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

LILIANE COSTA DE OLIVEIRA

TESE DE DOUTORADO

AS COMPLEXAS TRAMAS ENTRE O "PENTECOSTALISMO JUDAIZADO" E A AMAZÔNIA

MANAUS – AMAZONAS
2022

LILIANE COSTA DE OLIVEIRA

AS COMPLEXAS TRAMAS ENTRE O "PENTECOSTALISMO JUDAIZADO" E A AMAZÔNIA

Tese doutoral apresentada à Banca Examinadora de Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia, do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Doutora em Sociedade e Cultura.

Orientadora: Prof.ª Dra. Renilda Aparecida Costa

MANAUS – AMAZONAS
2022

Ficha Catalográfica

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

Oliveira, Liliane Costa de
O48c As complexas tramas entre o "Pentecostalismo Judaizado" e a Amazônia / Liliane Costa de Oliveira . 2022
298 f.: il. color; 31 cm.

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

1. Amazônia. 2. Pentecostalismo Celular. 3. Pentecostalismo Judaizado. 4. Tramas. I. Costa, Renilda Aparecida. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

LILIANE COSTA DE OLIVEIRA

TESE DE DOUTORADO

Tese doutoral apresentada à Banca Examinadora de Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia, do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Doutora em Sociedade e Cultura.

Manaus, Am, 14 de janeiro de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof.ª Dra. Renilda Aparecida Costa-Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof.ª Dra. Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto-Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dr. Adelson da Costa Fernando-Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dr. Belmiro Medeiros da Costa Júnior-Faculdade Boas Novas (FBN)

Prof. Dr. Michel Justamand-Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Dedico (em memória) este trabalho ao meu querido pai, Ademar Pereira. Ainda lembro do orgulho estampado em seu sorriso ao ver-me todas às vezes que voltava para casa em Nhamundá/Am. Ao meu irmão Rubem Pereira e sua esposa Francisca Pereira (em memória). O vazio que ambos deixaram ainda nos causa sofrimento.

Ao meu esposo Emanuel Rolim.

AGRADECIMENTOS

“Eu preciso aprender um pouco aqui. Eu preciso aprender um pouco ali. Eu preciso aprender mais de Deus porque Ele é quem cuida de mim. Se uma porta se fecha aqui, outras portas se abrem ali” (Deus cuida de mim, Kleber Lucas). Essas frases são parte de uma composição musical cantada pelas comunidades evangélicas no começo dos anos 2000. Ouvi pela primeira vez essa canção no ano de 2003, na cidade de Manaus/Am, período de intensos desafios acadêmicos. Desde lá, todas as vezes que essa música toca lembro-me daquele tempo difícil.

Pode parecer curioso, mas quando fechei essa tese, dias depois recebi o convite para participar de um Congresso de Jovens e o cantor convidado que encerrou o evento foi o autor e intérprete dessa canção. Ao vê-lo cantando “Deus cuida de mim”, recordei dos desafios superados para alcançar hoje o título de doutora. Naquele momento entendi que o ciclo que começou em 2003 se encerrava.

“Deus cuidou de mim” também através de muitas pessoas e quero agradecer-lhes. À minha querida mãe e familiares. Dedico-lhes essa conquista como forma de manifestar a minha afeição e gratidão. Não posso deixar de citar minha irmã Socorro. O nome que a ela foi dado representa todas as atitudes tomadas em ajudar não somente a mim, mas a todos/as que dela precisam. Agradeço em especial, ao Emanuel, por estar comigo durante essa caminhada. Esta é uma conquista minha e sua.

Agradeço a ajuda prestimosa de minha orientadora, Professora Renilda Costa e a todos/as os/as professores/as do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. À Professora Marilina Conceição Pinto pelas suas contribuições.

Aos meus colegas de doutorado Salatiel, Sandrelle, Cinthya, Fabíola, Israel, Joaquina, Viviane, Antônio, Thiago, Goreth pela amizade, apoio e estímulo. Essa trajetória se tornou leve pelos laços de solidariedade que construímos. E aos colegas de trabalho da Faculdade Boas Novas Fanuel, Belmiro, Reyth e Ray.

À Universidade Federal do Amazonas, instituição que por meio do seu Programa de Pós-Graduação me possibilitou construir este trabalho e alcançar o título de doutora. Viva a Universidade Pública!

À membresia das Igrejas pesquisadas, por abrirem seus lares e seus corações. Por compartilharem comigo seus conhecimentos, o seu cotidiano, e sua fé.

RESUMO

O objetivo deste trabalho buscou compreender o fenômeno religioso sobre o qual já existem algumas pesquisas, porém, apesar de problematizarem a incorporação de símbolos, termos em hebraico, sons, músicas e rituais da tradição judaica em diversas vertentes evangélicas brasileiras não deram ênfase ao *lócus* que deu origem a essa religiosidade no país. Para chegar a essa constatação se percorreu pela história do Pentecostalismo na Amazônia, ampliando a discussão para o restante do país através de autores como Émile Leonard, Beatriz de Souza e Paul Freston. Trata-se de uma análise que buscou mostrar que o Movimento que contagiou o Brasil no começo do século XX surgiu entre os/as caboclos/as da Amazônia, além disso, apontou que no século XXI, novamente o Norte, aparece na historiografia dessa religião evangélica com o *Pentecostalismo Celular*. O método celular de crescimento adotado por muitas Igrejas é amazônico, e no seu âmago surge o *Pentecostalismo Judaizado*, categoria de análise para pensar tais mudanças. Uma das principais Igrejas estudas, o Ministério Internacional da Restauração, nasceu no Amazonas e seus fundamentos litúrgicos estão perpassados pela simbologia do Judaísmo Antigo. Nesse sentido, coube a esta pesquisa explicar que na Amazônia um dos maiores movimentos da fé protestante foi ressignificado através da incorporação em seus *ethos* de um Israel Imaginário, contagiando outras Igrejas como a Assembleia de Deus – representante do Pentecostalismo Clássico – e Universal do Reino de Deus – representante do Neopentecostalismo. Quanto aos parâmetros teórico-metodológicos, o método de análise foi o compreensivo e sob a ótica de Max Weber, Émile Durkheim, Peter Berger, Pierre Bourdieu, Rudolf Otto, Beatriz Souza, Paul Freston e Émile Leonard e outros, esta tese foi fundamentada.

Palavras-chave: Amazônia, Pentecostalismo Celular, Pentecostalismo Judaizado, Assembleia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus e Ministério Internacional da Restauração.

ABSTRACT

The objective of this work was to understand the religious phenomenon on which there are already some researches, however, despite problematizing the incorporation of symbols, Hebrew terms, sounds, music and rituals of the Jewish tradition in several Brazilian evangelical strands, they did not emphasize the locus that gave rise to this religiosity in the country. To reach this conclusion, the history of Pentecostalism in the Amazon was covered, expanding the discussion to the rest of the country through authors such as Émile Leonard, Beatriz de Souza and Paul Freston. It is an analysis that sought to show that the Movement that infected Brazil at the beginning of the 20th century emerged among the caboclos of the Amazon, in addition, it pointed out that in the 21st century, the North again appears in the historiography of this religion. evangelicalism with Cellular Pentecostalism. The cellular method of growth adopted by many Churches is Amazonian, and at its core is Judaized Pentecostalism, a category of analysis to think about such changes. One of the main Churches studied, the International Ministry of Restoration, was born in the Amazon and its liturgical foundations are permeated by the symbolism of Ancient Judaism. In this sense, it was up to this research to explain that in the Amazon one of the biggest movements of the Protestant faith was re-signified through the incorporation of an Imaginary Israel into its ethos, infecting other Churches such as the Assembly of God – representative of Classical Pentecostalism – and Universal of the Kingdom of God. God – representative of Neo-Pentecostalism. As for the theoretical-methodological parameters, the method of analysis was comprehensive and from the perspective of Max Weber, Émile Durkheim, Peter Berger, Pierre Bourdieu, Rudolf Otto, Beatriz Souza, Paul Freston and Émile Leonard and others, this thesis was founded.

Keywords: Amazon, Cellular Pentecostalism, Judaized Pentecostalism, Assembly of God, Universal Church of the Kingdom of God and International Ministry of Restoration.

LISTA DE ABREVIAÇÕES

AD – Assembleia de Deus
ANPOCS – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
CCB – Congregação Cristã no Brasil
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEADAM – Convenção Estadual da Assembleia de Deus no Amazonas
CEBRAP – Centro Brasileiro de Análise e Planejamento
CEC – Células de Evangelismo e Crescimento
CEMME – Centro de Estudos de Migração e Minorias Étnicas
CGADB – Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil
CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COLEMPADAM – Conferência de Liderança Eclesiástica e da Missão Política da Assembleia de Deus no Amazonas
CPAD – Casa Publicadora das Assembleias de Deus
CEB – Confederação Evangélica do Brasil
CER – Centro de Estudos da Religião Duglas Teixeira Monteiro
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CIGI – Internacional Governance Innovation
EBD – Escola Bíblica Dominical
FAPESP – Pesquisa do Estado de São Paulo
G12 – Grupo dos Doze
ICEJ – Embaixada Cristã Internacional em Jerusalém
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDESP – Instituto de Estudos Econômicos Sociais e Políticos de São Paulo
IEADAM – Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas
INSEJEC – Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo
ISET – Instituto Superior de Estudos Teológicos
ISER – Instituto de Centro de Estudos da Religião
IURD – Igreja Universal do Reino de Deus
IEB – Igreja Evangélica Brasileira
IEP – Instituto Evangélico de Pesquisa
M12 – Modelo dos Doze
MCI – Missão Carismática Internacional
MDA – Movimento de Discipulado Apostólico
MIR – Ministério Internacional da Restauração
ONU – Organizações das Nações Unidas
PIBIC – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
PIBREM – Primeira Igreja Batista da Restauração em Manaus
PPGSCA – Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia
PUC – Pontifícia Universidade Católica
RBN – Rede Boas Novas de Rádio e Televisão
RELEP – Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais
UFAM – Universidade Federal do Amazonas
USP – Universidade de São Paulo
UFSCar – Universidade Federal de São Carlos
UMESP – Universidade Metodista de São Paulo
UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Distribuição, atuação e expansão das ordens religiosas pelos rios da Amazônia (séculos XVII e XVIII) 35
Quadro 2 - Mapa histórico do Movimento Pentecostal: Estados Unidos e Brasil 72
Quadro 3 - Perfil teológico das primeiras Igrejas Pentecostais do Brasil 77
Quadro 4 - Simbologia Judaica 86
Quadro 5 - Ondas Pentecostais 149
Quadro 6 - As dispensações 183
Quadro 7 - Guarda-chuva interpretativo do Pentecostalismo Brasileiro 282

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Trama Rizomática do Cristianismo. 163
Imagem 2: Matrizes analíticas do Pentecostalismo 172
Imagem 3: Grupo de dança feminino 225
Imagem 4: Perfomance *Harkadá* do grupo de dança 225
Imagens 5: Banner de propaganda das caravanas da IEADAM para Israel 227
Imagem 6: Mesa da Ceia da congregação assembleiana 228
Imagem 7: Estrela de Davi no altar da congregação assembleiana 228
Imagem 8: Estrela de Davi, Congresso de Homens e Mulheres 228
Imagem 9: Bandeira de Jerusalém, Cantata de Natal 228
Imagem 10: Estrela de Davi na camisa do grupo de dança 228
Imagem 11: Inauguração de uma congregação na Zona Centro-Sul de Manaus 230
Imagem 12: Bandeiras no altar da congregação assembleiana 230
Imagem 13: Altar da congregação assembleianas 230
Imagem 14: Vigília Resgate da Nação 231
Imagem 15: Manhã Brasileira: vez e voz feminina 231
Imagem 16: Líderes da IEADAM, no Jejum Nacional pelo Brasil 231
Imagem 17: Mesa diretora da CEADAM 232
Imagem 18: Ato profético na Festa de Tabernáculos 238
Imagem 19: Tenda, na Festa de Tabernáculos (MIR Centro-Sul) 243
Imagem 20: Fiéis, na Festa de Tabernáculos (MIR Centro-Sul) 243
Imagem 21: Barraca de bebidas, na Festa de Tabernáculos (MIR Centro-Sul) 243
Imagem 22: Arca da Aliança na Festa de Tabernáculos 246
Imagem 23: Entrada da Arca da Aliança 246
Imagem 24: Candelabro 247
Imagem 25: Kit Covid 247
Imagem 26: Culto do Shabat, MIR Centro-Sul 256
Imagem 27: Shofar no Drive-in Assembleiano 264
Imagens 28: Arca da aliança em 3D 268
Imagem 29: Frente do “Templo de Salomão Iurdiano” 270
Imagem 30: Solenidade de troca de bandeiras em 1˚ de junho de 2019 271
Imagem 31: Esplanada das Bandeiras 271
Imagem 32: Sala Egito Antigo (entrada do Jardim Bíblico) 272
Imagem 33: Pastor-guia, visitação pelo Jardim Bíblico 272
Imagens 34: Símbolos do Antigo Egito na sala de recepção do Jardim Bíblico 273
Imagens 35: Vitrines com imagens de Moisés e as tábuas da Lei 273
Imagem 36: Tabernáculo iurdiano 274
Imagem 37: Primeiro ambiente do “Tabernáculo iurdiano” 274
Imagens 38: Altar do sacrifício 274
Imagem 39: Pia de Bronze 274
Imagens 40: Sala da arca da aliança 276
Imagens 41: Altar do “Templo de Salomão iurdiano” 278

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14

CAPÍTULO I - AMAZÔNIA: TERRA DA CONQUISTA, DA PROMISSÃO E DO AVIVAMENTO 25

1.1 Amazônia, a Terra da Conquista 26
1.1.1 A Conquista: o Catolicismo na Amazônia (1615-1617) 30
1.1.2 Catolicismo e Pajelança, encontros e rupturas na Terra da Conquista 38
1.2 Amazônia, a Terra da Promissão 41
1.2.1 A chegada dos judeus marroquinos na Amazônia 46
1.2.2 Vivências e práticas religiosas dos judeus na Amazônia 53
1.3 Da "Jerusalém de Atos" para a "Jerusalém Americana" 60
1.3.1 O pentecostalismo da "Jerusalém norte-americana" para o Brasil 68
1.4 Amazônia, a Terra do Avivamento 81

CAPÍTULO II - A GÊNESE DE UMA *INTELLIGENTSIA:* OS/AS INTÉRPRETES DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO 89

2.1 A questão da "*Intelligentsia* Pentecostal" 89
2.2 Émile G. Leonard, historiador do Protestantismo Brasileiro 104
2.2.1 A institucionalização das experiências iluministas 107
2.2.2 Émile Léonard e o estudo do Iluminismo religioso 114
2.3 Beatriz Muniz de Souza, um clássico da Sociologia da Religião no Brasil 117
2.3.1 A carreira acadêmica de Beatriz Souza 124
2.3.2 "A experiência da Salvação": o legado metodológico de Beatriz Souza 131
2.3.3 A função social da Religião Pentecostal 136
2.4 Paul Charles Freston e seu enlace com a academia 136
2.4.1 O objeto da pesquisa de Paul Freston: o Pentecostalismo Brasileiro 140
2.4.2 Paul Freston e as ondas pentecostais 146
2.5 Nota acadêmica 150

CAPÍTULO III - A TRAMA RIZOMÁTICA QUE ENVOLVE O *PENTECOSTALISMO JUDAIZADO* 153

3.1 Na trama do objeto de pesquisa 153
3.1.1 O Pentecostalismo Judaizado: um recurso metodológico 165
3.1.2 A Amazônia e a gênese do *Pentecostalismo Judaizado* 174
3.2 Dispensacionalismo e Pentecostalismo: o que eles têm em comum? 181
3.2.1 O "Dispensacionalismo Judaizado Pentecostal" 188
3.3 A imagem política de Israel no imaginário pentecostal 194

CAPÍTULO IV - RIZOMAS JUDAIZADOS: FIOS QUE TECEM O PENTECOSTALISMO NA AMAZÔNIA 205

4.1 A Amazônia espiritual do/a "caboclo/a pentecostal" 205
4.1.2 O Pentecostalismo e o protagonismo caboclo 208
4.1.3 Tipologia e "*ethos* pentecostal caboclo" 210
4.1.4 Movimento Pentecostal na Região Amazônica em números 214
4.2 Os/as protagonistas do *Pentecostalismo Judaizado* 215
4.2.1 Ecos do *Pentecostalismo Judaizado Miriano* na Amazônia 220
4.2.2 O *Pentecostalismo Judaizado Assembleiano* 226

4.2.3 O *Pentecostalismo Judaizado Iurdiano* 233
4.3 Pentecostalismo Judaizado: Cultos, Ritos e Festas 236
4.3.1 *Pentecostalismo Judizado Miriano*: Festa dos Tabernáculos, um "ato profético" 237
4.3.1.1 Festa dos Tabernáculos Miriano 240
4.3.1.2 A Festa dos Tabernáculos: "Prepare o caminho do Senhor" 245
4.3.1.3 Shabat miriano 253
4.3.2 *Pentecostalismo Judaizado Assembleiano*: Encontro de Levitas 258
4.3.2.1 Vigília Assembleiana ao toque do Shofar 262
4.3.3 *Pentecostalismo Judaizado Iurdiano*: o ritual sagrado de cura e libertação 265
4.3.3.1 *Pentecostalismo Judaizado Iurdiano*: Templo de Salomão 268
4.3.3.1.2 Imersão em "uma parte de Israel no Brasil" 270
4.3.3.1.3 O circuito veterotestamentário iurdiano 272

CONSIDERAÇÕES FINAIS 280

REFERÊNCIAS 287

INTRODUÇÃO

> A trama investigativa então, vai se compondo de saberes e inquietudes pessoais que possam ter significados sociais e para áreas de conhecimento envolvidas; saberes dos outros (teóricos e das experiências compartilhadas) e a vivência mesma no campo da pesquisa (BAPTISTA, 2014, p. 344).

A trama ecossistêmica da pesquisa em Sociedade e Cultura da Amazônia é um desafio, por isso as trilhas processuais e inscriacionais (saberes pessoais, saberes teóricos, ações investigativas, dimensão intuitiva) na construção de "viagem investigativa" são importantes, pois elas transcorrem a trajetória do/a pesquisador/a. Enveredar por esse caminho para justificar por que da escolha do objeto de estudo desta tese é a expectação de compreensão do campo religioso amazônico, portanto, um pouco de mim mesma, ou seja, é a possibilidade de dar respostas para muitas perguntas que me acompanham desde sempre.

Mas, isso não significa a ausência de um senso objetivo e crítico. Parto da premissa weberiana em que o/a pesquisador/a ao escolher seu objeto de estudo é aduzido/a por "juízos de valor", os quais estão condicionados por todo um complexo cultural. Isso não é mero "subjetivismo", como se a realidade estudada fosse uma construção arbitrária do/a pesquisador/a em defesa de seus valores, todavia, a motivação que leva o/a mesmo/a querer mergulhar em uma determinada realidade não reside em uma "neutralidade pura", mas nas escolhas valorativas do/a próprio/a cientista.

Na trilha pessoal, a relação com o tema desta tese se dá nos espaços: família e Igreja. Faço parte do grupo daqueles/as que cresceram sem privilégios, sem a garantia de um futuro promissor, que viveram a infância e a adolescência próximo dos rios e da floresta amazônica, e daqueles/as que por muitas vezes, de forma equivocada, ouviram nos púlpitos das Igrejas Pentecostais a frase: a "letra mata e o espírito vivifica" (2 Co 3.6).

Ora, como se pôde perceber, nasci em um "lar evangélico", onde a religiosidade pentecostal ganha destaque como elemento norteador dos valores individuais e coletivos de minha família. Nossas condutas, comportamentos, visões de mundo e subjetividades foram influenciados pela comunidade pentecostal que frequentávamos, Igreja que teve como seus/suas primeiros/as membros/as meu pai e minha mãe, os quais, ao conhecerem a mensagem avivalista e o Livro Sagrado Cristão, abriram mão de suas antigas práticas religiosas e comportamentais na esperança de que a sua realidade social poderia ser transformada à luz da fé.

Por sua vez, a Igreja não era somente um espaço social que frequentávamos, era a expressão de uma certa familiaridade com o sagrado, cujos laços eram reforçados através dos

cultos. Esta é a dimensão simbólica da Igreja, logo, necessária à existência de todos/as os/as membros/as da família. Trata-se de uma relação intensa e complexa, refletida na vida, no cotidiano, no trabalho, na relação com o "mundo mágico" amazônico.

Lembro que nos testemunhos de fé compartilhados nos cultos, acabavam perpetuando os encantes[1], o curupira e as visagens. Era comum ouvirmos histórias acerca do imaginário amazônico, por isso, a proteção divina também era buscada para garantir a segurança diante do boto encantado, da cobra grande. Desse modo, o objeto da tese está perpassado por saberes complexos que se cruzavam teoricamente, metodologicamente e epistemologicamente com as inquietudes pessoais.

Quanto a trilha investigativa, minha inserção nos estudos de religião se inicia com o Programa de Iniciação Científica (PIBIC) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Com a finalização do PIBIC a inteligibilidade científica foi aguçada no que tange ao processo histórico de inserção do Protestantismo na Amazônia. Foi quando o interesse pelos estudos teológicos surgiu, visando aprofundar minhas leituras bíblico-teológicas. Com a monografia em Teologia percorri pela história do Catolicismo e Protestantismo no contexto amazônico.

No Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFAM), dei continuidade aos estudos sobre religião. No mestrado optei em retomar o *lócus* de pesquisa onde realizei o projeto de iniciação científica. Naquele primeiro momento a pesquisa não fez referências especificamente às questões religiosas, mas despertou o meu interesse em estudar a vida religiosa dos grupos sociais que residiam em comunidades ribeirinhas.

As trilhas teóricas concomitantes com a trilha investigativa foram responsáveis em "levar-me de volta" para o Pentecostalismo, pois o objeto de pesquisa desta tese foi percepcionado em um evento religioso que participei. Mas, a frase "levar-me de volta" à primeira vista pode parecer que se estar desqualificando o fenômeno por ele fazer parte da vivência do/a pesquisador/a, tomando como base a perspectiva teórico-metodológica weberiana isso implica afirmar que o/a cientista é movido por seus juízos axiológicos na hora de definir seu objeto, porém na condução da pesquisa, são os juízos de fato que o/a cientista emite, mostrando rigorosamente o desenvolvimento de um determinado fenômeno sem procurar julgá-lo ou tomar uma posição em relação ao problema.

Nesse sentido, esse caminho de muitas trilhas levou-me para o Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM). No doutorado a pesquisa *As*

[1] Os encantados são espíritos de pessoas mortas que moram no "encante" (profundezas dos rios Amazônicos; ou lugares onde não há moradias), tendo sido levados para lá por outros encantados (MAUÉS, 2005).

complexas tramas entre o "Pentecostalismo Judaizado" e a Amazônia nasce do esforço em entender o Protestantismo Pentecostal a partir do contexto amazônico. Esta não é uma tarefa fácil, mas é a possibilidade de revisar criticamente a pluralidade do Pentecostalismo Brasileiro a partir da Amazônia.

Por essa razão, é oportuno pensar a Amazônia pelo caminho da religião, pois o Pentecostalismo assumiu novas formas nesse espaço, tornando-se uma das dimensões da vida amazônica: o *Pentecostalismo Judaizado*, categoria analítica, cunhada para refletir criticamente o Pentecostalismo Brasileiro e sua relação com o Judaísmo. Não se trata de um novo Pentecostalismo, algo fora de questão, mas de uma categoria teórica. Em paralelo ao pensamento weberiano quanto ao tipo ideal, corresponde a um processo de conceituação, dado que não é possível encontrá-lo de forma "pura" na realidade.

O que chamo de "complexas tramas" é uma "viagem investigativa" acompanhada pela Sociologia, pela História e pela Teologia para estudar o Pentecostalismo num lugar de tantas complexidades, ou seja, de tantos fios. Assim, como Baptista (2014) que usa a metáfora "trama de saberes" – que se cruzam como como uma teia ou como fios, que vão se encontrando, se misturando, se tocando, ainda que tendo suas peculiaridades, tecem novos saberes – uso também a metáfora dos fios, mas com outro nome, a saber, "complexas tramas" para compreender no *pólo metodológico* a relação entre o Pentecostalismo Brasileiro, a Amazônia e os símbolos religiosos de tradição judaica.

Então percebi que essa trama segue a lógica rizomática, ideia oriunda do pensamento filosófico de Deleuze & Guattari. Partindo desse prisma, entendi que a superfície do Pentecostalismo é ramificada ou entrelaçada, e é esse aspecto que chamo de "trama rizomática". Trata-se de uma trama ou de um universo entrelaçado pelos seus próprios fios que os une em suas próprias diferenças, disputas, visões, ideologias e símbolos.

Neste sentido, os fios complexos da "trama rizomática" estão perpassados pelo *polo prático*. Nesse polo os fatos sociais, políticos, econômicos e religiosos que atravessam a sociedade atualmente aproximam Brasil e Israel. Por exemplo, é na cidade de Manaus, na última década do século XX, que advém uma postura mais forte e política quanto a defesa de Israel por intermédio do Ministério Internacional da Restauração (MIR), fundado na capital do Estado do Amazonas.

A partir de então, as Igrejas Pentecostais mais antigas como Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM) e a Universal do Reino de Deus (IURD) se sentem responsáveis em contribuir com o reconhecimento político de Jerusalém como capital de Israel. Aqui se apresenta o eixo que aproxima o *Pentecostalismo Judaizado* e a Amazônia como expressão do

global-local, pois, no século XXI o grupo evangélico brasileiro, o qual em sua maioria é composto por pentecostais, almejam com mais fervor uma sociedade política e culturalmente enraizada em costumes tradicionais, por isso, valorizam a cultura judaica, posto que Israel é uma sociedade antiga, além de sua afinidade com o Cristianismo.

Portanto, no Brasil, nas primeiras décadas do século XXI, uma das características que se acentua no campo religioso pentecostal é a "judaização" de muitas Igrejas. Estas estão se apropriando de rituais, costumes, linguagem, músicas, sons, danças e símbolos da cultura judaica em seus cultos, além disso, organizam caravanas anualmente para Israel e sustentam um discurso político em defesa do Estado Israelense.

Sabe-se que conceitos como "Terra Prometida" e "Povo Escolhido" são comuns na narrativa pentecostal brasileira, porém, a intensificação da valorização da tradição judaica em algumas vertentes do Movimento Pentecostal Brasileiro é um fato. Três Igrejas que representam o Pentecostalismo Clássico e o Neopentecostalismo, foram estudadas, a saber, a Assembleia de Deus (AD), Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e o Ministério Internacional da Restauração (MIR), as quais serão identificados ao longo da tese por esta nomenclatura: (neo)pentecostais, em referência às duas tipologias apontadas acima.

Fez-se necessário o estudo de tais Igrejas para se chegar à constatação da tipologia cunhada como *Pentecostalismo Judaizado*. A escolha destas comunidades religiosas partiu destes critérios, primeiro, a AD é a Igreja Pentecostal mais antiga da Amazônia e representa o Pentecostalismo Clássico Brasileiro; a IURD, por representar um corte histórico-institucional da formação do Neopentecostalismo, corrente pentecostal que impactou o Brasil nas décadas de 1970/80/90. O MIR, é uma Igreja de orientação Neopentecostal que nasceu na Amazônia, especificamente na cidade de Manaus/Am, em 1992.

Em relação à AD (1910, Belém/PA) e à IURD (1970, São Paulo/SP), constatou-se que desde a fundação do MIR a sua estrutura litúrgica, simbólica, festiva, musical é veterotestamentária[2], e esta é a sua principal marca. Além do mais, na Amazônia foi responsável pela inserção do Movimento Celular que se espalhou pelo país no começo do século XXI.
Segundo, a AD no começo do século passado era a principal representante na Amazônia brasileira do Movimento de Santidade que buscava o batismo com o Espírito Santo, além de ser a maior denominação evangélica em número de membros/as não somente no Amazonas como de todo o território brasileiro. O MIR, apesar de não aparecer objetivamente nos dados

[2] Relativo à tradição religiosa descrita nos livros do Antigo Testamento, que correspondem ao Judaísmo Antigo.

do IBGE, é notável seu rápido crescimento no cenário religioso amazônico. A IURD, conforme o Censo do IBGE (2010), é a segunda maior Igreja Pentecostal do Amazonas.

Sendo assim, esta pesquisa, por meio de uma visão analítica buscou responder algumas questões: Qual é a motivação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM), da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e do Ministério Internacional da Restauração (MIR) inserirem em seus templos, cultos, ritos e liturgia elementos da cultura judaica? Como estas Igrejas ressignificaram os símbolos judaicos em seus cultos? Qual é a imagem da Amazônia nos discursos do *Pentecostalismo Judaizado*?

Para responder esses problemas os objetivos são: Geral - compreender a inserção de elementos da tradição judaica em vertentes pentecostais. Específicos - explicar as motivações que levaram os/as assembleianos/as, os/as iurdianos/as e os/as mirianos/as incorporarem em seus templos, cultos e discursos os símbolos veterotestamentários; descrever as atividades religiosas assembleianas, iurdiana e mirianas; contextualizar a Amazônia como a "Terra Prometida" no imaginário católico, judeu e pentecostal; tipificar a dinâmica do Pentecostalismo a partir da Amazônia.

Dito isto, a caminhada metodológica para tal análise foi um desafio. Nessa "viagem investigativa" a sociologia compreensiva de Max Weber foi o *polo teórico* de compreensão do fenômeno religioso. A essência da metodologia compreensiva centra-se nestas categorias: ação social e compreensão. Desse modo, "cabe a sociologia captar e entender o significado das condutas humanas, das suas interações e das instituições sociais nas quais a ação humana está objetivada" (SELL, 2006, p. 240).

A metodologia weberiana representa um divisor de águas quanto à abordagem teórico-metodológica no campo das Ciências Sociais. O método compreensivo explica os comportamentos humanos a partir do significado que os sujeitos atribuem às suas experiências (SELL, 2006). Desse modo, busca-se primeiro interpretar os comportamentos práticos dos indivíduos e o sentido que eles dão a sua conduta religiosa para melhor analisar o conjunto das consequências sociais que seu modo de se comportar acarreta. Trata-se de uma abordagem metodológica que explica a religião como uma maneira particular de agir em comunidade, ou seja, enquanto sistema de regulamentação da vida, é necessário estudar as condições e os efeitos de tal comportamento (WILLAIME, 2012).

Mas, é o/a cientista quem determina os aspectos que serão analisados, nesse caso torna-se necessário a criação de tipos ideais. Para Weber esse instrumento de análise visa ajudar o/a pesquisador/a, mediante a grande quantidade de fenômenos isolados, difusos e discretos, a se aproximar objetivamente da realidade. Weber ainda destaca que o tipo ideal não se acha de

forma “pura” na realidade, pois ele é apenas uma construção teórica que permite ao/à pesquisador/a uma forma constante de comparar suas teorias com a realidade pesquisada a partir de um de seus aspectos.

Assim, a trilha teórica que fundamenta esta pesquisa é a sociologia compreensiva formulada pelo sociólogo Max Weber. Este é o caminho teórico-metodológico deste trabalho que buscou chegar a uma compreensão quanto às práticas judaizadas no Movimento Pentecostal Brasileiro. O tipo ideal, no âmbito teórico foi o instrumento usado para tal análise a fim de esclarecer as principais características da “trama rizomática” que envolve o Pentecostalismo, visando construir um “todo tangível”, ou seja, a compreensão de um fenômeno religioso que contagiou o Brasil na contemporaneidade.

Partindo de tais pressupostos, este estudo propõe acrescentar aos estudos de religião novas luzes sobre o Pentecostalismo, é a compreensão de um recente processo sócio-histórico e de como essa história está sendo conduzida pelos/as pentecostais. Desse modo, para dar conta desse Movimento Religioso a partir da Amazônia é necessário estudá-lo, visando dar perspicuidade as suas práticas, “iluminando” aspectos obscuros com outros dados, questionando as “verdades absolutas” e algumas “pejorativas” quanto à pentecostalidade[3] brasileira.

Com a finalidade de cumprir com os objetivos propostos, o primeiro capítulo *Amazônia: Terra da Conquista, da Promissão e do Avivamento* buscou visualizar a complexidade e as múltiplas dimensões de três diferentes segmentos religiosos que ajudaram a formar a diversidade religiosa que caracteriza hoje a Amazônia, a saber, o Catolicismo, o Judaísmo e o Pentecostalismo. Esse diálogo foi desafiador, principalmente quando a Amazônia é palco de tal reflexão. Ao levar em conta estes três grupos religiosos e suas particularidades eles se conectam, uma vez que a Amazônia representava tudo aquilo que a inteligência europeia era incapaz de explicar e a mentalidade judaico-cristã ajudou a entendê-la no período de sua ocupação.

Nesse sentido, foi necessário explicar a trama entre a Amazônia, os europeus católicos – Terra da Conquista –, os judeus marroquinos – Terra da Promissão –, e os pentecostais amazonenses – Terra do Avivamento.

O segundo capítulo, *A gênese de uma intelligentsia: os/as intérpretes do Pentecostalismo Brasileiro*, destaca as primeiras impressões técnico-científicas acerca do

[3] Categoria pensada pelo teólogo peruano Bernardo Campos. Para o autor, a Pentecostalidade é o princípio universal das práticas pentecostais. É no domínio deste princípio ordenador que surgem os chamados Pentecostalismos: Pentecostalismo Clássico, Neopentecostalismo, Pentecostalismo de primeira, segunda e terceira onda, entre outros.

Pentecostalismo Brasileiro. Para isso, foi feita uma seleção de intelectuais: o historiador do Protestantismo Brasileiro Émile G. Léonard; a cientista social Beatriz Muniz de Souza, pioneira nos estudos científicos sobre o Pentecostalismo a partir de uma abordagem sociológica; e o sociólogo Paul Charles Freston que desde 1988 estuda os pentecostais na política brasileira.

No terceiro capítulo – *A trama rizomática que envolve o Pentecostalismo Judaizado* –, a tipologia *Pentecostalismo Judaizado* é apresentada dentro de uma complexa teia de significados. Ao mostrar metodologicamente as "matrizes rizomáticas pentecostais", procurou-se sinalizar os entrelaçamentos entre elas, ou seja, seus afluentes, evidenciado a gênese do *Pentecostalismo Judaizado* na Amazônia. Esses afluentes – tipos pentecostais – são demonstrados como processos fluidos que se misturam sucessivamente, gerando novas direcionalidades assim como o curso do rio Amazonas.

Por fim, o quarto capítulo descreve os aspectos do *Pentecostalismo Judaizado* a partir do MIR, IURD e IEADAM. Trata-se de uma etnografia de atividades religiosas, onde os principais símbolos, aspectos fundantes do tipo ideal cunhado nesta tese, são revelados. A descrição destes eventos de acordo com cada Igreja pesquisada fora chamada de *Pentecostalismo Judaizado Assembleiano, Pentecostalismo Judaizado Iurdiano* e *Pentecostalismo Judaizado Miriano*.

Nos quatro capítulos, além de diversos autores e suas obras trabalhadas, a Bíblia Sagrada foi uma fonte usada. Os textos bíblicos citados foram retirados da Bíblia de Jerusalém. Fiz uso dessa tradução por ser uma obra indicada para estudos, já que vários biblistas consideram uma das traduções mais fidedigna aos originais. Além dessa fonte, consultei também os sites das Igrejas estudadas.

Enfim, pesquisar, ler, coletar dados, fazer entrevistas, passar dias longe de casa e escrever relatórios de pesquisa, duas monografias, uma dissertação e uma tese representam a conclusão de etapas da vida acadêmica. Caminho este feito de desafios e sonhos que se realizam neste momento, uma vez que esta pesquisa é fruto de minha experiência como pesquisadora no Estado do Amazonas. Na verdade, esse universo religioso amazônico faz parte da minha história de vida, por isso esse mundo sempre "encantou"-me.

A Pesquisa de Campo

Para a construção deste trabalho realizei pesquisa de campo na capital amazonense. Fiz 20 entrevistas, sobretudo, com líderes pentecostais como pastores/as e apóstolos. Seus nomes foram abreviados como forma de preservar a sua identidade.

A “entrevista compreensiva” com base em Kaufmann (2013) foi um dos principais instrumentos de pesquisa. Buscou-se conforme a recomendação deste intelectual explicar o objeto de pesquisa não somente por um roteiro de perguntas, mas através de um diálogo com duração variável, pois são nesses momentos que a boa pergunta pode surgir e não num roteiro previamente elaborado, o qual foi feito, porém, das vezes que precisei tirar algumas dúvidas tive acesso aos interlocutores novamente.

A partir da proposta de Kaufmann (2013, p. 14) o trabalho de campo deixou de ser encarado como uma “instância de verificação da teoria para se tornar o *locus* de seu nascedouro”. Nesse sentido, a tipologia denominada de *Pentecostalismo Judaizado* foi tomando forma quando mergulhei intensamente nas comunidades (neo)pentecostais selecionadas para este estudo.

Ao ponto que o campo foi revelando que esse Pentecostalismo é como rio Amazonas que em seu curso empurra sua água doce até o oceano, formando novos afluentes, inundando a floresta de acordo com a estação chuvosa, e alterando suas calhas em profundidade e percurso. Analogicamente as Igrejas pesquisadas foram inundadas pelas águas do *Pentecostalismo Judaizado* numa trama rizomática de ressignificação do mundo veterotestamentário.

O acesso aos/as pastores/as, apóstolos da IEADAM e do MIR foi menos difícil que com a liderança da IURD. Todas as vezes que tentei contato com a Sede em Manaus percebi uma certa desconfiança em relação a pesquisa, porém, ao mudar de estratégia, resolvi acompanhar as reuniões iurdianas no Conjunto Habitacional Viver Melhor, Primeira Etapa, local onde a IURD ergueu uma Igreja com uma infraestrutura “invejável”.

As moradias do Viver Melhor foram construídas pelo *Programa Habitacional Minha Casa Minha Vida*, destinado a 3.511 famílias com renda de até R$ 1.600, que residissem na condição de casas cedidas ou alugadas; com membros/as que possuíssem doenças crônicas degenerativas; chefiadas por mulheres; e residentes em áreas de risco. Após as famílias beneficiadas receberem seus apartamentos começou a corrida pelas Igrejas locais por um espaço. Ao conhecer o lugar, em uma visita a familiares que residiam no Conjunto, observei que em uma única rua foram construídas 12 Igrejas, dentre as conhecidas estão a Católica, a Assembleia de Deus, as demais ainda são pequenas em números de membros/as, assim, desconhecidas da sociedade em geral.

Essa impressão foi uma das causas que levou-me a observar a IURD no Viver Melhor e entender a dinâmica dos seus ritos entre os/as moradores/as e saber a partir dos líderes e membresia o sentido dos símbolos judaicos neste “núcleo iurdiano”. Diante disso, com um olhar mais atento, o “Templo de Salomão Iurdiano” foi se desenhando ao longo da pesquisa como

um dos símbolos do *Pentecostalismo Judaizado*. Seguindo meus "institutos de pesquisadora", busquei conhecê-lo em viagem a São Paulo, em 2019. Essa viagem elucidou outra simbologia, a arca da aliança.

Na AD de Manaus, não selecionei uma congregação para a realização da pesquisa, mas de acordo com as programações de seus eventos religiosos fiz a pesquisa de campo. Estive em várias áreas eclesiásticas, distribuídas pelas zonas da capital. E em viagens por algumas cidades do Estado (Autazes, Tabatinga, Manacapuru, Itacoatiara, Borba) como professora do Curso de Teologia oferecido pela Faculdade Boas Novas à membresia assembleiana pude comprovar a Bandeira de Israel como um dos símbolos do *Pentecostalismo Judaizado*.

A distribuição administrativa das congregações assembleianas na cidade de Manaus se dá por zonas, núcleos e área eclesiástica. As zonas são supervisionadas por pastores que são o primeiro e segundo vice-presidentes da Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEADAM). Dentro das zonas a gestão é feita por pastores-coordenadores de núcleo, e em cada núcleo há diversas áreas eclesiásticas que são geridas por pastores de área, os quais de acordo com o número de congregações que estão sob a sua gestão delega a função de dirigentes a diáconos ou a diaconisas que realizam diversas atividades congregacionais. Esses ou essas dirigentes de congregação também delegam responsabilidades a outros/as líderes, a saber, liderança de células, de departamento (crianças, jovens e adolescentes, mulheres, homens e casas), de geração (são conjuntos de células), da Escola de líderes e da Escola Bíblica Dominical.

Quanto ao MIR, a sede e a Igreja Setorial MIR Centro-Sul foram o lócus da pesquisa. Em Manaus a comunidade miriana se divide em Igrejas Setoriais. Essa divisão se deu quando sua liderança percebeu que estavam perdendo fiéis, devido à distância da Sede, localizada na Ponta Negra. Atualmente o MIR já se encontra nas quatro zonas da capital manauara, ao todo são oito Igrejas Setoriais em funcionamento. É nesses Setores que o MIR contabiliza 25 bases celulares, lideradas por casais de apóstolos que cuidam dos membros/discípulos e das membras/discípulas que frequentam e lideram as células, as macros e micro células e as Escolas de líderes. Com as Igrejas Setoriais o número de células cresceu; estima-se que são 1000 células em funcionamento na cidade de Manaus, somente a Sede Miriana contabiliza 200 células.

O Setor MIR Centro-Sul, localizado no Centro, é um dos setores que mais cresceu nos últimos anos; em 2021 completou dez anos de existência e no Culto da Virada oficialmente inaugurou seu novo templo. O MIR é um tipo de Igreja que mantém afinidades com outros seguimentos evangélicos. Comumente, essa relação é chamada de "cobertura espiritual". Essa autoridade religiosa exercida pelo MIR se dá em função do Modelo dos 12 (M12), ou seja,

Igrejas que querem implantar esse método de crescimento se alinham às ações eclesiásticas mirianas visando converter pessoas através das células.

Durante a pesquisa de campo observei a crença assembleiana, iurdiana e miriana tanto presencialmente quanto online devido a pandemia, ocasionada pelo coronavírus. Nesse ínterim, as dificuldades ampliaram-se ainda mais em relação ao acesso às reuniões, aos líderes e demais membros/as. Confesso, foi um tempo difícil para fechar a pesquisa.

Foram diversas atividades religiosas que observei, mas tive que selecionar as que seriam colocadas na tese. Por exemplo, na AD acompanhei cantatas, encontros, congressos, vigílias, cultos, convenção, entre outros, e dentre esses eventos o Encontro de Levitas da área 123 e o Drive-in que aconteceu na Vigília denominada de *Jejum Nacional pelo Brasil* foram etnografados neste trabalho. As atividades mirianas destacadas foram a Festa dos Tabernáculos e o Culto do Shabat. Quanto a IURD descrevi o ritual chamado o "Dia de Cura" e a visitação que fiz ao "Templo de Salomão Iurdiano" em São Paulo.

Tipificação dos/as fiéis

Ao participar das atividades religiosas assembleianas, iurdiana e miriana, observei alguns traços que aproximam e ao mesmo tempo diferenciam os/as fiéis destas Igrejas (neo)pentecostais. As interlocuções contribuíram com esta caracterização.

Os/as fiéis entrevistados/as possuem faixa etária entre 25 a 60 anos. Os assembleianos em sua maioria são pastores, com curso superior em Teologia, dentre esses, as pastoras que conversaram comigo possuem outras ocupações como a de professoras na Rede Básica de Ensino Estadual. Outros/as exerciam funções como diáconos/diaconisas ou líder de célula e fora da Igreja trabalhavam em diferentes funções como enfermagem e linhas de montagem do Distrito Industrial de Manaus.

Na IURD entrevistei um único pastor, que veio da Bahia para o trabalho missionário na Amazônia. Seu dia a dia é dedicado exclusivamente para as atividades religiosas, por isso, vive do salário pago pela Igreja e não possui formação acadêmica. Quanto aos/às demais fiéis que entrevistei são donas de casas, mulheres que vivem da venda de doces e bolos; os homens são autônomos e assim como as mulheres enfrentam problemas familiares como doenças.

Quanto aos mirianos, os fiéis com quem dialoguei são apóstolos. Estes lideram a Sede do MIR junto com o apóstolo Renê Terra Nova e outros coordenam as Igrejas Setoriais. Em sua maioria, vivem de seus próprios empreendimentos econômicos.

O/a fiel assembleiano/a, iurdiano/a e miriano/a acredita em um Deus que milagrosamente resolve as circunstâncias da vida terrena. Compartilham das Escrituras

Hebraicas, por isso, creem que Deus tem planos espirituais para a nação israelense e o sonho de conhecer Jerusalém os aproxima, porém, dentre os/as fiéis entrevistados/as, somente os/as mirianos/as já conhceram a cidade de Jerusalém.

Cultivam a fé em Jesus como o cumprimento das profecias do Antigo Testamento. A confissão de fé em Cristo é uma realidade, porém, no MIR e na IURD não é comumente praticada nos cultos oficiais como na Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEADAM). No MIR essa confissão acontece principalmente nas células, já na IURD é implícita nos testemunhos de cura. E entre as três vertentes, a conversão está associada às experiências de aflição.

Outro aspecto é a organização metodológica de crescimento. Tanto o MIR quanto a IEADAM são chamadas de Igrejas em Células. Vale sublinhar que o Modelo dos 12 (M12) é o cerne da fé miriana, ou seja, os/as fiéis estão organizados/as ou são identificados/as pelas células que frequentam. A Célula de Evangelismo e Crescimento (CEC) é uma prática dos/as fiéis assembleianos/as, mas nem todas as áreas eclesiásticas possuem grupos de células. Tanto para os/as mirianos/as quanto para os/as assembleianos/as a célula é um momento para a conversão, além de ser uma atividade religiosa que fortalece os laços religiosos. Entre os/as iurdianos/as não foram constatadas reuniões no modelo de célula.

A relação com o mundo judaico é diferente. O/a fiel assembleiano/a é *patriota*. Nos púlpitos das congregações tem se tornado comum a Bandeira do Brasil e de Israel, ambas chamam a atenção em grandes eventos quando tais religiosos/as se enrolam nas bandeiras durante cantos e mensagens. O/a fiel iurdiano/a é *ritualístico/a* e a arca da aliança é a expressão de sua fé. Em meio aos problemas que são apresentados nas reuniões, esse símbolo veterotestamentário garante a efetivação do milagre. A positividade da fé é praticada nesse momento.

O/a fiel miriano/a é *protagonista* do método celular, da Visão de Jerusalém e da ideia de que a Amazônia é a "Terra do Avivamento". Sua cosmovisão cristã é perpassada pela imagem de que Deus os/as abençoa à medida que abençoar Israel. São motivados/as pelos sermões do Apóstolo Terra Nova a creem que a Antiga Aliança garante avivamento e cumprimento de promessas.

CAPÍTULO I

AMAZÔNIA: TERRA DA CONQUISTA, DA PROMISSÃO E DO AVIVAMENTO

Desde a sua ocupação, no século XVI, a Amazônia é a representação de um mundo diferente e distante. Foi comparada com o Jardim do Éden, considerada o Paraíso Perdido, vista como a Terra Prometida e, especulativamente, o lugar do El Dourado[4]. Trata-se de uma representatividade não comprometida com a realidade, mas motivo de preocupação que afligia os "descobridores" para saber e entender a "esfinge amazônica", a fim de conquistá-la e colonizá-la.

Desde a conquista espanhola e, principalmente, portuguesa, a Amazônia continua sendo destino de grupos (i)migrantes provenientes de diversos países, ou seja, para além do intenso processo de povoamento nacional, originalmente indígena e depois de comunidades africanas, a Amazônia é destino de imigrações como a inglesa, francesa, holandesa, italiana, japonesa, africana, judia, sírio-libanesa, norte-americana, entre outras. Neste processo de ocupação, estes grupos sociais externos se organizaram a partir de suas representações simbólicas e de seus sistemas religiosos.

Este capítulo buscou visualizar a complexidade e as múltiplas dimensões de três diferentes segmentos religiosos que ajudaram a formar a diversidade religiosa que caracteriza hoje a Amazônia, a saber, o Catolicismo, o Judaísmo e o Pentecostalismo. Esse diálogo é desafiador, principalmente quando a Amazônia é palco de tal reflexão. Ao levarmos em conta estes três grupos religiosos e suas particularidades, eles se conectam, uma vez que a Amazônia representava tudo aquilo que a inteligência europeia era incapaz de explicar e a mentalidade judaico-cristã ajudou a entendê-la no período de sua ocupação.

É necessário, contudo, explicar a trama entre a Amazônia, os europeus católicos – Terra da Conquista –, os judeus marroquinos – Terra da Promissão –, e os amazonenses pentecostais – Terra do Avivamento.

[4] Referente aos nativos Chibcha, é uma lenda que narra a estória da riqueza do seu líder, o qual, costumeiramente, cobria o seu corpo com ouro. Esta lenda tornou-se conhecida entre os colonizadores espanhóis quando desbravaram a Colômbia, a Venezuela e o Peru, entre os anos de 1531 e 1532.

1.1 Amazônia, a Terra da Conquista

> Temporalmente, os séculos XVI e XVII correspondem, na Amazônia dois momentos da participação ibérica na história europeia. No primeiro, as explorações de reconhecimento físico, a busca da riqueza fácil. É o período das expedições, dos primeiros viajantes, dos primeiros missionários. No segundo, a conquista e a colonização dão-se num quadro de disputa interna (com as populações locais, com os demais estrangeiros envolvidos) e externa (com outras nações constituídas, via equilíbrio diplomático, nas concessões de exploração de mercados) (SILVA, 1996, p. 10).

Esse foi o contexto em que a Amazônia foi conquistada e colonizada, cujo momento histórico foi marcado pelas disputas econômicas e políticas que atendiam aos interesses dos países ibéricos, bem como de outros países europeus. Vinculado a este empreendimento, que interferiu diretamente no espaço, na vida e na organização dos povos originários da Amazônia, estava o Cristianismo Católico (SILVA, 1996).

O Cristianismo é procedente do Judaísmo Palestino, mas diferente em relação à soteriologia, pois tem como condição ser uma religião universal, ou seja, é uma religião de salvação para todos e todas. Esse é o ideal missionário que caracteriza o Cristianismo, o qual justificou a ocupação da Amazônia, cuja tradição sempre deu ênfase à salvação como dádiva de Deus para todos os povos.

Seus fundamentos se sustentam na mensagem de Jesus, descrita nos Evangelhos (Mateus, Marcos, Lucas e João) que descrevem sua história, revelando seus planos a respeito de um grupo de seguidores que deram continuidade à sua missão. Que missão era essa? Jesus divulgava o Reino de Deus na Terra, mas isso não significa um reino geograficamente localizado, mas um Reino Espiritual, por exemplo, o texto de Lucas 17.20-21 narra uma conversa entre Jesus e os fariseus[5], os quais fizeram a ele a seguinte pergunta: “quando chegaria o Reino de Deus?” Em resposta disse: “a vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali!’, pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós”[6].

Sabe-se que os ancestrais do povo israelita receberam a promessa de uma Terra. A “Terra Prometida” é, desse modo, um dos elementos que compõem uma das dispensações que

[5] Grupo que se formou entre os judeus em observância aos ensinamentos da Torá e à tradição judaica. O surgimento das sinagogas é obra deste grupo, construídas com o objetivo de ser o lugar de ensino.
[6] Todas as citações bíblicas neste trabalho foram retiradas da Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada.

veremos no terceiro capítulo – a Promessa. Nesta dispensação[7], além da Terra Prometida, Deus faz várias promessas a Abraão, que se estendem também aos seus descendentes.

Os textos de Êxodo (33.1) e Deuteronômio (3.27; 34.1) apontam um lugar específico, a saber, a Terra de Canaã[8], conquistada e ocupada por um grupo de fugitivos do Egito, depois de viverem por 40 anos no deserto. No Novo Testamento, a "Terra da Conquista" já não é mais um lugar específico, posto que é o *mundo* inteiro, bem como os israelitas já não são os únicos eleitos por Deus. Este conceito define a Grande Comissão:

> 'Ide por todo o *mundo*, proclamai o Evangelho a toda criatura (Mc 16.15). Ide, portanto, e fazei que todas as *nações* se tornem discípulos [...]' (Mt 28.19). [...] Deus não enviou o seu Filho ao *mundo* para julgar o *mundo*, mas para que o *mundo* seja salvo por ele (Jo 3. 17) (Grifos da autora).

No Novo Testamento, a "Terra Prometida" é ampliada para todos os povos, culturas, famílias, homens e mulheres, assim como a promessa da Nova Jerusalém[9]. Neste sentido, percebo que a Amazônia, teologicamente, está envolvida em ambas as perspectivas: veterotestamentária e neotestamentária. Quanto à primeira, é a terra que geograficamente foi conquistada e dominada; em relação à segunda, é o lugar em potencial para a conversão/salvação, ou seja, para o estabelecimento do Reino de Deus. É o lugar para a propaganda do Evangelho, mas, sobretudo, é a "Terra que mana leite e mel" para o povo escolhido por Deus.

Quando iniciou sua missão na Galiléia, Jesus andava muitos quilômetros, de vilarejo em vilarejo, nas sinagogas e nos Shabath[10], "carregando um saco de pães, um odre de vinho e uma bengala". No final do dia entrava em um povoado, onde "talvez tivesse uma recepção calorosa dos habitantes da cidade, que muitas das vezes não tinham um rabino e dependiam dos serviços de andarilhos, como Jesus" que anunciava: cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho (Mc 1.15)[11] (SHELLEY, 2004, p. 7).

---

[7] Essa corrente hermenêutica compreende que Deus se relaciona com a humanidade de forma gradual, por isso, as dispensações são diferentes (Inocência, Consciência, Governo, Promessa, Lei, Graça, Reino Milenar). São formas de Deus se revelar ao mundo. Essas dispensações descrevem o começo da humanidade e o seu fim.

[8] Canaã foi o nome atribuído a região que corresponde atualmente a área onde se localiza o Estado de Israel.

[9] Não se refere a uma cidade ou a um lugar específico. Segundo interpretações, representa o próprio Reino de Deus na Terra ou a segunda vinda de Cristo.

[10] É o dia de descanso dos judeus. Em sua tradução significa Sábado.

[11] Os termos Reino de Deus e Evangelho (anúncio) estão entrelaçados nesta passagem bíblica, isto quer dizer que a mensagem que Jesus anunciava era o reino de seu pai, prometido desde os tempos do Antigo Testamento, além disso, aponta para o cumprimento do que Deus havia garantido aos hebreus, em outras palavras, Cristo é o reino que chegou, Ele é o próprio Evangelho – o Messias prometido na mensagem veterotestamentária. Portanto, para as primeiras comunidades cristãs, o Reino de Deus apontava para o fim dos tempos com a segunda vinda de Cristo.

Assim como Cristo, os primeiros cristãos e as primeiras cristãs não se detiveram em propagar essa mensagem para outros lugares. Sob a liderança dos apóstolos, esse movimento religioso foi chamado de "'O Caminho', enfatizando a crença de que Jesus os guiaria ao Reino de Deus" (SHELLEY, 2004, p. 19). Esse grupo surgiu no mundo judaico-palestinense e depois se expandiu para outras regiões do mundo greco-romano. Jerusalém é o lugar das primeiras conversões ao Cristianismo e ao mesmo tempo colaborou para a promulgação da fé cristã em outros ambientes como Judéia, Samaria, Fenícia, Chipre e Antioquia. De Antioquia saíram os primeiros cristãos para anunciar o Reino de Deus em outros países como a Ásia e a Europa. Portanto, a missão cristã que partiu de Jerusalém e de Antioquia e se expandiu para além das fronteiras do Império Romano é marcada historicamente por quatro períodos:

> O primeiro ocorreu entre a morte de Jesus e a conversão do Imperador Constantino (em 312), foi quando o Cristianismo deixou de ser uma pequena seita judaica para transformar-se em uma comunidade constituída de pessoas de diversas nacionalidades, englobando cerca de 10% da população do Império Romano. O segundo período ocorreu na primeira metade da Idade Média, devido à cristianização da Europa. O período seguinte deu-se a partir de 1500 com a descoberta das Américas e do Oriente longínquo. O quarto começou no século XIX, através de campanhas missionárias para o interior da Índia, África e China (SCHWARZ, 2002, p. 166).

A cristianização da Amazônia aparece no terceiro período de expansão do Cristianismo, depois que o navegante Colombo "descobriu" o Novo Mundo. 1492 é a época que a América Latina começa a ser cristianizada. O missionário que se destaca nesse momento é o espanhol Bartolomeu de Las Casas (1474-1566), jurista, historiador, biógrafo de Colombo, dominicano e o primeiro sacerdote a ser ordenado nas Américas (SCHWARZ, 2002).

Qual o sentido da missão católica na Amazônia? Conquistar para explorar. A atuação missionária realizada por religiosos católicos foi uma das faces da conquista e da colonização ibérica. Os missionários se preocupavam com os descimentos[12], com a catequese e com a "civilização" dos povos indígenas. Trata-se de uma missão na qual as sociedades indígenas não tinham nenhum direito, foram marginalizadas, objetos de conversão, transfigurada em escravidão.

[12] Os descimentos eram expedições, em princípio não militares, realizadas por missionários, com o objetivo de convencer os índios que "descessem" de suas aldeias de origem para viverem em novos aldeamentos, especialmente criados para esse fim, pelos portugueses, nas proximidades dos núcleos coloniais. Esses aldeamentos missionários, chamados também de aldeias de repartição, estavam integrados ao sistema colonial, funcionando como uma espécie de "armazém" onde os indígenas, uma vez descidos, eram estocados. Depois de catequizados eram alugados e distribuídos/repartidos entre os colonos, os missionários e o serviço real da Coroa Portuguesa, para quem deviam obrigatoriamente trabalhar em troca de um pagamento, por um determinado período – que variou de dois a seis meses – findo o qual deveriam ser devolvidos à aldeia.

Segundo Silva (1996), o sentido da conquista espiritual ou cristã da Amazônia era a manutenção do loteamento ibérico, a conversão dos gentios em aliados, a formação de súditos cristãos, a projeção nas lutas de conquista de uma guerra santa e uma necessidade divina. Nesse caso, o Reino de Deus não chegou como boa notícia, instalou-se, impondo-se. Em outras palavras, a missão cristã atendeu às exigências da colonização, de modo que a ocupação da Amazônia pelos religiosos torna-se uma conquista espiritual, mascarada pela propaganda do Evangelho.

O projeto de conquista tinha uma dupla função, a saber, "a religiosa, exercida pela pregação catequética [...]; e a função civil que visava fazer do índio um vassalo, quer do Rei de Portugal, quer do Rei da Espanha". A missão dos cristãos católicos era tornar a Amazônia uma terra ocupada, portanto, os missionários eram "ocupadores de território" (CERETTA, 2008, p. 16).

"Apossar-se sem conhecer não faz uma conquista". A apropriação implicou em conhecer. Conhecer implicou em evangelizar. Evangelizar implicou em conquistar. Conquistar implicou em cristianizar. Cristianizar implicou em civilizar para garantir o domínio do território amazônico sob o comando dos países ibéricos. Esse é o sentido espiritual da empresa colonizadora (SILVA, 1996, p. 9; REIS, 1997). Nota-se que a Amazônia estava envolvida numa trama de relações, formada por elementos teológicos, sociais, políticos e econômicos que se cruzaram e se interligam.

Vale ressaltar que, nessa época, novas interpretações teológicas haviam sido feitas quanto ao Reino de Deus, ao contrário dos cristãos do primeiro período[13] que acreditavam que o Reino de Deus apontava para o fim dos tempos – por isso, não se envolviam em conflitos políticos – os cristãos do terceiro período, que vieram para o Brasil, por exemplo, estavam ligados ao Estado por meio da Igreja. Essa relação começa com a cristianização do império de Constantino, pois a conversão deste imperador apontava que o Reino de Deus mais do que nunca estava próximo. Desde então, o imperador e seu império são manifestações do Reino de Deus na Terra, já que ambos assumiram a tarefa de preparar o caminho para que o Cristianismo cumprisse sua missão no mundo, cujo papel era conduzir a humanidade ao conhecimento de Deus.

As consequências desta relação foram sentidas quanto à ocupação da Amazônia. A obra religiosa/cristã sob a regência do Estado português e espanhol não tinha como interesse simplesmente a cristianização, mas ocupar o território amazônico. As primeiras medidas foram

[13] Período conhecido como Era Apostólica que começa no ano 30 e se estende até o ano 400 (SCHWARZ, 2002).

as construções de fortes em vários lugares, guerras aos nativos e aos invasores dos invasores, contudo, era necessário conhecê-la e docilizar, amansar, disciplinar os/as indígenas para fazerem da Amazônia a "Terra da Conquista". Neste caso, o Reino de Deus se apresenta como absoluto, imperioso, autoritário, injusto, desumano, porém, a eficácia da conversão permitiu que a cultura religiosa dos/as indígenas fosse reintegrada para a formação de um "Cristianismo indígena" necessário e adequado ao contexto da colonização.

1.1.1 A Conquista: o Catolicismo na Amazônia (1615-1617)

Na Amazônia, a religião cristã fez parte da formação cultural dos povos que vivem nessa região. Mas, é com a igreja Católica que o Cristianismo se estabelece no século XVII, a partir da chegada dos luso-brasileiros à foz do rio Amazonas, em 1616. Os luso-brasileiros desejavam o mercado do açúcar e das drogas do sertão, mas para isso, necessitavam que Portugal efetivamente ocupasse a área cobiçada (OLIVEIRA, 1983).

Conforme Oliveira (1983), enquanto combatiam e afastavam os ingleses, os holandeses e os que chegavam vindos do Nordeste Brasileiro, os "ocupantes" notaram que, apesar de estarem vencendo os seus competidores, as terras não estavam livres para a exploração econômica. Havia um impedimento, os indígenas, os quais foram hostis contra a invasão de seus territórios e a depredação do meio ambiente onde viviam. Por isso, os missionários foram importantes aliados, a fim de descê-los de suas aldeias para o "povoado religioso", deixando assim, as terras livres para a colheita das drogas do sertão. O projeto missionário realizado por religiosos católicos foi, portanto, uma das faces de tal ocupação.

Os Franciscanos da Província de Santo Antônio foi a primeira Ordem missionária Católica a se instalar na Amazônia brasileira para as tarefas de catequese. Essa Ordem veio para a região na expedição de Jerônimo de Albuquerque para a conquista do Maranhão. O trabalho missionário dos franciscanos era condicionado pela tradição portuguesa. Estes quiseram constituir, no Brasil, um ambiente de vida parecido com o de Portugal, neste caso, não podiam faltar os conventos, as missas, as novenas, as missas do sétimo dia e a eucaristia.

Eduardo Hoornaert (1992) considera que estas características influenciaram na dinâmica do trabalho dos Franciscanos, uma vez que suas atividades de evangelização foram menos fortes do que a dos Jesuítas. Os Franciscanos entendiam a sua missão como extensão das fronteiras

do sistema católico e este como expansão religiosa; já os Jesuítas foram mais abertos em ver o "outro", no que tange a defesa da liberdade dos indígenas[14].

Os primeiros missionários que participaram do movimento de evangelização na Amazônia, em particular no Maranhão, foram os franciscanos e os carmelitas, os quais estavam inteiramente ligados ao sistema colonial. Na expedição de Alexandre Moura, em 1615, para conquistar o Maranhão dos franceses, havia dois carmelitas que trabalhavam como capelães militares. Após a derrota dos franceses, eles estabeleceram o primeiro convento em São Luís, no dia 20 de fevereiro de 1616 (HOORNAERT, 1992).

Neste mesmo ano, Belém foi fundada, logo, os portugueses trataram de estabelecer uma ligação alternativa com São Luiz em parte fluvial e em parte terrestre[15]. A partir da fundação de Belém, a atuação da Igreja Católica na região é intensificada. No ano de 1617, os missionários franciscanos têm permissão do governo português para se estabelecerem na Amazônia.

> [...] Após a saída dos franceses da cidade de São Luís, por eles fundada, os portugueses tentaram penetrar na imensa planície do norte do atual Brasil, primeiramente pelos rios maranhenses como Pindaré, Itapecuru, Mearim, e depois pelo rio Amazonas, que abriu um novo mundo aos portugueses. Os missionários penetraram muitas vezes [...] além das cachoeiras, realizando o que talvez seja a maior obra missionária já realizada no Brasil (HOORNAERT, 1992, p. 42).

Neste sentido, a introdução da Igreja Católica na Amazônia se deu por meio da contribuição dos colonos que queriam garantir seu domínio sobre esse território; pelos missionários que constituíram um Catolicismo baseado em influências populares ibéricas, com forte acento medieval, voltado para festas de devoção aos santos católicos (MAUÉS, 2000), por soldados, administradores coloniais, indígenas e negros. Percebe-se, que o projeto colonial de conquista estava também ligado ao sentido espiritual, ou seja, os colonizadores dominaram estas terras e os indígenas sob a proteção dos princípios morais e religiosos do Cristianismo.

---

[14] A Ordem franciscana atuou em sua fase de estabelecimento no Brasil em Olinda, Salvador e Rio de Janeiro. Os franciscanos acompanhavam os passos da "conquista" do litoral nordestino do Rio Grande Norte até Alagoas, benziam estabelecimentos de engenhos de açúcar, acompanhavam as buscas aos indígenas, entretanto mesmo assim, enfrentaram conflitos com o poder colonizador no Brasil. Os franciscanos atuaram, principalmente, na Paraíba após a expulsão dos jesuítas em 1539, deixando as missões paraibanas entre 1619 e 1679 (HOORNAERT, 1992, p. 54).

[15] "Isso foi feito por razões estratégicas, para garantir o primeiro estabelecimento fortificado (Belém), a partir do qual se iniciaria a conquista portuguesa da Amazônia, então ameaçada – do ponto de vista dos portugueses – por vários povos: ingleses, holandeses, franceses, irlandeses. Também para proteger Belém e garantir a navegação dos navios amigos que demandavam seu porto [...]" (MAUÉS, 2000, p. 81).

Quanto ao movimento missionário que se expande pela Amazônia a partir do Maranhão, é considerado por Hoornaert (1992, p. 42) como o terceiro movimento de evangelização na primeira época colonial brasileira, denominado de “ciclo maranhense” (outros movimentos ou ciclos são o litorâneo, o rio São Francisco e o mineiro). “Esse caráter cíclico do trabalho missionário [...] tem a ver com as dificuldades e conflitos surgidos no decorrer da ação missionária”. Os movimentos missionários obedeceram a um ritmo de florescimento e decadência.

O autor ainda destaca que o início do movimento missionário na Amazônia foi maranhense e não brasileiro, uma vez que os portugueses consideravam o Maranhão como um Estado distinto do Estado brasileiro. Dessa forma, com o desenvolvimento do projeto colonizador foram chamadas outras ordens religiosas – Capuchos da Piedade e Capuchos da Conceição da Beira e Minho – sobretudo de Portugal, pois o contato entre o Maranhão e o Brasil era fraco.

Enfim, o interesse da colonização e a presença das ordens missionárias na Amazônia consistiam em assegurar as fronteiras para Portugal, isto é, os religiosos eram agentes de defesa das fronteiras do Vale Amazônico. Outro interesse consistia na catequese ou “civilização” dos indígenas (HOORNAERT, 1992). Os missionários franciscanos e carmelitas foram os que melhor se enquadraram neste esquema e que marcaram esse terceiro movimento religioso durante a primeira fase do período colonial.

Em suma, a expansão da Igreja Católica pelos rios da Amazônia foi possível por causa da atuação de missionários que, ao participarem do projeto colonizador, adentraram na floresta, invadindo aldeias indígenas com o propósito de convertê-las ao Cristianismo. Como os povos indígenas eram os principais moradores, toda atuação das Ordens Religiosas foi direcionada aos mesmos.

As aldeias indígenas, em sua maioria, estavam concentradas nas margens dos rios, outras se concentravam em lugares de difícil acesso. E para alcançá-los, o rio era o único caminho, utilizando pequenas canoas para a travessia dos rios. Os indígenas eram

> [...] os remeiros buscados para a travessia dos furos, igarapés e igapós, que eram e são os caminhos da Amazônia, evitando os perigos que as profundezas das águas encerravam, sabendo contornar as pedras das corredeiras e cachoeiras, conhecendo palmo a palmo os meandros do rio e os melhores locais para a pesca (OLIVEIRA, 1983, p. 186).

Através do conhecimento que os indígenas possuíam sobre a região, os missionários entraram nas aldeias controlando suas crenças e práticas cotidianas. Ana Figueroa (2002), em

seu artigo *Presença Religiosa na Amazônia,* descreve como a Igreja Católica evangelizou essa população: o Catolicismo romano se organizou em Dioceses, sendo que a prática pastoral mais conhecida e exercida neste tempo foi a chamada *Desobrigas*.

Para Eduardo Hoornaert (1992), um dos motivos da criação da *Desobriga* consistia na saída dos missionários das aldeias. Estes tinham que catequizar através de um sistema elaborado de castigo, que os próprios padres não aguentavam por muito tempo, daí a elaboração de um regulamento que não permitia que o missionário permanecesse por mais de três anos em uma única aldeia.

Os missionários – padres, sacerdotes, bispos, freis – percorriam os rios e a densa floresta "desobrigando" a população local de seus pecados e de seus compromissos canônicos (pendências ritualísticas), também casavam, batizavam, celebravam missas, ensinavam o *ethos* católico como o culto aos santos, a eucaristia e as orações Ave Maria e Pai Nosso. Para desempenharem essas atividades, reuniam os indígenas em aldeamentos ou reduções, onde recebiam a catequese e os sacramentos.

Os missionários andavam de aldeia em aldeia, pois todos/as tinham que ser batizados/as, frequentar as missas, praticar a reza do terço e de ladainhas em latim. Ao cumprirem essas atividades, os missionários partiam para a aldeia seguinte, achando que sozinhos os indígenas cumpririam os preceitos cristãos católicos. Nesse tempo, houve pouco controle eclesial, configurando, assim, em um tipo de Catolicismo que evidenciava também as tradições religiosas indígenas.

A catequese foi o principal instrumento de evangelização utilizado pelos missionários. Heraldo Maués (2000) chama esse sistema religioso de "pedagogia catequética". O autor enfatiza que um dos aspectos da catequese era a violência contra os indígenas, principalmente contra suas práticas tradicionais, por exemplo, a proibição de danças, a nudez, a incorporação de espíritos em público, a pajelança, costumes como a poligamia, a antropofagia, dentre outros costumes.

Trata-se de uma atividade doutrinária católica que "destruiu", de certa maneira, a vida comunal dos povos indígenas. Todavia, os missionários também enfrentaram sérios problemas, devido ao esforço de conviver com indígenas, pois estes não tinham com quem dialogar, desconheciam o dialeto nativo, surgindo a necessidade de conhecer a língua nativa, a qual era extremamente difícil para os ouvidos dos missionários.

A catequese foi um trabalho árduo e perigoso, um movimento em direção ao "outro" em si mesmo, ou seja, "só prestam os índios que "nada tem de índio". Além disso, aquilo que no indígena não era semelhante aos europeus era prontamente rejeitado (HOORNAERT, 1992).

Tanto o modo de vida, quanto as suas manifestações culturais e religiosas eram combatidas, de forma violenta, como se fossem pecaminosas. Toda crença era considerada do mal, coisa satânica, por isso devia ser banida.

Assim, as missões propagaram, ao longo dos rios, os costumes cristãos e as novas práticas religiosas, estabelecendo a ocupação portuguesa na Amazônia. Adélia Oliveira (1983) destaca os principais lugares onde as Ordens missionárias se estabeleceram ao longo dos rios:

> Além dos franciscanos, novas Ordens e Congregações religiosas deslocaram-se para a foz do Amazonas e expandiram-se, estabelecendo aldeamentos missionários no Cabo Norte (Amapá), no Marajó e ilhas próximas, nas atuais regiões do Salgado, Guajarina e Bragantina, no Baixo Amazonas e na região do Gurupi, alcançando também os rios Tocantins, Xingu, Tapajós, Madeira, Trombetas, Jamundá, Urubu, Uatumã, Branco Negro e Solimões [...] (p. 186).

A expansão das missões por esses rios foi tão intensa que, em 1720, o número de missões chegava a 63, abrigando um total de 54.000 indígenas. Das missões mencionadas, 19 eram dos Jesuítas, 15 dos Carmelitas, 10 dos Capuchos da Piedade, 9 dos religiosos de Santo Antônio, 7 dos Capuchos da Conceição da Beira e Minho e 3 dos Frades Mercedários. Anos depois, as missões foram gradativamente ocupadas pelos colonos, se transformando em vilas ou freguesias, de acordo com a importância econômica, populacional e estratégica (OLIVEIRA, 1983).

O quadro abaixo mostra a expansão das Ordens Religiosas:

Quadro 1 - Distribuição, atuação e expansão das ordens religiosas pelos rios da Amazônia (séculos XVII e XVIII)

Data de entrada e Expansão na Amazônia Missionários (Ordens religiosas)	Data de entrada na Amazônia	Locais onde se instalaram	Demarcação dos distritos missionários segundo as Cartas Régias de 1693 e 1694	Locais onde atuaram	Atividades ligadas a ocupação
Franciscanos da Província de Santo Antônio	1616 ou 1617	Belém (Sítio da Una)	- Tudo o que ficasse ao norte do rio Amazonas (margem esquerda), compreendendo os rios Jari, Paru e a aldeia Urubuquara (atual Prainha) como limite do distrito. - Todo o interior do sertão do distrito cima, sem limites. - O sertão chamado Cabo do Norte (atual Amapá).	- Cabo do Norte (Amapá). - Baixo Amazonas. - Rio Trombetas. - Ilha de Marajó e adjacências. - Rio Tocantins.	- Pacificação e conversão dos índios Tupinambás, Aruans, e Tocujus, entre outros. - Aldeamento que, mais tarde, deram origem a vilas e cidades.
Carmelitas	1626	Belém (rua do Norte, atual Siqueira Mendes)		- Rio Negro. - Rio Urubu. - Rio Solimões. - Rio Branco. - Rio Guamá. - Rio Bujaru. - Ilha de Marajó. -Icoaraci (proximidades de Belém) Gurupá (Xingu) e Vigia (Baixo Salgado).	- Aldeamento e missões que, mais tarde, deram origem a vilas e cidades - Exploração de engenhos para a fabricação de açúcar. - Criação de gado. - Olaria. - Lavoura.
Mercedários (Nossa Senhora da Mercês)	1639 ou 1640	Belém (Campina)	- Deveriam ficar no distrito que compreendesse os rios Urubu e Negro, mais o Solimões, distribuído aos Jesuítas, caso assim o quisessem e tivessem religiosos disponíveis.	- Rio Negro. - Rio Urubu. - Rio Uatumã. - Rio Anibá. - Ilha de Marajó.	- Centros de catequese e aldeamentos que mais tarde deram origem a vilas e cidades. - Fazenda de criação de gado que posteriormente deram origem a cidades.
Jesuítas (Companhia de Jesus)	1653	Belém (em princípio na Campina e, mais tarde, junto ao forte)	- Tudo o que ficasse ao sul do rio Amazonas (margem direita) sem limitação para o interior dos sertões - Caso eles desejassem e tivessem missionários disponíveis, poderiam ficar com o outro distrito que compreendesse o rio Urubu e rio	- Cabo do Norte (Amapá). - Baixo e Médio Amazonas. - Salgado. - Bragantina.	- Pacificação e conversão de grupos indígenas variados. - Aldeamento e missões, que, mais tarde, deram origem a vilas e cidades

			Negro e tudo o que houvesse dentro da demarcação dos domínios portugueses (Solimões), a partir do rio Gueribi	- Ilha de Marajó e adjacências. - Rio Tocantins. - Rio Itacaiúnas. - Rio Xingu. - Rio Pacajá. - Rio Tapajós. - Rio Madeira. - Rio Branco. -Rio Negro (até confluência com Uaupes). - Limites do Pará com o Maranhão.	- Fazendas de criação de gado que posteriormente se tornaram cidades (ou não). - Atividades extrativistas ligadas ao comercio das "drogas do sertão". -Comércio diversificado. -Exploração de engenhos. - Exploração da pesca de tainhas.
Capuchos de São José ou da Piedade (Franciscanos da Província de Santo Antônio)	1692 ou 1693	Gurupá (em 1749 vieram para Belém e iniciaram a construção do convento de São José, atual presídio)	- Todas as terras e aldeias que circuncidassem a fortaleza de Gurupá e todas as terras que ficassem para cima da aldeia de Urubuquara, subindo o rio Amazonas, compreendendo neste distrito o rio Trombetas e o Gueribi, como limite	- Baixo e Médio Amazonas. - Cabo do Norte (Amapá). - Rio Tocantins.	- Organização de um hospital em Gurupá. - Aldeamento e missões que, mais tarde, deram origem a vilas e cidades.
Capuchos da Conceição as Beira e Minho	1706	Belém (arsenal da Marinha)		- Cabo do Norte (Amapá). - Ilha de Marajó.	- Atuação pequena, evangelizadora. - Descimentos de índios da costa da Guiana, impedindo o contato com os franceses. - Em Belém, criaram um hospital e uma enfermaria.

Fonte: Quadro organizado por Adélia Engrácia de Oliveira (1983), com base nos estudos de autores como Azevedo "Estudos de Histórias paraenses e Os jesuítas no Grão-Pará: missões e a colonização"; Paçanha "Ação das Ordens e Congregações Religiosas na Amazônia", Fragoso Os aldeamentos franciscanos no Grão-Pará (1617-1755)", Leite, "História da Companhia de Jesus no Brasil", Maués "Congregações Religiosas na Amazônia. Rodrigo, Missionários na Amazônia".

Esse quadro mostra as principais Ordens Religiosas que se instalaram na Amazônia brasileira. Belém é a localidade que mais se destaca, onde as sedes das missões foram instaladas por ser a principal província do Grão-Pará. Vale ressaltar que a atuação de Franciscanos, Carmelitas, Mercedários, Jesuítas e outros foi também uma atividade de integração social.

Comunidades ribeirinhas, municípios e cidades da Amazônia são herdeiras de uma estrutura social comum, sendo a Igreja a principal responsável pela forma como estas se organizaram, embora, se identifiquem outras instituições sociais, as missões criaram um modelo de organização social que até hoje predomina.

Para Reis (1997), o trabalho das Ordens religiosas ligado à obra da civilização é um trabalho de tal significado, que é impossível compreendê-lo sem o estudo do esforço dos missionários que parece, à primeira vista, reduzido à catequese indígena. Isto quer dizer que, além das atividades catequéticas que espalharam a noção de Deus, os religiosos, ao atuarem na Amazônia, também estudaram a terra e o/a homem/mulher; aproveitaram as aptidões dos indígenas para construírem hospitais e escolas onde os/as filhos/as dos/das colonos/as e dos/das indígenas aprendiam as primeiras letras. Ainda ensinaram aos indígenas a lavrar a terra e a aproveitar a matéria-prima regional, por meio de novas tecnologias industriais; construíram igrejas e conventos com as melhores manifestações artísticas da empresa colonial e criaram as primeiras páginas da literatura Amazônica.

Esse programa evangelístico romantizado por Reis está marcado pela servidão e escravismo, por uma dominação dogmática e moralista. “Ensiná-los” de forma abrupta os separou da natureza, obscureceu seus conhecimentos, suas técnicas de trabalho – tão eficientes quanto a dos europeus –, suas crenças, sua identidade e seus mitos que narram a origem do seu mundo. Pode-se especular que tal domínio se sustentou nesta passagem bíblica já que os europeus se colocaram como superiores/evoluídos e escolhidos por Deus para cristianizar e civilizar o mundo. Deus disse: “façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (Gn 1.26).

Esse escrito bíblico atenua as diferenças entre missionários e os povos indígenas? Tomando esse texto de maneira alegórica, observa-se que Deus havia dado o poder de domínio ao homem sobre todos os seres vivos, inclusive sobre os seres humanos da Amazônia, pois em muitas leituras eles foram vistos como selvagens, já que o seu modo de vida e o seu modo de ser estavam atrelados, até certo ponto, ao mundo natural.

A obra missionária, portanto, é uma conquista espiritual, social e cultural. Na Amazônia, a Igreja Católica caracterizou-se como uma instituição chave em seu processo de organização social. A proximidade estabelecida entre indígenas e as Ordens religiosas é um dos fatores que colocam em destaque a consolidação da Igreja e a cristianização das Terras Indígenas. As ordens religiosas, além de estarem mais próximas desta população, tinham mais possibilidades de levá-los à fé, o que facilitou a institucionalização da Igreja Católica na Amazônia.

1.1.2 Catolicismo e Pajelança, encontros e rupturas na Terra da Conquista

Por meio da Igreja Católica, o Cristianismo tornou-se a religião predominante na Amazônia. Por esse motivo, a cultura cristã é um dos símbolos que constitui a identidade de suas populações. Essa cultura se manifesta em muitos dos costumes (valores, crenças, ritos, saberes, poder) dos povos originários, todavia, isso só foi possível por meio de uma evangelização profunda, permeada por interesses políticos e econômicos.

Trata-se de uma cultura religiosa vinculada, principalmente, pelo Catolicismo e pelas tradições indígenas. Essa relação foi tensa, promovendo a condução de determinados elementos que compunham a tradição indígena para a religião católica e vice-versa. Por isso, o sistema religioso amazônico é complexo, formado por diversos elementos, sobretudo, de duas distintas religiões (o Cristianismo e a Pajelança) que se encontraram.

Esse processo histórico levou vários estudiosos/as a conjecturar que o campo religioso amazônico é predominantemente católico. André de Araújo (2003) compartilha dessa ideia ao afirmar que o/a homem/mulher da Amazônia é, na sua totalidade, católico/a. Grande é o número de Igrejas, capelas, paróquias e prelazias no interior da região. E onde não há capela ou Igreja, padre ou missão, há sempre homens e mulheres do Apostolado da Oração que se encarregam de fazer as ladainhas, as missas aos domingos e de rezar o terço. Assim, as festas do Divino, as pastorinhas de Natal, a missa do galo, as procissões, a semana santa, os novenários, os terços, as bênçãos do Santíssimo, os quadros com a imagem de Cristo ou de algum santo católico pendurado nas paredes das casas dos/as moradores/as são os sinais da influência da Igreja Católica na vida religiosa da população Amazônica, conforme Araújo.

Eduardo Galvão e Charles Wagley, pioneiros nos estudos de religião na Amazônia, também chegaram à conclusão de que os moradores, em geral, são católicos, no entanto sua concepção sobre o universo está impregnada de ideias e crenças que se originam das tradições indígenas. Isto quer dizer que, mesmo com as mudanças no sistema religioso indígena, seus costumes não foram totalmente excluídos. Por exemplo, *Tupã,* um ser sobrenatural tupi ligado

ao trovão, foi relacionado ao Deus cristão; o *Jurupari*, um ser da floresta, foi relacionado à personificação do Diabo.

O culto aos santos foi valorizado, porém, foi relacionado a entidades espirituais que povoam a floresta e os rios. Segundo Araújo (2003), o santo padroeiro acabou tornando-se uma instituição regional, fazendo parte do cotidiano da população. Acredita-se que estes protegem as casas, as famílias e garantem o bem-estar geral. São cultuados através de festas, missas, orações e promessas.

> Nas sociedades indígenas da Amazônia, o catolicismo, e em particular o culto dos santos, foram introduzidos desde os primeiros tempos da conquista lusa. [...] o aborígene adaptou-se e assimilou o ritual cristão, acrescentando-lhe apenas alguns elementos acessórios, sem modificá-los em sua essência (GALVÃO, 1976, p. 11).

Neste sentido, a "proteção espiritual", dada pelos santos padroeiros diante das incertezas da vida, tornou-se uma das principais crenças mais difundidas, conotando a uma série de articulações sincréticas. Isso significa que certos elementos das crenças originais permaneceram, adaptaram-se ao novo contexto religioso.

Mark Harris (2006), em seus estudos sobre o Catolicismo Popular na Amazônia, também observou intensa conexão entre o Catolicismo ribeirinho e o trabalho do pajé. Conforme este intelectual, o Xamanismo é todo um complexo de crenças, de modo que os espíritos maus, os seres encantados se integraram ao Catolicismo Popular, pois a única maneira dos xamãs continuarem suas "atividades espirituais" era ter vínculos com as crenças católicas[16].

Neste sentido, há algumas conexões como as orações feitas pelos padres e pelos pajés para se comunicarem com o ser divino ou encantado; a ideia de misericórdia existe no Catolicismo como no "pajelar"[17], e a bênção recebida como um favor sagrado (milagres) por meio de um ser divino ou encantado.

Diante disso, este estudioso afirma que, para os sujeitos de sua pesquisa, não havia contradições entre o Catolicismo e a Pajelança, pois o próprio Pajé se considerava católico e estes procuravam justificativas na Bíblia para as práticas xamanísticas. Tais informações

[16] "[...] os missionários perseguiram os pajés indígenas mais do que quaisquer outras pessoas. O pajé era visto com a encarnação do mal [...]. Sem o pajé, os europeus esperavam que os índios se voltassem ao Cristianismo [...]. Dada essa história, não surpreende que esse mesmo temor europeu em relação aos xamãs e a sua repressão fosse repetido durante o *boom* da borracha, numa tentativa de controlar a mão de obra indígena. Os xamãs também foram perseguidos pela inquisição. [...]" (HARRIS, 2006, p. 99).

[17] O verbo "pajelar" está associado à misericórdia, isto é, de compaixão e piedade em relação aos seres humanos (HARRIS, 2006, p. 101).

revelam a predominância de muitos aspectos culturais indígenas e católicos que deram forma ao sistema religioso amazônico.

Os símbolos do Catolicismo eram propagados por toda parte, causando fascínio em alguns indígenas e hostilidade em outros. A cristianização não foi fácil, mas a conversão não significou a perda de suas tradições religiosas. Isso só foi possível porque as instituições lusas se modificaram de acordo com as exigências das circunstâncias históricas e das peculiaridades do ambiente geográfico. Sobre isso Galvão (1976, p. 9, grifo da autora) enfatiza:

> O sistema religioso que se desenvolveu como parte dessa cultura [...] teve seus elementos básicos no catolicismo ibérico do século XVI, acrescidos de outros indígenas, principalmente tupis, *modificados em sua amalgamação e desenvolvimento pelas condições particulares do vale amazônico*.

O Catolicismo Ibérico, ao ser implantado na Amazônia, não teve o mesmo sucesso como em outros lugares da América. A integração dos elementos religiosos se processou de modo desigual e por etapas, dependendo de fatores específicos do meio ambiente amazônico, ou seja, a missão católica teve, de certa forma, que se enquadrar ao sistema organizacional dos povos indígenas, às suas técnicas, à sua língua, às práticas religiosas, ao seu conhecimento, aos alimentos, à floresta densa, ao clima quente e úmido, entre outros.

Outro fator que Harris (2006) destaca para compreender a relação entre as tradições religiosas indígena e católica é o período pós-missionário – que se deu com a expulsão dos missionários em 1770. Nessa época, poucos padres tinham que dar conta de áreas imensas, enquanto a maioria se preocupava com a elite urbana.

Com a fragilidade da Igreja, os interesses locais começaram a se desenvolver e é justamente nesse período que o Xamanismo se fortalece e passa a fazer parte da vida religiosa da população. Para Harris, o pajé foi o personagem principal desse período, isso quer dizer que na ausência do padre, é possível especular que o pajé entrou em cena, encontrando uma nova posição nesse sistema e apropriando-se de elementos católicos.

"O pajé [passou a cuidar] do sagrado, seguindo os ditames do catolicismo, assim sendo, era mantido separado do profano" (HARRIS, 2006, p. 102). Destarte, tanto as instituições católicas, quanto as tradições indígenas são partes integrantes deste sistema religioso. Esta é uma das expressões da "conquista" da América, em que Catolicismo e Pajelança se conectaram, mas isso não significa que tais tradições religiosas são as únicas presentes no campo religioso amazônico. Hoje, os Protestantismos e os Pentecostalismos também são suas expressões.

1.2 Amazônia, a Terra da Promissão

Qual a relação entre a Amazônia e o êxodo judeu? Os acontecimentos na época dos antepassados do povo Israelita e a ocupação do Novo Mundo interligam a *Eretz*[18] Canaã e a *Eretz* Amazônia como lugares da Promessa e da Esperança, ou seja, terras da fartura/provisão e do recomeço/liberdade. Promessa e esperança são temas que se interligam teológica e historicamente e são centrais na organização sociopolítica e na teologia hebraica.

O que isso quer dizer? A história dos judeus está perpassada pela luta por liberdade e por um lugar seguro. A Amazônia conectou passado e presente no que tange à marginalização social de um grupo de escravos fugitivos do Egito e à conquista de Canaã[19]. Os povos indígenas foram exilados e escravizados em sua própria terra e os judeus que migraram do Marrocos para esta região, no século XIX, onde refugiaram-se de sua situação sofrida.

Portanto, os fios dessa trama sócio-histórica que liga Amazônia e judeus é um movimento por uma terra, mas uma terra distante das mazelas sociais, onde a exploração não fosse realidade. Logo, os grupos de judeus marroquinos sonharam com a Amazônia como o lugar de resgate de sua cidadania, do trabalho, da liberdade e de uma vida digna.

Sabe-se que os livros que compõem o Antigo Testamento narram a história dos hebreus, cujo registro histórico se resume em Promessa, que se desdobra em cativeiro, êxodo e a luta por uma terra. A promessa é descrita em Gênesis: "[...] sai da tua *terra,*[20] [...] para a *eretz* que eu lhe mostrarei" (12.1); "[...] à tua posteridade darei esta *terra* [...]" (15. 18); "[...] porque é a ti e à tua raça que eu darei todas estas *terras*, e manterei o juramento que jurei a teu pai Abraão" (26.3); "a *terra* sobre a qual dormistes, eu dou a ti e à tua descendência. Tua descendência se tornará numerosa como a poeira do solo; estender-te-ás para o ocidente e o oriente, para o norte e o sul, e todos os clãs serão abençoados por ti e por tua descendência" (28. 13-14).

A Promessa se divide em dois momentos: a) Abrão recebe a promessa de uma terra e de descendentes; b) os descendentes de Abraão herdam a terra prometida[21]. Essa dupla

---

[18] Termo hebraico, que pode significar "terra" no sentido cosmológico ou no sentido de uma designação territorial específica. Esta palavra é o quarto substantivo mais usado no Antigo Testamento (o mesmo foi escrito, originalmente, em hebraico), muitas vezes com referência à "Terra Prometida de Canaã" (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998**).**

[19] Antes da formação do povo de Israel, essa terra era chamada Terra de Canaã. Nestas terras viviam os cananeus. A partir da organização das tribos israelitas, passou a ser chamada Terra de Israel, Terra Prometida ou ainda Terra Santa. Em 931 a.C., após a morte do rei Salomão, houve a divisão do reinado. A parte Norte ficou conhecida como Reino de Israel ou Reino do Norte. E a parte Sul foi chamada de Reino de Judá ou Reino do Sul. No tempo de Jesus, os romanos passaram a chamar toda a região de Palestina (GASS, 2011, p. 65).

[20] Aqui e nas passagens seguintes em que a palavra "terra" aparece, é a tradução da palavra hebraica *"Eretz"*.

[21] O nome de Abrão (*Avram*, grande pai) foi mudado para Abraão (*Avraham*, pai de muitos). O primeiro nome se refere a um homem sem filhos, ou seja, sem descendência. O segundo já se refere a um homem que recebeu

promessa – terra e descendência – são eixos centrais para compreender a ligação que os judeus têm com a terra. A promessa é o elemento de destaque na cosmologia hebraica e trata das primeiras migrações a caminho de Canaã, durante a primeira metade do segundo milênio a. C.

"De acordo com a Bíblia, a história de Israel começou com a migração dos patriarcas Hebreus da Mesopotâmia para a sua nova pátria na Palestina. Este foi de fato o começo, se não da história de Israel propriamente dita, pelo menos o foi da sua pré-história" (BRIGHT, 2018, p. 41). A história dos hebreus, hoje conhecidos como judeus, é marcada por migrações. A primeira migração começa com o pai de Abrão, Taré, que saiu de Ur da Caldéia (Mesopotâmia), após a morte de um de seus filhos, Arã. Além de Abrão, Sarai (nora) e Ló (filho de Arã) acompanham Taré para Canaã, mas foi em uma terra, que recebeu o nome do filho morto, Harã, que essa família fixou residência até a morte do pai de Abrão (Gn 11.31).

> [...] Abraão e Ló, acompanhados por suas esposas, não formavam uma família isolada vagando numa terra hostil como pode-se inferir a partir da narrativa bíblica. Eles eram, sim, cabeças de grandes clãs buscando por segurança em Canaã [...]. 'É com Moisés que a fé e a história de Israel começam' (BROWN, 2018, p. 23, 25).

Dominar Canaã não foi fácil e imediato, logo, Abraão não conseguiu herdá-la. O mesmo aconteceu com seus descendentes Isaque, Jacó e seus respectivos clãs, os quais pertencem à pré-história de Israel. Brown destaca que os antepassados do povo de Israel eram grupos seminômades que viviam em regiões da Palestina, onde era disponível uma quantidade conveniente de água, devido à criação de ovelhas e asnos.

Mas, isso não significa que eles viviam vagueando de um lado para o outro, eles frequentemente acampavam próximo das cidades – ao contrário de Ló –, mas nunca na cidade. Viviam em tendas em torno do cinturão das estepes[22], salvos do sistema tributário, da guerra e de outras formas de violência e de exploração, por isso, evitavam viver nas cidades de sua época (BROWN, 2018; GASS, 2011).

Em resumo, os ancestrais dos hebreus não eram donos de terras, exceto de pequenos lotes, comprados para enterrar seus mortos, sendo que cada clã se caracterizava de acordo com sua tradição de migração, elemento que desencadeou uma série de acontecimentos que

a promessa que sua descendência seria grande, geração que começa com Isaque. Neste trabalho, entende-se que o nome Abrão esteja vinculado à origem do povo hebreu, por isso, significa "grande pai", e Abraão como "pai de muitos" se refere à multiplicação desse povo.

[22] É uma formação vegetal de planície com poucas árvores.

marcam a pré-história e a história deste povo[23] (BROWN, 2018). A promessa não garantiu o domínio de Abraão sobre uma terra fértil, mas este é o principal motivo de sua migração. Essa prática o levou juntamente com seu clã para Neguebe – território que ficava ao Sul de Canaã – e posteriormente para o Egito, devido à falta de água. O rio Nilo, no Egito Antigo, foi visto como fonte de sustento, ao ponto que esse clã viveu aproximadamente 400 anos nesta região, antes de seus descendentes se tornarem escravos.

Observa-se que a migração que acabou levando Abraão e sua família para o Egito foi um período de seca que assolou o antigo território palestino. A falta de alimentos os obrigava a se deslocarem para lugares muito distantes, e estas migrações nem sempre eram fáceis, por exemplo, Abraão e Isaac entregaram suas mulheres para os haréns dos reis, em troca de proteção e comida (Gn 12.10-16; 26.1). Nesta narrativa, ganha destaque o solo como elemento fundamental para a vida, por isso, desde os primórdios, sempre foi cobiçado seja para a produção de alimentos, riqueza material ou para a construção de rotas comerciais. Por esses motivos, muitas disputas foram empreendidas, o que levou a dizimação de sociedades, escravidão, dominação e colonização.

Assim como a *Eretz* Amazônia, a *Eretz* Canaã – antes da ocupação pelas tribos de Israel – também foi uma colônia, ambas foram saqueadas pelos seus colonizadores (egípcios e europeus), empobrecidas pelo trabalho escravo, devido à relação de exploração entre campo e cidade, cenário de disputas, rivalidades e guerras, porém, ainda continuam produzindo ideias que as romantizam.

Canaã está situada entre os rios Nilo (Egito), Tigre e Eufrates (Mesopotâmia), é um pequeno território que está entre o mar e o deserto. “Junto a esses rios caudalosos, a vegetação é vigorosa”. É uma terra que servia como corredor comercial dos poderes estabelecidos e de passagem para os exércitos, o que lhe trouxe vários problemas e transformações (GASS, 2011, p. 19). Canaã, além de possibilitar o comércio internacional, proporcionava atividades como a agricultura, a pesca e o pastoreio.

Observa-se que antes da organização social e política de Israel, Canaã era uma terra conhecida e habitada. Trata-se de uma terra onde “o povo que habita é poderoso; as cidades são fortificadas, muito grandes; também [vivem] ali os filhos de Enaque. Os amalecitas

[23] John Brigt, teólogo americano, considera que a história de Israel propriamente dita começa com Moisés, assim como a sua religião. Quando este povo se organizou em tribos, como uma “sociedade de alianças”, encarnou a essência de sua existência como único povo de Deus, crença firmemente estabelecida antes de ocuparem o antigo território palestino. O Israel antigo não era uma unidade racial ou nacional, mas uma confederação de clãs unidas pela aliança com Javé que tinha como base os laços de parentesco. O autor, então, considera que desde Abraão até Moisés os acontecimentos são pré-históricos, cuja história marca a vida dos ancestrais dos hebreus.

ocupam a região do Nogueb; os heteus, os amorreus e os jebuseus a montanha; os cananeus a orla marítima e ao longo do Jordão" (Dt 13.28-29, acréscimo da autora). O livro de Deuteronômio enumera alguns dos antigos habitantes da antiga Palestina no período da conquista de Canaã pelas tribos de Israel, as quais guerrearam e foram atacadas com ferocidade pelos povos que viviam nas cidades do território canaanita, logo Canaã se tornou palco de muitos conflitos.

Canaã ficou conhecido pela tradição bíblica como a "terra que mana leite e mel". "Tal expressão ocorre pelo menos vinte vezes na Bíblia, todas com referência direta ou indireta ao êxodo e à conquista da terra de Canaã" (MENDONÇA, 2018, p. 294). "Não é por acaso bastante que nos fizestes deixar uma terra que mana leite e mel, para nos fazer morrer neste deserto [...]? Na verdade, não é uma terra que mana leite e mel a terra para qual nos conduzistes e não nos destes por herança campos e vergéis! [...]" (Nm 16.13-14). Por um lado, esse diálogo entre Coré e Moisés deixa claro o desespero de Coré em morrer no deserto como fugitivo, sem comida, sem destino e naquele momento o Egito parece ser a "terra que mana leite e mel". Por outro lado, ambicionava viver numa terra onde pudesse ser livre, sem tributos, sem escravidão e exploração.

"Cinco mil anos depois[24], os judeus marroquinos, no início do século XIX, iriam repetir a história do êxodo bíblico em busca da *Eretz* Amazônia – a Nova Terra da Promissão". A Amazônia do século XVII ficou conhecida internacionalmente como o futuro celeiro do mundo. Por esse motivo e outros, os judeus empreenderam uma onda emigratória na expectativa de encontrar nesse lugar uma nova Canaã. Neste sentido, após trezentos anos de reclusão, marginalização e perseguição em Marrocos, a Amazônia surgiu para os judeus como o *Gan-Eden* (Jardim do Paraíso), isto é, a nova "Terra da Promissão" (BENCHIMOL, 2008, p. 41).

Assim como os hebreus, aproximadamente, há três mil anos (a. C.) e não há cinco mil atrás como afirmou Benchimol, realizaram uma nova experiência em Canaã, do mesmo modo, os judeus marroquinos no interior da Amazônia. O primeiro grupo era de camponeses empobrecidos, explorados, excluídos e escravizados que empreenderam fuga porque não suportavam mais sua condição social, o trabalho forçado, a injustiça, e fugir foi sua única alternativa para garantir sua liberdade. Quanto aos judeus marroquinos, não foi diferente, eles

[24] Samuel Benchimol comete um equívoco ao tomar como ponto de partida o período em que Abrão recebe a promessa da terra prometida, descrita em Gn 12.1 para tratar da chegada dos judeus à Amazônia. Abrão viveu entre os séculos XX ao XVII a.C. (BRIGHT, 2018). Portanto, entre a época de Abrão a partir do século XX a.C. e a vinda dos judeus marroquinos à Amazônia no século XIX d.C., pode-se calcular aproximadamente quatro mil anos e não cinco mil como afirma Benchimol.

não eram escravos, mas sua condição social era miserável, foram injustiçados e levados a se submeterem a condições desumanas, e migrar para a Amazônia foi "provisão de Yahweh", já que a liberdade é o primeiro agradecimento dos judeus a Deus.

Na Amazônia, tentaram sobreviver a catástrofe que lhes abateu no Marrocos, assim como os indígenas, exilados e reféns em sua própria terra, lutaram para combater os horrores a que foram submetidos, cuja luta também é pela terra que lhes foi tirada, pela sua religião que lhes foi negada e pela sua identidade que tentaram apagá-la. A luta de ambos, judeus e indígenas, está atravessada por uma batalha política que combate o não esquecimento das barbáries que já viveram – esta sim tem sido uma de suas maiores luta.

Judeus, indígenas, negros, nordestinos, seringueiros, missionários, viajantes e outros dividiram a *Eretz* Amazônia, cujos grupos sociais criaram estratégias de sobrevivência, de resistência numa terra complexa, onde a violência foi praticada sem remorsos.

Constata-se que o primeiro exílio no Egito, o êxodo no Monte do Sinai e a conquista da "Terra Prometida", não encerra a história de lutas dos judeus, povo que ainda continuou sendo marginalizado e perseguido, o que os levou a várias migrações em busca de uma terra segura[25]. Portanto, a reconstrução de forma resumida de alguns episódios da pré-história dos antepassados do povo hebreu e sua relação com a terra traz à tona um povo "acostumado" ao êxodo. A busca pela *Eretz* se resume em expulsões, marginalização, pobreza, doenças, intolerância religiosa, exílios, guerras e mortes.

Eretz é o nome atribuído à terra pelos hebreus. É a terra em oposição ao céu ou terra seca como distinta do mar (Gn 1.1, 10). Esta palavra é também aplicada a toda a terra ou a qualquer divisão dela (Gn 21. 32) e mesmo ao chão em que uma pessoa pisa (Gn 33.3) (BUCKLAND, 1981). Então, a ideia de "possessão perpétua" (Gn 17.8) não se limita à terra de Canaã. Canaã está num plano simbólico, inspiração para a organização de um povo em qualquer espaço seguro, pois os judeus acreditam que o maná (comida), a lei (costumes/religião), a terra prometida (lugar da provisão) são consequências de sua liberdade.

Neste sentido, terra e promessa são elementos constitutivos um do outro na cultura hebraica, haja vista, que os judeus tentaram cultivar uma relação afetiva com o lugar onde viveram em função da promessa de que herdariam uma "terra que mana leite e mel", isto quer

[25] Entre os casos extremos de perseguição, estão a Primeira Cruzada de 1096, a expulsão da Inglaterra em 1290, a Inquisição Espanhola, a expulsão da Espanha em 1492, a expulsão de Portugal em 1497, diversos pogroms (ataques violentos), o Caso Dreyfus (francês de origem judaica, injustamente foi acusado e condenado de ter passado informações aos alemães) e o Holocausto perpetrado pela Alemanha Nazista (SALGADO, 2018).

dizer, que Canaã pode ser qualquer lugar, mas um lugar da liberdade, onde a vida acontece juntamente com seus símbolos e valores.

1.2.1 A chegada dos judeus marroquinos na Amazônia

Os "judeus que começaram a chegar na Amazônia a partir de 1810, a maioria deles precedentes de Tanger, Tetuan, Fez, Rabat, Salé, Marrakesh e outras vilas e cidades marroquinas, após terem sido expulsos da Espanha, em 1492, e de Portugal, em 1496" (BENCHIMOL, 2008, p. 15).

Desde o ano 70 da Era Cristã, os judeus se dispersaram pelo mundo como apátridas. A diáspora – marcada por perseguições e adversidades – séculos mais tarde, os despertaram para a Amazônia, local onde tentaram viver distantes dos mecanismos de exploração e opressão, buscando o restabelecimento da liberdade e da justiça como fundamento primordial de suas vidas. Neste sentido, os judeus marroquinos em "terras de índio" buscavam sua emancipação civil e política.

Do ponto de vista sociológico, a emancipação civil e política consiste num processo de libertação de grupos sociais subjugados. Em muitos países, a dominação implicava a perda de seus direitos como cidadãos, o que acarretou a mobilidade, a diáspora dos judeus para várias partes do mundo (incluindo a Amazônia), onde a vida não fosse tão dura e desumana.

Na obra *Sobre a Questão Judaica*, artigo escrito, em 1843 e publicado na única edição dos *Anais Franco-Alemães*, em 1844, Marx responde criticamente o artigo *A Questão Judaica*, escrito por Bruno Bauer, também filósofo hegeliano alemão, que problematizava a emancipação política dos judeus na Alemanha. O problema que Bauer levanta é o seguinte:

> [...] na Alemanha, ninguém é politicamente emancipado. Também nós não somos livres. Como poderemos libertar-vos? Vós, judeus, sois egoístas se para vós, como judeus, pedirdes uma emancipação especial. Como alemães, deveríeis trabalhar pela emancipação política da Alemanha e, como homens, pela emancipação da humanidade. Deveríeis sentir o tipo particular da vossa opressão e do vosso opróbrio, não como excepção à regra, mas como confirmação da regra (BAUER apud MARX, 2010, p. 33).

A trajetória histórica dos judeus está perpassada pela luta que visa à garantia de seus direitos políticos, inclusive o direito às suas vivências religiosas. Marx acreditava que a luta dos judeus pela sua emancipação política era um avanço, mas essa emancipação não dependia exclusivamente da negação de seu sistema religioso, pois emancipar-se politicamente é também garantir a liberdade religiosa.

A emancipação religiosa, defendia Marx, não liberta uma sociedade de seus problemas e de suas contradições sociais, políticas e econômicas. Porém, deixa claro que no âmbito da emancipação política "[...] o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio" (MARX, 2010, p. 53).

Nesse sentido, Marx critica Bauer ao confundir emancipação política com emancipação humana, pois para Bauer, os judeus somente seriam emancipados se renunciassem a sua religião. Isso não significa a plena emancipação, ainda é preciso lutar pela real emancipação humana. Por um lado, a emancipação humana é o viver em liberdade, ou seja, é o direito garantido no que tange à liberdade individual. Por outro, é o viver em solidariedade, num espaço onde o respeito pelas diferenças é também uma forma de sociabilidade. A luta pela emancipação humana deve ser a luta de todos e de todas, uma luta que ultrapasse os limites da dominação e dos particularismos políticos e econômicos.

O que levou Bruno Bauer a ser crítico quanto à emancipação dos judeus? Acreditava Bauer "l'émancipation en général, ne pourra être assurément entreprise qu' à compter du moment ou il sera universellement reconnu que l'essence de I'homme est non pas Ia circoncision ni le baptême mais Ia liberté" (1843, p. 01). Neste sentido, o filósofo alemão apontava que os judeus se mantinham fiéis aos seus costumes, como a circuncisão, ao ponto que a sua fé exclusivista e restrita os levava ao isolamento, e ainda assim, reivindicavam do Estado alemão sua liberdade[26].

Com isso, Bauer afirma que "la question de l' émancipation est une question générale: les juifs comme les chrétiens veulent être émancipés" (1843, p. 01). Nesse momento, este hegeliano aproxima judeus e cristãos, já que o segundo grupo também buscava sua liberdade, por isso entendia que a emancipação é uma questão geral, porém, a religião era o seu principal obstáculo.

Gass (2011, p. 45-46) defende que a religião teve papel muito importante no processo de libertação dos ancestrais dos judeus. O nome *Israel* significa "Deus lutarei", expressa a crença de que Deus luta com seu povo pela sua liberdade. Isto quer dizer que Israel surgiu no campo de batalha e em nome de Deus, na luta pela terra livre, e muitas vezes lutando contra

[26] Em 1750, Frederico II da Prússia edita o "Generalreglement" ou "Regulamento Geral", uma lei discriminatória que dividia os judeus em seis grupos. Os privilégios ou os direitos eram garantidos de forma limitada e de acordo com as condições econômicas de cada grupo. Uma minoria de judeus é favorecida, uma vez que o primeiro grupo era constituído por judeus ricos. Porém, o edito de 4 de maio de 1816 proibia efetivamente a todos os judeus da Alemanha o acesso às funções públicas. A partir de então, judeus e judias começam a ser perseguidos.

monarquias, impérios e cidade-estado. “Libertaram-se justamente lá onde o poder era mais forte, no “centro da escravidão” (no Egito). Em outras palavras, conseguiram realizar a grande façanha de se libertar ‘nas barbas do faraó’”, acreditando que eles, com a ajuda de Deus, resistiriam às condições de opressão.

Sabe-se que na cosmovisão judaica transcorre a ideologia de que os judeus são “o povo escolhido” por Deus. Trata-se de uma ideologia que se desenvolveu a partir do exílio babilônico (VI a. C) e sustenta que tal povo é a “raça eleita”, ou seja, o “povo de propriedade exclusiva de Deus”. Gass (2011) defende que essa ideologia não surge concomitante com a origem de Israel, uma vez que as tribos israelitas, enquanto povo, surgem somente depois de terem se unido aos hebreus[27], um grupo de pessoas excluídas que viviam em refúgios na floresta ou na estepe, nas redondezas de Canaã.

Essa tese é sustentada nos textos extrabíblicos a partir da “correspondência diplomática entre os reis de Canaã e o faraó Amenófis III, encontrada nas escavações do palácio do faraó em El-Amama, uma das capitais do Egito”. Nestes textos, conforme Gass, os “hapirus” aparecem como bandos armados. Sua constante luta era resistir contra a presença dos egípcios em Canaã. A “insurreição dos excluídos” é uma das tradições que propõe que a unidade das tribos israelitas é resultado de uma rebelião contra os reis de Canaã. É nesse contexto de enfraquecimento da monarquia em Canaã, em torno de 1200 a.C., combatida pelos camponeses e outros grupos excluídos que Israel, como escravo fugitivo dos egípcios, se organiza como povo (GASS, 2011, p. 28).

Porém, tal ideologia faz do Judaísmo uma religião de caráter particular, cujo fundamento é o cumprimento da lei (Torah). Eis aí a premissa que legitima a luta dos judeus pela sua identidade: povo eleito e privilegiado, que descende genealogicamente de Abraão. Nesse sentido, é difícil para o/a judeu/judia abrir mão de sua identidade religiosa porque é justamente isso que os faz ser povo em qualquer lugar, porém, isso acabou os forçando a viverem isolados em várias nações onde viveram.

Este tema nos faz refletir sobre a chegada dos judeus na Amazônia, os quais vieram se refugiar da discriminação social e perseguição religiosa, ou seja, em busca da emancipação política e da liberdade. Neste sentido, a busca da ‘Terra Prometida’ encontra na *Eretz* Amazônia a ressignificação da Nova Canaã, onde os judeus idealizaram um novo projeto de vida: nessa nova forma de viver, construíram uma nova história, uma história de liberdade,

[27] Hapirus significa “fora-da-lei” ou marginalizados. Na Bíblia, a palavra correspondente é “hebreuf” (GASS, 2011).

onde a identidade religiosa não precisava ser ocultada. O fator econômico (oportunidades de negócios) – a exploração das ‘drogas do sertão’ e o ‘boom da borracha’ – reforçou o sonho que os acompanhava na sua “diáspora pelo mundo”. Assim, a inserção judaica na Amazônia desfrutou da liberdade religiosa que tanto almejavam, pois, em muitos países, a sua religiosidade foi tratada como heresia, levando muitos judeus à morte por causa de suas crenças. Além disso, puderam vislumbrar oportunidades de negócios e outros atrativos.

Para finalizar esta discussão, é pertinente realçar que os nativos da Amazônia sempre foram, mesmo que teoricamente, povos emancipados. No entanto, ao contrário dos judeus, os nativos indígenas, em sua própria terra, foram acusados de “selvagens” e, desde o tempo colonial até hoje, são obrigados a lutarem até a morte pela sua liberdade e proteção das suas terras.

Falemos agora do contexto histórico da chegada dos judeus na Amazônia. Os fatores políticos do Brasil também favoreceram, em certa medida, o fluxo migratório dos judeus para a Amazônia: a Abertura dos Portos (1808); o Tratado de Aliança e Amizade (1810); a extinção da Inquisição (1821); a Constituição Imperial (1824) que permitia de modo íntimo e doméstico a prática de outros cultos diferentes dos cultos da religião oficial (Católica); abertura do rio Amazonas às “nações amigas” (1866); Liberdade de culto judaico (1890). Em paralelo e para reforçar, os governos do Amazonas e Pará facilitavam a vinda de imigrantes (BENCHIMOL, 2008).

Com um contexto social, econômico e político bastante favorável, entre 1810 e 1820, famílias inteiras se estabeleceram no interior da Amazônia, incluindo jovens, entre 13 e 18 anos, “com a cultura relativa à sua maioridade religiosa em nível bastante adiantado e com os conhecimentos gerais adquiridos nas escolas da AIU”[28] (NOGUEIRA, 2015, p. 31). Os judeus buscavam nesta nova ‘Terra Prometida’ a realização de seus sonhos, novos meios de vida, prosperidade, paz e liberdade religiosa (BENCHIMOL, 2008).

O período das “drogas do sertão” demarca a primeira geração de judeus na Amazônia. Trata-se de uma imigração predominante familiar e patriarcal, os quais vieram diretamente do

[28] Com o objetivo de proteger os judeus, garantir a sua emancipação política, formação científica e professional e oferecer assistência às vítimas do antissemitismo, foi fundada, em Paris, em 1860, a ‘Aliança Israelita Universal’ (AIU), organização fundamental para a educação de judeus residentes na França. Sua ação se deu nos níveis diplomáticos, assistência a emigrantes, educação, visando, sobretudo, os judeus vítimas de perseguições. A Escola Israelita Universal fornecia formação em todos os níveis de ensino: línguas (francês, espanhol, inglês e hebraico), ciências, história, geografia, ofícios e profissões. As mulheres, além das matérias citadas, aprendiam costura, trabalhos manuais e música. Foram fundadas várias Escolas da AIU em Marrocos. As Escolas representaram oportunidades de educação e qualificação, além do estímulo a emigrar para outros países com melhores oportunidades; ajudaram, portanto, na preparação dos futuros líderes judeus da Amazônia, que se tornaram prósperos comerciantes (NOGUEIRA, 2015, p. 26-27).

Marrocos com suas mulheres e filhos/as ou com suas noivas. “Os homens que aqui já residiam, tendo alcançado certo grau de estabilidade, ‘mandavam’ buscar sua família, e com a chegada dela, abandonavam de vez as mulheres que haviam encontrado na Amazônia” (NOGUEIRA, 2015, p. 31).

Para Benchimol (2008, p. 314), esta imigração familiar sugere a peculiaridade em relação a maioria dos outros grupos que pela Amazônia transitaram[29], pois, a chegada de esposa e filhos prenuncia “o desejo permanente de ficar” assegurando a continuidade do caráter doméstico e gregário da vida judaica.

Como uma porta aberta, Belém do Pará é o primeiro polo de atração na Amazônia. A partir de 1810, judeus marroquinos começam a se estabelecer na vasta Amazônia, a “Nova Canaã”. Os judeus, através de inúmeras atividades, algumas delas pioneiras, deixaram suas marcas na região: fundação de povoamentos, criação de instituições de âmbito econômico e social, profissões liberais, funcionalismo público de médio e alto escalão e cargos políticos (BENCHIMOL, 2008).

Contudo, nem tudo é um paraíso: apesar do ambiente pacífico para o seu estabelecimento, embora de caráter isolado e sem grandes proporções, ocorreram situações de conflitos; para além do xenofobismo e antissemitismo, os conflitos foram impulsionados pelas demandas comerciais, ou seja, por causa da acirrada concorrência pelo controle do mercado da borracha (WOLFF, 1980; BENCHIMOL, 2008; FERNANDES, 2017).

Outra questão, analisada sob a ótica de Lins (2010), assegura e reforça a tese de Sorj (1997) sobre o paradoxo da aceitação dos judeus na formação do Brasil, que se encontra camuflado na ideologia brasileira de branqueamento: o ‘branco’ era o ideal a ser alcançado, em detrimento de outros grupos, como o negro, que poderia ser ‘melhorado’ via miscigenação. Dessa forma, na esteira desta ideologia[30], os judeus foram aceitos como brancos. Vale ressaltar

[29] No século XIX e no começo do século XX houve forte crescimento nos movimentos migratórios da Europa e do Japão para o Novo Mundo. Grandes levas populacionais deixaram seus países, principalmente por razões econômicas: redução da produção agrícola, fome, grandes deslocamentos internos provocados pelo turbulento início da industrialização e da urbanização. O período foi marcado por guerras, perseguições políticas e religiosas. Todos os países das Américas receberam imigrantes, mas em magnitudes diferentes. O país que mais recebeu imigrantes foram os Estados Unidos, seguindo-se Canadá, Argentina e Brasil (BLAY, 2008, p. 29).

[30] As elites brasileiras, influenciadas nas ideologias racistas, deram uma interpretação particular, enquanto racistas europeus. Acreditavam que a miscigenação de raças no Brasil levaria à deterioração e à degeneração racial da sociedade, a ideologia brasileira do branqueamento supõe que a mistura racial, no lugar de perda de qualidades brancas, seria o ganho de qualidades para os negros, e passariam a integrar a raça virtuosa na perda das características da raça viciada (SKIDMORE apud SORJ, 2008, p.05).

que essa ideologia será contestada, a partir das décadas de 1920 e 1930, por intelectuais associados às ideologias fascistas[31].

Sobre este assunto, Lins (2010, p. 18) afirma

> mesmo que os judeus não preenchessem os requisitos básicos de imigrantes desejáveis em diversos períodos da história do Brasil, e ao mesmo tempo se apresentavam como solução principalmente se colocados em contraste com a população negra, indígena e mestiça, consideradas responsáveis pelo atraso da nação, na Amazônia embora tenha ocorridos alguns conflitos étnicos entre a comunidade local e os judeus, o ambiente não era hostil como em outros lugares onde os judeus foram vítimas de perseguições. Desta maneira, os judeus eram vistos muito mais como uma solução para o melhoramento do povo da Amazônia e não um atraso, tal como os mestiços e negros. Logo se integrando na elite branca, se reconhecendo e sendo reconhecido como tal.

Como 'homem branco' e integrante da sociedade amazônica, compreender a convivência, a articulação com a religiosidade local e o fortalecimento dos elementos culturais que permeiam a identidade judaica, é transitar por sua história, é ter um olhar atento e múltiplo sobre as estratégias utilizadas, das mudanças, incorporações e assimilações que se conjugam nos vários aspectos da vida dos judeus que, na Amazônia, fizeram seu lar, constituíram famílias, perpetuaram gerações, reconstruíram suas vidas; conseguiram ter uma vida tranquila e melhor; mantiveram o sentimento de serem judeus; e, embora com algumas mudanças, mantiveram suas tradições religiosas.

Na Amazônia, os judeus viveram a experiência de libertação. Belém do Pará foi a cidade onde as primeiras sinagogas foram criadas: Shaar Hashamaim (1823 ou 1824) e Essel Avraham (1826 ou 1828), ademais, a comunidade de Manaus produzia um jornal chamado *Folha Israelita*, que funcionou de 1949 a 1962. Assim, o sentimento nacional pelos judeus inicia-se por aqui.

Na modernidade, um movimento em defesa das causas dos judeus foi criado, a saber, o Sionismo. Esse movimento visava à criação de um Estado, onde os judeus poderiam se constituir como nação soberana e independente, logo, reivindicaram seus direitos históricos sobre a antiga Canaã, e, em 1948, após um longo período de disputas, o Estado de Israel foi reconhecido pela ONU (Organizações das Nações Unidas).

Esse movimento, no século XIX, ao mesmo tempo que ganhava força por toda a Europa, levou a Amazônia a tornar-se cenário das primeiras atividades sionistas no Brasil. O

[31] Embora tenha ocorrido um surto antissemita durante o Estado Novo, este não chegou a ter maiores consequências, no que diz respeito aos padrões socioculturais da convivência brasileira (SORJ, 2008, p. 20).

"sionismo amazônico" dialogava diretamente com o "sionismo europeu" através da única comunidade organizada no Brasil, visto que em outros lugares do país, os judeus ainda não viviam uma vida estruturada comunitariamente.

Essa alteração aconteceu em virtude de um caso isolado em Cametá e Baião, quando alguns comércios de proprietários judeus foram roubados. O "sionismo amazônico" trabalhava para arrecadar recursos para a compra de terras na Palestina para a criação de novos núcleos judaicos (SALGADO, 2018). Nesse ínterim do debate, vale ressaltar que, na Amazônia, os descendentes dos pioneiros judeus marroquinos não são identificados somente pelo mundo simbólico judaico, pois viver numa terra onde a população é diversa,

> fazer parte do Povo de Israel não significava pertencer a uma mesma árvore genealógica ou ser descendente de Abraão. [...] hebreus são todas as pessoas excluídas pela sociedade daquele tempo. Partindo dessa compreensão, podemos dizer que, nos dias de hoje, as pessoas e os grupos marginalizados do mundo todo são Povo de Deus (GASS, 2011, p. 65).

A palavra "hebreu" designa um grupo de pessoas da mesma condição social, em que todos/as são excluídos/as, logo, não são de uma mesma família[32]. Isto quer dizer que a experiência judaica na Amazônia não pode ser tomada de forma isolada, isso seria uma leitura simplória. Qual a relação entre os primeiros judeus que se refugiaram na Amazônia e os nativos? Uma mistura de gente. Ambos, são literalmente "hebreus", isto é, estavam à margem, longe do direito fundamental à dignidade, os quais lutaram de forma diferente para sair de uma situação de opressão para um lugar de liberdade.

Partindo dessa compreensão, Gass (2011) enfatiza que, nos dias de hoje, as pessoas e os grupos marginalizados do mundo todo são Povo de Deus, ou seja, não existe uma "nação separada" já que a própria formação dos judeus se deu a partir do encontro de várias etnias excluídas socialmente na época da conquista de Canaã.

Portanto, a Amazônia torna-se um espaço para a emancipação de todos os povos, onde o direito de ser judeu e crescer economicamente, por exemplo, foi lhe assegurado. Hoje, principalmente, os símbolos religiosos do Judaísmo têm presença marcante entre o povo brasileiro, que se uniu aos judeus por causa de seu sofrimento histórico, passando a agir em

[32] Essa hipótese, também chamada de revolução social, é a mais recente. Os textos que temos hoje fazem referências somente à insurreição dos hebreus no Egito. Não há relatos de revoltas de camponeses de Canaã. A explicação para essa ausência é a seguinte: quando a memória da formação de Israel foi redigida, Israel já havia instituído reis (GASS, 2011).

favor dos mesmos, graças ao sentimento de que ambos são um único povo de Deus, ou seja, são iguais.

1.2.2 Vivências e práticas religiosas dos judeus na Amazônia

Nesta seção, se fará uma abordagem a partir de estudos já realizados e em desenvolvimento sobre a presença judaica na Amazônia. Esse debate tem como pano de fundo a gênese da tradição religiosa judaica, mostrando que a religião foi relevante para a formação do povo hebreu.

Desde os primórdios, a religião sempre foi relevante no enfrentamento do sofrimento e continua imutável até hoje na vida dos judeus. Por isso, de acordo com Gass (2011), Deus assume dimensões históricas, o qual luta lado-a-lado com seu povo pela liberdade. Na Amazônia, porém, os judeus ensaiam ação diferente.

> A migração judaica na Amazônia possui sua peculiaridade, pois, se for comparada com outras regiões do Brasil percebemos as diferenças nas formas simbólicas religiosas de organização, dinâmica espacial das famílias e interação com a sociedade local. Afinal o Judaísmo não é unívoco, está espalhado em diversas partes do mundo possuindo diferentes matrizes étnicas que definiram formas de culto, festas, interpretações de doutrinas, somando a historicidade de cada grupo que contribuiu para assimilações de elementos culturais de povos que mantiveram contato (ALMEIDA, 2012, p. 22).

Com isso, pode-se dizer que a primeira forma de adaptação dos judeus aos costumes locais foi a forma de viver nas calhas dos rios Amazonas, Solimões, Madeira, Mamoré, Purus e outros. Essa adaptação não foi fácil, mas necessária, ao ponto que alguns acabaram se miscigenando com a população local; neste caso, o único elemento que os identificava como judeus ou judias era o sobrenome. Na verdade, poucos conseguiram manter suas tradições religiosas e suas representações simbólicas: distantes dos seus, bem como de sinagogas, muitos abandonaram o Judaísmo; além disso, não foram capazes de tornar seus cônjuges e filhos/as não-judeus adeptos desta religião.

Por sua vez, as famílias que viviam nos grandes centros urbanos, nas capitais, por frequentarem as sinagogas, conseguiram preservar, em certa medida, aspectos de seu *ethos* (no sentido weberiano); porém, mesmo nestes casos, não deixaram de se apropriar de alguns traços culturais de outros grupos amazônicos.

Do ponto de vista antropológico, os cinco principais grupos étnico-raciais e socioculturais na formação do povo brasileiro são: 1. os múltiplos povos nativos indígenas (os

ameríndios); 2. o branco (miscigenado) português católico; 3. os diversos grupos étnicos africanos negros escravizados; 4. os imigrantes brancos europeus, muitos deles de base protestante; e 5. os asiáticos, com grande destaque para a comunidade japonesa. Com a óbvia maior presença dos indígenas, todos estes grupos contribuíram, significativamente, para a formação do *ethos* amazônico (RODRIGUES; JÚNIOR, 2018).

A partir desta composição étnica e cultural, a vida religiosa dos habitantes dessa região está fundamentada num certo tipo de religiosidade, de caráter sincrético, que mistura tradições indígenas, europeias, africanas, japonesas e recentemente – arrisco dizer – judaicas.

Para entender esta realidade religiosa, as abordagens emblemáticas de autores locais – cujas ligações com a cultura judaica vão para além das inquietações de cunho científico e acadêmico – estão abarrotadas por histórias de vidas dos seus ancestrais, memórias de famílias, amigos, vizinhos, entre outros, que se aventuraram em busca de liberdade e melhores condições de vida na *Eretz* Amazônia.

O Brasil possui a segunda maior população judaica da América Latina, em sua maioria descendentes dos *sefarditas* (originários da Península Ibérica e do norte de África/Marrocos) e *ashkenazitas* (originários da França, Alemanha e Leste Europeu). Esta realidade demanda a compreensão deste fenômeno, o que vem sendo feito através de pesquisas realizadas pelos cientistas sociais, nomeadamente da Antropologia, da Sociologia e da História. São estudos que analisam a cultura, a religião e a história, incluindo a partida do outro lado do Atlântico até a chegada e estabelecimento no país.

Dentre os estudos, destacam-se os de Samuel Benchimol (1994, 2008) e Abraham Ramiro Bentes (1987, 1989), ambos descendentes de famílias judaicas sefarditas da região de Tanger e Tertuân. Os seus trabalhos trouxeram em suas metodologias a junção de fontes primárias e secundárias, como memórias, testemunhos, entrevistas com amigos, familiares, conhecidos, pesquisa de campo em várias locais no interior da Amazônia e ainda visitas a cemitérios e consultas em arquivos, no Brasil e no exterior. Assim,

> a leitura de Benchimol (2008) e Bentes (1987) nos remete ao exílio marroquino, quando os judeus espanhóis foram expulsos da península ibérica, até a sua chegada na Amazônia, considerada por Benchimol como a Canaã da Borracha. A visão que os autores fazem da diáspora é permeada por conotações religiosas, traçando um perfil figurativo, que se entrelaça com analogias bíblicas. O que não deixa de ser previsível e aceitável, uma vez que os autores são de origem judaica (ALMEIDA, 2012, p. 27-28).

Além destes, destacam-se também as pesquisas de Wagner Lins (2004, 2010), Paula Paiva (2010), Maria Almeida (2012) e Dina Nogueira (2015). Cabe expor aqui a observação de Lins (2010, p. 10) que "todas as pesquisas empreendidas sobre os judeus na região Amazônica sempre preferiram enfatizar como os judeus chegaram à região", as razões que impulsionaram o processo de imigração ou como "se adaptaram à vida nos trópicos".

Dentre os estudiosos mencionados, merece destaque o nome de Samuel Benchimol. Este autor procurou explicar o pluralismo das sociedades e terras amazônicas, consubstanciados na geo-bio-eco e etnodiversidade[33] em que diferentes grupos étnicos e sociais se encontraram – indígenas, caboclos, negros, portugueses, espanhóis, ingleses, nordestinos, gaúchos, árabes, europeus, asiáticos e judeus –, deixaram suas marcas e ajudaram a formar o *ethos* amazônico (BENCHIMOL, 2008; 2009).

Como lembra José Aldemir de Oliveira, pesquisador e professor da Universidade Federal do Amazonas, nas diversas obras em que a Amazônia é a protagonista, as narrativas de Benchimol são encadeamentos de assuntos amadurecidos e de constante discussão e que se pode confundir com a própria biografia do autor. Nesse âmbito, os judeus são retratados num livro inteiro dedicado a *Eretz Amazônia: os judeus na Amazônia* (1ª edição, 1998) e *Amazônia: formação social e cultural* (1ª edição, 1999) – com um capítulo dedicado aos judeus. A justificativa pelo tema pode ser encontrada no prefácio de *Amazônia: formação social e cultural*, em que explica que o capítulo sobre os judeus na Amazônia foi

> [...] ampliado para melhor retratar as origens e o destino daquelas mil famílias de migrantes que se deslocaram, no período de 1810 a 1910, para 'fazer a Amazônia'. As quatro gerações de judeus-amazônicos são estudadas e retratadas para oferecer uma exposição e análise de sua importância no contexto regional. O assunto deveria ser mais reduzido e menos redundante e prolixo para uma melhor, mas confesso que minhas origens avoengas e ancestrais e as idiossincrasias pessoais me impulsionaram e levaram escrever uma abordagem excessiva (BENCHIMOL, 2009, p.11-12).

A densa narrativa de Benchimol (2008; 2009) retrata as quatro gerações de judeus na Amazônia: a primeira é a do judeu que "aceitou o desafio e foi para o interior"; a segunda é a dos estabelecidos e consolidados em Manaus e Belém que, no *Boom* da borracha (1850-1910)[34], se destacaram como regatões, aviadores, comerciantes, donos de empórios e

[33] Termos utilizados pelo professor José Aldemir de Oliveira, na aba do livro *Amazônia: formação social e cultural* (2009), de Samuel Benchimol.

[34] No fim do século XIX houve a grande explosão do "ouro branco", a extração, comercialização e exportação da borracha da região amazônica. Uma massa de 500 mil migrantes nacionais e estrangeiros se dirigiu para a

armazéns e exportadores de borracha; a terceira é marcada pela *Débâcle*[35] do ciclo da borracha, da grande crise (1920-1950), em que a bancarrota econômica obrigou os que viviam no interior a rumarem para Belém e Manaus; a quarta geração se inicia quando o monopólio da exportação da borracha é entregue ao Banco da Borracha, o que quebrou as empresas judaicas de exportação gomífera[36].

Os anos de 1950 marcam um novo êxodo: da Amazônia para os grandes centros urbanos, como Rio de Janeiro e São Paulo, constituindo a "válvula de escape" para melhores oportunidades de vida e formação educacional; como é deveras conhecido, a educação é bastante valorizada pelos judeus, possibilitando a inserção em campos profissionais de prestígio, como medicina, direito, administração, atividades nas esferas pública e empresarial (BENCHIMOL, 2008; 2009; ALMEIDA, 2012; NOGUEIRA, 2015).

A história dos judeus apresenta fases distintas – com desafios e sacrifícios, mas com conquistas e vitórias –, de modo que estratégias de sobrevivência e assimilações são recorrentes, mas sem abandonar, porém, a tradição e a memória de onde surgiram e o respeito aos seus ancestrais. Por isso, Nogueira (2015) destaca Ramiro Abraham Bentes que, ao reforçar a importância de se escrever a história da comunidade judaica de origem marroquina, na introdução do livro *Primeira comunidade Israelita Brasileira: tradições, genealogia, pré-história*, afirma:

> não estamos fazendo mais do que nossa obrigação, pois somos filhos e netos de participantes da Primeira Comunidade Israelita Brasileira, oriundos de Tânger/Marrocos [protetorado espanhol e um dos locais para onde migrara grande número de judeus oriundos da Espanha] (BENTES apud NOGUEIRA, 2015, p. 33).

Dina Nogueira (2015, p. 33-34) reforça a relevância do estudo deste tema, ao dizer

> que estas memórias fazem parte de uma comunidade afetiva, cujos membros partilham o sentimento de pertencimento, a experiência de um evento vivido em comum e um contexto atual, no qual o grupo e o indivíduo transitam como herdeiros que são desta história coletiva. Sendo assim, ao utilizar estes autores para descrever a trajetória judaica na Amazônia, é relevante apreender que eles não pretendiam escrever um texto científico e, sim, registrar os eventos da trajetória a fim de que se constituíssem em ponto de referência para aqueles que a ela pertencem.

região; 200 mil no último decênio do século XIX e 300 mil na primeira década do século XX, atraídos pela economia da borracha (BLAY, 2008).

[35] Palavra francesa que significa mudança drástica.

[36] Desde a partida do outro lado do Atlântico até a chegada e o estabelecimento no país e, no caso da região Amazônica, a trajetória passa atualmente pela quinta geração.

O seu estudo – sobre a identidade das mulheres judias em Manaus e a manutenção da tradição judaica – traz o refinamento da continuidade das vivências e práticas religiosas dos

> [...] padrões religiosos tradicionais (judaicidade conferida pelo nascimento, ciclos da vida judaica, observância do *shabat* e de outras celebrações judaicas, das regras da *kashrut* e das leis da pureza familiar), pois são considerados fator decisivo para a sobrevivência judaica, na medida em que conectam as atuais e futuras gerações às gerações passadas [...] (NOGUEIRA, 2015, p. 07).

Samuel Benchimol (2008) esclarece que apesar do Judaísmo ser patriarcal, nas sinagogas, no lar, é absolutamente matriarcal. Por isso, para o sucesso da família, a mulher, a mãe judia é crucial: na constituição de uma família numerosa, na defesa da integridade do lar e na esmerada preocupação com a educação dos filhos. Paralelamente, as mulheres são responsáveis pela manutenção das tradições religiosas em seus lares, tais como: o descanso no *shabat* (sábado); *kasher* (pureza dos alimentos), o que se pode e o que não se deve comer; *kashrut*, as leis básicas do Levítico; e das festas religiosas – *Hosh-Hashaná* (ano novo), *Yom Kipur* (perdão), *Shavuot* (lei), *Sucot* (cabanas), *Purim* (dia da sorte e salvação pela rainha Esther), *Hanuká* (festa das luzes dos Macabeus), da preparação do *bar-mitzá* (confirmação e integração dos jovens aos 13 anos), do *Berit-Milah* (circuncisão) e da aliança com o patriarca Abraham.

Tal constatação é reiterada por Nogueira (2015, p. 98), que cabe à mulher judia a "tarefa de santificar o lar e manter o comportamento no âmbito da sinagoga. O lar é a representação máxima da manutenção da tradição judaica, e é nele que são desenvolvidos os rituais que caracterizam a religião e implicam a perpetuação do grupo". Portanto, o grande desafio é manter, perpetuar a tradição. Isso é salientado por Benchimol, em *Eretz Amazônia* (2008, p. 399), com teor alarmante no tópico denominado "ser, viver e ficar judeu"; o autor é categórico ao afirmar que "é muito difícil ser, viver e ficar judeu em qualquer parte do mundo e, sobretudo, na Amazônia".

Uma das preocupações são os casamentos mistos, porque podem contribuir para deteriorar a tradição religiosa e identitária. Mas este problema não se limita ao Judaísmo, pois "o ser-viver-ficar e sobreviver judeu aplica-se também aos cristãos católicos e evangélicos, cujos rigores antigos vêm sendo amenizados, para incentivar a maior influência de crentes às sinagogas, igrejas e templos" (BENCHIMOL, 2008, p. 198).

No entanto, para Almeida (2012, p. 30)

> o elemento definidor da identidade judaica [...] seria a conservação da tradição, entendida como algo estável e que estaria sendo constantemente ameaçada em decorrência de casamentos mistos. As mudanças por sua vez são vistas como formas de distorção de uma tradição que está o tempo inteiro, como consequência das diásporas, em choque com diferentes. O que talvez tenha faltado a Benchimol foi a sensibilidade de entender que foi por meio das mudanças e adaptações que os judeus resistiram há mais de dois séculos de imigração na Amazônia. A abertura e flexibilização dos costumes já vinham sendo feitas desde o exílio marroquino, e diante das possibilidades as adaptações significaram novas perspectivas de reinventar uma tradição que está sempre em movimento.

Outra importante referência sobre identidade judaica na Amazônia são os trabalhos de Wagner Lins. O estudo *Estrela Minguante: memórias e ressignificação do Judaísmo no interior do Estado do Pará* (2004) trata de descendentes judeus radicados no Pará, buscando apreender como são construídas e mantidas identidades étnicas dentro de contextos de fronteiras étnicas (segundo o paradigma antropológico de Fredrich Barth), entendidas como instáveis, maleáveis, o que comporta rearranjos e identidades sincréticas.

Em *A Mão e a Luva: judeus marroquinos em Israel e na Amazônia* (2010), Lins procurou comparar a construção das identidades étnicas de judeus marroquinos em Israel e na Amazônia, confrontando aspectos constituintes da etnicidade judaica, como os festejos do *Minuma* (fim da Páscoa judaica), *tzadickim* (celebração aos rabinos com qualidades de santos) e dos sacrifícios à véspera do *Yom Kipur*. Esta pesquisa mostrou que o judeu de origem marroquina, em Israel, está "diretamente ligado aos estigmas de oriental, primitivo, negro, iletrado" e ocupa cargos em estratos inferiores da sociedade, enquanto que, na Amazônia, é "visto como branco, letrado", de classe abastada (LINS, 2010, p. 19).

Vários rituais e práticas religiosas sofreram alterações no processo de adaptação dos migrantes judeus na Amazônia: o ritual *Minuma*, que também representa a passagem de tempos de escassez para abundância, foi adaptado e introduziram-se produtos regionais à mesa e inovações nas peregrinações à noite; no que se refere aos sacrifícios do *Dia do Perdão*, o teor místico é ressignificado diante "do jogo dicotômico entre o velho e o novo" que, em Manaus, foi observado no ritual denominado *Kaparot*[37], que se realiza às vésperas do Dia do Perdão.

Lins (2010, p. 222) considera que este

[37] Trata-se de um ritual realizado dias antes do *Yom Kipur*, que ocorre 10 dias após o *Rosh Há'Shaná*/Ano Novo, onde é sacrificado um galináceo para cada membro da família. Visa expiar os pecados para que possam realizar o jejum do dia do Perdão, com sua alma previamente purificada. A palavra *Kaparot* é a forma plural da palavra hebraica *Kapará*.

> ritual como um sinal da diacriticidade marroquina do grupo, mas ao mesmo tempo abre mão do sacrifício em si, substituindo-o pela imolação de um frango por uma doação em dinheiro, que é passada em círculo sobre a cabeça da pessoa, tal qual o animal que seria sacrificado.

No que diz respeito ao *tzadickim*, em Israel, é uma prática realizada tanto por judeus marroquinos como os de origem do leste europeu. Na Amazônia, remete para a chegada dos judeus marroquinos à região e, embora de modo reduzido, comparada com a realizada em Marrocos e Israel, esta celebração[38] privilegia o âmbito doméstico e a organização de festas para arrecadar fundos para instituições judaicas locais.

A referida pesquisa descreve a peculiaridade de um rito em Manaus, que escapa às fronteiras étnicas do grupo, ganhando adeptos entre os não judeus; o túmulo do rabino Shalom Muyal[39] se converteu em local de peregrinação – no dia de Finados, judeus e não judeus deixam pedras sobre sua lápide para agradecer bênçãos alcançadas, "gerando assim, mais um fenômeno sincrético na religiosidade, porém, desta vez, envolvendo um componente judaico" (LINS, 2010, p. 224). O fenômeno é narrado na seguinte passagem:

> Não se sabe ao certo o que deu origem a esta devoção; se primeiramente os judeus visitavam a sepultura do rabino deixando pedras, velas e garrafas de azeite, de *arack (licor de anis)*, ou água como faziam no Marrocos e seguem fazendo em Israel, ou se o culto iniciou-se por empréstimos. Já que existem outros túmulos de santos populares no mesmo cemitério. Como o caso da "Santa Etelvina", enterrada a duas quadras da sepultura do rabino. A jovem de origem nordestina resistiu a um estupro e foi assassinada por seu algoz, tornando-se mártir, e seu túmulo tornou-se um local de grande peregrinação no cemitério de Manaus (LINS, 2010, p. 154).

Segundo Salgado (2006) Shalom Muyal tornou-se um "santo milagreiro" ou "rabino milagreiro". A comunidade judaica manauara percebeu tal devoção ao rabino – mesmo depois de muitos anos de sua morte – quando começaram surgir placas em mármore em volta de sua sepultura. Sabia-se que essas placas faziam parte do costume católico de agradecer aos Santos por "graças alcançadas". Em cada placa indicativa do "milagre", consta a data em que foi realizado e a frase "Graça Alcançada".

Tal devoção fomentou a vinda para Manaus de judeus que moravam em outros Estados, os quais queriam conhecer a sepultura do "santo judeu milagroso" para os fies católicos manauara. Na Amazônia, a assimilação deste ritual corresponde a percepção de um

[38] Embora existam outros cultos *tzadickim*, o culto a Ribi Bar-Yochai, em Belém e Manaus, é o mais significativo.
[39] Este rabino veio para Manaus no início do século XX, contraiu febre amarela que o levou à morte em 12 de março de 1910. O seu corpo foi sepultado num cemitério cristão (São João Batista), pois a comunidade judaica ainda não possuía uma necrópole própria.

mundo tradicional determinado, isto quer dizer que não foi o Judaísmo que se apropriou da Amazônia, e sim o oposto, foram os seus e suas habitantes que se apropriaram dos seus símbolos religiosos. Isto quer dizer que a religião foi um dos elementos que aproximou a Amazônia e o Judaísmo, possibilitando aos judeus a sua inserção em outras esferas desta sociedade de forma livre.

Os judeus emigrados não se fecharam para a (na) Amazônia; ao contrário, se tornaram parte da sociedade amazônica. A forma como foram integrados os afastou, de certa forma, das históricas perseguições antissemíticas. Além disso, diferente das tradições indígenas e afrodescendentes, o Judaísmo não foi demonizado, porém, também está envolvido de/em antagonismos étnicos e religiosos nesta conflituosa região.

Na Amazônia, o Cristianismo (Católico e Protestante) foi influenciado pelo Judaísmo e, ao contrário da Península Ibérica, os judeus não foram obrigados a se converter à fé cristã. Neste contexto de intenso hibridismo cultural, os judeus assimilaram algumas práticas religiosas amazônicas e os grupos étnicos não-judeus se apropriaram de alguns rituais e símbolos religiosos judaicos. A presença deste 'Judaísmo híbrido' pode ser percebida entre os/as moradores/as locais, que transmitem um sentimento de forte afinidade para com a cultura e identidade judaica. No entanto, neste complexo mosaico cultural amazônico, o Judaísmo pode ter influenciado, mas não acarretou mudanças profundas nas tradições religiosas locais, até porque este não era o seu objetivo.

Vale notar que essa complexa aproximação de culturas – com forte miscigenação étnico-racial, assimilação e sincretismo religioso – é uma forma de expressão característica da Amazônia. Além disso, desperta a crença de que *Yahweh*, assim como libertou os judeus da opressão, pode também ajudar os povos amazônicos em sua luta pela sobrevivência. Nesse entrelaçamento de culturas, reitera-se a importância da presença dos judeus nesta região, onde construíram o seu lar e se auto identificam como "judeus amazônicos".

1.3 Da "Jerusalém de Atos" para a "Jerusalém Americana"

Na seção *Amazônia, a Terra da Conquista*, deste capítulo, destacou-se que a fé cristã se expandiu a partir da cidade de Jerusalém para o mundo, mas isso só foi possível porque se cumpriu a promessa de Jesus aos discípulos: "mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descerá sobre vós, e sereis minhas testemunhas [...]" (At 1. 8).

Segundo o livro de Atos, Jesus havia prometido o Espírito Santo, pois da mesma maneira como aconteceu com ele, ao ser batizado com o Espírito para começar a sua missão, aconteceria com todos os/as seus/suas discípulos/as. "Então, no decurso de uma refeição com

eles, ordenou-lhes que não se afastassem de Jerusalém, mas que aguardassem a promessa do Pai, ‘a qual, disse ele, ouvistes de minha boca; pois João batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo dentro de poucos dias’” (At 1. 4). Por determinação de Jesus, os discípulos permaneceram em Jerusalém, após a sua ascensão, até a festa de Pentecostes e, de forma inesperada, a promessa foi concretizada.

“Tendo se completado o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar” (Atos 2.1). Após a morte, ressurreição e ascensão de Jesus os/as seus/suas seguidores/as andavam sempre juntos devido às perseguições e, em algum lugar de Jerusalém, estavam aglomerados, enquanto as ruas da cidade estavam cheias de judeus que chegavam para a festa dos Pentecostes para celebrarem o começo da colheita do trigo.

Foi na festa de Pentecostes que o Espírito Santo desceu ao ponto que “com o ruído que se produziu, a multidão acorreu e ficou perplexa, pois cada qual os ouvia falar em seu próprio idioma. Estupefatos e surpresos, diziam: Não são, caso, galileus todos esses que falam? Como é, pois, que ouvimos falar, cada um de nós, no próprio idioma em que nascemos?” (At 2. 6-8). A chegada do Espírito foi em forma de vários idiomas estrangeiros, ao ponto que tal acontecimento, antes desconhecido, chamou a atenção das pessoas que estavam em Jerusalém e, naquela ocasião, esta cidade estava cheia de visitantes que vieram de vários lugares do Mediterrâneo.

Segundo os tradutores da Bíblia de Jerusalém (2002), Lucas, o escritor de Atos, vê o fenômeno da glossolalia, que naquele momento consistia em falar palavras em todas as línguas do mundo, a restauração da unidade perdida em Babel[40] de todos os povos. Esse momento gerou espantos e admiração, pois, ao mesmo tempo que falavam línguas conhecidas falavam também dialetos diferentes. Porém, é interessante observar que o elemento mais importante não é a “língua de fogo”, mas o advento do Espírito. Esse foi o grande evento, essencial para que tais seguidores/as se sentissem encorajados/as na propaganda da mensagem de Cristo.

A ação do Espírito é um sinal do começo da missão dos apóstolos como fora no começo também da missão de Jesus. O Espírito é um tema complexo e caro ao escritor do livro de Atos, mas, Lucas se esforça e apresenta o Espírito Santo como um poder (força) para a difusão das Boas Novas. A força desta mensagem são os dons da língua, dos milagres, da profecia, da sabedoria, além disso, dá coragem para anunciar e dar testemunho de Cristo,

[40] Babel significa mistura de línguas. A história de Babel é narrada no livro de Gênesis 11. Segundo esse texto bíblico, todos os povos da terra falavam um único dialeto, porém, Deus não se agradou da construção de uma torre projetada para alcançar o céu, por isso interviu através da criação de diferentes dialetos.

apesar das perseguições, das proibições, dos mártires e das mortes. Isto quer dizer que quem outorga esses carismas[41] é o próprio Espírito.

É interessante observar que a Jerusalém, descrita em Atos, é o ponto de chegada do evangelho, isto é, o centro predestinado da obra da salvação; o ponto final da missão terrestre de Jesus; e o ponto de partida de sua missão universal, sobretudo, é o lugar da renovação da aliança nos dias de Pentecostes. Desde então, Jerusalém simbolicamente foi transportada para todos os lugares onde a mensagem do Reino de Deus chegou, ou seja, o lugar da renovação/reavivamento e um novo ponto de partida para a expansão de tal missão.

A "Jerusalém de Atos" ganha destaque no Movimento Pentecostal devido à "explosão espiritual" que motivou homens e mulheres a saírem da "Jerusalém Terrena" para levarem a mensagem da "Nova Jerusalém" (Ap 21.10) – a cidade dos santos, a eternidade, os céus. Numa interpretação teológica a "Jerusalém Terrena" representa qualquer lugar onde se inicia o anúncio da "Nova Jerusalém", preparada para os finais dos tempos.

Falo agora da "Jerusalém Americana" em comparação a "Jerusalém de Atos".

> A correnteza do avivamento está passando pela nossa porta. Será que nós jogaremos no seu seio, sendo conduzidos para gloriosa vitória? Um ano de vida neste momento, com suas maravilhosas possibilidades para Deus, vale mais que cem anos de vida normal. O Pentecoste está batendo às nossas portas. O avivamento para nosso país não é mais uma dúvida. Vagarosa, mas seguramente, a maré tem subido e, no futuro bem próximo, haverá um dilúvio de salvações que arrasará tudo antes de nós. O país de Gales não ficará sozinho neste triunfo glorioso para nosso Cristo. O espírito de avivamento está chegando, dirigido pelo sopro de Deus, o Espírito Santo. As nuvens estão se juntando rapidamente, carregadas com uma poderosa chuva, cuja precipitação demorará apenas um pouco mais (e*scrito de Frank Bartleman*[42]*, no dia 16 de novembro de 1905).*

O texto acima é de Frank Bartleman (1871-1936), considerado o historiador do Pentecostalismo Norte-americano. Escritor prolífico, todavia, não era um historiador de profissão, mas foi responsável por documentar os acontecimentos que marcaram, antes e depois, o avivamento em Los Angeles/California (EUA). Além de observar e registrar tal acontecimento, viveu as experiências espirituais do Movimento Pentecostal Norte-americano.

O pastor Bartleman, desde a sua conversão aos 22 anos, buscava viver experiências de santidade, por isso, frequentou a Igreja Batista, onde foi ordenado ao pastorado e, mais tarde,

---

[41] São dons extraordinários e divinos.

[42] Autor de 550 artigos, 100 panfletos, 04 folhetos e 06 livros, entre estes se destaca o livro "Azuza Street'. Toda essa produção registrou o avivamento estadunidense de 1905 a 1911. Para mais informações consultar: http://www.avivamentoja.com/avivamentos-do-passado/seculo-20/william-seymour-e-a-rua-azusa/14-site/mais-informacoes/52-folhetos-de-frank-bartleman

se juntou ao Metodismo Wesleyano e às Missões Peniel. Vivendo em Los Angeles desde 1904, buscou frequentar Igrejas que estavam relacionadas ao avivamento que estava ocorrendo no País de Gales/Grã-Bretanha.

Em um de seus folhetos de 1905 – descrito acima –, almejava viver o avivamento que impactou a cidade de Loughor e todo o País de Gales através do avivalista Evans Roberts (1878-1951). Desde que soube deste avivamento, dedicou-se em publicar artigos em folhetos visando despertar a população a orarem e a buscarem o avivamento[43]. Entrou em contato por meio de carta com Roberts, que o aconselhou a orar pelo avivamento de Los Angeles.

"Do ponto de vista teológico, o Movimento Pentecostal moderno tem sua origem no movimento de 'santidade' que, por sua vez, deve muito ao conceito wesleyano de perfeição cristã como segunda obra da graça, distinta da justificação" (MENDONÇA, 2002, p. 47). Esse movimento de "renovação espiritual" combateu a impotência do anglicanismo em elevar a espiritualidade ou santidade dos ingleses no século XVIII. John Wesley (1703-1791) atribuiu essa "frieza espiritual" ao afastamento de Deus.

Assim como Evans Roberts, Charles Fox Parhan (1873-1929), insatisfeito com a "frieza" das Igrejas Protestantes nos EUA e influenciado pelo movimento de santidade, começou a propagar a "renovação espiritual", pois acreditava que a Igreja havia se afastado do ímpeto religioso da Igreja Primitiva de Jerusalém. Conforme Matos (2006), o movimento de Parham, conhecido como *Fé Apostólica* ou *Chuva Tardia*[44] antecede *O grande avivamento do País de Gales*, que, por sua vez, foi antecedido pelo movimento metodista de John Wesley, na Inglaterra.

Em 1900, Parham criou *Bethel Bible College*, na cidade de Topeka/Kansas, um instituto bíblico, onde ensinava acerca da glossolalia como evidência inicial do batismo no Espírito Santo, já que o Espírito era a principal evidência do avivamento entre os círculos Holiness, a "língua estranha" seria a prova do batismo espiritual.

> No dia 31 de dezembro de 1900, Parham e seus alunos realizaram um culto de vigília em seu instituto bíblico para aguardar a chegada do novo século. Uma evangelista de 30 anos, Agnes Ozman, pediu que lhe impusessem as mãos para que ela recebesse o Espírito Santo a fim de ser missionária no exterior. Ela falou em línguas, fenômeno esse que se repetiu nos dias seguintes com metade das pessoas da escola, inclusive Parham [...] (MATOS, 2006, p. 30).

[43] São práticas religiosas voltadas para a promoção de uma vida espiritual mais intensa e fervorosa.
[44] Significa o avivamento antes dos finais dos tempos.

A partir de 1901, o avivamento do Instituto Betel se espalhou por vários lugares dos Estados Unidos e Canadá. Nesse mesmo período, de 1904 a 1905, no País de Gales/Grã-Bretanha, ocorreu um movimento semelhante ao da Fé Apostólica. O avivamento de Gales chamou a atenção de muitos países e líderes religiosos, inclusive dos norte-americanos. O pastor americano batista Joseph Smale viajou para o País de Gales e, durante a viagem, ficou perplexo quanto às experiências espirituais, e, ao retornar para Los Angeles, se desvinculou da Primeira Igreja Batista para fundar a *Igreja do Novo Testamento*, visando experienciar o avivamento que o contagiou.

Vale ressaltar que o avivamento promulgado pelo britânico Evans Roberts e pelo norte-americano Charles Fox Parham ajudou a criar as condições para o advento do Pentecostalismo no século XX. O primeiro, cunhou os princípios teológicos do Pentecostalismo moderno, a saber, arrependimento e confissão aberta de qualquer pecado; o abandono de qualquer ato duvidoso; obediência às ordenanças do Espírito Santo; e a confissão de Jesus publicamente. Quanto o avivamento propagado por Parham o "falar em línguas estranhas" é um dos sinais do Batismo no Espírito Santo e representa o retorno ao Cristianismo Primitivo, época de grande temor a Deus, de milagres e de conversões (MATOS, 2006).

Charles Parham, em 1905, mudou-se para o Texas e iniciou uma escola bíblica na cidade de Houston. Entre os estudantes desta escola teológica destaca-se o afro-americano William Joseph Seymour (1870-1922), porém, as leis segregacionistas de Jim Crow[45], o proibiu de frequentar as aulas como os demais estudantes. Segundo Matos (2006), ele assistia às aulas sentado em uma cadeira no corredor ao lado da sala, outrossim, não podia divulgar a mensagem avivalista aos brancos, porém a propagou entre os seus e suas compatriotas, membros/as da comunidade afro-americana do Texas.

Seymour é o segundo filho de uma família de ex-escravos católicos, tinha pouca cultura, limitados dotes de oratória, pastor holiness, cego de um dos olhos por ter contraído varíola, fato que ele interpretou posteriormente, conforme Cecil Robeck[46]como castigo por sua demora em responder ao chamado de Deus. Quanto a sua conversão, Robeck informa que Seymour se converteu entre os *Evening Light Saints*, conhecidos como a *Church of God* de Anderson/Indiana, fundada por David Warner e, na época, um dos poucos grupos de inclusão étnica e de gênero, mas antes, frequentou uma Igreja Metodista Episcopal de negros, onde

[45] São leis que institucionalizaram a segregação racial nos EUA no período de 1876 a 1965. Negros e brancos não se misturavam em toda as esferas da sociedade americana.
[46] Professor e historiador da igreja e Ecumenismo. Fez pesquisas acerca da *Missão Azusa Street* e sobre o pastor afro-americano William Joseph Seymour (FOERSTER, 2007).

conheceu a teologia wesleyana, mas logo abandonou a Igreja, porque não era pré-milenarista[47] e não valorizava as revelações particulares (FOERSTER, 2007).

Seymour, que vivia em Houston/Texas, desde 1903, foi convidado pela evangelista Nelly Terry, afro-americana – que esteve nos EUA no final de 1905 –, para falar sobre a "língua estranha" como evidência do Espírito Santo em uma pequena comunidade de batistas afro-americanos, expulsos da Igreja Batista por adotarem doutrinas holiness [48] .Essa comunidade era pastoreada por Julia Hutchins em Los Angeles.

Simpatizante da teologia do espírito de Parham, em fevereiro de 1906, explanou entre os/as batistas – adeptos/as da teologia do espírito holiness –, acerca de Atos 2. 4: "E todos ficaram repletos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimirem". Todavia, Seymour não foi bem-sucedido por sustentar as "línguas estranhas" como evidência de uma nova santificação, ao ponto que ele foi expulso por Julia Hutchins, principalmente, porque não falava a "língua do Espírito Santo".

A visita, que duraria um mês, o levou a iniciar um trabalho independente em Los Angeles. Na casa de Edward Lee, um dos membros da comunidade de batistas, começaram as primeiras reuniões de oração e estudo bíblico. Era um pequeno grupo de pessoas, entre adultos, crianças, afro-americanos e brancos.

No mês de março, as reuniões foram transferidas para a Rua Bonnie Brae, n° 216, na casa da família Asberry. Diariamente, nestas reuniões, buscava-se o avivamento, ou seja, o "derramamento do Espírito Santo". Desse modo, Seymour, Edward Lee e seu grupo, no dia 06 de abril, começaram a jejuar por 10 dias, visando à manifestação de forma mais intensa do Espírito. No dia 09 de abril, Seymour realizou uma visita a Lee que estava doente; ao orar pela sua recuperação, Lee pede para receber o Espírito Santo e, em reposta à oração de Seymour, Lee fala em "línguas estranhas".

À noite desse mesmo dia, em Bonnie Brae, William Seymour explana o texto de Atos 2.4. Seu sermão marcou aquela noite, levando muitos a falar em "línguas estranhas", inclusive Jennie Moore. Segundo algumas narrativas históricas, tal acontecimento foi tão intenso que Moore tocou pela primeira vez o piano e cantou em várias línguas estrangeiras sem saber uma nota e língua. No dia 12 de abril, é a vez do próprio Seymour ser batizado no Espírito Santo.

[47] Corrente teológica que defende que os acontecimentos dos últimos tempos são proféticos, sobretudo, sustenta o Reino milenar de Cristo.

[48] Movimento religioso de santidade, descendentes do Metodismo. Para os holiness, o batismo no espírito é considerado a "segunda benção" e representa santificação e não uma experiência sobrenatural.

O Movimento Pentecostal que se expandiu pela América começou nesta casa, no dia 09 de abril de 1906, onde um grupo de pessoas, em sua maioria negras, oravam fervorosamente, cantavam, falavam em "línguas estranhas", caiam no chão, gritavam e gemiam. Tais práticas chamaram a atenção das pessoas e, a cada dia, as reuniões lotavam de curiosos/as e daqueles/as que queriam viver tais experiências. Devido a superlotação, Seymour e demais fiéis alugaram um antigo prédio de madeira da *Primeira Igreja Episcopal Metodista Africana* na Rua Azusa por US$ 8,00 por mês.

Esse acontecimento foi tão intenso que chamou a atenção da imprensa local. O diário *Los Angeles Daily Times*, principal jornal da cidade naquela época, publicou um artigo intitulado *Weird Babel of Tongues* ("Estranha babel de línguas"). O evento da Azusa foi comparado, de forma pejorativa, com a história da torre que recebeu o nome Babel na Bíblia.

> Escrevo ainda em "Way of Faith", em primeiro de agosto de 1906: "O Pentecostes" chegou a Los Angeles, a Jerusalém americana. Toda seita, credo e doutrina debaixo do céu é encontrado em Los Angeles, assim como todas as nações são representadas aqui. Muitas vezes fui tentado a duvidar que minhas forças resistissem até o final. O peso de oração tem sido muito grande. Mas desde a primavera de 1905, quando tive a primeira visão e recebi o fardo para sustentar em oração, nunca tive dúvida quanto ao resultado final. Os homens em todos os lugares estão com suas almas perturbadas e o avivamento com seus fenômenos sobrenaturais é o assunto do dia. [...] (BARTLEMAN, 1982, p. 55, grifo da autora).

Observa-se que a crônica de Bartleman é narrada numa perspectiva de 'alguém que viu' diretamente os fatos descritos. O avivamento que Bartleman esperava, enfim havia chegado, julgando ser a cidade de Los Angeles a "Jerusalém Americana", sendo que Gales foi designado apenas como berço para a restauração do poder de Deus. Por isso, acreditava que a base do último Pentecostes mudou-se da antiga Jerusalém para Los Angeles.

"Portanto, Azuza Street se tornou, a partir de 1906, a Jerusalém norte-americana". Na "Jerusalém Americana", um grupo de negros americanos tiveram experiências extraordinárias, impactados por um fenômeno místico que os transformou – como os apóstolos – em ativos pregadores da mensagem de Cristo (CAMPOS, 2005, p. 112). A "Jerusalém Americana" fez dessa manifestação um sinal visível de que a nação norte-americana fora escolhida por Deus como a "Nova Jerusalém" para enviar missionários/as batizados/as pelo Espírito Santo para um mundo de muitos dialetos e culturas diferentes.

A "Jerusalém Americana" ganha destaque porque as pessoas que vivenciavam a experiência pentecostal em *Azusa Street*, Los Angeles, iniciaram esse movimento em outros

lugares. Seus e suas fiéis se transformaram em missionários/as pentecostais que, ao contrário dos/as missionários/as protestantes contratados/as por agências interessadas na expansão da cultura religiosa norte-americana, saiam da "Jerusalém norte-americana" sempre na condição de *missionaries of the one way ticket*, expandindo a mensagem pentecostal nos Estados Unidos, Europa, Ásia, América Latina e África (CAMPOS, 2005), sem saberem se iriam voltar para sua terra natal.

Mas, ao mesmo tempo que a "Jerusalém Americana" enviou missionários pentecostais para muitos lugares, assim como aconteceu com a "Jerusalém de Atos", atraiu muitas pessoas de lugares distantes e sofridos, de culturas diferentes, que falavam diversos dialetos e que visavam também experienciar as manifestações do poder de Deus em suas vidas e, assim, propagar o avivamento em outras partes do mundo.

> Parecia que todos tinham de ir a Azusa. Havia missionários vindos da África, Índia e ilhas oceânicas. Pregadores e obreiros atravessavam o continente, e vinham de ilhas distantes, motivados por uma tração irresistível por Los Angeles. [...]. Haviam sido chamados para assistir o Pentecostes, embora não soubessem. Era a chamada de Deus. Reuniões independentes, em Lonas e Missões, começaram a fechar por falta de gente. Seus membros estavam todos em Azusa. O irmão e irmão Garr fecharam o auditório "Sarça Ardente" e vieram para Azusa para serem batizados no Espírito, e logo foram para a Índia para espalhar a chama. Até o irmão Smale [...], e durante algum tempo Deus operou poderosamente na Igreja do Novo Testamento também (BARTLEMAN, 1982, p. 44).

A crescente busca pela santificação e o fervor religioso que os pentecostais viviam na "Jerusalém Americana" fez da América do Norte um lugar onde as aspirações religiosas poderiam ser desfrutadas da mesma forma como aconteceu com os apóstolos. O que significa que a comunidade pentecostal de Azusa se tornou referência para a fundação de novas Igrejas, para Igrejas já consolidadas, para pastores/as e missionários/as, entre outros. A busca incessante pelas manifestações espirituais em Azusa acabou sustentando as constatações de Parham: o retorno do Espírito e a renovação da bênção Pentecostal dos primórdios da igreja.

Sobre isso, Campos (2005) esboça que certas Igrejas como *Church of God* (Cleveland, 1886), *United Holy Church of América Inc*. (1886), *Fire Baptized Holiness Church* (1898), *Pentecostal Holiness Church* (1899), *Pentecostal Union* (1901), fundadas antes do movimento da Azusa Street, aderiram ao Movimento Pentecostal, seguindo os modelos implantados por William Seymour. Portanto, a descida do Espírito descrita no livro de Atos é referência para o Pentecostalismo da "Jerusalém de Atos", no século I, e a "língua estranha" para o Pentecostalismo da "Jerusalém Americana", no século XX.

O projeto missionário de evangelização das nações era intrínseco a *Azuza Street*. Los Angeles, considerada por Bartleman a "verdadeira Jerusalém", cujo lugar é marco do retorno dos dons apostólicos à Igreja, logo, o lugar certo para o começo de uma grande obra de Deus e para a expansão dos dons do espírito que assinalaram a primeira comunidade cristã em Jerusalém. Portanto, a "Jerusalém Americana" encarou o mandato divino, equipada pelas "línguas estranhas" se lançou em uma missão em nível nacional e global.

1.3.1 O Pentecostalismo da "Jerusalém norte-americana" para o Brasil

Na América Latina, o Pentecostalismo da "Jerusalém Americana" impactou primeiro o Chile (1909), em seguida o Brasil e Argentina (1910/1911) e, mais tarde, o Peru (1919). Desde os anos de 1970, o Pentecostalismo tem se expandido na América Central, especialmente na Guatemala e El Salvador. As principais razões para a expansão pentecostal na América Latina são: "as vicissitudes históricas da obra evangelística e pastoral católica, o limitado trabalho das denominações protestantes, o misticismo das culturas ibero-americanas[49], os graves problemas econômicos, políticos e sociais" (MATOS, 2006, p. 37-38).

No Brasil, a experiência pentecostal, em pouco tempo, alcançou os lugares mais distantes. A instituição das primeiras comunidades pentecostais se dá no Sudeste (Congregação Cristã) e Norte (Assembleia de Deus[50]) do país. É comum entre esses grupos pentecostais a associação entre *Azusa Street Mission* com o Movimento Pentecostal Nacional, porém, o equívoco não está em considerar Azusa como ícone, mas subestimar as condições sociopolíticas e teológicas da gênese do Pentecostalismo, tanto nos EUA como no Brasil. Isto quer dizer que as implicações no âmbito político foram diferentes em ambos os países.

Mas, o estudioso Leonildo Campos recomenda que é importante retomar o campo religioso norte-americano do final do século XIX e começo do século XX para compreendermos as "formas assumidas pelo Pentecostalismo em suas origens e expansão" (2005, p. 104).

A sociedade norte-americana sofreu por longos anos os efeitos da Guerra Civil (1861-1865), inclusive provocou transformações profundas na vida religiosa de seus membros e de suas membras. O problema da escravidão, a luta contra a discriminação racial e os ideais de

[49] Termo atribuído ao território de domínio colonial dos impérios português e espanhol.
[50] Em seus primeiros anos de fundação foi chamada de *Missão de Fé Apostólica*.

liberdade, direitos, justiça, emancipação social e igualdade, que tornariam os Estados Unidos da América (EUA) um Estado Nação, exigiam respostas urgentes.

Nessa sociedade, são os próprios afro-americanos, numa ação política, que questionaram a sua condição de classe. O desdobramento desse contexto fizera surgir denominações acomodadas, apáticas em relação à situação social das minorias, porém, um campo fértil para as "igrejas dos deserdados", ou seja, "a explosão de movimentos voltados ao ideal de santificação" que "oferecia às pessoas traumatizadas por uma guerra civil terrível, pela falta de um norte seguro, ou então deslocado pela mobilidade populacional, algumas ilhas de certezas" (CAMPOS, 2005, p. 105).

O Pentecostalismo norte-americano, enquanto um Movimento Avivalista, nasce no bojo de uma sociedade capitalista e industrial, onde as condições de existência estavam propensas ao enfraquecimento, ao desgaste, ao comportamento individualista. Logo, suas interações seriam marcadas pela impessoalidade, pela indiferença e pelo desinteresse coletivo em relação aos complexos problemas sociais. Além disso, não se pode deixar de falar das leis de segregação racial que se intensificaram até a década de 1970.

> É, portanto, a fertilidade do terreno social que tem estimulado o crescimento da semente pentecostal. A vitalidade da semente, na perspectiva sociológica, transcende a si mesma e se aloja nas estruturas da sociedade que a acolhe e lhe dá a germinação no tempo certo (CAMPOS, 2005, p. 106).

É no acelerado crescimento demográfico das cidades que o Pentecostalismo germinou. É nesse ambiente social afetado por desigualdades, pela imprevisibilidade e pelas contradições étnico-raciais que a fé pentecostal foi reforçada. Esse contexto, conforme Leonildo Campos, levou a religião a alinhar-se aos problemas da vida cotidiana, tornando-se prática por apresentar soluções espirituais.

Portanto, o Pentecostalismo Moderno tem como marco histórico a América do Norte, movimentado, principalmente, por cristão negros e cristãs negras, os/as quais organizaram uma comunidade religiosa para os marginalizados socialmente devido à cor da pele. A *Azusa Street* incluiu étnica e socialmente homens, mulheres, crianças, pobres, negros e brancos. Teologicamente essa inclusão é um dos aspectos da revelação divina trazida pelo poder do Espírito Santo.

Segundo Rolim (1985), nesse Pentecostalismo negro norte-americano, a dimensão política andava junto com a fé. Essas dimensões têm como chave hermenêutica a experiência com o batismo no Espírito Santo: força revolucionária que interpretou Cristo como negro; que

os identificou com os seus ancestrais, a saber, os africanos; que resistiu aos ditames da economia capitalista, ao preconceito e ao racismo no que tange aos símbolos, costumes, comportamentos, canções e ritmos que entoavam a liberdade dos/as negra/os; que lutou para que a visão inter-racial fosse sua ideologia fundante.

É fundamental considerar que "[...] é em torno deste grupo pentecostal negro que os brancos se iniciaram na nova experiência" (ROLIM, 1985, p. 69). O caráter multirracial era uma das marcas desse grupo religioso que se formava, prova disso, é que "a liderança era dividida entre negros e brancos [pobres], homens e mulheres" (MATOS, 2006, p. 2, acréscimo da autora).

> [...] Avivamento da Rua Azusa uniu negros e brancos, tornando-se, nos seus primeiros anos, um modelo de cooperação inter-racial. Em 1910, destacados líderes pentecostais brancos e negros se esforçavam para tornar essa visão inter-racial um elemento básico do Pentecostalismo. Com o tempo, muitos líderes brancos acharam difícil manter esse impulso inicial. O racismo e as leis de segregação racial do sul dos Estados Unidos (leis Jim Crow) prevaleceram. Ficou difícil realizar convenções multi-raciais (sic), pois havia leis proibindo reuniões desse tipo e acomodações em hotéis para ambas as raças. Por causa dos obstáculos culturais, sociais e institucionais, muitas igrejas negras começaram a se retirar de denominações multi-raciais (sic) [...] (MATOS, 2006, p. 34).

A missão da Rua Azusa, conhecida também como *Missão da Fé Apostólica*, berço do Pentecostalismo, através da religião[51] aproximou crianças, homens e mulheres pobres, negros, brancos, hispanos, asiáticos, mestiços, latinos, imigrantes europeus, afro-americanos através de suas experiências com o Espírito Santo. Estes *outsiders*[52] – que sofriam com o racismo e com a distinção de classe e gênero – almejavam tornar a sociedade norte-americana mais igualitária, porém, por conta de percepções ideológicas, desencadeadas pelas leis de segregação social, não conseguiram permanecer coletivamente no mesmo engajamento sociorreligioso.

[51] Mesmo com a abolição da escravidão nos EUA em 1863, as leis de segregação se intensificaram, desse modo, novas lutas começavam visando garantir a todos e todas os mesmos direitos sociais, políticos e jurídicos garantidos a elite branca. As classes sociais subalternas buscaram garantir-lhes tais direitos em seu país.

[52] "A linha do sangue superou a linha da cor" era uma das máximas que definiu historicamente o início do Pentecostalismo. Essa frase está carregada de concepções que eram sustentadas cientificamente e dividiam socialmente os *estabelecidos* e os *outsiders* nos EUA. Os *estabelecidos* são os brancos pertencentes a elite dominante, aptos geneticamente falando para a cultura ou inteligência, e os *outsiders* são homens e mulheres, os/as quais possuíam somente aptidões mentais para o trabalho.

A violência simbólica era tão visível e intensa nessa época – e ainda permanece nos dias hoje em outras formas – que, segundo os autores Alencar & Maxwell (2016), os Jornais que registraram a "agitação pentecostal" da *Azusa Street* a chamaram de "orgia" porque reunia negros e brancos. Por que essa comunidade religiosa, frequentada em sua maioria por negros/as, era dolosa à elite branca norte-americana? O capital simbólico branco segregacionista ficava comprometido. É esse capital que definia as diferenças de poder, melhor dizendo, não se trata dos brancos dividirem ou disputarem os mesmos espaços com os negros, mas a desestabilidade da ordem social vigente e até mesmo a perda de sua honra, prestígio e reconhecimento.

Na continuidade histórica, "[...] os brancos começaram a se separar dos negros pelo ano de 1908 [...]" (ROLIM, 1985, p. 69). A partir de então e até o fechamento da *Missão da Fé Apostólica* – após a morte de Jennie, em 1936 –, foram os homens negros e mulheres negras que a lideraram. Esta comunidade avivalista negra, conhecida historicamente no mundo inteiro, que chamou a atenção dos brancos, tornou-se referência quanto ao fenômeno glossolalia, dando origem à maior parte das primeiras Igrejas Pentecostais, como a Igreja de Deus em Cristo, a Missão da Avenida Norte e a Assembleia de Deus.

Muitos pastores protestantes brancos que se destacaram como líderes fundadores de Igrejas Pentecostais conheceram a *Missão da Fé Apostólica.* Desse núcleo fundante, os brancos não demoraram a se retirar para formar novos grupos. Uma das primeiras denominações pentecostais predominantemente branca é a Assembleia de Deus, organizada por uma associação ligada à Igreja de Deus em Cristo[53] (MATOS, 2006).

Ora, a segunda Igreja é uma das comunidades pentecostais frequentadas e dirigidas por negros que ordenou muitos brancos e fundaram Igrejas como a Assembleia de Deus[54]. Qual a diferença entre elas? Ambas implicam diferenças teológicas e sociais, embora suas bases religiosas se assentem na vivência dos dons espirituais, são diferentes no que tange a

[53] Fundada pelo pastor Charles Harrison Mason (1866-1961), filho de ex-escravos, membros de uma Igreja Batista Missionária. O nome *Igreja de Deus em Cristo* foi dado por Mason para distingui-la das *Igrejas de Deus* (1897), que se destacavam no cenário religioso norte-americano como um movimento de santidade. Quando Mason visitou a *Azusa Street*, onde foi batizado no Espírito Santo, começou a pregar essa doutrina, e isso trouxe vários debates ao ponto de ser expulso pelo Superintendente Geral Elder Jones. Em novembro de 1907, criou um novo grupo pentecostal de afro-estadunidenses em Memphis/Tennessee. Esta Igreja hoje é considerada uma das maiores comunidades pentecostais negras do mundo.

[54] A Assembleia de Deus nasceu em 1914 na cidade Hot Springs/Arkansas, liderada por Eudorus Neander Bell (1866-1923). "A AD, nos EUA, nasceu como uma federação de igrejas que haviam se pentecostalizado e não queriam identificação com o movimento negro. [...]. Originalmente é uma igreja racista" (ALENCAR, 2010, p. 65).

particularidades de suas crenças e quanto à vinculação das práticas religiosas com as de caráter político, explica Francisco Rolim.

Portanto, o Movimento Pentecostal que se instalou no Brasil tem suas origens próximas às Igrejas Pentecostais dirigidas e frequentadas por brancos nos EUA. Seus principais representantes no Brasil são o italiano Luigi Franscescon (1866-1912), (fundador da Congregação Cristã em São Paulo) e os suecos Daniel Berg (1884-1963) e Gunnar Vingren (1879-1933) (organizadores da Igreja Assembleia de Deus norte-americana em Belém do Pará).

Esses precursores do Pentecostalismo Brasileiro, emigrados para os Estados Unidos, frequentavam a *Missão da Avenida Norte*, Igreja pentecostal fundada em 1907 e liderada por "William Durham, de Chicago, cidade que teve grande influência na internacionalização do movimento [pentecostal]" (MATOS, 2006, p. 34, acréscimo da autora). Durham (1873-1912) era de família batista e, em Chicago, integrou-se à *World's Faith Missionary Association*, um grupo de fiéis adeptos das doutrinas da santificação. Curioso em saber mais acerca da Missão da Rua Azusa viajou até Los Angeles, onde foi batizado no Espírito Santo. Ao retornar para Chicago, fundou uma comunidade pentecostal missionária. O quadro abaixo apresenta a missão pentecostal de Chicago próxima dos primeiros grupos pentecostais no Brasil.

Quadro 2 – Mapa histórico do Movimento Pentecostal: Estados Unidos e Brasil

Explosão Pentecostal	**EVENTOS DE TOPEKA** (Kansas) Charles Fox Parham (1873-1929)	**AZUZA STREET (**Los Angeles/California**)** William Seymor (1870-1922)
	Movimento Fé Apostólica ou Chuva Tardia (1901)	Missão da Fé Apostólica (1906)

CHICAGO (Illinois) Missão da Avenida Norte (1907) William H. Durham (1873-1912)	
Influência de Durham sobre a Assemblea Cristiana e seus fundadores Louis Francescon e Peter Ottolini, 1907-1910.	Influência de Durham sobre Daniel Berg e Adolf Gunner Vingren em Chicago, 1909-1910.
Congregação Cristã no Brasil São Paulo e Paraná – Louis Francescon	**Missão Fé Apostólica** Pará – Berg e Vingren Em 1918 novo nome: Assembleia de Deus

Fonte: Adaptado de Campos, 2005, p. 114.

No século XIX, Chicago era um polo industrial que atraiu muitos imigrantes europeus pobres que almejavam trabalhar nas fábricas instaladas na cidade. Com a intensificação da imigração, a pobreza cresceu e a paisagem urbana foi mudada. A violência, a exploração industrial, a falta de saneamento básico e de moradias dignas eram seus principais problemas numa época em que os pioneiros do Pentecostalismo Brasileiro chegaram aos EUA. Isto quer dizer que tais precursores eram brancos-europeus-pobres-marginalizados que se refugiaram na América nortista em busca de bem-estar social e liberdade religiosa[55].

A literatura que trata dos primórdios do Pentecostalismo é unânime em afirmar que as primeiras igrejas representantes de uma experiência inédita na história religiosa do Brasil são consideradas brancas, porém seus fundadores estavam ligados diretamente à condição de pobreza, possuíam nível de escolaridade baixo e sujeitaram-se a condições de trabalho marcada pela exploração e pela baixa remuneração, além de sofrerem com o preconceito por serem estrangeiros "poucos brancos" para os padrões germânicos[56].

Levando em consideração a condição social dos seus precursores, há de se questionar, por que os dois ramos pentecostais no Brasil, oriundos da mesma matriz norte-americana e o Pentecostalismo Brasileiro, apesar de ser uma religião das minorias, silenciou seus problemas sociais? Os especialistas dão algumas pistas.

Leonildo Campos em tom irônico declarou que seria ingenuidade pensar que o racismo de pentecostais brancos não ressurgisse, mesmo que, nos anos inicias do movimento liderado por Seymour, o poder do Espírito Santo rompesse barreiras entre brancos e negros. A discriminação já se processava nas práticas racista-teológicas de Charles Parhan e veio com mais força com a fundação da Assembleia de Deus, afirma Campos. Alencar também explica que o conteúdo étnico ou a identificação entre religião e cor não os acompanhou porque nos EUA o Movimento Pentecostal Negro já estava arrasado.

Conforme Rolim, entre os brancos pentecostais, a experiência religiosa estava voltada totalmente para o sacral; enquanto os negros pentecostais associavam suas práticas religiosas às práticas sociopolíticas. Nesse sentido, o movimento no Brasil era meramente religioso sem ligação com os ideais políticos. Freston explica que a vida de tais fundadores era marcada pela

[55] "Os missionários [...] suecos no Brasil vieram de um país [Suécia] religiosa, social e culturalmente homogêneo, no qual eram marginalizados. Pertenciam a insignificante minoria religiosa [como os batistas] num país onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero" (FRESTON, 1993, p. 69).

[56] Gunnar Vingren estudou até aos 11 anos e, por ser filho de jardineiro, trabalhou na mesma profissão do pai até migrar para os EUA, onde teve vários empregos e alcançou formação teológica. Daniel Berg era filho de uma família pobre, veio para os EUA aos 18 anos, onde se tornou operário de fundição de aço. Seu nível educacional era somente a alfabetização. Louis Francescon era mosaísta, trabalho executado nos palacetes de Chicago. Também vinha de uma família pobre e emigrou aos 24 anos, fugindo da grande crise que assolava a Itália, devido a luta pela Unificação Nacional.

simplicidade e estavam acostumados com a marginalização, por isso, não possuíam preocupação com a ascensão social, por exemplo.

Tais especialistas tem algo em comum, a saber, a crença pentecostal que chega ao Brasil está marcada pela separação entre negros e brancos, entre o religioso e o político, porém, se tornou uma das opções de fé para os/as brasileiros/as excluídos/as socialmente. Entre esses excluídos/as estão mulheres negras/indígenas e homens negros/indígenas, os quais progressivamente foram incorporando discursos, símbolos, saberes e posturas da cultura europeia por meio da mensagem pentecostal.

Marco Oliveira em *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo Pentecostalismo?* defende que a religião pentecostal brasileira, ao contrário do que se pode pensar, possui o maior número de negros/as em seu rol de membros/as, apesar desse número não aparecer na história oficial das comunidades pentecostais brasileiras. Por conseguinte, trata-se de uma obra que põe fim ao silêncio quanto à presença negra no Pentecostalismo Brasileiro, porém, a negritude não é reconhecida, nem a sua história.

> Esta ênfase nos primórdios do Pentecostalismo não é em vão. Ela ajuda a perceber as muitas semelhanças entre o nascimento oficial da Igreja Pentecostal norte-americana e o surgimento do movimento no Brasil. Nos dois casos, o berço do Pentecostalismo se estabeleceu no meio de pessoas simples e que tiveram experiências distintas em suas vidas, mas que representavam, nessas experiências – questionáveis ou não –, o anseio de maior liberdade religiosa. Uma observação cuidadosa permite notar que tanto o Pentecostalismo americano quanto o brasileiro abraçaram o povo mais carente – e, como conseqüência (sic) natural, o povo negro (OLIVEIRA, 2004, p. 30).

Apesar do Pentecostalismo que chegou ao Brasil não advir diretamente dos grupos negros pentecostais norte-americanos, como garantem os estudiosos, são as classes sociais subalternas, como negros e indígenas, que o abraçaram. “Essas faixas pobres, com escassas possibilidades de melhoria de vida e com praticamente nenhuma participação nos cultos oficiais, encontraram nas celebrações deste ramo pentecostal, momentos de espontaneidade e liberdade religiosa” (ROLIM 1985, p. 42).

Nesse sentido, percebe-se que o elemento que aproxima tanto a liderança da *Azusa Stret*, os pioneiros estrangeiros das primeiras comunidades brasileiras pentecostais, quanto os excluídos do Brasil, é a sua condição de classe social que almejava, ao menos, alcançar a liberdade religiosa.

Parece claro neste capítulo que a história do Pentecostalismo Brasileiro só pode ser melhor compreendida, se não for desvinculado do alicerce que dá forma ao contexto geral de sua história: a cultura negra. Dentro desse parâmetro, Leonildo Campos já refletia sobre o sucesso do Pentecostalismo no Brasil.

> Azuza Street se tornou o cadinho em que se produziria uma religiosidade que valorizaria alguns traços da tradição negra: oralidade da liturgia; teologia e testemunhos oralmente apresentados; inclusão de êxtase, sonhos e visões nas formas públicas de adoração; holismo quanto às relações corpo-alma; ênfase nos aspectos xamânicos da religião; uso de coreografias as e de muita música no culto (CAMPOS, 2005, p. 112)

Logo, a cultura negra tem seu lugar na história social do Pentecostalismo Brasileiro. A presente observação pode ajudar a preencher as lacunas sobre a presença negra na região Amazônica? O Pentecostalismo pode ser fonte para mapear o mundo criado pelos/as negros/as na Amazônia? Essas perguntas não romantizam, de forma alguma, a aceitação do/a negro/a e até mesmo do/a indígena/a no ramo pentecostal que começou em Belém do Pará. Os problemas com a cor, com o modo de ser dos indígenas, com certeza, não deixaram de existir, mas isso é pesquisa para outro momento.

A gênese do Pentecostalismo Brasileiro é marcada por duas vertentes, a saber, AD e CCB. Influenciadas pela teologia de Durham creem na doutrina: conversão-santificação e batismo com o Espírito Santo. São dois grupos particulares, diferentes que contribuíram na expansão da fé pentecostal por todo o território brasileiro. Estas, são representantes da primeira manifestação pentecostal que "colonizou" o Brasil; e são exemplos de que o Pentecostalismo não é temporário, isolado ou homogêneo.

A fundação da Assembleia de Deus (AD)[57], ao contrário da Congregação Cristã no Brasil (CCB), repercutiu profundamente no Brasil, principalmente na região Amazônica. Ademais, ao contrário das outras igrejas evangélicas, torna-se a maior denominação do Brasil a partir de sua nacionalização (1930) e está entre as maiores Igrejas Pentecostais do mundo.

"[...] é hoje um dos maiores e mais dinâmicos movimentos religiosos, com mais de 564 milhões de seguidores, sendo o Brasil o país com a maior concentração de pentecostais do mundo" (RODRIGUES; JÚNIOR, 2018, p. 904). Foi o seu rápido crescimento que fez

[57] Inicialmente se chamou *Missão da Fé Apostólica* (mesma denominação do ramo pentecostal negro norte-americano), em 1918 foi registrada com o nome de *Assembleia de Deus* (o ramo branco pentecostal norte-americano) (ALENCAR, 2010).

dessa Igreja a principal representante do Pentecostalismo no Brasil e está presente de forma atopetada no interior da Amazônia.

> Em 1930, a Congregação Cristã tinha sete membros para cada três da Assembléia (sic) de Deus; todavia, em fins dos anos 40 foi ultrapassada pela sua rival. No ano 2000, de acordo com o censo oficial, ela estava com pouco menos de um terço dos membros da Assembléia (sic) de Deus, ou seja, cerca de 2,8 milhões de adeptos (MATOS, 2006, p. 40).

Os fundamentos históricos da Assembleia de Deus estão na Amazônia, ela cresceu a partir desta região para o Brasil, o que sustenta a tese de que a cultura religiosa brasileira se torna também pentecostal por causa de uma comunidade "avivalista amazônica". Mas, quais foram os fatores que levaram essa "comunidade assembleiana amazônica" a crescer exponencialmente? Outra pergunta ainda mais densa: por que a Amazônia se torna o lugar do avivamento? As respostas estão nos campos teológico e sociológico.

No âmbito teológico, a Congregação Cristã privilegiou a teologia calvinista (de João Calvino) e a Assembleia de Deus a teologia arminiana (de Jacobus Arminius). Essas duas teologias explicam como os indivíduos são salvos, assim, o Calvinismo crê na soberania divina e o Arminianismo no livre-arbítrio.

A primeira e mais importante diferença entre tais comunidades pentecostais brasileiras é a teologia da expiação, que se refere ao feito realizado por Cristo através de sua morte. Nesse sentido, sem expiação não há salvação; é como se a salvação fosse a extensão da expiação.

A comunidade assembleiana acredita que a salvação é oferecida pelo Espírito, porém, pode ser rejeitada por causa do livre-arbítrio, por isso, é comum a prática do apelo conversionista. Já para a comunidade congregacional, a expiação de Cristo não veio garantir salvação para toda a humanidade, ou seja, a salvação não é garantida pelo livre-arbítrio. Tais concepções teológicas caracterizam estas Igrejas em sua forma de organização institucional e social.

Vale ressaltar que o Arminianismo se relaciona intimamente com o Calvinismo, porém, divergem acerca da salvação. Quanto às Igrejas históricas do "Pentecostalismo Clássico" Brasileiro (Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus) se relacionam, pois compartilham da mesma história, do mesmo movimento avivalista, bem como da mesma doutrina, a saber, o Batismo no Espírito Santo.

O quadro abaixo resume tais perfis teológicos:

Quadro 3 – Perfil teológico das primeiras Igrejas Pentecostais do Brasil

Congregação Cristã	**Assembleia de Deus**
Teologia fundante: Calvinismo	Teologia fundante: Arminianismo
Expiação (redenção): parcial	Expiação (redenção): universal
Soteriologia: predestinação (eleição)	Soteriologia: conversionista
Evangelismo: não evangeliza e não faz apelo a conversão, o testemunho individual é mais importante	Evangelismo: leva as Boas Novas ao mundo e faz apelo à conversão, além de usar outras estratégias evangelísticas

Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

No âmbito sociológico, a CCB é étnica (SOUZA, 1969; ROLIM, 1980; ALENCAR, 2010). Assim como as comunidades protestantes europeias e norte-americanas, a primeira comunidade pentecostal, organizada no Brasil, valorizou os costumes, a língua, a história, a música, os instrumentos, a educação e a cultura italiana. Segundo Alencar (2010), até 1947, os cultos, as orações e os hinos eram realizados na língua do seu fundador, além disso, cresceu no Sudeste, em uma colônia de italianos, que vieram para o Brasil para trabalhar nas indústrias brasileiras.

As origens étnicas da CCB e a valorização da mesma, desencadeou uma postura diferente diante das mudanças sociais. É uma instituição religiosa que mantém a forma tradicional de evangelismo pelo testemunho pessoal, que pode ser propagado nas redes sociais particulares (único meio midiático de evangelismo), por isso, não investe em eventos grandiosos ou em rádio ou TV. A única mídia que apresenta o nome desta Igreja é um site chamado “CCB Hinos”, onde estão os hinos e algumas curiosidades históricas. O estilo musical ainda é clássico.

Seus instrumentos musicais são o piano, o teclado, o saxofone e o violino. As mulheres preservam o mesmo estilo quanto à moda, inclusive o véu. A Bíblia e o hinário continuam sendo os únicos meios indispensáveis para o fortalecimento da fé. Quanto aos cultos, a liturgia é preservada, as mulheres só têm voz quando necessitam dar testemunho acerca dos milagres como cura, salvação, profecia ou visão. Mantêm-se distantes da política partidária, e o discurso perpassa pelas conquistas espirituais. É uma Igreja que não tem rotatividade de pessoas, seus/suas membros/membras são fiéis às suas comunidades. Está presente em todas as regiões brasileiras e se ampliou para outros países, apesar de seu *status quo*.

Sobre o exposto, afirma Alencar (2010), a CCB continua coesa, sem dissidência, sem mudança na orientação política ou ética. Seu sistema eclesiológico permanece intocável desde a sua fundação no começo do século XX. Já a AD tem como característica ser flexível às

mudanças sociais, por exemplo, fez concessão de rádio e televisão (antes demonizados); investiu em uma Casa Publicadora de livros, revistas e jornais como o "Mensageiro da Paz". Sofreu mudança quanto aos usos e costumes tradicionais como as vestes femininas (antes condenadas como vaidade). A liturgia foi reformulada em alguns aspectos, se "gospelizou" em ritmos e em instrumentos musicais como a bateria e a guitarra (considerados diabólicos). Criou Seminários Teológicos (o conhecimento era considerado a morte da vida espiritual). E o seu envolvimento com a política partidária brasileira é uma de suas marcas mais recentes (proibia-se candidatos subirem ao púlpito da Igreja).

O estudioso do "Pentecostalismo Assembleiano" no Brasil, Gedeon Alencar, em sua obra *Assembleia de Deus: origem, implantação e militância* (1911-1946), questionou como outros/as estudiosos/as acerca do diferente crescimento entre CCB e AD e concluiu da mesma forma como os/as demais pesquisadores/as que a CCB é étnica, AD é multicultural; a CCB foi liderada sob o domínio de uma família, a liderança da AD era diversificada; a CCB foi acuada pelos movimentos operários sulistas, a AD foi disseminada pela migração nordestina, mas acrescentou uma nova perspectiva, a saber, a CCB é calvinista, a AD é arminiana; acrescento também mais um elemento: o "Pentecostalismo congregacional" é sulista e o "Pentecostalismo assembleiano" é nortista.

A AD é uma instituição religiosa que, apesar de ser sueca no começo de sua expansão, se adaptou à cultura amazônica. Desse modo, o "Pentecostalismo amazônico" criou uma realidade dotada de símbolos e significados que deram sentido à vida local, em um período de dificuldades socioeconômicas que a Amazônia vivia devido à crise da borracha.

O complexo sistema religioso dos trópicos amazônicos está perpassado pelas mitologias, pelos ritos de passagem, pelo folclore, pela pajelança, pelos cultos xamânicos de curas, pela crença nos encantos e visagens e pelo curandeirismo. Trata-se de uma religiosidade de tradição indígena e ocupa um lugar central, onde o sagrado não se ausenta dos rios, da floresta, da fauna, dos períodos de cheia e seca, do calor e das chuvas intensas, bem como da vida individual e coletiva. Isso é avivamento!

É claro que o Pentecostalismo, de certa forma, tentou inibir essa tradição religiosa, mas isso não significou a perda do sentido desse mundo religioso. Na pesquisa realizada em uma comunidade ribeirinha de tradição pentecostal, durante o mestrado, notou-se que seus/suas moradores/as, mesmo convertidos/as ao Protestantismo Pentecostal, ainda acreditavam no boto encantado, no curupira e nas visagens. A partir das 18 horas, evitavam circular próximo às margens dos rios para evitar o "encantamento", principalmente nos dias do ciclo menstrual (OLIVEIRA, 2012).

Era uma comunidade assembleiana que rejeitava a pajelança, mas confiavam nas "mãos que curam a desmentidura". Acreditavam, os/as moradores/as, que, em certos casos, a febre ou a dor de cabeça eram consequência da desmentidura do peito ou das costas (prática, sem exame nenhum, consiste em colocar os ossos no lugar) (OLIVEIRA, 2012).

Interpretar a religiosidade da população amazônica não é uma tarefa fácil. Sobre isso, diria Marilene Silva, é uma tarefa intelectual de muitos desafios, por ser uma das metamorfoses amazônicas; acrescento, que esta é uma de suas principais tramas. Parto desse pressuposto para explicar a Amazônia como "Terra do Avivamento" ou "Terra do Poder de Deus".

O Pentecostalismo chega na Amazônia no período conhecido como a *Belle Époque Amazônica* (1870-1913). Trata-se de uma época, quando as cidades de Belém, Manaus e Porto Velho tentaram se tornar referências para o restante do país por meio de construções urbanas com características europeias. Cabe lembrar que, neste período, a presença da Igreja com matriz reformada já se fazia presente na "Babel Verde"[58].

Os seguimentos protestantes passaram a disputar espaço também com o Pentecostalismo, tornando-se um dos pilares basilares da identidade cultural-religiosa da sociedade nortista. Desse modo, o encontro entre a cultura religiosa amazônica e o "Pentecostalismo Estadunidense", inserido através do processo da imigração sueca, foi uma metamorfose radical, uma complexa trama que provocou mudanças estruturais profundas.

O primeiro refrão da música abaixo, ao mesmo tempo que descreve a gênese pentecostal no Norte do país, apresenta o Pentecostalismo como uma das novas expressões da "fé tropical", e anuncia o "povo do avivamento".

Em Belém do Pará**, onde começou a** doutrina dos dons**,**
Deus enviou o batismo de fogo **para os fiéis**
Era mil novecentos e dez[59].
Assembleia de Deus no Brasil chegou, cuidando da doutrina e também **dos dons**
Porta que abriu, nunca mais fechou, **Deus multiplicou o seu rebanho.**
O seu número é como **as águas de muitos rios**, é a grande multidão que João viu.
Os líderes da Assembleia que formadas estão Daniel Berg e Gunnar Vingren seu irmão
E os outros pioneiros ainda estão lutando e Cristo lá do céu abençoando.

[58] Analogia com a Babel bíblica, uma vez que na Amazônia se fala em torno de 120 línguas indígenas. O Estado do Amazonas concentra 53 dialetos falados.

[59] A música "Assembleia de Deus em marcha" é uma composição do cantor Tiago de Moraes. Esse hino compõe o primeiro álbum chamado "História da Assembleia de Deus em marcha" da cantora Guiomar Victor, produzido em forma de Compacto pela Gravadora GCS, em 1967. Nesse compacto, Guiomar fez um duo com seu ex-marido Tiago de Moraes. Anos mais tarde regravou esse hino no LP "O homem de Branco" como "Assembleia de Deus", em 1984, pela gravadora Inspiração Cristã.

Em **cada cidade do nosso céu** Assembleia de Deus estendeu o seu véu
Em **cada povoado** tem uma Igreja, o diabo já perdeu essa peleja [...].

Em paralelo a essa canção, o "Pentecostalismo Assembleiano" no Norte nasceu para crescer e cresceu, se expandindo por toda a região: Pará, 1911; Roraima, 1915; Amapá 1917; Amazonas, 1918; Rondônia 1922; Acre 1943; e em Tocantins, 1948. Na história oficial da Assembleia de Deus, de acordo com cada Estado, essas datas dizem respeito à chegada dos missionários com suas famílias ou a fundação da Igreja. A expansão assembleiana no Norte é fruto de um trabalho árduo, de famílias que se dedicaram inteiramente a esse projeto missionário, sem levaram em conta as dificuldades financeiras, geográficas e educacionais, pois tinham fé que Deus lhes garantiria proteção; o que importava era o avanço da obra.

A missão ganhava ainda mais sentido quando a Igreja era fundada após o enfrentamento da falta de energia elétrica, onde a lamparina era o principal recurso para iluminar a noite quando era realizado o culto; a voz imponente/forte era outro instrumento importante, pois sem o serviço de som, se pregava de viva voz. Quanto às estratégias de evangelização que levavam à conversão, sempre foram a pregação da palavra de Deus com fervor, os cultos domésticos, a Escola Bíblica Dominical (EBD), os cultos ao "ar livre" em praças públicas ou na frente da casa dos/as fiéis, a divulgação da Bíblia Sagrada.

Esse Pentecostalismo foi "metamorfoseado", ou seja, transmutado. A Amazônia passou, então, por uma metamorfose, ao ponto que se transformou em a "Terra do Avivamento". O que isso quer dizer? De acordo com Aramburu-Otazu (1996), quer dizer que a religião para as populações tradicionais da Amazônia tem uma função instrumental: ela tem poder.

Para os grupos sociais da Amazônia, a "religião do poder" resolve a crise, a peste, a doença, os problemas pessoais e coletivos. Assim como Deus, os santos católicos são poderosos, a "língua estranha", o Espírito Santo, a fé, os gestos, os hinos, as ofertas, remar por mais de uma hora para chegar ao lugar de culto também são. Aprenderam que o Cristianismo, assim como seus "ancestrais espirituais", tem poder (ARAMBURU-OTAZU, 1996; OLIVEIRA, 2012).

Neste sentido, a Amazônia ganha uma nova descrição e outra dimensão histórica com o Pentecostalismo. A "Terra do Avivamento" é uma nova metamorfose, cujo lugar não é mais qualquer lugar, é a terra onde o poder do Espírito Santo é real, onde a fé não é "morna" ou "fria", onde os problemas materiais e espirituais são resolvidos, ou seja, é a "Terra do Poder

de Deus", por isso, a "doutrina dos dons", o "batismo com fogo" tem lugar específico, a saber, a "Babel Verde", onde o "diabo já perdeu a peleja".

A "Terra do Aviamento" é a terra de mais um dialeto, a "língua do espírito", dos "Pentecostalismos Caboclos", que têm como fundamento as práticas da pajelança cabocla, que se desdobra em uma intimidade com as práticas xamânicas de magia e êxtase. A cura, a profecia, "línguas estranhas", a expulsão dos demônios, os louvores efervescentes, as concentrações de fé, a multiplicação de Igrejas pentecostais às margens dos rios e a conversão ardente são expressões linguístico-extáticas de tal Pentecostalismo (RODRIGUES; JÚNIOR, 2018).

Em sua essência, é formada por um povo que se mostrou eficiente na propagação do Pentecostalismo, na crença no Espírito Santo em seus cultos, na força do espírito em seus conceitos, na prática da vida, na bíblia, na harpa cristã, os quais forneceram base para a formação do ideário Pentecostal Brasileiro e Caboclo. E foi precisamente na Amazônia que o Pentecostalismo fincou suas bases, colhendo daí suas atividades e funções.

1.4 Amazônia, a Terra do Avivamento

Das descrições sobre a Amazônia sobressai o calor, esta é uma área que recebe grande incidência de raios solares, devido ao eixo de inclinação da terra, por isso sua condição climática é quente e úmida; não há determinações quanto a estação do ano, pois suas temperaturas são altas durante todos os meses.

As condições naturais da "hiléia tropical" contribuíram para a produção de discursos que vincularam o modo de ser, as condições de vida, as feições e a língua do/a morador/a da Amazônia ao clima, reforçando a visão de que o/a nativo/a era um componente da natureza. O calor é uma de suas características e está presente nos registros dos viajantes, por exemplo, nas crônicas do casal naturalista norte-americano Louis e Elisabeth Agassiz, no período de 1865 a 1866, registraram o mundo natural amazônico, com destaque para o calor. Suas impressões foram: "[...] um calor acabrunhante, ininterrupto, intolerável. [...]. Se no meio do dia, o calor é muito grande, ele vai diminuindo por volta das quatro horas [...]" (AGASSIZ, 2000, p. 145).

Em comparação com esta narrativa, Mário de Andrade (1976), em sua viagem à Amazônia no ano de 1927, descreve a alta temperatura: "em Belém o calorão dilata os esqueletos e meu corpo ficou exatamente do tamanho da minha alma" (p. 67); e ao mesmo tempo mostra-se surpreso como o/a paraense encara a alta temperatura ao considerar "o dia de hoje está excepcional" (p. 63).

Neste clima de calor intenso, a Amazônia também foi chamada de "Terra do Avivamento". Esta é uma imagem do século XXI, ligada ao Pentecostalismo [60], cujo Movimento Religioso está associado às experiências religiosas extremamente fervorosas ou ardentes. Trata-se de uma representação que, ao observá-la com profundidade, se perceberá certas singularidades religiosas que explicam a cultura dos trópicos amazônicos.

"Terra do Avivamento" é uma ideia importante para compreensão da formação espiritual da Amazônia. Essa imagem começa a se desenvolver no começo do século XXI, com a vinda do pastor televangelista israelense-canadense Benny Hinn a Manaus, em 2005. A *Cruzada de Milagres* é conhecida pelo mundo e, pela segunda vez no Brasil, reuniu aproximadamente 250 mil pessoas por noite no sambódromo – lugar onde acontece o carnaval e que, a partir de então, recebeu o nome de "santódromo" pelas comunidades evangélicas manauaras.

O evento aqui escrutinado contou com a presença em massa dos pentecostais amazonenses e de toda a Amazônia. Os três dias de encontro foram fortemente marcados por "línguas estranhas", cânticos efervescentes, orações, palmas, conversões e testemunhos de cura como câncer, problemas cardiológicos, artrite, diabetes, dores, sequela de acidentes, deficiências e outros problemas de saúde.

Benny Hinn compõem um grupo de pastores reconhecidos nos Estados Unidos que obteve sucesso através de programas televisivos, os quais foram ampliados para a América Latina. A mensagem deste evangelista, nas três noites, se direciona principalmente para a superação dos problemas que afligem a saúde. Portanto, o elemento *cura* marcou intensamente o seu sermão, afirmando, muitas vezes, que ser curado é fruto da salvação, por isso, não deveria ser estranho para o cristão e para a cristã tal milagre.

Durante sua performance, destacou que quando esteve no Brasil pela primeira vez, no Rio de Janeiro em 1997, sentiu uma "atmosfera espiritual difícil", mas em Manaus foi diferente, sentiu uma "tremenda liberdade no espírito". Por essa razão, afirmou que em Manaus "os céus estavam abertos", e isso significava a chegada de um "grande avivamento" ao país. Neste momento, os/as fiéis vibraram intensamente com gestos, com gritos e palmas diante destas declarações.

Aqui surge um questionamento: por que para este televangelista norte-americano sua visita a Manaus foi mais impactante do que a do Rio de Janeiro? Algumas hipóteses podem ser levantadas, a saber, pela primeira vez havia submergido num universo religioso enérgico

[60] Termo derivado do vocábulo *Pentecostes*, do grego e significa *cinquenta*.

e diferente; a intensidade de uma "igreja das massas" que "bradava" por reconhecimento social era real, e me parece que, a partir desse momento, o ascetismo e a negação do mundo eram "suavizados"; ocorre a apropriação e afirmação de uma identidade pentecostal local que se expandiu pelo Brasil e pelo mundo, pois, pela primeira vez, o Sambódromo de Manaus foi ocupado e lotado pelas comunidades pentecostais e neopentecostais.

Benny Hinn, como demonstração de que este avivamento impactaria o país, pediu para o líder da Igreja Assembleia de Deus no Amazonas falar às pessoas que lotavam o "santódromo". Nesse momento, o líder da IEADAM orou pelos/as fiéis, logo após, a sua esposa cantou o hino nacional em demonstração de que Deus estaria preparando a nação brasileira para o recebimento do "grande avivamento".

Eu diria que esse é o ponto alto do evento: o hino nacional é cantado, a bandeira brasileira é hasteada, um discurso de poder é enfatizado pelos líderes religiosos, e, o mais importante, a profecia de que um grupo religioso (pentecostal) que carregava o estigma de ser "marginal" – que vive sem assistência social adequada, que busca soluções para seus problemas socioeconômicos – seria "farol" para as nações, ou seja, modelo tanto na política quanto na evangelização. Além disso, Benny Hinn colocou Manaus como o lugar do "mover do Espírito", de onde Deus enviaria o reavivamento espiritual para o mundo.

Assim, por ocasião de sua primeira *Cruzada de Milagres* no Norte do país, na segunda noite de pregações em Manaus, iniciou seu discurso dizendo: "God has already done great things for Brazil and bigger things are coming. I believe I am prophesying this to you, I am not just talking, I feel deeply in my spirit that this country will be a beacon. God will send his light through Brazil. Tremendous things are about to happen here"[61].

Sobre isso, na terceira noite, reforçou ao falar diretamente para câmera que registrava o evento: "We are seeing amazing things here in Brazil. 250 thousand people overcrowded this stadium [...]. It's not just the physical, it's God's power that I see in the people here"[62]. Após essa fala, o televangelista chamou um pastor manauense que esteve no Texas para conhecê-lo, que ressaltou o seguinte:

[61] Tradução literal: Deus já fez grandes coisas pelo Brasil e coisas maiores estão por vir. Acredito que estou profetizando isso para vocês, não estou falando apenas, sinto profundamente no meu espírito que este país será um farol. Deus enviará sua luz através do Brasil. Coisas tremendas estão prestes a acontecer aqui. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-V4viV_O6Og.

[62] Tradução literal: Nós estamos vendo coisas surpreendentes aqui no Brasil. 250 mil pessoas superlotam este estádio [...]. Não é somente o físico, é o poder de Deus que eu vejo nas pessoas aqui [...]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-V4viV_O6Og.

> este é o tempo do avivamento para o Brasil, e que a vinda do pastor Benny veio na hora certa, exatamente no relógio de Deus porque cremos na profecia que o senhor recebeu lá em Dallas/Texas: [...] que o manto de cura que está sobre o seu ministério não viria para um ou dois pastores, mas para todos os líderes e para toda a cidade. Essa é a profecia, cremos que esse é o dia pastor.

A partir de então, a cidade de Manaus passa a ser chamada pelos/as pentecostais como a "capital do avivamento", assim como Jerusalém, a "cidade santa", onde o Espírito Santo manifestou-se pela primeira vez. Acredita-se que em Manaus paira uma "atmosfera espiritual" díspar, lugar onde "os céus estão abertos", além disso, é referência para o Brasil e demais nações.

As nascentes do Movimento Pentecostal Brasileiro afloraram no interior da maior floresta tropical do mundo, tendo como seu epicentro a cidade de Belém, capital do Estado do Pará. Na primeira década do século XX, o Pará é o estopim difusor deste movimento avivalista, que se espalhou por todos os estados brasileiros, porém, o reavivamento do país, no final do século XX e começo do século XXI, começa em Manaus, no Amazonas.

O reavivamento, tem como característica – além da glossolalia, a cura, a libertação e a prosperidade – o "cair no Espírito"[63] a "unção do riso"[64], os "sopros santos"[65]. Esses fenômenos religiosos começaram nos Estados Unidos e foram propagados aos/as brasileiros/as por meio de Benny Hinn, o qual veio ao Brasil muitas vezes, inclusive, esteve em Manaus novamente em 2013.

Ora, o Movimento Pentecostal do século XXI, nos trópicos amazônicos, apresenta outras características para além destas já destacadas. Na Amazônia brasileira, as Igrejas Pentecostais como a Assembleia de Deus (AM), o Ministério Internacional da Restauração (AM) e a Igreja da Paz (PA) adotaram um novo modelo de evangelização, conhecido na região como "Visão Celular", "M12" (Ministério dos 12), e "MDA" (Modelo de Discipulado Apostólico).

Trata-se de um tipo de avivalismo colombiano. O G12 (Grupo dos 12), fundado pelo pastor carismático César Castellanos Dominguez que, por sua vez, foi influenciado pelo pastor pentecostal sul-coreano Davyd Yonggi Cho, fundador da Igreja do Evangelho Pleno em Yoido-Seul. Em 1961, Yonggi Cho criou o modelo celular, visando ao crescimento de

[63] É a manifestação da língua estranha acompanhada por uma movimentação corpórea (rodopios, palmas, gritos, canto, dança, pulos), ao ponto que o indivíduo se joga ao chão.
[64] São risos incontroláveis que expressam a manifestação do poder de Deus.
[65] Se sopra sobre a pessoa para que ela receba o batismo espiritual, o poder de Deus, a unção e até mesmo a unção e a cura.

seus/suas membros/as, o que tornou a sua comunidade religiosa a maior Igreja Pentecostal da Coreia do Sul e do mundo.

O Pentecostalismo Brasileiro é impactado por esse modelo de evangelização através da *Convenção Avivamento Celular: desafio para o século XXI*, organizado pela pastora pentecostal e apóstola Valnice Milhomens, em 1999. O casal de pastores colombianos, responsáveis pela maior Igreja Pentecostal da América Latina e pela divulgação do G12 no Brasil, esteve presente neste evento. Assim, inspiradas pela *Igreja em Células no Modelo dos 12*, que nasceu na Colômbia, muitas Igrejas evangélicas brasileiras adotaram tal projeto, inclusive, a Assembleia de Deus amazonense.

Segundo o G12, a evangelização é feita em grupos pequenos (células), formados por doze pessoas. Cada integrante do grupo deve ganhar mais doze pessoas, denominadas pelas Igrejas de discípulos. Quando cada discípulo conquista doze pessoas, se forma uma nova célula. Assim, doze ganha doze, que deve ganhar mais doze e assim por diante. Esse pequeno grupo de pessoas se reúnem uma vez por semana para oração e leitura da Bíblia. Além dos grupos de células, outras atividades são realizadas como os 'Encontros'[66] e as 'Redes'[67].

Na Amazônia, esse Movimento Pentecostal teve mais impacto do que em outros lugares do Brasil. As células, os Encontros, as Redes, os Atos Proféticos representam o reavivamento que marcou o começo do século XXI. Vale dizer, que é nestas reuniões que o "cair no Espírito", a "unção do riso", os "sopros santos", a "batalha espiritual" (influência coreana), acontecem como manifestações do poder de Deus para os/as pentecostais da "Terra do Avivamento".

Portanto, quando Benny Hinn veio a Manaus, o G12 já estava em curso nas Igrejas pentecostais citadas acima, ou seja, dentro deste universo pentecostal, as experiências do Espírito trazidas pelo evangelista supracitado foram agregadas ao projeto evangelístico *Igreja em Células no Modelo dos 12*. Destarte, na história dos avivamentos[68], pode-se identificar novos elementos que caracterizam a experiência pentecostal brasileira atualmente.

Essas experiências religiosas tornaram-se uma prática permanente do campo religioso amazônico, por isso, a "Terra do Avivamento" não pode ser vista de forma isolada em relação ao que está acontecendo no mundo. E, seguindo esta mesma linha de raciocínio, a inserção

[66] São retiros espirituais, visando à santificação. O crescimento das células, devido às inúmeras conversões levou a criação de vários tipos de Encontros: com Deus, de líderes, de levitas, de honra, de adoradores, de batalha espiritual, de casais, entre outros.
[67] São cultos com liturgia voltada para públicos diferentes como crianças, adolescentes, jovens, casais, mulheres e homens.
[68] Movimento religioso conhecido também como movimento de santidade, entusiasmo religioso ou carismático, cujas práticas espirituais promovem uma vida de fé intensa.

dos elementos religiosos do Judaísmo nas Igrejas Pentecostais mostrou-se eficiente instrumento para intensificar a experiência religiosa pentecostal brasileira.

Os símbolos neotestamentários são fortemente marcados por uma imensa carga emocional, ligados diretamente à ação do Espírito Santo. Para Nascimento (2014), a "visão celular" intensificou os ritos, os costumes, as festas e os símbolos judaicos nas Igrejas Pentecostais, uma vez que eles se tornaram parte das experiências com o Espírito Santo.

Sobre isso, diria Mircea Eliade (1992), a apropriação dos símbolos judaicos na cultura religiosa pentecostal conseguiu exprimir tudo o que os pentecostais consideram real e sagrado por excelência, ou seja, esse grupo religioso, por acreditar que o Espírito Santo queima o pecado, nos momentos de oração, dos cânticos ou do sermão, invocam a Deus que mande "descer fogo do céu". Tal manifestação se exprime por meio das línguas estranhas que, por sua vez, é a presença do Espírito Santo, por isso, quando se toca na *arca da aliança* ou se ouve o *shofar*, o "fogo do Espírito" é sentido. Isto quer dizer que os símbolos judaicos possuem profundo significado de fervor e representam a luta pela santificação.

Os cultos pentecostais sempre foram reuniões calorosas, nas quais Deus se revela diretamente através dos cantos, da liturgia, dos jargões, do sermão desafiador, dos gestos inflamados, da conversão e das línguas estranhas. Com a inserção dos símbolos judaicos, esse "calor espiritual" continuou se intensificando.

Na Amazônia, o Ministério Internacional da Restauração (MIR)[69] se organizou sob os preceitos da cultura judaica, adotando a celebração de festas como *Shabat*, *Tabernáculos* e *Hanukah* e no interior do templo sede, em Manaus, o *Menorah*, o *Talit* e o *Mezuzah* fazem parte da decoração. O quadro abaixo explica o significado desses termos.

Quadro 4 – Simbologia Judaica

Shabat	Sétimo dia da semana
Tabernáculos	Habitação de Deus
Hanukah	Festa de dedicação
Menorah	Candelabro de sete braços
Talit	Xale que cobre a cabeça na hora das orações
Mezuzah	Pergaminho que contem duas orações

Fonte: Elaborado pela autora, 2020.

[69] Nas próximas vezes que se fizer referência ao Ministério Internacional da Restauração se usará a sigla MIR.

Neste sentido, a Amazônia é a "Terra do Avivamento" porque o "movimento das línguas" não cessou, assim como o calor; numa perspectiva teológica, eis aí a essência das experiências religiosas do "povo pentecostal dos trópicos": o fogo Espírito Santo. Na literatura bíblica, o Espírito Santo representa fogo; as chamas estão relacionadas ao "dom das línguas de fogo", conforme o texto de Atos 2. 2-4:

> De repente, veio do céu um ruído como o *agitar-se de um vendaval impetuoso*, que encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de *fogo*, que se repartiam e pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do *Espírito Santo* e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia se exprimirem (Grifos da autora).

Tomando como base esta passagem bíblica, o Espírito Santo chega como vento e se manifesta como fogo. Da mesma forma devem ser as práticas religiosas pentecostais: sagradas, extraordinárias e espetaculares. Quando isso não acontece, a "mornidão" ou a "frieza espiritual" (pecado) ganham lugar. Isto quer dizer que, assim como o mundo físico precisa de calor, o mesmo ocorre no mundo pentecostal que necessita do "calor do Espírito Santo" (ação sobrenatural).

A profecia, a cura, a salvação, a unção, os milagres, a batalha espiritual e a presença do Espírito Santo têm lugar: a Amazônia, onde o "calor pentecostal" e o "calor amazônico" se conectam, sobretudo, com a própria essência dos Pentecostalismos[70]. Nesse universo pentecostal destaca-se, como eficiente ato disseminador dessa expressão de fé, o Espírito Santo, que fundamenta a mensagem evangelística avivalista.

Quanto à perspectiva sociológica, a Amazônia é a "Terra do avivamento" porque por estas terras ainda vive uma população marginalizada, sem acesso a uma educação que atenda a sua realidade geográfica e econômica; sem acesso à assistência sanitária e sem saúde de qualidade; que sofre com as queimadas ateadas não pelo "fogo do Espírito", mas pelo progresso devorador e ganancioso; e que ainda vive sob o "jugo" de ações e mentalidades coloniais.

John Wesley, fundador do movimento carismático que causou forte efeito na Inglaterra no século XVIII, acreditava que o reavivamento não duraria para sempre porque este movimento provoca mudanças na vida e no ambiente onde vivem os que estão sendo

[70] "Pentecostalismos", devido a sua diversidade.

reavivados. A mudança minimiza a efervescência religiosa, mas isso não significa que a prática religiosa na Amazônia seja mais importante do que lutar pelos direitos, por uma vida digna, pelo reconhecimento, por políticas públicas e pelo trabalho. É que na Amazônia, a religiosidade permanecerá ganhando destaque porque localmente esta região é atingida pelas crises globais, sejam elas ambientais, diplomáticas, educacionais, políticas e econômicas.

Milton Santos já alertava que a globalização é uma fábula atravessada por perversidades, por isso, é fantasioso pensar que a religião deixará de ter sentido quando as sociedades alcançarem as promessas da globalização. É notório que, ainda hoje, as Igrejas Pentecostais, assim como outras, conseguem, por meio de seus métodos religiosos, como a evangelização de tradição oral, resolver problemas de cunho social que o Estado levaria muito mais tempo para resolvê-los, o qual tem se fortalecido "para atender aos reclamos da finança e de outros grandes interesses internacionais, em detrimento dos cuidados com as populações cuja vida se torna mais difícil" (2001, p. 19).

Neste sentido, antigas e novas práticas pentecostais foram decisivas para garantir que a instituição religiosa pentecostal permanecesse influenciando o curso de certos acontecimentos sociais na Amazônia, garantindo a perpetuação e expansão de seus dogmas, bem como a visibilidade dos povos amazônicos no que tange a sua religiosidade. Neste sentido, é importante perceber o Pentecostalismo a partir do contexto amazônico, uma vez que nos estudos desse movimento carismático não é comum aprofundar a sua trajetória histórica a partir da Amazônia, para entender seus traços particulares.

CAPÍTULO II

A GÊNESE DE UMA *INTELLIGENTSIA*: OS/AS INTÉRPRETES DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Uma geração de intelectuais tem mergulhado nos estudos do Movimento Pentecostal Latino-americano, cujo engajamento evidenciava um campo de pesquisa amplo e necessário. São estudos que têm marcado a história intelectual do Pentecostalismo Brasileiro. Contudo, a história do Pentecostalismo brasileiro ainda não tem uma tradição nos estudos acadêmicos sobre o tema dos intelectuais.

Partindo deste pressuposto, o objetivo deste capítulo visa destacar as primeiras impressões técnico-científicas acerca do Pentecostalismo no Brasil, as quais foram dadas pelo principal historiador do Protestantismo Brasileiro Émile G. Léonard, pela cientista social Beatriz Muniz de Souza, pioneira nos estudos científicos sobre o Pentecostalismo a partir de uma abordagem sociológica e pelo sociólogo Paul Charles Freston, que desde 1988 estuda os pentecostais na política brasileira.

2.1 A questão da "*Intelligentsia* Pentecostal"

A história das ideias do Pentecostalismo surge com os estudiosos que descreveram a história do Protestantismo e seus desdobramentos no Brasil. O sociólogo e estudioso do ecumenismo Waldo Aranha Lenz César, em sua obra *Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro*, publicada em 1973 pela Editora Vozes, dividiu em três fases importantes os estudos sociológicos do Protestantismo Nacional: 1- Polêmica e História: a história como elemento polêmico; 2- Primeiras obras e pesquisas sociológicas; 3- Igreja e Sociedade: confronto teológico e divisão ideológica.

A antropóloga Lidice Meyer Ribeiro, em diálogo com Waldo César, acrescenta mais três fases[71], dando prosseguimento ao trabalho sociográfico das abordagens do Protestantismo Brasileiro. Parto dessas fases, propostas por César, apesar do autor não ter examinado especificamente a bibliografia acerca do Pentecostalismo, porém, Ribeiro fez o levantamento

[71] Essas fases não foram nominadas por Lidice Ribeiro, logo eu as chamei de *Produção acadêmica fraca*; *A volta dos pesquisadores exilados: a retomada dos estudos históricos e sociológicos do Protestantismo Brasileiro*; e *Pentecostalismo e seus tipos.*

crítico-bibliográfico deste fenômeno. Assim, o apresentou como um objeto de pesquisa historicamente construído pelas Ciências Sociais.

A metodologia adotada por César, que define essas fases do ponto de vista sociológico, foi cronológica e temática para poder sugerir um marco teórico. "O quadro de referência que serviu de base para o levantamento foi a relação igreja-sociedade"[72]. Desse modo, estabeleceu "um critério histórico-sociológico na análise da bibliografia" apresentada. Seu painel apontou as diferenças e as especificidades do campo religioso brasileiro, bem como suas mudanças, principalmente, no campo protestante (CÉSAR, 1973, p. 6).

A primeira fase de 1930 a 1940 é definida como *Polêmica e História: a história como elemento polêmico* e o tema de discussão foi o crescimento das comunidades protestantes no Brasil. A publicação da obra *The Republic of Brazil, a Survey of the Religious Situation* (1932)[73] do pastor brasileiro, teólogo e educador presbiteriano Erasmo Braga (1877-1932) e do missionário inglês anglicano Kenneth Grubb (1900-1980) marca o início dessa fase. Essa obra é fruto de uma pesquisa minuciosa sobre as comunidades protestantes e seus impactos sociais na vida da população brasileira.

Para César, essa obra interrompia a corrente polêmica para apontar novos caminhos para uma Igreja que era fechada em si mesma. Erasmo Braga inaugurou um movimento de conciliação entre os cristãos protestantes brasileiros, dando atenção para a pátria, bem como para a sociedade e para a cultura e não mais para as diferenças teológicas.

Além desses nomes, ganha destaque o Padre Agnelo Rossi (1913-1995) que organizou as obras *Diretório Protestante no Brasil* (1938), na qual expôs a atividade reformista no país e a tese de que as "seitas reformistas" eram intrusas e invasoras; em 1940 publicou *A Questão Protestante no Brasil*, fruto da *Semana de Estudos sobre o Protestantismo no Brasil*, patrocinada pelo Seminário Central do Ipiranga e organizada pelo próprio Agnelo Rossi. Estas obras foram tratadas como polêmicas, mas "[...] com uma nova face – a dos dados numéricos. Não se trata mais do debate doutrinário, vago e amplo demais para localizar o 'perigo'" protestante, pois o perigo desde então imperava na competitividade (CÉSAR, 1973, p. 12).

Erasmo Braga, Kenneth Grubb e o Padre Agnelo Rossi inauguraram essa fase de estudos e obras sobre o Protestantismo Brasileiro, porém, outros documentos de cunho

[72] *Igreja* e *Sociedade*, parafraseando o sociólogo Otávio Ianni, é um daqueles temas clássicos da Sociologia que buscou explicar as novas relações sociais no mundo moderno.

[73] Depois de 88 anos de sua publicação na língua inglesa, a Editora Monergismo, em 2020, anunciou uma edição na língua portuguesa. Marcone Bezerra Carvalho foi responsável pela edição e Alderi de Souza Matos pelo prefácio, porém, até o fechamento deste trabalho, a obra ainda não havia sido lançada pela editora supracitada. O título pretendido é *A República do Brasil: uma análise da situação religiosa*.

polêmico foram publicados pelas próprias Igrejas Protestantes. Isto quer dizer que até essa fase, os trabalhos eram de caráter hagiográfico[74] realizados por religiosos com finalidades eclesiásticas. Eram estudos descritivos, cronológicos, denominacionais, doutrinários e apologéticos. Vale ressaltar que as comunidades protestantes Congregacional, Presbiteriana e Metodistas foram as que mais produziram materiais acerca de suas igrejas (SOUZA, 2012).

A produção de caráter polêmico e eclesiástico era realizada particularmente por intelectuais não especializados como prosélitos das comunidades protestantes brasileiras: pastores, presbíteros, missionários, leigos, entre outros. Suas fontes de pesquisa eram primárias e seus textos eram essencialmente descritivos. Nesta época, tais escritores estavam mais preocupados em defender e salvaguardar as denominações protestantes do que discutir questões mais amplas como os conflitos sociopolíticos e a divisão das Igrejas Protestantes, por isso a história era o principal argumento que polemizava e defendia a sua existência e seu *modus operandi* no Brasil.

De 1940 a 1955 é a fase das *Primeiras obras e pesquisas sociológicas*. Trata-se do segundo período, quando os pesquisadores eram vinculados à academia e debatiam vários aspectos do Protestantismo como aculturação, história, imigração, tradicional-moderno, rural-urbano. Os nomes que representam esse momento são brasileiros e estrangeiros como o sociólogo e antropólogo alemão Emílio Willems (1905-1997) e suas obras *Assimilação e Populações Marginais no Brasil: estudo sociológico dos imigrantes germânicos e seus descendentes* (1940), e *Aculturação dos alemães no Brasil: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil* (1946).

Outro sociólogo estrangeiro é o francês Roger Bastide (1898-1974) que, em sua tese de doutorado *Les religions africaines au Brésil* (1960), traduzida e publicada no Brasil em dois volumes sob o título *As religiões africanas no Brasil* (1971), dedicou um capítulo acerca da situação dos/as negros/as protestantes no Brasil. A obra *Brasil, Terra de Contrastes* (1959) fez referência a dois tipos de Protestantismos em terras brasileiras, a saber, um nacional e outro estrangeiro.

Outro nome que se insere nesse hall de intelectuais é o historiador francês Émile G. Léonard (1891-1961). Suas obras *Presbiterianismo Brasileiro e suas experiências eclesiásticas* (1949), *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente* (1953) e *Protestantismo Brasileiro* (1963) colaboraram para o crescimento de trabalhos sobre a história

[74] O termo é de origem grega hagios: santo; grafia**:** escrita. Hagiografia seria como uma "biografia", que consiste na descrição da vida.

do Protestantismo Brasileiro. A penúltima obra é a primeira a observar as manifestações de uma nova vertente evangélica no Brasil, o Pentecostalismo.

Destaca-se, também, que a música protestante foi pesquisada nessa fase por Henriqueta Rosa Fernandes Braga (1909-1983), professora Catedrática de História da Música na Escola Nacional de Música; professora Titular da mesma matéria no Instituto Villa-Lobos, de Pedagogia Musical e História da Música no Conservatório Brasileiro de Música. É considerada pioneira na reunião de dados sobre a música sacra evangélica no Brasil e em sua publicação. Seus principais livros foram: *Cânticos de Natal*, *Do Coral e sua projeção na história da música*, *Música Sacra Evangélica no Brasi*l, *Peculiaridades e Melodias do Cancioneiro Infantil Brasileiro*, e *Pontos e História da Música* – em colaboração com Luiz Heitor Corrêa de Azevedo.

Apesar dos poucos trabalhos sociológicos nesse período, é nessa fase intermediária dos estudos sobre o Protestantismo Brasileiro que começaram a se intensificar as mudanças sociais e políticas no Brasil, as quais vão refletir no contexto do Protestantismo (RIBEIRO, 2007).

Encerrando esse fase e marcando o início da terceira fase de estudos sociológicos, surgiu o interesse de estudiosos/as de vários Estados da Federação Brasileira pelo fenômeno protestante: *Os valores políticos de uma elite provinciana: pesquisa de sociologia política* (1958) do sociólogo Antônio Luiz Machado Neto (1930-1977); *O Protestantismo em Sertão Novo, comunidade rústica do interior pernambucano* (manuscrito s/d) de Eduardo Otávio da Costa; *O Messianismo no Brasil e no Mundo dos 'santarrões'* (1955) da socióloga brasileira Maria Isaura de Queiróz (1918-2018) e o *Estudo Sociológico de um Grupo Protestante do Município de Itapecerica da Serra* (s/d) em co-autoria com Ebe Martha Urbano.

Fica claro que esse grupo é reflexo da sistematização e da institucionalização das Ciências Sociais no Brasil que ocorreu no final da década de 1930. Segundo Waldo César, a religião no Brasil até essa década não era tema de investigação científica e nem das demais estruturas da sociedade brasileira, porém a Sociologia europeia tornou essa sociedade objeto de estudo científico.

A estudiosa Élide Bastos (2007), em seu balanço acerca da produção das Ciências Sociais no país afirma que a criação de vários cursos específicos na Escola de Sociologia e Política (1933), na Universidade Federal de São Paulo (1934) e na Universidade do Distrito Federal (1935) e a inclusão da Sociologia como Componente Curricular em diversos cursos universitários e no Programa do Curso Secundário colaboraram para o processo de institucionalização das Ciências Sociais nas universidades, logo, o Protestantismo começa a

ser estudado através de instrumentos analíticos por acadêmicos/as e ligado à realidade social brasileira. Neste sentido, a segunda fase "marca o aparecimento das primeiras obras e pesquisas sociológicas" do Protestantismo na sociedade brasileira (CÉSAR, 1973, p. 9).

Igreja e Sociedade: confronto teológico e divisão ideológica é a terceira fase, de 1955 a 1964. Trata-se da década de 1950, período pré-Golpe Militar, que representou uma época de mudanças significativas no âmbito do pensamento e da participação política protestante no cenário nacional. Isso significa que

> tal período não foi tranquilo e provocou muitos debates. A controvérsia teológica modernismo-fundamentalismo, que nunca fora elemento perturbador na relação entre igrejas, assume dimensões críticas. O ângulo novo: a Igreja procurava estudar a sociedade a partir de uma teologia do engajamento cristão (CÉSAR, 1973, p. 19-20).

A partir de então, o empreendimento acadêmico quanto à pesquisa sociológica tornou-se ainda mais necessário e importante, visto que a nova postura da Igreja buscava, nesse momento, ser protagonista de transformação histórica em dias em que o país passava por mudanças, buscando ser uma instituição mais engajada e mais comprometida com as causas urgentes que acometiam o país.

O cientista social Luiz Mott enfatiza que essa fase é marcada por uma nítida preocupação social e ecumênica, por sua vez, Waldo César sublinha que os primeiros estudos que aproximam o Protestantismo das questões sociopolíticas no Brasil, em 1955, partiram primeiramente do Setor de Responsabilidade Social da Igreja (1955-1964), vinculado à Confederação Evangélica do Brasil (CEB)[75].

O final da década de 1950 tem muito a dizer acerca dessa terceira fase. Rubem Alves (1978, p. 134, acréscimo da autora) admite que "as primeiras tentativas de uma compreensão sócio-política do Protestantismo Brasileiro, empreendida por brasileiros/as, se encontram ligadas à fermentação ideológica do final da década de [19]50 e foram patrocinadas pelo *Setor de Igreja e Sociedade* [...]". Alves ainda pontua que a Igreja Protestante nesta época "não podia fugir à dinâmica dos acontecimentos na ordem secular" como as eleições diretas (a de Getúlio Vargas e Juscelino Kubitchek); crescimento da escolarização da população brasileira; a intensificação da; industrialização, que desencadeou o êxodo rural e assim o aumento da

[75] Organização fundada em 1934, concentrava as principais denominações protestantes (Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente, Metodista, Congregacional, Luterana e a Episcopal). Trata-se de uma organização que pregava a cooperação entre protestantes e representava a Igreja Protestante junto à sociedade civil e junto aos governos brasileiros.

população urbana[76] ampliação dos meios de comunicação como a circulação de um número maior de jornais e o acesso a TV; os festivais de música brasileira, os quais refletiam mudanças no campo artístico e cultural, dentre outros acontecimentos (1978, p. 134, acréscimo da autora).

Desse modo, o primeiro encontro nacional que reuniu vários representantes das denominações protestantes, bem como líderes do Conselho Mundial de Igrejas e da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), para discutirem a responsabilidade social da Igreja Protestante, desencadeou a institucionalização do Departamento de Estudos, no qual foi criado o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, o qual diretamente buscou estudar a cultura, a política e o mundo rural brasileiro.

Waldo César, entre os anos de 1955 e 1964, foi secretário executivo do Setor de Responsabilidade Social da Igreja e, antes de ser expulso[77] da CEB, organizou espaços, estudos e conferências para discutir e propor soluções conjuntas para as questões sociais que o Brasil estava mergulhado. O Setor também tentou adotar uma postura ecumênica, porém, ao convidar para os debates padres católicos progressistas, provocou forte reação da liderança da CEB, ao ponto de proibir a participação de tais religiosos. Em contrapartida, os estudiosos de tradição marxista Leandro Konder, Jacob Gorender e Mario Alves colaboraram com suas análises sociais acerca da realidade brasileira durante as reuniões promovidas pelo Setor.

Sobre esses debates, Magali Cunha (2007, p. 141) destaca que as temáticas das conferências do Setor procuravam acompanhar os grandes temas nacionais de acordo com o período político como

> ‘A Igreja e as rápidas transformações sociais no Brasil’ (1957, tempo das metas de JK), ‘Presença da Igreja na evolução da nacionalidade’ (1960, com a efervescência dos debates ideológicos inspirados pela experiência cubana e a obsessão pelo “novo”) e ‘Cristo e o processo revolucionário brasileiro’ (1962, quando a palavra ‘igreja’ é substituída e o tema repercute na imprensa secular – rádio e TV).

São temas de debate que mostram um momento interessante, no qual o conteúdo da Teologia se alinha a uma leitura crítica e interpretativa da realidade, a partir de conceitos elaborados pela Sociologia. É possível perceber o esforço da Igreja Protestante em ler a

[76] O crescimento urbano no Rio de Janeiro na década de 1950 marcava o advento de uma recente separação social no Rio de Janeiro, a saber, pobres nos morros e na Zona Norte e ricos e remediados na Zona Sul.
[77] Em 1964, antes do golpe, foi expulso desta organização. No período pré-golpe, Waldo César protagonizou várias atividades que refletiam sua militância política por defender o movimento ecumênico no Brasil e a responsabilidade social da igreja.

sociedade brasileira em consonância não apenas com a ciência, mas também com confissões e religiões diferentes, visando desenvolver propostas de compreensão teológica ecumênica, tendo como fundamento a reflexão sociológica.

Nesse sentido, é nítida a relação entre Teologia e Sociologia. Esse momento é interessante e marcante, pois, as lideranças protestantes, ao idealizar novos horizontes para suas Igrejas, produziram um fazer teológico em diálogo com as Ciências Sociais. Pensadores como Roger Bastide, Florestan Fernandes, Gilberto Freyre, Paul Singer e Paulo Freire participaram deste diálogo.

Sobre essa relação, Maria Freitas afirma que o estudo da religião no Brasil nasce de duas fontes, a saber, Ciências Sociais e Teologia, e tal aproximação apontava para o improvável: no Brasil, ao contrário da Europa, as Ciências Sociais influenciaram a esfera religiosa, isto quer dizer que este campo científico se desenvolveu na mesma direção que o fenômeno religioso.

A estudiosa ainda ressalta que a partir da década de 1960 esse diálogo se intensifica, uma vez que a Igreja Católica, ao se sentir ameaçada pela perda de espaço, se aproximou das Ciências Sociais para compreender as mudanças e o Cristianismo Popular Brasileiro. "[...] a nova conjuntura no campo religioso e a aproximação da Igreja das ciências sociais transformam igualmente os estudos científicos sobre religião". Além disso, esse período também é marcado pelos primeiros estudos acerca do Protestantismo Brasileiro. São trabalhos desenvolvidos por líderes religiosos, os quais misturaram Ciências Sociais e Teologia, "[...] o que pode ser considerado como o início de uma ciência da religião no Brasil, mas rudimentar [...]" (FREITAS, 2000, p. 143).

O sociólogo Antônio Pierucci (1999, p. 271) enfatiza que esse período é "profícuo em obras de caráter mais definidamente sociológico, realizada entretanto em *dupla filiação*: os autores estão o tempo todo com um pé no contexto eclesiástico e o outro no acadêmico", ou seja, os cientistas sociais – brasileiros – dessa fase eram filiados aos grupos protestantes e preocupados em investigar sistematicamente o Protestantismo no qual, em algum momento de suas vidas, estiveram envolvidos e se interessaram pelo paradigma sociológico. É o caso de Waldo César, presbiteriano, que resolveu cursar Sociologia após a repressão que sofreu por ter promovido a Conferência no Nordeste chamada de "Cristo e o Processo Revolucionário", em 1962, período em que o curso de Sociologia começava a ser visto como subversivo.

Trata-se de intelectuais que, ao perderem espaços em suas Igrejas, conquistaram, de certa forma, reconhecimento acadêmico por terem analisado criticamente esse movimento religioso. Rubem Alves concluiu que tais cientistas sociais brasileiros do final da década de

1950 são ex-reverendos, ex-pastores, ex-líderes leigos, os quais foram reprimidos internamente e expulsos de suas denominações. Na produção desses estudiosos, acrescenta Alves (1978, p. 134-135) "não se encontra em seus trabalhos a atitude amorosa [...]", pois demonstraram que o Protestantismo é parte de um processo "de invasão cultural e ideológica que marcaram a expansão colonial norte-americana".

Desse modo, uma nova linha de publicações com nomes de líderes protestantes aparece como o Rev. anglicano Curt Kleemann; Bispo anglicano Edmundo Knox Sherrill (1925-2015)[78]; Pr. presbiteriano Sebastião Gomes Moreira (1900-1999) que escreveu o artigo *Irrigação, processo divino* (1963, Jornal O Estandarte); Pr. Presbiteriano Joaquim Beato (1924-2015) produziu o texto *Os profetas em épocas de transformações políticas e sociais* (1962)[79]; Pr. Batista Almir dos Santos Gonçalves (1893-1981) autor do artigo *A Bíblia opina sobre o comunismo* (1963, O Jornal Batista); e o bispo metodista Almir Santos (1912-2000) que contribuiu com o texto *De como se interpretaria a Conferência do Nordeste* para a Crônica da Conferência do Nordeste[80]. Não se pode deixar de citar João Dias de Araújo (1930-2014) que escreveu alguns textos como o polêmico folheto *O jovem cristão e o jovem comunista* (1964); e Richard Shall (1919-2002) produziu a obra *Cristianismo e a Revolução Social* (1953).

Nota-se que a maioria dos textos citados tratam do tema que, na década de 1960, era pauta teológica, sociológica e política entre as comunidades protestantes, a saber, os problemas sociais e a ação social da Igreja Protestante no Brasil. Um assunto delicado para a época, porém líderes evangélicos se uniram e promoveram a Conferência do Nordeste e, de forma política e democrática, debateram sobre o assunto.

No âmbito sociológico, portanto, a abordagem *igreja-sociedade* predominou até essa fase de *dentro para fora*, ou seja, a *intelligentsia* protestante esforçou-se em desconstruir visões que romantizavam a cultura religiosa protestante, visto que essa mentalidade, construída ao longo de seu processo histórico de consolidação no Brasil, pregava que os/as protestantes resgatariam o povo brasileiro do atraso econômico, político e cultural.

---

[78] Bispo Primaz da Igreja Episcopal Brasileira, foi quem recebeu um relatório, resultante da visita do Bispo Euclides Deslandes no ano de 1960 à cidade de Manaus. Trata-se de um dos mais importantes documentos acerca do trabalho de Marcus Carver, primeiro missionário protestante da cidade de Manaus-Am (CARVALHO, 2016).

[79] Esse texto foi proferido na Conferência do Nordeste e foi publicado por Waldo César em sua Crônica *A Conferência do Nordeste (Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro)* em 1962.

[80] Assim como Joaquim Beato fez parte da obra *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, que conta a história da realização da famosa Conferência do Nordeste, Almir Santos também contribuiu não só com a produção de um texto como também foi presidente da Comissão organizadora Nacional, que planejou as reuniões que desencadearam a referida Conferência.

Neste sentido, o "Protestantismo é analisado como uma ideologia repressora, totalitária, capitalista, que se encontra em casa num Estado Capitalista e totalitário" (Alves, 1978, p.135). Esse pensamento surge como um paradigma epistemológico contra hegemônico, o qual apreendeu que as alternativas sociais e políticas trazidas pelos grupos protestantes silenciaram as ambiguidades e acentuaram a ausência de políticas que contemplassem a realidade nacional.

Porém, por conta da repressão que os estudos de análise sociológica sofreram, o balanço bibliográfico de Waldo César acerca da produção das Ciências Sociais no Brasil quanto ao Protestantismo quis evidenciar que, a partir de 1955, as pesquisas acerca deste Movimento Religioso cresceram – mesmo que de forma lenta – a despeito do controle dos espaços acadêmicos e eclesiásticos pelo regime ditatorial que se instalou no país comandado pelas forças armadas. Dessa forma, considerando a obra *Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro* de Waldo César, houve um processo contínuo e a abordagem sociológica ganha lugar de destaque.

Essas proposições ganham ainda mais relevância quando Waldo César sinaliza que o seu levantamento sociográfico foi uma solicitação do ISET[81] (Instituto Superior de Estudos Teológicos), organizado em 1970 por um grupo de pessoas que buscava refletir sobre igreja-sociedade em um ambiente totalitário, sobretudo nas Igrejas Evangélicas.

Lidice Ribeiro, em diálogo com César, acrescenta mais três fases, porém, a estudiosa não as denominou. Para Ribeiro, a quarta fase é de 1964 a 1970, e vou chamá-la de *produção acadêmica fraca*, devido à repressão causada pelo golpe militar de 1964, que interrompeu a carreira acadêmica de muitos/as pesquisadores/as porque suas análises, como apontou Rubem Alves, eram crítico-reflexivas. Além disso, a liderança fundamentalista assumiu o comando das Igrejas, inaugurando um período de silêncio e medo. Assim, o movimento ecumênico que propunha uma nova Igreja vinculada a uma nova sociedade ameaçava o conservadorismo religioso e político.

Isto quer dizer que a reação do conservadorismo protestante a este cenário não tardou e encontrou apoio no Regime Militar. Mas, apesar da escassez de estudos no período da Ditadura, o Protestantismo Brasileiro continuou a ser analisado por pesquisadores estrangeiros, que publicavam em seus países de origem. Dentre esses pesquisadores,

[81] A partir de 1971, passou a ser conhecido como ISER (Instituto Superior de Estudos da Religião), e sua formação remete ao período do regime ditatorial civil-militar, especificamente a década de 1970, momento em que os movimentos e organizações sociais expressavam intensamente as necessidades de fortalecimento da sociedade civil, de luta pela democracia e de mobilização social efetiva. Informação disponível em: http://www.cartografiasdaditadura.org.br/apresentacao/quem-somos/. Acesso em: 15 out. 2020

destacam-se os sociólogos Christian Lalive d'Epinay e Emilio Willems[82] William Read; Lorie Campbel Sisk; Paul Pierson. No Brasil, o Secretariado de Teologia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) patrocinou o estudo *O Proselitismo dos Protestantes no Brasil* (1965), realizado pelo padre Suitberto Mooy; outra instituição importante foi o Instituto Evangélico de Pesquisa (IEP, 1966), fundado em São Paulo, para estudar o fenômeno religioso brasileiro, em especial, o Protestantismo, mas em 1968, devido a entraves políticos, as pesquisas do IEP foram encerradas (RIBEIRO, 2007).

Na quarta fase, Lidice Ribeiro ainda acrescenta que a produção das Ciências Sociais no que se refere ao Pentecostalismo começa a surgir. Para Waldo César é o segundo momento dos estudos sociológicos sobre *igreja-sociedade*, os quais inverteram a abordagem, a saber, de *fora para dentro*. No final da década de 1960, o Pentecostalismo torna-se objeto de estudo da academia brasileira, devido seu crescimento exponencial que, por sua vez, expressa as condições sociais da população nesse momento e "se transforma num caso de interesse especial dos sociólogos da religião" e "num caso extremo de exemplificação da relação *igreja-sociedade-igreja* [...]" (CÉSAR, 1973, p. 23).

Até o começo da década de 1960, a academia brasileira ainda não tinha percebido o Pentecostalismo como um dos subcampos da esfera religiosa brasileira. Conforme Abumanssur, (2001, p. 399) "eram poucos os que lhe dedicavam alguma atenção. Predominava nessa época as tentativas de se entender o Pentecostalismo: quem são, como chegaram aqui, é uma religião exótica ou está integrada à cultura brasileira?" Nessa linha trabalharam Read e D'Epinay. Outra percepção foi

> frente à sociedade urbana, onde se desenvolve principalmente à custa do crescente movimento migratório e da marginalização das massas populares, o Pentecostalismo se refugia em algumas ênfases doutrinárias e numa forte expressão comunitária. Possivelmente esta é a sua resposta ao processo de secularismo e do mundanismo, fora o alcance de uma camada humana formada em grande parte pelas classes sociais mais baixas (CÉSAR, 1973, p. 23).

A partir desta, o Pentecostalismo tornou-se um laboratório para estudos e pesquisas. Entre os estudiosos desse fenômeno destacam-se o filósofo Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1922-1987) e sua obra *Kardecismo e Umbanda* (1961), a cientista social Beatriz

[82] Estudiosos que iniciaram as pesquisas sobre o Pentecostalismo latino-americano, com destaque para o Brasil e Chile. "Ambos os pesquisadores escreveram os seus trabalhos sob os auspícios de organismos religiosos como o Conselho Mundial de Igrejas, no caso de D'Epinay, ou a Igreja Presbiteriana Unida dos EUA, no caso de Read" (ABUMANSSUR, 2001, p. 399).

Muniz de Souza (1933-2014) *A Experiência da Salvação: pentecostais em São Paulo* (1967), que construíram um projeto intelectual que ajudou a criar um campo específico de estudos da vida religiosa brasileira, qual seja, a proliferação das seitas pentecostais em contexto urbano que correspondia a um momento de mudança social; e o sociólogo francês Jean Pierre Bombart publica *Les Cultes Protestants dans une Favela de Rio de Janeiro* (1969).

A quinta fase, de acordo com Lidice Ribeiro, ocorreu de 1970 a 1990. Essa fase chamo de *a volta dos pesquisadores exilados: a retomada dos estudos históricos e sociológicos do Protestantismo Brasileiro.* Nessa fase, a produção acadêmica de estudos acerca do Movimento Protestante voltou a crescer devido a anistia política que trouxe "de volta pesquisadores exilados e dá mais liberdade para os estudos, inclusive para os que se referem ao conturbado período anterior" (RIBEIRO, 2007, p. 124).

A partir do olhar de Ribeiro, percebo que essa fase pode ser dividida em dois blocos. O primeiro reflete e denuncia o período anterior. Dentre esses/as autores/as e livros reflexivos, destacam-se Rubem Alves que escreveu *Protestantismo e Repressão* (1971), *Dogmatismo e Tolerância* (1982); e "*Inquisição sem Fogueiras: a história sombria da Igreja Presbiteriana do Brasil*" (1985) de João Dias de Araújo[83].

No segundo bloco, a reflexão acontece em dois importantes campos disciplinares: a *Sociologia,* que se ocupou de estudar as comunidades pentecostais e a *História,* que se voltou para as comunidades presbiterianas, metodistas, batistas e luteranas. A Sociologia começava a entender o Pentecostalismo vinculado à anomia social, às classes sociais, estrutura social, alienação, migração, urbanização e industrialização. A História compreendia a relação das primeiras denominações protestantes que chegaram ao Brasil com os processos sociopolíticos que o Brasil viveu. Isso não significa que tais tradições epistemológicas não se cruzaram, pois uma não elimina a outra, visto que os levantamentos históricos do Movimento Protestante deram base para a explicação sociológica da vida religiosa pentecostal brasileira.

As obras sociológicas da década de 1970 e 1980 que inauguraram um quadro de explicações acerca do Pentecostalismo foram *Os escolhidos de Deus* (1979) de Regina Novaes*; Pentecostalismo: gênese, estrutura e funções* (1976), *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa* (1985) de Francisco Cartaxo Rolim[84]. Nota-se que, a partir de

[83] Rubem Alves e João Dias eram membros da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), ambos sofreram com a repressão do regime eclesiástico, acusados de conduta subversiva pela IPB que apoiou o regime de 1964. Em seu livro "Inquisição sem Fogueiras" João Dias afirma que essa Igreja desastrosamente tomou atitudes medievais de 1954 a 1974.

[84] Durante toda a década de 1980, foi um dos estudiosos de referência nas discussões sobre o Pentecostalismo.

então, o Pentecostalismo tornou-se tema sociológico, além disso, não posso deixar de ressaltar que mulheres pesquisadoras começaram a colaborar com esse campo de estudo.

É claro que não se pode esquecer a obra que marcou a área de Sociologia da Religião no Brasil *Católicos, Protestantes, Espíritas* (1973), organizado por pesquisadores do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) como Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1922-1987) [85], pesquisador considerado pelos especialistas das Ciências da Religiões pioneiro na área de pesquisa supracitada. Assim como Sérgio Buarque de Holanda, Cândido Camargo produziu uma obra inédita no Brasil, que teve como respaldo teórico a sociologia weberiana, ou seja, de forma pioneira, ambos trilharam o mesmo caminho teórico-metodológico, que visava compreender analiticamente a sociedade brasileira.

A estudiosa Paula Montero, ao fazer um levantamento das pesquisas sociológicas e antropológicas sobre o fenômeno religioso no Brasil corrobora com a ideia de que a obra organizada por Camargo insere o Pentecostalismo na vertente explicativa weberiana. Montero (1999, p. 327-363) ainda sustenta que este intelectual foi "um dos primeiros autores brasileiros a trabalhar sociologicamente o Pentecostalismo no Brasil [...]. Foi Procópio quem delineou as grandes questões em torno das quais os autores que o seguiram desenvolveram seus trabalhos".

Quanto ao campo da História, informa Lidice Ribeiro, são estudos das denominações históricas e seus impactos na cultura nacional: *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil* (1980) de David Gueiros Vieira; *O Celeste Porvir: a inserção do Protestantismo no Brasil* (1984), de Antônio Gouvêa Mendonça; "*História do Culto Protestante no Brasil*" (1989) de Carl Joseph Hahn; e os livros *Protestantismo no Brasil Monárquico* (1973), *Protestantismo e Cultura Brasileira* (1981) e *A Igreja Presbiteriana do Brasil, da autonomia ao cisma* (1987) de Boanerges Ribeiro; *Introdução ao Protestantismo no Brasil* (1990) dos autores Prócoro Velasques Filho e Antônio Gouvêa de Mendonça.

Ribeiro (2007, p. 125) considera que essa última obra encerra o quinto período, pois trata-se de "um livro clássico com um panorama histórico do protestantismo no Brasil, dando especial destaque à participação das igrejas protestantes históricas e de missão", além de classificar os pentecostais numa tentativa de ligá-los às Igrejas de Matriz Protestante.

Desde 1970, é perceptível o crescimento de cientistas sociais interessados em compreender esse campo de estudo, os quais se empenharam em descrevê-lo. Sobre isso, diria

[85] Cândido orientou intelectuais que atualmente se destacam no cenário intelectual de estudos da cultura religiosa brasileira como Beatriz Souza, Antônio Pierucci e Reginaldo Prandi.

Antônio Mendonça (2002, p. 22) “a história de inserção do Protestantismo no Brasil já está de certo modo estudada”, além disso, “a introdução de capítulos sobre o protestantismo nos textos de história o Brasil já está se tornando questão de justiça científica”. A partir de então, a comunidade acadêmica brasileira contava com um levantamento histórico denso e minucioso acerca da cultura religiosa nacional, bem como dos períodos políticos e suas crises que o país viveu concomitante com a chegada das vertentes protestantes ao Brasil.

Lidice Ribeiro aponta que a década de 1990 marca um novo momento acerca da produção bibliográfica, principalmente sobre o Pentecostalismo, pois é na década anterior – 1980 – que as Igrejas conhecidas como Neopentecostais surgiram. Essa sexta fase, que se estende até os dias atuais, é dedicada quase exclusivamente à análise do Movimento Pentecostal, explicando seus subcampos. Eu chamo essa fase de *Pentecostalismo e seus tipos*, uma vez que “depois de algumas décadas se percebeu a necessidade de utilização de uma tipologia que demarcasse e facilitasse o acesso ao objeto em questão” (MORAES, 2010, p. 2). Trata-se de um recorte histórico institucional, visando demarcar a origem das igrejas pentecostais no Brasil e seus desdobramentos.

Antônio Gouvêa de Mendonça com a publicação de *Sindicato de Mágicos: Pentecostalismo e cura divina*, na Revista Estudos de Religião, em 1992, foi um dos primeiros textos que trabalhou para criar classificações dos subcampos/divisão do Pentecostalismo, visando dar-lhe alguma inteligibilidade (ABUMANSSUR, 2001).

O trabalho mais representativo é o de Paul Freston. A sua tese em Sociologia *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, defendida em 1993, na Universidade de Campinas (UNICAMP) e a publicação de *Evangélicos na Política Brasileira: história ambígua e desafio ético* (1994) destacam a relação entre as comunidades protestantes e a política no Brasil. Para tal análise, elaborou-se um modelo conceitual, a saber, as *ondas pentecostais*, que serviu de referência para a análise da realidade do fenômeno pentecostal no cenário nacional. Desde então, os estudos acerca do Movimento Pentecostal partiam desta classificação, sempre pensando na história de suas instituições e as condições socioeconômicas de seus sujeitos.

Esta é a fase em que o movimento conhecido como *Neopentecostalismo* cresce, se expande e aparece, é um tipo de Pentecostalismo exportado dos EUA, cujo fundamento doutrinário é a teologia da prosperidade ou a confissão positiva. As Igrejas Neopentecostais formadas no final da década de 1970, afirma Ricardo Mariano, “realizaram as mais profundas acomodações à sociedade, abandonando vários traços sectários, hábitos sectários [...], passaram a priorizar a vida aqui e agora [...]” (2005, p. 08).

Desse modo, na década de 1990, os/as pesquisadores/as se preocuparam em buscar entender uma das vertentes do Pentecostalismo Brasileiro, o *Neopentecostalismo*: José Rubens Jardilino, *Sindicato dos Mágicos* (1993); Leonildo Silveira Campos, *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento Neopentecosta*l (1997); e Paulo Bonfatti, *A Expressão Popular do Sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus* (2001).

Conforme Ribeiro, estas abordagens se tornaram referências no âmbito das pesquisas que estudam a dinâmica do Movimento Neopentecostal porque são obras que fizeram um levantamento minucioso do crescimento das Igrejas, da visão dos/das fiéis e dos/das líderes, dos fenômenos de conversão, exorcismo, mídia, cura e da vida financeira.

Outro grupo de pesquisadores/as e obras apontadas por Ribeiro examinaram a reação da Igreja Católica quanto ao Neopentecostalismo, contextualizando as missas-*show* e os padres-cantores: *O Avanço Pentecostal e a Reação Católica* de Ari Pedro Oro (1996); *Carismáticos e Pentecostais: adesão Religiosa e Esfera Familiar* de Maria das Dores Campos (1996).

Muitas teses de mestrado e doutorado surgiram acerca do Neopentecostalismo, como a de Ricardo Mariano, *Neopentecostalismo: os Pentecostais Estão Mudando* (FFLCH-USP, 1995)[86]. A pesquisa de Mariano enfatizou a categoria Neopentecostal, expressão bastante usada "entre os estudiosos do fenômeno religioso pentecostal no Brasil". O texto dissertativo de Mariano "deu vida e consagrou definitivamente o conceito acima citado ao apresentar-lhe as características mais marcantes" (MORAES, 2010, p. 03).

Outras pesquisas, aponta Ribeiro, como a de Mônica do Nascimento Barros, *A Batalha do Armagedom: uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus* (UFMG, 1995), a de Patrícia Guimarães, *Ritos do Reino de Deus: Pentecostalismo e invenção ritual* (UFRJ, 1997), e a de Patrícia Moreira, *Demônios no Reino de Deus: a Igreja Universal do Reino de Deus em Buenos Aires* (UERJ, 1998) aprofundaram o Movimento Pentecostal e suas vertentes no Brasil.

O conjunto de autores/as e suas obras citadas apontam um novo campo de pesquisa amplo, aberto aos historiadores, teólogos, psicólogos, filósofos, sociólogos e antropólogos da religião, a saber, o Pentecostalismo Brasileiro. Desde então, os cientistas da religião mergulharam intensamente sob este fenômeno religioso. Trata-se de intelectuais, da metade

[86] Publicada como *Neopentecostais: sociologia do novo Pentecostalismo no Brasil* em 1999.

do século XX, que se esforçaram, através de diferentes abordagens teórico-metodológicas, para compreender e definir o Movimento Evangélico no Brasil e suas vertentes.

Mas, no bojo das primeiras abordagens históricas acerca do Protestantismo Brasileiro surgiu um problema eclesiológico e teológico, a saber, o Pentecostalismo é Protestante? Vale ressaltar que os chamados protestantes históricos (Anglicanos, Luteranos, Presbiterianos, Metodistas) não estavam dispostos a admiti-lo como uma vertente protestante e muito menos os pentecostais se identificavam como protestantes. Os/as estudiosos/as também se dividiam, haja vista que a tentativa de classificar os protestantes brasileiros não era uma tarefa fácil. Desse modo, alguns pesquisadores e algumas pesquisadoras consideraram o Pentecostalismo como um Protestantismo Popular, outros viam esse movimento como uma nova Reforma Religiosa, ou seja, uma Igreja totalmente distante das principais características das chamadas Igrejas Históricas, ou das igrejas ligadas à Reforma Protestante (MENDONÇA, 2002).

Foi posto que o Pentecostalismo chamou a atenção da comunidade acadêmica brasileira, no final da década de 1960 e começo da década de 1970, esse momento foi importante pelo fato de pesquisadores/as se voltarem para a análise deste fenômeno como um subcampo do campo religioso brasileiro a partir de ferramentas epistêmicas que explicassem a trajetória das comunidades pentecostais na sociedade brasileira.

No começo do século XXI, o Pentecostalismo torna-se uma área de estudo consagrada nas universidades brasileiras, porém, ainda com poucas linhas ou núcleos de pesquisas. Alguns artigos importantes foram publicados como *Contribuições para uma tipologia do Pentecostalismo Brasileiro* (2004) de Paulo Siepierski. Trabalhos dissertativos e teses ganham destaque, como *Teogonias urbanas: o nascimento dos velhos deuses* (2001) de João Décio Passos; *A Igreja Universal e seus demônios* (2009) de Ronaldo de Almeida; *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus: Assembleia de Deus-origem, implantação e militância nas quatro primeiras décadas, 1911-1914* (2000), e *Assembleias de Deus: teorização, história e tipologia, 1911-2011* (2012) de Gedeon Alencar, estudioso que integra a Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP).

A RELEP, fundada em 1998, reúne pesquisadores/as de diferentes áreas que estudam o fenômeno pentecostal latino-americano sob diferentes perspectivas: plural, inclusiva, multidisciplinar, ecumênica. A grande novidade dessa Rede é que seus pesquisadores e suas pesquisadoras são pentecostais oriundos do Brasil, Chile, México e Peru. A RELEP já realizou vários encontros científicos em nível continental e nacional, bem como já publicou um conjunto de obras sobre o Pentecostalismo Latino, produzidos por autores/as de diferentes nacionalidades.

A partir desse momento, nota-se que o Pentecostalismo e suas questões são postos no centro do debate acadêmico que conecta países, academias, pesquisadores/as e epistemologias. Por exemplo, a obra *O Pentecostalismo globalizado* (2015), organizado por Alberto Moreira e Pino Trombeta, é resultado do intercâmbio acadêmico entre autores/as de dezesseis nacionalidades diferentes, interessados em compreender o Pentecostalismo na Europa, América, África e Ásia.

Mas, estudar esse campo religioso tornou-se também um esforço teórico-metodológico para os/as cientistas sociais no Brasil, por isso, é relevante recuperar o itinerário intelectual percorrido por alguns autores e algumas autoras como Émile de Léonard, Beatriz Muniz de Souza e Paul Freston que elucidaram o Pentecostalismo Brasileiro em suas principais pesquisas. Essa intelligentsia, ao criarem modelos de explicação, aproximaram a população de leituras que passaram a fazer parte do cotidiano das próprias Igrejas Pentecostais.

Isto quer dizer que suas ideias contribuíram para a promoção de uma história intelectual no âmbito do Pentecostalismo. Os textos clássicos desses/as estudiosos/as optaram por uma abordagem com ênfase em Sociologia, Antropologia, Teologia e História. A rigor, a Sociologia tem uma significativa tradição nos estudos acadêmicos acerca do Pentecostalismo.

Portanto, a Sociologia é o campo teórico-epistemológico que começou a investigar cientificamente esse universo religioso. Trata-se de uma produção científica que procurou estudar o Pentecostalismo a partir de dados empíricos, os quais estavam vinculados às questões sociais que o Brasil vivenciava durante o século XX (urbanização, industrialização, revoluções, golpes, política, pobreza, classes sociais, cultura, dentre outros), e esta pode ser considerada o primeiro marco teórico acerca do Pentecostalismo Brasileiro.

2.2 Émile G. Leonard, historiador do Protestantismo Brasileiro

Guillaume Jules Émile Léonard (1891-1961), calvinista francês e historiador, não é um intelectual desconhecido da comunidade acadêmica brasileira. Gilberto Freyre – ensaísta brasileiro –, e Roger Bastide – sociólogo francês – registraram a contribuição de Léonard no que tange ao tema História do Protestantismo brasileiro. Chegou ao Brasil em 1948 para lecionar História Moderna e Contemporânea na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras na Universidade de São Paulo (USP). Devido à riqueza de sua produção acadêmica desenvolvida durante os dois anos e oito meses que viveu no Brasil, seu nome está associado aos primórdios

da USP[87] e à "missão francesa" nas décadas de 1930 e 1940. Em sua estadia contribuiu com a Revista de História da USP através da publicação de vários artigos científicos (CARVALHO, 2012; SOUSA, 2012).

Lucien Febvre[88] (1878-1956), historiador francês, foi responsável pela vinda de Léonard para o Brasil. Veio ao Brasil para substituir Fernand Baudel[89] na cadeira "História de Civilização Moderna e Contemporânea" na USP. Ao longo de sua carreira como historiador, estudou vários temas e, em sua jornada, já como intelectual reconhecido, aprofundou suas pesquisas acerca da Reforma Religiosa e da mundialização do Protestantismo. "[...] assim, a vinda ao Brasil naquela altura era uma experiência ímpar, uma oportunidade para observar, *in loco*, os desdobramentos da Reforma na América do Sul", principalmente o Brasil, país que se destacava no cenário internacional com altos índices quanto ao crescimento de protestantes (CARVALHO, 2012, p. 31).

Esse cenário merece destaque, uma vez que a América Latina também foi impactada pelo Protestantismo Internacional. Percebe-se, portanto, que a reflexão de Léonard acerca do Protestantismo no Brasil é ampla, pois insere-se em um quadro intelectual da década de 1930-40, que buscava superar o atraso socioeconômico do Brasil e aperfeiçoar as instituições governamentais.

Na esteira dos estudos das Ciências Sociais no Brasil, o Protestantismo Brasileiro ganha ênfase como objeto de estudo de Léonard para compreender o Protestantismo Europeu. Trata-se de um estudo que conectou o global e o local, ou seja, acoplou o Protestantismo Europeu, o Protestantismo Norte-americano e o Protestantismo Brasileiro, analisando as conexões internas e externas no que tange ao contexto socioeconômico, aos conflitos, à cultura, aos símbolos e à organização.

Em suma, Léonard foi pioneiro nos estudos históricos acerca do Protestantismo no Brasil. Fruto de suas pesquisas e dos textos publicados na Revista de História da USP entre

---

[87] Nos primórdios da USP, o modelo acadêmico francês foi sua principal fonte de inspiração intelectual. Vale ressaltar que, para a organização do Curso de História, os franceses foram fundamentais.

[88] Nasceu em Nancy, França. Estudou na École Normale Supérieure, onde se formou em história e geografia. Em 1911, tornou-se doutor. Oito anos mais tarde, tornou-se professor de história moderna na Universidade de Estrasburgo (França). Em 1929, junto ao historiador Marc Bloch (1886-1944), fundou a revista *Annales d"histoire économique et sociale*, que deu origem à corrente historiográfica conhecida como Escola dos Annales. Febvre dirigiu esta revista até a sua morte, em 1956. Disponível em: http://www.editora3estrelas.folha.uol.com.br/autores/7139-lucien-febvre.shtml. Acesso em: 24 set. 2019.

[89] Considerado um dos maiores historiadores do século XX, nascido em Luméville-em-Ornois, se formou em História pela Universidade de Sorbonne. Sua carreira profissional teve início no continente africano, quando se mudou para a Argélia. A partir de 1933, integrou o grupo de intelectuais franceses que colaborou na organização da Universidade de São Paulo, na qual exerceu o cargo de Professor entre os anos de 1935 e 1937. Voltou à Europa ao ser nomeado para a seção de ciências da École Pratique des Hautes Études, na cidade de Paris. Disponível em: https://www.infoescola.com/biografias/fernand-braudel/. Acesso em: 24 set. 2019.

1951 e 1952, produziu a obra *Protestantismo Brasileiro*, publicada em 1963. Nela descreve o período anterior ao estabelecimento das missões protestantes estrangeiras, passando pela chegada dos primeiros missionários, pela era das missões norte-americanas e pela reação dos católicos frente à missão protestante, também delineia as crises e os cismas do Protestantismo Brasileiro, bem como os novos campos de sua ação e suas novas formas. Nesse sentido, Léonard é um intelectual importante no âmbito dos estudos do Protestantismo Brasileiro porque rompeu com as explicações hagiográficas ao explorar esse tema com rigor científico (SOUSA, 2012).

A construção de uma obra que se torna clássica requer muita atenção. Léonard, pesquisador do campo da História, tratou os documentos que registraram a chegada das Igrejas Protestantes ao Brasil por um filtro analítico. Sua pesquisa documental foi ampla, por isso é rica em informações. Sempre atento aos fatos históricos tornou-se o que Isaac Salum (2002, p. 9) chama de "'chartiste' – um historiador plasmado pela *École des Chartes* – que ensinava a fazer pesquisas históricas fazendo ele mesmo a sua pesquisa".

Para compreender a história do Protestantismo no Brasil criou tipos ideais: Protestantismo Francês e Protestantismo Brasileiro, para sustentar a tese de que o contexto brasileiro em que Protestantismo se consolidava se assemelha com o da Reforma Protestante na França – período em que o Catolicismo se envolve em polêmicas e perseguições religiosas – fez uso do método comparativo "para compreender e fazer compreendida a história do Protestantismo" (SALUM, 2002, p. 12).

Os métodos histórico e comparativo foram usados com o objetivo de explicitar os fatos passados, os quais podem ajudar a entender o presente e antecipar o futuro, visando determinar as causas e as razões das diferenças. A comparação inerente à pesquisa histórica de Léonard não era para afirmar que o Protestantismo Brasileiro era o mesmo da França, mas romper com as singularidades dos eventos ao ponto de estabelecer caminhos metodológicos para explicar esse fenômeno religioso e suas particularidades mundiais.

Estabelecidos os pressupostos metodológicos – histórico e comparativo – Léonard, em sua pesquisa, descobriu regularidades, deslocamentos, transformações, semelhanças e diferenças, continuidades e descontinuidades, construiu um tipo para compreender o movimento Protestante, a saber, o Protestantismo Brasileiro. Sublinha-se que "o adjetivo "brasileiro" [...] não deve ser compreendido apenas em seu aspecto gentílico, mas também como um genitivo que expressa um protestantismo que pertence ao Brasil" (CARDOSO, 2010, p. 162).

Na construção das ideias acerca do Protestantismo no Brasil fez pesquisa de campo, visitando igrejas como a Igreja Cristã de São Paulo, a Igreja Presbiteriana Conservadora e a Igreja Evangélica Brasileira. Portanto, Léonard é o primeiro a estudar o Movimento Protestante no Brasil embasado em parâmetros teórico-metodológicos. Seus estudos vão influenciar a curiosidade epistemológica de estudiosos/as como Duncan Reylli, Antonio Gouvêa Mendonça, Rubem Alves e Beatriz Souza na segunda metade do século XX. Assim, a partir de Léonard forma-se o primeiro grupo de intelectuais interessados/as em pesquisar sistemática e criticamente o Protestantismo na academia, que ao descreverem as particularidades desse movimento cristão no Brasil, ao mesmo tempo apresentavam os desafios e as transformações da sociedade brasileira no século XX.

2.2.1 A institucionalização das experiências iluministas

Pioneiro nos estudos historiográficos do Protestantismo, Léonard dá destaque ao Protestantismo do Espírito, quando enfatiza acerca dos novos campos de ação e das novas formas de Protestantismos no Brasil em suas obras *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente* (1952) e *O Protestantismo Brasileiro* (1963)[90].

Émile G. Léonard é o primeiro estudioso a apreender as experiências místicas, definidas como *Iluministas*, posto que a obra *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente* é a extensão e o aprofundamento do último capítulo da segunda em destaque, onde estuda as novas experiências espirituais extraordinárias como resultantes de uma iluminação interior entre os/as brasileiros/as, além de apontar as primeiras impressões acadêmicas acerca do Pentecostalismo no Brasil.

Nas palavras do editor de *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*, esta obra "é a primeira análise acadêmica do Pentecostalismo brasileiro e exerceu influência" nos estudos de vários pesquisadores brasileiros que buscaram compreender as comunidades pentecostais do Brasil, inclusive "na pesquisadora Beatriz Muniz de Souza", responsável pelo "primeiro estudo acadêmico sobre o Pentecostalismo publicado no Brasil" (CARVALHO, 2015, p. 10).

Em *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente* Léonard, em sua análise, conclui que no país há três tipos de Cristianismos, a saber, o Cristianismo do

[90] A obra *O Protestantismo Brasileiro* é uma reunião de artigos publicados na Revista de História da USP, quando Léonard esteve no Brasil no final da década de 1940. Estes textos foram publicados em forma de livro somente em 1963. Dessa forma, os textos desta obra são anteriores ao "O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente" de 1952, por isso afirma-se que esta segunda obra é uma continuação de "O Protestantismo Brasileiro".

Sacramento (Catolicismo), o Cristianismo do Livro (Protestantismo) e o Cristianismo do Espírito (Pentecostalismo) e reconhece o Pentecostalismo como uma vertente cristã, contudo enquanto protestante, olha suspeitando, já que "o protestantismo desse país soube lutar contra o *animismo* com rigor e decisão" (LÉONARD, 2002, p. 368).

Sabe-se que as crenças dos chamados "povos primitivos" foram qualificadas como animistas pelos antropólogos. O *animismo*[91] foi uma das principais características atribuídas às culturas entendidas como incivilizadas e atrasadas, por isso, o Protestantismo Europeu sempre teve dificuldades em lidar com as experiências religiosas dos povos colonizados. Neste sentido, enquanto o Protestantismo – Cristianismo da Modernidade – tentava explicar a dimensão sagrada a partir de um olhar ascético e sistemático, a religiosidade brasileira buscava viver o sagrado de forma mais imediata e contemplativa.

A forma de experimentar o sagrado pelos/as brasileiros/as foi entendida como experiências de ordem mística ou anímica. "Pode haver, aí, uma *tentação* mais forte ainda, para seu povo e, portanto, para si próprio, para o lado do Espírito? [...] referir-nos a todo sistema que oponha o Espírito aos outros meios de graça, e particularmente à Revelação Escrita" (LÉONARD, 2002, p. 367, grifo da autora). Estaria Léonard preocupado com as experimentais religiosas extraordinárias, as quais poderiam substituir a Revelação Escrita?

O autor, então, destaca que ao "pensarmos na atração que o animismo afro-brasileiro exerce sobre as classes mais cultivadas, para chegarmos à conclusão de que a expressão [tentação] não é tão pesada". Isto quer dizer que o autor supracitado se defende ao afirmar que o mesmo não estava exagerando quando se referiu à *tentação* dos brasileiros no que tange a um tipo de religiosidade que ele acreditava já ter sido superada, principalmente pelo Protestantismo, o qual soube lutar com rigor contra o "animismo afro" (LÉONARD, 2002, p. 368, acréscimo da autora). Contudo, num contexto rico em diversidade religiosa, o Protestantismo corria o risco de ceder às novas formas de espiritualidades iluministas, místicas, sobrenaturais ou anímicas.

Penso que a atribuição animista à cultura brasileira pode ser tomada como ponto de partida para entender a espiritualidade dos/as brasileiros/as, quando não se olha de forma estereotipada, já que a intensidade da subjetividade, dos sentimentos e a ênfase emocional são características marcantes desta sociedade. Contudo, esse misticismo popular é visto como uma das causas do atraso nacional.

[91] O termo *animismo* vem do latim *anima* e significa alma, vida; criado pelo antropólogo Edward Tylor em sua obra *Primitive Culture*, de 1871.

Ora, em Léonard, o Protestantismo é um projeto civilizador para o Brasil, visando eliminar o que ele chama de *animismo*. Este intelectual mostra que o Brasil de sua época criou um ambiente favorável ao *iluminismo religioso*[92], assim, deixa entender que o problema do Protestantismo, ou seja, do país não é o fundamentalismo, o ecumenismo ou o liberalismo, mas as experiências místicas. Numa visão eurocêntrica, trata-se de um tipo de religiosidade antiquada, inculta – qualidades das culturas incivilizadas. Seria o Protestantismo do Espírito um tipo de "animismo brasileiro"?

Para Rubem Alves (1978, p, 134) Léonard, "foi um estrangeiro que examinou a história do Protestantismo brasileiro da perspectiva dos seus interesses peculiares de historiador europeu". Sobre isso, hipoteticamente, diria Darcy Ribeiro para Léonard em uma conversa sobre o Brasil: a religiosidade brasileira surgiu da confluência entre o invasor português, indígenas e africanos, por isso, somos uma cultura religiosa sincrética que, apesar da fusão de matrizes diferenciadas, enquanto povo se comporta como uma só gente, capaz de absorver características externas sem abrir mão de suas antigas crenças.

Apesar do Catolicismo e Protestantismo terem combatido a crença em seres inanimados, visando separar o mundo físico e o mundo espiritual, a religiosidade brasileira é uma combinação de crenças em que o Catolicismo inseriu a pajelança indígena, o Espiritismo incorporou figuras católicas. Nas religiões afro-brasileiras, os santos católicos são identificados com os orixás africanos. O Protestantismo Pentecostal tem como característica as experiências sobrenaturais, e seu subcampo, o Neopentecostalismo, faz uso do sal grosso para retirar o olho grande e os encostos. Observa-se, portanto, que a religiosidade anímica dos povos indígenas e africanos não declinou, haja vista que no Brasil é comum observar num único grupo religioso ritos, divindades, símbolos e credos de outras formas de religiosidade como o Xamanismo Indígena e o Catolicismo Popular.

Para o/a brasileiro/ estas práticas são mais importantes do que saber que sua fé é fruto da confluência de culturas religiosas. O fato é que tal sistema religioso é bastante complexo e não podemos deixar de lado a compreensão de que a espiritualidade brasileira é fronteiriça, ou seja, é uma religiosidade que não se prende às amarras da instituição. Embora tal leitura já tenha sido feita por uma literatura dos estudos da religião no Brasil, mesmo assim a própria

[92] "O conceito de iluminismo usado pelo autor [...] difere frontalmente do conceito Iluminismo como ilustração, como século das luzes, que pretendia combater a ignorância e a superstição, e para o qual só havia uma solução: a crença na razão". É uma categoria que trata de uma iluminação interior, de uma abertura para a captação direta das revelações divinas (LÉONARD, 2015, p. 17-18). O termo é sinônimo de misticismo ou iluminação interior (CARVALHO, 2012).

população brasileira ainda vive muitos dilemas quanto a sua crença, pois ao mesmo tempo em que a sua espiritualidade se intensifica, o preconceito e a intolerância também.

Desse modo, pela esfera religiosa, Léonard aponta uma das faces antagônicas da sociedade brasileira: os entraves do desenvolvimento socioeconômico e cultural. Neste sentido, via-se no Movimento Protestante a reforma do Cristianismo Brasileiro, o advento de uma espiritualidade individualizada, fundamentada exclusivamente na Bíblia Sagrada, e de um povo que amaria a leitura. Além disso, deixa claro que o Protestantismo brasileiro tinha a tarefa de enfrentar as manifestações de *entusiasmo religioso*[93], assim como o Protestantismo estrangeiro encarou. Para aprofundar a discussão acerca de um Protestantismo místico e autóctone, Léonard escreveu *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*, uma obra pioneira nos estudos acadêmicos do Protestantismo do Espírito ou Iluminista no Brasil.

Anterior à institucionalização do Pentecostalismo, as experiências emocionais e carismáticas já impactavam o campo religioso brasileiro. Léonard destaca a atuação de dois líderes carismáticos da Igreja Presbiteriana do Brasil, o ex-padre José Manoel da Conceição[94], ordenado pastor em 1865, o qual viveu um ardente misticismo após sua conversão ao Protestantismo, por isso, sua missão como pastor não era pastorear Igrejas, mas voltar às comunidades onde foi pároco, ressaltando a necessidade de uma aproximação mais intensa com Deus; e, Miguel Vieira Ferreira[95], convertido ao Presbiterianismo, em 1874, após seus estudos sobre o Espiritismo, passa a dar ênfase ao recebimento das revelações de Deus. "A primeira manifestação de entusiasmo religioso no protestantismo brasileiro é atribuída por Émile Léonard ao movimento liderado por Miguel Vieira Ferreira (1837-1895)" (MATOS, 2006, p. 38).

Léonard também destaca o movimento messiânico dos Muckers[96] (1872-1874), ocorrido entre os germânicos que chegaram ao Rio Grande do Sul, na segunda metade do século XIX. Trata-se de um movimento comandado por Jacobina Mentz Maurer que, ao entrar em transe, conseguia diagnosticar vários tipos de doenças, prática que fez crescer em torno de si um número de adeptos.

---

[93] O termo "entusiasmo" aponta para situações em que as pessoas afirmam receber revelações diretas de Deus, muitas vezes acompanhadas de êxtases místicos, visões e outros fenômenos associados a uma experiência religiosa de grande fervor e intensidade.

[94] Primeiro brasileiro convertido ao Protestantismo, o qual ficou conhecido como "padre protestante" e "padre louco".

[95] Nasceu numa família aristocrática, em 1837, descendente de fidalgos portugueses, o que lhe acrescia certo prestígio no Maranhão. Estudou na Escola Militar no Rio de Janeiro, capital do Império, e lá alcançou o título de doutor em Ciências Matemáticas e Físicas (ALMEIDA, 2005).

[96] O termo significa "santarrões" ou falso religioso, atribuído a um grupo de alemães "fanáticos".

A Igreja Evangélica Brasileira (IEB) é a primeira instituição protestante brasileira que deu ênfase às experiências iluministas. Trata-se de uma igreja fruto das experiências religiosas de Miguel Ferreira e do primeiro cisma entre os presbiterianos no Brasil. Léonard (2015, p. 99-100) considera a IEB, a primeira comunidade de inspirados, ou seja, "o primeiro dos movimentos 'espirituais' no protestantismo brasileiro". As primeiras manifestações de tal Protestantismo popular aconteceram em 1874, "retardado pelo surgimento paralelo do espiritismo no Brasil, que naturalmente atrairia pessoas mais preocupadas com fenômenos e poderes extraordinários do que com a salvação" (ibid., p. 41).

Léonard, portanto, deixa claro que essa espiritualidade que vai marcar o Protestantismo no Brasil é antecedida pelo Espiritismo, isso não quer dizer que ambos são a mesma coisa, porém a busca por uma espiritualidade mais intensa já pode ser claramente observada entre os/as brasileiros/as. É nesse momento que surge entre os/as convertidos/as ao Protestantismo, o Movimento Religioso que vai se encarregar de propagar a ideia de que Deus fala diretamente aos homens e mulheres, contrariando a tradição protestante de que Deus fala somente pela sua Palavra, ou seja, pela Bíblia Sagrada (*Sola Scriptura*).

Para saber mais sobre essa manifestação religiosa, Léonard faz uso do método Estudo de Caso, visando descrever a conversão de Miguel Ferreira como ponto de partida para compreender a institucionalização do *Protestantismo do Espírito*, bem como uma série de outros acontecimentos como a criação de uma Igreja caracterizada por experiências religiosas místicas tipicamente brasileira.

Para Vieira (1980), a aproximação de Ferreira com a Igreja Presbiteriana foi um processo precedido por uma busca religiosa intensa, primeiramente entre os kardecistas. Até 1873 não havia frequentado qualquer igreja protestante, apesar da existência de pelo menos duas igrejas no Rio de Janeiro, a Igreja Evangélica Fluminense, fundada pelo escocês Robert Kalley, e a Igreja Presbiteriana que, ao final de 1867, ficou sob a direção do pastor norte-americano Alexander Blackford (ALMEIDA, 2005).

Sobre a experiência espiritual que Miguel Ferreira viveu, Léonard (2015) cita a carta do pastor presbiteriano Blackford[97], na qual o mesmo descreve:

> [...] fiquei surpreso ao vê-lo em seu lugar de culto de domingo. O sermão versou sobre a simpatia de Jesus. Ele ouviu com calma e profunda atenção.

[97] Alexander Latimer Blackford (1828-1890) chegou ao Brasil em 25 de julho de 1860, esteve no Maranhão em 03 de julho de 1875, juntamente com o missionário protestante John Rockwell Smith. Tais visitas culminaram com a fundação do primeiro templo da Igreja Presbiteriana na cidade de São Luís (06.06.1886) (ALMEIDA, 2005).

> Foi então que se produziu nele uma manifestação muito estranha à mentalidade da comunidade. Terminado o culto, encontraram-no em seu lugar, incapaz de movimentar as mãos ou os pés e de abrir os olhos. Seu corpo não estava rígido, mas permanecera na posição na qual ele se encontrava [...]. Permaneceu assim aproximadamente uma meia hora [...]. Entretanto, quando voltou a si, sabia perfeitamente o que fora feito ou dito ao redor dele.
> Suas primeiras palavras foram [...]: "agora aceito a Bíblia como a palavra de Deus, verdadeira e inspirada, e Cristo como um divino Salvador. Quero professar a fé nesta igreja presbiteriana". [...] todavia durante dias ele parecia plenamente persuadido de que tinha visões e recebia inspirações diretas, divinas ou espirituais, e injunções proféticas" (p. 45-46).

Miguel Ferreira, desde a sua conversão ao Protestantismo, viveu experiências místicas que não eram comuns no Protestantismo. Contudo, a sua experiência sobrenatural durante o culto realizado no dia 22 de abril de 1874 foi importante para tornar-se presbiteriano. Ainda em sua carta, Bleckford informa que outras pessoas passaram por experiências semelhantes. Diante deste acontecimento, Léonard esclarece que, mesmo sem compreender tal manifestação, o Reverendo Blackford informa acerca deste episódio à sua agência missionária como fruto de seu trabalho no Brasil, cuja manifestação sobrenatural levou alguns/algumas brasileiros/as à conversão.

Sabe-se que o Protestantismo é um movimento cristão menos ritualista e mais intelectualizado, menos espiritualista e mais ético, menos mágico e mais metódico, por isso, é perceptível que "os missionários protestantes [...] não estavam preparados para compreender o misticismo e os místicos brasileiros que se converteram ao Protestantismo no Brasil [...]" (VIEIRA, 1980, p. 155). Neste sentido, devido a sua especificidade, o Protestantismo combateu a magia, a devoção aos santos, a prática ritualística e a ociosidade entre os/as brasileiros/as.

Como destacou o artigo *Os primeiros passos do Protestantismo na Amazônia*, que a missão protestante no Estado do Pará, no olhar dos missionários, promoveu a prática da boa conduta, pois, tais missionários se preocupavam "com a forma como esse grupo social se comportava, uma vez que a virtude para os protestantes pressupõe comportamentos éticos e rígidos, daí dos comportamentos dos grupos humanos da sociedade amazônica causar preocupação e espanto" (OLIVEIRA; PINTO, 2017, p. 112).

Oliveira & Pinto (2017) afirmam que esta visão etnocêntrica via o povo, alvo de sua evangelização no Brasil, a partir do seu modo de ser, assim, por meio do Protestantismo, o país seria desenvolvido. Para as autoras, os comportamentos coletivos, as representações sociais, o conhecimento empírico acumulado, o sistema tradicional de crenças, símbolos e

mitos é a marca dos grupos humanos da Amazônia e das demais regiões brasileiras e romper com isso era "acabar" com um sistema construído ao longo de sua trajetória histórica. Tornar-se protestante era negar tudo isso.

> Racionalidade não significava, entre esses missionários protestantes, o império da razão em detrimento da subjetividade religiosa, tampouco a ingerência da razão em determinar como práticas religiosas deveriam se manifestar nas igrejas. Racionalidade significou, outrossim, o modo pelo qual teólogos e missionários protestantes — apesar de serem herdeiros do pietismo europeu — normatizaram a "vontade de Deus" e as ações religiosas dos fiéis, dentro de um esquema sistematicamente planejado, com a finalidade de garantir a salvação do crente (ALMEIDA, 2005, p. 50).

Ora, o Cristianismo do Livro conseguiu normatizar a religiosidade brasileira? Extinguiu o "animismo afroindígena"? A revelação direta substituiu a revelação escrita? A conversão de Miguel Ferreira é um exemplo de que a religiosidade brasileira rompeu com as regras socialmente definidas pelo Protestantismo Estrangeiro. Sua mudança de vida – conversão –, segundo Almeida (2005), não se deu pela Palavra de Deus proferida pelo sacerdote, mas pela revelação direta pessoal de Deus.

Esses são os primeiros registros de um Protestantismo do Espírito, que começava a se formar como expressão da cultura religiosa brasileira. Religiosidade que se caracteriza por uma vivência intensa com o sagrado através da prática ritualística, cuja forma de culto e adoração moderada fora substituída pelo poder transformador das experiências sobrenaturais. Trata-se de um universo que realça as raízes culturais africanas e indígenas, cujas crenças foram reconstruídas e mantidas pelos/as brasileiros/as, que sobreviveram aos ataques às suas crenças e à imposição de outras.

De acordo com Léonard, Miguel Vieira acreditava que a genuína conversão acontece quando o indivíduo recebe a salvação direta de Deus. Isso fez surgir muitas discussões teológicas ao ponto que o Reverendo Blackford, sacerdote da Igreja Presbiteriana, consultou o Presbitério, que por sua vez, consultou a missão americana, julgando:

> Deus não fala mais diretamente aos homens. *Este desconhecimento da verdadeira doutrina cristã* – a saber, que Deus fala sempre diretamente aos homens, quando lhe apraz, mas não acrescenta nada à sua revelação, definitivamente terminada com a redação dos livros sagrados [...] (LÉONARD, 2015, p. 49, grifo da autora).

Isso tem importantes implicações para a compreensão do *Protestantismo Iluminista* ou do *Espírito* já que o Protestantismo Tradicional é um movimento cristão centrado no texto.

Isso não significa que o Protestantismo do Espírito não se fundamenta na Bíblia, mas tem na experiência seu *lócus* hermenêutico.

Por um tempo, o missionário Blackford tentou normatizar as experiências místicas de Miguel Ferreira, nomeando-o como presbítero, contudo, ao retornar para o seu misticismo foi suspenso de sua posição, e, "pela ilegítima decisão do presbitério de 1879 ("Deus não fala mais diretamente aos homens"), excluíra-se Miguel Ferreira Vieira e seus adeptos e condenara-se espíritos ardentes e de uma fé profunda" (LÉONARD, 2002, p. 375). Miguel Ferreira, então "[...] foi eliminado da comunhão da Igreja Presbiteriana por sustentar que estava recebendo mensagens de Deus e que 'Deus queria falar aos homens *viva você*'" (VIEIRA, 1980, p. 155).

Diante deste cenário antagônico que se formava no âmbito da Igreja Presbiteriana, Miguel Ferreira, sem negar as suas experiências carismáticas, funda em 11 de setembro de 1879 a Igreja Evangélica Brasileira (IEB), primeira Igreja Protestante Brasileira que institucionalizou o iluminismo ou as experiências sobrenaturais no Brasil. São essas experiências consideradas místicas que levou Léonard a escrever *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*, uma obra chave para a compreensão das primeiras manifestações de iluminação interior no Brasil.

Para Léonard (2015, p. 99), a IEB é representante de um movimento nacional, como testemunha de seu nacionalismo, a bandeira brasileira pinta a fachada de suas Igrejas. Vale ressaltar que neste trabalho não se define o êxtase religioso que Miguel Vieira Ferreira viveu como único sinal de um Pentecostalismo brasileiro, contudo, há pontos de relação entre a IEB e as igrejas pentecostais no Brasil, a saber, a *iluminação interior*, a inspiração, o entusiasmo religioso, bem como a revelação como instrumento de comunicação direta com Deus, contudo, esses fenômenos antecedem a instalação das primeiras igrejas pentecostais no Brasil.

2.2.2 Émile Léonard e o estudo do Iluminismo religioso

Émile Léonard é o primeiro intelectual que escreve acerca das manifestações religiosas de caráter iluminista ou de santidade no Brasil. Esse Protestantismo autóctone foi estudado por este intelectual numa época denominada pelo referido autor de Iluminismo. Trata-se de um período em que o rádio exerceu forte influência na população brasileira, fazendo parte do cotidiano das pessoas.

Sabe-se que o rádio foi o meio de comunicação usado pelo governo Vargas, na década de 1930, visando sensibilizar os/as brasileiros/as de que a nação vivia uma época sem conflitos

sociopolíticos. O rádio representava modernização, desenvolvimento, progresso, unidade nacional e a ruptura com um país atrasado que ficava no passado a partir de então.

"Ora, é lícito perguntar se a era do livro não é passada, pelo menos no Novo Mundo. Que poderão ler, fora de sua Bíblia, os protestantes que aprenderam a ler através dela?". Léonard mostra-se preocupado com a possibilidade da perda da prática da leitura bíblica e julga serem os cultos e sermões transmitidos pelo rádio como apenas palavras humanas, mesmo que sejam fundados nos textos bíblicos, tornando a Bíblia desnecessária. Ele chama os cristãos e as cristãs desse tempo de "muito modernos" já que "a Bíblia exigia a meditação de um indivíduo isolado"; acreditava que o Protestantismo, nesse contexto, corria o risco de ceder às novas formas, devido às novas conjunturas sociais, como "o abandono da leitura e o infantilismo de uma civilização conquistada pela técnica e pela máquina" (2002, p. 368-369).

Isto quer dizer que num país onde se aprende a ler, mas ler cada vez menos e com a chegada tardiamente da tecnologia como o rádio, a Bíblia é substituída pela comunicação direta com Deus, favorecendo o iluminismo religioso, por isso, o Protestantismo Brasileiro tinha a tarefa de saber lidar com as experiências sobrenaturais, aproveitando tais práticas para reconduzir essa população à leitura da Bíblia.

Assim, no Brasil, o Protestantismo começa a ter outros contornos. Diante desse cenário, ganha destaque as "seitas" iluministas protestantes: Igreja Evangélica Brasileira (1879), Congregação Cristã (1910) e Assembleia de Deus (1911). Estas instituições do final do século XIX e começo do século XX representam o itinerário do Pentecostalismo no Brasil, inspiradas no Protestantismo Brasileiro, e, sob a égide da experiência, são diferentes das demais Igrejas Protestantes, cujas manifestações extraordinárias, o êxtase espiritual, o místico, o fervor intenso, o contato direto com o Sagrado são as suas principais características.

> Ao lado de um protestantismo velho, preocupado com o estudo das deficiências de sua máquina eclesiástica e com problemas teológicos, *há um protestantismo novo, de conversão, evangelização e conquista*, e que aparece ou nas regiões atualmente abertas à cultura ou em classes da sociedade brasileira, especialmente no proletariado urbano. No primeiro caso, as modalidades do aparecimento e desenvolvimento desse protestantismo novo em nada diferem do que forma nas zonas pioneiras de cinquenta anos atrás; no segundo, *em condições inteiramente inéditas, revelam-se manifestações espirituais e eclesiásticas originais* (LÉONARD, 2002, p. 341, grifo da autora).

O ator interpreta que as novas manifestações espirituais no Brasil indicam um Protestantismo inédito. Ao fazer tal afirmação, aponta que tipo de Protestantismo é esse, que

surge em um contexto sociopolítico, em que novas classes sociais estavam se consolidando. É um Protestantismo que impactou principalmente a classe operária brasileira que nascia no período de 1930 [98] . No âmbito eclesiológico e teológico, tais elementos possuem características peculiares, sob a égide do Espírito, o qual aponta para um Protestantismo autóctone.

> [...] foram as imigrações escandinavas e italianas que trouxeram para o Brasil o grande movimento que, em nossos dias, representa um poder e uma expansão impressionante: o protestantismo "espiritual", ou seja, o Pentecostalismo. [...] esse termo designa, de uma maneira geral, os grupos e as comunidades evangélicas, às vezes chamados de "igrejas do Pentecostes", que atribuem uma importância primordial aos "dons do Espírito Santo" [..] (LÉONARD, 2015, p. 100).

Pode-se considerar que as comunidades pentecostais são os novos grupos de inspirados ou de entusiastas no Brasil, no século XX. Diferentes da Igreja Evangélica Brasileira (IEB), seus precursores foram estrangeiros, contudo, o animismo brasileiro as aproxima, favorecendo seu desenvolvimento e expansão. Eis o elemento fundante da cultura religiosa brasileira: a possessão espiritual. O estudioso Gilberto Velho (1987), em suas pesquisas sobre a religiosidade brasileira, concluiu que a possessão espiritual é um fenômeno recorrente neste campo religioso. Tal crença pode ser observada tanto no Catolicismo Popular quanto nas crenças africanas, nas pajelanças indígenas e nos movimentos de entusiasmo religioso.

> [...] o Catolicismo popular que valorizava a ressignificação e esperança por milagres se mesclou com as crenças africanas, criando-se as expectativas resultantes de que os males físicos e espirituais seriam resolvidos por meio de curas, adivinhações e orientações de outro mundo espiritual. O bater das palmas, o canto são traços religiosos que se juntaram com a prática de possessões espirituais e dons divinos, como a glossolalia e curas divinas refletindo progressivamente na formação geral da religiosidade popular brasileira (MACEDO, 2007, p. 45-46).

Diante desse cenário, as práticas anímicas ainda podem ser tratadas como indícios de atraso cultural ou como uma das características que representam os povos latinos americanos? Essa cultura religiosa pode ser realmente percebida nos movimentos de inspiração brasileiro? Caracterizado pelo Protestantismo Norte-americano, o Pentecostalismo no Brasil absorveu

[98] Período histórico que marca o Brasil, principalmente nas esferas política e econômica, uma vez que a elite agrária declina e ascende a burguesia industrial, bem como a formação de uma nova classe social, a saber, a classe proletária urbana, que se mobiliza durante todo esse período para reivindicar seus direitos.

crenças e práticas decorrentes de uma cultura étnica, principal fator que influenciou o seu estabelecimento e desdobramentos no país.

Sobre as Igrejas representantes de tal movimento religioso, Léonard (2015) mostra que enquanto a inspiração da IEB é a relação direta entre a alma e Deus, entre os/as pentecostais são os poderes misteriosos do Espírito Santo. Tais manifestações religiosas de iluminação interior marcam o Protestantismo Brasileiro, logo ajudou a constituir novas denominações como a Congregação Cristã, Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Deus é Amor, Igreja de Nova Vida e Universal do Reino de Deus, instituições pentecostais especializadas no Batismo com Espírito Santo, no dom de cura divina, na prosperidade e nos rituais de exorcismo.

Porém, Léonard esclarece que nos primórdios do Pentecostalismo, o antigo Protestantismo o rejeitou, por considerá-lo herético. Mas o que faz deste movimento religioso um tipo de Protestantismo? Conforme Léonard, é a Bíblia Sagrada como centro de seus ensinamentos. A institucionalização da Escola Bíblica Dominical, por exemplo, reflete a preocupação dos pentecostais no Brasil com a leitura dos textos bíblicos. "Esse pentecostismo, organizado e bíblico, é, em suma, uma nova manifestação do protestantismo brasileiro, e será, sem dúvida, um de seus carismas, do mesmo modo que as outras denominações", ou seja, "a doutrina pregada por eles é a do Protestantismo", assim como os sacramentos, as virtudes e a ética (2002, p. 377; 381).

Para Léonard, no Brasil, o Pentecostalismo se apresenta como um Protestantismo adaptado a sua época, um Movimento Religioso que se caracteriza pelo grupo proletário urbano em formação. A Congregação Cristã e a Assembleia de Deus são as principais comunidades pentecostais estudadas por Émile Léonard, as quais caracterizadas pela intensidade das emoções, são analisadas sob o prisma de fontes históricas como o *Jornal Mensageiro da Paz* e da história oral. Trata-se de uma historiografia que registrou as décadas de 1930 e 1940. Desse modo, constatou que as Igrejas Pentecostais são a continuidade de um Protestantismo Brasileiro, as quais fizeram um recorte na experiência evangélica, institucionalizando algumas crenças da cultura religiosa vistas como atrasadas.

2.3 Beatriz Muniz de Souza, um clássico da Sociologia da Religião no Brasil

O que torna determinado/a autor/a um clássico? O cientista Luís Mauro Sá Martinho em sua obra *Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais* (2016), ao dedicá-la em memória à estudiosa do fenômeno religioso brasileiro Beatriz Souza afirmou: "é uma das

inventoras da Sociologia da Religião no Brasil. Ela não só leu os clássicos da área, ela é um clássico da área".

Assim como os clássicos da Sociologia que propuseram uma abordagem científica da religião na Europa, Beatriz Souza contribuiu na elaboração de esquemas interpretativos acerca do fenômeno religioso brasileiro. Seus estudos contribuíram decisivamente para definir os contornos do tratamento sociológico de um problema, a saber, quais são as consequências políticas do crescimento das seitas pentecostais no Brasil? Pautada no aparato conceitual sociológico *Seita* e *Igreja*, teceu uma interpretação do Movimento Pentecostal.

Beatriz Souza, no final do século XX, se destaca no campo das Ciências Sociais como poucas mulheres que se tornaram *sociólogas de profissão* como Harriet Martineau (1802-1876). Se fala em Martineau como a *primeira mulher socióloga*, mas, pouco se fala que ela é a *primeira socióloga*. Sua obra *How to Observe Morals and Manner* (1838), antecede a obra *As regras do Método Sociológico* (1895), cujos Tratados de Metodologia delinearam os preceitos para a compreensão dos fenômenos sociais, já que esta foi uma das principais preocupações para reputar à Sociologia o caráter científico.

Desse modo, esta cientista é um clássico das Ciências Sociais por ser pioneira em despontar os primeiros estudos no âmbito da microssociologia, assim como a tríade Marx, Durkheim e Weber, os quais inauguraram abordagens teóricas e metodológicas no âmbito da macrossociologia.

Beatriz Souza, apesar de ser professora, ter conduzido pesquisas, produzido livros e artigos, organizado e participado de eventos acadêmicos, orientado monografias, dissertações e teses e ter sido pioneira no uso dos critérios científicos para a compreensão do Pentecostalismo Brasileiro, não foi reconhecida como a *primeira socióloga* no campo dos estudos sociológicos que abordam a vida cotidiana religiosa no Brasil. Hipoteticamente, isso se deva a não familiarização dos/das estudantes com a produção intelectual de Souza nas universidades, causado pela falta de leitura e ensino do fenômeno religioso.

E no campo dos estudos do Pentecostalismo, Souza é citada, porém, sua obra não carrega o mérito de um clássico. Assim como Harriet Martineau que traduziu pela primeira vez a obra de Augusto Comte *Curso de Filosofia Positiva* para a língua inglesa e "conduziu um estudo sistemático em primeira mão sobre a sociedade americana", sendo a *primeira socióloga* "a olhar de uma forma sociológica para assuntos anteriormente ignorados, como o casamento, as crianças, a vida pessoal e religiosa" (GIDDENS, 2008, p. 15), Beatriz Souza foi a *primeira socióloga* brasileira a observar o Pentecostalismo, em uma época em que esse

Movimento Religioso era estigmatizado, ignorado pela academia nacional e subestimado pela população em relação ao seu crescimento e poder político.

O Pentecostalismo até então era "renegado" pelas Ciências Sociais no Brasil, mas foi "reconhecido" por Souza (1969, p. 17), visando entender como os/as membros/as das comunidades pentecostais paulistanas se organizavam em torno de um processo que levaria à formação de uma consciência política, explicando como esse Protestantismo se tornou um tipo de alternativa religiosa "no processo de adaptação individual à sociedade 'moderna'".

A denominação *a primeira socióloga* deve ser o título atribuído tanto a Martineu quanto a Souza, pois o reconhecimento de *a primeira mulher socióloga* está carregado de uma condição hierárquica e patriarcal, ou seja, à essas mulheres, foi reservado um lugar de menor destaque. Portanto, não podemos nos impressionar com esse título – *a primeira mulher socióloga* –, pois se trata de uma mera concessão ou reconhecimento à participação feminina na ciência, uma vez que o campo intelectual ainda continua sendo um "território masculino", logo a mulher cientista é vista como despreparada e inapta para o jogo intelectivo.

Harriet Martineau e Beatriz Souza são mulheres que viveram em países e épocas diferentes, mas igualmente romperam com os padrões sociais de seus tempos. E foram decisivas para a inserção de temas pouco explorado pela Sociologia, por isso, é importante esclarecer a relevância de suas análises para a investigação sociológica e reivindicar a condição de *autora clássica* da Sociologia na Grã-Bretanha de Martineau, no século XIX, e no Brasil de Souza, no século XX. Nesse sentido, as obras de Martineau contribuíram de forma significante para a emergência da Sociologia na Europa, num período em que a Sociologia ainda não era institucionalizada como ciência autônoma, bem como as obras de Souza para a emergência da Sociologia da Religião no Brasil.

Beatriz Souza tem uma visão especializada quanto ao seu recorte científico, inaugurando um subcampo da Sociologia Brasileira. Souza entra num jogo cercado por relações de poder, cuja luta buscava institucionalizar esse campo do conhecimento e a legitimação de um corpo teórico-metodológico como instrumento de análise de tal recorte. Além disso, Souza adentra um campo, onde a Sociologia se desenvolvia entre homens. Nesse jogo interno, ampliou o diálogo acerca do Pentecostalismo a partir de dispositivos de aquisição da inteligência sociológica.

Beatriz foi fundamental assim como outras pesquisadoras que se destacam hoje no cenário da academia brasileira como Leila Marrach Basto de Albuquerque (*Seicho-no-ie: um estudo da sua penetração entre os brasileiros,* 1979) e Eliane Hojaij Gouveia (*O silêncio que deve ser ouvido: mulheres pentecostais*, 1987*; Imagens Femininas: a reengenharia do*

Feminino Pentecostal na Televisão, 1998). Aqui é importante também ressaltar a contribuição para os estudos da religião no Brasil de outras autoras como Maria Isaura Pereira de Queiroz (*O messianismo no Brasil e no mundo*, 1956); Regina Celia Novaes (*Os escolhidos de Deus: doutrina religiosa e prática social,* 1979; *De corpo e alma: catolicismo e conflito no campo*, 1989); Paulo Montero (*Da doença à desordem: a cura mágica na Umbanda*, 1983); Lidice Meyer Ribeiro (*Religião/magia/vida de um protestantismo rural*, 2005); Marina Aparecida Correa (*Análise dos ministérios da Igreja Assembleia de Deus e a sua lógica de funcionamento*, 2012; *Alteração das características tradicionais da Igreja Assembleia de Deus*, 2006).

Voltando a Beatriz Souza, o cerne de sua pesquisa é a construção de um objeto, que reflete a necessidade de compreender um problema que tanto a realidade quanto a intelectualidade colocavam em relação à religiosidade brasileira no final do século XX. Portanto, Souza, ao ler o fenômeno religioso, expôs um problema científico, o qual estava ligado às indagações sobre o Pentecostalismo.

No prefácio da obra *A Experiência da Salvação,* o estudioso Candido Camargo (1969, p. 10), considerado como um dos fundadores da Sociologia da Religião no Brasil, afirma que a pesquisa de Beatriz Souza "constitui o primeiro estudo sistemático a respeito das seitas pentecostais em nosso meio [...]". Diante desta constatação, reescrevo a pergunta que abriu essa seção: O que torna a obra de Beatriz Souza um clássico? Camargo responde: "trabalhos dêsse (sic) gênero mostram-se básicos para a construção de uma teoria sociológica mais ampla, que permita analisar as múltiplas funções da vida religiosa nas sociedades contemporâneas", ou seja, "a obra de Beatriz Muniz de Souza apresenta ainda o valor heurístico de sugerir indagações particularmente significativa à compreensão da dinâmica das religiões no Brasil [...]" (1969, p. 10-11).

Quando a obra de Beatriz Souza é publicada, Alencar (2010) aponta que a Igreja Assembleia de Deus (AD) já possuía a metade de um século de existência, ou seja, eram 50 anos sem a AD ser percebida pela academia brasileira, bem como as demais comunidades pentecostais. Ricardo Mariano (2011, p. 12) acrescenta que a avaliação de Souza ao partilhar da tese de D'Epinay e Willems de que o Pentecostalismo é a resposta à anomia provocada pelos " [...] intensos processos de mudanças sociais, culturais e econômicas ocorridos a partir da década de 1930 [...]", quer dizer que somente após 30 anos, a religião pentecostal é aproximada da sociedade brasileira de acordo com as suas mudanças no âmbito da industrialização, urbanização e da migração de contingentes rurais para as cidades.

Sabe-se que a religião se constitui como um dos temas fundamentais da Sociologia, bem como foi responsável pela construção da teoria sociológica clássica. Porém, no Brasil

> quando comparamos este quadro com a orientação geral das investigações do fenômeno religioso [...], constatamos que a religião, entre nós, ocupou um lugar marginal e de importância secundária. Assim, não encontramos, dentro do que foi produzido na área de sociologia da religião, nenhum esforço teórico globalizante que coloque a religião no centro mesmo da teoria sociológica. O enfoque dos fundadores da sociologia foi decididamente abandonado. Além disto, o interesse pela religião era, até há bem pouco tempo episódico e acidental [...] (ALVES, 1978, p. 112-113).

A crítica de Alves à Sociologia Brasileira quanto ao tratamento do fenômeno religioso tem algumas razões. Para o autor, essa falta de importância se encontra na própria origem e desenvolvimento da Sociologia no país. Primeiro, a sua chegada foi tardia ao Brasil, e imediatamente teve que lidar com problemas socioeconômicos e culturais que exigiam explicações imediatas. Segundo, foi usada somente como instrumento de análise por fornecer técnicas eficientes para compreensão de tais problemas. Terceiro, a Sociologia da Religião participou das condições gerais que regem o desenvolvimento do pensamento sociológico brasileiro, porém, ela não produziu sínteses teóricas originais, uma vez que os cientistas não colocaram a religião no centro dos processos sociais como fizeram Augusto Comte, Karl Marx, Harriet Martineau, Émile Durkheim e Max Weber, ela foi deslocada para as margens da tradição sociológica.

Alves explica que a marginalização da Sociologia, ciência que se desenvolvia no país a partir da década de 1930, não foi acidental, mas ideológica. Trata-se de um esforço teórico de superação da superstição, da cultura popular, da religiosidade pitoresca e do arcaísmo brasileiro. Tais aspectos foram vistos pela inteligência dessa época como impedimentos para a modernização e secularização do país, logo, o fenômeno religioso não poderia ter emergido como assunto significativo de ser investigado num momento em que a tarefa dos intelectuais era preparar a população e as instituições locais para o futuro. Desse modo, a preocupação com a religião poderia significar um desperdício frívolo da ciência, levando a religião a ficar reclusa nos seminários e instituições religiosas de pesquisa, e na universidade ela foi silenciada, já que a atenção estava voltada para assuntos que se julgavam dignos de investigação científica.

Tal postura, aponta Alves, desencadeou a separação entre universidade e povo. Aqui está a raiz da marginalização do fenômeno religioso, cujo afastamento da cultura popular só foi possível porque a universidade fez ciência nos moldes franceses e americanos, correndo

até mesmo o risco de ser positivista e funcionalista, cientificamente neutra e rigorosamente acadêmica. Mas, o crescimento das religiões nos centros urbanos colocou em dúvida o ideal de desenvolvimento e secularização do país, logo a modernização brasileira não pôs fim às manifestações religiosas populares.

A *intelligentsia* passou a se preocupar com a cultura popular a partir da década de 1960, antes desse período as pesquisas que surgiram inauguraram uma tendência que considerava a religiosidade nacional exótica (CAMPOS, 2008) ou diferente. Essa tendência foi consagrada pelos pesquisadores estrangeiros Émile-Guillaume Léonard, Emilio Willems[99] e Roger Bastid. São autores que se destacam no cenário intelectual brasileiro, porém, não priorizaram estudar os dilemas sociais de um Brasil que buscava acompanhar os processos sociais modernos. Esse tema era secundário, já que o país se mostrava como um extraordinário laboratório devido à variedade de expressões culturais, as quais poderiam desaparecer com o avanço da urbanização, da indústria, da ciência e da tecnologia (ALVES, 1978).

O processo de secularização das cidades brasileiras que caminhavam concomitante com o crescimento do capitalismo não foi tão intenso como esperavam os cientistas, ou seja, o surgimento de comunidades religiosas nos centros urbanos não era passageiro ou transitório como se especulava. Passou-se a constatar que, da mesma forma como as cidades cresciam, as "religiões marginais" – religião do pobre, do preto e do morador da periferia – como a Umbanda e o Pentecostalismo acendiam, se fortaleciam e se expandiam.

A partir de então, esse fenômeno começou a chamar a atenção da Sociologia, e é nesse momento que a Sociologia da Religião no Brasil sai do anonimato. Por exemplo, no âmbito institucional, a Igreja Católica, mergulhada numa crise eclesiástica e ao mesmo tempo preocupada com o crescimento das seitas pentecostais e dos centros umbandistas, se apropriou das técnicas sociológicas, reconhecendo a relevância das Ciências Sociais (ALVES, 1978). No âmbito intelectual, as pesquisas de Cândido Camargo e de Beatriz Souza são pioneiras numa abordagem sociológica que aproximou o fenômeno religioso e sociedade brasileira.

A obra *A experiência da Salvação* se insere nesse contexto, por ser um marco importante nesse momento em que a produção científica começava a crescer no país, e com o intuito de analisar a relação entre Pentecostalismo e mudança social, inaugurou uma nova fase da pesquisa brasileira na área de Sociologia da Religião, a saber, o Pentecostalismo como objeto de análise sociológica.

[99] Rubem Alves não inclui Willems como responsável pelo desenvolvimento da Sociologia Brasileira, apesar da intelligentsia brasileira considerá-lo.

Leonildo Campos, renomado pesquisador brasileiro, por considerar o estudo de Beatriz Souza um marco, a coloca junto de intelectuais como Jovelino Pereira Ramos, Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Jeter Pereira Ramalho, Waldo César, Duglas Teixeira Monteiro, Boanerges Ribeiro, Carlos Rodrigues Brandão, Antônio Gouvêa Mendonça, David Vieira Gueiros e Rubem Alves, que representam um divisor de águas em relação aos estudos do fenômeno religioso brasileiro. São intelectuais brasileiros, em sua maioria do sexo masculino, que pensaram a religiosidade nacional sobre um novo ângulo – fundamentados nas teorias das Ciências Sociais, principalmente nas abordagens marxistas –, a do popular.

"A religião passa do estudo do folclore para o do movimento popular", apresentada como uma forma de resistência (FREITAS, 2000, p. 144). Mas, atenção, é preciso contextualizar! Esses intelectuais não configuraram um grupo de estudo ou de pesquisa burocraticamente organizado pelos cursos de pós-graduação das universidades ou pelas fundações estaduais ou federais que fomentam a pesquisa científica e tecnológica no Brasil. Trata-se de uma época – 1960/1970 –, em que o espírito produtivista das atividades científicas não se dava da mesma forma como nos dias de hoje.

Esse período, como já mostrei na primeira seção deste capítulo, é a quinta fase da produção acadêmica em relação aos estudos históricos e sociológicos do Protestantismo Brasileiro. Esse também é o momento que marcou o Movimento Ecumênico e a Teologia da Libertação no Brasil, bem como a criação do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), do qual Beatriz Souza foi pesquisadora. Além da criação deste centro de pesquisa, outras instituições, interessadas em estudar o fenômeno religioso brasileiro, surgiram; bem como aumenta o número de estudiosos/as preocupados/as em observar esta realidade a partir de novos métodos de abordagem científica.

A Sociologia da Religião de Beatriz Souza responde às mudanças dramáticas da sociedade brasileira. Seu texto é um clássico. Mesmo que tardiamente o Pentecostalismo tenha sido percepcionado pela inteligência brasileira, demandava pesquisadores/as interessados/as, preocupados/as com a construção de um discurso acadêmico acerca das causas de seu crescimento, de seus tipos, de suas crenças e de sua história local. A lista de intelectuais e textos era pequena. Eis o lugar de Souza no âmbito do patrimônio teórico e metodológico da Sociologia da Religião no Brasil. Ela é uma das figuras pioneiras na constituição do conhecimento que fundamenta cientificamente o Pentecostalismo. Sua pesquisa ajudou a configurar a Sociologia da Religião Brasileira como um campo disciplinar autônomo.

Portanto, Beatriz Souza é uma teórica social clássica porque marcou significativamente a Sociologia da Religião no Brasil. Assim como os autores clássicos da

Sociologia – Augusto Comte, Karl Marx, Harriet Martineau, Émile Durkheim, Max Weber – Souza entendeu a religião como um tema fundamental para a própria construção de uma teoria sociológica brasileira. Nesse sentido, o tema Religião, até então marginalizado nos estudos brasileiros, é o principal objeto de estudo da Sociologia de Souza.

2.3.1 A carreira acadêmica de Beatriz Souza

Beatriz Muniz de Souza nasceu em São Paulo em um lar presbiteriano, filha de Vera e Alcindo Muniz de Souza. Seu pai foi professor de História no centenário Colégio Batista Brasileiro (1923), localizado no Bairro Perdizes-SP. Além do exercício desse ofício, Alcindo Souza foi escritor de livros didáticos como a obra *História da Civilização* (1935), em parceria com A. F. Cesarino Júnior escreveu *História Geral* (1946) e *História do Brasil* (1951).

No mesmo Colégio Batista Brasileiro que seu pai trabalhou, Beatriz Souza estudou de 1940 a 1947 o Ensino Fundamental – o antigo primeiro grau –, onde foi educada pelos princípios e valores cristãos. Em 1948, inicia o ensino secundário no Instituto de Educação Caetano de Campos, concluindo-o em 1951 e, no ano seguinte ingressa no curso-técnico-profissionalizante em Magistério Secundário e Normal de Sociologia pela Secretaria da Educação do Estado de São Paulo (1960).

O seu interesse pela religião como temática de estudo pode ser entendido em uma visualização de sua trajetória intelectual. Seu olhar para o Pentecostalismo esteve ligado às questões do processo de urbanização e o grande estranhamento dela com relação aos cultos de efervescência emocional, muito diverso dos comportamentos contidos e intelectuais dos protestantes históricos como os presbiterianos.

Com essa questão em mente, deve-se atentar que a trajetória intelectual de uma pesquisadora, professora e/ou estudante se torna um importante ponto de análise para se compreender como seus interesses emergiram, a partir do seu contexto histórico e de como dialoga com este. Se mergulharmos em um panorama mais intenso, podemos visualizar em seus extremos como essa intelectual olha e analisa seu passado e quiçá como vislumbra o porvir.

Em paralelo, a percepção de como essa trajetória (aqui me refiro de modo genérico) se erigiu nos fornece elementos de como se configura em um legado de contribuições, bem como pode demonstrar limitações decorrentes das escolhas feitas, seja enquanto métodos e técnicas disponíveis, seja por conta das relações políticas e sociais, portanto, de onde se está situado e/ou das condições materiais e simbólicas que determinada estrutura dispõe, entre outros fatores.

Com tais considerações em tela, a observação da trajetória intelectual de Beatriz Souza de Souza permite dissecar como sua contribuição intelectual ajudou a formatar o pensamento social brasileiro e a situar seu papel enquanto mulher, professora, pesquisadora, orientadora, socióloga, gestora e pensadora, entre outros papéis sociais que assumira ao longo do tempo.

Na reconstituição dessa trajetória, embora não sistemática, mas como uma pequena resenha, é possível visualizar a atuação de Souza nos circuitos acadêmicos e dos resultados materiais – que vai muito além do seu pioneirismo em situar como problemática sociológica o fenômeno do Pentecostalismo – em livros, diversos artigos e demais publicações ou dos frutos simbólicos, sejam da sua influência em seus/suas estudantes, orientandos/as ou do despertar de ideias suscitadas a partir das leituras de suas obras.

Das influências que Beatriz Souza tivera, sem dúvida, primeiramente pode se destacar os estudos de Émile Léonard, responsável pela introdução do Protestantismo como objeto de estudo na Universidade Brasileira. A observação de Marcone Carvalho aponta que do início ao fim da tese de doutorado de Souza, o texto é influenciado pela obra leonardiana.

> Ele não é apenas o primeiro autor citado, mas também o mais citado: 11 vezes, com vários excertos seus transcritos nas notas de rodapé. [...]. Aliás, para ser preciso na observação, registramos que a bibliografia elencada por Souza revela que Léonard é também, dentre os teóricos, o autor mais consultado por ela – com quatro de suas obras listadas (CARVALHO, 2013, p. 145).

Prova de tal influência, Souza no primeiro capítulo de sua obra, que destaca a implantação do Pentecostalismo no Brasil, recorre ao trabalho minucioso empreendido por Léonard quanto ao processo histórico do Protestantismo no Brasil, além de fazer uso da categoria *Protestantismo do Espírito*. É a partir da inteligência de Léonard que a autora apresenta seu objeto de estudo, destacando que os/as fiéis protestantes, desde a Reforma, buscavam alcançar – sem mediadores – o Espírito Santo: "a primeira manifestação dêsse (sic) 'Protestantismo do Espírito', para usar a expressão de Léonard, teve início do século XVI, com o Anabatismo, difundido especialmente na Alemanha e Suíça" (SOUZA, 1969, p. 21).

Outra figura intelectual também no campo das influências que se destaca é a do professor e pesquisador Cândido Procópio Ferreira de Camargo[100], como já destaquei, é um dos pioneiros nos estudos sobre religião no Brasil. Mas neste caso, das influências que vai partilhar e deixar para outros, cabe notificar sua inserção no Centro Brasileiro de Análise e

[100] Um dos pioneiros a ter a religião como tema, quando ainda não estava em foco na Sociologia brasileira.

Planejamento (CEBRAP), e nas diversas instituições de ensino, onde mergulhou no ofício do ensino, da pesquisa, entre outros.

Sobre a relação de Beatriz Souza com o professor Cândido Camargo, esse encontro se dá no universo acadêmico e se demarca na relação orientador-orientanda. Essa relação é notória, o que levou a então discente a se aprofundar pelo tema religião, e consequentemente pelo estudo do Pentecostalismo, sem contar as questões pessoais que possivelmente determinaram tal escolha.

E entre aulas, discussões, pesquisas, dúvidas, questionamentos, angústias, leituras, anotações, observações e as infinidades de coisas inerentes do ofício da pesquisa, pode se citar que entre os resultados materiais de Beatriz Souza, o trabalho de conclusão de curso de graduação *Balanço Crítico sobre Sociologia de Religião no Brasil* (1959) oficializa a entrada para uma frutífera e longa carreira e se mostra de suma importância para o estudo da religião no meio acadêmico. Em continuidade a seus estudos e em termos de titulação, o interesse pela religião no Brasil resultou na dissertação de mestrado e na tese de doutorado *Pentecostalismo em São Paulo* (1967), trabalhos estes orientados por Candido Camargo.

Esses se alistavam não somente no prosseguimento e aprofundamento dos estudos da jovem Beatriz, mas estavam compondo o legado e *insights* que aplacavam uma série de outros/as jovens pesquisadores/as que se ocuparam em explicar o fenômeno da religião naquele contexto, como também deixaram brechas e alternativas para novos viesses e problemas que foram aprofundados em outras pesquisas de gerações posteriores. E dada a complexidade de questões, o que certamente não se esgotou nos estudos desses/as primeiros/as estudiosos/as, deixa a possibilidade de análises que devem ser desveladas nas pesquisas contemporâneas e futuras sobre a religião no Brasil.

Sobre o papel de Cândido Procópio Ferreira Camargo no cenário acadêmico e institucional, a sua influência em seus estudantes naquele contexto, já que foi professor de Beatriz Souza é cabível assinalar sua atuação no CEBRAP e o papel desta instituição na trajetória de Souza, pois assim permite entender em que contexto estava se relacionando a jovem acadêmica e os diálogos que mantivera com seus colegas, amigos, professores e outros pesquisadores. Importa saber como essas relações se configuraram nos determinantes na constituição da pesquisadora, professora que se tornou, e como aquele panorama contribuiu para a constituição intelectual do pensamento social brasileiro.

Cândido Procópio Ferreira Camargo constitui um dos fundadores e o primeiro presidente do CEBRAP, instituto de pesquisa que surgiu em 1969. A emergência deste em 1960 é resultado da iniciativa de professores/as afastados/as da Universidade de São Paulo –

USP, em função dos atos discricionários do AI-5 (período do regime militar e de intensa repressão política no Brasil), ou seja, do contexto peculiar que o país vivia. Assim, o CEBRAP veio a servir como uma espécie de subterfúgio para estes/as e outros/as pesquisadores/as, tornando referência em estudos internacionais e nacionais das Ciências Sociais no país.

Com o ambiente de instabilidade política vivenciado no Brasil e em outros países da América Latina, de acordo com Sorj (2008, p. 31), o aparecimento do CEBRAP e sua imediata consolidação se devem, "em primeiro lugar, a ajuda financeira da Fundação Ford e, em segundo, dos vínculos estratégicos que a instituição, através de alguns de seus membros, conseguiu manter com setores mais liberais do empresariado, da classe política, da Igreja e da intelectualidade em geral, sobretudo em São Paulo".

Essas relações, além de contribuírem nas questões materiais do surgimento e manutenção do instituto, aparentam ser "menos vulnerável à ação repressiva do governo" (SORJ, 2008, p. 34). Nessa esteira, a Igreja, os setores liberais da elite empresarial[101], políticos[102], economistas da Fundação Getúlio Vargas, artistas, advogados, jornalistas, entre outros nomes que inicialmente integraram o CEBRAP como: Fernando Henrique Cardoso, Paul Singer, Juarez Brandão Lopes, Elza S. Berquó, Cândido Procópio Camargo, José Arthur Giannotti e nos anos 1970 Octávio Ianni[103], imprimiram suas marcas ao CEBRAP.

Como se percebe, o CEBRAP surge como uma entidade que visava atenuar às suas pesquisas, porém as ações repressoras do governo vigente (o clima de repressão sempre pairava no ar) gerou um clima político de instabilidade, fato que atingiu muitas instituições, como diversas universidades e professores perseguidos.

Em meio aos agentes da fundação do CEBRAP, Dom Evaristo Arns é um dos nomes que atuou ao lado de Cândido Camargo. O religioso teve um papel político emblemático durante a ditadura militar, engajando-se na causa de luta pelo fim das torturas (pode se citar as mortes e as pessoas desaparecidas) e o restabelecimento da democracia no país.

---

[101] Empresários de orientação intelectual como José Mindlin, Celso Lafer, Oswaldo Gusmão, P. Farkas.

[102] Paulo Egídio e Severo Gomes.

[103] Fizeram parte deste grupo Boris Fausto, Carlos Estevam Martins, Francisco C. Weffort, Francisco de Oliveira, José Reginaldo Prandi, Leôncio M. Rodrigues, Luciano Martins, Roberto Schartz. Alguns destes intelectuais remanescentes do Grupo d'O Capital, realizaram seus encontros numa casa da rua Bahia, em São Paulo. Grande parte dos componentes do Grupo assumiu cátedras no exterior, consolidando laços acadêmicos com pesquisadores e professores estrangeiros (PEREIRA, Maria de Fátima Rodrigues. Dois sentidos para a educação na década de 1980: democracia e cidadania/ implicações históricas. Disponível em: https://www.histedbr.fe.unicamp.br/pf-histedbr/maria_de_fatima_rodrigues_pereira_artigo.pdf. Acesso em: 20 abr. 2020.

Em torno desta causa de defesa dos Direitos Humanos, alinhavam-se outros líderes religiosos estabelecendo ligação com o rabino Henry Sobel, representante da Comunidade Judaica de São Paulo, este também muito atuante contra a repressão da ditadura. E na década de 1980, estes religiosos junto ao pastor presbiteriano Jaime Wright abraçaram secretamente o "Projeto Brasil: Nunca Mais", ato que demonstra a importância destes, não somente na esfera privada de suas religiões, mas sublinha suas preocupações de ordem política e humanitária. O referido projeto trata de uma vasta reunião de documentos relativos aos atos de torturas e torturadores ocorridos em função do regimento repressor militar.

Nesse ambiente de instabilidade política, em que censuras eram recorrentes a diversos setores, seja na cultura, como no direcionamento dos resultados de pesquisas (se essas ferissem ao ideário vigente do Estado), o CEBRAP se depara com os dilemas de realização de estudos e do fato de intervenção direta do Estado, o que poderia ser feito de modo mais inciso. Fatos como este ocorreram em diversas instituições.

Contudo, no que toca à identidade do CEBRAP, cabe apontar o caráter interdisciplinar de suas pesquisas e elencam-se os estudos sobre a classe operária, demografia e população, urbanismo, dos estudos políticos, distribuição de renda, sociedade civil, democracia, entre outros. É nessa "seara" que se destaca Beatriz Souza e suas pesquisas sobre religião no Brasil, pois como membra do CEBRAP, teve condições materiais para suas investigações sobre o Pentecostalismo, erigindo um importante legado à temática.

O surgimento do CEBRAP demarca o status institucional para os estudos sobre religião no Brasil, pois até o final da década de 1960 eram, segundo Herrera (2004, p.112), realizados "principalmente, por pesquisadores vinculados às universidades ou às Igrejas, mas não se efetivando de forma organizada e com orientação definida para o estudo específico da religião".

Em uma homenagem a Lísias Nogueira Negrão[104] – *In Memoriam* –, a professora Leila Marrach Basto de Albuquerque[105] recorda a época que conheceu o referido professor, que coincide com a realização de seu mestrado na PUC, período em que foi orientada por Beatriz Souza. Segundo suas lembranças, na década de 1970:

> naquela época ocorriam inúmeros eventos e reuniões com sociólogos, antropólogos, teólogos e estudantes interessados no fenômeno religioso. Eram os tempos do ecumenismo religioso, da Teologia da Libertação e da ditadura civil militar no Brasil. Uma dessas reuniões foi na USP, que recebeu, se não me engano, Prof. Henri Desroche para uma palestra e na ocasião foi criado, por iniciativa do Prof. Duglas Teixeira Monteiro e outros professores e pesquisadores interessados, o Centro de Estudos da Religião (CER) que deu origem, em 1977, à Revista Religião e Sociedade e a abrigou por um bom período (ALBUQUERQUE, 2016, p. 05).

Como se pode perceber com a narrativa da professora Leila Albuquerque, em paralelo ao CEBRAP, outras iniciativas estavam a formatar o que Herrera (2004, p. 111) chamou de "uma rede de organismos dedicados à essa investigação sistemática" e se instaura como "parte do processo de construção da identidade social da área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais brasileiras, composta pelo Instituto de Centro de Estudos da Religião (ISER), pelo Centro de Estudos da Religião Duglas Teixeira Monteiro (CER, 1975), pelo Grupo de Trabalho Religião e Sociedade da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS, 1978) (HERRERA, 2004).

Tais instituições são de suma importância para a formação de estudantes professores/as e outros/as profissionais que se ocupam das questões sociais, bem como na promoção do diálogo entre pesquisadores/as que debatem acerca do fenômeno religioso brasileiro, é o caso dos vários/as pesquisadores/as citados/as ao longo desta tese.

No que toca aos estudos acadêmicos, Beatriz Souza graduou-se em Ciências Políticas e Sociais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (1959) e obteve especialização em Composion Course American And English Literature pela University of

[104] Graduou-se em Ciências Sociais na USP em 1967 e obteve o título de doutor em Sociologia em 1973 com a tese "Um movimento messiânico urbano: messianismo e mudança social no Brasil". Em 1970 se torna professor da USP. Foi também professor convidado nas universidades federais do Nordeste: Alagoas e Rio Grande do Norte. Orientou muitas dissertações e teses e deixou muitos "filhos científicos". Faz parte de uma geração responsável pela consolidação do campo da Sociologia da Religião no Brasil, geração que produziu estudos que se tornaram clássicos pela rigorosa reflexão teórica e pela riqueza dos dados empíricos. Suas pesquisas sobre as religiões de matriz africana, especialmente a Umbanda, são referência obrigatória para os/as pesquisadores/as das religiões, e seus estudos sobre o fenômeno do messianismo, sobretudo hoje, em tempos de multiplicação de movimentos sociais, podem servir de contraponto aos que proliferam no presente nos meios urbanos, mas sem o álibi da religião (ALBUQUERQUE, 2016, p. 06).

[105] Socióloga, mestra e doutora em Sociologia pela PUC - SP, professora aposentada do Departamento de Educação Física da UNESP - Rio Claro e pesquisadora do Centro de Documentação e Memória (CEDEM) da UNESP - São Paulo.

Pennsylvania (1952). Na década de 1960, cursou o mestrado em Ciências Sociais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (1964) e doutorando-se em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas em 1967, seu pós-doutorado foi pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), em 1979.

Sobre sua atuação profissional, nos anos de 1956-1960 se dá como coordenadora do curso de Formação Social de Menores Aprendizes, ofertado pela Tecelagem Parayba S.A, TPSA, Brasil. Entre os anos de 1959-1960 foi professora em diversas instituições como na Escola de Enfermagem Lauriston Job Lane Hospital Samaritano (EELJ HS), onde ministrou as disciplinas de Antropologia, Sociologia, Métodos e Técnicas de Pesquisa); na Escola Estadual Galdino de Castro, nos anos de 1960-1961, trabalhou as disciplinas de Sociologia e Sociologia da Educação; de 1962-1963 na Escola de Enfermagem Paulista de Medicina, nível graduação com as disciplinas de Sociologia, Antropologia, Métodos e técnicas de pesquisa.

Nos anos de 1961-1968 foi coordenadora do Instituto Pedagógico do Ensino Industrial. Nesta instituição, entre os anos de 1963-1968, na graduação, lecionou as disciplinas de Sociologia industrial e Métodos de Pesquisa; na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), foi docente (assistente doutor) na graduação de Sociologia, com as disciplinas: Sociologia, Sociologia da Religião, Metodologia da Pesquisa, função exercida entre os anos de 1967-1969.

No CEBRAP sua atuação se deu entre os anos de 1970 e 1987 e ocupou as seguintes atividades: coordenação de Ciclo de debates no Curso Para Lideranças de Movimentos Sociais (1986-1987), coordenação do Curso Para Liderança Sindicalista e de Movimentos Sociais (1981-1987), coordenação do Curso para Lideranças de Movimentos Sociais (1981-1985), como também desenvolveu trabalhos nas linhas de pesquisa: Sociologia da Religião, Sociologia do Desenvolvimento, Sociologia Urbana (1970-1987).

Em 1970 participou da fundação do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC/SP, onde integrou o Comitê de Bolsas por vários anos. Já em 1975, compusera a primeira diretoria do Centro de Estudos da Religião (CER) e exerceu a função de diretora administrativa e, em 1979, prestou assessoria científica na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Na Secretaria da Educação do Estado de São Paulo, entre os anos de 1961-1968, foi coordenadora do Instituto Pedagógico do Ensino Industrial, e ali exerceu o cargo de professora, nível: Graduação nas disciplinas de Sociologia Industrial, Métodos de Pesquisa (1963-1968), também exerceu o cargo de assistente técnico da referida secretaria entre os 1980-1985.

Outras atividades são registradas como consultora: na Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) em 1982 e no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) a partir de 1989; na Universidade Estadual de Londrina, realizou trabalhos de assessoria científica na Pós-graduação.

Na década de 1990, quando o Brasil iniciou seus primeiros anos de retomada do Estado Democrático, Souza agrega a formação da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul em 1994, o qual assumirá a organização das Jornadas sobre Alternativas Religiosas em Setores Populares da América Latina, movimento que tivera início em 1991, de iniciativa da Revista Sociedad y Religión. Segundo Herrera (2004), nos anos seguintes, o evento excluiu a palavra setores populares e passou a denominar "Jornadas Alternativas Religiosas da América Latina".

Pode-se dizer que um dos fatos mais emblemáticos dessa trajetória se dá na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), na qual ingressou em 1965 como professora titular e de dedicação exclusiva, atuando na graduação e pós-graduação. Nesta instituição de 1965-1970, na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, na graduação, ministrou as disciplinas de Antropologia Social; nos anos seguintes, foi coordenadora adjunta no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais como também se ocupou com as disciplinas de Sociologia e Sociologia da Religião, Estudo dos Problemas Brasileiros, Sociologia Urbana (nível pós – graduação em Ciências Sociais), atuando nas linhas de pesquisa: Instituições, Ideologia, Religiões, Religião e Sociedade, Sociologia do Desenvolvimento e no Núcleo Religião e Sociedade (CNPq).

Vários trabalhos de orientações, publicações, realização de eventos constam no portfólio da pesquisadora, o que pode ser verificado na plataforma do CNPQ em seu *lattes* e dentre suas obras destacam-se: *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo* (1969); *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa* (1998). *Sociologia da Religião e mudança social* (2003). Estes trabalhos citados são apenas uma parte do vasto rol de atividades feitas por Beatriz Muniz de Souza, demandas inerentes da vida acadêmica e que não difere da realidade de muitos professores e pesquisadores em diversas universidades do mundo.

2.3.2 "A experiência da Salvação": o legado metodológico de Beatriz Souza

A obra *A experiência da Salvação: pentecostais em São Paulo*, constitui o primeiro estudo sistemático a respeito do Pentecostalismo Brasileiro. Trata-se de um trabalho de tese, apresentado em 1967 na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, da

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), orientado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo, o qual prefaciou a obra quando foi publicada em 1969 pela Editora Duas Cidades.

É impossível falar de Beatriz Souza sem mencionar a contribuição de Cândido Camargo em seu processo de formação, desde a graduação até ao doutorado. Camargo foi um dos seus principais interlocutores. Ligados intelectualmente, porém, autônomos, ambos contribuíram de maneira original para o desenvolvimento da Sociologia da Religião no Brasil.

Inspirada no legado recebido de Camargo, Souza mergulha profundamente na pesquisa sobre o fenômeno religioso brasileiro em uma época em que a Sociologia da Religião vivia sua fase de nascimento. O estudo de Beatriz Souza é uma obra intelectual típica de sua época. Sua trajetória acadêmica e seu *habitus* de pesquisadora se objetivou em descrever o Pentecostalismo a partir de uma ampla documentação histórica; explicar a sua origem e inserção no Brasil, bem como os seus principais aspectos doutrinários.

A compressão sociológica de Souza em tornar inteligível o Movimento Pentecostal é um projeto de conhecimento intelectual e racional. Trata-se de um caminho teórico-metodológico transcorrido pelos polos *Seita* e *Igreja*. Tal instrumento de análise serviu de paradigma para a discussão proposta, permitindo à pesquisadora elucidar as seitas pentecostais no Brasil.

As categorias *Igreja* e *Seita*, do ponto de vista sociológico, revelam a forma como os cristãos organizaram sua vida religiosa no mundo moderno, principalmente no Ocidente. São tipos de instituição ou comunalização religiosa, ou seja, são modos da existência social religiosa, através dos quais se exerce um modo particular de poder (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009) que disputa pelo monopólio do campo religioso, por isso, teologicamente entendem a mensagem cristã e a realidade profana/mundana diferentemente. Nesse sentido, a base epistêmica da tese de Souza é a Sociologia da Religião Alemã de Max Weber e Ernst Troeltsch.

O caminho metodológico empreendido por Souza expressa a complexidade do fenômeno religioso estudado e a preocupação com a prática científica. E se tratando de religião, sabe-se que a relação entre religião e ciência nem sempre foi fácil. Contudo, a pesquisadora, ao usar a abordagem metodológica que assinala de *gradiente,* "insere o primeiro paradigma na relação do Pentecostalismo com a cultura brasileira a partir do uso das categorias seita e igreja na forma como foram idealizados pelo pensamento social clássico" (FILHO, 2015, p. 89).

Assim como Max Weber – tipo ideal –, Cândido Procópio Camargo – *continuum* – Souza – *gradiente* – classifica o objeto religioso para melhor compreendê-lo. *Gradiente* é uma

categoria teórica que em paralelo com o pensamento weberiano e procopiano corresponde a um processo de conceituação. Para Weber, esse instrumento de análise ajuda o/a pesquisador/a, mediante à grande quantidade de fenômenos isolados, difusos e discretos, a se aproximar objetivamente da realidade. Segundo Filho (2015, p. 88-89), o gradiente em Souza é pensado dessa forma:

> instrumento de análise buscou compreender o comportamento na vida profana por parte da igreja [...]. O termo "gradiente" é utilizado pela pesquisadora como um substituto do termo *continuum* utilizado pelo sociólogo Cândido Procópio Camargo, em seu livro "Kardecismo e Umbanda" [...]. A ideia de Souza é compreender a dinâmica do campo pentecostal a partir desse *continuum* ou gradiente com vistas aos seus extremos tipológicos.

Seita-Igreja em Souza esclarece as principais características do seu objeto de estudo, visando construir um "todo tangível", ou seja, a compreensão de um fenômeno religioso que contagiou a sociedade brasileira no século XX, porém Souza amplia a discussão, contrapõe, de certa forma, a ideia de considerar o Pentecostalismo como um todo na modalidade seita, conceito usado ideologicamente pela Igreja Católica Romana latino-americana como forma de sustentar que o Movimento Pentecostal era uma falsa religião (FILHO, 2015). Vale destacar que a análise de Souza se limita à sociedade brasileira e num momento em que o Brasil, na década de 1960, experienciou o crescimento das seitas pentecostais, fenômeno que na década de 1970 acelerou-se, ameaçando o domínio católico.

> A CCB e a AD no polo seita, Souza estabelece uma relação negativa dessas "igrejas" com a cultura. A visão "sectária" implica, na perspectiva clássica da tipologia, uma negação do mundo. Observou-se que essa atitude de rejeição radical da cultura foi uma das atitudes do Pentecostalismo de primeira onda, mas não exclusiva (FILHO, 2015, p. 109).

Souza expõe que as primeiras comunidades pentecostais Congregação Cristã no Brasil (CCB) e Assembleia de Deus (AD) mantiveram o ideal que desvaloriza o mundo, de acordo com a sua doutrina teológica, a saber, a volta de Cristo. O ascetismo e o sectarismo marcaram os primórdios do Pentecostalismo Brasileiro, porém Souza entende que tanto a CCB quanto a AD é diferente sob o prisma do gradiente *Seita-Igreja*, por esse motivo, "surge, [..] um problema metodológico em que as manifestações religiosas estudadas apresentam ao mesmo tempo características de igreja e de seita" (FILHO, 2015 p. 107).

De acordo com Souza, é possível perceber através dos registros históricos que estas comunidades pentecostais, apesar de apresentarem características que as definem como *Seita*, como a negação da cultura, apresentavam traços comuns em relação ao gradiente *Igreja*, por exemplo, sua organização burocrática e intensa sacralidade aos eventos do dia a dia. Tal análise partiu das condições socioeconômicas de seus membros em confronto com a forma como participavam da vida religiosa, de seus comportamentos no cotidiano da vida profana/mundana e de como organizam e administram a instituição pentecostal.

Para chegar a esta tese, Souza mostra-se preocupada com o rigor científico. Para atender determinados critérios, fez uso da pesquisa de campo, cuja finalidade era observar a dinâmica interna das comunidades pentecostais em São Paulo. Durante a observação *in loco* – que perdurou por um ano – com uma equipe de pesquisadores, etnografou os cultos, entrevistou fiéis e líderes religiosos individual e coletivamente. Foram em torno de 230 entrevistas realizadas com os membros filiados às Igrejas Pentecostais, 40 entrevistas realizadas com líderes religiosos e 25 "histórias de vida", cujo objetivo foi entender as motivações e os valores, elucidar comportamentos, crença, costumes e práticas do Pentecostalismo Brasileiro.

Sua coleta de dados reforça a tradição sociológica de que o empírico, concomitante com a teoria, é relevante para o conhecimento da realidade. Todavia, essa relação só é possível porque a prática (ação efetiva) não compreende o fato por si mesma, requer uma afinidade teórica (reflexão). Isso não significa que a teoria é superior à prática. Esta é uma relação complexa e ao mesmo tempo complementar. A teoria deslocada da realidade significa perder de vista aspectos densos que traduzem a vida social, logo uma prática sem reflexão não compreende as incongruências sociais. A teoria é a compreensão do empírico e o empírico é o caminho para o pensar teoricamente.

A autora inovou ao fazer uso da metodologia chamada "história de vida" ou "história oral" como forma de validar o tempo presente. A "história de vida" como prática metodológica despertou interesse dos cientistas sociais no período de 1960 a 1970, principalmente nos EUA, porém, "houve resistência dos especialistas em incorporar ao seu universo de pesquisa a possibilidade do uso de fontes orais", apesar disso "na virada para o século XXI passou a ocupar um espaço importante" (FERREIRA, 2012, p. 172).

Souza rompe com o modelo positivista-funcionalista-cientificista, presente nos primórdios da Sociologia Brasileira, conforme explicou Rubem Alves. A tese de Souza inova ao propor um novo caminho de análise do Pentecostalismo, já que os estudos de cunho

funcionalista eram a base explicativa de reflexões anteriores, o que levou às conclusões de que essa expressão religiosa respondia à anomia social que passava o Brasil.

Nota-se que esse método moderno aplicado às Ciências Sociais surge no panorama intelectual como absolutos, na resolução de todos os problemas levantados dentro da investigação científica. São ideias de que somente a tradição escrita pode contribuir com a ciência. São considerações como "resolver" ou "solucionar" pontos obscuros como se fossem a chave para conhecer o universo. Essa prática metodológica, mesmo priorizando o estudo de sociedades a partir de suas particularidades, não deu voz aos seus membros e suas membras. As sociedades passaram a ser entendidas naquilo que lhes é próprio, porém, o cotidiano, os costumes, a visão de mundo, enfim, a sua própria história quem interpretava era o/a pesquisador/a de modo sistemático e rigoroso.

A corrente positivista-funcionalista afirmava que era impossível que os parâmetros metodológicos científicos (rigor, sistematização, neutralidade) concomitante com a memória pudessem compreender o contexto histórico. Esse modelo que se opunha ao modelo de tradição oral, deu lugar a um novo movimento que concilia o conhecimento científico com os saberes do povo. Nesse sentido, a pesquisa de Souza é uma ruptura de paradigmas, precisamente em um período em que a abordagem acerca da cultura popular estava causando impacto na vida intelectual brasileira.

Sobre isso diria Alves (1978, p. 118) "faz parte de uma transformação ideológica profunda, que implica uma crítica ideal de modernização e secularização e na descoberta da contribuição efetiva dos oprimidos [...]". Esse parâmetro metodológico que privilegia os sujeitos foi revolucionário no campo das Ciências Sociais, pois mostrou que a tradição oral é tão importante quanto a tradição escrita, eis aí a relação entre a História Oral e a Sociologia, além de aproximar os campos do conhecimento, articula teoria e prática, de maneira que uma complementa a outra.

Desde a sociologia weberiana, as Ciências Sociais já estudavam os comportamentos práticos dos indivíduos e o sentido que eles dão a sua conduta, para melhor analisar o conjunto das consequências sociais que seu modo de se comportar acarreta. Trata-se de uma abordagem metodológica que explicou a religião, por exemplo, como uma maneira particular, um modo de agir em comunidade, ou seja, enquanto sistema de regulamentação da vida. Por essa razão, é necessário estudar as condições e os efeito de tal comportamento na sociedade (WILLAIME, 2012).

Nesse sentido, Beatriz Souza aperfeiçoa sua pesquisa sobre o Pentecostalismo através de "histórias de vida". Trata-se de um estudo fundamentado em uma metodologia que "'dá

voz' às minorias e [possibilitou] a existência de uma História 'vinda de baixo'" (ALBERTI, 2011, p. 157, acréscimo da autora). O que isto quer dizer? A metodologia usada pela pesquisadora acessou a realidade social brasileira ao priorizar os testemunhos de pessoas (mulheres, pobres, operários, analfabetos, donas de casa, agricultores, entre outros) que experimentaram e vivenciaram acontecimentos religiosos relacionados ao Pentecostalismo. Considero essa metodologia o ponto alto da pesquisa de Souza para a interpretação das primeiras comunidades pentecostais brasileiras.

Souza também fez uso de fontes quantitativas como o Anuário Estatístico do Departamento de Estatística do Estado de São Paulo (1958 a 1963), Estatística do Culto Protestante do Brasil (1956-1961) e os Censos de 1940 e 1950. Analisou também a literatura evangélica publicada pelas igrejas pesquisadas como livros, jornais e folhetos.

Destarte, a pesquisa de Souza é uma síntese acerca do Pentecostalismo Brasileiro, e sua perspectiva conceitual representa um divisor de águas quanto à abordagem teórico-metodológica no campo das Ciências Sociais. Isto quer dizer que a pesquisa de Souza mostrou a complexidade do fenômeno religioso brasileiro, o qual não pode ser tomada à primeira vista a partir das impressões que desencadearam diversas terminologias sociológicas. Sua percepção apresentou as limitações de categorias clássicas, quando transferido para o contexto religioso brasileiro e inovou ao ampliar o paradigma weberiano e troelstschiano no âmbito das comunidades pentecostais, consideradas por Paul Freston de primeira onda.

2.3.3 A função social da Religião Pentecostal

O trabalho pioneiro de Beatriz Souza descreveu a organização das comunidades pentecostais brasileiras, principalmente os aspectos que definem a experiência da salvação pentecostal. Partindo do gradiente *Seita-Igreja*

> [...] o Pentecostalismo colocar-se-ia, por sua origem e característicos de doutrina e prática, como exemplo de 'seita', ao qual se contrapõe a 'igreja', representada pelas demais organizações protestantes. [...] notamos, todavia, com bastante frequência, que as diversas congregações pentecostais não eram marcadas por um padrão uniforme, mas apresentavam profundas diferenças, tanto no comportamento dos fiéis como nas estruturas das denominações (SOUZA, 1969, p. 77).

A partir desta compreensão, Souza tipificou os/as fiéis pentecostais, a liderança, as atividades religiosas e a forma como estas eram vivenciadas cotidianamente; classificou o

proselitismo praticado pelas Igrejas estudadas, os carismas espirituais e a comunicação (rádio, televisão e publicações) usada para divulgar a doutrina pneumatológica.

Nota-se o esforço de Souza em descrever a dinâmica da vida religiosa pentecostal a partir da experiência do Espírito, uma vez que essa "manifestação espiritual" está presente na liturgia dos cultos, no momento da conversão, no Batismo em águas, na Santa Ceia e na evangelização. A experiência do Espírito é a base teológica, é o instrumento hermenêutico de acesso para compreensão das comunidades pentecostais brasileiras, ou seja, é o princípio ordenador da Pentecostalidade, como diria Bernardo Campos, porém, Souza não aprofunda esse aspecto como chave hermenêutica teológica. Isto significa que a estudiosa, assim como os demais pesquisadores a posteriori, não privilegiaram o êxtase, o que exigiria dos mesmos um exercício exegético.

Beatriz Souza interpreta sociologicamente o Pentecostalismo como uma experiência transformadora, cuja experiência impactou a sociedade. O elemento prático de tal efeito é a mudança de vida, o afastamento do mundo, o abandono dos "prazeres mundanos". Esse *modo de ser* no mundo da vida é a experiência salvífica vivida por intermédio do Espírito.

Ao longo da obra de Souza, as Igrejas Congregação Cristã do Brasil, Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular (Cruzada Nacional de Evangelização), Igreja Evangélica Pentecostal "O Brasil para Cristo" e as chamadas Igrejas Menores como a Igreja Evangélica do Espírito Santo, Igreja Cristã Evangélica Independente, Igreja Cristã Pentecostal da Bíblia no Brasil foram destacadas para melhor compreensão dos aspectos históricos e da dinâmica social do Pentecostalismo no Brasil.

Com base na dinâmica destas Igrejas, a estudiosa supracitada entendeu que a "religião pentecostal [...], constituiu uma das maneiras pelas quais as pessoas compreendem a realidade e encontram quadros de referência para a ação na vida prática" (SOUZA, 1969, p. 163). Isto quer dizer que a função social do Movimento Pentecostal é orientar a conduta, os comportamentos de homens e mulheres na esfera profana.

A leitura de Souza aponta que a salvação para os fiéis pentecostais é experienciada e refletida na mudança de atitudes, pois, a partir da conversão, a vida moral do "novo convertido" se pauta nas normas preconizadas pelas comunidades pentecostais, sejam elas do tipo *Seita* ou *Igreja*. Sociologicamente a conversão significa a libertação da condição de anomia, ou seja, se adota uma postura de pleno desprendimento de tudo aquilo que era considerado pecaminoso ou profano.

O Pentecostalismo, estudado por Souza, é um movimento religioso de extrema radicalidade em que o/a fiel reorganiza a vida e faz a leitura de suas vicissitudes a partir das

Sagradas Escrituras. Trata-se de um movimento radical em relação à própria vida. O fiel deve se desvencilhar dos laços nocivos do diabo, personificados numa vida mundana (bebida alcoólica, fumos, jogatinas, prostituição, festas, entre outras). Eis aqui, portanto, a ética pentecostal, a saber, a separação do mundo.

Portanto, a expressão "Vivo no mundo, mas não sou do mundo" faz todo sentido. Trata-se de uma frase que expressa a negação de ideias, hábitos, associações como partidos políticos, visões de mundo, ensino e demais costumes praticados pela população em geral, além de ser uma das máximas da primeira geração de pentecostais brasileiros. Este é o principal eixo explicativo da experiência da salvação Pentecostal em Souza, ou seja, a "negação do mundo" não possui somente referências teológicas como também sociológicas.

Outro dado importante é a atribuição sacral aos dilemas da vida, ao sofrimento humano ou a todos os acontecimentos, os quais são vistos como provações, bem como a manifestação da providência divina. Portanto, a ética pentecostal, a negação do mundo, a solução divina, o fim do mundo são traços peculiares tanto da *Seita* quanto da *Igreja* Pentecostal, além de serem mecanismos de apoio em momentos de crises – como a doença ou a falta do emprego – de acordo com a estudiosa Beatriz Souza.

2.4 Paul Charles Freston e seu enlace com a academia

No rol de pesquisadores/as da Sociologia da Religião no Brasil, destaca-se Paul Charles Freston, seus estudos são abrangentes e abarca outros leques como Religião e Política Mundial, Religião e Política Brasileira, Globalização, Protestantismo, Pentecostalismo, crescimento do Pentecostalismo no sul global, questões de Religião e Globalização, Religião e Direitos Humanos na América Latina e perseguição religiosa no Mundo.

De origem inglesa, o que explica a maior parte de seus estudos acadêmicos terem sido produzidos no Reino Unido, sua graduação foi em História e Antropologia Social pela University of Cambridge (1975) e na University of Liverpool realizou Mestrado em Latin American Studies (1981). Também é mestre em Christian Studies pela Regent College (1983), este realizado no Canadá e o título de sua pesquisa é *The Revolutions in Cuba and Nicaragua*: *the Lessons for Christian Social Ethics in Latin America*, orientado por Klaus Bockmuehl. Nessa pesquisa sublinha sua atenção pela religião e política na América Central onde se tem destaque países como Cuba e Nicarágua.

O ano de 1976 marca sua chegada ao Brasil, o que ocupará significativamente sua trajetória de vida e intelectual, ou seja, compõe parte dos seus interesses de estudos sobre religião e é onde desenvolvera muitas de suas pesquisas e atividades acadêmicas, a exemplo

da sua atuação na docência em instituições como a Universidade Federal de São Carlos (professor colaborador da UFSCAR).

Nesse ínterim, um dos destaques mais emblemáticos de suas pesquisas é a pauta de debate da virada do século XX para o XXI: a participação dos evangélicos na esfera partidária brasileira. Suas pesquisas sobre esse tema se iniciaram em 1988, período em que o Brasil adquirira um novo fôlego com o fim da Ditadura Militar e com o desenho de sua nova Constituição, a Carta Magna, que esboçava um viés democrático. No que se refere às suas pesquisas, neste contexto, seu *insight* se dá quando a "bancada evangélica" estava em uma fase iniciante na política brasileira, sendo um dos primeiros estudiosos desse fenômeno.

Em paralelo, o país o acolheu no desenvolvimento de seu doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), concluído em 1993 com a pesquisa denominada: *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*, trabalho orientado pelo sociólogo Sérgio Miceli.

Nos anos anteriores e seguintes à conclusão do seu doutorado, sua presença no Brasil se pontua no Instituto de Estudos Econômicos Sociais e Políticos de São Paulo – IDESP, nos anos de 1986- 1989 atuando como pesquisador contratado e retornará a esse instituto em 1994, como pesquisador doutor. Nos anos de 1997-1998, seus trabalhos são registrados na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), como servidor público celetista, no cargo de professor doutor, no ensino da Pós-Graduação com as disciplinas: Expressões Religiosas nas Camadas Populares: O Pentecostalismo no Brasil e no Mundo; Antropologia e Sociologia da Religião: Os Clássicos da Sociologia da Religião.

Em outros países, é listada sua passagem na Universidade de Boston (EUA), iniciando nesta, nos anos de 1990-1993 as atividades de pesquisador, no Institute for The Study of Economic Culture (ISEC), também na referida universidade, no ano de 2002 ocupou o cargo de professor visitante do projeto Church and Theology in the Contemporary World, coordenado por Peter Berger (Boston University).

Entre os anos de 1999-2002, foi contratado por Pew Charitable Trusts de Philadélfia – PEW (EUA) como pesquisador e diretor regional de um projeto com foco na América Latina, denominado *Evangelical Christianity and Political Democracy in the Developing World*, o qual coordenou uma equipe com pesquisadores no Brasil, Chile, Peru, Guatemala, Nicarágua e México.

Na Europa, sua atuação se dá no seu país natal e em Portugal. Na Inglaterra, foi professor contratado de 1995-1997, na Oxford Center For Mission Studies (OCMS), realizando atividades de ensino no doutorado em Estudos da Religião, com as disciplinas

Seminário de Dissertação e Metodologia de Pesquisa. Em Portugal, seu vínculo é registrado na Universidade Nova de Lisboa, no período de 2007-2010, como investigador colaborador do Centro de Estudos de Migração e Minorias Étnicas.

Atualmente essa trajetória se demarca em outros países e instituições, no Canadá na Wilfrid Laurier University é professor no Department of Religion and Culture e na Center for International Governance Innovation (CIGI) ocupa a cadeira de Religião e Política no Contexto Global na Escola de Assuntos Internacionais Balsillie. No site do CIGI, quando se reporta às suas atividades em curso, esclarece que seu

> trabalho atual inclui ser o investigador principal de um grande projeto de pesquisa colaborativa sobre as formas pentecostais do Cristianismo no Brasil e sua relação com a política, a expansão transnacional e as relações inter-religiosas. Também trabalho como co-editor de um próximo livro *Cambridge History of Religion na América Latina* e como pesquisador em dois novos projetos de pesquisa internacionais: sobre religião e direitos humanos na América Latina; e sobre a perseguição religiosa em todo o mundo (WILFRID LAURIER UNIVERSITY, 2020, s.p. – texto traduzido pela autora).

Nos Estados Unidos, é professor catedrático de sociologia no Calvin College, localizada no Michigan, desde de 2003, com as disciplinas de Religião e Sociedade e Teoria Sociológica; na Baylor University, uma universidade de afiliação Batista, localizada em Waco, no Texas, desde de 2005 é pesquisador Sênior e Diretor do Programa de Estudos da Religião na América Latina, Instituto de Estudos da Religião.

Na UFSCAR/SP, seu vínculo institucional inicia a partir de 1994 como bolsista e recém doutor, o que se seguirá no desenvolvimento de pesquisas em 1999 na Pós-Graduação de Ciências Sociais na linha de pesquisa: Religião, Política e Globalização; professor adjunto de 1998-2003 e como professor colaborador (cargo que ocupa atualmente). Ao longo dessa trajetória, ocupa-se com as disciplinas Seminário de Dissertação, Sociologia da Religião, Teoria Sociológica Contemporânea, Movimentos Sociais, Pesquisa Qualitativa, Sociologia Clássica, Teoria Sociológica Clássica, além dos vários trabalhos de orientações, publicações, seminários, conferências, entrevistas para jornais, projetos de pesquisas, realização de eventos que constam no portfólio do pesquisador.

2.4.1 O objeto da pesquisa de Paul Freston: o Pentecostalismo Brasileiro

A dinâmica das comunidades pentecostais no Brasil no século XX, da mesma forma que chamou a atenção de Beatriz Souza, atraiu o olhar do sociólogo Paul Freston. Nesse

sentido, os interesses acadêmicos de ambos se relacionam, a saber, buscam definir as comunidades pentecostais, criar categorias de análise e modelos teóricos que interpretam o Pentecostalismo Brasileiro.

Tanto Beatriz Souza quanto Paul Freston e outros estudiosos têm uma dívida com Émile Léonard, o qual contribuiu através de textos que refletiram acerca do Protestantismo Brasileiro, formando assim uma geração de pesquisadores/as interessados/as em estudar a temática religião, em particular, o campo protestante. Na esteira de Léonard, Freston se apropriou de algumas informações de sua pesquisa histórica para apresentar fatos ocorridos no interior do campo evangélico que justificam a representação política conquistada pelas comunidades pentecostais no Congresso Nacional[106].

Enquanto Beatriz Souza estudou a primeira geração de pentecostais, representados principalmente pela Congregação Cristã do Brasil (CCB) e Assembleia de Deus (AD), responsáveis por uma postura de negação em relação ao mundo secular, Freston estudou as três gerações (1910-1990), apontando as novas transformações do campo pentecostal, inclusive o seu envolvimento com a política. Em sua tese de doutorado, criticou Souza ao afirmar que sua pesquisa tratou "da variedade de grupos pentecostais, mas quase toda a evolução [...] escapa", cuja falta de aprofundamento do que o estudioso chama de evolução histórica do Pentecostalismo, o levou a supor que "essa negligência acadêmica [...] talvez esconda um desprezo inconsciente", a saber, os pentecostais não são históricos, logo, não possuem história (FRESTON, 1993, p. 64).

Esse aspecto no âmbito acadêmico é um problema, reconhece Freston e afirma que a escassez, bem como o acesso às fontes escritas, a fragmentação dos dados disponíveis e a dificuldade dos/das pentecostais em aceitar a reflexão científica de seus eventos religiosos, além do pequeno número de intelectuais pentecostais obstaculiza, de certa forma, a pesquisa quanto às mudanças internas que dinamizam o Pentecostalismo Brasileiro.

Outro problema apontado é que as comunidades pentecostais têm uma relação difícil com a história, pois entendem que todos os seus eventos estão relacionados ao episódio que marca a origem e a expansão da Igreja: a descida do Espírito Santo. Acrescento um elemento a mais nessa observação teológica: a Segunda Vinda de Jesus. Ambos os eventos são promessas bíblicas. Para os/as fiéis pentecostais, a primeira promessa já se cumpriu conforme Atos 2. 2a "De repente veio do céu um ruído". Acredita-se que quando a dispensação[107] da

[106] O terceiro capítulo da Segunda Parte da tese de Paul Freston é uma inflexão acerca do jogo político das confissões protestantes – imigração e missionário – na sociedade brasileira.
[107] Sobre esse tema, será aprofundado no terceiro capítulo.

graça acabar, essa promessa irá se cumprir como está escrito em Atos 1.11 “Homens da Galiléia, por que estais aí a olhar para o céu? Este Jesus, que foi arrebatado dentre vós para o céu, assim virá, do mesmo modo como o vistes partir para o céu”.

Nesse sentido, todas as ações dos fiéis são vivenciadas olhando para esse evento escatológico, o qual é conjecturado de acordo com as tragédias e fatos históricos (doenças, pobreza, guerras, mudanças climáticas, desabamentos, explosões, incêndios, ataques terroristas, impérios políticos, revoluções, acidentes, assassinatos, criminalidade, mortes em massa, entre outros) e ao mesmo tempo é um despertamento para o fim da era da Igreja na terra ou da Graça de Deus – tempo atual na Teologia Dispensacional.

Em sua história recente, o Brasil enfrentou uma de suas maiores crises: o Covid-19. A contaminação pelo vírus gerou um caos em todo o país, principalmente no Estado do Amazonas. Essa calamidade para os/as amazonenses pentecostais os/as levou a essa resposta: “a pandemia é um dos sinais da vinda de Jesus”, ouvida por mim em vários momentos na sala de aula, entre familiares, amigos, colegas de trabalho e até mesmo entre desconhecidos quando tive que enfrentar a difícil realidade dos hospitais locais. E o que dizer das postagens que continham essa mensagem “onde está, ó morte a tua vitória?”, comunicando a perda de pessoas e ao mesmo tempo a esperança da Segunda Vinda de Jesus que marcará o encontro entre os/as salvos/as vivos/as e os salvos/as que morreram. Essa foi a esperança que consolou as famílias da Amazônia que perderam seus entes para o Coronavírus.

E ao fazer uma pesquisa em plataformas da internet (google, youtub, twitter, instagram) para saber o que as Igrejas Evangélicas estavam falando sobre a pandemia, então encontrei mensagens que se intitulavam “coronavírus e a segunda vinda de Jesus”, “coronavírus: será a volta de Cristo?” “o coronavírus e os tempos do fim”, “Covid-19 e a volta de Cristo”.

Portanto, o modo de viver, a vida cotidiana, a relação com o tempo, as escolhas devem ser mediadas pelo Espírito Santo, o que significa estar preparado/a para a Segunda Vinda de Jesus, evento que pode acontecer a qualquer momento e arrebatará[108] os/as crentes da dispensação presente. Mas, essa cosmovisão religiosa dos/das pentecostais os/as leva a negar também problemas sociais existentes na sociedade, pois se tudo é prenúncio da volta de Cristo não podem fazer nada para melhorar as condições de vida na terra.

[108] Nos ares, Jesus se encontrará com todos e todas que o aceitaram como Salvador. Nesse encontro, estarão os salvos que não morreram na dispensação atual e os salvos ressuscitados, que morreram em dispensações passadas. Nesse encontro, Jesus lhes dará um corpo incorruptível, ou seja, um corpo sem dores ou moléstias e viverão a vida eterna com Cristo.

Retomando a crítica de Freston a Beatriz Souza, a mesma se deu em função da autora ter produzido uma Sociologia ao nível micro, logo, defendeu que era chegada a hora da Sociologia da Religião estudar as grandes Igrejas Pentecostais Brasileiras enquanto instituições em evolução dinâmica, ou seja, pela macrossociologia. Defesa que consagrou Freston no campo intelectual dos estudos pentecostais no Brasil.

Mariano (2005, p. 23) explica que Souza apoiou-se na tipologia weberiana igreja-seita para "[...] distinguir suas correntes internas e elucidar suas distintas formas de relacionamento com a sociedade", ou seja, a autora dá destaque às formas como os primeiros grupos pentecostais em São Paulo acompanharam o processo de urbanização, assinalou a dinâmica interna destes agrupamentos, os quais, em alguns aspectos, se caracterizavam como seita e em outros como Igreja. Esse dado já apontava que o Pentecostalismo é uma religião em movimento, o que tornaria o trabalho de classificação ainda mais difícil a posteriori.

A própria pesquisa de Freston, duas décadas depois, apresenta uma lacuna de pesquisa e um novo desafio de interpretação: a recente politização pentecostal. Sobre o seu objeto de estudo afirma:

> o 'Pentecostalismo' não é apenas aquilo que os autores sociais chamados pentecostais dizem e fazem; é também o que outros atores sociais dizem e fazem a seu respeito. Para que ele não nos apareça tingido com as lentes de observadores nem sempre simpáticos, precisamos problematizar as definições dadas por outros, desvendando o lugar social e os pressupostos intelectuais de análises. É necessário introduzir em cena os personagens que se escondem atrás da atividade de vencedores de imagens [...] (FRESTON, 1993, p. 06).

Antes de qualquer crítica ao Pentecostalismo, Freston analisou três instâncias socias – os meios de comunicação, a hierarquia católica, os meios acadêmicos – que formavam opiniões sobre esse Movimento Religioso a partir do momento que perceberam o seu crescimento no Brasil, bem como em toda a América Latina, o que desencadeou a sua presença marcante na mídia e na política partidária.

Freston, ao refletir sobre as opiniões destas instâncias, afirma "o que se diz a respeito dos pentecostais [...], pode muito bem ser fonte de informações, mas, antes de mais nada, constitui *o lado obscuro do próprio objeto*". O que isso quer dizer? O trabalho intelectual de explicação do Pentecostalismo Brasileiro pode estar atravessado pelo uso das fontes que veiculam informações sobre o mesmo, mas isso não significa acreditar de "olhos fechados" em tudo o que dizem, é importante analisar tais ideias. Desse modo, Freston aponta o caminho: estudar o Pentecostalismo implica um tipo particular de trabalho que busca saber "quem

veicula determinadas imagens dos pentecostais, e o que estas nos dizem a respeito desses veiculadores? Somente depois de fazer essas perguntas é que teremos condições mínimas de *ver* e *ouvir* os próprios pentecostais" (FRESTON, 1993, p. 06).

A inquietação de Freston com as leituras da imprensa, da hierarquia católica e da academia sobre o Pentecostalismo se deve à complexidade do próprio campo religioso brasileiro. Para o estudioso, faltava-lhes percepção de suas demandas específicas e de sua relação de forças. A partir desse problema, seu olhar treinado de pesquisador o levou a concluir que o seu objeto de estudo – o Pentecostalismo – rompe com a tradição religiosa nacional e realiza-se com os pressupostos do pluralismo. Nesse sentido, ao refletir acerca das opiniões destas instâncias, talvez a principal preocupação deste estudioso seja com a "posição intelectualmente exposta do Pentecostalismo", o que leva "a incompreensão do modelo pluralista que esse movimento religioso implica" (FRESTON, 1993, p. 19).

Sociologicamente Paul Freston tratou o Pentecostalismo superando o reducionismo atribuído a esse Movimento Religioso como fanático, ignorante e ilegítimo. Ademais, sua pesquisa preencheu uma lacuna de pesquisa acerca da relação entre os evangélicos e a política eleitoral brasileira, com ênfase nas comunidades pentecostais. Trata-se de uma produção macrossociológica do Pentecostalismo Brasileiro que priorizou essa relação a partir dos níveis nacional, parlamentar e institucional. Seu estudo macro foi realizado

> à luz das especificidades do campo religioso no qual se origina, e elucidar os reflexos desse engajamento sobre o próprio campo religioso. Daí a importância de compreendermos o campo protestante: [...] estrutura, o ethos, as lutas internas, a relação de seus políticos com a liderança eclesiástica, e os mecanismos pelos quais a igreja consegue uma representação política (FRESTON, 1993, p. 23).

Aqui vale dizer, a Sociologia do Pentecostalismo de Freston não é uma discussão da relação entre fé e política, mas é o entendimento das condições sociais que levaram os evangélicos pentecostais a se envolver com a política brasileira. Constatação que aponta o Pentecostalismo como fenômeno social que não está imune aos processos históricos, ao tempo presente, pois apesar de negar o mundo, se adapta às transformações sociais: política, econômica e religiosa. Essa discussão se fundamenta em vários interlocutores das Ciências Sociais, porém, se destaca a teoria weberiana em sua abordagem sociológica.

Portanto, o Pentecostalismo, desde a sua entrada no campo religioso brasileiro exige uma Sociologia de si mesmo. Falo de uma Sociologia que não ignora a política, como se fosse irrelevante para as comunidades evangélicas; que não trata o Pentecostalismo de forma

reducionista; que seja capaz de perceber a influência dos comportamentos dos pentecostais nos acontecimentos, seja para o bem ou para o mal da sociedade; que detalhe a hegemonia do Pentecostalismo e o seu ajustamento às camadas populares; que compreenda o papel das Igrejas Pentecostais em situações de violência urbana; que descreva suas experiências religiosas, seus métodos de atuação, bem como suas ambições, seus projetos e estratégias políticas de suas lideranças eclesiásticas, as quais já mostraram que são capazes de demarcar espaços de decisões de poder.

Assim, refiro-me à uma Sociologia do Sul, pensada por intelectuais latinos americanos, preocupados em entender como o Pentecostalismo Brasileiro se desenvolve nos moldes da cultura multirracial e transnacional, que ora se reinventa, ora quebra paradigmas, ora é rígido e neutro, visando assim facilitar a compreensão da própria evolução sociológica do campo religioso brasileiro, um campo contemporâneo e complexo. Como construir esse caminho epistemológico? Parafraseando Edgar Assis de Carvalho, o caminho é a educação transdisciplinar. Essa trama ecossistêmica dos saberes aproxima não somente os saberes teóricos-metodológicos, mas os pessoais e a dimensão intuitiva para criar modelos de análises universais, em que as culturas não são inimigas, mas dialógicas.

Freston explorou estrategicamente o trabalho empírico, observou os congressos políticos, cultos e eventos evangélicos; entrevistou líderes evangélicos, tanto políticos (deputados federais e senadores) como eclesiásticos (pastores, diáconos, presbíteros). Quanto ao primeiro grupo, buscou construir modelos de mentalidades e de trajetórias; no que diz respeito ao segundo, o interesse era a história oral das denominações e os eventos políticos vivenciados até aquele momento. O pesquisador, em sua observação sistemática, privilegiou também deputados católicos e umbandistas, os quais também participavam efetivamente da definição de uma agenda política brasileira.

> Usei também outras fontes, como repertórios biográficos, arquivos de jornais diários, dossiês de material jornalístico e órgãos de compilação de notícias jornalísticas sobre o protestantismo. [...]. Examinei materiais variados, como propaganda eleitoral, material dos gabinetes dos deputados e literatura de grupos evangélicos de ação política. Coordenei uma pesquisa entre mais de dois mil eleitores protestantes sobre o voto na eleição de 1989. Por fim, vasculhei mais de 300 periódicos evangélicos desde 1985 em diante (FRESTON, 1994, p. 12).

Essas estratégias metodológicas tomadas pelo sociólogo supracitado foram fundamentais para a construção de uma Sociologia do Pentecostalismo Brasileiro, cuja pesquisa inaugurou uma nova fase dos estudos nessa área. O objeto de estudo da Sociologia

de Freston o desafiou a ir além de um Pentecostalismo já cristalizado nas instituições religiosas, ou seja, esse fenômeno religioso demandou um olhar mais atento no que tange às suas contradições, conflitos, jogo de interesses e relações de poder, possibilitando assim um novo critério tipológico de compreensão: as *ondas pentecostais*.

2.4.2 Paul Freston e as ondas pentecostais

Sabe-se que o Pentecostalismo é um movimento complexo, perpassado por cismas e concorrências, outrossim, diverso simbolicamente, liturgicamente, teologicamente, organizacionalmente e politicamente. São essas prerrogativas, de acordo com os estudos, que levam as comunidades pentecostais a se inserirem nos diferentes contextos e culturas, adaptando-se e, muitas vezes, reinventando-se ao talante das circunstâncias político-sociais.

A constatação de que o campo pentecostal se segmenta todos os dias desafia pesquisadores/as quanto ao uso de critérios de classificação do Pentecostalismo Nacional. Freston, diante deste desafio, afirma que "a segmentação não é infinita". O que isso significa para os/as estudiosos/as que pretendem se debruçar sobre esse fenômeno? O sociólogo responde: "a despeito da legião de igrejas de âmbito local", são poucas Igrejas que "abarcam uma grande parcela do protestantismo popular" ou Pentecostal, por exemplo, a Assembleia de Deus (AD) e a Universal do Reino de Deus (IURD).

Para chegar a essa conclusão, o autor analisou dois fatores: o histórico e o cultural. Esclarece Freston que a dimensão histórica explica a posição tomada pelas grandes igrejas para permanecerem no campo pentecostal; já a dimensão cultural, o surgimento de novos grupos. Tais aspectos foram fundamentais para entender a política das maiores comunidades pentecostais; esta é a base da tipologia sociológica empreendida por Freston quando analisou o Pentecostalismo.

Ao longo da expansão do Pentecostalismo e do crescimento das comunidades pentecostais, houve um esforço, sobretudo, das instituições de pesquisa em classificar esse Movimento Religioso. Somente na década de 1980 é que os censos do Instituto Geográfico Brasileiro (IBGE) diferiram os protestantes pentecostais dos protestantes históricos. Mas, todos esses esforços tipológicos, segundo Freston, não distinguiram "internamente o campo pentecostal de forma satisfatória e desconhecem as 'comunidades' carismáticas [...]"[109]. Desse modo, criticou algumas tipologias – Pentecostalismo Clássico, Pentecostalismo Autônomo,

[109] Desde os anos 2000 o IBGE classifica os protestantes a partir de duas noções, a saber, evangélicos de missão e evangélicos pentecostais.

Cura Divina, Igrejas de Mediação, Pequenas Seitas – porque averiguou que as mesmas eram limitadas para uma leitura mais profunda da força política dos grupos pentecostais na sociedade brasileira. Todavia, alertou: "não é nossa intenção aqui sugerir outra tipologia exaustiva"; apenas constatar as limitações das tipologias existentes para a compreensão da política protestante" (ibid., p.39).

Para Freston, institucionalmente o Pentecostalismo é fluido, assim, conjecturou que são as interações sociais, entre os membros/as das comunidades pentecostais, a base de sua formação. Com base na teoria weberiana, sua intenção foi apontar os sentidos das ações tomadas pelos/as pentecostais, por isso, seu critério foi a divisão do Pentecostalismo em três grandes grupos. Trata-se de um juízo crítico que parte do período de implantação das principais Igrejas Pentecostais que se consolidaram no campo religioso brasileiro durante o século XX.

Na época em que Paul Freston escreveu sua tese *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment,* o Pentecostalismo completava 80 anos de presença no país, e desde a década de 1950, segundo os/as estudiosos, se sedimentava. A despeito deste fenômeno, a pesquisa em pauta "a partir de um recorte histórico-institucional e da análise dinâmica interna do Pentecostalismo brasileiro [...]" (MARIANO, 2005, p. 28) buscou entender o projeto político das Igrejas Pentecostais consolidadas no país.

A macrossociologia de Freston, ao sustentar que "o Pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de *três ondas* de implantação de igrejas" (1993, p. 66), se tornou referência nas Ciências das Religiões quando o tema de pesquisa é o fenômeno pentecostal. O pioneirismo da Sociologia nos estudos da religião no Brasil mais uma vez se destaca.

Sobre isso, explica Gerson Moraes (2010, p. 02), "há um certo consenso entre os especialistas desta área, de que a metáfora das 'ondas marinhas', inicialmente utilizada por Paul Freston seria uma boa ferramenta para a compreensão do Movimento Pentecostal brasileiro". Da mesma forma, enfatiza Ricardo Mariano (2005, p. 28): "no Brasil, Freston [...] foi o primeiro a dividir o movimento pentecostal em ondas". Essa divisão contribuiu para que Mariano consagrasse o conceito *Neopentecostal* na academia e na sociedade brasileira, já que esse subcampo se refere à terceira onda pentecostal.

Abumanssur (2011) defende que a tentativa de Freston de dar inteligibilidade ao campo pentecostal brasileiro foi a mais bem sucedida, apesar de diversos/as estudiosos/as como Antônio Mendonça ter trabalhado para criar classificações. Por sua vez, Gedeon Alencar considerou a teoria das *ondas pentecostais* para explicar as fases históricas da Assembleia de

Deus (AD), mas deixa claro que o uso dessa tipologia é meramente didático, evitando assim, entrar numa discussão infindável sobre essa divisão. A despeito das tentativas de superação dessa metodologia de abordagem, acrescenta Abumanssur, o paradigma das *ondas pentecostais* perdura até os dias de hoje.

Nos Estados Unidos era comum o uso das metáforas marinhas para classificar a diversidade de movimentos carismáticos, influência do historiador norte-americano David Martin, o qual distinguiu a história mundial do Protestantismo em três ondas: puritana, metodista e pentecostal. Freston fez uma adaptação dessa metáfora para o Pentecostalismo Brasileiro e, ao se apropriar dessa teoria, contribuiu de maneira mais profícua com os estudos que giravam em torno desse fenômeno social (MARIANO, 2005; MORAES, 2010).

Qual é a novidade que Freston trouxe quanto ao uso das *ondas pentecostais* para explicar a divisão histórica e a dinâmica interna das igrejas pentecostais brasileiras? Ricardo Mariano responde: anterior a pesquisa de Freston os pesquisadores dividiram o Pentecostalismo nacional em dois grupos, Freston o divide em três, isto é, "a novidade está na divisão das igrejas fundadas a partir dos anos [de 19]50 em dois blocos, anteriormente juntas no mesmo bloco" (2005, p. 28, acréscimo da autora).

A explosão da *primeira onda* pentecostal começa em 1910 e se estende até o final da década de 1940. Seu marco histórico são os "[...] anos 10, é o momento da origem mundial e expansão do Pentecostalismo para todos os continentes" (FRESTON, 1994, p. 72). Representada pela Congregação Cristã no Brasil (Santo Antônio da Platina/PR) e Assembleia de Deus (Belém /PA), responsáveis pela difusão do Pentecostalismo pelo país.

A *segunda onda* fragmentou o campo pentecostal e impactou a década de 1950 até o início da década de 1960, período de urbanização e formação de uma sociedade de massas que contribuiu com o crescimento pentecostal, sobretudo em São Paulo. As Igreja do Evangelho Quadrangular (São João da Boa Vista/SP), Igreja O Brasil para Cristo (São Paulo/SP), Igreja Deus é Amor (São Paulo/SP), Casa da Bênção (Belo Horizonte/MG), representam a segunda onda, responsável pela diversificação institucional do Pentecostalismo Brasileiro.

A *terceira onda* abrange as Igrejas Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro/RJ), Igreja Internacional da Graça de Deus (Rio de Janeiro/RJ). Essa onda inicia-se na no final da década de 1970 e ganha força nas décadas de 1980 e 1990, fundadas por citadinos de nível cultural um pouco mais elevado da cidade do "Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias do jogo e política populista" (FRESTON, 1994, p. 72).

Esse modelo teórico de classificação compreende o Pentecostalismo Brasileiro do século XX, conforme as grandes Igrejas citadas, desse modo, quando se verifica tais ondas hoje no século XXI, é inevitável a afirmação de que esses Pentecostalismos implicam pontos de permanência, rupturas e de continuidades, ou seja, a história do Pentecostalismo Brasileiro é uma história de antes e depois. As velhas Igrejas permanecem como também são desafiadas pelas novas e pequenas igrejas pentecostais deste século. Essa reflexão, alinhada ao paradigma sociológico de Freston, aponta que a primeira onda é o Pentecostalismo que se insere; a segunda onda que se adapta; a terceira onda o (Neo)Pentecostalismo que se transforma.

Sabe-se que o Pentecostalismo Nacional não se esgota com essa tipologia, mas, ao mesmo tempo, sente-se que são necessárias novas leituras, mais abrangentes. Apesar do crescimento de monografais, dissertações, teses e artigos que tratam desse objeto nas últimas décadas, espera-se contribuições inovadoras. Observe o quadro abaixo que apresenta de forma mais didática as *ondas pentecostais* e suas principais características definidas por Freston:

Quadro 5 – Ondas Pentecostais

	Igrejas	**Dinâmica interna**
Primeira onda	Congregação Cristã no Brasil (1910) Assembleia de Deus (1911)	Ênfase em línguas estranhas, crença na volta de Jesus (Parousia); Comportamento radical de negação do mundo (ascetismo e sectarismo); Usos e costumes refletem a conversão, a salvação e o pertencimento a esse tipo de Pentecostalismo; Anticatólicos, perseguidos pela Igreja Católica e "segregados" pelas comunidades protestantes; Perfil educacional e socioeconômico baixo; Localizado principalmente nos centros urbanos, entre imigrantes, sobretudo italianos que viviam em São Paulo, e trabalhadores como sapateiros, domésticas, pedreiros, carpinteiros, seringueiros, entre outros; Rejeitavam os meios de comunicação e a política partidária.
Segunda onda	Igreja do Evangelho Quadrangular (1951) Igreja O Brasil para Cristo (1955) Igreja Deus é Amor (1962) Casa da Bênção (1964)	Ênfase na cura divina, libertação espiritual, benção por imposição das mãos; Evangelização em massa através das "Cruzadas Nacionais de Evangelização"; Ascético e sectário; Afinidade com os meios de comunicação (principalmente o rádio) e instrumentos musicais; Emprego do óleo como símbolo da unção e tendas de lona durante os cultos evangelísticos.
Terceira onda	Igreja Universal do Reino de Deus (1977) Igreja Internacional da Graça de Deus (1980)	Mantém as principais doutrinas pentecostais; Ênfase na realização de milagres midiatizados e na guerra espiritual contra os demônios e o diabo; Forte produtora de objetos ou de "mediadores sagrados";

		Flexível aos usos e costumes, bem como às práticas de lazer como o futebol e o cinema; Crença na prosperidade material; Envolvimento direto com a política; Liderança centralizadora; O uso da mídia (rádio, tv, sites) conferiu-lhes visibilidade no Brasil.

Fonte: Elaborado pela autora a partir de Freston (1993) e Mariano (2005).

"A vantagem dessa maneira de colocar ordem no campo pentecostal é que ressalta, de um lado, a versatilidade do Pentecostalismo e sua evolução ao longo dos anos e, ao mesmo tempo, as marcas que cada igreja carrega da época em que nasceu" (FRESTON, 1994, p. 71). Refletir sobre a evolução do Pentecostalismo Brasileiro ainda continua sendo um dos desafios científicos da academia brasileira, por isso é significativo revisitar estas e outras tipologias, já que esse movimento religioso erigido no começo do século XX tem passado por mudanças que lhe imputam outras roupagens ao se levar em consideração a pesquisa de Freston.

2. 5 Nota acadêmica

Já se passaram cem anos que o Pentecostalismo se consolidou no Brasil e tardiamente se debateu a trajetória, as marcas e os rumos das igrejas pentecostais no país. Desde que essa crença avançou, é corriqueiramente ilustrado pelas pesquisas que a Assembleia de Deus (AD) foi uma das principais igrejas responsáveis pela sua expansão. No começo do século passado, era a principal representante na Amazônia brasileira do movimento de santidade que buscava o batismo com o Espírito Santo. Ao contrário das demais igrejas evangélicas, torna-se a maior denominação evangélica do Brasil, conforme o Censo de 2010, porém, pouco se fala sobre o lugar que lhe deu visibilidade.

Nesse jogo intelectual, definiram-se os contornos do Pentecostalismo Brasileiro sob um ponto de vista que não privilegiou a realidade social amazônica. O movimento de santidade que se espalhava pelo Norte não atraiu a atenção dos intelectuais até aquele momento. Quais as razões levariam tal intelligentsia em preocupar-se com esse fenômeno a partir do Norte? Por que o Pentecostalismo na Amazônia apresentava outras faces e já havia outras que os desafiava em sua capacidade de análise?

As abordagens que explicam o rápido crescimento do Pentecostalismo pelo Brasil estavam alinhadas ao conceito de modernização capitalista, cuja consequência desse processo foi o estado de anomia social. Mesmo assim, a Amazônia e seu Pentecoste não atraíram o olhar dos/das intelectuais, uma vez que esta região, desde a sua ocupação, padece de males

que, do ponto de vista econômico, são "[...] inconciliáveis com a vida social, cultural e com a natureza da região" (LOUREIRO, 2002).

À vista disso, a intelligentsia não possuía condições intelectuais para promover análises socioantropológicas acerca do Pentecostalismo a partir da Amazônia? O Pentecostalismo que se instalou nessa região ressignificou a cosmologia religiosa local e faz parte de sua história recente. Nesse sentido, aproximar, por exemplo, o Pentecostalismo urbano-paulistano da cultura religiosa tradicional amazônica, os levaria a revisão de determinadas abordagens?

Nessa reflexão, pode-se apontar vários aspectos que talvez respondam a esse conjunto de indagações, mas ressalto o que a socióloga Violeta Loureiro afirma em seu texto *Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir*, "a história da região tem sido, da chegada dos primeiros europeus à Amazônia até os dias atuais, uma trajetória de perdas e danos" (2002, p. 107). O que isso quer dizer? A Amazônia brasileira tem contribuído com a própria história do país, pois nela se encontram os elementos sociais que contribuíram com a formação do povo brasileiro, porém, essa narrativa também aponta para perdas e esquecimentos como o fato do Pentecostalismo nacional – nas abordagens teóricas – estar distante da região que contribuiu com a sua expansão.

Sabe-se que a geração de intelectuais que estudaram o Pentecostalismo no século passado assinalou o grande desafio que é interpretá-lo. Para a intelligentsia deste século (XXI), o Pentecostalismo continua sendo um esforço teórico, sobretudo quando se leva em consideração aspectos como os códigos culturais do xamanismo indígena, da pajelança, da encantaria, entre outros. Por isso, compartilho da tese de Boaventura de Souza Santos quando diz que necessitamos de um novo modo de produção do conhecimento, mas de um conhecimento que se ajuste às realidades sociais.

A crítica de Santos à incapacidade das ciências sociais de produzirem novas ideias, por estar centrada numa razão eurocêntrica e indolente, me leva a pensar o campo acadêmico voltado para as pesquisas da diversidade religiosa amazônica. Nesse sentido, há um debate já deflagrado. Assim como Santos (2007), que apresenta dois problemas – o silêncio e a diferença –, Diego Silveira (2020, p. 128) destaca que existem dois obstáculos que impedem uma imagem fiel da religiosidade local nos seus fundamentos epistemológicos. "O primeiro é uma sociologia/antropologia religiosa que há muito cunhou a imagem dessa região como um espaço católico [...]", silenciando a escravidão, a dizimação e a relação antagônica entre indígenas, negros e europeus. Os pensadores que estão na vanguarda dos estudos sobre a cultura religiosa amazônica como Charles Wagley (*Uma comunidade amazônica: estudos do*

homem nos trópicos, 1957), Eduardo Galvão (*Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, 1955) e Arthur Cézar Ferreira Reis (*A conquista espiritual da Amazônia*, 1942) compartilharam da mesma noção que a Amazônia é católica, indicando que essa tradição se mistura com as crenças indígenas.

"O segundo é a necessidade de ampliar as pesquisas [...]" para apontar as diferenças ou a pluralização do próprio campo, rompendo com a ideia que não existem outras culturas verossímeis. Essa "emancipação intelectual", diria Santos, reivindica dos/as intelectuais, dos/as pesquisadores/as, dos centros de pesquisas, dos professores/as uma objetividade engajada, onde os conceitos hegemônicos são trabalhados de forma contra-hegemônica. Na mesma linha de pensamento, Silveira expõe que não é somente compreender, é também atuar em defesa da diversidade, oportunizando novas chances de (re)construção desse objeto de análise, e isso exige um trabalho coletivo.

Tomando como base essa inflexão, a lógica do Pentecostalismo, enquanto um fenômeno global, e como um processo social que atravessa os lugares de maneira diferenciada, não se explica somente pela dinâmica de um único lugar, mas por seu potencial de transformação, de se recriar ou se reinventar de acordo com cada realidade onde chega. Por isso, é necessário revisitar e averiguar as "teorias pentecostais".

Na Amazônia, com a abertura de Programas de Pós-Graduação pelas capitais da região, tem crescido as pesquisas que analisam o Pentecostalismo e outras formas de religiosidades. São estudos que procuram entender o campo pentecostal localmente, mas em conexão com o restante do país. Uma visita pelos sites das universidades públicas já temos um conjunto de textos que discorrem sobre a mídia, o feminismo, a política, a educação, a cultura, as festas com ênfase no Pentecostalismo, e o mais interessante é que essas pesquisas estão observando a disputa desse campo pelas comunidades pentecostais, bem como descrevendo a forma como a crença pentecostal é praticada nas comunidades ribeirinhas, nas aldeias, nos quilombos, nos bairros das cidades amazônicas.

CAPÍTULO III

A TRAMA RIZOMÁTICA QUE ENVOLVE O *PENTECOSTALISMO JUDAIZADO*

O *Pentecostalismo Judaizado* é apresentado dentro de uma complexa teia de significados. Ao mostrar metodologicamente as "matrizes rizomáticas pentecostais", procuro sinalizar os entrelaçamentos entre elas, ou seja, seus afluentes. Esses afluentes – tipos pentecostais – são processos fluidos que se misturam sucessivamente, gerando novas direcionalidades assim como o curso do rio Amazonas.

A compreensão teórica desse entrelaçamento chamo de "trama pentecostal". É uma "viagem investigativa" acompanhada pelas linhas sociológicas, históricas e teológicas para estudar o Pentecostalismo num lugar de tantas complexidades, ou seja, de tantos fios. Portanto, o uso destas categorias neste capítulo indica que o Pentecostalismo é uma estrutura dinâmica; seus tipos se conectam, mudam, não são únicos, por isso, é formado pelo entrelaçamento de diferentes afluentes que dão forma ao "rio pentecostal".

Nessa abordagem, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus é a representante do Pentecostalismo Clássico; e o Ministério Internacional da Restauração, concomitante com a Igreja Universal do Reino de Deus, são as representantes do Neopentecostalismo.

3.1 Na trama do objeto de pesquisa

É 1990, o Brasil e o mundo chegaram na última década do século XX. O cenário internacional ganhava destaque através destes acontecimentos históricos: o fim da União Soviética, a Guerra do Golfo, o Acordo de Paz entre Israel e a Organização para a Libertação da palestina (OLP), a assinatura do tratado ambiental Protocolo de Kyoto.

No Brasil, lamentava-se a morte de Cazuza. O cenário político era marcado, ao mesmo tempo, pelas eleições diretas e pelo impeachment de Fernando Collor. Na economia, o Plano Real foi implantado. No Esporte, Senna ganhou o seu bicampeonato na Fórmula 1. Na questão agrária, militantes Sem Terra no Pará foram mortos, escrevendo em nossa história mais uma página de sangue. O termo *Desenvolvimento Sustentável* começava a ser difundido entre acadêmicos, cientistas, mídia e nos demais ambientes da sociedade, devido à realização da Eco-92. Além desses fatos, é nessa época que começa a se popularizar a Bancada Evangélica no Congresso Nacional, hoje conhecida como Frente Parlamentar Evangélica.

Segundo Paul Freston, a grande novidade é que a maioria dos representantes políticos que fazem parte desse grupo são pentecostais. Tanto a Assembleia de Deus (AD) quanto a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) criaram planos ousados para elegerem seus representantes políticos na esfera legislativa. Freston destaca, ainda, que a AD foi a Igreja responsável pelo surgimento da Bancada Evangélica e a IURD, ao se fortalecer nesse espaço, passou a ser copiada por muitas igrejas em sua forma de fazer política.

A questão religiosa no final do século XX intensificou as disputas pelo monopólio do campo religioso brasileiro, mas, em contrapartida, o pluralismo se diversificou. Reafirmavam-se algumas tendências como o crescimento das Igrejas neopentecostais, da Renovação Carismática, da Nova Era, do Budismo, do Islamismo e do Judaísmo, assim como as religiões esotéricas e as tradições indígenas. Houve também um crescimento dos Sem Religião[110] e a adesão a diferentes sistemas de crenças. O que mais chamou a atenção dos especialistas foi a tendência religiosa de transição ocorrida, principalmente, entre católicos e pentecostais.

Desde a década de 1970, com as chamadas igrejas Neopentecostais, os evangélicos cresceram significativamente. Como resultado, a Igreja Católica perdeu muitos fiéis, convertidos, sobretudo, às vertentes pentecostais que cresciam em multiplicidade e diversidade. Desde então, era possível especular que a "nação católica" também se tornaria uma "nação evangélica"?

A década de 1990 já apontava para um país mais evangélico no século XXI, representado por uma geração de "evangélicos apresentados a Deus"[111]. Lembro que meu círculo de amizades, construídas no ambiente escolar, eram de pessoas que se consideram católicas por conta do batismo. Eu não fui batizada no Catolicismo, fui 'apresentada a Deus', contudo, parte de minha família passou pelo ritual do batismo quando criança. E mesmo com a conversão, a afetividade entre meus irmãos e seus padrinhos e suas madrinhas permaneceu[112].

---

[110] Essa categoria não diz respeito somente aos ateus, contempla também os indivíduos que acreditam em Deus, mas são desvinculados institucionalmente.

[111] As igrejas de tradição pentecostal não costumam batizar crianças, mas existe um ritual em que a criança, através da oração dos membros da igreja é dedicada a Deus. Para estas igrejas, a criança não é digna de ser batizada porque não fez sua declaração de fé consciente, por não entender o que é pecado. É um ritual simbólico, em analogia à apresentação de Jesus no templo de Jerusalém. Quarenta dias após o seu nascimento, Jesus foi levado por seus pais para cumprir o ritual judaico, que impunha que todo primogênito deveria ser levado ao templo para ser oferecido a Deus. Este também era o momento em que a mãe era purificada e novamente reintegrada a sua comunidade, por dar por concluído o tempo de impureza que resultava do ato de dar à luz (OLIVEIRA, 2010).

[112] A relação entre afilhados/afilhadas e padrinhos/madrinhas era muito comum no Brasil, os quais eram considerados como a segunda família dos apadrinhados. Essa relação social ainda existe, mas hoje esses laços de afetividade estão dando lugar para outras formas de interação, pois a geração que nasceu em um lar evangélico, construiu outras formas de relacionamentos.

Dessa forma, o paradigma "católico por batismo" cedeu espaço para o "evangélico de nascimento". "O catolicismo romano ainda é preponderante, mas perde a cada década sua centralidade, passando a se afirmar como 'religião da maioria dos brasileiros', mas não mais a 'religião dos brasileiros'" (TEIXEIRA, 2013, p. 23). Esta é uma novidade do século XXI, pois com o crescimento dos fiéis evangélicos, cresceu também o número de brasileiros que nasceram em famílias de tradição religiosa pentecostal. Isso não significa que o Brasil se tornará um país hegemonicamente evangélico ou pentecostal, mas torna-se influente a fé evangélica em um país de tradição católica.

A pesquisa *Religião e Vida Pública* realizada pelo Centro de Pesquisa Pew Research Center (PRC), em outubro de 2013 e fevereiro de 2014, na América Latina, apontou os motivos que levaram os latinos à conversão evangélica: a busca por uma igreja que os ajudasse a alcançar intimamente Deus, vivenciar um estilo diferente de culto, as soluções aos problemas familiares/casamento/saúde. Dentre essas razões, chama a atenção o culto, cuja performance possibilita ao fiel experimentar pessoalmente o "poder de Deus".

Quando os pesquisadores e pesquisadoras perguntaram aos sujeitos da pesquisa sobre suas experiências religiosas, todas as respostas se alinhavam ao culto, por ser o lugar da cura divina, da revelação ou interpretação de uma profecia[113], do diabo sendo expulso de uma pessoa e do falar em línguas. Entretanto, a pesquisa destacou que a mais comum dessas experiências na América Latina é a cura divina.

Neste século, está mais nítida a identidade evangélica nos espaços institucionais do Brasil. Como professora da educação básica e superior no Amazonas, tenho feito essa observação a partir das minhas vivências. Por exemplo, na abertura do ano letivo da Rede Estadual de Ensino, em 2021, se saudou a comunidade escolar por meio de uma linguagem evangélica, quando se desejou um ano de "muitas bênçãos". A direção pedagógica trouxe como destaque a frase "A Deus toda honra e toda glória! Vamos trabalhar no possível, pois o impossível Deus já está providenciando!". E o que dizer das recomendações da direção escolar quanto à filiação a uma igreja evangélica, à prática do dízimo, à preservação das tradições familiares e dos bons costumes?

Com o fortalecimento das vertentes pentecostais no Brasil e a criação de novos grupos, no final do século XX, a trama religiosa se intensificou. Com isso, a corrida pelo mercado

[113] Fenômeno que acontece em momentos de êxtase religioso, quando os/as fiéis falam em línguas estranhas. A profecia ou revelação é uma mensagem enviada por Deus à congregação ou a determinados indivíduos. O mensageiro transmite a mensagem no dialeto dos fiéis, mas, ao mesmo tempo, fala em línguas estranhas. Essa mensagem pode estar relacionada à vida pessoal como também à comunhão com Deus.

religioso se acirrava. Foi nessa década que a Assembleia de Deus no Amazonas criou a Rede Boas Novas de Rádio e Televisão (RBN) (1993) e o Departamento Missionário Político da Assembleia de Deus no Amazonas.

A RBN foi considerada como uma das maiores redes de comunicação voltada para o público evangélico do começo do século XXI. A aquisição de uma rede de comunicação era um dos projetos do Programa de Evangelização do Amazonas, ampliada em 1996 para os Estados do Norte e para os demais Estados brasileiros por causa do trabalho árduo da membresia desta Igreja. Minha mãe, por um período, pagou uma espécie de boleto para a manutenção da RBN, embora no lugar onde morávamos ainda não tivesse a repetidora da TV e nem da Rádio, e nossas condições financeiras não fossem das melhores. Por muitas vezes, ouvi essa frase que motivava a membresia a assumir esse compromisso: "Contribua com a obra do Senhor, a RBN vai onde a igreja não chega".

Outro bem de salvação produzido pela AD foi o seu projeto político, que ganhou força também na década de 1990. A igreja do Amazonas criou o Departamento Político da Assembleia de Deus, passando a se chamar mais tarde Departamento Missionário Político da Assembleia de Deus no Amazonas, elegendo vereadores e deputados assembleianos, os quais são chamados por essa comunidade pentecostal de pastores ou missionários parlamentares.

A AD, mais uma vez, ganha destaque na Amazônia, não somente no meio midiático como também na política, inaugurando um "jeito de agir politicamente": crente vota em crente, participa de comícios, faz campanha política e de oração em favor do candidato-irmão, pede voto, veste a camisa de seu candidato, se reúne na Igreja para discutir quem serão os membros que se candidatarão ao pleito eleitoral, usa o sermão para admoestar quanto a prática da obediência que se estende também ao voto, é militante dos interesses de sua comunidade de fé e sustenta um discurso de poder político. A partir de então, o fazer político no Amazonas passa a ser feito também à "moda pentecostal assembleiana".

Certamente, os demais países da América Latina também "fervilhavam" com as mudanças ocorridas na esfera religiosa, que, por sua vez, ainda é considerado o maior continente católico. O quadro latino-americano ampliava os fios da trama religiosa, ao ponto que os estudiosos David Martin e David Stoll, na década de 1990, conjecturam que os países latinos estavam passando por uma reforma religiosa evangélica.

É interessante chamar a atenção para esta complexidade, pois, de um lado, temos um povo que, por alguns séculos, viveu sobre o predomínio católico; por outro, o Pentecostalismo, que, em sua história recente na América Latina, cresceu exponencialmente. Com este salto significativo, as "matrizes rizomáticas pentecostais", atualmente, são consideradas as

principais representantes da tradição evangélica no continente. Mas, nesse contexto, os/as latino-americanos/as não são meros/as espectadores/as passivos/as dessa ocidentalização religiosa, uma vez que a espiritualidade de seus ancestrais é presente, ou seja, os/as latinos/as nunca foram praticantes de uma única religião.

Por exemplo, no Panamá se constatou que grande parte da população, inclusive católicos e protestantes, dedica-se a pelo menos três das oito crenças indígenas. De modo geral os/as latino-americanos/as aceitam as crenças e práticas associadas a religiões afro-caribenhas, afro-brasileiras e indígenas (PEW RESEARCH CENTER, 2014). Nesse sentido, o século XXI chega com a certeza de que "a América Latina não é mais – e, a bem da verdade, nunca foi – uma região de uma única cultura religiosa, leia-se católica" (ORO, 2008, p. 11). A religiosidade latina apresenta fios que se cruzam, se misturam, se tocam, tecendo espiritualidades. Essa trama segue a lógica rizomática, ideia oriunda do pensamento filosófico de Deleuze & Guattari.

> Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. Plantas com raiz ou radícula podem ser rizomórficas num outro sentido inteiramente diferente: é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica. Até animais o são, sob sua forma matilha; ratos são rizomas. As tocas o são, com todas suas funções de hábitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura. O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos [...] (DELEUZE; GUATARRI, 1995, p. 14).

A filosofia deleuzeguattariana usa a metáfora botânica como alternativa epistemológica na construção de conhecimento, entendido como algo que não tem centro e limites definitivos. O rizoma é um paradigma aberto em si mesmo, permitindo novas formas de construção teórica. Tal projeto filosófico é atravessado pela ideia de que o pensamento é um entrelaçamento de conhecimentos, em que o múltiplo é entendido epistemologicamente.

Essa filosofia é uma das bases teóricas para as argumentações de que o pensamento disciplinar, mesmo exato e preciso, não compreende sozinho a multiplicidade social. A tese do rizoma apresenta a complexidade dos conhecimentos, os quais podem ser lidos independentemente, mas juntos trabalham num projeto construtivista (ideia piagetiana) para novos entendimentos da realidade.

Assim, pensar uma forma rizomática para o Pentecostalismo Brasileiro tem sentido. No contexto deste paradigma, aponto duas tipologias, a saber, o *Pentecostalismo Celular* e o

Pentecostalismo Judaizado e retomo as demais categorias consolidadas academicamente, pois elas se entrelaçam. Essa articulação, epistemologicamente falando, não isola as categorias tradicionalmente conhecidas como o *Pentecostalismo Clássico* e o *Neopentecostalismo*, pois compartilham dinamicamente dos mesmos interesses, símbolos, doutrina, visões, ritos, crenças e outros. Partindo desse prisma, entendi que a superfície do Pentecostalismo é ramificada ou entrelaçada, e é esse aspecto que chamo de *trama*.

Em suma, a "trama rizomática pentecostal" é uma rede de debates, de conceitos científicos entrecruzados pelos pensamentos filosóficos, sociológicos, históricos, antropológicos, políticos e por outras áreas do conhecimento como a Teologia que avança na multiplicação dialógica das noções fundamentais acerca do Pentecostalismo latino-americano.

Dentro da lógica rizomática, a cultura religiosa latino-americana vai brotando à sua maneira, são pontos de conexão que fluem, desafiando o controle institucional, se conectando com outras culturas, se reinventado, sendo capaz de criar outros processos religiosos, laços societários, vivências e teologias. No âmbito dessa trama, sabe-se que o Cristianismo é o seu principal rizoma, ocupando lugar de destaque em todos os países latinos.

O Cristianismo marca as religiosidades contemporâneas, construídas a partir dos elementos ressignificados das tradições afro-americanas e indígenas; até mesmo os Novos Movimentos Religiosos que aqui chegam são influenciados pelo Cristianismo Latino-americano. "Estamos sempre no campo cristão, o qual congrega 91% das identificações religiosas dos indivíduos latino-americanos", ou seja, os fios da diversidade religiosa latina são cristãos. "Isto significa que catolicismo e Cristianismo não são mais sinônimos, como fora outrora" (ORO, 2008, p. 10).

Atualmente o Catolicismo e o Pentecostalismo são as correntes religiosas mais influentes no continente. Guatemala e Honduras já são considerados as maiores nações evangélicas (ORO, 2008), onde o Cristianismo Evangélico é hoje uma das principais opções de fé. Desse modo, pode-se falar em diversidade religiosa pentecostal na América Latina? Eventos subsequentes têm mostrado a complexidade dessa trama religiosa no Brasil.

> The survey finds that in three Latin American countries – the Dominican Republic, Brazil and Panama – about eight-in-ten Protestants either belong to a church that is part of a Pentecostal denomination or personally identify as Pentecostal Christians, regardless of denomination. And in Puerto Rico, Nicaragua, Guatemala, Argentina, Honduras, Ecuador and Chile, roughly two-thirds or more of Protestants are Pentecostal by denomination, personal identification or both (PEW RESEARCH CENTER, 2014, p. 63).

O reflexo desse pertencimento pentecostal no Brasil suscita alguns questionamentos: quais são os aspectos inovadores do Pentecostalismo nas últimas décadas? Esses aspectos podem ser pensados como neopentecostais? Sabe-se que o Neopentecostalismo é a vertente pentecostal que se sobressai no final do século XX, porém, esse contexto apontava para um cenário onde a religião, a política, a mídia, a família, a teologia da prosperidade, a construção de grandes templos, a Visão Celular no Governo dos 12(G12), a defesa de Israel e a intensificação do uso dos símbolos judaicos se misturavam e se interpenetram, provocando novas discussões e tipologias que classificavam a trama pentecostal.

A partir de Paul Freston e Ricardo Mariano, as categorias *Terceira Onda* e *Neopentecostalismo* se tornaram expressões que se consagraram no Brasil na década de 1990, ambas foram usadas para tipificar as Igrejas pentecostais que surgiram a partir de então. Para Paul Freston, como foi mostrado no segundo capítulo, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus são representantes da Terceira Onda Pentecostal; Ricardo Mariano ampliou esse grupo, indicando as Igrejas Cristo Vive, Sara Nossa Terra, Comunidade da Graça, Renascer em Cristo e a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo como Neopentecostais.

Essas igrejas têm em comum a *Teologia da Confissão Positiva* que enfatiza a riqueza material como um indício do poder da fé. Essa teologia se propagou por quase todas as igrejas do universo pentecostal, alterando a sua cosmovisão acerca do mundo e "diminuindo a diferença existente entre elas, quando da tipificação proposta na década de 1990" (NASCIMENTO, 2015, p. 13).

O desdobramento, ocorrido após a consolidação do Neopentecostalismo no Brasil, acarretou um novo *modus operandi* pentecostal. As principais características dessa operação somadas às propriedades das vertentes anteriores – Pentecostalismo Clássico, Deuteropentecostalismo e Neopentecostalismo (MARIANO, 2005) – são as estratégias de evangelismos (Visão Celular ou G12) que imitam os apóstolos do Novo Testamento e a inserção dos ritos vivenciados pelo povo hebreu no Antigo Testamento.

A partir da década de 1980, a Colômbia ganhou visibilidade devido à força de elementos religiosos associados ao *Pentecostalismo Celular*. Especificamente em 1983, o líder religioso César Castellanos Dominguez, inspirado por uma revelação divina, fundou a Missão Carismática Internacional (MCI). "Nesse recomeço, ele segue as estratégias de crescimento propostas por Paul Y. Chu, pois ficou fascinado com elas ao visitar a Igreja do Chu, na Coreia" (NASCIMENTO, 2015, p. 73).

David (Paul) Younggi Cho (1936-2021)[114],pastor assembleiano e pentecostal, fundou a maior igreja celular do mundo, em 1958. O crescimento da Igreja do Evangelho Pleno, na Ásia, ligada às Assembleias de Deus, chamou a atenção de líderes religiosos latino-americanos como o colombiano César Castellanos (Missão Carismática Internacional, MCI), o salvadorenho Mario Vega (Missão Cristã Internacional Elim) e os brasileiros Abe Huber (Igreja da Paz)[115], Renê Terra Nova[116] (Ministério Internacional da Restauração, MIR) e a brasileira Valnice Milhomens (Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo, INSEJEC), os quais criaram seus próprios modelos de crescimento celular.

O Pentecostalismo sul-coreano – que se propagou pela América Latina e impactou fortemente algumas Igrejas (neo)pentecostais da região Norte do Brasil – traz em sua roupagem uma nova forma de evangelismo. Quando Younggi Cho, um jovem pobre, saiu de casa em casa anunciando a mensagem cristã entre os desfavorecidos economicamente de Seul, inovou em sua estratégia de evangelismo, criando os chamados Grupos Familiares[117], principal causa para o crescimento da igreja que fundou.

O *Pentecostalismo Celular* tem a sua gênese na Coreia do Sul. Além do projeto evangélico que se baseia em Pequenos Grupos e da pregação que se firma na prosperidade financeira, a teologia desse Pentecostalismo sustenta que a fé é um instrumento usável e seu controle na dimensão espiritual torna possíveis as aspirações na realidade concreta. Tais desejos devem ser narrados em oração a Deus, mas é necessário detalhar, especificar, por exemplo, a casa, o carro, o emprego, a faculdade, o salário, o cônjuge almejado.

A história da escrivaninha descrita no livro *A quarta dimensão* – se passa quando Younggi Cho indagou a Deus sobre os seus pedidos, na época, quando não tinha condições para financiar a sua missão evangelística – o que foi sucesso entre os neopentecostais. A resposta de Deus quanto a escrivaninha foi:

> [...] esse é o seu problema, o problema de todos os meus outros filhos. Imploram exigindo todo tipo de coisas, mas o fazem com termos tão vagos que não posso responder. Será que você não sabe que há dezenas de tipos de

[114] Hoje também conhecido como Davyd Younggi Cho. Seu nome de batismo foi trocado, por ter sido instruído por Deus para mudar seu nome. Simbolicamente representaria a sua própria ressurreição. De base familiar budista, se converteu aos 19 anos ao Pentecostalismo, no qual experimentou o Batismo com Espírito Santo.
[115] No dia 19 de novembro de 2018, passou a ser chamada de Paz Church devido à expansão internacional. Para a liderança da igreja, esse nome comunica uma proposta de missão global, abrangente e inclusiva.
[116] Em 2007, viajou para Seul com um grupo de membros de sua igreja para conhecer a estratégia evangelística de Cho. Liderou algumas caravanas de fiéis para Seul para participarem dos encontros acerca do Projeto Grupo Familiares, bem como manteve relação diplomática com a Coréia.
[117] Esse primeiro modelo de Igreja em Células entre as comunidades protestantes-pentecostais foi uma estratégia inovadora de evangelização conhecida como 5x5 ou G5. São 5 grupos compostos por 10 fiéis, cada grupo tem um/uma líder e esses líderes são supervisionados somente por um líder.

> escrivaninhas, cadeiras e bicicletas? Mas você simplesmente pediu-me uma escrivaninha, uma cadeira e uma bicicleta [...] (CHO, 1980, p. 12).

Essa abordagem teológica de forma metódica guia o fiel a conquistar seus desejos, principalmente os evangelísticos. Quando se lê o texto bíblico a partir dessa perspectiva como o de Mateus 21.22 "E tudo o que pedirdes com fé, em oração, vós o recebereis", nota-se que a interpretação bíblica neopentecostal buscou, nas entrelinhas textual, a explicação de como materializar a fé. A fé em Cristo produz influência na vida espiritual e material dos indivíduos. Nesse sentido, a realização dos desejos é a expressão da fé em Cristo. Ademais, outros aspectos do Neopentecostalismo sul-coreano influenciaram as Igrejas Pentecostais e Neopentecostais na América Latina como a oração no monte, a construção de megatemplos, a realização de vários cultos num mesmo dia e o uso de cartões de crédito no interior das igrejas[118.]

Essa "trama teológica" aproximou nações, logo, esses eventos na Coréia do Sul conectaram socialmente o mundo. Segundo Giddens (1991, p. 60), os processos globais intensificam "as relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes, de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo há muitas milhas de distância e vice-versa". Isto quer dizer que as práticas sociais adquirem contornos particulares quando impactadas pelos processos globais.

Tomando como base essa leitura, a religião é uma dessas redes de relações que conectam os espaços de globalização. Para Alberto Moreira (2008, p. 28), "[...] as religiões tanto sofrem os efeitos como têm sido fatores importantes da globalização" como a expansão do Pentecostalismo na América Latina. Parto desse pressuposto ao considerar os Grupos Familiares como um fenômeno global.

> As principais igrejas que adotam esse modelo estão espalhadas praticamente em todos os continentes. Na Ásia, há a Igreja Yodo do Evangelho Pleno, ligada às Assembleias de Deus. Na América Latina, há a Missão Carismática Internacional, situada na Colômbia, contudo, essa igreja introduziu algumas modificações em relação ao modelo clássico de Grupos Familiares divulgados por Paul Y. Cho [...]. No Brasil, há como principal expoente o MIR, contudo, outras igrejas do tanto do ramo do protestantismo histórico como do pentecostal e neopentecostal também adotam esse modelo, entre elas as igrejas presbiterianas, batistas, metodistas, Assembleia de Deus, Igreja da Paz, Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, Nacional do Senhor Jesus Cristo (NASCIMENTO, 2015, p. 68).

[118] O Pastor Davyd (Paul) Yonggi Cho esteve no Brasil em março de 1983, lotando o Estádio do Pacaembu/SP.

Em síntese, a estratégia evangelística criada pelo pastor coreano Davyd (Paul) Yonggi Cho é um movimento avivalista mundial da metade do século XX, e na América do Sul encontrou espaço. San Salvador (El Salvador), Bogotá (Colômbia), Santarém, Manaus e São Paulo (Brasil) são algumas das cidades latinas onde as igrejas em células ganharam notoriedade.

No Brasil, destaca-se outro elemento associado ao *Pentecostalismo Celular*, a saber, as práticas religiosas judaicas. Esse aspecto deve ser sublinhado, pois da mesma forma como a Visão Celular foi inovadora e espalhou-se por diversas igrejas, a introdução dos símbolos da cultura bíblica judaica no cotidiano evangélico é um fenômeno da trama pentecostal no século XXI.

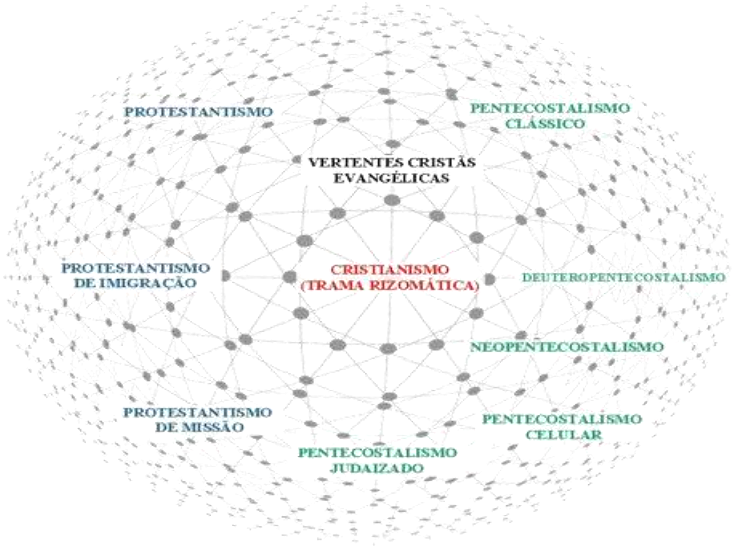
Atualmente a valorização da religião judaica é um fato. No Brasil, conceitos como "Terra Prometida" e "Povo Escolhido" são comuns na narrativa pentecostal brasileira. Essa religiosidade pode ser sentida nos cultos pentecostais através de pregações, canções, símbolos e ritos como os "atos proféticos". Diferentemente de outros grupos cristãos brasileiros, que mantêm uma relativa distância dos elementos judaicos ou da defesa do Estado de Israel, o Pentecostalismo Brasileiro transmite um sentimento de forte afinidade para com Israel. Simbolicamente, Israel é um elemento presente na atuação dessas Igrejas, onde símbolos sionistas juntamente com alguns elementos da tradição judaica transformam tais igrejas em apoiadoras de Israel. Assim, a sua identificação com Jerusalém é fortemente sentida (GHERMAN, 2009).

O Pentecostalismo Clássico – Assembleia de Deus amazonense (IEADAM) e o Neopentecostalismo – A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – incorporaram em seus templos a simbologia judaica, bem como as igrejas eclesiasticamente organizadas em células como o Ministério Internacional da Restauração (MIR) e a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (INSEJEC).

Em minha pesquisa de campo, percebi que a inclusão de rituais e símbolos judaicos nestas igrejas brasileiras está perpassada pelos aspectos que classificam teologicamente o Neopentecostalismo nacional. No âmbito dessa observação, a categoria Neopentecostal consegue dar conta das mudanças destacadas acima? Esse tipo ideal classifica as igrejas em células e judaizadas? À medida que a pesquisa foi se desenrolando, detectei que na América Latina duas vertentes pentecostais se sobressaem a partir do Neopentecostalismo, entendidas como *Pentecostalismo Celular* e *Pentecostalismo Judaizado*. O Neopentecostalismo é uma estrutura de passagem para estes Pentecostalismos.

Na figura abaixo observa-se, didaticamente, a “trama rizomática” do Cristianismo Evangélico Brasileiro. Nela as categorias tipificadas pelos intelectuais são heterogêneas, mas não são isoladas, elas se aproximam pelo princípio de conexão.

Imagem 1 – Trama Rizomática do Cristianismo.



Fonte: Elaborado pela autora, 2021.

Nesta ilustração, os pontos que conectam as vertentes cristãs evangélicas não seguem uma ordem fixa. Elas fazem parte de um “caos religioso”, ou seja, de uma trama ou de um universo entrelaçado pelos seus próprios fios que os unem em suas próprias diferenças, disputas, visões, ideologias e símbolos.

O *Pentecostalismo Judaizado* é uma tipologia heurística na “trama rizomática pentecostal”, e, assim como as demais categorias, sua finalidade é ordenar o real. A introdução da tradição religiosa judaica nas igrejas evangélicas brasileiras se intensificou nos últimos anos. Entre os pentecostais, essa tradição está imbuída de significado que dialoga com a experiência religiosa pentecostal.

Trata-se de um fenômeno que marca politicamente o cenário religioso brasileiro atualmente. A valorização de Israel pelo Pentecostalismo não se dá somente com a inserção dos símbolos judeus em seus cultos, mas há uma preocupação política com a própria sociedade israelense. Desse modo, houve mudanças no Movimento Pentecostal, elas começaram a se esboçar nos anos de 1990 com a intensificação das caravanas evangélicas para Israel e com a visão celular.

O *ethos* judaico se popularizou entre os pentecostais a partir dessa década e, desde então, Israel passa a testemunhar o surgimento de um movimento religioso dentro de suas fronteiras, o Pentecostalismo Brasileiro (GHERMAN, 2009). As fronteiras religiosas se alargaram entre Israel e Brasil através das viagens realizadas por líderes religiosos brasileiros para Jerusalém desde a década de 1970, e em 2000 elas se multiplicaram. O pastor pioneiro das viagens a Israel foi o ex-pastor presbiteriano Caio Fábio. Sua primeira experiência na Terra Santa ocorreu em 1977. Vale ressaltar que viajar em caravanas para a Terra Santa, entre os evangélicos brasileiros, é um hábito relativamente recente, afirma Miriane Frossand (2013).

O Jornal *Mensageiro da Paz,* na década de 1990, já fazia a publicidade das caravanas organizadas por pastores assembleianos de todo o Brasil para Israel. A evidência mais antiga deste tipo de caravana se refere a uma excursão organizada pela agência Viagens Bíblicas, no ano de 1974, contudo, segundo Frossand, as viagens religiosas para terra santa, por evangélicos, já ocorriam de forma independente.

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em 1981, deu início às peregrinações a Jerusalém, após a primeira viagem que o Bispo Edir Macedo fez para Jerusalém em 1980, a igreja passou a divulgar que em 1997, no aniversário de seus 20 anos, levaria de uma só vez uma caravana de 2.300 pessoas para Terra Santa (MARIANO, 2005). E lá, recebeu uma homenagem do prefeito da cidade, Ehud Olmert, que estava muito satisfeito com a ocupação de quase toda a rede hoteleira. Desde então, surge o interesse das autoridades israelenses em receber o público evangélico, principalmente, o pentecostal (GOMES, 2004).

Outros pastores pentecostais como Silas Malafaia, Jonatas Câmara e Renê Terra Nova também já realizaram várias caravanas para Israel. As caravanas organizadas pelo Ministério Internacional da Restauração e pela Assembleia de Deus do Amazonas já fazem parte da agenda anual destas Igrejas. Terra Nova[119] é um dos líderes que já esteve mais de 50 vezes em Jerusalém e o Pastor Câmara conduz os/as fiéis assembleianos/as até Israel através da "Caravana Boas Novas Israel".

Nota-se que a cultura judaica, o Estado de Israel e até mesmo o judeu não são insignificantes no contexto brasileiro. Portanto, não há como evitar a percepção de que a adesão dos costumes judaicos nas comunidades pentecostais não é pueril ou simples, cujos efeitos da teologia dispensacionalista na vida das Igrejas têm provocado essas convicções: os judeus se converterão e Jesus, em sua Segunda Vinda, se manifestará em Jerusalém. Percebo

[119] Sua primeira vagem à Terra Santa foi em 1994.

que os brasileiros e as brasileiras pentecostais se sentem responsáveis em levar os judeus à conversão já que o reino messiânico será estabelecido em Israel.

Dessa forma, a próxima seção aprofunda a discussão sobre a construção da tipologia *Pentecostalismo Judaizado*, como recurso metodológico de objetivação da realidade estudada.

3.1.1 O *Pentecostalismo Judaizado*: um recurso metodológico

Vários pesquisadores e várias pesquisadoras do Pentecostalismo já sinalizaram, em alguns momentos de suas obras, mudanças no cenário religioso pentecostal latino americano, ao observarem a intensificação dos rituais, das festas e da simbologia judaica nas comunidades pentecostais nas últimas décadas. Trata-se da apropriação de um Judaísmo imaginário.

O estudioso peruano Bernardo Campos, em duas páginas de seu texto *El principio Pentecostalidad: la unidad em el espíritu fundamento de la paz* (2016), fez uma breve discussão apontando para um tipo de Pentecostalismo definido como Neo apostólico-profético. Considera o teólogo que as práticas desse tipo ideal são j*udaizantes* e se encaixam na dinâmica do mundo pós-moderno, mas deixa claro "está integrado por pentecostales clásicos y neo pentecostales que han asimilado la visión restauracionista judia" (p. 174).

Gedeon Alencar, pesquisador do Pentecostalismo Assembleiano Brasileiro, em menos de uma página de sua obra *Protestantismo Tupiniquim* (2005), chamou essas práticas de "Sionismo Ingênuo", apontando que o Protestantismo no país vivia uma febre *judaizante* e avaliou que "se construiu uma ideologia idólatra da Terra Santa" (p. 144). Em suas palavras deixou claro "um subproduto desta bobagem é um 'apoio incondicional a Israel' [...]" (p. 144).

Em princípio, pode parecer depreciativo o tom de Alencar ao levar em conta a idolatria como aporte conceitual se confrontá-la à compreensão de um dos interlocutores da pesquisa. Ele, ao justificar a presença dos símbolos religiosos judaicos em sua igreja, simultaneamente evidenciou "[...] a igreja tem um cuidado para que esses usos não se tornem uma idolatria, um fanatismo" (L.C., pesquisa de campo, 2021). Com isso, as explicações em torno dessa dimensão mais recente do Pentecostalismo, se partirem deste conceito, evidenciarão uma compreensão simplificada, e ao mesmo tempo antagônica porque a idolatria para os pentecostais sempre foi abominável[120].

A fala do Alencar deve ser compreendida pelo olhar teológico e filosófico, já que a "ideologia idólatra" gera exclusão, exploração e visão acrítica. À sombra do discurso que

[120] Nos primórdios do Pentecostalismo no Brasil, essa condenação era atribuída principalmente aos santos católicos, considerados ídolos.

acusa o culto aos ídolos, a idolatria sobrepuja a adoração de figuras que representam o Sagrado, sendo capaz de legitimar projetos de dominação. E o que dizer de uma teologia (ideologia) que venera Israel como nação, divinizando a cidade de Jerusalém, o hebraico, o Judaísmo, o judeu e a judia e, até mesmo, a guerra territorial entre palestinos e israelenses. É neste sentido que se faz a pergunta: esse discurso teológico é o mesmo que condena os povos e seus símbolos religiosos?

Contudo, justificou-se que a motivação é bíblica, segundo os interlocutores e as interlocutoras ouvidas quanto à valorização dos bens espirituais judaicos em sua comunidade de fé. Esta convicção encorajou algumas igrejas cristãs pentecostais a abraçarem o Judaísmo, culminando com a institucionalização de vários símbolos religiosos da sociedade israelense, bem como numa postura política nacionalista.

Marta Topel, pesquisadora do Centro de Estudos Judaicos da Universidade de São Paulo (USP), em seu artigo *A inusitada incorporação do Judaísmo em vertentes cristãs brasileira*s (2011), levantou algumas questões que aprofundam o debate. A antropóloga chama esse fenômeno de judeofilia "[...] expresso na observância de boa parte dos rituais judaicos, a incorporação da simbologia judaica nos cultos e a adesão 'incondicional' ao sionismo" pelas Igrejas neopentecostais (p. 44).

Esse fenômeno religioso, definido como *judaizante,* é compartilhado tanto por Bernardo Campos quanto por Gedeon Alencar e Marta Topel. Campos e Topel afirmam que o Neopentecostalismo é a vertente mais expressiva na assimilação dos valores judaicos. Nos argumentos deste estudioso e desta estudiosa, alguns elementos chamam a atenção: o Neopentecostalismo é o lugar privilegiado que dá sentido a esse fenômeno; a apropriação dos símbolos judaicos é uma prática *judaizante*.

Nesse sentido, compartilho da tese de Campos quando apontou que o Pentecostalismo Clássico também se apropriou da memória bíblica israelita. A Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Amazonas (IEADAM) é uma das representantes dessa matriz rizomática no Brasil e, nos últimos anos, algumas de suas práticas estão ligadas a Israel. No âmbito do Neopentecostalismo, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e o Ministério da Restauração (MIR) são instituições que diferentemente experienciam a simbologia religiosa judaica.

Interpretar como acontece tais experiências exige uma análise da realidade de cada uma dessas igrejas para captar em profundidade o sentido das práticas veterotestamentárias. Partindo deste pressuposto, a categoria *judaizante* como operador metodológico é holístico; já a categoria *judaizado* revela realidades construídas, heterogêneas e dinâmicas. Do ponto de

vista metodológico, a segunda categoria ganhou forma porque adequou-se ao contexto de cada igreja, aos interlocutores e interlocutoras, ao objeto e ao problema da pesquisa. Do ponto de vista epistemológico, a primeira categoria é um olhar de fora que tenta refutar as novas práticas de fé.

A reflexão de Peter Berger considera que "todo conceito pode ser desmontado para mostrar que ele não reflete a realidade complexa que pretendia delinear". Nesta síntese, o influxo weberiano é sentido quando reforça "provavelmente nenhum conceito pode abranger os casos. Todo conceito é uma construção arbitrária [...], mas que é útil na medida em que nos permite classificar fenômenos reais e descobrir empiricamente onde as classificações falham" (2017, p. 47).

No âmbito das pesquisas que buscaram compreender a apropriação do mundo simbólico judaico pela crença pentecostal, a categoria *judaizante* definiu satisfatoriamente, de acordo com a discussão proposta; não obstante, a categoria *judaizado* corresponde a uma realidade – global e local – que está carregada de questões, apontando agendas de pesquisas e hipóteses em relação ao Movimento Pentecostal. A partir da fala de um dos apóstolos do Ministério da Restauração (MIR) o conceito *judaizante* é analisado:

> [...] a volta às origens ou a consideração da volta às raízes judaicas, não [são] judaizantes. Nós dizemos que não somos judaizantes. Judaísmo pode viver muito bem sem Cristianismo, Cristianismo não existe sem Judaísmo. Os profetas eram judeus, Abraão o pai da fé é judeu, Jesus era judeu, Maria e José eram judeus, a Bíblia toda foi escrita por judeus. Judaísmo vive sem Cristianismo, então sobre esse ponto de vista não dá para desconsiderarmos o que nós lemos na Palavra de Deus ou na cultura bíblica; cultura bíblica é cultura judaica, mesmo os judaizantes dentro das igrejas cristãs, eles não gostam de usar esse termo. Tudo tem a sua origem, se eu nego a minha raiz eu sou uma pessoa sem história. Então, quando nós falamos, hoje dentro da realidade do MIR, não posso responder por todas as outras igrejas, mas dentro da realidade do MIR o que nós invocamos sobre esse aspecto é a consciência, a consideração, o entendimento que nós viemos, nós estamos fundamentados nas raízes do Judaísmo. Sobre esse aspecto o apóstolo Paulo diz assim: que nós os cristãos atuais [...] vocês são uma oliveira brava, um zambujeiro que foi enxertado na oliveira verdadeira. O Judaísmo é a oliveira e nós fomos uma planta brava que foi enxertada; e [...] esses [os cristãos] que são contra isso eles dizem nós somos agora mais importantes. [...]. O cristão bebe dessa seiva, ele não pode desassociar, eu não posso ter só o Novo Testamento. A gente bebe dessa seiva, embora, não guarde o sábado, não faça uma série de coisas porque nós não somos judeus. Cristo nos libertou de alguns preceitos da lei que os judeus têm, todavia, a Palavra de Deus é plena para todos os povos (A. A. Pesquisa de campo, 2020, grifos e acréscimo da autora).

Como se vê na argumentação do apóstolo miriano, a categoria *judaizante* não define a sua igreja, pois entende que não são judeus, mesmo praticando alguns rituais do Judaísmo antigo, apontou que não vivenciam esse sistema religioso na sua totalidade, uma vez que Cristo encerrou o período – dispensação – da lei. Mas, nesse hiato de informações, esclareceu que os cristãos não podem esquecer suas raízes, eles não são mais importantes que os judeus, por isso, não podem negar a mensagem veterotestamentária, já que as leis morais descritas no Antigo Testamento são preceitos ainda em vigor.

De acordo com a perspectiva bíblica do MIR, o apóstolo didaticamente explicou o sentido dos símbolos e ritos da cultura religiosa israelita em sua igreja com base no que está escrito em Romanos 11.17: "E se alguns dos ramos foram cortados, e tu, oliveira silvestre, fostes enxertada entre eles, para te beneficiares com eles da seiva da oliveira". Nessa ilustração, Israel é a oliveira,[121] e o Cristianismo é o ramo silvestre enxertado – zambujeiro – que cresceu, floresceu, deu frutos e diferentes portes.

Mediante a essa interpretação bíblica, a fé neo(pentecostal)[122] relacionou Judaísmo e Cristianismo, por isso, praticar algumas prescrições da religião judaica é encontrar-se com a fonte da fé cristã de modo empírico. Aqui está a motivação do retorno ao Judaísmo Bíblico pelas igrejas estudadas. Esse aspecto é a base lógica que ajudou tais comunidades de fé a construírem um raciocínio que explica suas intenções quanto à prática de ritos e ao uso de símbolos veterotestamentários. Esse fato, cujos efeitos impactam a sociedade de modo geral, chamo de *Pentecostalismo Judaizado*.

Sociologicamente quem são os cristãos *judaizantes*? De acordo com a narrativa neotestamentária, *judaizante* implicava tornar-se cristão "convertido" ao Judaísmo. Os cristãos gentílicos eram compelidos a praticar os costumes religiosos referentes à fé judaica. Desse modo, essa categoria define os cristãos dos primeiros séculos da Era Cristã que procuraram viver a vida de acordo com os costumes judaicos como prova da Justificação da fé.

Portanto, o termo *judaizante* remonta à época das primeiras comunidades cristãs; debatido pela primeira vez numa conversação entre os apóstolos Pedro e Paulo em Antioquia[123], e no Concílio de Jerusalém essa questão foi tratada. Historicamente os cristãos *judaizantes* eram homens e mulheres de origem não judaica – gentios – que procuraram obedecer aos rituais descritos na Torá, uma vez que os judeus adeptos do Cristianismo

[121] Árvore nativa do lado oriental do mar mediterrâneo, citada em muitas passagens bíblicas.
[122] Ao usar essa expressão da forma como está posta refiro-me às Igrejas estudadas: IEADAM, MIR e IURD/AM.
[123] Episódio descrito em Gálatas 2.11-14.

“permaneceram fiéis por algum tempo, à lei judaica e continuaram a congregar nas sinagogas e no templo [...], o estilo de vida deles se parecia como o de qualquer” judeu e sustentavam que os gentios – os quais não descendiam de Abraão – deveriam observar as prescrições morais, civis e cerimoniais da Lei de Moisés (SHELLEY, 2004, p. 19).

Trata-se de um dilema que afetou diretamente os judeus porque os gentios “convertidos [...] formavam um grupo variado. Poucos tinham um passado respeitável, e a maioria era pagã [...]” (SHELLEY, 2004, p. 23). Ter Jesus como o Messias e praticar os costumes da Torá era uma forma de justificá-los, ou seja, o perdão dos pecados seria mediante os sacrifícios da Antiga Aliança, particularmente a circuncisão. Nessa complexa rede de relações sociais, em que o Judaísmo é o rizoma fundante, o Cristianismo nascia e os chamados gentios tiveram que se adaptar por um tempo às normas e valores que representavam o “habitus judeu”. Esse é o sentido sociológico do termo *judaizante*.

O apóstolo Paulo recusou a observância das normas religiosas tal como eram descritas na Lei, pois acreditava que a Justificação é pela Graça de Deus e assegurava que isso bastava. “De Cristo vos desligastes, vós que procurais justificar-vos na lei; da graça decaístes” (Gl 5. 4). Entre a Lei e Cristo, a teologia paulina elegeu a Graça em Cristo. Com base nesse pressuposto teológico, o Cristianismo se organizou socialmente, expandindo-se.

A categoria *judaizado* define os cristãos e as cristãs pentecostais deste século que incorporaram alguns ritos e símbolos judaicos em suas igrejas; nesse caso, são os próprios pentecostais que adotaram tal prática religiosa em seus cultos, seminários, congressos, encontros, células, retiros, campanhas, entre outros. A motivação teológica é escatológica, já que a cidade de Jerusalém é vista como o “relógio de Deus”, por isso, entre a Graça e a Lei, optam pela Graça, entendimento demonstrado na fala do apóstolo A. A.

Em outros termos, a justificação não é o motivo do uso da simbologia judaica, mas o significado escatológico que aponta para Cristo. Por um lado, o sentido desta motivação é histórico por causa das raízes do Cristianismo que surgiram no “rizoma judaico”. Por outro, é prático, a saber, o cumprimento de promessas espirituais e materiais.

Em geral, a motivação religiosa de pastores e pastoras e dos demais membros e membras quanto às suas experiências em torno da tradição religiosa judaica é cristológica, apocalíptica, pneumatológica com ênfase na teologia da promessa. Considero esses princípios importantes na definição do *Pentecostalismo Judaizado*, o qual não é uma versão do *Cristianismo Judaizante* da metade do século I e de todo o século II.

Observamos um desses aspectos destacados na fala de um pastor assembleiano: “[...] como o povo é bem pentecostal parece que com o toque do shofar, eles são mais inspirados a

entrar no Espírito, na unção, falar em línguas, então o shofar, ele traz essa inspiração [...]" (B. M., pesquisa de campo, 2021). Nota-se que o shofar representa o sopro do Espírito Santo e intensifica o poder da manifestação pneumatológica. Os valores são outros atribuídos a esse objeto de sopro, usado, principalmente, para fins militares na época veterotestamentária.

Judaizante e *judaizado* etimologicamente vem do verbo *judaizar* (ioudaïzein) e significa praticar os preceitos da religião judaica. Na definição gramatical[124], os sufixos *ante* e *ado* são nominais, mas com sentidos diferentes: o primeiro exprime qualidade e o segundo indica estado ou situação. Com base nesse entendimento, *judaizante* é uma qualidade ou característica atribuída aos gentios convertidos às primeiras comunidades cristãs organizadas por judeus na metade do século I; *judaizado* é a condição de alguns grupos cristãos pentecostais no século XXI, os quais interpretam o mundo pela lente israelense; essa condição pode mudar a qualquer momento já que os "rizomas pentecostais" são volúveis.

Sociologicamente, *judaizante* é generalizante; *judaizado* expressa múltiplos sentimentos, intenções e formas em termos da prática dos ritos e do uso da simbologia judaica pelas igrejas pesquisadas. Nesse sentido, são anacrônicos, cujos valores em torno da primeira categoria pertencem a uma época distante, já a segunda se adequa melhor ao atual contexto. Enfim, nesse baile interpretativo, o contexto social subjacente a estas categorias são amplamente diferentes.

Valor e contexto são importantes na observação sociológica segundo Max Weber, isto quer dizer que a interpretação das ações sociais só faz sentido se o contexto for compreendido. Essa premissa weberiana ao combinar valor e contexto explica o motivo subjacente às ações sociais – motivos esses que são inusitados, extraordinários, únicos e não universais. Esta ideação torna inteligível o fenômeno social e cria a possibilidade de interpretação teórica.

Na esteira desse recorte teórico-disciplinar, o *Pentecostalismo Judaizado* é um instrumento analítico que reflete criticamente acerca da adesão ao Judaísmo pelo Pentecostalismo Brasileiro. Esse tipo ideal não é um achado ou uma descoberta, nem uma cópia da realidade pentecostal brasileira contemporânea, é, portanto, limitado, imperfeito, ou seja, não é um fim quanto ao objeto estudado.

Weber (2001, p. 144) destaca que o tipo ideal não se acha de forma pura na realidade, pois este "não é uma 'hipótese', mas pretende apontar o caminho para a formação de hipóteses. Embora não constitua uma exposição da realidade, pretende conferir a ela meios expressivos

[124] Gramática-Coleção Objetivo.

unívocos" (p. 137). Trata-se de um caminho metodológico que ajuda o/a pesquisador/a na interpretação dos motivos, dos valores, dos significados, dos interesses das condutas humanas.

O *Pentecostalismo Judaizado* é um recorte de uma realidade múltipla e dinâmica, é um "rizoma tipológico" que pode ou não permanecer no campo intelectual como recurso metodológico. Por quê? Porque este fenômeno é uma tendência religiosa situacional, imprevisível, é um fluxo histórico, cuja extensão pode ser curta, longa ou pode atingir novas fases de desenvolvimento, bem como pode ser rompido. A permanência dessa tendência dependerá da aceitação dos e das crentes pentecostais, haja vista que o abandono ou a adoção de elementos religiosos é inerente às igrejas pentecostais. Portanto, o *Pentecostalismo Judaizado* é fruto desse processo fluido.

Em síntese, não se trata de um novo Pentecostalismo ou de um modelo ideal que está sendo seguido rigorosamente, mas de uma categoria teórica que responde à disposição de indivíduos em adotar certos comportamentos ligados à cultura judaica. Esse tipo ideal busca perceber conceitualmente as tendências do "rio pentecostal", movimento religioso que vive rápidas mudanças internas desde a virada do milênio, o que significa vislumbrar os aspectos inovadores que estão ocorrendo no leito desse rio.

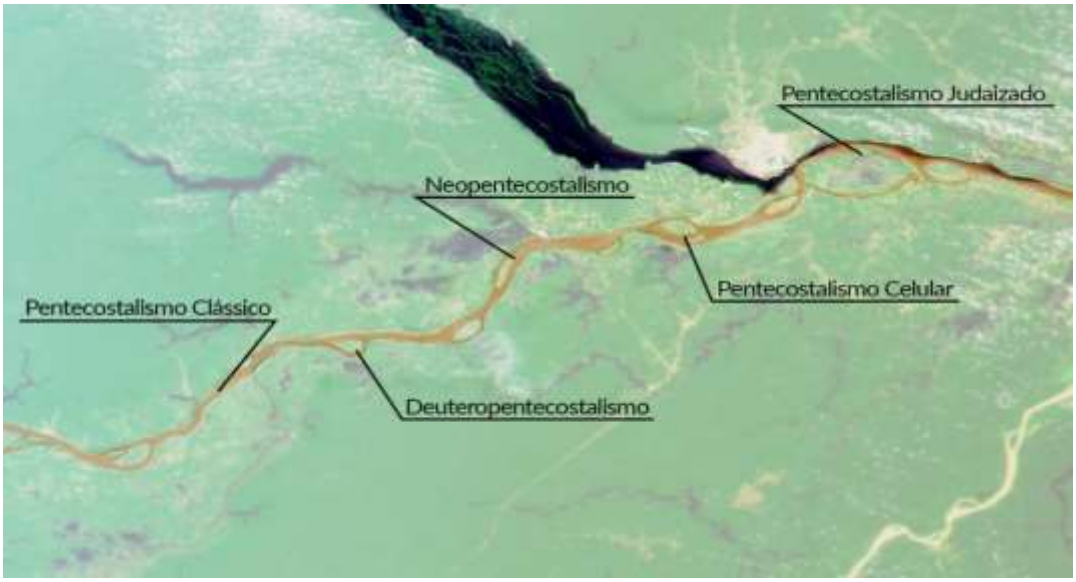
Ao contrário das demais pesquisas que partiram de um corte histórico-institucional (Freston, Mendonça, Hortal, Mariano), o que levou a tipificação do Pentecostalismo de acordo com as denominações fundadas de 1910 até 1980, a tipologia em destaque é uma das múltiplas e complexas manifestações pentecostais presentes nas antigas e nas mais recentes igrejas pentecostais. Nesse sentido, o *Pentecostalismo Judaizado* não nasceu concomitante com uma igreja como apontaram os estudiosos que dividiram o Pentecostalismo de acordo com o nascimento de determinadas igrejas. Esse fenômeno surge conectado ao movimento celular, método evangelístico, responsável por várias mudanças nas igrejas pentecostais brasileiras.

O que isso quer dizer? Observo que no século XXI os elementos fundantes do Pentecostalismo Brasileiro já estão enraizados e o efeito desse enraizamento na cultura nacional é a pluralização de suas raízes que crescem em vários sentidos para sobreviver em meio às transformações sociais. É dentro dessa perspectiva que o *Pentecostalismo judaizado* é uma "tipologia rizomática" que fluiu em conexão com o rizoma Neopentecostal, complexo sistema de raízes que cresceu em diferentes direções.

A imagem abaixo é uma alternativa de representação das conexões rizomáticas que delineiam o Pentecostalismo Brasileiro. As "tipologias rizomáticas pentecostais" são representadas no leito do rio Amazonas. Trata-se de afluentes que alimentam o rio principal, ou seja, o Pentecostalismo ao longo dos seus 111 (1910-2021) anos de presença no Brasil.

Essa representação tipológica nos ajuda a compreender os afluentes desse percurso rizomático[125].

Imagem 2: Matrizes analíticas do Pentecostalismo.



Fonte: Elaborado pela autora, 2021.

Observe que o "rio pentecostal" tem formas diversas desde a sua extensão, não é único em si mesmo, seus afluentes formam múltiplos rios que fluem em direção a outros. Quando se navega por um desses afluentes somos levados aos igapós, furos, igarapés e lagos. Portanto, cada afluente existe rizomaticamente, se conectando, se proliferando em multiplicidades.

Entendo que esses rizomas foram se constituindo a partir da alteração/fragmentação da trama pentecostal. Essas "tipologias rizomáticas pentecostais" estão conectadas, uma não supera a outra, não são exclusivas e ao mesmo tempo implicam mudanças no Pentecostalismo porque elas representam o lugar de encontro de comportamentos, práticas, crenças, pessoas, países, culturas, ideias, pensamentos e conhecimentos. São banhadas pelos mesmos elementos que compõe a água desse rizoma, por isso, observa-se que, nesse percurso, o Pentecostalismo Clássico, o Deuteropentecostalismo e o Neopentecostalismo não foram sucumbidos pelo Pentecostalismo Celular e Judaizado, pelo contrário, foram influenciados pelas práticas que os caracterizam e vice-versa.

[125] Vale ressaltar que os aspectos epistemológicos das três primeiras matrizes já foram bastante tematizados por diferentes sociólogos, antropólogos, historiadores e cientistas da religião: Antonio Mendonça, Leonildo Campos, Francisco Cartaxo, Beatriz Souza, Paul Freston, Ricardo Mariano, Gedeon Alencar, entre outros, os quais também criaram tipologias para explicar o Pentecostalismo na América Latina.

"O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos" (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 14). Tomando como base Deuleuze & Guattari (1995, p. 22) visualizamos nesse quadro que "qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo", porém, esse fluxo não é linear, isso significa que o processo histórico do Pentecostalismo não é sequencial, mas é atravessado por segmentaridades, por isso, uso o quadro imagético de tais filósofos, os quais sustentam que o conceito não se encaixa em uma linha evolutiva.

Entendo que o/a pesquisador/a precisa aprofundar o seu olhar para perceber os princípios de conexão que aproximam os rizomas, desse modo, o *Pentecostalismo Judaizado* é pensado enquanto tipologia construída "exclusivamente como meio de conhecimento" (WEBER, 2001, p. 139), pois não se sabe o curso que o "rio pentecostal" pode tomar já que ele não tem fim; seus afluentes o atravessam, os quais em um único olhar não são compreensíveis, é necessário navegar de canoa, a remo por esses afluentes para compreendê-los. Nesse sentido, a tipificação weberiana abstrai o afluente, observando suas características e propriedades nesse emaranhado rizoma que é o "rio pentecostal".

Percebo tanto em Weber quanto em Deleuze & Guattari que os conceitos não residem numa ordem ideal, ou seja, nunca se chegará a um consenso teórico, a uma lei universal, a uma origem e conexões regulares. A própria sociedade não escapa a esse processo, pois a sua tendência é transformar-se e exigir novas abordagens para responder aos seus infinitos questionamentos. Nesse sentido, o *rizoma* e o *tipo ideal* ampliam a realidade, cujas epistemologias são princípios complexos e não de linearidade. Fica explícito que esses paradigmas se abrem para todas as áreas humanas.

Ambos são percepcionados como princípios de conexão. Na Filosofia, "um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, ciências, lutas sociais" (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 14-15)[126], são pontos que se ligam de forma múltipla. Na Sociologia, o tipo ideal são os sentidos das ações sociais destinados "[...] à medição e à caracterização sistemática das relações individuais, isto é, significativos pela sua especificidade" (WEBER, 2001, p. 144); os sentidos da vida social são muitos, não há como determiná-los de maneira imediata.

[126] Para os filósofos Deleuze e Guattari (1995), o rizoma é constituído de seis princípios fundamentais: conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura assignificante, cartografia e decalcomania.

Tais autores apontam o princípio de conexão como caminhos explicativos da realidade, cada um a seu modo fugiu das pretensões explicativas formais. O "tipo rizomático" é uma categoria que surge a partir de tais pressuposições, conectada de um ponto a outro dentro de uma rede de relações epistemológicas. São essas conexões que se busca investigar e partindo delas explicar os fenômenos decorrentes dos contextos sociais, culturais, econômicos, políticos e culturais.

Partindo desses pressupostos, o *Pentecostalismo Judaizado* é fruto de um mundo religioso de muitas conexões. O seu cerne é o conceito de Promessa, exercendo influência num processo de "judaização" das demais "matrizes rizomáticas pentecostais". Trata-se de um "tipo rizomático" que conecta às outras tipologias, por isso, os princípios que caracterizam cada um são notáveis nessa tendência pentecostal complexa, autônoma, que reformulou o discurso religioso pentecostal e produziu bens simbólicos de salvação pela ótica judaica.

3.1.2 A Amazônia e a gênese do *Pentecostalismo Judaizado*

Na cidade de Manaus, a tendência religiosa que denomino de *Pentecostalismo Judaizado* tomou forma e irradiou-se para outros lugares, apesar da adesão intensa do mundo religioso judaico por todo o Brasil, mas é na Amazônia que esse fenômeno religioso ganha destaque.

Como já apontei na primeira seção deste capítulo, o *Pentecostalismo Judaizado* é fruto de uma movimentação local do final do século XX. A estratégia evangelística popularmente conhecida pela comunidade evangélica brasileira como Visão Celular no Governo dos 12 (G12) influenciou várias igrejas pentecostais, bem como a divisão entre elas e o nascimento de outras. Na região Norte, esse modelo de evangelização consolidou o Ministério Internacional da Restauração (MIR) e gerou mudanças significativas na Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM) e na Paz Church (antiga Igreja da Paz).

Na confluência entre o rio pentecostal e o afluente chamado *Pentecostalismo Celular*, os modelos evangelísticos fluíram, caracterizando cada igreja que abraçou o G12, considerado um método rígido e eficaz na propagação da mensagem cristã e na fidelização dos fiéis, os quais são vinculados à instituição religiosa por meio do discipulado que acontece fora do templo.

A explosão celular conectada à linguagem, às emoções, ao fervor religioso, às revelações, aos discursos e gestos efervescentes da tradição pentecostal foi identificada como uma manifestação avivalista por ser incomum no Brasil, intensificando o trânsito religioso entre fiéis de diferentes igrejas que buscavam pelo "renovo espiritual" ou avivamento.

Nesse sentido, o G12 foi considerado intenso movimento de reavivamento religioso em várias cidades da Amazônia. O MIR, a Paz Church e a IEADAM foram palcos de práticas como o discipulado, principal evidência de avivamento. Com o G12, as lideranças eclesiásticas buscavam crescimento dos membros, de templos e ampliação dos usos midiáticos, porém, o êxito deste método para a membresia das Igrejas reside em sentir a unção, a presença e o poder de Deus.

O *Pentecostalismo Celular* não se restringiu ao mundo evangélico amazônico, se estendeu para outros lugares do país. É por causa dessa pentecostalização, descrita no primeiro capitulo desta tese, que a Amazônia foi chamada de "Terra do Avivamento", logo essa ideia me permitiu perceber os nexos entre o *Pentecostalismo Celular* e o *Pentecostalismo Judaizado*, ambos são transcorridos pelas ideias veterotestamentária e neotestamentária que, por sua vez, conectam religião e o mundo globalizado.

Esses rizomas ou conceitos em diálogo com o contexto amazônico redefiniram a religião pentecostal e se ampliaram para outros lugares de maneira multiforme. Portanto, a Amazônia é uma rede de ideias que percorre o Pentecostalismo Brasileiro, ambos são alinhados à lógica pós-moderna, ateando a pluralização dessa expressão de fé nas mais variadas formas.

Dois espaços geográficos se tornaram importantes na gênese do *Pentecostalismo Celular* na Amazônia brasileira: a Coreia do Sul (Ásia) e a Colômbia (América Latina). Desde o começo do século XX, o Pentecostalismo Brasileiro é um movimento transnacionalizado, influenciado pela América do Norte, porém, os acontecimentos religiosos no interior de Seul e Bogotá se deslocaram para a Amazônia brasileira "numa direção anversa às relações muito distanciadas que os modelam" (GIDDENS, 1991, p. 60). Portanto, o *Pentecostalismo Celular* é uma versão religiosa contemporânea da pós-modernidade.

Peter Berger (2017, p. 138) afirma que "[...] a modernidade não aparece apenas numa única versão, mas em várias versões". Na perspectiva de Milton Santos (1998) não há um espaço global, mas apenas espaços de globalização, ligados por redes. Partindo dessas premissas, o *Pentecostalismo Celular* e o *Pentecostalismo Judaizado* são esquemas explicativos de fenômenos religiosos globalizantes, isto é, são versões modernas subjacentes ao contexto amazônico. Portanto, a partir daqui descreverei o *Pentecostalismo Celular* para apontar os aspectos que o conectam ao *Pentecostalismo Judaizado*.

Desde 2003 moro em Manaus, período que comecei a perceber a frequência dos símbolos religiosos judaicos na Assembleia de Deus e ao mesmo tempo compreender a Visão

Celular no Governo dos 12 (G12). Em Nhamundá[127], ouvia-se falar desse método evangelístico e o crescimento que o mesmo estava provocando na AD de Manaus e suas adjacências. Na congregação assembleiana nhamundaense, apesar de não se colocar em prática esse método, a sentença "Ganhar, Consolidar, Treinar e Enviar" ganhava notoriedade nos discursos, nos estandartes e nos hinos que cantavam esse avivamento.

Ao chegar em Manaus, morei com parentes que eram líderes de célula[128], logo fui incluída em um dos grupos sem conhecer a estruturação da CEC (Célula de Evangelismo e Crescimento). A pressão para participar das atividades relacionadas à célula passou a fazer parte de minha vivência, pois cada integrante deveria trabalhar para ter discípulas e isso exigia tempo e esforço. A grosso modo, a não participação de um CEC ou a falta de empenho para tornar-se um/uma "líder espiritual" eram reprovados.

Toda a membresia assembleiana trabalhava na conversão de 15 pessoas, acirrando uma "disputa santa" por convertidos e convertidas[129]. O objetivo era alcançar 15 pessoas a qualquer custo dentro de pouco tempo e, ao atingir essa meta, 15 células eram formadas, logo os/as 15 membros/as passavam a administrar a sua própria CEC e trabalhar na conversão de mais 15 indivíduos.

A Célula de Evangelismo e Crescimento (CEC) é o modelo de evangelização celular criado pela Assembleia de Deus no Amazonas. Seus líderes, influenciados pelo G12 que se propagava pela América Latina, abraçaram esse método evangelístico, cuja finalidade missionária é alcançar mais pessoas com a mensagem da Grande Comissão. "Cada casa uma extensão da igreja, cada crente um ministro" envolvia os crentes mais antigos e mais novos em um processo de transição entre o evangelismo clássico e o evangelismo celular[130].

---

[127] Nhamundá é um município situado no interior do estado do Amazonas, pertencente à região do Baixo Amazonas, localizado a cerca de 375 quilômetros da capital, Manaus. Nhamundá é uma ilha que ocupa uma área de 14.105,619 km² e sua população, contada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2020, é de 21.443 habitantes, divididos entre a zona urbana e 62 comunidades rurais. O nome do município deu-se pelo nome do rio que banha a cidade, o rio Nhamundá, que por sua vez foi originário do povo indígena Jamundás. Tanto o rio quanto o município servem como divisores do estado do Amazonas com o Pará. Disponível em: https://nhamunda.am.gov.br/conheca-nhamunda/. Acesso em: 23 dez. 2021.

[128] A célula também é chamada de grupos familiares, pequenos grupos, micro células ou macro células.

[129] A disputa por fiéis era uma prática ainda não vista no mundo religioso pentecostal. Evangelizar sempre foi encarado como uma missão ou um dever e a conversão uma consequência dessa ação. Dizia-se que a Palavra de Deus deveria ser pregada mesmo que a conversão não acontecesse imediatamente, mas a mensagem, ao ser semeada, faria, em algum momento, a aceitação acontecer. Outro dado importante é que quando havia convertidos/as, eles não eram contabilizados de acordo com o fiel que anunciou tal mensagem. A membresia, de modo geral, era responsável pela permanência dos convertidos na Igreja.

[130] No evangelismo clássico, cada crente pessoalmente era responsável em anunciar a mensagem cristã sem a exigência de prestar contas em relação ao número de pessoas convertidas ou conduzidas ao arrependimento dos pecados. O novo convertido era acompanhado por toda a comunidade religiosa na consolidação da vida cristã, isto é, o discipulado não era realizado unicamente pela pessoa que anunciou a mensagem de conversão. O evangelismo celular é individual e focado na salvação dos pecadores, mas presta conta de quantas pessoas foram

As pesquisas consideram o apóstolo Renê Terra Nova responsável pela migração da Visão Celular no Governo dos 12 para o Brasil. Em Manaus, fundou a primeira "igreja em células" do país, tornando a capital amazonense principal centro de divulgação desse método evangelístico para outros Estados, formando uma rede de igrejas ligadas a esse modelo de crescimento eclesiástico. Além disso, inspirou outras denominações pentecostais a criarem seus próprios modelos de discipulado, por exemplo, a comunidade assembleiana local criou a Célula de Evangelismo e Crescimento (CEC) e, desde então, denomina-se uma igreja "na Visão".

Nesse rizoma, ganham destaque o Ministério da Restauração (MIR, 1992), a Paz Church (1976) e a Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM, 1918). O que há de comum entre essas igrejas? Historicamente foram fundadas na Amazônia; o expressivo crescimento quantitativo nas últimas décadas; eclesiasticamente estão organizadas em células; diferentemente ressignificaram o G12; a expansão nacional; e a forte influência na esfera política local. Tanto a IEADAM quanto a Paz Church fizeram a transição para a "Igreja em Células", ou seja, estas comunidades pentecostais não surgiram sob a estrutura eclesiástica, ritualística e evangelística que caracterizam a Visão Celular. A Paz Church fez a transição em 1993 e a IEADAM em 2000[131].

Para aclarar as especificidades do *Pentecostalismo Celular*, é importante, primeiramente, entender que a Amazônia entrou para a história mais uma vez do Movimento Pentecostal como o lugar de se estabelecer um trabalho missionário inovador entre brasileiros e brasileiras. É nesse contexto evangelístico que o Israel ficto entra em cena.

O começo do século XXI testemunhou um longo esforço das comunidades pentecostais e neopentecostais em obter reconhecimento. Considero que o crescimento provocado pela Visão Celular alinhado à teologia da prosperidade, do Dispensacionalismo e do pró-Israel assegurou pleno reconhecimento. O G12 instalou-se na região a partir de alguns

inseridas na Igreja através dos líderes das células. É interessante notar que esse discipulado dá ao líder controle sobre a vida privada das pessoas que integram a célula. Por levá-las à conversão, exercem o direito de protegê-los e guiá-los espiritualmente.

[131] Com o crescimento exponencial tornaram-se influentes tanto na esfera religiosa quanto na esfera política. Como já foi explicado, o MIR é o principal difusor desse Pentecostalismo pelo país, porém, a Igreja da Paz toma uma dimensão extraordinária a partir de 1993 quando resolve adotar o modelo celular ou discipulado de evangelização na cidade de Santarém, ao ponto que essa igreja se torna referência, assim como o MIR, em relação à implantação do MDA e M12 em diferentes Igrejas.

modelos, acirrando a disputa entre os mesmos, mas compartilhavam suas próprias inovações[132].

A cidade de Santarém/PA é o berço do Movimento de Discipulado Apostólico (MDA) –, oficializado em 1999 – e sob o lema "Todo mundo discipulado e todo discípulo um líder compromissado" consolidou e espalhou a Paz Church pela Bacia Amazônica, pelas capitais do Norte e pelas demais regiões brasileiras, tornando-se referência nacional quanto ao seu modelo de discipulado. A sua expansão nacional e internacional (Guiana Inglesa, Venezuela, Japão, Itália, Portugal, Cabo Verde, Estados Unidos) a coloca como uma das maiores igrejas em células do Brasil.

A cidade de Manaus/AM é o berço da Visão Celular no Modelo dos 12 (M12)[133]. Assim como o MDA, o M12 e a CEC tornaram-se importantes movimentos religiosos no complexo e dinâmico contexto amazônico. Semelhantemente, são resultados, principalmente, dos modelos de Seul e Colômbia. Seus idealizadores, em vários momentos, viajaram para esses países visando conhecer o funcionamento dos Grupos Familiares criado por David Yonggi Cho e da Visão Celular no Governo dos 12 de César Castellanos. Nesse processo de construção e adaptação, os modelos brasileiros se desenharam e se fortaleceram localmente.

Apesar da implantação da Visão Celular no Governo dos 12 (G12) no Brasil pelo MIR, inicialmente reestruturou organizacionalmente a sua metodologia de crescimento sob a influência da Paz Church. A pesquisa de Claudio Nascimento (2015) aponta que os grupos familiares do MIR começaram a crescer a partir da chegada do atual Apóstolo Mauricio Castro[134]. Após conclusão do Seminário Teológico do Instituto de Treinamento Ministerial em Santarém/PA (ITM, 1996) – onde conheceu o projeto de discipulado –, foi convidado pelo MIR e adequou os poucos grupos familiares à estrutura organizacional da Paz Church. E em 1998, o MIR abriu mão do modelo coreano e adaptou-se ao modelo colombiano, porém, em 2008 o modelo miriano passou a se chamar M12 (Visão Celular no Modelo dos 12) e, desde então, seu crescimento foi notório na cidade de Manaus.

O *Pentecostalismo Celular,* além de ser atravessado pela Visão Celular, traz em seu bojo duas visões importantes: a visão apostólica (se fundamenta no Novo Testamento) e a Visão de Jerusalém (se fundamenta no Antigo Testamento). Essas visões dão originalidade a

[132] Isto quer dizer que mirianos viajavam para Santarém para participar de eventos relacionados ao MDA, bem como fiéis da Paz Church foram convidados inúmeras vezes para ajudar os assembleianos em seus congressos de consolidação da CEC em Manaus.

[133] O apóstolo Terra Nova ao romper com o pastor César Castellanos criou a Visão Celular no Modelo dos 12 (M12).

[134] Saiu do Ministério Internacional da Restauração (MIR) em 2012 para fundar o Ministério Evangelístico Global Apostólico (MEGA REINO) na cidade de Manaus.

essa expressão de fé na Amazônia, por isso, não há como deixar de relacioná-las. São ideologias sem as quais é impossível compreender o *Pentecostalismo Judaizado*, categoria que delineia Israel como um empreendimento de restauração do Cristianismo verdadeiro[135].

Explico: do ponto de vista sociológico, a visão de Jerusalém rompe com o Cristianismo Romano como modelo de organização religiosa, influente no modo de agir e pensar dos povos cristianizados. Sua influência direta moldou a visão cristã, por isso, a observância da tradição judaica é legítima, acreditam os/as interlocutores/as da pesquisa. Além disso, julgam as comunidades religiosas estudadas que a tradição cristã foi construída fora das Sagradas Escrituras e dos ensinamentos da igreja apostólica.

> A vida cristã ela é repleta, cheia de novidades, por exemplo, quando comecei ler as Escrituras no ano que eu aceitei a Cristo, que eu me converti em 1983, havia um apelo das Igrejas para todo cristão ler a Bíblia, e no ano que eu nasci li a Bíblia pela primeira vez. Então eu me deparei com uma nação muito especial mais do que as outras: a nação Israel. Tudo em Israel tinha assim mais impacto, tinha mais peso, então as histórias de Israel, as histórias dos reis, de como surge o Israel e como foi escolhida, constituída, estabelecida, toda essa trajetória de monarquia, de reis, de sacerdotes, de profetas se encontra nas escrituras e justamente na história de Israel. Então, se tirar Israel da Bíblia se tirava toda essa história [...]. Com Israel, a Bíblia fica cheia disso. A primeira vez que eu li, que eu ainda não era líder, nem obreiro, nem pastor eu já fui chamado a atenção. A motivação é totalmente bíblica e todo cristão que lê a Bíblia não tem como fugir, uma hora ele vai ler a história da arca do Senhor, uma hora dos shofars, vai saber porquê das trombetas, porque do óleo da unção. [...]. Então é nas Escrituras que ele vai começar a ler tudo isso, então começa o despertamento e o interesse por saber mais. Então começa pela leitura das Escrituras (L. P. Pesquisa de campo, 2021).

Este entendimento se centra sobre a construção de uma nova identidade cristã desvinculada literalmente do Catolicismo Romano, que não permitiu por muito tempo aos seus adeptos a leitura das Sagradas Escrituras, assim, sob o auspício das visões apostólica e de Jerusalém, sustenta-se que a Igreja genuína não é romana, em outros termos, Israel é o modelo a ser seguido pela igreja e não Roma, haja vista que Deus escolheu esse povo para a redenção de toda a humanidade. Israel é a própria dispensação divina para o mundo.

---

[135] Na versão pentecostal oriental, o elemento chave é a célula. Esse fenômeno coreano contagiou o espaço religioso local porque trouxe em seu bojo características peculiares do Pentecostalismo Moderno e até mesmo do Cristianismo, a saber: as ideias em torno da igreja primitiva; as experiências místicas/entusiastas; o reavivamento; o leigo e sua teologia descolarizada.

Desde que o Cristianismo se tornou a religião oficial de Roma, em 381, o imaginário cristão permaneceu vinculado aos romanos, mesmo com a Reforma Protestante em 1517 que tentou banir energicamente a vida simbólica ligada a esse Cristianismo. Mas, não se pode negar que a dominação histórica imperial romana na Palestina é o painel da gênese cristã, ademais, "a igreja em Roma foi, sem dúvida, a mais importante congregação cristã. [...], possuía o maior número de membros e suas raízes remontam a Pedro e a Paulo" (SCHWARZ, 2002, p.157).

Numa perspectiva territorial, o *Pentecostalismo Judaizado* rompe com a Europa Católica, passa pela América do Norte Protestante e aponta para a Palestina Israelense. A tradição pentecostal a partir de 1948 tem um lugar sagrado para visitação, assim como os católicos (Roma) e os chamados protestantes reformados (Alemanha).

Mas, o que isso tem a ver com a Amazônia? O mundo simbólico judaico se mostrou surpreendente aos olhos de seus sujeitos sociais, principalmente ao Movimento Pentecostal local. É em meio às essas noções que a Amazônia se relaciona diretamente com as visões celular, apostólica e de Jerusalém – noções que dão forma ao *Pentecostalismo Judaizado*.

O sermão do Apóstolo Renê Terra Nova na segunda noite da Festa dos Tabernáculos em 2020 garantiu

> Manaus é o shofar de Deus para o Brasil, Manaus é o pulmão de Deus. [...] é o shofar de Deus, daqui sopra a benção. A palavra Amazônia significa o sopro de Deus sobre o povo. Eu quero dizer que nós temos o sopro de Deus sobre nós. E eu quero dizer pra vocês: sejam bem-vindos à terra que o mundo todo está olhando pra ela. A terra que vai se tornar também a terra que mana leite e mel literalmente para o povo que aqui habita, como disse a palavra do eterno 'o Senhor diz que Israel é a terra da promessa, a terra prometida'. [...]. Se Israel soprou o shofar na nossa direção e disse pro Brasil: Brasil você é terra da promessa. Eu me agarro a essa promessa em nome do Senhor Jesus.

Neste pequeno trecho sermonal, há uma chave de resposta para o questionamento acima e esboça-se um discurso teológico inerente à Amazônia. Esse discurso de cunho religioso usa o "Israel imaginário" para justificar Manaus como a Terra da Promessa e produz-se uma teologia a partir desse Israel ficto. À primeira vista, essa narrativa pode parecer simples, contudo, complexa e importante para a compreensão histórica do "rizoma pentecostal" brasileiro.

Trata-se de uma teologia que explora a história de Israel e apresenta a Amazônia como o lugar onde o chamado de Deus para o apostolado e discipulado acontecem. Enquanto Israel é o país da Palestina em que Cristo irá governar todas as nações por mil anos; no Brasil, a Amazônia é o lugar de onde se toca o Shofar que desperta a nação brasileira e os demais países

da América Latina para o avivamento. A Amazônia é acessada através de uma hermenêutica israelense que defende o direito dos judeus à sua terra prometida.

Desse modo, a Amazônia também é ficta nessa narrativa, o Pulmão do Mundo é a imagem que ainda permeia esse imaginário. Sob esse ponto de vista, ao mesmo tempo que essa teologia cria uma falsa imagem de um povo amazônico eleito – como Israel – que vive numa terra de muitas riquezas naturais, ela é excludente, compromete a riqueza multicultural local e se insere em um processo de homogeneização/colonização. Na Amazônia, essa teologia aparece como conquistadora e não como libertadora, ao ponto que hoje faz parte da vida particular de vários sujeitos que vivem nessa região, principalmente nas cidades.

Faço essa observação porque não percebo nessa teologia a valorização da biodiversidade e da sociodiversidade local. E isso para mim é um dilema, pois valoriza-se uma memória e uma identidade religiosa que, de certa forma, não é nossa, logo temos uma geração que desconhece a sua origem cultural e sem pertencimento ao mundo que aqui foi construído sob o jugo de várias mazelas históricas. Ao mesmo tempo, percebo que os/as evangélicos/as pentecostais percorrem por esse caminho para manter suas crenças na cultura bíblica israelense porque consegue moldá-la no seu mundo espiritual, entretanto, essa prática impulsiona o pluralismo cultural.

Em suma, Israel aparece no campo das ideias como o portador da promessa, já a Amazônia portadora do avivamento. Nessa "trama rizomática pentecostal" se destacam a Amazônia, o Pentecostalismo, o Dispensacionalismo e o Sionismo.

3.2 Dispensacionalismo e Pentecostalismo: o que eles têm em comum?

O *Dispensacionalismo* é uma perspectiva escatológica que parte de uma lente hermenêutica israelense. É essa teologia que está subjacente à apropriação da simbologia, da prática dos ritos, das caravanas evangélicas para Jerusalém, do discurso político em defesa do Estado de Israel pelas igrejas pentecostais selecionadas para essa pesquisa. Discurso este que fortaleceu a postura conservadora de tais comunidades de fé na atualidade.

A partir das entrevistas realizadas com os membros e as membras das Igrejas estudadas, apesar de falarem dos aspectos que definem o Dispensacionalismo, sua influência não é percebida. Esclarecendo, a Dispensação é um sistema teológico, que organiza os desígnios divinos, ou seja, é a compreensão da ação de Deus na humanidade, por isso, é difícil dar conta de suas vertentes, porém, detectei a versão das igrejas pesquisadas.

Seus pressupostos básicos são a interpretação literal da Bíblia Sagrada, especificamente as profecias bíblicas presentes no Antigo Testamento e a diferença entre a

Igreja e Israel. Entende-se, de modo geral, que a Bíblia está organizada em sete dispensações[136], a saber, inocência, consciência, governo humano, promessa, lei, graça e reino milenar.

Existem três escolas de pensamento dispensacionalista do século XIX representadas nas figuras do irlandês-calvinista John Nelson Darby[137] (1800-1882), dos norte-americanos-calvinistas Cyrus Ingerson Scofield[138] (1843-1921) e Lewis Sperry Chafer (1871-1952)[139]. Esses dispensacionalistas são precursores do chamado Dispensacionalismo Clássico (1830-1940), escola que trouxe para a teologia Milenista[140] temas como a conversão dos judeus a Jesus, o reconhecimento das raízes bíblicas e o direito israelense sobre Jerusalém. Além disso, foi o Dispensacionalismo "que começou o ensaio da ligação entre expectativa teológica e ação política" (WACHHOLZ; REINKE, 2020, p. 8).

Esse modelo teológico que nasceu entre os chamados protestantes reformados se expandiu por conta de alguns fatores históricos como o Liberalismo teológico[141], o impacto religioso do Movimento Pentecostal, a explosão demográfica – após a Segunda Guerra Mundial – e a fundação do Estado de Israel, cujo episódio histórico "[...] em 1948 aumentou entre os dispensacionalistas a expectativa milenarista em relação à segunda e última vinda de Jesus que, [...], governará o mundo de Jerusalém" (TOPEL, 2011, p. 40).

O Brasil foi influenciado pelo Dispensacionalismo estadunidense, o qual foi amplamente inspirado por meio dos chamados Congressos Proféticos idealizados por Darby. "Nos Estados Unidos da América, a doutrina dispensacionalista esteve alinhada à ortodoxia protestante, ganhando notoriedade especialmente entre os fundamentalistas de base pentecostal" (WACHHOLZ; REINKE, 2020, p. 11)[142]. O quadro abaixo resume as sete dispensações, assim é possível relacionarmos os pensamentos Dispensacional e Pentecostal.

---

[136] São etapas do cumprimento do plano divino, ou seja, são períodos/eras que Deus age na humanidade.

[137] Seu movimento dispensacional começou ao participar de um grupo de maioria calvinista chamado Irmãos ou Irmãos de Plymouth em 1827, tornando-se seu principal líder. Suas reuniões davam ênfase ao regresso a forma simples de culto e governo apostólico, literalidade na interpretação da Bíblia, a ênfase na doutrina da volta de Cristo.

[138] Seu nome se tornou conhecido como uma corrente Dispensacionalista devido à Bíblia que levava seu nome – Bíblia de Referência Scofield – publicada pela primeira vez em 1909.

[139] Fundador do Seminário de Dallas, centro irradiador de dispensacionalismo na América.

[140] Essa teologia se originou "de quatro referências ao período de 'mil anos' mencionados em Apocalipses 20.1-6. Diz respeito à volta de Cristo e seu reinado final dos tempos. Há três interpretações diferentes sobre a doutrina do milênio": Pré-Milenismo, Pós-Milenismo e Amilenismo (SCHWARZ, 2002, p. 147).

[141] A escola teológica buscou compreender a fé a partir dos sistemas de interpretação científica. Friedrich Schleiermacher é o precursor dessa vertente teológica. Reconhecido também como pioneiro na fundação da escola hermenêutica moderna.

[142] Aqui vale um adendo: novamente o Brasil é alvo do mito fundador norte-americano. Os EUA aparecem como resposta de Deus para os brasileiros e brasileiras com as missões protestantes do século XIX, como a "Jerusalém Americana" na época da explosão do Pentecostalismo no começo do século XX e no final deste mesmo século a Teologia da prosperidade, e atualmente com o Sionismo cristão. Em resumo: "a raiz histórica dos

Quadro 6 - As dispensações

Dispensações	Explicação teológica	Período
Inocência (Adão)	Essa dispensação denota a relação entre Deus e os humanos criados por ele. Mas, por conta do pecado, foram banidos do Éden.	Esta dispensação abrangeu o período de Adão e Eva no Jardim do Éden
Consciência (Noé)	A humanidade viveu conforme a sua consciência. A iniquidade, a corrupção, as práticas carnais representavam o estado de calamidade que os humanos se encontravam nessa dispensação. O Dilúvio foi o julgamento de Deus às suas práticas pecaminosas. Esse acontecimento marca o fim da Segunda Dispensação e o começo da Terceira.	Esta dispensação começou com a queda de Adão e Eva e se estendeu até o Dilúvio. Esse período perdurou por 1656 anos.
Governo (Babel)	Deus salvou apenas a família de Noé durante o Dilúvio, responsável por povoar a terra. Mas, passados 325 anos, os humanos construíram uma torre por causa do orgulho, e mais uma vez Deus entrou em ação, colocando fim a essa construção. A partir de então surgiram diferentes línguas, estabelecendo governos humanos, ou seja, a multiplicação de nações e seus sistemas de governabilidade.	O tempo dessa dispensação foi do Dilúvio até a Dispersão do homem sobre a superfície da Terra. Esta Dispensação durou 427 anos.
Promessa (Abraão)	Deus chama Abraão para iniciar uma forte nação e ao mesmo tempo faz uma aliança, cuja promessa divina abençoaria com prosperidade material e espiritual todos os seus descendentes, bem como amaldiçoaria quem os amaldiçoasse. Deus prometeu também uma terra que corre leite e mel. Essas promessas se estenderam a Isaque e Jacó e às tribos israelitas. Considera-se que após os acontecimentos que marcam as dispensações anteriores começa o processo de Redenção dos humanos.	Foram 430 anos de duração desta dispensação, que terminou quando Israel aceitou a Lei.
Lei (Israel)	A aliança mosaica se objetiva em observar os princípios divinos. Nessa dispensação, Deus se volta especificamente para o povo israelita. Essa aliança foi mediada por Moisés e se divide em três grupos de leis, ligados um ao outro, a saber, os Dez Mandamentos (expressão da vontade divina), os Juízos (que organizava a vida social israelita), as Ordenanças (práticas da vida religiosa).	A Dispensação da Lei teve uma duração de 1.430, e vai do êxodo israelita até a Crucificação de Cristo.
Graça (Igreja)	Chegamos em nossos tempos e uma nova aliança foi feita entre Deus e a humanidade. Nessa aliança, Cristo	Essa dispensação começa com a crucificação de Cristo até a sua segunda vinda, quando arrebatará

protestantismos brasileiros está nos Estados Unidos da América. Mais do que isso, os brasileiros assumiram diversas características de seus genitores, tanto na maioria das igrejas protestantes históricas como no Pentecostalismo e Neopentecostalismo" (WACHHOLZ; REINKE, 2020, p. 11).

	é o mediador, por isso, ela é a mais importante entre todos os pactos feitos entre Deus, homens e mulheres. Para essa dispensação, esse tempo é a era da igreja, por isso, ela se estende para todos os povos de diferentes dialetos e culturas, ou seja, inclui tantos judeus como gentios, os quais são guiados pelo Espírito Santo, o consolador.	sua igreja. Essa era já tem mais de 2000 mil anos, e não se sabe o tempo certo quando será finalizada.
Reino milenar (Reino de Cristo)	Após o arrebatamento dos salvos, ou seja, da igreja, Deus novamente julgará a humanidade e por sete anos o juízo divino será uma realidade. Após esse período, Cristo virá para a terra e a governará por mil anos e restaurará o povo judeu.	Essa dispensação durará por mil anos, período em que o diabo será preso. Essa era terminou como juízo final e um novo mundo será criado (a eternidade).

Fonte: Elaborado pela autora, 2021.

O Pentecostalismo vem trilhando vários caminhos teológicos, abrindo novas fronteiras de reflexão sobre o fim dos tempos. As dispensações em destaque modelaram a sua visão. Vale ressaltar que na primeira comunidade pentecostal moderna – apresentada no primeiro capítulo –, em seu processo organizacional, essas questões teológicas ainda estavam em construção, uma vez que a *Missão da Fé Apostólica* era representada por diversas denominações protestantes que passaram a crer na atualidade dos dons espirituais[143], mas os aspectos escatológicos Pré-milenistas eram presentes.

Desse modo, tanto o Dispensacionalismo quanto o Pentecostalismo são Pré-milenistas[144]. Partindo de tal pressuposto, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Amazonas (IEADAM), o Ministério Internacional da Restauração (MIR) e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) são Pré-milenista Dispensacionalistas. Nas entrevistas realizadas com líderes dessas comunidades pentecostais, as dispensações Lei, Promessa, Graça e Reino Milenar se aproximam, com forte ênfase na quarta dispensação – *Promessa*.

Para entendermos e aproximarmos esses paradigmas teológicos, a discussão começa pelo Milênio. Para essas Igrejas, o reino milenar não é simbólico e sim um período literal de mil anos marcado pelo retorno iminente de Jesus. Desde o Pré-milenismo afirma-se que a Segunda Vinda de Jesus ocorrerá antes do Milênio. Esse momento será antecedido por fome, guerras, doenças e desastres naturais, mas, durante este tempo haverá paz e justiça na terra.

[143] O batismo com Espírito Santo e o falar em línguas estranhas como as principais evidências.
[144] "[...] é a vertente mais antiga, datando do século II. É a linha de interpretação mais literal" (SCHWARZ, 2002, p. 148).

No tempo atual – Graça –, Cristo está lidando diretamente com a Igreja, porém, quando for levada (harpazo/arrebatamento), Deus se voltará para Israel. A grosso modo, essas comunidades (neo)pentecostais anunciam o harpazo que acontecerá antes da Grande Tribulação. O arrebatamento é um dos eventos da Segunda vinda invisível de Cristo, o qual acontecerá para proteger a Igreja das perseguições anunciadas profeticamente. O arrebatamento precede a Grande Tribulação. Em virtude disso, a Igreja não verá o surgimento do anticristo. Somente após os sete anos de tribulação que o segundo evento do retorno de Cristo acontecerá. Jesus virá de forma visível (parusia) junto com a Igreja para o juízo final, e assim estabelecerá seu reino milenar.

Outra aproximação teológica é a separação entre a Igreja e Israel. O paradigma escatológico Pré-Milenista Dispensacionalista enfatiza que quando Jesus veio à terra pela primeira vez cumpriu a promessa messiânica, porém, a maioria dos judeus do primeiro século não creram que ele era o Messias. Por conta dessa rejeição, a Era da Igreja iniciou-se, grupo que não existia no Antigo Testamento, o qual foi revelado pela manifestação do Espírito Santo no dia de Pentecostes.

Nesse sentido, Israel (promessa) ao contrário da Igreja (graça) não será restaurada por um chamado soteriológico, isso significa que ambos ocupam diferentes lugares históricos nas últimas dispensações. A promessa messiânica é para todos os judeus, independente se eles reconhecem ou não Cristo como o Messias; já a graça messiânica é somente para aqueles que aceitam Cristo como Salvador.

Conforme a Sexta Dispensação – Graça – Cristo é parte do plano de Deus para Israel e representava aliança, ou seja, a vinda messiânica inaugura uma nova Era. Esse tempo hodierno foi prometido porque Israel procurou se justificar pelas obras, ou seja, pelas pressuposições da Antiga Aliança. Por consequência, foi entregue a outros povos, mas isso não significa que Deus rejeitou totalmente Israel, apenas por um período. Em síntese, haverá um período em que os judeus reconhecerão Jesus como o Messias.

A hermenêutica neotestamentária compreende que o cumprimento da Lei decorria da fé e não das obras, por essa razão, de modo geral, Israel não conseguiu reconhecer em Jesus o Salvador e, mais uma vez, esse povo separado para a obediência a Deus “tropeçou”. Sobre isso, o apóstolo Paulo em Romanos 10.1-4 explica:

> Irmãos, o desejo do meu coração e a prece que faço a Deus em favor deles é que sejam salvos. Porque, lhes rendo testemunho de quem têm zelo por Deus, mas não é zelo esclarecido. Desconhecendo a justiça de Deus e

> procurando estabelecer a própria, não se sujeitaram à justiça de Deus. Porque a finalidade da lei é Cristo para a justificação de todo o que crê.

Toda a trajetória histórica dos israelitas apontava para Cristo, bem como a prática da Lei que os organizava social e politicamente, porém, o Judaísmo da época de Jesus transformou a Lei Mosaica num sistema religioso rígido, levando-os a acreditar que o esforço em praticar mecanicamente todas as regras estabelecidas na Antiga Aliança lhes garantiria a justificação, o perdão dos pecados e a salvação.

É nesse momento que entram em cena os chamados gentios – os não judeus – que não buscavam o perdão dos pecados, porém, foram alcançados, além disso, reconheceram que a justificação decorre da fé e não das obras. "Veio para o que era seu [os judeus] e os seus não o receberam. Mas a todos [os gentios] que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus" (Jo 1. 11-12, acréscimos da autora). Esse texto bíblico explica que o plano salvífico de Deus alcançou os gentios[145] porque o povo escolhido não compreendeu a forma como esse "plano espiritual" se realizaria, além do mais a expiação de Cristo não poderia ser em vão.

Explica uma pastora assembleiana "é como se Deus tivesse escolhido um povo enquanto aquele [Israel] não reaver das situações; ele elegeu outro que é a igreja para receber essa nova promessa em Cristo que é a graça porque pela lei não podemos viver" (E. C., pesquisa de campo, 2021, acréscimo da autora). Essa compreensão destaca que na Era da Graça, Cristo é aceito pelos gentios e pagãos. O período da Graça então representa Cristo olhando para a Igreja.

Nesta fala, o Pentecostalismo e o Dispensacionalismo se conectam, bem como se justifica a adesão da cultura religiosa judaica entre os fiéis. Para as comunidades (neo)pentecostais estudadas, a prática das festas, o uso da bandeira de Israel, a celebração de casamentos de acordo com a tradição judaica, o templo de Salomão, a cidade de Jerusalém projeta Cristo literalmente e por meios desses símbolos experimentam o sagrado.

Um dos temas clássicos do Pentecostalismo Brasileiro é o retorno de Jesus. A frase "Jesus está voltando" é uma de suas máximas. Enquanto Israel espera pelo Messias, a Igreja é a protagonista da história que se desenvolve no tempo da Graça, assim a sua vocação terrena é anunciar Jesus para todos os povos e seu retorno. Isto quer dizer que a Igreja – constituída por gentios e pagãos – foi comissionada para preparar o caminho de Jesus, conforme vimos no Primeiro capítulo desta tese.

---

[145] Numa abordagem hermenêutica a partir desse texto bíblico esse termo significa aquele que não conhece a Deus.

"Prepare o Caminho do Senhor" foi o tema da Festa dos Tabernáculos celebrada pelo Ministério Internacional da Restauração (MIR) em 2020. Trata-se de um tema escatológico, e essa abordagem Pré-Milenista fica evidente na mensagem do apóstolo Renê Terra Nova, publicada no Site da Igreja. "Esse caminho foi feito com o propósito do encontro. O Noivo vindo pronto, ornado, com Seu turbante, buscando Sua Noiva que está preparada adequadamente no Altar" (MIR, 2020)[146].

A figura do noivo representa Jesus que virá para buscar a sua noiva, a Igreja, que se preparou ou se santificou para esse encontro antes da Grande Tribulação. Nesse sentido, o Tabernáculo é o centro da narração do encontro entre Deus e a Igreja; mas ao mesmo tempo, é uma tipologia da presença divina em Israel, cuja festa do Tabernáculo, conforme minha observação para os mirianos, é a representação de Deus, pois assim como esteve sobre Israel, está sobre o MIR.

A virada dispensacional no Brasil se dá na década de 1940, principalmente, entre os assembleianos, período que o Pentecostalismo se expandia pelo país. É nessa década que a Igreja Assembleia de Deus se nacionalizou, deixando de ser administrada pelos pastores suecos. É também nessa época que a AD passa a ser influenciada pelos pastores norte-americanos.

O dispensacionalismo foi amplamente divulgado no Brasil pelo Pastor Lawrence Olson (1910-1993), autor do livro *O Plano Divino através dos Séculos* (1956). Olson era um defensor da escatologia Dispensacional, foi membro da Assembleia de Deus nos EUA, e no Brasil seu trabalho foi marcado pela evangelização, sobretudo por uma vasta literatura evangélica, produzida para a Escola Bíblica Dominical[147]. Através da obra supracitada, explicava as sete dispensações de acordo com a hermenêutica darbysta e com forte apelo apocalíptico (FERREIRA, et al, 2016).

Portanto, a promessa, a graça e o reino milenar são temas centrais do Dispensacionalismo vivenciado pela AD, MIR e IURD. Essa hermenêutica escatológica colaborou para que o Judaísmo bíblico ou antigo fosse projetado em suas práticas religiosas neste século. Essa projeção tem ganhado notoriedade social e política e reflete um povo diferenciado, rico e inocente. Trata-se de um Israel imaginário, cultuado pelo Pentecostalismo Clássico e pelo Neopentecostalismo no Brasil.

[146] Disponível em: https://www.mir12.com.br/br/2020/ministracao-tema-2020/. Acesso em: 15 abr. 2021.
[147] Foi um dos fundadores da Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD).

A história antagônica do povo israelense não foi abordada de forma profunda pelos interlocutores e interlocutoras da pesquisa, quando tentei destacar esse aspecto, o que não significa total desconhecimento histórico. Mas, prevalece o imaginário de um povo forte, vitorioso, sábio, soberano, governado por figuras heroicas como Moisés, rei Davi e Salomão, em contraste com a narrativa bíblica que descreve também uma sociedade conflituosa, perseguida, escrava, sem autonomia política, logo atravessada por uma trajetória de luta pela bênção e ao mesmo tempo de desobediência a Deus.

Quanto ao Israel-Estado foi organizado por várias ideologias sionistas, a saber, política, socialista, religiosa, espiritual e prática. Tais sistemas de ideias caracterizam hoje esse Estado e os embates internos. E esse idealismo não foi apoiado por judeus ricos, os quais optaram em não retornar para Israel (SCHVARTZMAN, 2000), mas são os judeus pobres, refugiados, imigrantes, exilados e sobreviventes do Holocausto que defenderam seus interesses geopolíticos, isto é, a nação israelense territorialmente foi constituída por uma massa heterogênea, sofrida, marginalizada em outros países, cuja luta, em vários momentos, foi realizada por facções que clandestinamente buscavam a emancipação política e reconhecimento identitário. Hoje Israel é uma nação democrática, moderna, laica, religiosa, secularizada, abalizada pelas ondas migratórias que desencadearam conflitos étnicos, por isso, reduzi-los como único grupo étnico é simplificá-los (SCHVARTZMAN, 2000); é uma sociedade marcada pelas diferenças como também pelas guerras e pelas constantes tensões com os árabes ainda nos dias de hoje.

Diante desse cenário, a tradição messiânica foi racionalizada e transformada numa ação política pelo judeu diaspórico que buscou ser reconhecido nacionalmente por meio de uma terra própria. Mas, o "Brasil Pentecostal" olha nostálgico e ansioso para o "Israel imaginário" visando aos eventos futuros. Esse Israel ficto, fundamentado nos parâmetros do Dispensacionalismo, produziu um discurso teológico nas estruturas internas do Pentecostalismo Brasileiro. Sucessivos acontecimentos observados durante a pesquisa foram revelando tal aspecto, e inevitavelmente percebeu-se o esforço de aproximar a "Amazônia pentecostal" do "Israel imaginário". Portanto, vale questionar: o atual Estado de Israel é o mesmo Israel Bíblico?

3.2.1 O "Dispensacionalismo Judaizado Pentecostal"

O discurso teológico a que me referi na conclusão da seção anterior chamo de "Dispensacionalismo Judaizado Pentecostal". Trata-se de um paradigma que instaura uma nova linguagem, novos símbolos, novos valores, novas ideologias, novas hermenêuticas no

contexto religioso da Amazônia. Além disso, esse tipo de teologizar se auto apresenta como porta-voz do povo da *Promessa*. É essa hermenêutica teológica que dá sentido ao *Pentecostalismo Judaizado*.

Em Salmos 122.6 "orai pela paz de Jerusalém; prosperarão aqueles que te amam", temos a chave hermenêutica do discurso teológico aqui analisado. Esse texto bíblico foi citado pelos interlocutores e pelas interlocutoras da pesquisa, por esse motivo, o coloco como a lente de interpretação teológica. Na abordagem desse trecho, Israel é tomado como referência de nação para o Brasil, afinal, a imaginação em torno de um povo próspero ocupa posição de destaque.

Portanto, para as Igrejas pesquisadas "[...] o significado [...] [desse texto] é resultado de um olhar para o passado (o que o texto queria dizer) e um olhar para o presente (o que ele está dizendo hoje)" (MURAD, 2010, p.54, acréscimo da autora). Trata-se de intensificar ou avivar as experiências veterotestamentárias. É essa fé que o/a crente (neo)pentecostal tem procurado viver nos dias de hoje. Isso significa que Deus continua se revelando da mesma forma como manifestou-se durante o processo de formação do povo Israelita.

Importante destacar que para os fiéis ouvidos durante a pesquisa, a revelação divina veterotestamentária se dá a partir das vivências do tempo presente. Essa perspectiva aponta para a crença de que as experiências espirituais vividas pelos hebreus não foram cessadas, ou seja, há uma continuidade na vida da Igreja. Isso pode parecer estranho aos "hermeneutas de plantão", porém parto da perspectiva dos fiéis que mencionaram o texto bíblico supracitado.

Os eventos narrados no Antigo Testamento foram ressignificados e são praticados no dia a dia. A pesquisa evidenciou algumas noções: "ser pai de multidões" é um discurso sermonal que ordena aos fiéis a evangelização, e está atrelada à promessa de Deus a Abraão quando o chamou para a terra prometida (Gn 17.4-5); "levita" é a identificação dos/das fiéis que cantam, tocam e dançam na Igreja como a tribo de Levi (I Cr 15.16), cujo reconhecimento atribui-lhes status entre os demais crentes porque a promessa veterotestamentária aos levitas é o próprio Deus (Dt 18.2); as "primícias" ou "oferta sacerdotal"[148] é um tipo de doação voluntária (Ex 34.22-23), prática associada à promessa de que Deus multiplicará os frutos dos

[148] Lembro quando esse tipo de oferta foi comunicado e implantado na congregação assembleiana que eu frequentava em Manaus. Foi num culto de domingo, a igreja estava lotada, animada. A novidade foi dada nos dois cultos que aconteceram nesse dia. A reação da congregação foi de surpresa, inquietante e ao mesmo tempo entusiasmante, já que o líder e a líder de célula, de acordo com o número de células que administrava, poderia ser contemplado em receber essa oferta. O valor inicial era de 7,00 reais, e a partir de então a liderança tinha o dever de cobrar essa oferta de seus discipulados.

campos conforme as ordenanças a Israel no tempo de suas colheitas[149]; "nação" é uma categoria atribuída ao crescimento da Igreja (Gn 12.2-3) em paralelo à promessa de descendência dada por Deus a Abraão[150]. Além disso, "nação" está perpassada pela visão que idealiza politicamente um "Israel nacional" como modelo para a nação brasileira.

Sabe-se que as vertentes cristãs fazem uso da narrativa veterotestamentária, uma vez que o Judaísmo é o rizoma por onde o Cristianismo percorre em várias direções. Nesse caso, vale lembrar que as primeiras comunidades cristãs e a geração de apóstolos interpretaram a Bíblia numa perspectiva veterotestamentária, até porque o próprio Messias é uma promessa judaica. Mas, o *Pentecostalismo Judaizado,* a partir do momento que aprofundou a narrativa bíblica do Antigo Testamento, usa o fator Israel por motivos teológicos: a leitura de Salmos 122.6, cuja interpretação afirma que o amor por esse país assegura paz, inclusive prosperidade, cujo princípio reside num discurso onde Deus se relaciona com o seu povo por meio do cumprimento de suas promessas.

Esse significado teológico amplia-se para as esferas econômica e política. Nesse contexto, a tarefa do e da crente não é somente clamar a Deus por Israel, mas também defendê-lo politicamente.

> [A] [...] chave de leitura é, inicialmente, cristológica e não pneumatológica, como se esperaria de início. A centralidade está em Jesus: ele salva, aqui e agora e escatologicamente; [...]; ele batiza com o Espírito (importante doutrina pentecostal), do qual o batizador é Jesus; e por último, a chave apocalítica sobre a expectativa do breve retorno de Cristo. [...]. Essa centralidade cristológica apresenta um *paráclito* (auxiliador) na missão desse Cristo: o Espírito Santo como pessoa e ativamente presente no crente e na igreja. [...]. Se no início a centralidade pareceu estar no Cristo, ao final o Espírito assume o protagonismo, pois seria ele o agente principal e ativador de todo o projeto divino [...]. (OLIVEIRA; TERRA, 2018, p. 71, acréscimo e grifos da autora).

Tomando como base essa inflexão, as chaves hermenêuticas do Movimento Pentecostal norte-americano e brasileiro, inicialmente eram cristológica e apocalíptica, mas evoluíram para pneumatológica. Em sintonia com essas chaves de interpretação bíblica, que caracterizam as tipologias rizomáticas pentecostais, o *Pentecostalismo Judaizado* redescobre Israel.

---

[149] Além das primícias, o dízimo e as ofertas permanecem. Na maioria das vezes, as primícias são dadas aos líderes religiosos, é uma maneira de honrá-los, assim como faziam as tribos israelitas quando iam até ao Tabernáculo entregar a primeira colheita ou o primeiro animal nascido aos sacerdotes para o sacrifício.

[150] Algumas congregações assembleianas espalhadas por Manaus são identificadas como nação.

Nesse processo interpretativo, estão unidos tanto o texto quanto o sujeito, ambos são inseparáveis. Desse modo, é necessário compreender a "situação hermenêutica" que as Igrejas (neo)pentecostais estudadas se encontram, diria Gadamer. Para este filósofo, toda tradução já é interpretação, ou seja, o ato de interpretar é inerente a qualquer ato de compreensão. Tal noção indica que "[...] todo tradutor é intérprete" (GADAMER, 1997, p. 564).

Se para Gadamer "compreender é interpretar", a lente hermenêutica teológica à luz das ideias sionistas coloca os fiéis como tradutores do significado que está por trás de Salmo 122.6, logo, a interpretação não é neutra; a inter-relação de circunstâncias sociais-históricas faz parte de tal experiência. O pastor assembleiano explicou:

> o Salmo 122 diz assim: '<u>orai por Jerusalém, próspera quem ora por Israel</u>'. Então queira ou não Israel é o país da promessa, até porque foi lá que nasceu o nosso Senhor Jesus Cristo. É a terra do nascimento do Messias, é a terra dos apóstolos, é a terra que Deus escolheu para estabelecer uma nação sacerdotal, é onde Cristo vai se manifestar quando vier buscar a igreja, então queira ou não, Israel é a referência para todas as nações (L.C., pesquisa de campo, 2021, grifo da autora).

Para esse fiel, o Salmo 122.6 lhe fala diretamente. A sua leitura vai além do que está escrito; em outras palavras, o texto é aprofundado, reconhecendo que Israel é modelo para todas as nações porque representa o retorno messiânico de Jesus. Nesta interpretação, a esperança escatológica é reforçada na medida que o intérprete do texto assinala que Jerusalém é um sinal visível quando se depara com uma realidade invisível – a promessa da segunda vinda de Jesus. Essa perspectiva bíblica é feita através dos "óculos hermenêutico" da comunidade religiosa da qual o interlocutor faz parte, logo ele não lê a bíblia sozinho.

Em uma campanha de oração e jejum no mês de março de 2021, realizada pelas Igrejas evangélicas brasileiras, o presidente da Assembleia de Deus no Amazonas, Jonatas Câmara, segurava a bandeira de Israel e com a bandeira do Brasil sobre seus ombros pediu ao público presente para levantarem as mãos em direção a Israel e orou no toque do Shofar:

> Pai, eu levanto as minhas mãos, eu quero te pedir que abençoe Jerusalém, abençoe Israel, a nação santa, em nome de Jesus. <u>Tua palavra nos diz que tu amas quem ama Israel, tu abençoas quem abençoa Israel e quem ora por Israel, e nós oramos por Israel agora</u>. Toma meu Deus, Israel, eu levanto a bandeira de Israel agora, e o teu povo levanta as mãos em direção aos céus. Tu sabes onde está Israel, a nação de Israel e a cidade de Jerusalém. <u>Espírito Santo</u> entra naquela cidade, salva aquele povo [...], protege aquele povo. Abençoe Jerusalém, meu Deus. Nós oramos por Israel e abraçamos a bandeira de Israel junto com a do Brasil em nome do Senhor Jesus [...] (Grifos da autora).

A hermenêutica empregada pelos fiéis assembleianos interpreta o Salmo 122.6 como um mandamento ordenado por Deus porque está escrito em sua Palavra. Nessa leitura não se perde de vista o que caracteriza a identidade pentecostal: o Espírito Santo. Com este princípio fundamental se ama Israel, portanto, é o poder do Espírito que conduz a história do povo – brasileiro e israelense – de Deus.

Edir Macedo – líder da IURD – ao receber o embaixador de Israel Youssi Shelley no Templo de Salomão, em fevereiro de 2018, leu o Salmo 122.6 e destacou: "Olha só! Deus tem um carinho tão especial por Israel que ele manda que se ore por ele [...]. Quem ama Israel próspera e quem ora por Israel nem se fala. Nós queremos orar pela nossa pátria da fé que é Israel. [...]. Quem ora pela paz de Jerusalém tem a garantia de Deus de prosperar".

Desde o momento que tive contato com as igrejas pesquisadas, o aspecto *promessa* mostrou-se involuntariamente. Assim, nos sucessivos acontecimentos, percebi que a promessa de bênçãos à nação que orar/apoiar/defender/ajudar Israel é também um dos princípios fundantes da interpretação do Salmo 122.6, refletida no discurso, bem como em sua visão política e econômica. Numa leitura literal, a partir da ótica (neo)pentecostal, o esforço de orar por Jerusalém cumprem-se essas promessas: prosperidade, bênçãos, milagres e abundância.

Essa hermenêutica se alinha ao *ethos* pentecostal brasileiro que corresponde ao sujeito que vive subjetivamente a experiência. Isto quer dizer que são os próprios fiéis que estão buscando interpretar o texto bíblico em destaque. O resultado final desta aproximação é o seu efeito prático na vida cotidiana, por isso, não podemos considerar uma mera interpretação. Por que? Esses grupos (neo)pentecostais leem o texto veterotestamentário a partir de suas pressuposições e experiências. Tais experiências são de caráter cristológico, escatológico e pneumatológico, indubitavelmente é por meio do Espírito que o crente vivencia o cumprimento das promessas de Deus.

"A leitura pentecostal será tratada como uma intuição hermenêutica que dá centralidade ao lugar do leitor, o qual tem no êxtase seus óculos interpretativos" (OLIVEIRA; TERRA, 2018, p. 73). A hermenêutica pentecostal compreende que, da mesma forma que o autor do texto bíblico é divinamente inspirado pelo Espírito Santo, o leitor ou leitora também é; além disso, é esse mesmo Espírito que faz com que vivenciem as experiências neotestamentárias: batismo com o Espírito Santo, palavra de sabedoria, dom de cura, operação de maravilhas, discernimento de espíritos, variedade e interpretação de línguas estranhas, visões, profecia, revelação, entre outras.

Nota-se que existe um aspecto que precisa ser levado em consideração, o qual venho apresentando ao longo desta seção: a *promessa* como chave de interpretação (neo)pentecostal

dos textos veterotestamentários. De acordo com a pesquisa de campo, a literatura bíblica que expõe esse tema tem sido bastante explorada pelas igrejas observadas. Eu diria que esse giro hermenêutico se deu por conta da adesão do discurso sionista[151].

Vale dizer que no discurso hermenêutico "Dispensacionalista Judaizado Pentecostal" *Espírito Santo* e *Promessa* caminham juntos, uma vez que o cumprimento das promessas descritas nos textos veterotestamentários e concedidas por intervenção do Espírito Santo é testemunhado pelo e pela fiel à sua comunidade. Outra particularidade do lugar hermenêutico que o fiel e a fiel ocupam em sua leitura interpretativa é viver imediatamente o que o texto bíblico está dizendo.

Nessa linha de raciocínio, orar e defender Israel faz parte da vida cotidiana. A presença da bandeira de Israel nas igrejas é uma das formas de representação desse "viver imediatista". Orar por Israel durante os cultos ou nas campanhas de milagres ou de jejum é uma forma de expressar o amor de acordo com a leitura bíblica, além de agradecer a Deus pela salvação em Cristo; esta concepção se baseia na interpretação de que a salvação prometida no Antigo Testamento durante o processo de formação do povo Israelense se estendeu aos mesmos. Curiosamente, ainda recompensa com bênçãos aqueles e aquelas que oram pelos problemas dos israelenses e apoiam seus interesses políticos, uma vez que Israel não perdeu o *status* de povo eleito.

"Interceder por Israel, orar por Israel ou querer o bem a Israel também resulta em bênçãos para a vida da igreja ou para a nossa vida mais particularmente" (B. M., pesquisa de campo, 2021). Nesse caso, percebo que o "Dispensacionalismo Judaizado Pentecostal", dentro desse escólio, dá à Igreja (neo)pentecostal brasileira outros aspectos: desfrutar na vida terrena as promessas veterotestamentárias – mas isso não significa abrir mão da Segunda Vinda de Cristo –, o Batismo com o Espírito Santo, a evangelização e a justificação pela fé.

Em face da dinamização do Pentecostalismo Brasileiro, o Sionismo[152] encontrou lugar e floresceu, de modo que os próprios fiéis militam pela causa sionista numa sociedade que já sofreu tantas reviravoltas históricas. Nesse contexto social, esses tipos ideias – Pentecostalismo e Sionismo – ao mesmo tempo que se cruzam, ora se complementam, ora se distanciam. Alguns fundamentos epistemológicos explicam: 1) o pró-Israel converteu-se numa questão nacional face às contradições do próprio Estado Brasileiro; 2) são as classes

[151] Essa questão ainda está em aberto e carece de mais estudos.
[152] Termo criado pela jornalista nacionalista e judeu Nathan Birnbaum (1864-1937) em 1890. Politicamente trata-se de um movimento que defendeu a organização de uma nação israelita.

populares a ancora dessa relação; 3) concepção política de devoção à paz de Israel com a pretensão de reformar moralmente o Brasil; 4) as aspirações são teológicas.

Numa abordagem sociológica, essas visões se alinham a um ideal utópico. Esse ideal "sionista revolucionário político" é um meio para alcançar uma sociedade soberana, coesa, próspera e desenvolvida, assim como o recente Estado Israelense – estabelecido por um "povo pária".

3.3 A imagem política de Israel no imaginário pentecostal

A visão teológica apresentada na seção anterior amplia-se para a esfera política. Essa visão defende a existência de um Estado-Nação Israelense na Palestina por acreditar que tem papel central no plano divino, constituindo-se pré-requisito para a volta de Jesus e de seu reino messiânico na terra. Nota-se então uma passagem entre a ideia de um povo eleito biblicamente para um Estado excepcionalmente escolhido por Deus na atualidade.

Do ponto de vista sociopolítico, o desenvolvimento deste Estado, principalmente na parte infraestrutural, fez com que Israel fosse enxergado como nação modelo para os grupos pentecostais em busca do "sonho evangélico", cujo sonho é a manutenção da família nuclear, e, mudanças na ciência, na educação, na política e na cultura, por esse motivo Israel ocupa lugar central; sendo identificado com o sucesso na economia, na educação, na ciência, no trabalho e nos comportamentos; essa representação fica ainda mais evidente no discurso que defende Israel como exemplo de nação perfeita, por isso, se admira esse modelo de sociedade constituída. Essa imagem foi mais exacerbada com a pandemia do Covid-19 quando, em Israel, as taxas de infecção e hospitalização caíram devido à rápida vacinação; o efeito disso foi a liberação do uso de máscaras.

O "sonho evangélico" que tem como referência Israel no Brasil contemporâneo ganha sentido e nos últimos anos é pauta do projeto político de transformação do país, cujo desdobramento é a apropriação simbólica da tradição judaico-cristã nas práticas políticas fundamentalistas do atual presidente do país, Jair Messias Bolsonaro, eleito pela maioria das comunidades Pentecostais e Neopentecostais em 2018.

Quando falo de "sonho evangélico", refiro-me a aspiração protestante de ver o Brasil transformado em uma nação evangélica, anseio que remonta desde a chegada dos primeiros missionários norte-americanos e suas comunidades de fé. Porém, nesse trabalho, os pentecostais e neopentecostais são os seus protagonistas, os quais defendem um projeto político que não atende apenas aos seus interesses religiosos, mas ao bem-estar da nação

brasileira segundo sua ótica. Tal aspiração política busca sancionar valores morais sob a égide nacionalista, cujo fundamento é a ordem conservadora.

O conservadorismo, explica Robert Nisbet (1987), é uma ideologia política que valoriza a moralidade judaico-cristã e a igreja, indubitavelmente, apresenta interesse conservador, pois é o aspecto institucional da igreja na ordenação dos comportamentos sociais. Outrossim, a sacralização do governo é a ordem que funda jurídica-política-eticamente o Estado. Esta ideia está explicita nas convocações realizadas pela IEADAM em apoio ao atual governo quando se justifica que a adesão à política bolsonarista é pela "santificação da cidadania".

"Em larga medida, o apoio conservador à religião baseava-se na crença bem fundamentada de que os seres humanos, uma vez que se libertem da ortodoxia, estão sujeitos a sofrer uma certa perturbação, uma perda de equilíbrio" (NISBET, 1987, p. 121). Tomando como base essa fala, surge a questão: a igreja evangélica brasileira se envolveu com a política partidária para manter-se inalterada, já que o pluralismo religioso exigia respostas imediatas?

Paul Freston afirma que a presença dos pentecostais na esfera política partidária faz parte da expansão evangélica. Freston (1994) aponta que desde o século XIX predominam os projetos políticos evangélicos – não partidários – com o intuito de transformar o país. A cooperação entre dirigentes brasileiros e os aliados evangélicos até esse período visavam combater o poder político ultramontano e garantir os direitos protestantes. Além disso, analisa Freston, os grupos protestantes acreditavam na transformação dos homens que detinham o poder, porém, estes queriam o apoio do grupo, mas não a sua protestantização.

Avaliando esse período, o sonho de tornar o Brasil um país administrado por um líder protestante permeia a visão de mundo dos grupos evangélicos brasileiros, o que representa sucesso absoluto na missão cristã. O projeto político sempre foi o de consertar o Estado pela conversão da elite política brasileira. Portanto, o "sonho evangélico" de transformação do país de cima para baixo remonta desde esse tempo. Em outras palavras, restaurar o Estado é a posição ideológica dos e das crentes, ou seja, transforma-se o Estado para mudar a conduta humana.

> [...]. O Brasil nunca vai se tornar um 'país evangélico' como já foi um 'país católico'. O catolicismo se implantou de cima para baixo, com o apoio do Estado e com a exclusão de todos os concorrentes religiosos. A religião evangélica, por sua vez, cresce de baixo para cima, como parte de abertura do país para o pluralismo religioso. [...] (FRESTON, 1994, p. 13).

O projeto político de transformação de cima para baixo que tenciona o monopólio religioso acarretou problemas que atualmente as igrejas se defrontam. Na minha avaliação, o sonho de tornar o Brasil um país evangélico é um fator chave para a compreensão das tensões sociorreligiosas que o país enfrenta nesta década do século XXI.

Na primeira linha deste processo, está a falta de entendimento de que o crescimento evangélico acontece de baixo para cima, logo, essa tese não é percepcionada politicamente pelas classes subalternas convertidas. A tensão, repousa, por um lado, no fato da luta em defesa do direito de viver os padrões morais da fé cristã-evangélica, e, por outro lado, em algo crucial, o esvaziamento da vida prática, em que a mistificação do mundo, que antes transportava o fiel unicamente para a vida eterna, agora o conduz para o Estado Israelense, na crença de que o Sagrado aponta para um modelo de nação.

Mas, essa nação tão almejada reivindica o monopólio da autoridade para o uso da força disciplinadora, a fim de que possa submeter a sociedade às regras morais com base nos padrões e nas normas religiosas historicamente forjadas desde o tempo bíblico de formação de Israel. A moralização como mecanismo de transformação da nação brasileira, focada na tradição israelense, transformou-se em uma agenda política, aspecto relativamente recente entre as candidaturas evangélicas às eleições legislativas e uma questão acadêmica para a *intelligentsia* brasileira.

Sob o prisma weberiano, o sentido dessa conduta social é o valor, ou seja, o enraizamento tradicional é o significado mais importante, porém, percebo que essa motivação se amplia para uma finalidade específica, cuja intensão, perceptível nas narrativas, é tornar o Brasil uma nação longe dos dilemas de suas origens, logo, inquietações relativas à identidade nacional são suscitadas como também a reivindicação de valores religiosos.

Portanto, o uso entusiasmado do termo *nação* no interior das comunidades pentecostais estudadas é uma realidade. Nesse sentido, o conceito de nação é retomado com base em Salmos 33.12 “Feliz a nação cujo Deus é Yahweh, o povo que escolheu para si como herança”; em Deuteronômio 28.1 “Portanto, se obedeceres de fato à voz de Yahweh teu Deus, cuidando de pôr em prática todos os seus mandamentos que eu hoje te ordeno, Yahweh teu Deus te fará superior a todas as nações da terra”. Em ambos os versículos Yahweh coloca-se como o Deus que constituiu Israel em nação; não apenas isso, faz aliança e promessas se cumprirem às suas exigências.

Subjacente a essas referências bíblicas citadas nos cultos e nas conversas que tive com os membros e membras das igrejas está a certeza de mudança do *status quo* da sociedade brasileira através dos princípios cristãos. O ponto alto desta ideia a ser destacado é a crença

em uma unidade nacional que se fortalece em Salmos 122.6. Então, conclui-se que orar pela paz de Jerusalém ou defender politicamente o Estado Israelense é apenas o prelúdio para alcançarem o *status* de nação cobiçado, já que a igreja gentílica também é povo de Deus, logo, "nação santa".

Mas, o que a Paz em Jerusalém tem a ver com o ideal de nação brasileira? Wachhlz & Reink (2020) ao analisarem a atuação do sionismo cristão no Congresso Nacional esclarecem que o engajamento político no Brasil em defesa da paz em Israel é recente entre a classe política. Nesse sentido, a resposta para a pergunta acima, de acordo com os autores, está na esperança escatológica[153] e no reconhecimento das raízes bíblicas israelenses.

Essa pesquisa também apontou uma resposta, a saber: tornar a nação brasileira distante das práticas sociais consideradas repugnantes aos olhos evangélicos, o que significaria paz no país. Essa perspectiva ideológica aparece fundamentada na tradição bíblica veterotestamentária, assim, a Bancada Evangélica é a principal defensora desse projeto de nação.

Em um de seus textos clássicos *A questão nacional na América Latina*, Octavio Ianni deixa claro que a problemática nacional é um dilema histórico na América do Sul, e em momentos críticos essa questão reabre-se. E com o crescimento indiscutível dos grupos evangélicos no Brasil, é possível perceber os impactos sociopolíticos e alguns traços comuns como a defesa de uma nação sob uma nova égide, a saber, a nacionalista-religiosa.

Essa questão adquire significado especial atualmente, pois se almeja uma nação organizada politicamente por agendas religiosas, ideologias que sustentam uma linguagem de proteção aos valores morais e aparelhada segundo a racionalidade capitalista. Desse modo, a longa história de luta pela terra israelense aparece nesse imaginário evangélico, é como se Israel fosse uma cartilha pronta para que o Brasil se torne a nação idealizada, principalmente pelas comunidades pentecostais que se utilizam do discurso pró-Israel. Mas, essa ideia é apenas um dos elementos de uma realidade histórico-social complexa e contraditória, haja vista que a nação na América Latina

> pode ser vista como uma configuração histórica, em que se organizam, sintetizam e desenvolvem forças sociais, atividades econômicas, arranjos políticos, produções culturais, diversidades regionais, multiplicidades raciais. Tanto o hino, a bandeira, o idioma, os heróis e os santos, como a moeda, o mercado, o território e a população adquirem sentido no contexto das relações e forças que configuram a Nação (IANNI, 1988, p. 5).

[153] As seções 3.2 e 3.2.1 explicam esse elemento.

Ao retomar a questão nacional latina em Ianni, entra em cena a tensão em que a religião aparece capacitada a oferecer uma base suficiente para formar uma nação. Ianni não previu que no século XXI a esfera religiosa reabriria, de forma intensa, a problemática nacional na América Latina[154], porém, lembra a *intelligentsia* latina que a "nação muda ou consolida-se, nesta ou naquela ocasião, conforme o jogo das forças internas e externas" (1988, p. 14).

Portanto, o "nacionalismo evangélico" no Brasil é um dos controversos sistemas de nação, desencadeado por uma necessidade de reconhecimento enquanto grupo historicamente ativo na construção da sociedade brasileira. Nesse momento que escrevo esse texto, recordo os espaços que, muitas vezes, foi negado em minha cidade natal aos membros e às membras da comunidade pentecostal porque se identificavam como "crentes", os quais mistificavam tal realidade como perseguição demoníaca ou provação da fé. Faço essa regressão, pois, entendo que o ideal nacionalista religioso, debatido pela academia atualmente, talvez tenha nome. Arrisco chamá-lo de "nacionalismo judaizado".

O Movimento Pentecostal cresceu omitido dos discursos teológicos, percebido como passageiro, marginalizado, religião dos/das iletrados/as, dos/das ribeirinhos/as, dos/das caboclos/as, dos/das seringalistas, ou seja, das minorias ou de pessoas de baixa renda que vivem nos bairros periféricos das grandes cidades brasileiras. Entre esses aspectos, a despeito de uma produção acadêmica significativamente intensa, o Pentecostalismo é separado da historiografia nacional, consequentemente, a sua relação direta com a Amazônia foi silenciada. Portanto, qual o desdobramento disso? A falta de pertencimento e reconhecimento da cultura nacional/local – apesar de ser entendido como uma das faces da cultura brasileira – e o olhar superficial dos problemas sociais.

Em sua gênese, o Pentecostalismo Brasileiro não se preocupou com o cenário de fragmentação social, mudanças nas relações sociais, precarização do trabalho, incertezas quanto ao futuro. Somente mais tarde ocorre um processo inquietante, em que novos paradigmas de vida se instalaram na sociedade brasileira, abalando, de alguma forma, as certezas das comunidades pentecostais, assim, questões foram levantadas que exigiram posicionamento diante desta realidade.

Desde então, a questão nacional se tornou um problema para os pentecostais. Esse cenário desafiador foi encarado com estranhamento, acreditando que a vida nessa sociedade

[154] Na Bolívia, após a renúncia do presidente Evo Morales, a senadora Jeanine Añez exibiu a Bíblia Sagrada ao assumir a presidência em 2019. Sua postura cristã e política defendia a pacificação social, o combate aos socialistas e à esquerda. No mesmo ano, no Uruguai, a Bancada Evangélica esforçava-se para barrar a Lei que atendia os direitos de pessoas trans.

era impossível em razão do afrouxamento das relações sociais, do abandono de padrões éticos, da difusão de ideologias e das mudanças internas no âmbito das instituições sociais – sobretudo, família e escola –, e da aceitação da causa homoafetiva. Tais fatos eram indicadores que os colocava como porta-vozes da nação.

Através do espaço político partidário e midiático, as igrejas pentecostais mais antigas e as mais recentes passaram a sustentar um projeto nacionalista, ao adotarem um discurso pró-Israel. Em 2016, quando o Congresso Nacional votou a favor do impeachment da ex-presidenta Dilma Rousseff, Ronaldo Fonseca, pastor assembleiano há 36 anos e na época deputado federal, chamou atenção ao justificar seu voto: "[...] pela nação evangélica e cristã e pela paz de Jerusalém eu voto sim"[155]. Em entrevista à BBC NEWS, o referido deputado justificou sua fala afirmando que o Brasil precisava mudar a sua política externa e, com um novo governo, o país voltaria a se aliançar diplomaticamente com Israel assim como com os Estados Unidos.

Este posicionamento político refletia o cenário religioso pentecostal em que a afeição por Israel já era notável. Me parece que a ideia de um governo evangélico, até então visto como um sonho distante, a partir desse momento poderia se tornar real. Esse momento nostálgico colocava a nação brasileira responsável tanto pela paz em Israel quanto no Brasil.

Desde então, a defesa de uma pauta moral na política brasileira envolvendo símbolos da identidade israelense tornou-se peça presente nos eventos que levaram Jair Messias Bolsonaro à presidência. Seu batismo no Rio Jordão, no mesmo ano do impeachment, o lançava como pré-candidato às eleições presidenciais. Seu batismo simbolicamente representava um sinal aos futuros aliados do meio evangélico e católico.

Assim como a pauta moralista, Israel ganhou destaque no discurso político de Bolsonaro durante a campanha eleitoral. O projeto de governo, em muitos momentos, fez menção ao país israelense, tomando como referência seu sistema democrático, armamento, inovação, ciência e tecnologia. Tratava-se de uma proposta do novo governo – "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos" – que em nome de Deus estaria acima de tudo na promoção do bem-estar social, de acordo com a consciência judaico-cristã.

Essa ideologia, enquanto discurso conservador de direita, ecoa no interior das comunidades (neo)pentecostais pesquisadas, cuja referência é a tradição judaica que aponta para uma sociedade na qual as relações socias devem ser regidas por uma ordem divina. Disso

[155] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1uoRfoDQ2Bg. Acesso em: 15 abr. 2021.

deriva um tipo de política atravessada por uma teologia moralista, considerada de direita. Conceito presente nas interlocuções abaixo:

> Dentro do nosso corpo de doutrina, de valores éticos, a gente trabalha com os princípios judaico-cristãos, que hoje é o que a questão partidária de direita defende. Os valores, a ética, a moral, tudo o que se está defendendo dentro da direita, foi da direita? A direita vai defender. Porque a ética vem daqui, os valores não mate, não roube, não engane, tudo é do decálogo, dos dez mandamentos. O cara, às vezes, nem é cristão, mas ele nem sabe que tá pautado nos valores como a maioria do mundo hoje é regida pelos valores judaicos, por isso que é um povo diferenciado, tem algo que é diferenciado. Então Deus disse assim para Isaías: de Sião sairá a lei e a palavra para todos os povos. E de fato [...] essa lei acaba regendo as nações (A. A. Pesquisa de campo, 2020).

Nesta fala, defendem-se os valores cristãos como princípios de direita e o Judaísmo é um dos elementos que compõe essa posição política e ideológica. Em síntese, o "sonho evangélico" de tornar o Estado Brasileiro estabelecido por uma ordem cristã de direita é nitidamente percepcionado. Isto significa que o modo operacional do governo seria os princípios judaico-cristãos.

Em um dos tradicionais cultos de celebração da Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM), transmitido ao vivo nos dias de segunda-feira pela Rede de Televisão Boas Novas (RBN), o pastor Jonatas Câmara pregou em seu sermão a revelação de Deus quanto ao futuro. Nesse ínterim, associou a Nova Jerusalém com a direita e o inferno com a esquerda, além de acusar a esquerda de não amar Israel, considerou a direita biblicamente como bendita.

> [...] Jerusalém é o umbigo da terra, capital do povo de Deus, as pessoas gostem ou não gostem. Esses socialistas miseráveis, esse povo todo de esquerda que só vive na esquerda, Deus detesta essa porcaria de esquerda e crente miserável e pastor que admira essa porcaria desse socialismo irresponsável de esquerda é um forte candidato a ir pro inferno com Satanás que é o pai da esquerda. Agora Jesus disse que ele vai julgar as nações e vai chamar os cordeirinhos e aqueles que amarem Israel, respeitarem Israel pra direita e vai dizer: vinde benditos de meu pai. E se forem inimigos vão pra esquerda, apartai-vos de mim malditos para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos é o que diz a Bíblia. E entre ficar com homens e temer homem eu temo a Deus e fico com a Palavra de Deus. Cuidado pastor, cuidado pastora, cuidado crente [...][156].

[156] Disponível em: https://www.facebook.com/pastorjonatasoficial/videos/234894070816304. Sermão pregado no dia 20 de julho de 2020. Acesso em: 15 abr. 2021.

Desse modo, a interpretação da realidade política é um movimento de cunho literalista. Empiricamente, trata-se de um discurso que faz uso dos púlpitos para enfatizar a obediência rigorosa ao texto bíblico, levando a maioria dos fiéis das igrejas estudadas a se comportar e a tomar suas decisões baseadas nas especificidades de sua crença para enfrentar os problemas e as dificuldades atuais. De forma literal, interpreta-se biblicamente a direita enquanto grupo político integrista, pois seu recente discurso, por um lado, volta-se para criação de uma nação que reúne aqueles e aquelas que serão salvos como a nação israelense, e, por outro, propõe a normatização da vida.

Acerca da relação entre direita e Cristianismo, Gherman & Klein (2020) explicam que nos últimos anos no Brasil ascendeu o que os autores chamam de "nova direita brasileira". Trata-se de um grupo "profundamente cristã[o] e se insurge contra os que ameaçam, em sua perspectiva, os valores cristãos". Nesse quadro, "[...] o vínculo com o Judaísmo aparece como um certificado de garantia de vínculo com a tradição 'original e verdadeira' do Cristianismo" (p. 105, acréscimo da autora).

É importante notar a diversidade de grupos sociais ultra conservadores (branco, urbano, classe média-média e alta) que compõe a "nova direita brasileira", inclusive alguns são católicos e evangélicos, seja pentecostal, neopentecostal ou protestante histórico, assim como várias comunidades judaicas brasileiras (GHERMAN; KLEIN, 2020).

O Pentecostalismo assembleiano, o Neopentecostalismo iurdiano e miriano fazem parte de comunidades religiosas, protagonistas atualmente no debate político brasileiro, através de ações (carreatas, cultos, vigílias, campanhas de jejum e oração, evento acadêmico, entre outros) e de um discurso afinado, emotivo, apelativo, violento e coercitivo. Estas são algumas das figuras religiosas centrais próximas dos ideais ditos conservadores da "nova direita brasileira".

No olhar weberiano, a dominação tradicional é o tipo de autoridade que essas comunidades de fé exercem sobre a mentalidade de seus membros e de suas membras. A permanência da tradição é a manutenção do poder religioso, logo mudanças nas normas, nos valores e costumes ameaçam a continuidade da dominação (WEBER, 1982). É nesse sentido, que a tipologia "Nacionalismo Judaizado", – movimento que aproxima teologia e política – permite pensar esta realidade e suas contradições.

Nessa trama, o que importa não são os ideais nacionalista e conservador, mas como eles operam, como se reproduziram e se mantem, em que Israel é o elemento portador de sentido e ponto de encontro entre ambos, logo, o "Nacionalismo Judaizado" é um dos caminhos de operação e reprodução. "Nesse contexto, o Judaísmo é instrumentalizado para

interesses ideológicos cristãos e os judeus são reconhecidos e valorizados como referência de ativismo para a nova direita" (GHERMAN; KLEIN, 2020, p. 117). Considerando esse argumento, o "Nacionalismo Judaizado" então se consolida através do discurso conservador.

Benedict Anderson (2008), cientista político contemporâneo, em sua obra *Comunidades Imaginadas* propõe que o Nacionalismo seja compreendido à luz dos "grandes sistemas culturais que o precederam, e a partir dos quais ele surgiu, inclusive para combatê-los (p. 39)". Para o autor, não se pode afirmar que a nação é análoga, visto que cada sociedade possui características que se contrastam, logo, são esses aspectos inventados que formam a nação, uma comunidade política imaginada.

A perspectiva cultural e simbólica é a lente de interpretação interdisciplinar do Nacionalismo em Anderson, "assim, dentro de um espírito antropológico", propõe "a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana". Em outras palavras, a nação é uma comunidade imaginada "porque mesmo os membros das mais minúsculas nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria dos seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles" (ANDERSON, 2008, p. 32).

Desta forma, o sentimento de pertença compartilhado entre os indivíduos que não se conhecem é o aspecto que diferencia as nações, ou seja, é o valor atribuído à nação que dá sentido à identidade nacional. Assim como Anderson, Weber (1982, p. 202) compreendeu: "[...] o conceito de 'nação' [...] pertence à esfera de valores", "[...] no sentido daqueles que o empregam [...]". Partindo desses pressupostos, os valores representam os fundamentos que constituem a nação imaginada, diria Anderson.

Feita essa inflexão, a realidade brasileira impõe-se e, hoje, anda extasiada com o protagonismo da ala religiosa que vem massificando, nos últimos anos, um projeto de resgate da nação. Ora, a instauração de um projeto político para o tempo presente é identificada com os valores como eleição, fidelidade e santidade, porém, é necessário líderes religiosos dispostos a seguirem arduamente o que a tradição judaico-cristã preconiza. Nesse caso, foi conferido a Jair Messias Bolsonaro – líder político que não é evangélico – a responsabilidade de uma agenda política de nação: salvar, moralizar, pacificar e nacionalizar/judaizar/cristianizar.

É no interior do "Nacionalismo Judaizado", praticado pelas igrejas pesquisadas, que o bolsonarismo também se infiltrou e fortaleceu-se com a promessa de garantia da supremacia cristã: "Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará" (Jo 8.32). Vos libertará do aborto,

das drogas, do casamento entre pessoas do mesmo sexo, dos espaços ocupados por mulheres, do divórcio, dos venezuelanos e cubanos, das terras indígenas demarcadas, do pluralismo, das "filosofias vãs" ensinadas nas universidades públicas, da esquerda, do socialismo, do comunismo, de Paulo Freire e de Karl Marx.

Através desse texto bíblico, citado em muitos atos públicos durante a campanha em 2018, Bolsonaro convenceu ser o porta-voz tão esperado pela ala evangélica, que ocuparia a mais alta instância política da República Federativa Brasileira. Mas, vale dizer que essa forma de pensar não representa somente uma parcela da sociedade brasileira, esta é a sociedade brasileira.

O "Nacionalismo Judaizado" é uma guinada na postura política de vários líderes religiosos. Por certo, sobre os ombros da diplomacia brasileira pesa a responsabilidade de manter com o Estado de Israel alinhamentos ideológicos e políticos como a transferência da embaixada brasileira de Tel Aviv para Jerusalém. Essa decisão de Bolsonaro, ainda durante o período eleitoral, repercutiu de forma positiva entre os cristãos conservadores. Isso surpreendeu bastante, já que defender Israel, teologicamente, representa paz no Brasil.

O Nacionalismo é uma tendência autoritária de direita presente em muitos países como nos Estados Unidos da América. No Brasil o "Nacionalismo Judaizado" é um caso particular. É uma representação ideológica de grupos religiosos que buscam sob suas perspectivas construírem a sociedade brasileira. Em seu bojo, as relações são conflitivas entre valores religiosos, conservadorismo e política, aspectos que desde a gênese desse movimento pareciam ser absurdos e ao mesmo tempo inofensivo, porém, em meio às grandes demandas que assegurasse o que Émile Durkheim chama de integração social, a sociedade brasileira alinhou-se ao jogo de uma agenda religiosa favorável a um sistema doutrinário de direita.

Ao analisar esse aspecto chamado de "Nacionalismo Judaizado", a Visão de Jerusalém aparece como uma ideia que, de fato, dialogava com o bolsonarismo, com a direta e com o conservadorismo. Nesse sentido, não foi casual a aproximação entre a espiritualidade pentecostal e a tradição bíblica judaico-cristã com a "nova direita brasileira", paradoxalmente, na prática, são várias afinidades como o ideal de reforma/restauração não só do Cristianismo, mas da nação brasileira.

Esse movimento político-religioso, no âmbito das comunidades estudadas durante o doutorado, ganhou força com a Visão de Jerusalém, princípio teológico do Ministério Internacional da Restauração (MIR). Apesar da expressão Visão de Jerusalém não ser proferida na Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEADAM) e na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD/AM), no Ministério da Restauração (MIR) identificaram-se práticas

relacionadas à essa visão que orientam a conduta política e crença de seus e de suas fiéis. O cerne dessa perspectiva religiosa é a transformação da sociedade brasileira, ou seja, busca-se solucionar os problemas através do estabelecimento do Reino de Deus.

Curioso, entretanto, em uma publicação no site do MIR, o ano de 2016 foi anunciado no final de 2015 como o ano da reforma, já que 2015 foi o ano da Restauração. Segundo o líder desta igreja, essa profecia foi dada em Jerusalém.

> Bem, por 12 meses proclamamos a Restauração do Altar para uma *Colheita Legítima*, ministramos Restauração, a visão de Jerusalém, a ordem vinda de Sião. Agora, de janeiro até dezembro de 2016, vamos proclamar Reforma: **A Visão de Deus para Curar as Geografias**. Jerusalém disse que é Reforma e nós andaremos no tema de Yerushalayim. Isso é temor à voz de Deus. [...]. Não será fácil reformar, pois incomoda, porém, depois da casa ajustada, haverá aplauso no Céu e respeito nos ambientes em que vivemos[157].

A questão nessa mensagem e nas prerrogativas da Visão de Jerusalém não é a política propriamente dita, mas a defesa de novas formas de comportamentos sociais vinculados a um passado imaginado. Essa é uma das características presentes no discurso de Jair Messias Bolsonaro, o qual tomou a Bíblia, o sistema doutrinário evangélico para se lançar como reformador. O resultado disso foi uma postura distante da realidade concreta brasileira e a adoção de um discurso pró-Israel, apesar da visão internacional israelense não se ver contemplada no projeto judaico-cristão dos evangélicos, mas são seus aspectos que também conferem identidade ao governo Bolsonarista.

Não se pode deixar de frisar no final deste capítulo que tanto o "Nacionalismo Judaizado" quanto o *Pentecostalismo Judaizado* são traços contemporâneos do Brasil Caboclo de Darcy Ribeiro. Portanto, uma das invenções do povo brasileiro, diria Ribeiro e Anderson. O emprego de um Israel imaginário por esse Brasil Caboclo permitiu inventar uma nação assim como as "mansões celestiais".

[157] Disponível em: http://www.mir12.com.br/br/2016/tema-2016. Acesso em: 15 abr. 2021.

CAPÍTULO IV

RIZOMAS JUDAIZADOS: FIOS QUE TECEM O PENTECOSTALISMO NA AMAZÔNIA

Este capítulo descreve algumas atividades religiosas observadas durante a pesquisa de campo. São eventos que apontam aspectos do *Pentecostalismo Judaizado* presente no MIR, IURD e IEADAM. A descrição assinala a ressignificação da simbologia religiosa veterotestamentária na contemporaneidade.

4.1 A Amazônia espiritual do/a "caboclo/a pentecostal"

O Pentecostalismo, assim como o Catolicismo, integra o mundo religioso amazônico. Em seus cem anos de dominação religiosa, acompanhou as mudanças sociais que ocorreram principalmente nos centros urbanos. Essa trajetória histórica foi construída pelos próprios/as moradores/as convertidos/as. A descoberta dos/das fiéis de que, por meio do poder do Espírito Santo, independente do fato se sabiam ler ou escrever, se tornavam portadores/as da mensagem que anunciava a Segunda Vinda de Cristo, os/as colocava na vanguarda da doutrina pentecostal no Brasil.

O poder do Espírito Santo, experimentado na vivência prática dos/as fiéis, combinado com as condições sociais dos grupos mais pobres e, considerando que essa situação foi associada às lutas espirituais terrenas, acelerou o crescimento do Pentecostalismo na Amazônia. Mesmo com as crises ocasionadas pelo declínio das políticas de desenvolvimento para a região, a religião Pentecostal continuou a desenvolver-se, devido ao seu caráter proselitista não erudito. A popularização da Bíblia Sagrada traduzida na Língua Portuguesa e a inclusão de semianalfabetos, pescadores, roceiros, seringalistas, agricultores, extrativistas, madeireiros no governo eclesial impactou a história cultural religiosa amazônica.

"Orando em companhia de um profeta pentecostal sueco, este profetizou que deveriam ir a um lugar chamado Pará, **'onde o povo para quem eu testificaria de Jesus era de um nível social muito simples'"** (VINGREN apud FRESTON, 1994, p. 80, grifo da autora). É interessante notar que a "sociedade cabocla" é apontada na narrativa fundante do Pentecostalismo no Brasil. Para os/as pentecostais da Amazônia isso é extraordinário, é motivo de orgulho saber que o próprio Deus os/as revelou aos missionários suecos, apesar de serem citados/as em um discurso singelo sobre a vida na Amazônia.

Um exemplo claro é o relato do casal de pastores assembleianos que, ainda na adolescência, converteram-se ao Pentecostalismo e, após a imersão no movimento, tornaram-se líderes religiosos, foram evangelizadores na cidade de Coari, município do Amazonas por um tempo. Seu relato, com brilho nos olhos, acerca da relação entre Amazônia e Pentecostalismo e da atuação da Assembleia de Deus e das demais Igrejas Pentecostais no Amazonas no tempo presente dimensiona bem esta questão:

> Queira ou não, mas a **Amazônia é a terra das vigílias** [...], aqui é **a terra dos encontros**, é **a terra dos jejuns**, é **a terra da campanha**, e tudo isso visa uma coisa: o Batismo com o Espírito Santo e **cura**. [...]. Desde quando começou a pandemia todos os dias saímos aos hospitais [..]. Pastor Jonatas e vários pastores vão em todos os hospitais. Então, isso acontece onde? Aqui em Manaus (risos). Orar, ministrar o ato profético, levantar as mãos para que Deus traga a cura. A gente leva o óleo para neutralizar a covid de Manaus. A gente coloca sete gotas do óleo da unção no álcool e a gente espirra e ora pelos médicos, pela equipe, pelos enfermos na frente dos hospitais. E quem faz isso nesse país? Nós no Amazonas. [...]. Então, eu pergunto em qual cidade desse país isso está acontecendo? Só aqui. E sem falar que todos os pastores tem seu período de oração e jejum por cura, milagre e salvação de vidas. Mas, isso não é só a Assembleia de Deus que faz isso, isso não acontece somente aqui em Manaus. O apóstolo da Igreja Aliança, todo começo de mês, faz quarenta dias de cultos e jejum. Então, **é uma Amazônia espiritual** mesmo, portanto, os moveres das Igrejas estão nessa direção. Há muita intercessão. O M.I.R. tem uma torre de oração, ali é vinte quatro horas e tem outra Igreja que tem estruturas de vinte e quatro horas de oração (L. C.; E. C. Pesquisa de campo, 2021, grifos das autoras).

De acordo com a percepção dos/as entrevistados/as, o exercício das atividades religiosas vividas de modo tão intenso acontece de forma mais especial ainda quando se trata da Amazônia, a tradução última dessas atividades denota o "Batismo com o Espírito Santo e a cura", ou seja, a conversão, a mudança de vida e o livramento das mazelas desse mundo. O exemplo dado em relação ao enfrentamento da pandemia da covid-19, que está desafiando a ciência na busca pelo seu controle, demonstra o quanto a fé se coloca como agenciadora do empoderamento dessa comunidade de fiéis que acredita na cura da doença por meio de orações e de rituais que evocam o poder divino.

Nesse caso, a 'Amazônia espiritual', citada pelo casal de pastores, expressa uma peculiaridade que diz respeito ao modo de ser e de viver a transcendência, a experiência com o inefável que situa e organiza cosmovisões e teodiceias doadoras de sentido à existência. A crença no sobrenatural como parte integrante da natureza foi largamente observada e atestada por vários/as estudiosos/as do fenômeno religioso na Amazônia, desde os primeiros estudos pioneiros do pensamento social no Brasil.

O que demonstra que tais práticas de fé, de cura e êxtase nunca lhes foram estranhas, na medida em que nos extratos mais profundos da memória coletiva desses povos subsistem noções de um equilíbrio orgânico entre os humanos e as forças da natureza que deve ser mantido pelos especialistas do sagrado, daí sua importância para as comunidades Pentecostais e Neopentecostais não só da Amazônia como de todo o país. Embora o Cristianismo tenha trazido como novidade as noções de salvação individual e a ideia de separação da humanidade apartada da natureza, a conversão dos povos amazônicos, tanto ao Catolicismo como ao Pentecostalismo, não conseguiu eliminar a crença nos encantados dos rios e das matas, nos bichos visagentos e nas entidades que conferem proteção à floresta.

Isso foi facilmente constatado por Eduardo Galvão quando revelou que somente "a pajelança serve para curar doenças que afligem o indivíduo [...], uma vez que se acredita que as doenças resultam da ação de causas sobrenaturais" (1976, p. 188). Por sua vez, Heraldo Maués definiu que no Catolicismo Popular as promessas feitas aos santos "a maioria delas [estão] relacionadas a pedidos de cura de doenças" (2005, p. 261, acréscimo da autora), além disso, reforçou a tese de que os/as fiéis católicos/as mantêm estreitas relações com a pajelança cabocla[158]. Em síntese, na "Amazônia espiritual" – como afirmou o casal de pastores assembleianos –, a teologia pentecostal é uma combinação desse mundo religioso, ancorada na crença do poder do Espírito Santo que une os mundos físico e sobrenatural através da tríade: cura, êxtase e línguas estranhas. De maneira geral, a cura é um dos aspectos da diversidade cultural cabocla e latina como mostrei no capítulo anterior.

A cura divina é o aspecto que dá vida ao que se entende por "Terra do Avivamento". Ora, o ritual praticado pelo corpo eclesiástico da Assembleia de Deus nos hospitais e pelos/as fiéis em suas casas durante a segunda onda do Covid-19 no Amazonas, liga o Pentecostalismo assembleiano ao passado e ao presente por meio desta tradição eclesial: a cura. Essa crença, do ponto de vista do/da fiel, é significativa, além de ser também uma das chaves hermenêuticas da experiência religiosa pentecostal. A Amazônia, como lugar sagrado ou avivado, ficou ainda em evidência quando a pastora descreveu como os/as crentes pentecostais de Manaus são vistos em outros Estados:

> Quando a gente saiu daqui nós fomos para o Rio e a gente foi num culto e chegando lá nos identificamos como pastores assembleianos do Amazonas. Ouvimos esses comentários: olha aquele pessoal é lá da Igreja do

[158] Se originou do xamanismo nativo, antigas práticas e crenças dos indígenas Tupinambás, que habitaram parte da região amazônica no período colonial. "[...] é também influenciada pelo Cristianismo e pelas crenças e práticas de origem africana, assim como por concepções e lendas de origem europeia (não necessariamente ligadas ao Cristianismo)" (MAUÉS, 2005, p. 271).

> Avivamento, da terra do avivamento. É assim que eles olham pra nós, e aí eu fiquei me perguntando: meu Deus, por quê? [...] **essa cultura nossa é tremenda** (E. C. Pesquisa de campo, 2021, grifo da autora).

O casal de pastores justificou o sucesso do Pentecostalismo na Amazônia de forma entusiasmada. Essa crença é apresentada com base nas várias práticas avivalistas que, desde a sua inserção na região, é a sua marca, a saber: a oração intensa, o Batismo com o Espírito Santo e a cura divina. A partir dessa narrativa, observam-se elementos que são parte da identidade étnica local que, a despeito dos rizomas cristãos, como o Catolicismo Popular e o Pentecostalismo, a cura, por exemplo, sempre foi uma das atribuições dos rituais mágico-religiosos dos ancestrais dos povos da Amazônia.

Parafraseando Mircea Eliade, a Amazônia espiritual/tremenda/avivada fundou ontologicamente o Pentecostalismo Brasileiro. Portanto, o Pentecostalismo de origem norte-americana trazido por suecos uniu o mundo religioso amazônico à sociedade regional, nacional e internacional. Homens caboclos e mulheres caboclas foram introduzidos em um sistema religioso moderno e, por intermédio de seu engajamento eclesiástico, entrou em contato com uma sociedade mais ampla, não apenas como receptor, mas como peça-chave na formação do Pentecostalismo Brasileiro. Foram estes sujeitos históricos, identificados na literatura regional como caboclos-ribeirinhos, que deram voz e sentido à fé pentecostal.

4.1.2 O Pentecostalismo e o protagonismo caboclo

Desde que a academia brasileira se voltou para os estudos do Pentecostalismo, a "voz cabocla" que o protagonizou é ausente. Nesse sentido, o termo aqui empregado é para dar visibilidade aos "leigos" que colocaram em prática a crença pentecostal. Em outros termos, desde os primórdios do Pentecostalismo, homens caboclos e mulheres caboclas convertidos/as são missionários/as, evangelizadores/as, obreiros/as, pastores/as, membros/as, mantenedores/as e fundadores/as da Igreja Pentecostal. É isso que permite compreender a multiplicação extraordinária de templos assembleianos e de convertidos/as por toda a região. Nessa lógica, é legítimo considerar que a experiência religiosa pentecostal alcançou outros patamares a partir da Amazônia.

Com base em minhas experiências de pesquisas na realidade empírica observada, o heterogêneo campo religioso amazônico, quando lido sob a chave de leitura bourdieusiana[159], não oferece um panorama capaz de visibilizar todos os agentes que participam desse jogo de

[159] Bourdieu analisou o Cristianismo Europeu, ficaram de fora de sua análise o mundo religioso latino-americano e afro-brasileiro.

interações, dinamismos e resistências, dado que não contemplou a cabocla-leiga e o caboclo-leigo, uma vez que já viviam em um mundo repleto de elementos do capital simbólico do Pentecostalismo, tais como o êxtase e a cura sobrenatural.

Nesse sentido, na gênese da nova ordem religiosa, os/as leigos/as não foram expropriados/as dos instrumentos de acesso ao sobrenatural, pelo contrário, eles e elas atuam exercendo, a seu modo, um protagonismo que os/as coloca em um patamar capaz de instrumentalizar os bens de salvação, na medida em que são os/as próprios/as agentes religiosos/as, pois por meio da ação do Espírito Santo intercedem pela cura de doenças, jejuam pelo trabalho a ser conquistado, organizam o culto e expulsam o mal.

Tais leigos-caboclos no Pentecostalismo não precisam consultar os especialistas da religião para acessar os bens de salvação, qualquer crente tem o poder para orar pelo enfermo, interceder pelo batismo com o Espírito Santo, falar em línguas estranhas, revelar a mensagem divina à Igreja ou a um indivíduo particularmente. Ou seja, no Pentecostalismo, Deus pode escolher qualquer fiel para revelar-se, e esse/essa crente, mesmo não sendo especializado/a ou letrado/a, desenvolveu ações que dão ao/a mesmo/a um posicionamento nesse campo. Por isso, na falta do sacerdote/pastor, ele/ela tem autonomia para realizar o trabalho religioso como casamento, batismo e funeral. Essa constatação surgiu a partir da seguinte consideração:

> O campo religioso tem por função específica satisfazer um tipo particular de interesse, isto é, o interesse religioso que leva **o leigo a esperar de certas categorias de agentes que realizam 'ações mágicas ou religiosas'**, ações fundamentalmente 'mundanas' e práticas, realizadas 'afim de que tudo corra bem para ti e pra que vivas muito tempo na terra, como diz Weber' (BOURDIEU, 2009, p. 82-84, grifo da autora)

Como observei em minha prática de campo, tal parâmetro epistemológico não consegue dar conta do protagonismo caboclo no Pentecostalismo, cuja atuação foi fundamental para a construção histórica de tal crença. Na leitura sociológica de Bourdieu, o campo religioso se organiza a partir de especialistas (profeta, sacerdote, feiticeiro), os quais são intermediários entre o/a leigo/leiga e a ordem sobrenatural, visando atender suas demandas cotidianas. No campo Pentecostal, estes não são os únicos que realizam o trabalho religioso, o/a leigo/leiga não especializado/a também cumpre com tais funções através de seu capital cultural.

Aqui vale lembrar que foi entre leigos e leigas paraenses que ocorreu o primeiro episódio de batismo com o Espírito Santo no Brasil. Para além das mudanças que a religião

pentecostal já passou, o/a leigo/leiga ainda é o seu/sua protagonista, exercendo diversas funções e trabalho intenso na propagação de seus princípios e interesses religiosos.

4.1.3 Tipologia e "*ethos* pentecostal caboclo"

Em seu estudo sobre uma comunidade urbana, Charles Wagley (1957, p. 389) procurou ressaltar: "tanto os citadinos cultos, como a classe comerciária das pequenas cidades amazônicas, empregam o têrmo (sic) 'caboclo' para designar os lavradores e seringueiros analfabetos e semianalfabetos das zonas rurais". Outro autor que usou essa tipificação foi Eduardo Galvão (1976, p. 2): "utilizamos o termo caboclo como denominação genérica para o habitante rural". O antropólogo Darcy Ribeiro (1995) também empregou essa categoria para diferenciar o *modo de ser* dos/das moradores/as do Norte em relação às demais regiões do país. Talvez essa atribuição seja um dos motivos do não aprofundamento entre Amazônia e Pentecostalismo já que a categoria *caboclo,* construída historicamente a partir da paisagem regional, carrega uma carga de discriminação.

Viviane Zeferino (2021) em seu recente estudo *A topofilia na formação do berço hídrico do caboclo amazônico urbano*, visando avançar nas discussões sobre a cultura local, cunhou o termo "caboclo amazônico-urbano". A contribuição da autora chama a atenção, uma vez que o termo é ampliado para outro contexto amazônico, a saber, a cidade. Noto que Weber e Zeferino se conectam nesse momento: "o caboclo enquanto categoria social se apresenta, em primeiro momento, como termo de acepção estereotipada e de alteridade, pois quem a descreve não se inclui nela" (p. 62). Sob o olhar weberiano, a tipificação "caboclo amazônico-urbano" só foi possível porque a estudiosa captou uma realidade que a mesma está envolvida, rompendo com os olhares de fora que reduzem a identidade cabocla somente aos que moram no interior da floresta e sobrevivem dos rios.

Sobre essa perspectiva conceitual, Rodrigues & Júnior (2018, p. 900) esclarecem "que o aspecto étnico-cultural 'caboclo', como 'tipo ideal' (no sentido weberiano), é um factor crucial nas dinâmicas evangélicas nesta região". Por sua vez, Galvão (1976) destacou, a grosso modo, que "as instituições religiosas [...] [na Amazônia] traduzem os padrões socio-culturais (sic) característicos do ambiente regional (p. 4, acréscimo da autora).

Partindo desses pressupostos, conclui-se que o Pentecostalismo em seu período de implantação obteve sucesso porque os sujeitos que protagonizam os eventos avivalistas o fizeram a partir do seu *ethos* cultural. Ou seja, a religião Pentecostal nasce e se desenvolve no cerne da sociedade amazônica e, por meio de seus e de suas agentes, conectou-se com a cidade, com o rural, com os espaços da família, do trabalho, da escola, com a história dos tipos sociais

que vivem na região e com o mundo simbólico dos demais grupos sociais em escala nacional. Os caboclos e as caboclas são sujeitos sócio-históricos nas relações religiosas pentecostais.

A propósito dessa tipificação, ao longo do século XX, o exercício da fé pentecostal ajudou a reproduzir o espaço social do caboclo e da cabocla e a ressignificar suas relações e comportamentos sociais. Nesse espaço, formou-se uma moralidade que liga o/a fiel aos deveres mediante laços de fidelidade com a Igreja. Esta é uma relação social central na religiosidade pentecostal, pois não só possibilita a existência de sentido à vida, como também se constitui numa relação de poder sujeita a uma moral que dispõe de prescrições, por exemplo, com a inserção dos/das pentecostais na esfera política partidária. Essa relação de fidelidade traduziu-se em sistema de apoio aos/as candidatos/as ao pleito eleitoral por toda a região Norte.

Para efeito de constatação acerca desta síntese, a partir daqui a descrição versa sobre o relato de conversão ao Pentecostalismo de uma "família cabocla" que vive em uma cidade no Baixo Amazonas[160].

O ano era 1975, o pastor da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, recém implantada no Majari, estava convidando para participarem do culto à noite, no templo. Esse templo era um antigo salão de festa de madeira. Essa implantação se deu pela vinda do Pastor João de Parintins que, na época, era o coordenador na região do Baixo Amazonas e deixou como dirigente do trabalho o pastor Trindade, primeiro pastor da Igreja no Majari.

Os meus pais João e Ana, plantadores de mandioca e pescadores, ao serem convidados se dispuseram a ir ao culto, levando consigo seus dois filhos Sebastião e Joaquim. Tudo o que presenciaram naquele momento era muito novo para eles e, ao ser feito o apelo para aceitarem Jesus, eles assim fizeram, passando a serem chamados de "crentes", como eram denominadas as pessoas que decidiam seguir a nova religião. Nessa época, havia muita perseguição por parte dos líderes católicos e seus fiéis às pessoas que aceitavam seguir o Pentecostalismo.

Aqui no Majari já havia um templo evangélico da Igreja Adventista, apenas uma família participava, a do seu Juvenal, que era o dirigente, ou seja, até então os sacerdotes católicos não se sentiam tão ameaçados. Assim, ao tomarem conhecimento que meus pais

[160] Esse relato foi obtido no final de 2020, no interior do Amazonas, em conversa com uma jovem senhora, assembleiana, professora e moradora desde a infância da cidade Majari/Am. A senhora Perpétuo, antes de nossa conversa informal, escreveu essa narrativa. Fiz poucas alterações no texto, como a substituição dos nomes da cidade e das pessoas citadas por fictícios.

haviam se convertido, logo foram em nossa casa os catequistas enviados pelo padre para persuadi-los a deixarem a nova fé.

A partir daquele momento, comecei a ver meus pais lerem a Bíblia, algo que até então não presenciava, mas desde então procuravam praticar o que esse livro sagrado dizia. Quando meu pai contava seus testemunhos de fé, sempre com base em algum texto bíblico ou cantava os hinos da harpa cristã, se emocionava muito. Um dos hinos que ele gostava era o 394 "A mão no arado"[161]*. Em relação à minha mãe, ela era mais rígida quanto aos costumes. Via nela a vontade de sermos verdadeiramente embasados na Bíblia.*

Minha família foi uma das primeiras a se converter, pioneira. Em seguida, o casal João Batista e Tarsila e outras famílias foram se convertendo, no decorrer da propagação do ensinamento no templo e evangelismo na rua, com distribuição de folhetos e de casa em casa. O movimento chamou bastante a atenção. Assim, durante as reuniões, o templo era apedrejado, principalmente nos cultos de ensinamento e doutrina, pois era realizado de portas fechadas e só podia entrar quem era membro. Visitantes somente nas quartas-feiras e aos domingos. Por causa de sua forma litúrgica[162]*, havia muito preconceito. Nesse mesmo ano, 1975, aconteceu o primeiro batismo. Para esse momento vieram caravanas de Parintins, Terra Santa e Faro. E os primeiros crentes foram batizados em frente da rampa da cidade, os quais foram hostilizados pelos moradores que assistiam com piadas, zombarias e pedradas.*

A disciplina aos membros era severa. Quem praticasse atos que não estivessem de acordo com os ensinamentos e doutrina da Igreja era disciplinado e não podia participar dos cultos de ensinamento. Os membros eram ensinados que, ao chegar no templo, deveriam orar de joelhos e durante o culto glorificar a Deus com reverência. As mulheres eram ensinadas a não cortar o cabelo, usar vestes compridas com mangas e não usar maquiagem e joias como brinco, cordão; e aos homens usar sempre calça comprida, cortar o cabelo, não praticar jogo de futebol. Os que praticavam eram disciplinados e tinham um período para retornarem.

Meus pais, a partir de então, se tornaram divulgadores da mensagem pentecostal. Durante o dia, trabalhávamos na roça, mas à noite voltamos para irmos aos cultos, principalmente aos domingos por causa da Escola Bíblica Dominical, a EBD. Quando se aproximava o sábado, papai deixava todo o trabalho da roça. Por exemplo, se tivesse

[161] Nesse momento a interlocutora cantou esse hino.
[162] Refere-se às experiências ligadas ao Espírito Santo.

mandioca mole na gareira[163], lá ficava para ser feita a farinha somente na segunda-feira. Ele não se preocupava se ainda haviam atividades relacionadas ao trabalho para serem realizadas ou se o tempo era chuvoso, deixávamos tudo para estarmos em nossa Igreja. Meus pais nunca almejaram enriquecimento, mas se preocupavam em termos comida. Muitas vezes, compartilhamos o que trazíamos da roça com os vizinhos e até com os irmãos da Igreja. Lembro muito bem que meu pai só tinha um par de roupa para ir aos cultos, mas nunca se importou com isso.

O dízimo sempre foi o que colhíamos, produtos como frutas e farinha eram doados para a família do pastor que dirigia a Igreja. Ao passar do tempo, minha família foi se destacando como colaboradores da Igreja, não somente como membros, mas como zeladores, tesoureiros, professores da EBD, pregadores, além de anunciarem a conversão aos parentes, vizinhos e amigos.

Nota-se neste relato, o protagonismo de uma família amazonense que viveu o tempo socioespacial entre suas plantações e a pequena cidade Majari/AM. Com o Pentecostalismo, alçaram outra condição, a de crentes; e esse estilo religioso descrito acima foi definido por uma mentalidade cabocla e por um modo prático de conduzir a vida, isto é, o pensamento e a conduta pentecostal, na sua origem são caboclos.

Situado historicamente, esse tipo de associação religiosa exigia dos indivíduos que se envolvessem direta e integralmente em prol de um interesse comum e essa condição confronta a moderna sociedade estudada por Weber, ou seja, essa família convertida ao Pentecostalismo preferia abdicar do trabalho do que perder a comunhão com a sua comunidade de fé[164], momento da manifestação da glória de Deus.

Enquanto para o grupo protestante estudado por Weber (2004) viver a glória de Deus era trabalhar duro, para o pentecostal da Amazônia não é diferente, porém, a estreita relação com a glória divina se define por um chamado religioso ao poder do Espírito, o qual é sentindo individual e coletivamente, ou seja, deixa-se tudo por causa dessa força; esta é "ascese pentecostal cabocla". Numa perspectiva popular pentecostal, viver a glória está ligada à experiência no Espírito, logo, para o/a crente caboclo/a é entrar em êxtase, é ser curado/a milagrosamente e de forma pública.

---

[163] Instrumento em forma de canoa, produzido a partir do tronco de uma árvore chamada itaubarana, onde rala e espreme a mandioca.

[164] Segundo os autores Hervieu-Léger & Willaime (2009), Weber se esforçou para mostrar que a mentalidade puritana, de inspiração calvinista, contribuiu para modelar certos tipos de comportamentos no domínio do trabalho e da atividade econômica na nascente sociedade moderna.

O modo pelo qual a "sociedade cabocla" concebeu ser crente é amplo. Nota-se que os laços que os unia era o sentimento de pertencimento porque todos e todas experienciaram a glória divina. Portanto, o Pentecostalismo Brasileiro é antes de tudo uma espiritualidade nascida da combinação de histórias, de sentimentos, de formas físicas, de ambientes naturais e sociais.

4.1.4 Movimento Pentecostal na Região Amazônica em números

De acordo com o censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE)[165], consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22% em 2010. Entre os que se declararam evangélicos, 60% são de origem pentecostal, neste sentido, houve um crescimento expressivo das Igrejas Evangélicas em todas as regiões do país.

No Norte do Brasil, os/as assembleianos/as somam 1.929.327 e os/as iurdianos/as 204.993, que corresponde a 13% da população local. No Estado do Amazonas, os/as evangélicos/as somam mais de 1.085.480 (um milhão oitenta e cinco mil quatrocentos e oitenta), a Assembleia de Deus é a denominação com a maior quantidade de membros/as, 407.723 (quatrocentos e sete mil setecentos e vinte três), seguida pela Universal do Reino de Deus, que possui 47.723 (quarenta e sete mil setecentos e vinte três) membros/as.

Os dados do censo (IBGE, 2010) mostram o aumento da representatividade evangélica, com destaque para o segmento pentecostal, no que concerne ao recorte por cor ou raça, a maior proporção entre os/as evangélicos/as é de pardos (45,7%), os/as pentecostais são o grupo com a maior proporção de pessoas com mais de 15 anos de idade sem instrução, e mais de 60% dos/das evangélicos/as pentecostais recebem até 1 salário mínimo[166].

Como pode ser constatado, o crescimento dos/das evangélicos/as no Estado do Amazonas é liderado pela Assembleia de Deus (IEADAM) e pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Quanto ao crescimento do Ministério Internacional da Restauração (MIR), no censo, aparece entre os dados gerais que engloba a categoria Evangélica, porém, em entrevista com o apóstolo W.P., responsável pela secretaria da Igreja, obtive algumas informações, as quais ainda não foram divulgadas no site da Igreja porque o MIR não

[165] Os dados apresentados sobre o aumento do número de evangélicos no Brasil estão disponíveis em: https://censo2010.ibge.gov.br/noticias. Acesso em: 19 set. 2021. E as informações sobre a Amostra de religião no Estado do Amazonas estão disponíveis em:<http://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/pesquisa/23/22107 _. Acesso em: 19 set. 2021. Vale ressaltar que essas informações são da primeira década dos anos 2000, uma vez que o IBGE até o fechamento desta tese ainda não havia disponibilizado os dados da segunda década.

[166] O censo não cita especificamente o número de adeptos do Ministério da Restauração, mas esse grupo compõe a porcentagem de evangélicos no Norte.

conseguiu acompanhar os cadastros dos/das fiéis ao longo de sua trajetória histórica, desse modo, trata-se de uma estimativa.

Em 2010, a estimativa era de aproximadamente 40 mil membros/as, de lá para cá, avalia-se em torno de 200 mil fiéis que frequentam a Sede Miriana e as Igrejas Setoriais. Esse dado, conforme o informante, é uma estatística de acordo com o evento Fruto Fiel[167]. De acordo com o número de células e pessoas que participam desse evento tem-se uma noção quantitativa de fiéis.

4.2 Os/as protagonistas do *Pentecostalismo Judaizado*

O denominado *Pentecostalismo Judaizado* se caracteriza por três experiências diferentes, às quais chamo de *Pentecostalismo Judaizado Miriano*, *Pentecostalismo Judaizado Assembleiano* e *Pentecostalismo Judaizado Iurdiano*. Mirianos/as, assembleianos/as e iurdianos/as inseriram novos elementos em seus cultos que passaram a compor o Movimento Pentecostal Brasileiro. Na primeira década do século XX, Belém, no Pará, foi o estopim difusor deste movimento avivalista, que se espalhou por todos os Estados Brasileiros, porém, o reavivamento do país, no final do século XX e começo do século XXI, começa em Manaus, no Amazonas, de acordo com as narrativas dos/das fiéis.

O *Pentecostalismo Judaizado* que nasce entre os/as amazonenses não se refere unicamente à prática habitual do Judaísmo, trata-se de um código cultural de valores socialmente aceito. Esse rizoma pentecostal reorganizou o horizonte teológico e simbólico do Pentecostalismo em diálogo com o mundo amazônico. É com base nesse código que a Amazônia foi conectada à tradição religiosa judaica pelos fios rizomáticos pentecostais.

Tem-se aí uma construção teológica da Amazônia, a Terra do Avivamento e da Prosperidade. Lugar da restauração do ofício apostólico, da mensagem profética, do método apostólico de pregar de casa em casa e da tradição judaica, ou seja, um lugar em potencial para restaurar ou reavivar o Cristianismo. Ao mesmo tempo que a Amazônia é aliada a essa mentalidade, tem-se uma narrativa que a invoca como a Terra Prometida, cujo desdobramentos a coloca no cenário religioso internacional. Assim sendo, esse contexto lembra o edenismo que por muito tempo fez parte do imaginário de viajantes da Amazônia.

Embora a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), ao longo de sua trajetória histórica, já se apropriasse do mundo bíblico israelense[168], o Ministério Internacional da

[167] É um encontro que reúne todos os grupos de células vinculados ao MIR.
[168] Como a campanha semestral chamada fogueira santa de Israel.

Restauração (MIR), apoiado em uma hermenêutica bíblica restauracionista, inovou, combinando as profecias do Velho Testamento e o discipulado do Novo Testamento em sua composição social, política, missionária, moral e cúltica. Nesse sistema de crença, as relações estabelecidas entre tais tradições visam retornar aos primórdios, sobretudo, às contribuições do Judaísmo ao advento do Cristianismo.

"A amplitude histórico-mundial do desenvolvimento religioso judeu está fundada sobretudo na criação do 'Antigo Testamento'" (WEBER, 2019, p. 15). Os textos da Antiga Aliança são uma das principais fontes históricas da sociedade israelense, desse modo, em minha vivência empírica, compreendi, do ponto de vista social, que o Antigo Testamento é basilar na crença do *Pentecostalismo Judaizado Miriano*. Por que? A Torá é a história de um povo enquanto minoria étnica e religiosa, segundo Max Weber.

Homens e mulheres amazonenses, ansiosos/as pela vontade de serem verdadeiramente bíblicos, ao lerem de acordo com o seu lócus hermenêutico neopentecostal as narrativas do Antigo Testamento, se identificaram com indivíduos segregados culturalmente, legalistas, mas eleitos por Deus. Trata-se de uma leitura literal, a partir da sua realidade social e de suas experiências espirituais no tempo presente. A partir dessa inflexão, o *Pentecostalismo Judaizado Miriano* conferiu ao/a crente amazonense um protagonismo que dá sentido a um chamado para o exercício de uma missão especial, a saber, a restauração espiritual do seu povo.

O Restauracionismo sempre foi uma das marcas da história da Igreja[169], mas quando se localiza esse Movimento no final do século XX no Brasil[170], a Amazônia aparece como o lugar que permitiu o seu florescimento em uma época de crescimento das Igrejas Evangélicas, as quais tornaram-se fonte de espiritualidade para além do monopólio simbólico católico. Em suma, o que estou querendo dizer é que, na Amazônia, novas formas de experimentar o Sagrado surgiram entre as comunidades pentecostais e neopentecostais. Nessa trama religiosa, os/as neopentecostais mirianos/as nascem no Amazonas com o desejo efervescente de voltar ao passado bíblico.

---

[169] Alguns conhecidos Movimentos Restauracionistas: Adventismo, Testemunhas de Jeová, Mormonismo.

[170] No Brasil, o Movimento Dispensacional é do tipo restauracionista e recentemente o movimento apostólico representado pela Coalizão Internacional de Apóstolos tem marcado o país. Essa coalizão, no Brasil, é chamada de Conselho Apostólico Brasileiro (2005) liderado por Renê de Araújo Terra Nova e conta com uma fileira de apóstolos como Neuza Itioka, Valnice Milhomens, César Augusto, Dr. J. Moura Rocha, Josimar Salum, Estevam Hernandes, Marco Antônio Peixoto, Márcio Valadão, Jesher Cardoso, Arles Marques, Francisco Nicolau, Sinomar Fernandes, Paulo Tércio, Alexandre Nunes, Paulo de Tarso, Ebenézer Nunes, Mike Shea, Dawidh Alves, Luiz Scultori Júnior, Hudson Medeiros (LOPES, 2014).

A judaização (neo)pentecostal se expande pelo restante do país através do Ministério Internacional da Restauração (MIR). Os/as mirianos/as dão forma a uma vertente antes não vista no Brasil. Seus elementos fundantes, não tão inéditos, procuram restaurar a tradição apostólica e a tradição religiosa judaica que deram forma ao Cristianismo Primitivo. Enquanto o MIR inaugurou um caminho diferente de experimentação do Sagrado na Amazônia e se consolidava no cenário religioso brasileiro, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), influenciada pela "onda judaizada", se apropriou de elementos específicos do Judaísmo Bíblico, visando a sua manutenção institucional. A partir de então, o "delírio" místico iurdiano, que já fazia uso de objetos consagrados em alusão à Terra Santa[171], se volta para a construção do Templo de Salomão em São Paulo. A Igreja Evangélica da Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM) se utiliza do mundo judaico em fortalecimento de seu discurso político. Trata-se de uma postura de robustecimento de suas alianças que, no seu entender, favorecem a expansão da fé assembleiana pelos rios da Amazônia.

Portanto, a Amazônia se abre para um movimento de restauração de tradição de espiritualidade dentro do Pentecostalismo. É nesse contexto que nasce o que eu chamei no terceiro capítulo de *Pentecostalismo Celular*, um Movimento Restauracionista desvinculado da tradição cristã do Velho Continente. Na virada do milênio, esse rizoma pentecostal é a expressão de uma sociedade traumatizada com o período de dominação católica. A grosso modo, a ideia de um novo país com a Constituinte de 1988 tem a chance de romper com o "velho Cristianismo Católico" e a restauração de um "Cristianismo puro". Então, ser cristão e cristã no Brasil, nesse período, de alguma maneira, ainda estava conectado ao Cristianismo do Velho Mundo.

A crença no método de evangelização de casa em casa impactou a Região Norte, mesmo que esse tipo de catequização já tenha sido praticado na Coréia do Sul e em alguns lugares da América Latina. É também na Amazônia que se popularizou o ofício de apóstolo através do líder do MIR. O *Pentecostalismo Celular* na Amazônia surge como sendo um "movimento puro", cujo lugar de sua origem mergulhava num processo de mudança cultural e religiosa. Esse Pentecostalismo de renovação ou de reavivamento contagiou até a eclesiologia das Igrejas pentecostais, desencadeando várias divisões, mas, ao mesmo tempo, observa-se uma explosão de igrejas pelas cidades da Amazônia, aderindo ao método celular e a um discurso de Igreja Apostólica e de defesa de Israel.

[171] Frasquinhos de água do Rio Jordão; do azeite do Monte das Oliveira; da areia da praia do Mar da Galileia (MARIANO, 2005).

Dentro do *Pentecostalismo Celular* surge outro movimento de renovação que é o *Pentecostalismo Judaizado*[172]. Enquanto o *Luteranismo* na Alemanha restaurou a palavra, o *Metodismo* na Inglaterra a santidade, o *Pentecostalismo* nos Estados Unidos o Espírito Santo, o *Pentecostalismo Judaizado* na Amazônia a antiga tradição veterotestamentária por ser considerada a raiz da fé apostólica ou cristã.

No contexto amazônico, ambos estão concatenados, logo, o *Pentecostalismo Celular* – que reivindica o ofício de apóstolo/a para os/as líderes que crescem em número de células – é uma estratégia simbólica de fortalecimento do *Pentecostalismo Judaizado* que pratica a cultura religiosa israelense nos cultos (neo)pentecostais. Vale notar que o apostolado não é de inspiração coreana, mas norte-americana e aqui foi ressignificado como modelo de liderança religiosa. O estadunidense Charles Peter Wagner (1930-2016) é o precursor das ideias do Movimento Restauracionista chamado de Reforma Apostólica na América Latina.

O *Pentecostalismo Judaizado* – tipo rizomático – está atravessado por visões de mundo e por discursos que visam distanciar-se do Catolicismo do Velho Mundo. Sustentam os/as interlocutores/as da pesquisa que, por causa dessa tradição, o Cristianismo afastou-se do Judaísmo para vincular-se à cultura religiosa romana. De acordo com as palavras do pastor assembleiano

> em todas as doutrinas das Igrejas Evangélicas existe o dedo de Roma [...]. A gente vem de uma tradição católica, mas quando eu aceitei Jesus, a Bíblia foi a minha prática pro conhecimento, para desmistificar tudo aquilo que minha família me ensinou [...]. Mas, ainda se traz alguma bagagem [...] dos costumes lá de trás [...], então adianta ser pastor, adianta nascer de novo se os costumes lá de trás não morreram? Paulo fala lá em II Coríntios 5.17 aqueles que estão Cristo são novas criaturas, as coisas velhas já passaram [...]. A Bíblia nos diz que devemos fugir da aparência do mal [...]. Então, cadê a quebra com o passado? [...]. Mas para mudar isso é difícil porque o costume está tão arraigado (A. F. Pesquisa de campo, 2021).

Do ponto de vista cultural, o entrevistado questiona a espiritualidade evangélica ainda pautada nos moldes católicos. Percepciona-se o desejo de romper com essa cultura religiosa como modelo de espiritualidade, de tal modo que seu esforço é irromper literalmente com o passado. Nesta fala e noutras, desprezou-se o estereótipo católico romano porque, para os sujeitos da pesquisa, essa religiosidade é considerada uma espiritualidade pagã, por isso, propõem uma transcendência pentecostal pautada na Antiga Aliança. Portanto, a chave de

[172] Considerados movimentos do Espírito, pois ambos valorizam o Espírito Santo, o qual é o seu principal operador no enfrentamento dos problemas cotidianos.

leitura proposta pelo interlocutor é o nascimento de um novo Cristianismo a partir da observância dos costumes religiosos descritos no Antigo Testamento.

Há algo de moderno nesta interlocução que aponta para uma sociedade profundamente religiosa, a saber, o princípio da individualidade que preconiza que não se pode nascer cristão/cristã, mas pode-se tornar cristão/cristã por escolha. Desse modo, a mudança de comportamentos pode acarretar um novo Cristianismo.

As comunidades pentecostais e neopentecostais brasileiras em sua trajetória cúltica e doutrinal buscaram desencantar-se do mundo católico, contudo, até então ainda não haviam se deparado com o mundo religioso judaico para reencantar-se ou pluralizar-se. Portanto, o Brasil, a partir da tese de Berger, é uma constatação empírica onde a modernidade leva ao pluralismo religioso, ou seja, a realidade brasileira é um modelo de sociedade contemporânea em que a presença religiosa é vigorosa e praticada no cotidiano.

> [...] compreendemos mal o pluralismo com sendo apenas um dos fatores que sustentavam a secularização; de fato, o pluralismo, a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade, é a maior mudança provocada pela modernidade em relação ao lugar da religião, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na ordem institucional [...] (BERGER, 2017, p. 10).

O pluralismo religioso do qual Berger se refere nesta passagem é aquele que se apresenta não somente nas instituições religiosas, mas nas categorias de pensamentos das pessoas, ou seja, as instituições só se tornam reais quando elas são construídas socialmente no intelecto. Como se pode perceber, a tese de Berger, “os múltiplos altares da modernidade”, e o conceito weberiano “desencantamento do mundo” se encontram com a forma de pensar do pastor A. F. e com o discurso de Terra Nova, os quais interiorizaram o Judaísmo e condenaram o Catolicismo, apesar de ambos comungarem de um mesmo código de ética.

Na América Latina, desencanta-se e reencanta-se religiosamente, principalmente em relação ao culto. Talvez esse paradigma explique o que acontece com a religião na Amazônia, cuja sociedade consegue ampliar seu mundo espiritual, onde duas ou mais referências religiosas coexistem, sendo também capaz de desencantar-se, parafraseando Weber. Mas, nesta sociedade se desencanta para reencantar-se, enfatizaria Berger.

Essa proeminência provoca as Ciências da Religião porque, nesta sociedade com características modernas próprias, os indivíduos alargaram o seu mundo ao ponto que os mesmos criaram reavivamentos religiosos. Diante das evidências empíricas, a Amazônia ocupa espaço no moderno mundo secular, sendo assim, mais uma vez é resposta para um novo

modelo de Igreja, assim como foi no começo do século XX que inventou uma "Amazônia Pentecostal", porém, a invenção permanece pela ótica judaizada falaria Neide Gondim.

Esse pensamento pentecostal judaizado associou a Amazônia a Israel, considerado portador de uma cultura primitiva superior, em contrapartida, não valorizou as experiências milenares dos povos amazônicos. Curioso notar, identifica-se com o lugar e não com a tradição de seus povos; identifica-se com a cultura bíblica israelense e não com as comunidades judaicas da Amazônia.

Desse modo, surge um problema: Por que o *Pentecostalismo Judaizado* não dialoga com a cultura local diretamente? O Movimento Restauracionista tem problemas em relacionar cultura e Cristianismo, pois busca-se uma pureza cultural. E o impacto desse processo de exclusão recai sobre as populações tradicionais. Estes são concebidos, conforme Loureiro (2002), como povos atrasados, primitivos, portadores de uma cultura inferior, que obstaculizam o desenvolvimento e que só têm a ganhar integrando-se à sociedade urbana e "civilizada".

Levando em consideração essas observações, o *Pentecostalismo Judaizado Assembleiano,* o *Pentecostalismo Judaizado Iurdiano* e o *Pentecostalismo Judaizado Miriano* foram classificados de acordo com os seus praticantes. Os/as assembleianos/as são *patriotas*; os/as iurdianos/as *ritualísticos*; e os/as mirianos/as são os *protagonistas praticantes*.

Para dar maior conteúdo empírico a esta tipificação, a descrição das cerimônias religiosas a seguir provém de trabalho de campo realizado durante as programações do MIR, IEADAM e IURD.

4.2.1 Ecos do *Pentecostalismo Judaizado Miriano* na Amazônia

O Ministério Internacional da Restauração (MIR), fundado pelo Apóstolo Renê Terra Nova, nasceu no âmbito do Neopentecostalismo, porém, essa Igreja não tem uma única face. Sua ênfase teológica é a Teologia da Prosperidade e o seu fundamento histórico-teológico consiste em restaurar o período apostólico e as festas judaicas.

O "Mirianismo", enquanto um Movimento Neopentecostal de inspiração restauracionista[173], tem um local histórico, a saber, a cidade de Manaus-Am. Vale dizer que o MIR se afirma como Ministério porque retoma o primitivismo da era apostólica, porém, sua

[173] Segundo Lopes (2014, p. 45), este tipo restauracionista é a aclamação "por um retorno ao ensino verdadeiro de Cristo e todos se apresentaram como aqueles através de quem essa verdade, que estava oculta ou que fora corrompida, se manifestaria de maneira final e plena. Para tal, era necessário o ressurgimento de apóstolos, semelhantes aos de Cristo, através dos quais Deus traria essa verdade e a restauração da sua igreja".

postura restauracionista passa longe das características das primeiras comunidades cristãs do I século. Na verdade, essa tentativa de retornar ao tempo da Igreja Cristã Primitiva foi um ensaio de restauração do ofício de apóstolo na Igreja Evangélica Brasileira.

Renê Terra Nova é representante no Brasil da chamada reforma apostólica. Foi o primeiro a reivindicar para si o título de apóstolo, ofício mais elevado do Cristianismo Primitivo, em busca de reconhecimento e legitimação. Em sua gestão, no começo da década de 1990, a Igreja Batista Memorial de Manaus[174] adotou

> inovações tipificadas como neopentecostais, como batismo no Espírito Santo, Cura Interior, Teologia da Prosperidade, entre outras. Todavia essas novidades não foram aceitas por todos os membros. Então 21 pessoas formalizaram à Convenção Batista do Amazonas um pedido de intervenção, alegando desvio das doutrinas batistas na Igreja Batista Memorial, onde estava sendo gerado o MIR (NASCIMENTO, 2015, p. 132).

Com base no estudo de Nascimento, Renê Terra Nova era um pastor batizado com o Espírito Santo desde 1989 – dois anos depois de ser consagrado ao pastorado em 1987 –, e suas ações pastorais foram de renovação da Igreja Batista de Manaus, as quais estavam relacionadas à reformulação do culto, do discurso teológico e administrativo de acordo com o modelo Neopentecostal, motivos que desencadearam a sua saída.

Analisando essa conjuntura, percebo que Terra Nova, interessado em ocupar um espaço estratégico no campo religioso brasileiro, encarou o desafio de vir para a Amazônia visando inaugurar um movimento restauracionista. É importante lembrar que, no imaginário religioso internacional, a Amazônia é um dos lugares que ainda é carente de conversão, por isso, fazem-se necessárias ações de ocupação religiosa, além do entendimento de que os povos amazônicos são receptivos ao Evangelho. Hipoteticamente, esses sejam um dos motivos da vinda da família Terra Nova para o Amazonas, assim a restauração da cristandade em uma terra de missão efetivaria a missão apostólica e avivalista.

> O nosso apóstolo diz que essa Terra aqui é Terra do Avivamento. Toda pessoa que vem de outra cidade, de outro Estado, vem nos visitar, elas são recebidas desde o aeroporto com a saudação: sejam bem vindas a Terra do Avivamento. Por que temos essa leitura? Porque compreendemos que as

[174] Fundada em 1947 pelo pastor Clem Hardy. "Em 20 de outubro de 1990, conforme registrado em ata, o Pr. Renê Terra Nova foi apresentado como novo pastor da Igreja Batista Memorial de Manaus", deixando de ser pastor na Igreja Batista Memorial de Feira de Santana (NASCIMENTO, 2015, p. 46). Para mais informações acerca da fundação do MIR consultar um dos estudos mais completos sobre esse processo histórico realizado por Cláudio Nascimento *"Bem-Vindo à Igreja do Avivamento": um estudo do Neopentecostalismo em Manaus a partir do Ministério Internacional da Restauração.*

> pessoas aqui tem uma receptividade muito forte para a mensagem do Evangelho, além também do investimento que há por parte de todas as correntes cristãs-evangélicas na ação missionária que foi feita aqui. Já temos quase cem anos de ação missionária na Região Norte. Então, essa força de ação missionária que encontrou um coração receptivo no povo da terra tem produzido [...] um crescimento muito grande do Evangelho em toda a Região Norte, isso é de fato uma marca (W.P. Pesquisa de campo, 2021).

É neste cenário que surge a Primeira Igreja Batista da Restauração em Manaus (PIBREM) [175] , fundada por Renê Terra Nova em 1992, sendo seus/suas primeiros/as membros/as, os/as batistas, protestantes responsáveis pelo advento do Mirianismo na Amazônia. Esta ocupação religiosa, em outras palavras, o serviço[176], conforme o Site do MIR

> para o qual o Senhor havia chamado o Pastor Renê Terra Nova e sua família não era o ministério da letra, mas do Espírito (II Coríntios 3:4). Deus os chamou da Bahia e os tirou do meio de seu povo, da casa de seus pais, a exemplo de Abraão, para plantá-los em Manaus/Amazonas, e iniciar um trabalho que sacudiria a Cidade, o Estado, o Brasil e impactaria as nações da Terra. Começava em Manaus um avivamento genuíno e que perturbaria aqueles que estavam presos à letra e arraigados às tradições humanas[177].

No interior de sua comunidade de fé, os batistas amazonenses viram surgir um movimento de efervescência religiosa que confrontou a sua tradição histórica construída sob a égide de uma liturgia racional e de uma linguagem teologicamente intelectualizada. Contudo, considerou-se que, na figura do até então pastor Terra Nova, se cumpriu um chamado espiritual como o de Abraão, o qual abriu mão de sua terra em obediência a Deus, dirigindo-se para um lugar destinado como promessa.

É a partir de Manaus que o Movimento Restauracionista Miriano inicia suas atividades missionárias e a "colonização espiritual" do múltiplo universo religioso amazônico, impondo um sistema de valores, crenças e padrões opostos ao que os/as pentecostais conheciam e/ou adotavam até então. O MIR, conforme a citação acima, é guiado pelos ideais de um avivamento considerado genuíno, com forte ênfase no discipulado apostólico e na tradição religiosa judaica.

> O MIR, Ministério Internacional da Restauração, nasceu no dia 20 de outubro de 1990, no templo da Igreja Batista Memorial em Manaus, quando fui empossado Pastor e fiz uma declaração: Hoje está nascendo o Ministério

[175] Primeiro nome atribuído a Igreja fundada por Terra Nova no Amazonas.
[176] O mesmo que chamado ou ministério.
[177] Disponível em: https://www.mir12.com.br/br/2013/mir/historia. Acesso em: 23 jun. 2021.

> da Restauração para tocar Manaus, o Amazonas, o Brasil e as Nações da Terra[178].

Diante deste quadro sociorreligioso, um novo projeto missionário de restauração chegava na Amazônia. Sua lógica era o expansionismo, e nada mais viável do que começar por Manaus, uma das cidades mais importante economicamente da região Norte, onde se cultivou uma espiritualidade pentecostal restauracionista. Teologicamente a gênese miriana é atribuída a este versículo: "edificarão os lugares antigamente assolados, restaurarão os de antes destruídos e renovarão as cidades arruinadas, destruídas de geração em geração" (Is 61.4)[179]. Nesse texto do profeta Isaías, em sentido literal, são feitas promessas de restauração aos israelenses, mas essa profecia se estende também aos gentios, de acordo com a leitura miriana.

Analisando essa passagem bíblica e a citação acima fica evidente que o Movimento Miriano se apresenta comissionado a restaurar lugares desolados e arruinados pelo mal em Éden. Desta perspectiva teológica, o MIR é considerado pelos seus membros e membras o cumprimento da promessa de Deus na restauração do Evangelho em todos os lugares do Brasil e do mundo, inclusive Israel, e, Manaus foi a primeira cidade para onde Deus comissionou a família Terra Nova a fim de começar a missão que restaurará a cidade espiritual que será habitada pelos salvos e pelas salvas.

Partindo de tais pressupostos, a história do mirianismo está ligado diretamente à trajetória e biografia pastoral de seu fundador Renê Terra Nova, o qual foi consagrado apóstolo em 2001. Assim, na primeira década do século XXI, o Amazonas vivenciou a primeira fase da "era miriana" (2001-2010), devido ao M12 e a forte ênfase às festas – Tabernáculos, Purim, Hanukkah, Shabat – do Antigo Testamento e, com isso, projetou-se local-nacional-internacionalmente.

O Mirianismo alcançou a posição que buscava no campo religioso brasileiro quando, em 2010, no "santodromo" em Manaus, no Congresso Internacional do M12, seu líder, chamado de pai-apóstolo até aquele momento, foi reconhecido como patriarca, assim como fora Abraão, Isaque e Jacó. Tal reconhecimento se deu por um ato profético chamado de "manto sacerdotal em cor purpura". Esse manto colocado sobre o mesmo, o tornava patriarca-

---

[178] Disponível em: https://www.mir12.com.br/br/2013/noticias/387-mir-transformando-vidas-e-construindo-historia. Acesso em: 23 jun. 2021.

[179] Essa passagem bíblica foi citada em uma das matérias que descrevem a história do MIR. Disponível em: https://www.mir12.com.br/br/2013/mir/historia. Acesso em: 23 jun. 2021.

apostólico da Visão Celular, e simbolicamente expressava seu poder religioso e a concretização de suas ambições expansionistas.

Em minha opinião, nesse momento, o MIR se consolidava como um tipo ideal de Neopentecostalismo. Esta posição alcançada com base em Bourdieu é resultado do seu *habitus,* consequentemente, seu *modus operandi* é manter-se aceito e legítimo conforme a religiosidade que instaurou. Um exemplo do poder religioso que reflete tal posição foi a nomeação da mãe de Terra Nova, em 2013, como "apóstola matriarca", reconhecida pela liderança miriana como a mulher do "útero profético apostólico". Essa figura representa o ventre escolhido para a gestação de um reavivamento liderado por Renê Terra Nova, por esse motivo ela foi chamada também de "mulher de avivamento". Em comparação a Maria, mãe de Jesus, reconhecida pelo Cristianismo, Terra Nova igualmente tentou projetar em sua mãe um arquétipo de "mãe espiritual" que gerou um libertador.

Desde então, integrando os fios que dão forma aos Pentecostalismos do Brasil, o Mirianismo já sofreu vários cismas e, nesse mundo complexo, se movimenta para continuar se expandindo através de práticas e discursos de dominação. A doutrina, os cultos, a liderança, as festas, a liturgia, os ritos mirianos estão atravessados pelos mundos vetero e neotestamentário.

Durkheim, em sua Sociologia do Conhecimento, captou que as representações religiosas estão imbricadas na vida social através de gestos, expressões, cultos, ritos, mitos, recriando referenciais de sentido para a existência social dos indivíduos que a ela pertencem como membros e membras (DURKHEIM, 1996).

Portanto, o *Pentecostalismo Judaizado Miriano* se caracteriza simbolicamente pela vigência da cultura do Antigo Testamento na contemporaneidade brasileira, sobretudo, por uma linguagem pautada no dialeto hebraico como a saudação *Shalom*[180]; a referência a Deus pela palavra *Yahweh*[181] e Jesus passou ser chamado de *Yeshua*[182]. Outra evidência dessa crença são as danças *Harkadá*[183], coreografadas, principalmente, em dias de festividade; os cânticos cantam a força do Deus israelense nas línguas portuguesa e hebraica ao ritmo de *Mizrahi*[184].

Nas cerimônias que acompanhei, notei que as cores da bandeira de Israel, azul e branco, tinham destaque, principalmente nas roupas do grupo de dança; e em muitos

[180] Significa Paz. Essa saudação tem o mesmo significado do "A paz do Senhor".
[181] É o nome do Deus de Israel.
[182] Significa salvação.
[183]Esse tipo de dança é uma das expressões da cultura israelense. São danças circulares emergidas juntamente com a criação do Estado de Israel em 1948.
[184]Trata-se de um ritmo musical clássico israelense.

momentos tive a sensação que se cantava uma única música. A letra era diferente, mas por causa do ritmo me parecia que o mesmo hino era cantado várias vezes. Abaixo estão algumas imagens que mostram a performance *Harkadá*, coreografadas durante os louvores na Rede de Casais da Festa dos Tabernáculos em 2021.



Imagem 3: Grupo de dança feminino.
Fonte: Acervo MIR Centro-Sul, 2021.



Imagem 4: Performance *Harkadá* do grupo de dança.
Fonte: Acervo MIR, 2021.

Não se pode deixar de citar o discurso que compara a situação social do Brasil, em períodos anteriores, com a realidade de sofrimento do povo israelense descrita na Torá. As cores que identificam as 12 tribos de Israel[185] também fazem parte desse mundo simbólico e são representadas em anéis, brincos, pingentes, broches, estandartes e em forma de púlpito.

Uma das marcas do *Pentecostalismo Judaizado Miriano* são as festas bíblicas[186]. Para os/as mirianos/as que conversei, a prática de algumas das sete cerimônias descritas no Antigo Testamento é significativa porque elas foram sancionadas por Deus, rompendo, dessa forma, com o modo católico de celebrar o nascimento e a ressurreição de Cristo. A festa mais aguardada do ano é a de Tabernáculos, já o Shabat é uma reunião que acontece todas as sextas-feiras.

[185] Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar, Zebulun, José, Benjamim, Dã, Naftali, Gade, Asher.
[186] Ver o capítulo 23 de Levíticos que descreve as sete festas dos hebreus: Páscoa; Pães Asmos; Primícias; Pentecostes; Trombetas; Dia da Expiação; e Tabernáculos. Contudo, tais festas se resumem em três: Páscoa, celebrada junto à dos Pães Asmos; a Festa das Primícias ou Colheitas conhecida também como Pentecostes; e Tabernáculos ou Cabanas.

4.2.2 O *Pentecostalismo Judaizado Assembleiano*

A Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM), uma das figuras mais representativas do Pentecostalismo Brasileiro, abraçou o discurso dispensacionalista que milita pelo retorno de judeus para Jerusalém. Trata-se de uma postura política que se objetiva em aproximar Pentecostalismo e Estado de Israel, expandindo, assim, seu domínio político.

A IEADAM adaptou-se ao Movimento Sionista Cristão nas últimas décadas, sendo uma das Igrejas Pentecostais que trabalha fortemente em defesa de um "nacionalismo evangélico". Nesse quadro, os/as assembleianos/as amazonenses inseriram em seus templos e cultos a bandeira de Israel, um dos mais importantes símbolos do civismo. Assim, pode-se concluir que o Estado Israelense é o arquétipo no qual se definiu seu patriotismo político na atualidade.

"Como qualquer outra instituição, as ADs sofreram muitas modificações em seus cem anos de existência. [...]. Sua composição social, suas identidades interna e externa vão se construindo amalgamada à sociedade brasileira" (ALENCAR, 2013, p. 29). Explica Alencar que as relações são circulares e flexíveis nas comunidades assembleianas, e esta é de suas características mais marcantes, além de ser uma questão essencial quando se analisa o Pentecostalismo Assembleiano.

Alinhada a essa compreensão, Assembleia de Deus do Amazonas historicamente está atravessada por constantes mudanças, mas essas transformações no que se refere às relações de gênero, política, moral, educação, discursos, rituais, teologias, usos e costumes se dão de acordo com o cenário religioso local e nacional. Digno de nota é a inserção do mundo simbólico israelense em seus eventos religiosos, ou seja, há certos códigos que mostram a adaptação da IEADAM à Visão Celular e à Visão de Jerusalém.

Diferente do MIR, a IEADAM, de modo geral, não comemora as festas da cultura veterotestamentária, mas fazem parte de seu mundo judaizado a oração por Israel, preleções que lembram os judeus como eleitos e as viagens aos lugares históricos ligados às passagens bíblicas.



Imagens 5: Banner de propaganda das caravanas da IEADAM para Israel.
Fonte: Site da CEADAM, 2021.

Os/as assembleianos/as também nutrem o sentimento de conhecerem a capital de Israel. A fala a seguir é de uma pastora da IEADAM que almeja conhecer Jerusalém e ser batizada no rio Jordão, mas esclareceu "quanto a ida a Israel e ser batizada no rio Jordão, eu iria e seria batizada como um memorial a Cristo que se batizou no rio Jordão, mas não acredito que seria mais abençoada por isso" (I. P. Pesquisa de campo, 2021).

Nas conversas que tive com os/as fiéis quando os/as interpelei acerca das festas judaicas, a visão teológica dos/das mesmos/as foi essa "não se deve guardar tais festas por já terem se cumprido em Cristo todas elas" (I. P. Pesquisa de campo, 2021). Outro fiel, professor da Escola Bíblica Dominical, afirmou:

> na minha opinião, a Igreja deve respeitar as práticas religiosas judaicas, eles vivendo em sua cultura. Mas, não devem ser celebradas essas festas no contexto pentecostal, pois se trata de uma outra cultura totalmente diferente da nossa, vivida no contexto latino-americana [...]. A mudança que eu percebi é que na maioria das vezes os cultos começam com oração abençoando Israel, porque fazendo isso quem ora será abençoado pelo Deus de Israel (E. B. Pesquisa de campo, 2021).

Nota-se que para tais fiéis, as festas do Antigo Testamento representam o plano universal de salvação, o qual foi cumprido em Cristo. Dentro dessa perspectiva teológica, os/as assembleianos/as veem que não há razão, nesse tempo dispensacional, praticarem em suas Igrejas as cerimônias veterotestamentária.

Entretanto, o projeto evangelístico Células de Evangelismo e Crescimento (CEC) evoca o simbolismo do Antigo Testamento em eventos como o Encontro de Levitas descrito na seção 4.3.2. Cumpre assinalar, conforme a Pesquisa de campo, em algumas congregações

assembleianas que visitei a arca da aliança ou a estrela de Davi decoram o espaço; o shofar ou o candelabro aparecem na mesa organizada para o serviço da Ceia; já em outras, inexistem esses artefatos, mas aparecem em peças teatrais, coreografias e em diferentes acontecimentos como na abertura do "Congresso Estadual de Homens e Mulheres Extraordinários: de volta ao primeiro amor", em 2019, dentre os elementos que chamou a atenção foi a Estrela de Davi. Em uma cantata de Natal que observei, no final de 2018, numa das congregações da Zona Leste da cidade Manaus, a bandeira da capital israelense foi destaque entre os/as participantes do coral.



Imagem 6: Mesa da Ceia da congregação assembleiana, bairro Cachoeirinha/Manaus. Fonte: Acervo da Congregação, 2019.



Imagem 7: Estrela de Davi no altar da congregação assembleiana, bairro Parque Dez. Fonte: Pesquisa de campo, 2021.



Imagem 8: Estrela de Davi, Congresso de Homens e Mulheres. Fonte: Pesquisa de campo, 2019.



Imagem 9: Bandeira de Jerusalém, Cantata de natal. Fonte: Pesquisa de campo, 2018.



Imagem 10: Estrela de Davi na camisa do grupo de dança. Fonte: Pesquisa de campo, 2021.

Através dessa percepção, conclui que cada congregação traduziu ao seu modo o mundo simbólico veterotestamentário, um tipo de movimento sionista em evidência nos últimos tempos entre as Igrejas Evangélicas da Amazônia. Isso porque "[...] os meios pentecostais tradicionalmente se opunham ao uso de objetos sagrados (exceto a Bíblia) dotados de poder mágico e terapêutico para não sucumbirem à idolatria [...]" (MARIANO, 2005, p. 134).

Mariano observou que a tradição pentecostal, simplesmente, até o nascimento da IURD não era identificada por artefatos como base de fé. Hoje um conjunto de símbolos descritos no Antigo Testamento compõe o mundo Neopentecostal, assim como elementos das religiões afro-brasileiras.

Apesar da cultura religiosa hebraica ser encarada como sagrada, isso não significa que o conjunto de símbolos veterotestamentários presentes, atualmente, entre os/as assembleianos/as amazonenses, sejam tomados como dogmas ou como mediadores entre Deus e os/as homens/mulheres. Daí a necessidade de mostrar que em algumas congregações a arca da aliança, o shofar, o candelabro são objetos de decoração do templo; em outras o talit e o kipá são usados pelos líderes nas cerimônias litúrgicas; oposto a isso, apontou a pastora da IEADAM em relação à congregação que frequenta:

> esporadicamente, somente a bandeira de Israel em alguns eventos, como por exemplo, nas festas da Igreja, na entrada de bandeiras, ou seja, somente em dias festivos [..]. Os demais símbolos não são usados e quando são usados, esporadicamente, em algumas ocasiões também. [...]. Dá pra perceber que esses símbolos são usados por questões de costume da Igreja por pegar partes da Bíblia que nos levam a temer Israel, devido ser citado biblicamente como nação santa, como povo escolhido, então acredito que seja mais por isso (Z. S. Pesquisa de campo, 2021, grifo da autora).

De acordo com a fala da interlocutora, a AD do Amazonas é plural, visto que nem todas as congregações aderiram aos símbolos acima citados, mas ao mesmo tempo expressou um sentimento de medo em não reconhecer Israel como nação escolhida, justificando a simbologia veterotestamentária presentes em algumas congregações assembleianas, ou seja, em obediência à Bíblia Sagrada se faz uso de tais objetos.

A AD desde a sua gênese é avessa a figuras, desenhos, pinturas e esculturas como forma de materialização do Sagrado. Segundo Alencar (2010), os símbolos que identificam o assembleianismo brasileiro são outros: ministérios, educação teológica, relações de gênero, mídia, convenções e templos, os quais expressam sistematicamente o exercício da fé cristã.

A AD condenou desde sempre a presença de artefatos na Igreja como prática antibíblica. Contudo, eventos subsequentes, alinhados à Visão Celular, a AD amazonense foi

moldando-se ao movimento inaugurado pelo MIR na cidade de Manaus. Assim, os objetos judaicos passam a compor o interior de várias congregações manauaras. Um dos símbolos mais representativos nas Igrejas Assembleianas do Amazonas é a bandeira do Estado de Israel.



Imagem 11: Inauguração de uma congregação na Zona Centro-Sul de Manaus. Fonte: Acervo da CEADAM, 2019.



Imagem 12: Bandeiras no altar da congregação assembleiana, bairro Parque Dez. Fonte: Pesquisa de campo, 2021.



Imagem 13: Altar da congregação assembleianas, bairro V8. Fonte: Acervo da congregação V8, área 290, 2021.

De fato, nota-se que em tempos passados, a Bandeira Brasileira e a Bandeira do Estado do Amazonas eram hasteadas no interior das Igrejas em raros acontecimentos; até mesmo participar da Marcha no dia 7 de setembro, organizadas pelas escolas públicas, era condenável por ser um evento mundano. Trata-se de uma postura de viés nacionalista, antes não visto, impulsionada pelo Sionismo Cristão.

A bandeira do Estado Brasileiro e do Estado de Israel nas Igrejas Assembleianas apontam para um movimento político de apoio ao domínio israelense na Palestina e a soberania evangélica na sociedade brasileira. Tais bandeiras estão presentes na inauguração de templos e nas comemorações de aniversários das Igrejas, bem como nas campanhas de oração e jejum pela santificação da nação; nas vigílias denominadas "Resgate da Nação e Cidadania"; nas carreatas para Jesus; nas reuniões de conscientização e cidadania[187]; nas conferências[188], onde se tem "doutrinado" sob a ótica assembleiana acerca do marxismo cultural, das filosofias vãs, das estratégias políticas para destruir a Igreja, a submissão da mulher, a família e a sociedade, entre outros; e nas concentrações de fé que se tornaram

[187] A frente missionária parlamentar da IEADAM durante o segundo semestre de 2021 reuniu um conjunto de pastores, políticos e demais líderes em uma comitiva que visitou as Zonas de Manaus, visando conscientizar a comunidade assembleiana acerca do seu projeto político. A partir desse momento começava a campanha política para 2022 sob a ameaça da Igreja não conseguir eleger seus representantes políticos já que em 2018 reduziu-se a quantidade de votos atribuídos a Silas Câmara entre os próprios fiéis.

[188] Em 2019, apoiou a 5˚Conferência para Agentes Públicos e Políticos Cristãos, cedendo às dependências do Canaã. Em 2021, durante a Convenção da Assembleia de Deus no Amazonas, realizou a COLEMPADAM, Conferência de liderança eclesiástica e da missão política da Assembleia de Deus no Amazonas.

corriqueiras entre os/as assembleianos/as, os quais vão às ruas em defesa da pátria, da família, da liberdade e de Deus.

O principal líder político da IEADAM e da Frente Parlamentar no Congresso Nacional, Deputado Federal e pastor Silas Câmara, faz uso também das bandeiras do Brasil, de Israel e do Amazonas em seu cenário de gravação de vídeos, projetados em eventos da referida Igreja.



Imagem 14: Vigília Resgate da Nação. Fonte: Acervo da CEADAM, 2018.



Imagem 15: Manhã Brasileira: vez e voz feminina. Fonte: Facebook Jonatas Câmara, 2021.



Imagem 16: Líderes no Jejum pelo Brasil. Fonte: Facebook Jonatas Câmara, 2021.

Pode-se dizer que a IEADAM, em sua trajetória partidária, vive um tempo de efervescência política nunca antes percepcionado. A forma como a Bandeira do Brasil foi apropriada marca esse momento, ou seja, é a representação de um novo ente político que passa a fazer parte da vida da Igreja.

Tornou-se impossível falar da IEADAM sem associá-la ao momento político em que o Brasil está mergulhado. Trata-se de ações de cunho nacionalista em defesa de valores conservadores, resultado de convicções doutrinárias e escatológicas que dão sustentação ao ideal político assembleiano, transfigurado em uma postura fortemente persuasiva e ameaçadora.

Ao acompanhar a Conferência de Liderança Eclesiástica e da Missão Política da Assembleia de Deus no Amazonas (COLEMPADAM) ficou claro, segundo a perspectiva assembleiana, que a sociedade brasileira ideologicamente é influenciada pelo marxismo cultural[189], e este por sua vez ameaça as comunidades cristãs evangélicas, culminado entre os/as fiéis um enorme descontentamento político. Todavia, os líderes presentes no evento, através do apoio popular, prometeram reverter essa situação através da unidade nacional e do controle da nação pela liderança evangélica.

[189] Sob a influência dessa ideologia que nasceu na sociedade norte-americana na década de 1990, o assembleísmo amazonense se aproximou da ala conservadora no Brasil.

Por meio dos discursos proferidos durante a COLEMPADAM, a IEADAM escancarou que também compõe o grupo definido por Gherman & Klein de “a nova direita brasileira”. De acordo com tais especialistas

> enfim, a nova direita brasileira é profundamente cristã e se insurge contra os que ameaçam, em sua perspectiva, os valores cristãos. Esses são comunistas, islâmicos, gays, usuários de drogas, abortistas, feministas, enfim, todos que não são eles. Todos que não são cristãos, heterossexuais e de direita. [...] no imaginário cristão-conservador, os judeus são parte integrante de sua formação ideológica e política (2020, p. 105).

São os escritos bíblicos que inspiram os/as assembleianos/as, desse modo, ser patriota é uma missão, e esta é uma maneira de identificar-se com a história dos hebreus, pois da mesma forma como reivindicam os israelenses a posse da Palestina, combatem as ameaças aos seus ideais religiosos. A missão patriótica ficou evidente no vídeo projetado na primeira noite da Convenção da Assembleia de Deus no Amazonas (2021).



Imagem 17: Mesa diretora da CEADAM, assistindo o vídeo que destacou a missão da IEADAM. Fonte: Pesquisa de campo, 2021.

Isso significa que, para os/as assembleianos/as, o “Nacionalismo Evangélico” é a resposta política para os problemas que os cristãos-protestantes, segundo suas perspectivas, enfrentam no Brasil. Portanto, cabe ressaltar, as bandeiras brasileira e israelense hasteadas no altar das Igrejas Assembleianas dão-lhe visibilidade política, materializando seu domínio político.

Se para Hanna Arendt, conforme Wachholz & Reinke (2020, p. 256), “o movimento nacionalista judaico foi a resposta política possível e a única ideologia que levou a sério a hostilidade de tantas populações e Estados contra os judeus”, em paralelo a essa compreensão, para os/as assembleianos/as a resposta é o “Nacionalismo Evangélico”, movimento

encabeçado pelos líderes assembleianos do Amazonas e do Pará, que pretende pôr fim às conspirações contra a Igreja Evangélica no Brasil. Sob esta ótica, a redenção da nação passa pela Igreja Evangélica, cujos membros e membras devem assumir o poder das instituições na promoção de um país organizado e harmônico socialmente, constituindo, assim, uma comunidade imaginada, afirmaria Benedict Anderson.

4.2.3 O *Pentecostalismo Judaizado Iurdiano*

Em uma leitura atenta ao fenômeno de judaização de diferentes comunidades pentecostais, faz-se necessário sublinhar que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) sempre fez uso da narrativa veterotestamentária de maneira intensa. Em outras palavras, a IURD estabeleceu uma relação indissociável com o sacrifício, aspecto presente, sobretudo, no Antigo Testamento.

Sob a ótica iurdiana, "a presença dos fiéis nos templos é crucial para que a denominação possa ampliar o número de dizimistas e ofertantes [...]" (MARIANO, 2005, p. 46-47). Deste modo, em sua teologia, o sacrifício é inseparável do templo, assim como foi no Judaísmo Antigo, uma vez que no tempo de Moisés, o Tabernáculo era o lugar dos hebreus sacrificavam animais a Deus, além disso, no ano 70 (d. C.) o lugar central do culto sacrificial dos judeus ficou comprometido, devido à destruição do templo em Jerusalém.

De acordo com Paulo Mattos, para o líder da IURD, o sacrifício

> é o caminho pelo qual ao fiel é outorgada restituição de seus direitos à saúde física, sentimental e emocional, ao bem-estar espiritual, e à posse dos bens materiais, quaisquer que sejam eles. [...]. Para Macedo, sacrifícios ainda são necessários porque novos desejos e conquistas somente serão alcançados se o fiel estiver disposto a fazer sem hesitação nova oferta de sacrifício em troca negociada com Deus daquilo que é objeto de seu desejo e conquista (2015, p. 11, 13).

Nota-se que a hermenêutica iurdiana do Antigo Testamento justifica e atribui significados aos seus rituais. Nessa trama, as interpretações alegóricas da IURD em relação ao culto sacrificial e as perseguições que levaram os hebreus a vários sacrifícios compõem a retórica de convencimento que levam os/as fiéis a se deslocarem até o templo, onde as promessas de prosperidade são feitas.

Na teologia iurdiana, o templo simbolicamente representa estar perto de Deus, assim, o sistema sacrificial hebreu é atualizado para o tempo presente, ou seja, da mesma forma como

os hebreus sacrificavam para alcançar as benevolências divinas, os/as iurdianos/as devem garantir as bençãos de Deus por meio de sacrifícios.

Leonildo Campos, cientista da religião, estudou a explosão de megatemplos neopentecostais e concluiu que o Movimento Pentecostal, ao se institucionalizar no Brasil, "passou a valorizar [...] o embelezamento dos lugares de adoração, celebração e cultos". Por que? Responde Campos sociologicamente: "o velho complexo da minoria, de ser um povo pobre e perseguido, composto por pessoas ressentidas em busca de ascensão e que precisam marcar sua presença numa sociedade que as desprezou. O templo é uma forma de visibilizar essa presença" (2014, p. 266, grifo da autora).

Nesse cenário, o templo[190] ganhou uma nova dimensão sociocultural. São construções edificadas pelos/as próprios/as fiéis através de suas ofertas, além disso, é o local de socializar, com o corpo de sacerdotes e com o divino, os problemas cotidianos (doenças, desemprego, traição, dívidas, divórcios, vícios, profissão, entre outros). Através dos cultos, reforça-se o sentimento de pertencimento porque as cerimônias estão atravessadas, explicaria Durkheim (1996, p. 31), pelas "circunstâncias que interessam à coletividade em seu conjunto, ali, à vida do indivíduo".

Tomando como base a teoria durkheimiana, embora não tenha tratado das diferentes cerimônias religiosas pentecostais, seus apontamentos sociológicos podem contribuir com a reflexão acerca da relevância do templo para os/as iurdianos/as. Chama a atenção a força coletiva (mana, wakan, orenda) objetivada em totens que Durkheim estudou.

Todas as vezes que observei os cultos da IURD, notei que existia entre os/as frequentadores/as um sentimento individual que os unia coletivamente. Percebi que o viver diário eram transportados para o templo, e isso era nítido, pois em vários momentos refleti, em meio ao culto, sobre a fé dos/das fiéis quanto ao presente e ao futuro. A vida social ambicionada, sobretudo, foi notada na oração intensa, nos gestos corporais, na fala, nas pregações, nos testemunhos e no cumprimento dos sacrifícios. Destarte, na ótica dos/das fiéis iurdianos/as, é no interior do templo (totem), a habitação de Deus, que a força divina que os une coletivamente pode ser sentida através da arca da aliança (totem). E o que acontece no interior do templo? O sacrifício.

Em conversa com o pastor J.A da Igreja Universal do Reino de Deus em Manaus, perguntei: qual foi a motivação da IURD em construir uma réplica do Templo de Salomão em São Paulo? A resposta foi imediata:

---

[190] No hebraico *beth Elohim* significa habitação de Deus.

> aproximar as pessoas mais de Deus. As pessoas têm um lugar, onde elas têm um socorro, um amparo [...]. Então a motivação foi essa: trazer as pessoas pra se aproximarem de Deus [...]. O templo dentro é um santuário. Ali você vê santidade, é tão tal que no altar está escrito Santidade ao Senhor. É um lugar santo. Então foi algo que foi feito pra mostrar para as pessoas para elas se chegarem diante de Deus têm que esquecer o mundo [...], ela tem que estar em espírito, ela não pode estar de qualquer jeito (J.A. Pesquisa de campo, 2021, grifo da autora).

Estar próximo de Deus, teologicamente, é ser abençoado. Daí os rituais, em boa parte, exigirem ações sacrificiais, uma vez que é nesse momento que o embate entre as forças sobrenaturais se intensifica, logo, a estrita observância dos preceitos (jejum, oração, consagração) dentro e fora do templo garante a concessão das bênçãos esperadas e os aproxima de Deus.

Segundo Mattos (2015, p. 20), na IURD o "sacrifício é um tributo sagrado pago pelos indivíduos com o intuito de restaurar os direitos ao bem-estar espiritual e material que foram perdidos pelo pecado, quebrando assim a cadeia de sofrimento e violência". Mas, é necessário que os/as fiéis cumpram os desígnios de tal tributo sempre no templo, lugar santo, onde o divino opera milagrosamente através de rituais.

Na IURD, o sacrifício não se restringe a determinados rituais, melhor dizendo, é parte integrante das cerimônias. Vale notar que o sacrifício é marcado por totens, durkheimianamente falando, os quais representam a libertação, a salvação, a cura e a prosperidade aspirada. São os símbolos que reforçam o rito e a volta do/da fiel no próximo encontro cerimonial, pois a partir do momento em que se faz o pacto sacrificial é importante o seu retorno, por isso, um conjunto de símbolos representam cada culto, fixando no imaginário a ideia de que a eficácia do sacrifício somente acontece no templo.

A título de elucidação, tomo a arca da aliança – aron habrit – como exemplo. Desde que a réplica da arca da aliança teve uma entrada triunfal na inauguração do Templo de Salomão, este artefato, que representa a presença de Deus no Antigo Testamento, passou a compor intensamente os ritos da IURD. Sem sombra de dúvida, hoje, este é o principal símbolo, o mais sagrado do Movimento Religioso Iurdiano.

Em todas as Igrejas existe uma réplica, inclusive, em comemoração aos quatro anos do Templo de Salomão Iurdiano, em 2018, a arca da aliança viajou por todas as capitais brasileiras e para fora do país como Moçambique e Angola. Em seu retorno para São Paulo foi marcada por uma cerimônia de devoção religiosa. Ao chegar no aeroporto, foi conduzida por obreiros, vestidos com vestes sacerdotais; ao passar pelas principais avenidas da capital paulista foi reverenciada pelas pessoas que a saudavam com bandeiras, num gesto de fé.

A fim de precisar a arca da aliança como símbolo do *Pentecostalismo Judaizado Iurdiano,* esse elemento reforça o sacrifício porque a tradição judaico-cristã a descreve como dotada de poderes sobrenaturais, como escrito em Josué 4.18: "E, ao subirem os sacerdotes que transportavam a Arca da Aliança de Iahweh do meio do Jordão, assim que as plantas dos pés dos sacerdotes tocaram a terra seca, as águas do Jordão voltaram ao seu leito e corriam como antes, em todas as suas margens".

Passagens como essa reforçam o nível de sacralidade da arca da aliança, uma vez que os hebreus também acreditavam em seu poder misterioso, que punia os seus inimigos e garantia aos mesmos vitórias nas guerras. Os hebreus mantinham um espaço reservado para a arca da aliança tanto no Tabernáculo (construído por Moisés) quanto no primeiro (construído por Salomão) e segundo Templo (construído durante o retorno do exílio babilônico), edificados para a adoração monoteísta.

Portanto, numa leitura literal acerca da história do santuário hebreu, pela teologia iurdiana, a presença milagrosa de Deus só pode ser sentida em sua habitação, onde a arca está presente, desse modo, o transcendente tem um lugar, logo, é de suma relevância sacrificar na Igreja, ambiente "propício para o desenvolvimento da verdadeira fé cristã [...]", afirmou Edir Macedo [191] em comemoração pelos quatro anos de construção do Templo de Salomão iurdiano.

4.3 *Pentecostalismo Judaizado*: Cultos, Ritos e Festas

A obra clássica de Beatriz de Souza descreveu algumas das cerimônias religiosas praticadas pelas comunidades pentecostais. Souza esclareceu que a estrutura dos eventos pentecostais "guarda muito de semelhança, quanto ao ritual e liturgia, com a encontrada nos demais grupos de Protestantismo, revestindo-se, ainda, de características do tipo 'pietista', no que concerne ao comportamento e à participação dos fiéis nas práticas religiosas" (1969, p. 88).

Desde a publicação de *A experiência da Salvação*, o culto pentecostal se transformou. As muitas denominações que surgiram por todo o território nacional instauraram tipos de cerimônias com elementos peculiares. Por exemplo, a IURD se apropriou de aspectos dos cultos afro-brasileiros, o MIR adotou as festas judaicas, e a AD, representante da matriz que

[191] Arca da Aliança retorna a São Paulo depois de passar por todas as capitais. Disponível em: https://www.universal.org/noticias/post/arca-da-alianca-retorna-a-sao-paulo-depois-de-passar-por-todas-as-capitais/. Acesso em: 23 set. 2021.

deu origem ao Pentecostalismo Brasileiro, ressignificou os cultos de expressão Neopentecostal.

Diante disso, é preciso reconhecer que "[...] uma religião não se reduz geralmente a um culto único, mas consiste em um sistema de cultos dotados de certa autonomia [...]" (DURKHEIM, 1996, p. 25). Em outras palavras, os cultos são parte integrante de qualquer religiosidade, desse modo, as cerimônias religiosas, onde acontecem alguns rituais, são centrais na espiritualidade (neo)pentecostal.

É no culto que os anseios individuais dos/das mirianos/as, iurdianos/as e assembleianos/as são transmitidos a Deus, livram-se dos vícios, são curados/as e avivados/as. Para tanto, é nas cerimônias observadas que se ora por Jerusalém e pelos representantes políticos; se expulsa o diabo das terras brasileiras; e se intercede pela restauração do Evangelho, da família e da paz.

Aqui é oportuno mencionar o repertório simbólico das cerimônias religiosas percepcionadas durante a realização do campo da pesquisa: o símbolo do *Pentecostalismo Judaizado Assembleiano* é a *bandeira israelense*, presente no altar das congregações; do *Pentecostalismo Judaizado Iurdiano* é a *arca da aliança*, recorrente nos cultos e ritos; o *candelabro* simbolicamente representa o *Pentecostalismo Judaizado Miriano*, seu *ethos* religioso gira em torno das festas veterotestamentárias.

4.3.1 *Pentecostalismo Judaizado Miriano*: Festa dos Tabernáculos, um "ato profético"

Todos os anos o MIR, costumeiramente, tem como critério estabelecer "decretos proféticos", os quais serão determinantes nas ações da Igreja ao longo dos 12 meses[192]. Trata-se de "uma mensagem enviada ao reino do espírito que ratifica a ação da fé e da Palavra" (TERRA NOVA, 2004, p. 07). Os "atos proféticos" dão forma à mensagem enviada por Deus, a fim de tornarem fidedignos os sinais divinos. Isto quer dizer que são as "ações proféticas" que tornam real os "decretos".

Essa mensagem – decreto – é transmitida ao líder do MIR quando o mesmo viaja para Israel e sobe o Monte do Sinai. É um tipo de lema-tema presente nos eventos mirianos, como na Festa dos Tabernáculos, realizada como um ato profético. Em 2018, o decreto da Festa foi "Ouse sonhar"; em 2019 "Novos começos"; em 2020 "Prepare o caminho do Senhor", e em 2021 "Dias de Elias".

[192] Os decretos de 2021 estão disponíveis em https://www.mir12.com.br/br/2021/decretos.

Vale dizer, é nessa atividade religiosa que a “unção de Jerusalém” ou a “benção de Jerusalém” é ministrada pelo apóstolo Terra Nova sobre o Amazonas, após o seu retorno de Israel, através de “atos proféticos”. Por exemplo, em 2019, durante a Festa dos Tabernáculos, no interior da sede do MIR, um portal dourado foi erguido, por onde a comunidade miriana passou, acreditando que os sonhos almejados se tornariam realidade.



Imagem 18: Ato profético na Festa de Tabernáculos. Fonte: Acervo MIR, 2019.

Em 2020 a Festa dos Tabernáculos aconteceu por uma semana, de 2 a 9 de outubro, na sede do MIR, em Manaus. Teologicamente, o decreto deste ano consistia em levar o Amazonas a construir um caminho que leva a Deus, já que a promessa da vinda do Messias é uma realidade. Por isso, a membresia miriana acredita que Jesus “tabernaculou” entre homens e mulheres, ou seja, Cristo é o próprio Tabernáculo.

Essa maneira – tabernacular – de descrever o Sagrado, de acordo com Otto, é uma alegoria que aponta para a experiência profunda com o *numinoso*, o qual “eclode do ‘fundo d’alma’, da mais profunda base da psique [...]. Só que não emana delas, mas *através* delas” (2011, p. 151). Com efeito, a ideia de Tabernáculo é definidora dessa experiência insondável, ou melhor dizendo, é um elemento da crença do/da crente miriano/a, cuja categoria é *estritamente a priori,* não pode ser definida, mas pode ser clarificada.

Ao observar esse momento festivo, identifiquei alguns princípios teológicos e sociológicos que visam: reunir a membresia como de outras Igrejas em devoção ao Deus do povo israelense; agradecer a Deus por tê-los/las escolhidos/as também como povo; profetizar o retorno de Jesus; tornar real os decretos divinos sobre a nação brasileira através dos “atos proféticos”; orar e demonstrar apoio político a Israel; restaurar a tradição religiosa judaica por

ser o fundamento que deu origem ao Cristianismo; e comemorar o aniversário de fundação do MIR.

Esse evento religioso é um sistema de cultos coletivos que acontecem de acordo com os dias estabelecidos. Que cultos são esses? As redes de casais e de crianças, e os cultos da família e do Shabat. Uma das mais importantes características dessas cerimônias são os "atos proféticos" – uma forma de devoção a Deus.

Sociologicamente, observei que se trata de ações que visam obter prosperidade material. Tais práticas são constantes entre os/as mirianos/as, realizadas no templo, nas células, nos lares, ou seja, extrapolam os limites do culto. Teologicamente, esse benefício é marca da eleição divina. Isto posto, no *Pentecostalismo Judaizado Miriano*, a devoção a Deus é bilateral, os/as mirianos/as acreditam, por um lado, que as bênçãos estão condicionadas às ações que garantem, sobretudo, dádivas financeiras; de outro lado, o não cumprimento dos atos proféticos traz como consequência o infortúnio.

Prócoro Filho, em sua crítica ao culto protestante brasileiro, expôs a pregação como o seu centro, descrevendo que

> o ponto de partida é um texto bíblico, selecionado pelo pregador, que com frequência é colocado de lado em favor de um discurso em que se confundem elementos emocionais e didáticos. A retórica do pregador deve traduzir entusiasmo e convicção. O pregador deve falar com alguém que vive aquilo que prega, que tem certeza de que sua fala é verdadeira, sem qualquer concessão à dúvida. A descrição das delícias que os crentes gozarão no além-morte causa a impressão de que o pregador já experimentou essa situação (FILHO, 2002, p. 159, grifo da autora).

É fato que a pregação ainda permanece sendo a centralidade do culto evangélico, entretanto, situando os leitores e as leitoras deste trabalho, a pesquisa feita mostra que o pregador, em sua homilia, na maioria das vezes, recorreu à simbologia veterotestamentária para descrever suas experiências espirituais com base em um mundo imanente – atos proféticos –, ao contrário do pregador descrito por Filho, cuja homilia não carecia de símbolos porque suas experiências estavam atreladas ao mundo efêmero.

Consequentemente, o horizonte cúltico se ampliou entre as comunidades evangélicas, melhor dizendo, o culto concomitante com os sacramentos (ceia, batismo, casamento), a pregação do evangelho, o dízimo e a unção com óleo também passaram a ser percepcionados como "atos proféticos"[193].

[193] Na seção **A Amazônia espiritual do/a "caboclo/a pentecostal"** os pastores entrevistados destacaram o ato profético da IEADAM durante a segunda onda do covid-19 em Manaus.

> A pregação do Evangelho, o batismo nas águas, a ceia do Senhor, a unção com óleo, o dízimo e a oferta são atos proféticos que serão realizados pela igreja, até que o Messias volte. Pregar o evangelho é um ato profético que abre cadeias. [...]. Quando há um batismo nas águas, o desatar de uma nova vida se concretiza na vida do homem. A ceia fortalece o nosso espírito, alma e corpo, mantendo-os plenamente conservados e irrepreensíveis até a vinda do Senhor Jesus Cristo. [...]. A unção não é um simples gesto de passar óleo na testa, e sim, um sinal para o mundo espiritual de quebra de jugo, cura de enfermidades e legitimação ou capacitação de uma pessoa para um ministério ou tarefa específica. O dízimo sela a nossa fé e a oferta sela a nossa prosperidade. [...] esses são os atos proféticos que serão realizados pela igreja até o retorno do Messias (TERRA NOVA, 2004, p. 10).

Os "atos proféticos" são tão importantes quanto a exposição do sermão – não somente no MIR – cujas atividades representam a mensagem divina e integram a liturgia da Igreja, portanto, é inerente à pregação, além do mais é por meio da "ação profética" que os/as fiéis são levados/as a experimentar os aspectos narrados na homilia. Esse é o sentido da Festa dos Tabernáculos: um "ato profético".

Filho (2002, p. 169) anteviu que o culto passaria por mudanças, porém, em sua previsão histórica "as pessoas devem deixar de vir ao culto para ouvirem o pregador", isto significa que no lugar da pregação, a comunhão das pessoas seria o centro do culto. Não obstante, com base nas características do rizoma *Pentecostal Judaizado Miriano*, os/as fiéis continuam indo ao culto para ouvirem o pregador e para cumprirem com os "atos proféticos", e, são esses uns dos aspectos da conversão e expansão das comunidades evangélicas brasileiras.

4.3.1.1 Festa dos Tabernáculos Miriano

A Festa dos Tabernáculos integra o calendário anual das atividades religiosas do Ministério Internacional da Restauração (MIR)[194]. Desde 1995, o MIR realiza essa celebração religiosa, implementada após a primeira viagem do apóstolo Renê Terra Nova a Israel. A partir de 1998, em Manaus, esse evento acontece durante três dias, após o retorno da caravana que viaja todos os anos[195] para Jerusalém, a fim de participarem da Festa das Cabanas (Sucot)[196];

[194] Segundo a Lei 4.955 de 11 de outubro de 2019 em seu art. 1º "fica incluída no calendário oficial do Estado do Amazonas, a Festa dos Tabernáculos, a ser realizada, anualmente, entre o final de setembro e início de outubro, contadas duas semanas após o Rosh Hashanah, que é o início do ano calendário judaico". Projeto de lei de autoria do Deputado Felipe Souza.

[195] Informações disponíveis em: https://www.mir12.com.br/br/2020/noticias/1860-tabernaculos2020. Acesso em: Acesso em: 23 set. 2021.

[196] O significado da Festa dos Tabernáculos ou das Cabanas para os israelenses é reviver a proteção garantida por Deus durante os 40 anos que viveram no deserto. No mês de Tishrei, durante 7 dias, as cabanas ficam erguidas nos jardins, nas ruas, nas sacadas, nas lajes, nos restaurantes em Israel.

cumprem com esse prenúncio, já que essa manifestação festiva também é aludida numa leitura profética: "então acontecerá que todos os sobreviventes de todas as nações que marcharam contra Jerusalém subirão, ano após ano, para prostrar-se diante do rei Yahweh dos Exércitos e para celebrar a festa das Tendas" (Zc. 14.16).

Numa leitura literal deste texto, todos os povos da terra peregrinarão em Jerusalém para celebrar Cristo e para manifestar apoio a Israel, por isso, todos os anos, como representante da nação brasileira, o MIR é promotor de uma das mais importantes caravanas para Israel no mês judaico Tishrei. Além disso, a Festa do Tabernáculo corresponde a um evento escatológico, a saber, a Segunda vinda de Jesus, desse modo, a caravana miriana participa da Festa de Tabernáculos organizada pela Embaixada Cristã Internacional em Jerusalém (ICEJ), instituição que, em sua missão, é responsável por apregoar tal retorno e conectar a Igreja a Israel.

Em Jerusalém, a ICEJ celebra a Festa das Cabanas

> **no Deserto de Ein Gedi**, onde pessoas de todas as tribos, povos e raças se juntam na abertura do evento em torno de um único nome: Yeshua Ha Mashia, assim como a **Marcha das Nações**, onde literalmente podemos expressar nosso amor e suporte ao povo de Deus, o povo de Israel. Outro ponto importante é a Celebração do **CITY – Convenção Internacional de Tabernáculos em Jerusalém**, uma versão da Festa dos Tabernáculos com a organização da ICEJ Brasil, através da liderança do Apóstolo Renê Terra Nova[197].

Nota-se que a comunidade evangélica ressignificou a Festa dos Tabernáculos. Enquanto a sociedade israelense monta tendas nas ruas, nas praças, nos quintais, nos pátios de casas ou restaurantes, onde farão por sete dias as principais refeições em família em memória ao tempo difícil que os seus antepassados experienciaram no êxodo mosaico, a sociedade evangélica brasileira criou m novo formato de Festa dos Tabernáculos, aos moldes da cultura nacional como forma de devotar ao divino sua fé.

Conforme a citação acima, a festa é um conjunto de atividades que lembra os eventos evangélicos no Brasil como a Marcha para Jesus e as demais celebrações como cultos, vigilas, campanhas de oração onde se faz atos proféticos, unge-se, canta-se, ora-se, vibra-se, fala-se em línguas estranhas (glossolalia), dança-se, profetiza-se, batiza-se e pratica-se a ceia, entra-

[197] Informação retirada no site da ICEJ Brasil. Disponível em: https://www.icejbrasil.com.br/caravanas. Acesso em: 23 set. 2021.

se em êxtase, repreende-se o mal pelo sangue de Jesus, e prega-se prosperidade, milagres, sucesso, cura, libertação e avivamento.

> A Festa dos Tabernáculos é a última das setes festas bíblicas [...] não é festa pagã, é uma festa que está na Bíblia. Deus diz: essas são as minhas festas, ela não é uma festa dos Judeus, ela é uma das festas do Senhor. E nessa festa Jesus é o principal elemento: pessoa a ser celebrada. A Bíblia diz no livro de João que o verbo se fez carne e habitou e "tabernaculou" entre nós. A Bíblia quer dizer que a palavra, falando sobre Jesus, tornou-se carne, tornou-se gente e fez um tabernáculo, fez uma morada, fez uma cabana, fez-se uma vivenda para nós. Deus disse: vocês vão celebrar essa festa olhando para frente [...] (Pesquisa de campo, Festa dos Tabernáculos, 2019).

Nessa explicação, feita pelo apóstolo A. A. durante a abertura da Festa dos Tabernáculos, do MIR Setorial Centro-Sul, em 2019, chamou a atenção o verbo "tabernaculou". Foi a primeira vez que ouvi esse termo, o qual faz parte da linguagem miriana, citado, principalmente, durante a programação da festa supracitada.

Na gramática da Língua Portuguesa, a palavra tabernáculo é um substantivo masculino, mas no discurso judaizado miriano transformou-se em verbo, apontando ações reais de Deus no tempo presente e no futuro como a volta do Messias. Nesse ínterim, nos dias de festividade, esse termo foi citado nas orações, nas pregações e nas ministrações durante os louvores.

No ano de 2019, observei as Festas dos Tabernáculos do MIR Setorial Centro-Sul, que aconteceram por três dias no mês de novembro, no Auditório Canaã. Compreendi que essa celebração religiosa é um tipo de festival, em que comidas e bebidas são vendidas, bem como roupas, réplicas da arca da aliança, do candelabro, entre outros; apresentações teatrais e musicais também fizeram parte do evento, além da leitura da Bíblia e orações que reivindicavam prosperidade.

O ponto alto do culto de abertura foi a entrada triunfal dos 12 grupos de células, os quais foram chamados pelos nomes dos clãs hebreus, além da exibição de um musical sobre a história deste povo no deserto rumo à Terra Prometida.



Imagem 19: Tenda, na Festa de Tabernáculos (MIR Centro-Sul). Fonte: Pesquisa de campo 2019.



Imagem 20: Fiéis, na Festa de Tabernáculos (MIR Centro-Sul). Fonte: Pesquisa de campo 2019.



Imagem 21: Barraca de bebidas, na Festa de Tabernáculos (MIR Centro-Sul). Fonte: Pesquisa de campo 2019.

Os grupos de células armaram tendas, estas decoradas com elementos de luxo como cortinas, toalhas, pratos, copos, talheres, vasos e flores, além disso, o nome de cada tribo israelense foi atribuído às tendas em exposição. Pelo salão circulavam fiéis vestidos como guerreiros, sacerdotes, anjos e como hebreus no tempo veterotestamentário.

Observei que as cabanas, vestes, sapatos, joias e maquiagens compunham um mundo hebreu bastante glamouroso no imaginário miriano. Contudo, descreve a Escola Deuteronomista no terceiro discurso de Moisés: “Eu vos fiz caminhar quarenta anos pelo deserto, sem que vossas vestes envelhecessem, nem a sandálias dos teus pés” (Dt 29.5)[198]. Nessa passagem, Moisés recorda a história da experiência exodal e nela relembra a geração que adentraria Canaã e acerca do Deus que os tirou da condição de escravo no Egito e da provisão quanto às suas necessidades básicas no deserto.

Melhor dizendo, em Canaã o sistema religioso deveria continuar sendo monoteísta, e se permanecessem em obediência, a justiça divina os alcançariam com bênçãos. Contudo, essa leitura não pode ser feita de forma isolada quanto à justiça retributiva de Deus. As bênçãos em cumprimento aos mandamentos mosaicos como ‘amar a Deus acima de todas as coisas’ não eram fortunas, heranças, posses, casas, joias, mas integridade e benevolência, assim, Israel se tornaria modelo de sociedade para os demais povos que habitavam na terra Cananéia.

Com base nesse pressuposto e na pesquisa de campo, a Festa dos Tabernáculos praticada pela comunidade miriana deixa de ser memorial para ser um ato profético. Seu

[198] Deuteronômio descreve vários discursos de Moisés, pronunciados no mesmo dia de sua morte.

princípio prático é alcançar a prosperidade material. Acreditam, os/as mirianos/as, que os hebreus, por serem devotos a Deus, eram recompensados com riquezas, isso explica o luxo das tendas, das roupas e adereços usados pelos fiéis em 2019.

No âmago desse fenômeno, a perspectiva do *Pentecostalismo Judaizado* é a retribuição individual àqueles/as que participam de tal atividade religiosa, conforme explicitou Terra Nova em sua mensagem na segunda noite da Festas dos Tabernáculos, em 2020, com base na leitura literal de Zacarias 15.6:

> O Senhor vai lhe convocar para a Festa dos Tabernáculos e quem não vier para festa Ele não mandará prosperidade. Que perigo! A família que não vier não será assistida com a minha chuva, e o que significa essa chuva? Diga: prosperidade. Diga à pessoa ao seu lado prosperidade. Diga a três pessoas prosperidade, prosperidade, prosperidade. Fale com ousadia, irmão, prosperidade, prosperidade (Pesquisa de campo, Festa dos Tabernáculos, 03.10.2020).

Nota-se que a categoria "prosperidade" expressa a concepção teológica a respeito da Festa dos Tabernáculos. Em outras palavras, participar da Festa consistia em alcançar prosperidade individualmente por todo o ano de 2021, através dos decretos. É esse aspecto que confere a esse evento religioso significado, ou seja, é o seu principal componente, porém, está perpassada pela tensão provocada pela ideia de que a falta em algum dos dias de festividade representaria o não cumprimento da benção – atitude condenada pelo líder do MIR.

A Festa dos Tabernáculos é um dos eventos religiosos conhecidos entre as Igrejas Evangélicas da Amazônia. Nos Estados (Amazonas, Pará, Roraima, Rondônia), onde o MIR está inserido, essa festividade religiosa já é considerada uma tradição miriana, atraindo, todos os anos, fiéis de diferentes denominações evangélicas. Atualmente, é um dos maiores eventos do MIR. Por esse motivo, a expectativa em torno da Festa é grande, pois é o momento de reviver a tradição veterotestamentária e ser abençoado com prosperidade material, já que o discurso teológico central é este: "eu estava no deserto, mas hoje estou na terra da prosperidade"[199].

O formato dessa Festa, enfatizaria Beatriz Souza (1969, p. 89), permite aos fieis intensa participação "através de: cânticos, orações coletivas, 'testemunhos', manifestações de 'dons espirituais'", já que sua estrutura litúrgica é semelhante ao culto pentecostal, ao possibilitar

[199] Frase dita pelo apóstolo Terra Nova em seu sermão durante a Festa dos Tabernáculos em 2020.

experiências de cura e libertação. Além disso, esta atividade religiosa, para muitos, os identifica com a fonte cultural do Cristianismo, a saber, o Judaísmo.

Partindo deste prisma, a Festa dos Tabernáculos é um espaço social e cultural, bem como um espaço de poder quando a comunidade religiosa miriana se coloca como a única forma de acesso a Israel. Visto dessa forma, o *Pentecostalismo Judaizado Miriano* articula a vida social de um povo que vive nas cidades amazônicas com a cultura popular israelense, representando o mundo imaginário de homens e mulheres que almejam alcançar a Terra Prometida.

Destarte, a descrição que faço na seção abaixo é a Festa de 2020, realizada de 2 a 9 de outubro na sede do MIR. Nesse ano, a caravana miriana não viajou para Jerusalém devido a pandemia do Covid-19, desse modo, a celebração em Manaus aconteceu nos mesmos dias da Festa de Sucot em Israel. Em relação aos anos anteriores, essa manifestação festiva aconteceu por uma semana, já que Israel proibiu a entrada de estrangeiros/as devido ao alto índice de infecção causada pelo coronavírus. Na Amazônia, os dias da Festa são três, porque em Israel já foram celebrados os sete dias, ou seja, já cumpriram o ato profético em Jerusalém.

As nações que viajaram para Jerusalém nessa época, nos anos anteriores, realizaram simultaneamente em seus países a Festa das Tendas, inclusive a Embaixada Cristã Internacional em Jerusalém (ICEJ) transmitiu o que convencionou chamar de “Festa dos Tabernáculos Global Online”. Por meio de uma plataforma digital, os países puderam acompanhar a Festa, todavia, o acesso era comprado. O ticket virtual garantiu aos “embaixadores da festa” a participação em todas as atividades (vigílias, seminários, cultos, entre outros) realizadas pela ICEJ.

4.3.1.2 A Festa dos Tabernáculos: “Prepare o caminho do Senhor”

A descrição abaixo é de momentos específicos da Festa dos Tabernáculos Miriana de 2020. Trata-se de uma celebração religiosa de origem urbana, um fenômeno Neopentecostal da Era Moderna, que surgiu no final do século XX, ligada à história do Ministério Internacional da Restauração (MIR).

Enquanto manifestação religiosa, aproximou a vida cotidiana contemporânea do tempo veterotestamentário a partir de um mundo simbólico e de uma linguagem capaz de transportar os/as moradores/as da cidade, frequentadores/as da festa, para um mundo surpreendente e misterioso, onde os problemas da vida cotidiana são resolvidos. De maneira geral, a Festa dos Tabernáculos se abrasileirou, e é uma das mais recentes celebrações eclesiásticas, aceita no contexto amazônico.

Ao chegar na primeira noite da Festa dos Tabernáculos, na sede do MIR, em Manaus, fui recebida por um grupo de homens e mulheres que recepcionaram os/a que chegavam. No pátio que dá acesso à entrada do templo, todo/a visitante ou fiel foi surpreendido com uma réplica da arca da aliança, em exposição durante os sete dias de festividade. Esta arca, no sexto dia da Festa, foi levada até ao altar por um grupo de jovens enquanto se cantavam louvores e sob a demonstração de reverência, devoção, línguas estranhas, e oração intensa foi recebida pela comunidade miriana.



Imagem 22: Arca da Aliança na Festa de Tabernáculos. Fonte: Pesquisa de campo, 2020.



Imagem 23: Entrada da Arca da Aliança. Fonte: Pesquisa de campo, 2020.

Assim que adentrei o templo, um candelabro de aproximadamente um metro e meio compunha esse ambiente. Esse símbolo está presente no altar da sede miriana e das setoriais, espalhadas pelas Zonas de Manaus. Sobre esse artefato, o apóstolo G.M. disse: "não podemos ignorar que foi Deus quem mandou fazer a haste de sete pontas, chamado menorá, chamado candelabro. Em Apocalipse, vai dizer que Jesus é o candelabro da Igreja, a luz do mundo" (Pesquisa de campo, 2021). Isso quer dizer que o uso do candelabro é uma forma de lembrar a membresia o pacto que Deus fez com a humanidade ao enviar Jesus para salvá-la.

Notei que o candelabro é o símbolo que mais representa o Pentecostalismo Judaizado Miriano porque se conecta às principais atividades do MIR, a saber, a Festas dos Tabernáculos, a Festa de Hanukkah[200] e o Culto do Shabat. O aspecto de conexão é o algarismo sete, número que representa perfeição, santificação, milagre, prosperidade. Esse conceito é mais evidente na Escola de Fé que descreverei na próxima seção.

O candelabro possui sete hastes, as celebrações israelenses de Tabernáculos e Hanukkah duram sete dias e o dia da semana dedicado a Deus na tradição da Antiga Aliança

[200] No MIR, chamada também de Festa das Luzes, substituiu as celebrações natalinas.

é sábado. Segundo Weber (2019), a sacralidade do número sete é uma tradição antiga, tanto dos babilônicos quanto dos palestinos, ou seja, em torno desse algarismo se forjou uma tradição distinta para ambos os povos, por exemplo, "[...] o dia de feriar-se (ou continuou) permanente em Israel, em oposição à Babilônia [...]" (p. 182).

Retomando a descrição da Festa dos Tabernáculos, ao lado da Igreja, barracas foram colocadas, espaço chamado de Praça de Alimentação, onde vários tipos de comida foram vendidos, após a celebração cúltica, cuja arrecadação, segundo informações do pregador do sermão sobre dízimo e oferta, seria enviada para Israel.

No interior do templo, passando por uma das lojas, me ofereceram um kit contra o covid-19 (óleo ungido, bandeira de Israel e máscara), no valor de R$50,00 reais. Nas noites seguintes, esse kit foi exposto para os/as fiéis como ato profético, cujo álcool em gel foi chamado de óleo ungido porque nele foi colocado mirra, uma essência trazida de Jerusalém. Os/as fiéis foram orientados/as quando fossem usá-lo, além de passarem nas mãos deveriam passar na testa, na cabeça, nos ouvidos e olhos como forma de proteção ungida.



Imagem 24: Candelabro. Fonte: Pesquisa de campo, 2020.



Imagem 25: Kit Covid. Fonte: Pesquisa de campo, 2020.

Na abertura, projetou-se um vídeo que narrava a história do povo de Israel de acordo com os textos bíblicos de Gênesis 12.1-3, Ezequiel 36.24 e de Isaías 40.3[201]. O toque do shofar anunciava o começo da Festa. Na primeira noite, no culto do shabat, o líder do grupo de louvor, o qual sobre sua cabeça trazia o tátil, foi cercado por um grupo de jovens com folhas de palmeiras enquanto tocava o shofar.

[201] Esses textos narram o chamado de Deus para com Abraão, a promessa do retorno dos israelenses para Jerusalém e da vinda do Messias.

Por uma semana, o shofar foi usado, o qual foi tocado somente por homens que emitiam um som de alerta. Seu sopro anunciava o início do culto em meio às cores azul e branco da bandeira de Israel presentes nos figurinos dos dançarinos[202]. Após o toque do Shofar, o grupo de louvor ou de "levitas", um dos principais destaques das sete noites de culto, cantaram canções que não faziam parte do cenário gospel brasileiro daquele momento, eram estrangeiras, traduzidas para o português. As canções sempre acompanhadas por palmas, por coreografias e por uma banda musical ressaltaram o monte Sião, a terra de Canaã, a trajetória dos hebreus pelo deserto e as riquezas de Israel, cujas músicas ocuparam boa parte dos cultos.

"Feliz Festa" foi a saudação de cumprimento entre os/as fiéis. A programação das sete noites foi rígida, ao ponto que foi desnecessário dirigentes para conduzirem as cerimônias. Entre o intervalo das canções, leu-se o texto bíblico de saudação e das ofertas, depositadas no gazofilácio, mas o momento mais esperado de todas as noites era a mensagem final ministrada, sobretudo, pelo líder do MIR.

Desde a primeira noite, a mensagem principal foi "começou um novo ciclo". À luz da teologia da prosperidade, a homilia miriana deu ênfase ao mundo simbólico hebreu. Trata-se de um discurso perpassado por um imaginário, em que os israelenses refletem um povo rico ou/e uma sociedade desenvolvida e próspera desde os tempos bíblicos. Em seus sermões, Terra Nova citou os judeus como "aqueles que gostam de dinheiro", "são os mais ricos, milionários, bilionários do mundo" (Pesquisa de campo, Festa dos Tabernáculos, 02 out. 2020). Esse mundo imaginado foi predominante nos sermões, os quais garantiam 12 meses de perfeição se a membresia não faltasse na programação da festa como prova de fidelidade a Deus.

Terra Nova, na Festa dos Tabernáculos, em uma de suas pregações, de acordo com o texto Deuteronômio 16.15, apontou que a cidade de Manaus foi uma escolha divina para esta celebração: "'sete dias celebrarás a festa ao Senhor Deus, teu Deus, no lugar que o Senhor escolher', e nesse tempo éramos para estarmos em Jerusalém, mas o Senhor disse: eu quero vocês em Manaus, quero no Amazonas, quero no Brasil, quero nas nações da terra [...] esse ano Deus escolheu Manaus-Amazonas para celebrar a festa dele. Eu escolho Manaus! Isso é uma escolha divina [...] hoje poderíamos estar muito longe daqui e Deus disse: eu quero que vocês participem da minha festa em Manaus [...]" (Pesquisa de campo, Festa dos Tabernáculos, 04 out.2020).

[202] Na teologia miriana o azul representa prosperidade.

Na primeira noite foi dito pelo apóstolo que Deus estaria durante as sete noites realizando milagres, cumprindo um novo ciclo de vida. Na segunda noite, em sua mensagem, ao mesmo tempo que justificou as sete noites de festividade, convocou e motivou a vinda dos/das fiéis para os cultos enfatizando:

> Deus decidiu que essa festa fosse sete dias para você selar doze meses do ano. Nesses sete dias você virá à festa sem faltar nenhum dia, Deus vai promover você para algo extraordinário, algo sobrenatural. [...]. Então, por sete dias nós vamos celebrar a Festa dos Tabernáculos porque é ordem do Senhor, tá lá em Levíticos 23: por sete dias celebrarás a minha festa. Quantos dias? Sete. Quanto dias você tem que celebrar a festa? Sete. É um ciclo, você não pode perder o ciclo [...]. Quem não veio ontem, eu quero pedir graça do céu para você ser restituído [...]. A família que não vier a festa dos Tabernáculos não será próspera [...]" (Pesquisa de campo, Festa dos Tabernáculos, 03 out. 2020).

Terra Nova, em seus sermões, usa o discurso motivacional e suas palavras têm efeito sobre os/as fiéis ao explorar o tema prosperidade com base em passagens bíblicas. Suas frases impactantes como "Deus vai promover você para algo extraordinário" estão carregadas de uma carga emocional, ao ponto que os/as fiéis são capazes de realizar ações como aplausos, pulos, gritos, ao serem estimulados a manifestar a crença de que alcançariam a dissolução de seus problemas. Mas, esse discurso tem outra face.

A culpa representa uma das faces do discurso carismático de Terra Nova, através do qual exerce um modo particular de autoridade, explicaria Max Weber. Sua autoridade é um "tipo de poder pessoal, pois sua legitimidade repousa sobre a aura reconhecida [...]", devido à relação com os/as fiéis (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 88). Nesse jogo de interação, primeiro, a oratória conduzia os/as fiéis a experimentarem o sobrenatural através de frases impactantes, levando-os/as para uma realidade ideal; segundo, para atingir o objetivo final – a eficácia do sermão – em um tom mais baixo, comunicava que essa experiência não seria eficiente se adotassem outros comportamentos, por exemplo, como a não participação da semana de festividade.

Observei que o sermão miriano, ao associar prosperidade e Festas dos Tabernáculos, reforçou o imaginário de que a vida dos hebreus no deserto os levou a obterem riquezas e salvação, porém, esse ato profético somente teria efeito se os fiéis comparecem na programação cúltica; caso faltassem, o ciclo de benção/milagre não seria cumprido. O medo coletivo era evidente quando isso foi verbalizado, mesmo que sutilmente, uma vez que a

comunidade se silenciava, se sentindo culpada por não alcançar a prosperidade, se faltassem nas sete noites do evento.

Pareceu-me que esse tom foi utilizado em suas pregações para evitar o esvaziamento das cerimônias, pois até então, a culpa pelo não cumprimento desta obrigação religiosa estava sobre os/as fiéis, não obstante, o discurso carismático de Terra Nova na terceira noite, confesso me surpreendeu, ao enfatizar novamente as bênçãos divinas por meio da Festa, afirmando: "eu lamento, você que não pode vir anteontem, ontem e apareceu aqui hoje, eu quero hoje, como sacerdote, dizer que eu sou um pagador dessa sua dívida, inadimplência dos três dias porque eu quero ver você mergulhado até sexta-feira, porque vai ter céu rasgado nesse lugar" (Pesquisa de campo, Festa dos Tabernáculos, 03 out. 2020).

Assim, transferiu o sentimento de culpa para si mesmo, sujeitando-se às penalidades divinas em detrimento de outros, aliviando o sofrimento e a tensão de determinados/as fiéis pelo fato de não serem abençoados/as porque faltaram nas cerimônias anteriores. Nos dias que se seguiram, o templo miriano não deixou de ser frequentado, resultado do esforço dos/das fiéis quanto ao planejamento de suas atividades cotidianas.

A programação cerimonial da Festa dos Tabernáculos, de acordo com a observação em campo: Culto do Shabat (sexta-feira), Rede Crianças (sábado), Culto da colheita (domingo), Culto do Sacerdócio (segunda-feira), Culto dos milagres (terça-feira), Culto da Aliança (quarta-feira), Culto das nações (quinta-feira), Culto da Família (sexta-feira). Quanto à dinâmica dos cultos: cantos e palavras de efeito na língua hebraica, atos proféticos, danças, grupo de música e louvor, teatro, coreografias, orações, toque de shofar, leitura bíblica, testemunhos de milagres, ceia. O conteúdo da pregação foi o mesmo, apesar dos diferentes textos bíblicos usados como base sermonal. Outra percepção foi o incentivo para o pagamento das despesas da Festa dos Tabernáculos em Jerusalém do ano de 2021[203].

Vários nomes conhecidos do meio evangélico, entre pastores e cantores, foram convidados para esse evento como a cantora israelense Elihana Elia, o cantor brasileiro Delino Marçal e o pastor Marco Feliciano que pregou no encerramento da Festa.

O ator principal da Festa dos Tabernáculos foi o apóstolo Terra Nova, devido sua notável performance. O altar onde prega é um tipo de palco, o que lhe garante uma visão de todos os ângulos da Igreja, construído no formato de leque. Em suas pregações, poucas vezes usou o púlpito; os textos bíblicos não foram lidos diretamente na Bíblia Sagrada, estes eram

[203] Cada doze, vinculado ao apostolado de Terra Nova, se esforça para cumprir a meta de levar várias pessoas para a Festa dos Tabernáculos em Jerusalém.

projetados no telão que fica ao fundo e, a partir da leitura do versículo em exposição, pregava o "sermão judaizado". Vale dizer que, em alguns momentos, tive a sensação de que a sua interpretação estava sendo feita nesse exato momento, pois não usava esboço, demonstrando certa preocupação com a projeção bíblica.

Neste espaço, Renê Terra Nova provou ter uma postura segura para explorar os movimentos, como andar ou correr de um lado para outro. Ao se locomover cantava, dançava, pulava, levantava as mãos, pregava, orava se comunicando com a plateia. Notei que nesse processo comunicativo a expressão corporal, a forma como falava, o tom, a velocidade e altura da sua voz chamavam mais atenção do que o conteúdo do sermão, que por sua vez relacionou Israel e Amazônia, Jerusalém e Manaus. A sua hermenêutica neopentecostal articulou textos veterotestamentários com o contexto amazônico, posicionando os seus sujeitos como aqueles que devem ter uma vida próspera por viverem numa terra de riquezas naturais.

> [...] o Amazonas vai entrar na vitrine da hora e nós vamos virar celebridade. Muita gente vai desejar viver no Amazonas, muita gente vai querer trazer negócios para o Amazonas, mas você já está aqui e o legado são para aqueles que são os primogênitos, os que chegam primeiro, então vocês vão ser muito prósperos em todos os seus caminhos, naquilo que você puser a mão Deus vai te dar extrema prosperidade (Pesquisa de campo, Festa dos Tabernáculos, 2019).

Por esse entendimento, no *Pentecostalismo Judaizado Miriano*, o bioma amazônico é reconhecido, assim como a sua potencialidade para o enriquecimento dos/as fiéis. Esta constatação, alinhada a obra de Marilene Silva, pode ser tomada para explicar o olhar que se tem da Amazônia a partir de um dos sermões proferidos por Terra Nova:

> Se Deus te disser: no Amazonas eu vou te dar uma fazenda, e o Greenpeace não atrapalhar, você vai ter uma fazenda. Se depender dos líderes de cabeça aberta, você vai ter uma fazenda com piscicultura, você vai ter até gado, vai ter ovelhas lá, vai ter plantio. Você vai ser o maior distribuidor de tambaqui do Amazonas [...] (Pesquisa de campo, Festa dos Tabernáculos, 03 out. 2020).

A ideia apresentada nesta fala aponta o potencial econômico da Amazônia, sobretudo, para a agropecuária, mas para isso é necessário o domínio territorial e governantes com vistas a legalizar o monopólio dos próprios amazonenses. Esse enaltecimento é fruto do fluxo de informações que imprimiram a ideia de que a região é uma reserva de recursos naturais em potencial a serem explorados. O discurso religioso acima se insere no atual debate público em defesa da redução das leis que garantem a proteção da flora e da fauna amazônica,

principalmente dos direitos indígenas sobre o território, sem considerar os impactos socioambientais que isso pode acarretar.

Segundo Silva, a Amazônia "[...] cresceu em importância como entidade física regional, com influência sobre os processos de mudança da natureza e impactos de consequências planetárias. Ao mesmo tempo, cresceu em importância econômica em setores expressivos do capitalismo mundial" (2013, p. 98). É essa notabilidade global atribuída à Amazônia que justifica o discurso judaizado miriano quanto à expropriação do recurso natural local.

Os sermões de Terra Nova deram destaque ao contexto amazônico durante a Festa dos Tabernáculos e, de um modo ou de outro, estavam perpassados por uma visão imperialista, exploratória e colonial ao ponto que chegou a afirmar que "quem colocou o nome de Amazônia foram os judeus" (Pesquisa de campo, 04 out. 2020). Sabe-se, que do nome atribuído ao rio Amazonas, dado pelo viajante Gaspar de Carvajal, originou-se o termo Amazônia, mas essa colocação aprofunda o imaginário criado pela comunidade miriana acerca dos judeus e esta foi a forma encontrada para fortalecer mais uma das ideias, no âmbito religioso, acerca da Amazônia, a saber, a Terra da Prosperidade.

No campo das ideologias, talvez esta seja uma das mais recentes sobre a Amazônia. Trata-se uma narrativa que acaba se infligindo "como um sistema de pensamento predominante, a partir do qual se passa a sentir, a agir e a perceber o mundo das coisas e dos homens" (PINTO, 2008, p. 13). Sob a perspectiva de Renan Pinto, este pensamento passa a ser dominante porque, do ponto de vista do *Pentecostalismo Judaizado Miriano*, a superioridade israelense em relação aos gentios, como os povos americanos, realimenta o senso comum de que as populações da Amazônia devem passar por um processo de transformação, nesse caso, ao nível da cultura judaica. Nesse momento, talvez o/a leitor/a deste trabalho se pergunte: qual é a premissa dessa ideia? Respondo: é a suposta superioridade financeira dos judeus. Nesse imaginário, os judeus aparecem cristalizados por uma ideia de que são ricos, elitizados, brancos, superiores e distintos.

A título de ilustração, destaco uma parte do sermão de Terra Nova ao comparar o arraial das tendas armadas pelos hebreus no deserto com o número de habitantes da cidade de Manaus:

> [...] quando eles paravam, eles colocavam nas portas das tendas às suas barraquinhas, e eles começavam a vender coisas porque alguns precisavam [...]. Eram três milhões de pessoas, irmãos. Era uma Manaus, um pouquinho maior, era uma Manaus que estava em mover. Maior do que Manaus,

> imagina, movendo as coisas, eles precisavam comprar algumas coisas de necessidade deles, trocar algumas coisas que eles achavam que eram supérfluos para uns e para outros e ali eles moviam o comércio [...]. Imagina Manaus recebendo três milhões de turistas num dia só, Manaus sai do vermelho, isso é uma palavra garantida e não é caprichosa. Manaus sai do vermelho, Manaus prospera, Manaus vai pro azul. O que é azul? É prosperidade irmãos, não tem nada a ver com boi. Então Manaus mudava de humor financeiro [....] (Pesquisa de campo, Festa dos Tabernáculos, 03 out. 2020).

A essa narrativa, vinculada aos interesses religiosos, soma-se a de exploração da Amazônia, influenciando a população local em defesa desse ideal. A questão aqui é o mito da riqueza, ou seja, assim como os hebreus prosperaram economicamente, os amazonenses, da mesma forma, podem crescer financeiramente já que a Amazônia, ao contrário do deserto, é uma terra próspera.

Além disso, fortalece a aversão ao regionalismo e ao tradicionalismo em detrimento do desejo de enriquecimento. Curioso que essa perspectiva não é do judeu, como demonstrou Pinto, em relação ao europeu, o qual desejava transformar a cultura americana, encarando-a como um prolongamento da própria Europa. Hoje, são os próprios habitantes da Amazônia, buscando superar o sentimento de inferioridade a partir dos valores israelenses, e essa postura leva ao preconceito, como ficou claro nesta fala "[...] que festa é essa? É em Manaus, numa tribo, na tribo Terra Nova, tenho até nome de índio [...]" (Pesquisa de campo, Festa dos Tabernáculos, 06 out. 2020). Por fim, esse sistema de ideias, vinculadas ao MIR, reforça os estereótipos em torno dos povos tradicionais e da floresta amazônica.

4.3.1.3 Shabat Miriano

O que é Shabat? É uma expressão hebraica que se refere ao sétimo dia da semana. O Shabat começa ao pôr do sol do sexto dia e termina ao pôr do sol do sétimo dia da semana. De acordo com Êxodo 20.11 as ocupações deveriam ser evitadas nesse dia: "O sétimo dia, porém, é o sábado de Yahweh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem a tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro, que está em tuas portas".

De acordo com o olhar hermenêutico de Weber (2019), "[...] o nome 'sabá'[204] tenha significado originalmente 'dia da Lua cheia', e somente mais tarde sido vertido a 'sétimo dia' (Ex 23,12; 34,21)" (p. 181). Com isso, o autor reforça "a instituição do *sabá* [...] está

[204] Palavra transliterada para a Língua Portuguesa.

claramente relacionado ao dia do *shabattu*, próprio ao culto lunar [...]" (p. 180), ou seja, "lua nova e sabá eram considerados pelos primeiros profetas como festividades de Iahweh" (p.181).

Vale ressaltar que essa não é a chave de interpretação para a instituição do shabat, mas o fato de Deus ter descansado no sétimo dia do evento chamado criação. Weber (2019, p. 182) também compartilha dessa ideia ao concluir que "por meio da redação do mito dos seis dias da criação, o sabá adquiriu então um fundamento cósmico".

Tanto na tradição do Sinai quanto na tradição Deuteronomista, a prática do shabat é uma lei divina, cujo efeito são as regras sociais que passaram a moldar os comportamentos de uma sociedade, isto é, o seu caráter geral, numa perspectiva durkheimiana, estabeleceu um padrão de comportamentos visando à harmonia social. Desse modo, a observância do descanso sabático tornou-se um dos mais importantes códigos religiosos do Judaísmo.

Em virtude disso, na sexta-feira à noite, a comunidade miriana realiza o shabat. Trata-se de um culto importante para a fé destes/as adeptos/as, considerado assim como a Festa dos Tabernáculos um "ato profético", ou seja, é o dia para a realização dos prodígios divinos porque sábado é o dia da graça de Deus. Tanto o número sete quanto o candelabro são símbolos desse culto. Sobre o candelabro, o algarismo sete e o sábado o apóstolo G.M. explicou:

> nós vamos entender que há um número ali, é o número sete e aí voltamos para os sete milagres de Jesus em Jerusalém, os sete dias, seis dias trabalhou, no sétimo descansou, e sete é o número da perfeição e o que é o número da perfeição? É o tempo perfeito de Deus. E aí nós vamos entender que no sexto dia trabalharás e no sétimo? Trabalharás também. O que é descanso? O descanso não é só você ficar em casa, o descanso é um tempo de reflexão e meditação a Deus. Mas eu posso meditar no meu carro, posso meditar na minha casa. O sétimo dia é o dia onde Deus abençoou e santificou, está escrito o que eu estou lhe dizendo em Gênesis. Mas Jesus vai dizer que no sétimo dia 'o meu pai trabalha e eu também', e um dos dias que Jesus fez mais milagre foi no sábado [...]. Então, o homem não foi feito para o sábado, o sábado sim foi feito para o homem. Então, essa é a visão que nós trabalhamos dentro da ótica de Jesus (G.M., Pesquisa de campo, 2021).

Portanto, os/as mirianos/as compreendem o Shabat como o dia da perfeição de Deus, o qual pode realizar milagres, por isso, significativamente é o dia da fé, cujo mistério e o indizível permeiam esse culto. Nesse sentido, na sexta-feira à noite, o número sete e o candelabro simbolicamente possuem um valor simbólico. Abaixo descrevo o culto do Shabat em uma das Igrejas Setoriais do MIR, em Manaus, chamada de MIR-Centro-Sul, liderada por um casal de apóstolos.

Preocupada com os protocolos de combate ao covid-19 cheguei cedo, acompanhada por minha irmã que quis conhecer uma das comunidades do MIR e participar do Shabat Miriano. Assim sendo, o culto começou às 19h de sexta-feira, com a oração do líder, posteriormente, o ministério de louvor e música concomitante com o grupo de dança se apresentaram.

Após os louvores, um dos pastores da Igreja orou pelos doentes, pelos empresários e pela libertação das famílias, logo em seguida a membresia saudou o dia de shabat com uma salva de palmas em agradecimento a Deus pelas bênçãos alcançadas durante os dias anteriores.

Sob o comando do apóstolo A.A. o culto foi liturgicamente dirigido. Inicialmente esclareceu que no culto de sexta-feira acontece a Escola da Fé: "[...] todas as sextas-feiras, no culto do Shabat, trabalhamos a fé da Igreja, o crescimento, a bênção e como que a gente anda nessa fé e nesses milagres que a gente precisa da parte de Jesus" (Pesquisa de campo, Culto do Shabat, 2020).

Deu destaque aos projetos sociais que a Igreja oferece, homenageando e apresentando as profissionais de saúde, da educação e assistentes sociais que contribuem de forma voluntária com esse serviço no MIR Centro-Sul. Enquanto ele falava, foi projetado um vídeo com imagens das ações práticas realizadas pelos/as colaboradores e pelas colaboradoras. Nesse momento, chamou ao altar a sua esposa, a apóstola E.A. para orar especialmente por esse grupo de profissionais.

Após este momento, o apóstolo pregou acerca das ofertas e dízimos, aproveitando a ocasião para falar do projeto "Juntos pelo Reino". Trata-se de um grande empreendimento, a saber, a construção do novo templo do MIR Centro-Sul. Em seu sermão afirmou "nós estamos em dias de construção". E enquanto falava "estamos em uma grande obra e ela não pode parar, pois tem uma data esperada para mudarmos; custe o que custar, vamos nos mudar no dia 20/12/2020", um vídeo sobre o andamento da obra foi projetado para os/as fiéis.

Leu o texto de II Crônicas 31. 21, explicando questões atreladas ao serviço da casa de Deus, então, deu ênfase ao desafio de se construir uma obra como a do novo templo e da necessidade de pessoas que tivessem "o coração voluntário" para contribuírem com a compra de cadeiras e ar-condicionado. Em sua homilia, comunicou que havia usado a poupança de sua família na construção e acreditava que ainda iria colher os frutos dessa doação. Em seguida, os/as fiéis foram levados/as a contribuir enquanto o grupo de louvor cantava mais um hino, e novamente a apóstola E.A orou e, dessa vez, foi para abençoar os/as contribuintes.

A penúltima parte do culto chamada de “Escola da Fé” foi conduzida pela apóstola que enfatizou

> nós estamos na Escola da fé e a vida é um treino diário de fé, aqui você aprende, mas ali da porta pra fora, você tem que colocar em prática todo dia as atitudes de fé, e toda sexta-feira nós buscamos trazer caminhos de fé, que você aprenda a viver nas dimensões, que é a quarta dimensão que temos pra nós que é o reino do Espírito (Pesquisa de campo, Culto do Shabat, 2020).

Esse é o ponto alto do Shabat Miriano, pois trata-se de um momento intenso, em que se prega um sermão sobre fé e, para materializar o conteúdo da mensagem, ouve-se o testemunho de um membro ou membra que superou alguma dificuldade extrema através da fé. Em sua mensagem, a apóstola leu Hebreus 11.1-3 explicou a relação entre razão e fé. Deu ênfase ao texto que está em Isaías 53.4-6, reforçando a homilia de que a fé é um elemento espiritual, mas pode ser operacionalizada pelo poder da mente para alcançar o que se espera.

Após esta explicação, um casal foi chamado para dar seu testemunho na “Escola da Fé”. No formato de entrevista, três cadeiras foram posicionadas no altar, onde Mariana e Carlos[205] narraram um período difícil de suas vidas a partir das perguntas que eram feitas pela apóstola. De acordo com o testemunho do casal convidado, o tema da “Escola de Fé” daquele Shabat foi “aprendendo as etapas de como vencer o câncer”.



Imagem 26: Culto do Shabat, MIR Centro-Sul.
Fonte: Pesquisa de Campo, 2020.

O casal, sob lágrimas e choro, descreveu a história de sua união que começou em abril de 2017 quando contraíram enlace matrimonial e ao mesmo tempo com sorriso no rosto falaram da forma como se conheceram, dos planos para a vida de casados, ressaltando que o casamento foi uma resposta de Deus em relação a reconstrução de suas vidas no âmbito familiar.

[205] Nomes fictícios.

Após essa descrição, narraram que, em março de 2018, ao sentir fortes dores nos rins, imediatamente Mariana foi levada ao hospital, e após vários exames foi diagnosticada com câncer. Isso trouxe sofrimento não somente pelo que foi detectado porque esta situação não era nova para Carlos, o qual havia perdido sua primeira esposa para o mesmo tipo de doença. Segundo a narrativa de ambos, Mariana entrou em desespero, em crise, em depressão, se "revoltou" contra Deus, já Carlos não pensou no sofrimento do passado, mas decidiu ficar ao lado de sua recente esposa.

Carlos testemunhou que sua esposa quase "perdeu a fé", por isso, precisou crer por ele e por ela também. Então, começou, a partir daquele momento, uma luta, ou seja, uma guerra travada para estar bem emocional e fisicamente. Mariana chorou bastante ao confessar que chegou a dizer em um dos momentos do seu sofrimento: "Deus, por que tudo isso aconteceu comigo?" Ela contou que enfrentou um conflito interno, acreditando que Deus a tinha abandonado, mas após a negação de sua própria vida, reconheceu que Deus poderia mudar essa realidade e desde então começou a mudar, ou seja, entendeu que estava passando pela "Escola da Fé".

Por um período de uma hora e meia, aproximadamente, o casal compartilhou de suas dores, conflitos, questionamentos, mas apesar do câncer não ter sido superado, demonstraram estarem convictos de que na "Escola de Fé" de suas vidas estão "mais fervorosos, mais fortes do que nunca, mais crentes do que nunca, orando como nunca, profetizando como nunca", enfatizou Marina.

Após esse diálogo, a apóstola E.A. fechou a "Escola da Fé" dizendo: "dispõe, resplandece que a glória do Senhor vem sobre você e se dispor é sair da sua revolta, do seu medo, é sair daquilo que você quer somente como resposta e ouvir a voz de Deus como Mariana se permitiu ouvir em meio às revoltas dela".

Nessa seção cúltica, a última parte foi a ceia, servida de forma rápida, sem muita ênfase a esse memorial. A apóstola orou pelo pão e vinho e, ao mesmo tempo, pela manifestação dos milagres divinos na vida dos/das fiéis. Seguidamente, o apóstolo também orou pelas dificuldades, pelas adversidades, levando os/as presentes comerem e beberem o pão e o vinho como forma de garantir a vitória sobre as lutas, e encerrou o culto.

Nesta forma sumária, o Shabat foi importado por uma comunidade religiosa na Amazônia que o ressignificou de acordo com o seu contexto social, ou seja, a forma como o descanso semanal no Judaísmo aqui é praticada diz mais respeito aos amazonenses do que aos

israelenses, entretanto, foi colocado em um lugar que lhe deu visibilidade na tradição cúltica miriana. Nesse sentido, a sua configuração é brasileira.

Mariano (2005), em sua análise acerca do passado das vertentes pentecostais brasileiras, apontou que "os neopentecostais estão cientes de que romperam com a tradicional identidade estética pentecostal. Falam disso sem cerimônia" (p. 211). Em síntese, o Neopentecostalismo é um movimento cujos costumes são mais liberais, e atualmente se flexibilizou ao "mundo judaico".

O Neopentecostalismo Miriano inovou em relação às cerimônias religiosas, adotando abertamente rituais, ritmos, estilos musicais, linguagem, vestuários e símbolos da cultura judaica em seus cultos. Apesar de celebrar o Shabat, o MIR não guarda e não cultua no dia de sábado como fazem tradicionalmente alguns grupos judeus. O significado dessa prática são outros, com vistas a adquirir milagres, por isso, é um culto de testemunhos, bem como um culto de intercessão e de ensinamentos de como lidar com as adversidades e conquistar o que se espera.

Destarte, o culto do Shabat é bastante dinâmico, por exemplo, a ceia não é servida regularmente nesse culto, mas em qualquer festividade do MIR. Antônio Mendonça já havia notado pelo olhar da história que a ceia no culto protestante brasileiro é uma espécie de apêndice. Suas palavras "[...] a ceia aparece como acessório, e não como centro da vida cristã; fica obscurecida pelas outras partes do culto, como um longo sermão, por exemplo, que frequentemente nada tem a ver com a eucaristia" (2002, p. 180), porém, em qualquer momento não deixa de ser um memorial.

Portanto, o estilo miriano de festejar Tabernáculos ou cultuar o Shabat leva os/as fiéis a imergir num mundo simbólico e misterioso. Nesses momentos, mesmo que por algumas horas, as aflições, as dificuldades, a doença, a dor da perda, a solidão são superadas e não esquecidas, como se essas experiências cúlticas garantisse a transformação da realidade.

4.3.2 *Pentecostalismo Judaizado Assembleiano*: Encontro de Levitas

A explosão do Movimento Celular trouxe como novidade os chamados "encontros". Trata-se de eventos realizados por várias denominações evangélicas na cidade de Manaus, dentre elas a Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEADAM), que tem como estratégia o crescimento e a manutenção dos/das fiéis.

Os "encontros" são metodologias de crescimento adotadas por distintas denominações pentecostais, com vistas a multiplicar o número de adeptos/as. No caso da Assembleia de Deus, Gedeon Alencar (2000) ressaltou que

> inicia-se com vinte pessoas e, [...] já em 1930 tem 14.000 membros e em 1950, 120.000 membros. Um crescimento de aproximadamente 69.000 em 19 anos e 108 000% em 38 anos, respectivamente. No total mais 600.000 de crescimento nas quatro primeiras décadas, algo em torno de 15.000 % ao ano (p. 06).

Conforme destacou o autor supracitado, desde as primeiras décadas da implantação da denominação assembleiana no Brasil seu crescimento é nítido, cujo resultado se dá devido as várias formas de evangelismos em massa. Desse modo, os "encontros" também se tornaram estratégias de trabalho evangelístico e de aperfeiçoamento para o serviço assembleiano.

Então, julguei importante participar de um "encontro" específico que objetivava aprimorar membros e membras como líderes de células, pastores/as, cantores/as e músicos/as[206], entre outras funções. Além disso, foram eventos como esse que chamaram a atenção quanto ao uso de símbolos que representam a identidade israelense nas congregações manauaras, e pode ser percebida consoante ao relato do "Encontro de Levitas", apresentado a seguir.

O "Encontro de Levitas" reúne pessoas convertidas que desejam ajudar nos diversos serviços da Igreja. Para isso é necessário abraçar o *modus operandi* da gestão eclesiástica, buscar a santificação e a saber a tarefa especifica designada por Deus. Portanto, seu objetivo é levar os/as participantes a reconhecerem a relevância do trabalho religioso sem esperar recompensa e reconhecimento.

Durante um mês se publicizou nos cultos, nas células, na Escola de Líderes esse espetáculo religioso. Os/as líderes trabalharam para garantirem a participação de ao menos três pessoas de suas células, pois para estar no referido "encontro" durante três dias era necessário pagar a inscrição no valor de R$100,00 (Cem Reais).

Aproximadamente 20 pessoas participaram do evento, as quais foram chamadas de "encontristas". A recepção aconteceu na Igreja Assembleia de Deus, bairro Cidade Nova, Área 123, de onde saiu o ônibus para o local do "encontro". Esse lugar era afastado da cidade, pois o intuito era proporcionar imersão dos/das participantes e evitar evasão.

O lugar onde os sermões foram pregados foi decorado com símbolos que representam a história dos hebreus quando viveram no deserto antes de chegarem na Terra Prometida, tais como: a arca da aliança, a vara de Arão, a tábua dos dez mandamentos, o candelabro, o shofar, e os tecidos que lembravam o Tabernáculo.

---

[206] Chamados/as atualmente como levitas.

Tais mensagens transmitidas aos participantes fundamentavam-se em 12 estudos bíblicos que abordavam o serviço ministerial realizado dentro da Igreja à luz do trabalho praticado pela tribo de Levi no Tabernáculo construído por Moisés.

A programação iniciou na sexta-feira à noite e terminou no domingo à tarde. Na primeira noite, o ensino versava sobre a seara e o levita. O pastor, um dos coordenadores, vestia roupas sacerdotais como as de Arão, o primeiro sumo sacerdote.

Nessa noite foi realizada uma peça teatral. A história bíblica teatralizada fez referência à rainha Ester e ao rei Assuero. O propósito dessa ilustração era levar os/as participantes do "encontro" a uma adoração mais intensa, a exemplo de Ester quando orou e jejuou pelo povo hebreu, após ser decretado que o mesmo seria exterminado do reino Assuero.

Para demonstrar quão árduo é o trabalho ministerial foi servido folha de boldo aos "encontristas", que ao comerem sentiam o gosto amargo, porém, subitamente foram surpreendidos com leite e mel, significando algumas recompensas futuras nas suas atividades eclesiásticas. Nesse momento, o palestrante impulsionou a voz, a banda de música tocou, os/as cantores/as cantaram músicas que levaram os/as participantes ao êxtase espiritual; uns falavam em línguas estranhas, outros choravam, oravam e caiam ao chão. Após a ministração bíblica[207], a noite de sexta-feira foi encerrada com um jantar.

Pernoitamos no local, num sítio localizado no bairro Puraquequara, na zona leste da cidade de Manaus. No sábado, após o café da manhã, iniciava-se mais um dia de ministrações e ensinamentos bíblicos, regado ao som de muitos louvores – tocados por uma banda musical – e apresentações teatrais. A primeira ministração do segundo dia estava atravessada por símbolos e cerimônias da cultura dos judeus em paralelo ao serviço ministerial. Desse modo, as reflexões bíblicas embasaram-se em textos do Antigo Testamento.

Tendo como referência o Tabernáculo de Moisés, cujas funções praticadas no seu interior eram associadas aos mistérios que envolvem o trabalho a Deus, ao longo do dia as palestras orientavam os grupos de música, de dança, de intercessão, de liderança, de jovens e adolescentes da Igreja quanto a disciplina, a disposição, a leitura bíblica, a comunhão e a postura do líder cristão e da líder cristã diante de seus/suas discípulos/as.

A importância do louvor e adoração como formas de sacrifícios a Deus foi uma das mensagens pregadas no evento. Os ensinos bíblicos enfatizavam o serviço na Igreja chamado de Ministério Levítico em associação aos levitas, uma tribo que descendia do filho de Jacó

[207] Ação de transmitir uma mensagem inspirada por Deus com base na Bíblia Sagrada.

chamado Levi. Segundo a narrativa bíblica estes foram separados para servir no Tabernáculo fazendo os sacrifícios e rituais.

Nesse ínterim, o "Encontro de Levitas" deixou claro que nos dias atuais os levitas são todos aqueles e todas aquelas que estão aptos a servir na Igreja, que têm o coração disposto a realizar a obra designada por Jesus. Partindo desse prisma, esse "encontro" se objetiva em convencer ao trabalho voluntário de acordo com as habilidades dos/das fiéis.

A primeira palestra de domingo chamou bastante atenção, assim como a última da tarde que foi ainda mais efervescente. Os/as "encontristas" e os/as "encontreiros/as"[208] foram orientados/as a se vestirem de branco para a consagração ou legitimação levítica[209]. O pastor novamente vestido com roupas sacerdotais dessa vez fez uso do shofar, este instrumento foi colocado sobre o púlpito que imitava a arca da aliança. A mensagem final falava de desafios, de guerra e de conquistas e ao toque do shofar os/as "encontristas" foram enfileirados de frente para a arca da aliança.

Nesse momento, iniciava-se a cerimônia de legitimação. Orava-se fortemente, cantavam-se hinos, e ao redor dos/das "encontristas" os/as "encontreiros/as" estendiam suas mãos. Os/as participantes foram levados/as até ao pastor que segurava em suas mãos o shofar. Dentro do Shofar fora colocado o óleo da unção e sobre a cabeça dos/das "encontristas" foi derramado. A partir de então o lugar exalava o cheiro do óleo que escorria sobre os olhos, face e ombros das pessoas que falavam em línguas espirituais e ao mesmo tempo rolavam no chão, pulavam e eram segurados pelos/as "encontreiros/as".

Nota-se que os/as fiéis assembleianos/as incorporaram outras formas de vivenciar o Sagrado. De acordo com Alencar (2000), no primeiro momento as marcas do Pentecostalismo eram a glossolalia (falar em línguas estranhas como resultado do batismo com o Espírito Santo), cura divina e forte escatologia. Todavia, o evangelicalismo moderno aqui no Brasil, incorporou na dinâmica de seu movimento outras formas de atuação, a exemplo dos símbolos religiosos judaicos e os chamados "encontros", utilizados pelas Igrejas Pentecostais e Neopentecostais, conforme está registrado aqui neste trabalho.

E neste sentido, o ato conferia aos/às novos/as levitas a unção divina, ou seja, esse ritual validava o ministério levítico dos/das "encontristas" em suas Igrejas. Isto quer dizer que estavam aptos/as para o trabalho eclesiástico seja como líderes de célula, pastores/as, músicos/as, cantores/as, professores/as da Escola de Líderes ou da EBD, entre outros.

---

[208] Designação atribuída ao grupo de pessoas que trabalhavam durante o "Encontro de Levitas".
[209] Validação por meio de um ritual de consagração dos/das encontristas ao serviço religioso.

No término do terceiro dia o cansaço era perceptível, porém, a animação dos/as participantes era única. A recepção de retorno já estava pronta no domingo à noite. A Igreja estava decorada com balões e na chegada soltaram fogos de artifícios. Esse culto era o momento onde os/as "encontristas" testemunham de suas experiências espirituais durante o encontro. O discurso de todos/as era o mesmo: desejavam ardentemente trabalhar no serviço na Igreja.

4.3.2.1 Vigília Assembleiana ao toque do Shofar

O "Dia Nacional de Jejum pelo Brasil' foi patrocinado por várias lideranças evangélicas do Brasil. A IEADAM, protagonizou várias atividades que aconteceram ao longo das 12 horas de oração e jejum. As motivações que levaram as comunidades evangélicas a jejuaram e a orarem são vários: expulsar o coronavírus e a esquerda do país; a permanência da abertura das Igrejas; liberdade religiosa; a conquista por mais espaços na arena política; e a manutenção de Bolsonaro na presidência.

Durante essa vigília vários nomes conhecidos da esfera política brasileira participaram através de vídeos como Damares Alves (Ministra de Estado da Mulher, Família e dos Direitos Humanos), Milton Ribeiro (Ministro da Educação), André Mendonça (recente Ministro do Supremo Tribunal Federal) e o Presidente da República Jair Messias Bolsonaro. Outros nomes da Bancada Evangélica também demonstraram apoio ao jejum pela nação brasileira.

Orar e jejuar é um ritual conhecido pelas correntes cristãs. Se jejua pelas causas que são impossíveis de serem resolvidas. É uma forma de consagração do corpo, da alma e da mente, por isso, esse momento em que os indivíduos ficam por horas sem comer e beber é realizado concomitante com a oração e leitura da Bíblia Sagrada. Quando esse ritual é praticado individual ou coletivamente acredita-se que o mundo espiritual entra em guerra, desse modo, essa prática também vem acompanhada pelo voto ou promessa. O/a fiel promete a Deus que se seus problemas forem resolvidos realiza algum tipo de ação em gratidão.

Nessa atividade religiosa a Bandeira de Israel e o Shofar deram o tom de que a IEADAM se preparava para uma "guerra espiritual". A comunidade assembleiana participou presencialmente e por meio da transmissão ao vivo pela Rede Boas Novas de Rádio e Televisão (RBN).

O evento começou às 6h do dia 29 se estendeu até às 00h do dia 30 de março de 2021, e aconteceu no estúdio da RBN, dirigido pelo pastor Jonatas Câmara, que afirmou entusiasmadamente que essa manifestação religiosa marcava um dia memorável para a história da IEADAM. O primeiro culto começou com um dos hinos da harpa bastante

conhecido pela comunidade assembleiana “Os guerreiros se preparam para a grande luta”. Nesse momento iniciava-se a batalha espiritual contra o mal que assolava o Brasil. A plateia e um conjunto de pastores e suas esposas colocaram sobre seus ombros as bandeiras brasileira e amazonense e durante a vigília cantaram, oraram, testemunharam, marcharam, e expulsaram o mal.

Às 15h, os/as fiéis se locomoveram para o estacionamento do Complexo Canaã. Lá aconteceu um “ato profético” no formato de Drive-in. Uma multidão de pessoas e carros aguardavam esse momento. Nessa parte do evento, ficou nítido a representação da guerra. Todas as palavras, os hinos, as bandeiras e o shofar apontaram para a Igreja como a guerreira que se prepara para enfrentar o inimigo. E ao som do toque do shofar o ato profético iniciava-se. No estacionamento, um dos líderes da Igreja anunciou esse momento, pedindo para erguerem as bandeiras do Brasil, do Amazonas, da IEADAM e a de Israel.

Sob o comando novamente do pastor Jonatas Câmara que cumprimentou a multidão presente, pedindo para fazerem barulho com as buzinas dos carros para mostrarem simbolicamente a sociedade em geral que “o Brasil é do Senhor Jesus”. Nesse momento, comparou os/as fiéis e suas bandeiras com os guerreiros do exército bíblico de Josafá.

A vice-liderança da IEADAM orou, leu a Bíblia e cantou hinos com mensagens de conquistas e de vitórias. Um dos pastores ressaltou “Bem aventurado o povo cujo Deus é o Senhor” e orou por progresso e desenvolvimento econômico. Em sua oração intercedeu pelo Distrito Industrial, e em meio a esta oração repentinamente ouviu-se o toque do shofar. Logo após o Pastor Jonatas Câmara informou que quase 4 milhões de pessoas estavam acompanhando esse ato e pediu novamente que se tocasse o shofar. E disse: “onde estão os brasileiros de coração?”, assim, convocou que todos/as em tom de guerra falassem: “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”, e juntos por várias vezes em voz alta repetiram essa frase. Em seguida, o Pastor perguntou aos presentes: “quantos profetizam um tempo novo para o Brasil?” E todos/as se manifestaram com suas bandeiras, palmas, gritos de aleluia e pulos.

Digno de nota, é que a liderança pentecostal carregava em suas mãos garrafas de álcool em gel. Nesses frascos haviam colocado sete gotas de óleo ungido e sobre a multidão espalhava esse líquido como forma de proteção profética contra o mal.

Esse evento não foi somente uma manifestação religiosa, mas um ato político, por isso, o elemento *guerra* fez parte da linguagem assembleiana nesse momento. Essa representação ficou mais clara quando o Pastor Câmara afirmou:

> estamos aqui para declarar o nosso apoio a Deus, a Jesus e ao Espírito Santo, porque foram eles que tocaram nos eleitores, nos brasileiros para poder levantar um homem de Deus, de coragem e de fibra para governar essa nação e botar essa nação em ordem colocando-a no lugar que é dela, por isso colocou Jair Messias Bolsonaro no governo, quem crê assim diga amém (Pesquisa de campo, 2021).

Em seguida falou de um sonho que teve, onde Deus o fazia entender que não queria a membresia assembleiana em casa, mas nas ruas, "pois quando a Igreja avança, as trevas recuam, quando os anjos e a Igreja avançam, satanás recua, as nuvens de trevas recuam da cidade, a Igreja veio por cima definindo a situação espiritual, e aqui em baixo as autoridades são direcionadas para agir" (Pesquisa de campo, 2021).

Nesse momento, o grupo de louvor canta "a Igreja vem", colocando a Igreja como centro. E sob o som do shofar enfatizava-se: "Deus está chamando a nação (o shofar toca por uns 30 segundos) para a batalha", enquanto isso, os pastores, líderes da IEADAM espalharam óleo com álcool em gel para o alto e em direção a todos/as.



Imagem 27: Shofar no Drive-in assembleiano.
Fonte: Pesquisa de campo, 2021.

Cantaram o hino nacional, oram de joelhos pelo Brasil e declararam que o país é dos/das brasileiros/as, e que o Presidente da República devolveria o Brasil para esses/essas cidadãos/cidadãs. Além disso, esse momento do "Dia Nacional de Jejum e Oração" realizado pela IEADAM também foi considerado a entrada milagrosa dos evangélicos no Tribunal Federal e no Congresso Nacional.

Esse evento foi encerrado por uma oração em favor de Israel e profecias de que o coronavírus chegava ao seu fim. E com a bandeira desta nação nas mãos, Jonatas Câmara pediu aos presentes que levantassem suas mãos em direção a Israel e orou por salvação, proteção, e que Deus conservasse o Presidente do Estado Israelense como amigo do Brasil.

4.3.3 *Pentecostalismo Judaizado Iurdiano*: o ritual sagrado de cura e libertação

No decorrer da pesquisa de campo realizada na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) da Cidade de Manaus, uma das reuniões que observei empiricamente foi o "Dia de Cura". As histórias veterotestamentárias sempre foram abordadas como tema principal, assim como em outras atividades religiosas que acompanhei, por exemplo, a campanha denominada "Bênção do Possuidor".

A "Bênção do Possuidor" centrava-se na tríplice unção, ou seja, na consagração da cabeça, das mãos e dos pés com o azeite ungido que foi santificado na região de Harã, na Turquia, pelos pastores da IURD. De Harã partiu Abraão para conquistar a Terra Prometida, desse modo, a promessa de que seus descendentes herdariam "[...] a porta dos seus inimigos" (Gn 22.17) foi associada aos bens materiais em sua superação a situações de miséria. Ungiu-se toda a comunidade presente nesse dia, cujos sujeitos dessa ação ressignificaram essa passagem bíblica visando alcançar seus desejos materiais.

Ao observar o "Dia da Cura"[210] quando estive em São Paulo, optei em acompanhar essa reunião em Manaus, que acontece em vários horários na terça-feira: às 7h, 10h, 12h, 15h, 17h e 19h. Na capital amazonense são vários horários, ao contrário do "Templo de Salomão iurdiano" que são três, a saber, 10h, 15h e 20h.

Durante o trabalho de campo, resolvi acompanhar esse "Ritual Sagrado" em uma Igreja Iurdiana localizada na periferia manauara. O lugar escolhido foi o conjunto habitacional Viver Melhor, considerado um dos bairros mais distantes do centro da cidade, entretanto, a IURD construiu um moderno e espaçoso templo que se destaca na entrada do residencial, onde vivem pessoas expostas à segregação socioeconômica[211].

Esta foi uma das observações de Paul Freston (1993, p. 98) quanto a IURD, Igreja que "em poucos anos [...] ocupou espaços sociais antes impensáveis para protestantes no Brasil". De fato, a frequência dos/das moradores/das aos cultos iurdianos revela a condição social do lugar onde vivem. E isto quer dizer que a Igreja ainda continua sendo o lugar de medidas rápidas e efetivas de reversão dos problemas sociais que os afligem como a criminalidade, a violência doméstica, o tráfico de drogas, a falta de segurança, bem como de trabalho e de comida, entre outros, além do não acesso a tratamentos de saúde, sobretudo, neste tempo pandêmico.

---

[210] Chamado também de o "Ritual Sagrado" e "Corrente dos 70".

[211] Esse templo não foi construído com os recursos da IURD, o terreno foi alugado, bem como a infraestrutura. O dono do terreno arquitetou e construiu uma Igreja de acordo com os critérios da IURD, em contrapartida paga-se mensalmente 50.00 mil reais ao mesmo.

Quando conversei com o pastor da IURD do Viver Melhor, busquei saber sobre o trabalho missionário iurdiano entre os/as manauaras e o mesmo afirmou:

> O povo amazonense é um povo muito sofrido. É morte todo dia, assalto todo dia. O trabalhador geme, sofre mesmo. Esse povo, o povo amazonense é um povo sofrido. Tem gente que aqui chega e fala "ah pastor não tenho nada para comer; o meu marido foi embora". Se essa obra não existisse, o que seria desse povo? (J. A. Pesquisa de campo, 2021).

Portanto, a forma de lidar com os problemas do dia a dia é consoante à fé. A IURD desenvolveu um tipo de práxis cristã com base unicamente na fé individualista que busca experimentar soluções imediatas em um dramático cenário social pós-moderno. Tomando essa concepção como lógica da vida, o sofrimento não é negado, mas é instrumentalizado, ou seja, exposto e resolvido por meio de rituais. Na ótica iurdiana, os rituais são realizados com esse fim: superar dores e sofrimentos. Este é o modo Neopentecostal de praticar a fé.

A distribuição de objetos no Neopentecostalismo é dotada de poderes mágicos para resolver problemas específicos em diferentes rituais. Nesse sentido, a IURD rompe com a pobreza simbólica do Protestantismo Brasileiro (MARIANO, 2005). "A justificativa para tais recursos é parecida com a da Igreja Católica: segundo um pastor, as pessoas precisam dele como incentivo à fé, mas o que resolve é a fé" (FRESTON, 1993, p. 100).

Dentro dessa dinâmica, os cultos de terça-feira na IURD voltam-se para a cura de doenças, sejam elas físicas ou emocionais. As reuniões ao longo desse dia são intensas para o pastor que as dirige; ele prega, ora, canta, testemunha, realiza os ritos e expulsa as doenças. São seis reuniões, nas quais estão presentes muitos elementos como o lenço consagrado, a pedra onde se derrama o azeite ungido e a arca da aliança. Observei que na IURD do Viver Melhor a Corrente dos 70, que é parte desse culto, não é realizada como em outras Igrejas Iurdianas, devido à falta de obreiros para a formação do corredor onde passam os que buscam cura.

Em uma das terças-feiras que acompanhei o "Ritual do Sagrado", o pastor pregou sobre cura com bases em inúmeras passagens bíblicas, e de acordo com o texto pedia aos fiéis para colocarem a fé em ação, visando mudar a condição doente do corpo. Uma das passagens se fundamentava em Gn 28. 20-21 "Jacó fez esse voto: 'Se Deus estiver comigo e me guardar no caminho por onde eu for, se me der pão para comer e roupas para me vestir, se eu voltar são e salvo para a casa de meu pai, então Iahweh será meu Deus'". No diálogo que tive com o pastor, aproveitei para saber mais sobre essa passagem em alusão ao seu testemunho exposto durante a sua pregação. O pastor destacou

> quando eu cheguei na Igreja, todo mundo me desprezava, eu não conhecia Jesus, eu era desprezado pela minha própria família, mas na igreja eu entendi porque Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para envergonhar os sábios. O que é mais fácil, Deus escolher uma pessoa que é sábia ou um louco? O sábio, mas Deus pega o louco, frágil, desprezado, e limpa, transforma, salva pra envergonhar o que diz que sabe" (J. A. Pesquisa de campo, 2021).

O testemunho fundado biblicamente é essencialmente necessário, pois assim como Deus foi com Jacó, assim aconteceu também com o pastor, o qual descreveu proficientemente o caminho percorrido que levou a sua mudança de vida. O testemunho é uma forma de agregar valores aos ritos, aos símbolos, à mensagem ministrada, à conversão e à própria igreja.

Testemunhar é um dos elementos característicos do culto Pentecostal Brasileiro. "Nos 'testemunhos' proferidos durante as reuniões religiosas, como também nos que são publicados em jornais e revistas pentecostais, notam-se modalidades diversas [...] graças recebidas, especialmente a de salvação e 'operações de milagres'" descreveu Beatriz Souza (1969, p. 92).

Desse modo, quando o lenço é colocado em uma das partes do corpo após sete dias, acredita-se que pode trazer a cura, logo o testemunho atesta esse milagre. No final da reunião, são várias narrativas ou testemunhos que evidenciam o poder do lenço, da arca, da oração, do azeite ungido e da pregação do pastor.

A arca da aliança é um dos itens que compõem o rito de cura. Esse artefato é considerado como o mais poderoso para curar. É um momento de devoção e de experimentar o Sagrado, ou seja, por meio da arca da aliança, o poder de Deus é materializado e, ao ser visualizado, a fé aumenta e o que se busca naquele momento é realizado. Mas, é na última parte do culto que o ritual da arca da aliança é praticado, momento marcado por orações e reverência.

Quem está indo pela primeira vez ao culto é surpreendido com o aparecimento da arca. O primeiro "Dia de Cura" que acompanhei foi à noite, desse modo, não percebi que além de uma pequena réplica da arca em exposição o aparecimento desse artefato aconteceria subitamente. O pastor pediu para que os/as presentes apresentassem naquele momento suas causas a Deus e olhando, admirado para o centro do altar, as luzes se apagaram e outras luzes foram acesas, iluminando a parte de trás onde a arca da aliança apareceu repentinamente. A essa altura, os/as fiéis levantaram os braços e de posse de roupas de parentes doentes, fotos, laudos, receitas e exames médicos foram apresentados diante da arca.



Imagens 28: Arca da aliança em 3D.
Fonte: Pesquisa de campo, 2021.

À primeira vista, supus que se tratava realmente de uma réplica da arca da aliança em exposição numa sala no fundo do altar, porém, quando fui de dia à Igreja, descobri que se tratava de um adesivo em 3D com efeito de luz para dar profundidade à imagem, assim, esse tipo de percepção tornou a imagem real. Esse aspecto simbólico, independente se é um adesivo ou simplesmente uma réplica, está profundamente ligado às emoções como paz e medo, por isso, é marcado por experiências transcendentais: orações, choro, súplicas e reverência.

Diante dessas experiências religiosas, Otto (2011) sustentaria que são homens e mulheres diante de algo irracional, tremendo, avassalador, energético e misterioso, mais do que isso, são indivíduos totalmente dependentes da superioridade divina. "Ao procurar um nome para isso, deparo-me com o *sentimento de criatura* – o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura" (p. 41).

Em relação aos iurdianos que observei no Conjunto Viver Melhor, eu diria, esse sentimento de nulidade ou de inferioridade é o caminho para sair da condição desumana que muitos se encontram, por isso, sacrifica-se o dia, os poucos recursos e o próprio corpo em busca de alcançar o numinoso na sua totalidade. Assim, ao final das reuniões, observei que todos e todas saem da Igreja com a sensação de problemas resolvidos e corpos curados.

4.3.3.1 *Pentecostalismo Judaizado Iurdiano*: Templo de Salomão

"A IURD é certamente a denominação pentecostal mais conhecida por seus megatemplos" (CAMPOS, 2014, p. 22). De fato, os templos se tornaram parte importante da história iurdiana. Alguns são marcantes devido a arquitetura luxuosa e custam em média, conforme Leonildo Campos, 25 milhões de dólares.

Um dos maiores empreendimento construídos por uma Igreja Evangélica Latina atualmente é o Templo de Salomão, localizado no Brás, um dos bairros popularmente conhecido em função do comércio e pela circulação intensa de pessoas. Esse distrito da capital paulista concentra, além da Igreja Universal do Reino de Deus, as sedes das demais Igrejas Pentecostais e Neopentecostais: Assembleia de Deus Madureira[212], Congregação Cristã no Brasil, Igreja Mundial do Poder de Deus, Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus. São mega templos disputando fiéis e espaço em uma das maiores cidades da América Latina.

A réplica do Templo de Salomão em São Paulo é um dos ícones do *Pentecostalismo Judaizado*, ou seja, é a cidade da "fé judaizada" no Brasil. Esse empreendimento arquitetônico ao mesmo tempo que consegue transportar todos e todas para um tempo longínquo, mantém viva a memória bíblica e a experiência direta no presente com o passado. Desde a sua inauguração em 31 de julho de 2014, vincula-se a identidade religiosa iurdiana.

Ao longo da pesquisa, senti a necessidade de conhecer o Templo de Salomão, anseio compartilhado pela maioria das pessoas com quem dialoguei. Percebi que o sentimento em conhecer a terra santa em Israel era o mesmo quanto a "terra santa iurdiana" em São Paulo. Busquei informações no site da IURD quanto à programação dos cultos e agendamentos de horários para a visitação do Jardim Bíblico e do Memorial. Me planejei financeiramente e no mês de maio de 2019 viajei para a capital paulista. Era a primeira vez que ia a São Paulo, e essa experiência me trouxe uma série de aprendizados e informações quanto aos objetivos da pesquisa. Descrevo esse momento como único, pois a viagem foi de poucos dias e sem ajuda de custos tinha que aproveitar ao máximo, já que não voltaria a São Paulo antes da defesa da tese.

Em Manaus, elaborei um "roteiro etnográfico", onde anotei o que deveria observar para fechar algumas hipóteses já levantadas como o símbolo mais representativo do *Pentecostalismo Judaizado Iurdiano*. De acordo com os dias que estaria em São Paulo, a terça-feira foi o dia escolhido para conhecer as réplicas do Templo de Salomão, do Tabernáculo de Moisés, bem como o Memorial do templo de Jerusalém e o Jardim das Oliveiras, além de participar de um dos cultos que acontecem ao longo do dia.

O título da seção abaixo onde descrevo o dia que imergi no "Templo de Salomão iurdiano" foi atribuído pelo embaixador de Israel quando, em 2018, visitou o templo e falou

[212] No dia que estive no Templo de Salomão, aproveitei para conhecer a sede desta Igreja. Era um dia de ensaio do grupo de louvor. Sua infraestrutura moderna impressiona quem chega. Também conheci a Igreja Católica de São João Batista, fundada em 1908, é um dos monumentos mais antigos do Bairro do Brás.

de sua experiência[213]. Vale dizer que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) também considera esse espaço "um pedaço da Terra Santa no Brasil".

4.3.3.1.2 Imersão em "uma parte de Israel no Brasil"

Terça-feira, 28 de maio de 2019, em São Paulo, o dia estava ensolarado, a movimentação intensa de pessoas apressadas nas estações de metrô por onde passava me causaram espanto. Confesso que estava ansiosa para imergir na "terra santa iurdiana", mas ao mesmo tempo apreensiva porque senti-me sozinha nesse momento em São Paulo.

Enfim, chegou o dia. Lá estava o "espaço sagrado" imponente, sinalizando poder e autoridade em um mundo competitivo, onde a trama religiosa brasileira está imbricada por questões políticas, jurídicas, sociais e culturais. Não pude evitar, minhas lembranças imediatamente vieram à tona; lembrei dos sermões e das lições bíblicas que narravam a história do templo construído por Salomão. Ao mesmo tempo, meus pensamentos foram tomados por essa reflexão registrada em meu diário de campo: a tradição judaica afirma que o Templo de Salomão seria reconstruído geograficamente em Jerusalém, assim, responder teologicamente a essa edificação é um desafio, já que esse espaço sagrado materializado hoje, localiza-se em uma região periférica da América Latina.



Imagem 29: Frente do "Templo de Salomão Iurdiano". Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Ao chegar no pátio do Templo, fui até um estande para adquirir, no valor de 35,00 reais, o ingresso que dá acesso à Tenda do Tabernáculo, ao Jardim Bíblico e ao Memorial do

[213] "Embaixador de Israel no Brasil visita Templo de Salomão". Disponível em: https://www.universal.org/noticias/post/embaixador-de-israel-no-brasil-visita-templo-de-salomao-1/. Acesso em: 20 abr. 2021.

Templo de Salomão. Optei em observar primeiro esses espaços para depois conhecer o templo internamente. Enquanto esperava o momento do *tour*, notei a parte externa. Chamou a atenção o vai e vem de pessoas; alguns chegavam em caravanas, outros já aguardavam o momento para entrarem e participarem de cultos específicos que aconteciam durante o dia, além de turistas e de líderes religiosos que gravavam vídeos para seus canais midiáticos, aproveitando o cenário para divulgarem os eventos de suas Igrejas.

Um dos lugares bastante disputados para o registro de fotos era a Esplanada das Bandeiras, onde estão hasteadas 128 bandeiras. Em destaque estão as da IURD, do Brasil e de Israel. Em conversa com um dos seguranças do local, fui informada que no mês de junho as bandeiras seriam trocadas após cinco anos da inauguração do Templo. Dias depois que estive em São Paulo, o site da IURD publicou a matéria "Troca das Bandeiras: a cerimônia que ficará na lembrança de todos"[214].

Segundo a matéria, o hasteamento das bandeiras representava as nações onde o Movimento Neopentecostal Iurdiano está consolidado. "A cada novo país onde a Universal inicia seu trabalho missionário, uma nova bandeira é hasteada. Desde a inauguração do Templo de Salomão, a Universal alcançou 14 novas nações, consequentemente, 14 novas bandeiras foram hasteadas"[215].



Imagem 30: Solenidade de troca de bandeiras em 1˚ de junho de 2019. Fonte: Acervo IURD, 2019.



Imagem 31: Esplanada das Bandeiras. Fonte: Acervo IURD, 2016.

A pesquisa de campo no "Templo de Salomão Iurdiano" ampliou o meu olhar no que tange à presença de bandeiras nas Igrejas pesquisadas, símbolo que eu já notava, porém ainda

[214] Disponível em: https://www.universal.org/noticias/post/troca-das-bandeiras-a-cerimonia-que-ficara-na-lembranca-de-todos/. Acesso em: 20 jun. 2019.
[215] Matéria Troca das Bandeiras: a cerimônia que ficará na lembrança de todos. Disponível em: https://www.universal.org/noticias/post/troca-das-bandeiras-a-cerimonia-que-ficara-na-lembranca-de-todos/. Acesso em: 20 abr. 2021.

não havia feito a relação com o *Pentecostalismo Judaizado*. Tal aspecto deu visibilidade ao *Nacionalismo Judaizado*, ou seja, a bandeira brasileira e a israelense, que outrora não faziam parte dos cultos, atualmente são repertórios da cultura (neo)pentecostal em alusão ao seu nacionalismo e participação no cenário político do país.

4.3.3.1.3 O circuito veterotestamentário iurdiano

O Jardim Bíblico é um espaço que fica na área externa do "Templo de Salomão iurdiano". A visitação começa pelo Antigo Egito, lugar em que eu e mais alguns visitantes fomos recepcionados por um dos líderes religiosos da IURD, o qual, vestido com roupas de época se apresentou como sacerdote e guia; explicou como o tour iria acontecer e afirmou que a sua missão era inspirar pessoas a partir do que seria apresentado.



Imagem 32: Sala Egito Antigo (entrada do Jardim Bíblico). Fonte: Pesquisa de campo, 2019.



Imagem 33: Pastor-guia, visitação do Jardim Bíblico. Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

O sacerdote-guia informou que na área interna da Tenda dos Tabernáculos, onde fica o Santo dos Santos, era proibido o uso de celulares ou câmeras fotográficas, devido à presença de símbolos sagrados que levava os indivíduos a uma espiritualidade de nível elevado. A sala do Antigo Egito é um ambiente decorado, de acordo com o líder religioso, com elementos cenográficos da novela "Os dez mandamentos", transmitida pela TV Record no período de 2015 a 2016.



Imagens 34: Símbolos do Antigo Egito na sala de recepção do Jardim Bíblico. Fonte: Pesquisa de campo, 2019.



Imagens 35: Vitrines com imagens de Moisés e as tábuas da Lei (entrada do Jardim Bíblico). Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

O sacerdote-guia narrou a saga de Moisés, desde a fuga do Egito, passando pelo Mar Vermelho, pelo encontro com Deus no Monte Sinai descritos em Êxodo. Em sua explicação, deixou claro que o grupo de fugitivos sob o comando de Moisés ainda não era conhecido como Israel, mas chamava-se Hebreu, que clamou a Deus por um libertador. Nesse momento, o pastor energicamente pontua "Moisés era a pessoa correta, era a pessoa certa para ser o representante ou digamos assim o super-herói da vida real do povo hebreu porque ele havia sido criado dentro do Egito, pensando que fosse egípcio, mas egípcio não era, ele era hebreu [...]" (Diário de Campo, maio de 2019).

Após a apresentação dos hebreus no Egito, o sacerdote-guia informou que iríamos deixar Faraó para trás e seguiríamos rumo à Terra Prometida. Fomos conduzidos ao Tabernáculo, primeiro templo construído para ser a casa de Deus, cujo espaço é dividido em três partes. Ao entrarmos na área externa, o sacerdote-guia explicou: "O Tabernáculo é esse espaço em tamanho real. Nós fizemos a réplica baseada nas medidas, nas cores, nas peças de acordo com o texto bíblico que Deus deu a Moisés. Nós só copiamos e fizemos exatamente como era no passado em tamanho real. A única coisa que não tem real aqui é ouro, prata e bronze" (Diário de Campo, maio de 2019).



Imagem 36: “Tabernáculo iurdiano”. Fonte: Pesquisa de campo, 2019.



Imagem 37: Primeiro ambiente do “Tabernáculo iurdiano”. Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

No primeiro ambiente estão o altar do sacrifício (onde os animais eram queimados) e a pia da purificação (lavabo para as mãos e pés do sacerdote). Após a representação de como os animais eram sacrificados e a apresentação de tais artefatos e seus significados, adentramos o segundo ambiente chamado de Santo Lugar.



Imagens 38: Altar do sacrifício. Fonte: Pesquisa de campo, 2019.



Imagem 39: Pia de Bronze. Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

No Santo Lugar estão o altar de incenso[216], a mesa com doze pães asmos[217] e o candelabro[218]. Assim que entramos, uma música instrumental foi tocada, as luzes fixadas ao chão se acenderam e o sacerdote-guia pediu para que esquecêssemos o barulho dos carros que passavam na rua ao lado e nos concentrássemos na descrição de cada símbolo.

A forma como nos foi apresentado, o Santo Lugar estava carregado de mistério, o que implicou considerar a história e os símbolos essencialmente puros, assim como foram no passado. Logo depois, fomos advertidos que por dez segundos fizéssemos silêncio em respeito à arca da aliança que se concentrava no terceiro ambiente conhecido como o Santo dos Santos. Era um momento de preparação para vermos a arca da aliança. Nesse ínterim, o sacerdote-guia deixa claro "que a beleza é espiritual, nós estamos na réplica e não no original, não existe mais originalmente o Tabernáculo, mas toda essa simbologia nos arremete ao original, a uma representação sagrada" (Diário de Campo, maio de 2019).

Então, fomos conduzidos ao terceiro ambiente chamado também de Santíssimo Lugar. Nesse espaço, a réplica da arca da aliança é o único artefato que ocupa lugar de destaque porque representa a presença de Deus, por isso, é considerado um dos ambientes mais santificados. Ao entrarmos, as luzes foram acesas, o som musical continuou e o sacerdote explica o Yom Kipur, o dia do perdão[219]. Em seguida, o guia abre a arca e descreve os elementos presentes dentro dela como as tábuas das leis[220], o pote de ouro com o maná[221] e a vara de Arão[222].

O sacerdote-guia nos conduziu ao Memorial e entusiasmado, mais uma vez, garantiu que nos levaria à Terra Prometida. Ao saímos da área do Tabernáculo, algumas curiosidades foram ditas como os dez mil assentos disponíveis dentro do "Templo de Salomão iurdiano"; soubemos que as oliveiras plantadas por todo o Jardim vieram do Uruguai e após cinco anos uma das árvores deu um fruto, atualmente exposto no Memorial; também fomos informados que as pedras que revestem as paredes e o piso do Templo foram trazidas de Hebrom e diante do Templo o pastor acrescenta "não seria exagero dizer que um pedaço de Israel é erguido aqui em São Paulo, no Brasil" (Diário de Campo, maio de 2019).

---

[216] Utensílio usado pelos sacerdotes no Tabernáculo para queimar incenso. Compunha o ritual de sacrifício, onde era colocado o sangue do animal morto pelos pecados.
[217] Pão sem fermento e no Tabernáculo representavam as doze tribos israelenses.
[218] Chamado também de menorá, um tipo iluminaria que possuía sete pontas que iluminavam o Tabernáculo.
[219] Dia da expiação pelos pecados. Esse era o momento em que o sacerdote fazia o sacrifício por todos os hebreus.
[220] São os mandamentos dado por Deus a Moisés.
[221] Era um tipo de cofre revestido de ouro que guardava o alimento fornecido milagrosamente por Deus.
[222] Vara milagrosa que deu flores e amêndoas, confirmando o sacerdócio de Arão.

Ao adentrarmos no Memorial, fomos conduzidos para algumas cadeiras que ficam no corredor (túnel do tempo) que dá acesso a várias salas onde estão imagens, objetos, documentos que contam a história da IURD e de Israel. Entendi que havíamos chegado na Terra Prometida, pois diante de nós uma grande tela apareceu com imagens de Jerusalém, ou seja, estávamos, simbolicamente, no Monte das Oliveiras olhando para a cidade santa. Nesse momento, o sacerdote-guia ressaltou "esses minutinhos que vocês vão ficar aqui, um pouco mais de dez minutos, é pra vocês descansarem as suas pernas cansadas de andarem quarenta anos no deserto, já que vocês chegaram à Terra Prometida" (Diário de Campo, maio de 2019).

Após a projeção do vídeo sobre a história do povo de Israel, conhecemos os demais espaços do museu: a sala das tribos israelenses, onde estão fixados, nas colunas, os brasões que representam cada uma, além de letreiros com explicações acerca dos hebreus que deram nome a esses clãs (Ruben, Simeão, Judá, Zebulão, Isacar, Asher, Neftáli, Efraim, Manassé, Gad, Benjamim e Levi); no seu interior estão estas réplicas: Tabernáculo, Templo de Salomão, Altar do sacrifício, Tábuas da lei, Vara de Arão, Altar do incenso, Pote do maná, Mar de bronze[223], Carretas de bronze[224], Colunas de Jaquim e Boaz[225], Arca da aliança, Candelabro, Véu[226], Mesa de pães. Outro espaço é a sala da arca da aliança que, mais uma vez, ganha visibilidade; nesse local, estão algumas fotos da inauguração do Templo de Salomão e do Bispo Edir Macedo.



Imagens 40: Sala da arca da aliança. Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

[223] Um tipo de tanque onde os sacerdotes do Templo se lavavam em substituição da pia de bronze do Tabernáculo.
[224] No Templo, haviam dez pias de bronze, as quais eram apoiadas sobre suportes de rodas. Nelas eram lavados o que pertencia aos rituais sacrificiais.
[225] Faziam parte da decoração do Templo. Cada coluna representava a dinastia davídica: a coluna da direita Jaquim representava os povos do Sul de Israel; a coluna da esquerda Boas, representava os povos do Norte.
[226] Tanto o tabernáculo quanto o Templo de Salomão possuíam cortinas que separavam os ambientes santos. O véu simbolicamente representa a salvação para todos e todas.

Após conhecermos o Memorial, passeamos pelo Jardim das Oliveiras. As doze oliveiras são árvores centenárias, plantadas ao lado do templo. Esse jardim visa passar a sensação que se caminha pelo Getsêmani no Monte das Oliveiras, em Jerusalém, levando os visitantes ao tempo que Jesus foi levado à crucificação pelos romanos.

Com o término do tour pela área externa, fui até ao santuário iurdiano para participar de um dos cultos do dia. Uma equipe de profissionais fez a revista com detectores antes de minha entrada. O meu telefone foi colocado em um armário e um número foi me passado para quando eu saísse pudesse resgatá-lo.

Ao entrar, não sabia para onde olhar, devido aos muitos detalhes que impressionam a quem entra pela primeira vez em uma construção monumental como o "Templo de Salomão Iurdiano". Sentei próximo ao púlpito, para observar a performance do pastor que dirigia aquele momento religioso e para notar os artefatos que compunham o altar.

O "Templo de Salomão Iurdiano" como os demais templos da IURD

> é o espaço onde ocorre, em um culto após o outro, uma batalha entre 'Deus e os demônios'. Estes são sempre expulsos por seus pastores, mas teimosamente voltam a atacar as mesmas ou outras pessoas nos cultos seguintes. É nesse espaço, durante cultos carregados de emoções que os milagres acontecem [...] (CAMPOS, 2014, p. 276).

Portanto, o templo é mais do que um espaço de adoração, é o lugar do milagre. Por causa disso, é fundamental que esse recinto sagrado seja luxuoso, que expresse a grandeza de Deus e atraia pessoas para as reuniões cotidianas.

No dia em que conheci a réplica do Templo de Salomão em São Paulo, o culto que estava prestes a acontecer é chamado de o "Dia da Cura" ou "Ritual Sagrado". Nessa atividade foi realizada a "Corrente dos 70". O pastor que dirigiu o culto, ao entrar no altar, se ajoelhou e orou[227], e em sua oração intercedeu veementemente pela cura de pessoas doentes física e mentalmente. No começo do culto, todas às terças-feiras, é distribuído um "lenço consagrado", o qual é levado para casa e durante sete dias ora-se com o lenço sobre a enfermidade.

Após os sete dias, o lenço é trazido para a Igreja. O uso do lenço é um dos ritos realizados durante essa cerimônia religiosa. Sob a ordem do pastor, o "lenço consagrado" foi

[227] Devido a regra do não uso de celulares, câmeras fotográficas, computador, tabletes no interior do templo, não fiz registro deste culto.

colocado pelos/as fiéis junto ao corpo, onde se localiza a doença, cuja ação era acompanhada de oração e de palavras que determinavam cura e libertação.

Trata-se de um culto fundamentado nesta passagem bíblica "Depois disso, o Senhor designou outros setenta e dois, e os enviou dois a dois à sua frente a toda cidade e lugar aonde ele próprio devia ir. [...]; curai os enfermos que nela houver e dizei ao povo: 'O Reino de Deus está próximo de vós'" (Lc 10.1; 9)[228]. Com base na leitura literal desse texto, o ponto alto do culto foi a imposição de mãos de 70 homens sobre a cabeça dos/das fiéis. Os 70 são obreiros, pastores que se posicionaram enfileirados na frente do altar e impuseram as mãos em intercessão pelas pessoas que vieram ao templo em busca de saúde. Logo após esse momento, os testemunhos foram dados quanto à cura recebida.

O interior do templo é suntuoso, em suas paredes estão doze candelabros com sete braços, cujos efeitos luminosos ampliam a iluminação interna do santuário, em ambos os lados. A arca da aliança é o centro do "enredo arquitetônico", já que a narrativa veterotestamentária historicizou que no templo construído pelo rei Salomão esse artefato integrava o mesmo.



Imagens 41: Altar do "Templo de Salomão iurdiano".
Fonte: Acervo IURD, 2014; Agência O Globo, 2014.

O altar é decorado com tule na cor vermelha e branca, representando o véu rasgado segundo essa passagem bíblica "Jesus, porém, tornando a dar um grande grito, entregou o espírito. Nisso, o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo, a terra tremeu e as rochas se fenderam" (Mt 27.50-51). Hermeneuticamente o véu rasgado do templo, quando Jesus morreu, representa o começo de uma nova dispensação: o tempo da Graça.

[228] As passagens bíblicas citadas ao longo deste trabalho são da Bíblia de Jerusalém, desse modo, nesta tradução o texto bíblico se refere a 72 homens designados para a missão, porém, em outras traduções são 70 homens.

Cheguei cedo para a reunião das 15h, o tule branco ainda cobria o altar, passados alguns minutos, a cortina se abriu revelando que o altar fora construído no formato da arca da aliança, logo, esse espaço do templo se revelava como o Lugar Santíssimo. Os dez mandamentos escritos na língua hebraica dão forma ao púlpito, sendo que no lado direito, sob uma plataforma construída para a sua exposição está a arca da aliança, do lado esquerdo um menorá, cuja hastes formam a palavra em hebraico ישועה (*Yeshua*). As pedras coloridas, que faziam parte das vestes dos antigos sacerdotes e representam as doze tribos israelenses, foram colocadas enfileiradas em frente ao altar. O altar, onde os sermões são ministrados, é luxuoso. Quem senta na plateia olha para uma enorme arca da aliança e para o letreiro *Santidade ao Senhor*. Seus vitrais dourados, os querubins, em grande porte, ostentam a grandeza do templo.

O Templo de Salomão biblicamente substituiu o Tabernáculo de Moisés (Êx 25; 26;27), por isso, quando foi planejado pela primeira vez foi conforme essa tenda, com várias mudanças em relação aos utensílios e arquitetura. A IURD buscou ser detalhista em relação ao Tabernáculo e Templo. Partindo desse pressuposto, o projeto arquitetônico, os objetos de decoração, o Jardim Bíblico e o memorial buscaram garantir fidelidade ao tempo veterotestamentário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início do século XX, a partir do trabalho inicial desenvolvido pelo pastor William Seymour, a comunidade protestante pentecostal de Azuza, em Los Angeles, se tornou referência para a fundação de novas e diversificadas denominações e igrejas, formação de pastores e missionários/as, novas ritualidades e vivências religiosas e espirituais. Este segmento religioso, de origem norte-americana, enviou missionários para evangelizar em todas as partes do mundo, atraindo milhões de pessoas de lugares distantes e sofridos, de culturas diferentes, que falam diversas línguas e dialetos.

Esses novos 'born-again', 'renascidos na fé', passaram, desta forma, também a experienciar as manifestações do poder do Espírito Santo em suas vidas, agora vividas com fervor religioso e crescente santificação. Chegado ao Brasil, já na primeira década do século XX, a Amazônia, particularmente a cidade de Belém do Pará, se constitui também num novo polo difusor do Pentecostalismo, que se espalhou por todos os Estados brasileiros.

Como demonstrei neste trabalho, no final do século XX e começo do século XXI, Manaus torna-se também num importante lugar de reavivamento espiritual e de salvação. A Amazônia, um território construído, moldado, com base na cultura indígena, católica e protestante, judaica, negro-africana e nas práticas da pajelança cabocla – esta derivada, mesclada, hibridizada, com as práticas xamânicas de magia e êxtase – torna-se numa "Terra de Avivamento".

Um lugar que, antes da pentecostalização, falava somente as 'línguas de espíritos' (da floresta e dos antepassados), mas que agora fala também a "língua do Espírito Santo". A conversão, a cura, a profecia, falar 'línguas estranhas', a expulsão de demônios, os louvores efervescentes, as concentrações de fé, a multiplicação de Igrejas Pentecostais, acontecem agora também nas margens dos rios e igarapés amazônicos.

Sobre o desenrolar do Pentecostalismo na Amazônia e no restante do Brasil, indagaria Edgar Assis de Carvalho: Qual é a superação das fronteiras natureza-cultura, local-universal, Sul-Norte? Na lógica colonial, eu diria não. Os EUA, no Brasil, são colocados como centro histórico do Pentecostalismo no mundo, ou seja, é a Jerusalém do continente americano. As narrativas dos pentecostais-fundadores reforçaram esse lugar. A "colonização pentecostal" europeia e norte-americana na América Latina, de certa forma, robustece a subalternidade e o esforço de identificação a qualquer custo dos brasileiros e brasileiras pentecostais com a metrópole europeia ou norte-americana.

Mas, foram esses “pentecostais subalternizados” que buscaram inspiração na América do Norte, principalmente quanto às questões teológicas, que lutaram pela nacionalização desse Pentecostalismo em sua fase de construção. São eles e elas que deram identidade ao Pentecostalismo local, que lutaram para que as principais comunidades representantes do Pentecostalismo nacional se abrasileirassem e deixassem de ser identificadas como a Igreja Pentecostal sueca ou a Igreja Pentecostal italiana no Brasil.

A dualidade destacada acima por Assis de Carvalho “não possuem qualquer valor ontológico; o que criam são *expertises* parcelares e fragmentadas”, por isso, “retornar à origem, ao primordial, ao arquetípico é tarefa de todos para que a lógica da disjunção seja superada” (CARVALHO, 2011, p. 53;55), para que possamos sobrepujar os modelos ideais de educação, de cultura, de religião, de política, de pensamento que não se interrelacionam com a sociedade sincrética, plural que é o Brasil.

Nessa imensa região, que é a Amazônia, o encontro de culturas e práticas religiosas nativas e caboclas com o Pentecostalismo Norte-americano provocaram uma complexa hibridização cultural-religiosa, criando, desta forma, um ‘Pentecostalismo marcadamente caboclo’. Em sua essência, é formada por um povo que se mostrou eficiente na propagação do Pentecostalismo, na crença no Espírito Santo em seus cultos, na força do espírito em seus conceitos, na prática da vida, na bíblia, na harpa cristã, os quais forneceram base para a formação do ideário pentecostal brasileiro e caboclo. E foi precisamente na Amazônia que o Pentecostalismo fincou suas bases, colhendo daí suas atividades e funções.

Portanto, urge a necessidade de construirmos modelos de análises aqui que contemplem essa realidade, mas é também preciso que essa produção intelectual aproxime as realidades numa perspectiva local e global.

A literatura de cunho acadêmico aqui considerada sobre o Pentecostalismo se tornaram leituras obrigatórias quando se analisa o *ethos* pentecostal brasileiro. É claro que existem outros autores e autoras, não menos importante do que Émile Léonard, Beatriz Souza e Paul Freston, os quais poderia citá-los, porém optou-se por autores que pudessem conduzir melhor o debate proposto nesta tese. Nesse sentido, considero esse grupo como “guarda-chuva” de interpretação. O eixo central desse guarda-chuva é o Protestantismo Pentecostal e as hastes fixadas neste eixo são os modelos de abordagem desse movimento religioso.

Quadro 7: Guarda-chuva interpretativo do Pentecostalismo Brasileiro

Émile Léonard	**Beatriz Souza**	**Paul Freston**
Base teórica: iluminação interna	Base teórica: gradiente Seita-Igreja	Base teórica: ondas pentecostais
Obra principal - O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente (1952)	Obra principal - A Experiência da Salvação: pentecostais em São Paulo (1967)	Obra principal - Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment (1993)

Fonte: Elaborado pela autora, 2020.

Os autores e a autora e suas referidas obras supracitadas na ordem que estão colocados ganham ênfase pelo seu conteúdo, metodologia, categorias e epistemologia. Trata-se de autores pioneiros que inauguram modelos de abordagem e deram visibilidade acadêmica ao Pentecostalismo, bem como ao campo religioso brasileiro. Emile Léonard publicou sua obra anterior à década de 1960, período em que o Pentecostalismo começava entrar na pauta da academia brasileira.

Leonildo Campos (2015), no posfácio da obra *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*, enfatiza que Léonard foi pioneiro porque chamou a atenção para aspectos contraditórios do Protestantismo Brasileiro como: a busca por uma iluminação interior por indivíduos protestantes que almejavam uma comunicação com Deus capaz de oferecer outras formas de conhecimento. Então, descreveu a história de Jacobina Maurer, de José Manoel da Conceição e de Miguel Vieira Ferreira. Quem ler a sua obra é surpreendido/a, como eu fui, ao descobrir que a efervescência emocional ou as experiências religiosas do tipo iluminista no Brasil antecede ao aparecimento do Movimento religioso chamado Pentecostalismo.

Essa espiritualidade de iluminação divina não é o lugar de nascimento do Pentecostalismo Brasileiro, apesar da aproximação percepcionada na prática de buscar intensamente a comunicação direta com Deus, através da oração e da leitura da Bíblia. As Igrejas Pentecostais, costumeiramente, realizam campanhas de oração como vigílias ou cultos de oração, além de ser ensinado nos seus púlpitos como uma das atividades do dia a dia dos/das fiéis, da mesma forma é a leitura da Bíblia.

No Pentecostalismo Clássico, era inaceitável o/a crente sem Bíblia, mesmo se ele/ela não soubesse ler, deveria carregar o livro sagrado, o qual era objeto de educação ou de castigo, logo, a aprendizagem e a disciplina andavam juntas, e essa relação era respaldada por esse manual doutrinal.

A segunda obra pioneira é da década de 1960. Beatriz Souza se destaca como a primeira socióloga brasileira que apresentou uma rigorosa reflexão sociológica sobre o

Protestantismo do Espírito. Beatriz Souza é uma socióloga situada na linhagem inaugurada por Cândido Camargo. Sua microssociologia é original do Pentecostalismo que, ao chegar nas terras das Icamiabas, se abrasileirou. Analisou o Pentecostalismo Urbano, especificamente o paulistano, sob a égide da tipologia *seita-igreja*, apontando que os agrupamentos pentecostais da primeira e da segunda geração, em suas práticas, se caracterizam tanto como seita quanto como Igreja.

A terceira obra contribuiu para uma nova tipologia. Aqui vale dizer, que as *ondas pentecostais* não se tornaram conhecidas somente entre os círculos acadêmicos, ela se tornou popular entre os membros e membras das comunidades pentecostais; é como se a categoria "onda pentecostal" tivesse se tornado uma espécie de adjetivo, ou seja, uma forma de atributo que organiza na própria cabeça do/a fiel o mundo pentecostal do qual faz parte.

As ondas pentecostais de Paul Freston abriram outros caminhos de interpretação em relação à terceira onda, já que a partir da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Internacional da Graça de Deus, o campo pentecostal se fragmentou ainda mais, realidade que chamou a atenção de outros pesquisadores como Antônio Mendonça, Ricardo Mariano e Leonildo Campos, os quais passaram a chamar a terceira onda de *Neopentecostalismo*.

Esse guarda-chuva funcionou para mim como marcos referenciais. São leituras obrigatórias que me fizeram compreender a dinâmica teórica e metodológica de abordagem das três principais obras citadas. Estas observações sobre o Pentecostalismo apontam para uma releitura destes conceitos, como já fizeram os autores supracitados, porém, esse movimento chamado até agora de Neopentecostalismo está sendo questionado e novos conceitos estão aparecendo, por exemplo, *Pós-pentecostalismo* (de Paulo Siepierski, 1997) e *Transpentecostalismo* (de Gerson Moraes, 2008), porém nenhuma dessas tipologias têm problematizado a intensificação dos símbolos religiosos judaicos nas comunidades pentecostais brasileiras.

Ao longo desta tese demonstrei que a apropriação da tradição veterotestamentária pelas igrejas (neo)pentecostais estudadas foram analisadas por um caminho tipológico que chamei de *Pentecostalismo Judaizado*. Esse tipo ideal revelou que a religiosidade pentecostal na contemporaneidade buscou estabelecer paralelo entre as representações simbólicas da sociedade israelense e os dilemas sociais e políticos da sociedade brasileira.

Na esteira dessa tipologia, no Brasil, as Igrejas Pentecostais romperam com a imagem acanhada em relação às aspirações patriotas, educacionais, políticas e econômicas. Nessa trama social, a convicção dispensacionalista é pano de fundo que esboça juízos

conservadores, interessados numa reforma dos comportamentos éticos e políticos. Afinal, os crentes pentecostais estão a serviço do reino terreno (Judaísmo) e espiritual (Cristianismo).

A investigação apontou outras tipologias como "Dispensacionalismo Judaizado Pentecostal" e "Nacionalismo Judaizado". Ambos percepcionados e relacionados no âmbito do rizoma *Pentecostalismo Judaizado*, religiosidade que combina tradição teológica judaico-cristã, política e economia. É verdade, é uma intrigante mistura, entretanto, estas são as fronteiras que o Movimento Pentecostal está mergulhado.

Como consequência, é quase impossível falar do Pentecostalismo Brasileiro sem levar em conta Israel. Trata-se de um elemento moderno na vida das igrejas, amplamente difundido pela teologia Dispensacionalista, bem como na prática missionária, na postura política partidária e em sua visão escatológica.

É no universo religioso amazônico que esse rizoma pentecostal nasceu. Sua gênese se encontra na ação religiosa de indivíduos que criaram ritos, cultos, retóricas, eventos, homilias a partir das experiências com o movimento celular, recriando, assim, outras representações quanto ao espaço social onde vivem com base na tradição vetero e neotestamentária.

"Amazônia: terra do avivamento" e "Amazônia: o shofar de Deus para o mundo" são representações construídas recentemente com base numa leitura literal da Bíblia. Tais visões de mundo caracterizam, principalmente, a IEADAM e o MIR, cujas igrejas nasceram no Norte, contudo, a trajetória histórica é diferente. Apesar da contradição, por um lado, essas visões colocam a Amazônia na vanguarda do Pentecostalismo Nacional e Mundial; por outro, estão carregadas de interesses, ambas são caricaturas de projetos proselitista, colonialista e capitalista. Por trás dessa retórica, frequente nas celebrações, está um Israel imaginário, e em torno do mesmo formou-se uma rede de interesses políticos e econômicos que resultou numa associação com o fundamentalismo e o conservadorismo.

Israel, no imaginário pentecostal, coloca a Amazônia dentro de um quadro histórico recente. No dia a dia das igrejas estudadas, Israel aparece como salvacionista, caminho de cura e libertação, porém, nesse quadro não há discursos de tolerância, tão pouco de defesa da própria Amazônia. Isso chama atenção, já que os elementos aqui apresentados enfraqueceram o diálogo interreligioso numa das regiões com o maior número de pentecostais. Portanto, uma postura ainda mais colonialista e radical, desde a virada do milênio, começou a se propagar entre os crentes pentecostais na Amazônia. A referência é o Estado Israelense, nação intocável ética e moralmente.

Com os congressos de células organizados periodicamente, encontros e os atos proféticos, a escola de líderes se formava. Acontecia, a meu ver, o *Pentecostalismo Judaizado*, o qual está associado com outra forma de encarar o mundo. Nesses eventos, falava-se em educação, trabalho, saúde, profissão, família, ação social, lazer, esporte, poupança, saúde mental, mas o interesse dessa retórica sempre foi a salvação, provocando comportamentos fundamentalistas no sentido de apontar o que é moral e imoral na cultura brasileira, isto quer dizer que essa leitura de mundo preservava o *status quo* que já existia entre os crentes pentecostais.

Observei que nessas manifestações religiosas a apropriação dos símbolos judaicos também é de interesses político-ideológicos. Assim, a retórica política evangélica centrada na imagem de um Israel eleito é uma estratégia com vistas a conversão do Brasil. Nesse sentido, a Visão Celular transfigurada pela Visão de Jerusalém é um dos elementos chaves que aproximou Israel do discurso político partidário de defesa dos bons costumes. Conclusão: o "Nacionalismo Judaizado" se consolida com o discurso do conservadorismo.

O Movimento Pentecostal Brasileiro em seu percurso rizomático ampliou-se, além dos principais aspectos que o definem como a ênfase na glossolalia, ressignificou símbolos e valores ao longo do século XX. Suas linhas rizomáticas estão atravessadas por um passado marcante; por transformações que ajudaram a construir as várias vertentes, apontadas academicamente, mas que ajudaram a organizar esse campo religioso; assinaladas por valores que conferem significado de existência e solidariedade grupal.

Nessa trama rizomática a incorporação e/ou criação de teologias, comportamentos, costumes e normas assegurou a sua posição num mundo tão diversificado como a cultura religiosa brasileira. No século XXI a força espiritual dos (neo)pentecostais é a de um Israel imaginário, construído para conduzi-lo a viver o "melhor dessa terra".

Fundamentadas numa escatologia dispensacionalista as vertentes pentecostais brasileiras olharam para Israel como entidade ideológica, política e religiosa, cujo modelo de sociedade imaginada fortaleceu o discurso de não submissão às leis e decretos de uma sociedade cuja forma de vida não é aceitável aos seus olhos. E em seus cultos, ritos e mensagens a cultura judaica foi incorporada dinamicamente.

Em meio a esses fios, a Amazônia aparece representada. Nos discursos das comunidades religiosas estudadas, as categorias Amazônia e Israel se fundem, ambas imbuídas de significados. A forma como estão representadas é uma construção imaginada através de ideias como a 'Terra da Prosperidade', predominantemente associada à 'Terra do Evangelho'.

Mas, a Amazônia não é somente uma representação nos discursos religiosos que dão ênfase ao mundo veterotestamentário, é o espaço da gênese do *Pentecostalismo Judaizado*, constatação que se deu a partir do Movimento Celular inaugurado pelo Ministério Internacional da Restauração (MIR) na cidade de Manaus/Am.

REFERÊNCIAS

ABUMANSSUR, Edin Sued**.** A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais**. Horizonte,** Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 396-415, jul/set, 2011.

AGASSIZ, Jean Louis Rodolf. **Viagem ao Brasil 1865-1866**. Louis e Elisabeth Cary Agassiz; tradução e notas de Edgar Sussekind de Mendonça. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000. (Coleção O Brasil visto por estrangeiros)

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). **Fontes Históricas**. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2011.

ALBUQUERQUE. Leila Marrach Basto de. Homenagem ao Prof. Lísias Nogueira Negrão – In Memoriam. **PLURA**, Revista de Estudos de Religião, vol. 7, nº 2, p. 5-8, 2016.

ALENCAR, Gedeon Freire de; FAJARDO, Maxwell Pinheiro. Pentecostalismos: uma superação da discriminação racial, de classe e de gênero? **Estudos de Religião**, v. 30, n. 2, p. 95-112, mai/ago, 2016.

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus: Assembléia de Deus** - origem, implantação e militância (1911-1946). Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião/Universidade Metodista de São Paulo**:** São Bernardo do Campo, 2000.
ALENCAR, Gedeon. **Assembleia de Deus**: origem, implantação e militância (1911-1940). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

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

ALMEIDA, Adroaldo José Silva. **O anjo reificado**: sentidos do carisma e do poder na Igreja Evangélica Brasileira. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2005.

ALMEIDA, Maria Ariadina Cidade. **Identidade em construção**: história e memória de judeus no Amazonas. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2012.

ALVES, Rubem. A volta do sagrado: os caminhos da Sociologia da religião no Brasil. **Religião e Sociedade**, n.3, p.109-141, 1978.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Mário de. **O turista aprendiz**. São Paulo: Duas Cidades; Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.

ARAMBURU-OTAZU, Mikel. Amazônia em tempo de crise: as respostas do Pentecostalismo. **Lusotopie**, p. 189-206, janeiro de 1996,

ARAÚJO, André Vidal de. Religião. In: **Introdução à Sociologia da Amazônia**. 2 ed. Manaus: Editora Valer/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003, p. 461-479.

BARTLEMAN, Frank. **A história do avivamento da Azusa**. Editora D'Sena/Worship, 1982. (Série Achados)

BASTOS, Élide Rugai. Polifonia da Amazônia. In: BASTOS, Élide Rugai; PINTO, Renan Freitas (Ogs). **Vozes da Amazônia**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

BAPTISTA, Maria Luiza Cardinale. Cartografia de Saberes na pesquisa em Turismo: proposições metodológicas para uma Ciência em Mutação. **Revista Rosa dos Ventos**, v. 6, p. 342-355, 2014.

BAUER, Bruno. **L'aptitude des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres** (1843). Tradução do alemão para francês de Jean-François Poirier. Disponível em: https://boitempoeditorial.files.wordpress.com/2010/06/bruno-bauer.pdf. Acesso em: 20 mar. 2019.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia:** formação social e cultural. 3 ed. Manaus: Editora Valer, 2009.

BENCHIMOL, Samuel. ***Eretz* Amazônia**: os Judeus na Amazônia. 3 ed. Manaus: Editora Valer, 2008.

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo, Paulus, 2002. (8˚ impressão, 2012)

BLAY, Eva Alterman. Judeus na Amazônia. In SORJ, B (org.). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, p. 25-57, 2008. Available from SciELO Books. Disponível em: http://books.scielo.org. Acesso em: 20 mar. 2019.

BRIGHT, John. **História de Israel**. Tradução Luiz Alexandre Solano Rossi e Eliane Cavalhere Solano Rossi. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2018. (Nova Coleção Bíblica).

BROWN, P. William. Introdução à história de Israel de John Bright. In: BRIGHT, John. **História de Israel**. Tradução Luiz Alexandre Solano Rossi e Eliane Cavalhere Solano Rossi. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2018. (Nova Coleção Bíblica).

BUCKLAND, A. R. **Dicionário Bíblico Universal**. 2 ed. São Paulo: Editora Vida, 1981.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: **A Economia das Trocas simbólicas.** (org. Sérgio Miceli). 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CAMARGO, Candido Procópio de. Prefácio. In: SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação**: pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

CAMPOS, Bernardo. **El principio Pentecostalidad**: la unidad en el espíritu fundamento de la paz. Editora Kerigma, 2016.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **REVISTA USP**, São Paulo, n.67, p. 100-115, set/nov, 2005.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Megachurches, Megatemplos e "Concentrações de Fé". In: MOREIRA, Alberto da Silva; LEMOS, Carolina Teles; QUADROS, Eduardo Gusmão (Orgs.) **A religião entre o espetáculo e a intimidade**. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2014.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Posfácio: O protestantismo brasileiro e a "iluminação interior" na perspectiva de Émile Léonard. In: LÉONARD, Émile. **O Iluminismo num Protestantismo de constituição recente**. Tradução Prócoro Velasques Filho e Lóide Barbosa Farris. Brasília: Editora Monergismo, 2015.

CAMPOS, Leonildo Silveira. O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre "protestantismo" e "repressão". **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28(2): 102-137, 2008.

CARDOSO, Dario de Araújo. O olhar francês sobre o Protestantismo no Brasil. **REVISTA USP**, São Paulo, n.85, p. 161-164, mar/maio, 2010.

CARVALHO, Edgar Assis de. Contribuições "para um pensamento do Sul". In: **Para um pensamento do sul:** diálogos com Edgar Morin. Rio de Janeiro: SESC, Departamento Nacional, 2011.

CARVALHO, Marcone Bezerra. **Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro**. Dissertação de Mestrado em Religião. Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2013.

CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard: Introdução à sua vida e obra. **FIDES REFORMATA** XVII, Nº 2, p. 27-44, 2012.

CARVALHO, Marcone Bezerra. Palavras do editor. In: LÉONARD, Émile. **O Iluminismo num Protestantismo de constituição recente**. Tradução Prócoro Velasques Filho e Lóide Barbosa Farris. Brasília: Editora Monergismo, 2015.

CARVALHO, Sandro Amorim de Carvalho. **O Povo do Livro**: o Protestantismo no Amazonas. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

CENTER FOR INTERNATIONAL GOVERNANCE INNOVATION. **Paul Freston**. [Canadá] s.d. Disponível em: <https://www.cigionline.org/person/paul-freston-0>. Acesso em: 15 mar. 2019.

CERETTA, Pe. Celestino. História da Igreja na Amazônia Central. Volume I. Manaus: Biblos/Valer, 2008.

CÉSAR, Waldo Aranha. Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 16, p.85-86, 1975.

CÉSAR, Waldo Aranha. **Para uma sociologia do Protestantismo Brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CÉSAR, Waldo, et al. **Crônica da Conferência do Nordeste** (Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro). Setor de Responsabilidade Social da Igreja do Departamento de Estudos da Confederação Evangélica do Brasil, Recife, de 22 a 29 de julho de 1962. Disponível em: http://www.metodistavilaisabel.org.br/docs/A-CONFER%C3%8ANCIA-DO-NORDESTE-livro1.pdf. Acesso em: 20 maio 2020.

CHO, Paul Yonggi. **A quarta dimensão**: um guia para o viver vitorioso. Tradução João Barbosa Batista. São Paulo: Editora Vida, 1980.

CUNHA, Magali do Nascimento. "O passado nunca está morto". Um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro. **Estudos de Religião**, ano XXI, n. 33, p. 136-158, jul/dez 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil Platôs**. Vol. 1. Tradução Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995. (Coleção TRANS).

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Coleção Tópicos)

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. L. **Os *estabelecidos* e os *outsiders*:** sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade. Tradução de Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FERNANDES, Lucas de Mattos Moura. Judeu da Amazônia, Brasileiro no Marrocos. migração e identidades entre 1890 e 1910. **Rev. Augustus Rio de Janeiro**, v. 22, n. 43, p. 151-160, jan./jun. 2017.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (organizadores). **Novos domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

FERREIRA, Maycon Sanches. Dispensacionalismo no Pentecostalismo Brasileiro: introdução ao estudo de recepção da obra *O Plano Divino Através Dos Séculos.* **Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, Vitória-ES, v. 4, n. 2, jul.-dez., 2016.

FIGUEROA, Ana Claudia. Presença religiosa na Amazônia. **Pesquisa e Recriação** nº5, p. 1-10. PROPESP/EDURFO, 2002.

FILHO, Elio Roberto Pinto Santiago. O gradiente Seita-Igreja como paradigma da cultura. **Estudos de Religião**, v. 29, n. 2, p. 86-111, jul.-dez. 2015.

FOERSTER, Norbert. O nascimento do pentecostalismo global. Resenha da obra ROBECK, Cecil M. The Azusa Street Mission and revival. The birth of the global pentecostal movement. Nashville: Thomas Nelson, 2006, 342 p. **Estudos de Religião**, Ano XXI, n. 32, p. 266-235, jan/jun, 2007.

FREITAS, Maria Octávia Duarte Cunha. As Ciências Sociais e seu desenvolvimento frente às transformações do fenômeno religioso no Brasil. **Actas do VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 5 a 9 de setembro de 2000.

FRESTON, Paul. Breve história do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. et al. **Nem anjos, nem demônios**: interpretações sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, p.67-99.

FRESTON, Paul. **Currículo do Sistema Lattes**. [Brasília], 29 ago. 2014. Disponível em: < http://lattes.cnpq.br/4864799809509408>. Acesso em: 17 ago. 2020.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira**: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontrão Editora, 1994.

FRESTON, Paul. **Examining Religious Diversity and Influence in the Arab Spring.** In. CENTER FOR INTERNATIONAL GOVERNANCE INNOVATION. [Canadá], 15 nov. 2011. Disponível em: <https://www.cigionline.org/articles/examining-religious-diversity-and-influence-arab-spring>. Acesso em: 17 ago. 2020.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: da constituinte ao impeachment. Tese. Doutorado em Ciências Socias. Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 1993.

FILHO, Prócoro Velasques. Evolução histórica e configuração atual do Protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques (Orgs.). **Introdução ao Protestantismo no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

FROSSARD, Miriane Sigiliano. **"Caminhando por terras bíblicas"**: religião, turismo e consumo nas caravanas evangélicas brasileiras para a Terra Santa. Tese de Doutorado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora/PPGCR/UFJF, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução Flávio Paulo Meurer. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. 5 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GASS, Lido Bohn (Org.). **Uma introdução à Bíblia**: formação do povo de Israel. 2 ed. CEBI/PAULUS: São Paulo/São Leopoldo, 2011 (Coleção Primeiro Testamento a serviço da leitura libertadora da Bíblia, Volume 2).

GHERMAN, Michel. Deus e Diabo na Terra Santa: pentecostalismo brasileiro em Israel. **WebMosaica** Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, v.1 n.1, jan-jun, 2009.

GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. Entre "conversos" e "desconversos": o caso da influência da Nova Direita Brasileira sobre a comunidade judaica do Rio de Janeiro. **Estudios Sociales Del Estado**, v. 5, n. 9, p. 108-128, primeiro semestre de 2019.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Tradução Alexandra Figueiredo, Ana Patrícia Duarte Baltazar, Catarina Lorga da Silva, Patrícia Matos, Vasco Gil. 6 ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. 2 ed. Manaus: Editora Valer, 2007.

GOMES, Edlaine de Campos. **A Era das catedrais da IURD**: a autenticidade em exibição. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro/PPCIS-UERJ, 2004.

HARRIS, Mark. Presente Ambivalente: uma maneira Amazônica de estar no tempo. In: **Cristina Adams, Rui Murrieta, Walter Neves (Orgs.). Sociedades Caboclas Amazônicas:** modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006, p. 83-106.

HARRIS, R. Laird; ARCHER, JR., Gleason L; WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. Traduzido por Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova. 1998, p. 124.

HERRERA, Sônia Elizabeth Reyes. **Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da área de estudos da religião nas Ciências Sociais Brasileiras.** Tese. Doutorado em Sociologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2004.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião**: abordagens clássicas. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial – Os movimentos missionários. In: **História geral da Igreja na América Latina:** história da igreja no Brasil – primeira época. Tomo II. 4 ed. Rio de Janeiro: Edições Paulinas/Editora Vozes, 1992, p. 42-125.

IANNI, Octavio. **A questão nacional na América Latina**. Simpósio Interpretações Contemporâneas da América Latina, realização do Instituto de Estudos Avançados — Universidade de São Paulo — São Paulo, 24 e 25 de junho de 1987 – Sala do Conselho Universitário. Estud. av. 2 (1), mar., 1988.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

Jornal Mensageiro da Paz, Ano LX, n 1243, CPAD, setembro, 1990, p. 06.

KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva**: um guia para pesquisa de campo. Tradução Thiago de Abreu e Lima Florencio. Rio de Janeiro, Editora Vozes, Maceió: Edufal, 2013.

LÉONARD, Émile. **O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente**. Tradução Prócoro Velasques Filho e Lóide Barbosa Farris. Brasília: Editora Monergismo, 2015.

LÉONARD, Émile. **O Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: ASTE & JUERP, 2002.

LINS, Wagner. **"A mão e a luva"**: judeus marroquinos em Israel e na Amazônia-similaridades e diferenças na construção das identidades étnicas. Tese de Doutorado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas. São Paulo: FFLCH/USP, 2010.

LINS, Wagner. **Estrela Minguante**: memórias e ressignificação do judaísmo no interior do Estado do Pará. Dissertação. Mestrado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas. FFLCH/USP, São Paulo, 2004.

LOPES, Marcelo. Pentecostalismo no Brasil e a cura divina: um olhar histórico e Fenomenológico. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v.11, n.1, p. 89-110, jan-jun/2014.

LOPES, Augustus Nicodemus. Os Precursores do Moderno Movimento de Restauração Apostólica. **FIDES REFORMATA** XIX, Nº 1 (2014): 35-47.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir. **Estudos Avançados** 16 (45), 2002, p. 107-121.

MACEDO, Emiliano Unzer. **Pentecostalismo e Religiosidade Brasileira**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letas e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo Pentecostalismo no Brasil. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARIANO, Ricardo. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, Ano 43, Número 119, p. 11-36, jan/abr, 2011.

MARX, Karl. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010.

MATOS, Alderi Souza de. O Movimento Pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. **Vox Faifae**: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA, Goiânia, n. 1, v. 3, 2006, p. 37-38.

MATTOS, Paulo Ayres. Algumas observações teológicas sobre a teologia do sacrifício do Bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus. **Azusa**: Revista de Estudos Pentecostais, Joinville, v. 6, n.2, p. 9-30, jul./dez. 2015.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Cristianismos Amazônicos e Liberdade religiosa: uma abordagem histórico-antropológica. Trabalho apresentado na oficina sobre Direitos Humanos, Liberdade Religiosa e Territorialidade, da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). **Revista Antropolítica**, número 9, p. 77-100. São Luís: 2000.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados** 19 (53), 2005.

MARTINHO, Luís Mauro Sá. **Mídia, religião e sociedade:** das palavras às redes digitais. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Comunicação)

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do Protestantismo no Brasil. In MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques (Orgs.)**. Introdução ao Protestantismo no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro, Velasques. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. 2 ed. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

MENDONÇA, Élcio Valmiro Sales de. Arqueologia e Bíblia Hebraica: um estudo sobre o apiário encontrado no sítio arqueológico de Tel Rehov. **Revista Arqueológica**, vol. 31, n 2, 2018, p. 282-303.

MIRCEA, Eliade. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio. **O que ler na ciência social brasileira** (1970-1995). São Paulo: Anpocs, 1999, p. 327-363. (Antropologia, 1).

MORAES, Gerson Leite de. Neopentecostalismo: um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. **Revista de Estudos da Religião**. junho, 2010, p. 1-19.

MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado: painel de um debate. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de (Orgs.). **O futuro da religião na sociedade global**: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção Estudos da Religião)

MOTT, L. Resenha da obra A experiência da salvação. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/ view/69879>. Acesso em: 24 out. 2018.

MURAD, Afonso, et al. **A casa da teologia**. São Paulo, Paulinas, 2010.

NASCIMENTO, Cláudio Nogueira do. **"Bem-Vindo à Igreja do Avivamento":** um estudo do Neopentecostalismo em Manaus a partir do Ministério Internacional da Restauração. Dissertação. Mestrado em Sociologia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2014.

NISBET, Robert. **O conservadorismo**. Tradução M. F Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

NOGUEIRA, Dina Paula Santos. **Identidade e Tradição**: um estudo sobre as mulheres da Comunidade Judaica de Manaus. Dissertação. Mestrado em Sociologia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2015.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. Ocupação humana. In: **Amazônia:** desenvolvimento, integração e ecologia. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1983, p. 145-186.

OLIVEIRA, David Mesquiati de; TERRA, Kenner Roger Cazotto. Êxtase como locus hermenêutico na Experiência Religiosa dos Pentecostalismos. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, ano XI, n. 31, p. 65-85, maio-agosto, 2018.

OLIVEIRA, Liliane Costa de. **Vida religiosa ribeirinha**: um estudo sobre a Igreja Católica e Evangélica no Amazonas. Dissertação. Mestrado em Sociologia. Mestrado em Sociologia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2012.

OLIVEIRA, Liliane Costa de; PINTO, Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra. Os primeiros passos do Protestantismo na Amazônia. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 2, 101-125, maio-ago. 2017, p. 101-125.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil**: por que os negros fazem opção pelo Pentecostalismo? São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

ORO, Ari Pedro. Religião, Coesão Social e Sistema Político na América Latina. In: **Projeto nova agenda de coesão social para a América Latina**. São Paulo, Brasil, e Santiago de Chile: iFHC/CIEPLAN, 2008.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Traduzido por Walter Schlupp. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2011.

PEREIRA, Maria de Fátima Rodrigues. **Dois sentidos para a educação na década de 1980:** democracia e cidadania/ implicações históricas. Disponível em: https://www.histedbr.fe.unicamp.br/pf-istedbr/maria_de_fatima_rodrigues_pereira_artigo.pdf. Acesso em: 20 abr. 2020.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, S. (Org.). O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: ANPOCS, 1999. v.2: **Sociologia**, p.237-286.

PINTO, Renan Freitas. **Viagem das ideias**. 2 ed. Manaus: Editora Valer, 2008.

REIS, Arthur Cesar Ferreira. **A conquista espiritual da Amazônia**. 2 ed. Manaus: Editora da Editora da Universidade do Amazonas/EDUA, 1997.

Religião na América Latina Mudança Generalizada em uma Região Historicamente Católica. Alan Cooperman, James Bell, Neha Sahgal, Katherine Ritchey. Pew Research Center, 13/nov/2014. Disponível em: https://www.pewforum.org/interactives/latin-america-morality-by-religion/. Acesso em: 15 dez. 2020.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. O Protestantismo Brasileiro: objeto em estudo. **Revista USP,** São Paulo, n.73, p. 117-129, março/maio, 2007.

RODRIGUES, Donizete; JÚNIOR, Manoel Ribeiro de Moraes. A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n. 50, p. 900-918, maio/ago. 2018.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil:** uma interpretação socio-religiosas. Petrópolis: Vozes, 1985.

SALGADO, David. A verdadeira história de Ribi Muyal, em Manaus. **Revista Morashá**. Edição 53, junho de 2006.

SALGADO, Elias. A verdadeira História de Ribi Muyal, em Manaus. In: **Portal Amazônia Judaica**. [s.d.]. Disponível em: http://www.amazoniajudaica.org/167563/A-Verdadeira-Hist%C3%B3ria-de-Ribi-Muyal-em-Manaus. Acesso em: 16 ago. 2019.

SALGADO, Elias. Israel: tanto em tão pouco tempo. In Edição de Rosh Hashaná 5779 – Judeus de Tanger: reminiscências de outrora. **Revista Amazônia Judaica**, ano 10, n. 13, agosto, 2018. p. 6-10.

SALGADO, Elias. Israel: tanto em tão pouco tempo. In: Edição de Pessach 5778 – 70 anos de Israel. **Revista Amazônia Judaica**, ano 10, n. 12, abril, 2018. p. 6-11.

SALUM, Isaac Nicolau. Prefácio. In: LÉONARD, Émile. **O Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: ASTE & JUERP, 2002.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 6 ed. Rio de janeiro: Record, 2001.

SCHWARZ, John. **Manual da fé cristã**: informações essenciais para o cristão de hoje. Tradução Valdemar Kroker. Belo Horizonte: Betânia, 2002.

SCHVARTZMAN, Gabriel Steinberg. **Abrindo *A Caixa Preta***: uma leitura da sociedade israelense na década de 70. Dissertação. Mestrado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas. Universidade de São Paulo. São Paulo: PPGLHLCJ/FFLCH/USP, 2000.

SELL, Carlos. Eduardo. **Sociologia Clássica**. 4 ed. Itajaí: Univali, 2006.

SHELLEY, Bruce L. **História do Cristianismo ao alcance de todos**: uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos. Tradução Vivian Nunes do Amaral. São Paulo: Shedd Publicações, 2004.

SILVA, Marilene Corrêa da. **O *Paiz* do Amazonas**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/EDUA, 1996.

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

SILVEIRA, Diego Omar da. Religiões e contra-hegemonia no Médio-Baixo Amazonas: olhar, reconhecer e atuar em prol da diversidade. In: SILVEIRA, Diego Omar da; BIANCHEZZI, Clarice; REIS, Marcos Vinicius de Freitas; TENÓRIO, Adriano Magalhães (orgs.). **Religiões e lutas contra-hegemônicas na Amazônia**. Manaus: Editora UEA, 2020.

SORJ, Bernardo. A construção intelectual do Brasil contemporâneo: da resistência à ditadura ao governo FHC [online]. In: **O Cebrap nos anos 70**: Período formativo (1969-1971). pp. 30-40, Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso em: 30 jul. 2020.

SORJ, Bernardo. Sociabilidade brasileira e identidade judaica. In: SORJ, Bila (org). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p.9-31.

SORJ, Bila. **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 01-02. Available from SciELO Books. Disponível em: http://books.scielo.org. Acesso em: 20 mar. de 2019.

SOUSA, Bertone de Oliveira. Historiografia do Protestantismo no Brasil: Percursos e Perspectivas. **Revista Mosaico**, v. 5, n. 2, p. 171-179, jul./dez. 2012.

SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação**: pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969. Diane

SOUZA, Beatriz Muniz de. **Currículo do Sistema Lattes**. [Brasília], 07 jul. 2003. Disponível em: < http://lattes.cnpq.br/4712023084536049>. Acesso em: 12 ago. 2020.

TEIXEIRA, Faustino. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em Movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

TERRA NOVA, Renê. **Prepare o Caminho**. Escrito em 31 dezembro 2019. Disponível em: https://www.mir12.com.br/br/2020/noticias/1562-prepare-o-caminho-do-senhor-ministracao. Acesso em: 15 fev. 2021.

TERRA NOVA, Renê. **Atos proféticos:** comando de Deus ou invenção humana? 2 ed. Vol 1. Semente de Vida: Manaus, 2004.

TOPEL, Marta Francisca. A inusitada incorporação do Judaísmo em vertentes Cristãs Brasileiras: Algumas Reflexões. **Revista Brasileira de História das Religiões.** ANPUH, Ano IV, n. 10, maio 2011.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. 2 ed. Brasília: Editora UnB, 1980.

WACHHOLZ, Wilhelm; REINKE, André Daniel. "Pela paz de Jerusalém". A origem do sionismo cristão, sua influência na igreja protestante brasileira e sua atuação no Congresso Nacional. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, ano XIII, n. 37, p. 253-273, maio-ago, 2020.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade Amazônica.** Tradução de Clotilde Costa. Belo Horizonte: Itatiaia, 1957.

WEBER, Max. A "objetividade" do conhecimento na ciência social e na ciência política. In: **Metodologia das Ciências Sociais**. Parte II. Tradução Augustin Wernet. 4 ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 2001.

WEBER, Max. **Ensaios de Sociologia**. Tradução Waltensir Dutra. 5 ed. Rio de Janeiro: JC Editora, 1982.

WEBER, Max. **Ética econômica das religiões mundiais**: ensaios comparados de Sociologia- Vol. 3, o Judaísmo Antigo. Tradução de Tomas Costa. Petrópolis: Vozes, 2019 (Coleções Sociologia).

WEBER, Max. **Sociologia das Religiões e Consideração intermediária.** Tradução Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D'Água Editores/Antropos, 2006**.**

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 9 ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.

WILFRID LAURIER UNIVERSITY. **Laurier Inspiring Lives: Paul Freston.** [Canadá], 2020. Disponível em: https://www.wlu.ca/academics/faculties/faculty-of-arts/faculty-profiles/paul-freston/index.html. Acesso em: 12 ago. 2020.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Editora da UNESP, 2012.

WOLFF, Egon; WOLFF, Frieda. **Judeus nos primórdios do Brasil República**. Rio de Janeiro: Bialik, 1980.

ZEFERINO, Viviane de Oliveira Lima. **A topofilia na formação do berço hídrico do caboclo amazônico urbano: o elo afetivo indivíduo-ambiente.** Tese de Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2021.