

PEREIRA, José Carlos. **Religião e Poder: os símbolos do poder sagrado**. CSOnline (UFJF), v. 3, p. 01-28, 2008.

PIMENTEL, Vinicius Musselman. **O que é conversão?**. 2013. Disponível em: <<https://voltemosaoevangelho.com/blog/2013/07/o-que-e-conversao/>>. Acesso em: 13 jan 2020.

PINO, Carlos Del. **Missiologia e a Educação Teológica**. Capacitando Para Missões Transculturais, São Paulo, v. 1, n.2, p. 3-8, 1995.

POMPA, Cristina. “Para uma Antropologia Histórica das Missões”. In: **Deus na Aldeia: Missionários, Índios e mediação cultural**. Paula Montero, (org.). São Paulo: Editora Globo, 2006, p.111-142.

REGIMENTO INTERNO CGADB (2016). Disponível em: <<http://www.cgadb.org.br/2018/pdfs/Regimento2016.pdf>>. Acesso em: 01 abr 2019

REIS, Gil. **Fome, êxodo e suicídio: os problemas de São Gabriel da Cachoeira**. 2017. Disponível em: <<http://vaidape.com.br/2017/06/fome-exodo-e-suicidio-os-problemas-de-sao-gabriel-da-cachoeira/>>. Acesso em: 04 jan. 2020.

RIBEIRO, René. **Antropologia da religião e outros estudos**. Editora Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 1982.

RICARDO, Carlos Alberto. **Povos Indígenas do Rio Negro**. FOIRN-ISA. Ed São Paulo. 2006

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. 92p. Coleção Geografia Cultural.

SAHLINS, Marshall. “Capitão James Cook; ou o Deus Agonizante” In: **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1987. p. 140-168.

_____. **“O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção”**. In: Mana - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997. p. 103-150.

SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. Lei nº. 145 de 11 de dezembro de 2002. Dispõe sobre a co-oficialização das Línguas Nheengatu, Tukano e Baniwa, à Língua Portuguesa, no município de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas. 2002. Disponível em: <https://www.saogabrieldacachoeira.am.leg.br/leis/lei-organica-municipal/Plano%20Diretor%20PDF.pdf/at_download/file>. Acesso em: 04 jan 2020.

SATHLER-ROSA, Ronaldo. **Cuidado pastoral em tempos de insegurança: uma hermenêutica contemporânea**. São Paulo: ASTE. 2004.

SHERIDAN, Alan. **Discours, sexualitéetpouvoir**. Bruxelles: Pierre MardagaEditeur, 1990.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. **“De Bem com a vida” O Sagrado num Mundo em Transformação: Um estudo sobre a igreja renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade Brasileira**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. 2001. 233p. São Paulo: Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

SILVA, Esequias Soares da. **Declaração de Fé das Assembleia de Deus**. 1ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

SILVA, Raimunda Nonata Nunes da. **Estranhezas e Impasses no Campo Religioso Manauara: Um estudo de caso de duas igrejas Neopentecostais**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Manaus: Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica**. Revista USP, USP-CCS, v. 67, p. 150-175, 2006.

SMITH, Wilfred Cantwell. “Introdução” In: **O Sentido e o fim da religião**. Tradução de Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 15-26.

SOUSA, Diego Darlisson dos Santos. **Sistema de crenças e socioespacialidade no baixo e médio Amazonas: Um estudo sobre o modelo de células na Igreja do Evangelho Quadrangular em Santarém-Pará**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2018.

SOUZA, Benjamin Ângelo de. **História da Igreja-Mãe das Assembléias de Deus no Brasil**. 7.ed. Belém: Assembléia de Deus de Belém, 2007.

TURNER, Victor. “Liminaridade e “Communitas”” In: **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis, Vozes, 1974. p. 116-159.

_____. “Os Símbolos no Ritual Ndembu”. In: **Floresta de símbolos: aspectos do Ritual Ndembu**. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005. p. 137-157.

VALLE, Edênio. **Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa**. Rever: Revista de Estudos da Religião, v. 2, n. 2, p. 51-73, 2002.

VELHO, Gilberto. 1978. **“Observando o familiar”**. In: Edson de Oliveira Nunes (org.), *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **La inconstanciadel alma salvaje** (Tradução de A Inconstância da Alma Selvagem). 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aire: Ediciones UNGS, 2018. v. 1. 430p.

WAGNER, Roy. “A Presunção da Cultura”. In: **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010. p. 25-46.

WINTER, Ralph Dana. **Missões Transculturais – Uma Perspectiva Estratégica**. São Paulo, SP Ed. Mundo Cristão. 1987.

WRIGHT, Robin Michel. “Os guardiões dos cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa” In: **Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas**. Langdon, E.JeanMatteson (org). UNICAMP, 1996

_____. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas, SP. Mercado de Letras. São Paulo: Instituto Sociambiental – ISA, 2005.