

Evangélicos na amazônia paraense: Identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada

Gustavo Soldati Reis*

Resumo

A categoria *evangélico* apresenta um paradoxo: ao mesmo tempo em que procura fazer um recorte no segmento religioso cristão brasileiro, amplia-se na qualificação de muitas tendências dentro desse mesmo segmento. Pentecostais, neopentecostais e até mesmo protestantes podem autointitular-se como “evangélicos”. A categoria acompanha a pluralidade de representações e práticas discursivas em um contexto culturalmente plural como o da Amazônia paraense, foco desse texto. O desafio é analisar as ambigüidades da constituição da face “evangélica” paraense, na fronteira entre as discursividades da “Palavra escrita e pregada” em um contexto sobejamente marcado por um rico imaginário religioso de devoções, encantarias e pajelanças caboclas. Para tanto, o texto ampara-se na concepção de *economia escriturística* de Michel de Certeau para interpretar a construção da alteridade no embate entre as representações de poder da palavra escrita e imaginada.

Palavras-chave: 1. Evangélicos; 2. Representação; 3. Amazônia

Abstract

The category evangelical presents a paradox: at the same time as it seeks delimit the Brazilian Christian religious segment it also broadens the qualification of many tendencies within this same segment. Pentecostals, Neo-Pentecostals and even Protestants may name themselves “evangelicals”. The category brings the plurality of representations and discursive practices in a culturally plural context such as the Amazon in the state of Pará, which is the aim of this text. The challenge is to analyse the ambiguities that delineate the evangelical identity in Pará, its border between discourses of the written and preached word in a context quite marked by a rich religious imaginary of devotions, incantations and “pajelanças caboclas”. Therefore, the article seeks the support of the conception of scriptural economy by Michel de Certeau in order to interpret the concept of alterity in the clash between the representations of power of the written and imagined power.

Keywords: 1. Evangelicals; 2. Representation; 3. Amazon

* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. Professor Adjunto I da Universidade do Estado do Pará – UEPA, em Belém. Atua no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFCS) e no Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências da Religião (PPGCR). Esse texto foi apresentado, originalmente, na mesa-redonda intitulada *Diversidade religiosa na Amazônia: abordagens e desafios atuais*, no II Simpósio Internacional e XV Simpósio Nacional da ABHR - Associação Brasileira de História das Religiões, na Universidade Federal de Santa Catarina\UFSC, em julho de 2016. O texto será publicado no livro do evento, em preparação. Reproduzimos aqui o texto revisado e ampliado em suas argumentações. E-mail para contato: gsoldatir@gmail.com

Introdução

Na Amazônia as pessoas ainda vêem seus deuses, convivem com seus mitos, personificam suas ideias e as coisas que admiram

João de Jesus Paes Loureiro

A frase que serve de epígrafe para essa introdução, do sociólogo e poeta paraense Paes Loureiro poderia ser aplicada, indistintamente, a outras realidades que não a Amazônia. Porém, essa frase encontra-se no contexto de construção e análise da constituição identitária amazônida¹ que, segundo o mesmo Paes Loureiro, é muito mais imaginada, poética e mitificada, diga-se de passagem, nas elaborações dos mais diferentes atores e atrizes sociais que compõem esse *ethos* territorial (geográfico e simbólico) em boa parte da região Norte do país. Segundo o intelectual de Abaetetuba:

São muitos os que percorrem a Amazônia, tanto literal como metaforicamente. Em diferentes épocas, sob perspectivas diversas e em distintas linguagens, percorrem a floresta e o rio, a realidade e o mito, em busca do desconhecido, inextricável. Em suas narrações, científicas, filosóficas e literárias, empenham-se em classificar o que é, o que teria sido e o que poderá ser essa região, uma espécie de reserva ecológica de todo o mundo, uma invenção poética de todo o mundo (PAES LOUREIRO, 2015, p. 25)

O problema posto é esse: na frase final da citação anterior pairaria sobre a identidade amazônida a força mítica do *axis mundi*, ou seja, uma reserva de sentido que levaria indígenas, caboclos e caboclas ribeirinhas e das cidades, negros, brancos, asiáticos, citadinos e camponeses a se compreenderem, cada um a seu modo, como uma grande narrativa mítica sem a qual não existiria a Amazônia. É nessa “reserva ecológica” (literal e metafórica), que os evangélicos e evangélicas começam a

¹ Diferente de *amazônica*, tomo aqui o termo no sentido mais adjetivado para caracterizar um amplo grupo de sociabilidades que constroem suas identidades culturais em torno das representações territoriais e, principalmente, simbólicas do que significa viver na região Norte do país profundamente interligado com a bio e sociodiversidade da *Amazônia*. Portanto, não é tomado aqui simplesmente como sinônimo de amazonense.

aportar, permanentemente, a partir da segunda metade do século XIX, vindo das mais diferentes regiões, principalmente da Europa e Estados Unidos, no caso dos protestantes e, na segunda década do século XX, como resultado de uma autoctonia amazônica, caso dos pentecostais assembleianos. Assim, os evangélicos e evangélicas, retomando os termos de Paes Loureiro, também construíram e constroem suas errâncias, percorrendo as realidades e criando suas mitologias acerca do desconhecido, do trágico e do sublime. Essa composição de fascínio e mistério pode ser bem vista em vários relatos de missionários evangélicos ao aportarem em Belém do Pará. O cientista da religião Gedeon Freire de Alencar colhe uma narrativa da missionária sueca Frida Vingren, esposa do também missionário Gunnar Vingren, considerado um dos fundadores da Assembleia de Deus. Ao chegar a Belém, no dia 3 de julho de 1917, a missionária, dentre outras falas, exprime: “[...] A cidade parece grande e imponente [...] No dia seguinte de manhã tudo era sol e verão outra vez. As margens dos rios são lindas [...] As praias tão lindas eram baixas, um pouco monótonas e atrás estava a densa mata” (VINGREN apud FREIRE DE ALENCAR, 2013, p. 101). Esse contraste entre a *fundura* e *densidade* das florestas, campos de mistérios e desafios, com a *imponência* e *clareza* da cidade, também com seus desafios, alimentou os mitos salvacionistas, tanto na imaginação quanto nos escritos, daqueles e daquelas que se autocompreendiam como os enviados por Deus para a evangelização. O texto trabalhará sobre isso.

1. Pará e evangélicos: problema e hipótese, uma breve nota

Os evangélicos e evangélicas começam a chegar de forma mais permanente no Pará, em particular a partir da porta de entrada da Baía do Guajará, que envolve a capital Belém, principalmente a partir da segunda metade do século XIX: Anglicanos nos anos 50, Metodistas nos anos 80, Batistas nos anos 90, Presbiterianos no início do século XX, só para ficar nesses exemplos. Ou seja, não é difícil perceber que a chegada decisiva dos evangélicos, principalmente em seu recorte protestante, coincide com o período da chamada *Belle Époque* amazônica, a partir de 1880 (DAOU, 2004, p. 7). Se esse período, caracterizado por um processo de colonialismo europeu impulsionado pelo ciclo econômico da borracha encontra seu fim em 1910, vai ser justamente a partir daí que o rosto evangélico ficará mais robusto com o desenvolvimento pentecostal que, por sua vez, construirá, de forma definitiva, sua história nas terras paraenses. Assim, a racionalidade subjetiva do *ethos* protestante que, por um lado, via na *Belle Époque* a realização do projeto civilizatório do progresso e desenvolvimento que depuraria o exotismo amazônico das suas magias e devaneios pagãos, por outro lado viu, horrorizada, os efeitos deletérios supostamente na moral e costumes de uma população que se viu à deriva do ocaso

econômico ao fim do ciclo da borracha. Mas aí entra em cena outro protagonismo identitário evangélico no Pará: os pentecostais que, talvez, perceberam, mais do que a pura conversão da fé à racionalidade imanente dos códigos doutrinários e individuais do protestantismo clássico, fizeram uma espécie de *evangelismo caboclo*, reiventando as suas próprias encantarias, visagens e pajelanças como linguagem simbólica fundamental do povo paraense médio, seja da capital mas, principalmente, do interior. É sobre isso que o texto pretende debruçar-me mais à frente como objetivo principal.

Florestas e cidades adentro, o fato é que o rosto evangélico cresceu no Brasil e, particularmente, na região amazônica. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, em seu Censo de 2010, aponta que pouco mais de dois milhões de pessoas declararam-se *evangélicas* na amostragem sobre religião, no Estado do Pará, especificamente. Não é um número nada desprezível pois já implicava algo em torno de 25% da população do Estado. E dentro desse rosto plural evangélico destacam-se aqueles e aquelas que se declararam pentecostais: mais de 75%². Não é de estranhar: basta lembrar, conforme intuído anteriormente, que na capital do Estado, em Belém, surgiu, em 1911, aquela que é considerada a maior Igreja Pentecostal do Brasil: a Assembleia de Deus. Difícil é utilizar o termo *evangélico* para categorizar uma miríade de expressões culturais extremamente fluidas e plurais no campo religioso da Amazônia paraense. Portanto, o desafio posto nesse texto é tentar pensar e construir uma definição de *evangélico* e *evangélica* que seja suficientemente analítica para abarcar parte dessa pluralidade e, assim, contribuir para os estudos sobre experiências, linguagens e movimentos evangélicos no campo paraense. Quiçá, em outros contextos. Esse é tanto o problema bem como o objetivo principal desse texto.

A hipótese central é construir a categoria *evangélico encantado* como chave de compreensão dos processos de traduções identitárias pelas quais as várias faces evangélicas no Pará ativam para a construção de sentido de suas representações discursivas. Esse *evangélico encantado* é construído em torno da noção de *encantaria* de Raymundo Maués e da dialética entre oralidade e escritura tomadas a partir da noção de *economia escriturística* de Michel de Certeau. Mas, o que isso significa? Em perspectiva antropológica os *encantados* são construtos simbólicos que diversos grupos sociais amazônidas elaboram para sua significação religiosa de mundo. Aproprio-me dessa categoria nativa para representar, também, como

²Conferir em: http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pa&tema=censodemog2010_relig. Acesso em: 16/05/2016.

determinadas condutas evangélicas criam toda uma cultura visual e imaginária, ressignificando suas tradições orais mesmo que, sendo cristãos e cristãs, continuam a atribuir à palavra escrita e lida um poder de determinação identitária, inclusive eivado de juízos valorativos sobre si próprio e sobre como enxergam e interpretam outros grupos religiosos. Evangélicos e evangélicas, assim, *reencantam* seus escritos religiosos fundamentais, pois são escritos a partir de oralidades narrativas profundamente imagéticas também. É sempre, no sentido certereuniano, uma *heterologia*, ou seja, o evangélico e a evangélica paraense, na ambiguidade das apropriações entre oralidades e escrituras, representam o seu outro, as próprias formas culturais amazônidas, em sua pluralidade religiosa, da qual esse próprio evangélico faz parte.

A seguir a essa breve nota de problematização, o texto está estruturado em dois itens onde procuro desenvolver um pouco mais a hipótese afirmada anteriormente. No primeiro, mesmo vivendo em um contexto religioso sobejamente marcado por imagens e símbolos, bem como de muitas narrativas orais para exprimir a diversidade religiosa, os evangélicos e evangélicas recriam suas tradições sagradas, até mesmo suas mitologias, na dimensão do poder de certa racionalidade escriturística de releitura da realidade. No segundo item, mesmo que atribuam grande valor ao escrito, os evangélicos e evangélicas paraenses reconstroem todo um imaginário *encantado* ao fazerem profundas traduções culturais desse vasto campo simbólico e imagético das culturalidades amazônidas. Passemos a esses itens.

2. A encantaria da escritura

Em seu texto *A Invenção do Cotidiano*, no primeiro volume (*Artes do Fazer*), Michel de Certeau discute, no capítulo intitulado *A Economia Escriturística*, os problemas da fixação, em uma Escritura, de narrativas culturais e memórias de sociedades baseadas na oralidade. No fundo, o intelectual francês discute a constituição identitária da própria modernidade, notadamente europeia que, para ele, construiu a si própria a partir de uma grande *narrativa mítica*: a prática de escrever. O escriturístico, em oposição a muitas oralidades, procurou afastar as realidades do mundo mágico das vozes e da tradição: “A origem não é mais aquilo que se narra, mas a atividade multiforme e murmurante de produtos do texto e de produzir a sociedade como texto. O “progresso” é de tipo escriturístico” (CERTEAU, 2003, p. 224). Nesse sentido o ser da modernidade é a escritura mas, majoritariamente, uma escritura de poder, uma “escrita conquistadora” (CERTEAU, 2011, p. XI).

Esse é, a meu ver, o primeiro grande embate constitutivo da identidade evangélica em solo paraense: como converter ao *Escrito* (Bíblia, folhetos

evangélicos, textos doutrinários, pastorais, de aconselhamento) todo um conjunto de processos culturais da Amazônia paraense calcada numa rica lógica não escriturística: mitos, oralidades caboclas e da *urbe* periférica, exotização imaginativa na experiência do visagismo, dentre outros. Como falar de uma religião da palavra escrita, como são os cristianismos evangélicos, para um contexto de palavra-evento, imaginativa, fantástica? Em certa medida, empoderando novos mitos, via escritos ou, por outro lado, reduzindo a rica cultura visual amazônica, com suas linguagens mais imagéticas e simbólicas, à racionalização da palavra escrita. Em um ou outro caso, a Amazônia continua encantada e exótica para vários grupos de evangélicos e evangélicas, mas a grande encantaria aqui é a da escritura.

Primeiramente, como todo imaginário religioso, o universo simbólico evangélico paraense, também, constitui-se de suas narrativas míticas. Esses evangélicos e evangélicas, nas suas mais diferentes expressões denominacionais, também são oriundos, em boa medida, de culturas caboclas, sejam ribeirinhas ou mais urbanas, embebidas de suas disposições africanas, ameríndias e europeias. Constroem suas *encantarias* enquanto narrativas míticas também. Pergunte a um evangélico ou a uma evangélica paraense se não conhece, por exemplo, variações míticas em torno da figura encantada do boto, da matinta pereira, da cobra Norato, das muitas boiúnas e caruanas dessas visagens mágicas e religiosas. Decerto reconhecem esse universo encantado a fim de desqualificá-lo, majoritariamente, como expressão de um paganismo malfazejo, como “manifestação do diabo” e coisas do gênero. Ou, em um sentido mais racional da fé evangélica, cria-se o paradoxo: reconhece-se esse universo encantado à medida que *invisibiliza-o*, ou seja, nega-o, baseado na autoridade da escritura que torna essas manifestações inverídicas, ilusórias. Essa escritura é a Bíblia. Mas, por outro lado, também o fazem criando novas mitologias escriturísticas. Assim, esses evangélicos e evangélicas constroem seu *ethos* porque encontram um imaginário paraense que apresenta, em sua estrutura, uma riqueza mítica que favorece a que esses mesmos atores e atrizes sociais e culturais criem seus próprios mitos.

É possível dar dois exemplos dessas recriações míticas. Primeiro, a Assembleia de Deus, matriz do pentecostalismo brasileiro, tem em sua origem amazônica a possibilidade de um mito de origem. Para além do espaço geográfico inicial, há o espaço simbólico: os pentecostais nascem, narrativamente, cravando a palavra de Deus, palavra de poder, inscrevendo-a com jejuns, profecias e orações no coração *exótico* do Brasil, no imaginário de rios e florestas que manifestam, em suas funduras, por um lado, um catolicismo decadente e, por outro, as dissimulações *demoníacas* das encantarias. Magia por magia, o evangélico e a evangélica

pentecostal, especificamente, prefere as suas. Assim, personagens históricos como os fundadores desse assembleísmo (que no caso deles já nem existe mais), viram personagens *encantadas*, símbolos de uma *fundura espiritual* que exorciza botos, caruanas, santos e outros conquistados pelo poder de Deus na força da maior de todas as encantarias: a do Espírito Santo narrada na Bíblia³. Freire de Alencar, mencionado nesse texto fala, justamente, na produção de *hagiografias assembleianas*, ou seja, textos sagrados, escritos, que santificam e canonizam suas personagens fundantes: Daniel Berg e Gunnar Vingren. Por exemplo: Mesmo que, em vida, Berg tenha sido esquecido na sua condição de empobrecido e operário, um missionário que, durante anos “limitava-se a distribuir folhetos e vender Bíblias para se sustentar [...] vira um herói depois de morto” (FREIRE DE ALENCAR, 2013, p. 35). Como há pouco registro histórico sobre ele, continua Freire de Alencar, fica mais fácil a construção do mito por parte da necessidade da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Pará e na sua expansão para todas as demais regiões do país, consolidar sua identidade e poder dentro do campo religioso brasileiro. No ano de 2011, ano da celebração do Centenário da presença pentecostal da Assembleia de Deus no Brasil,

ele [Berg] e Vingren foram capas de livros, revistas de Escola Bíblica Dominical, CDs, DVDs, camisetas, canetas, malas, letras de música, numa grande exploração comercial. Os “santos assembleianos”, como os católicos, viveram na pobreza e aliados do poder, mas, depois de mortos, costumam dar muito lucro (FREIRE DE ALENCAR, 2013, p. 36)

Ao analisar a escrita hagiográfica, ainda que seu *locus* de análise seja os santos católicos desde o medievo, no século XII, até a modernidade no século XIX, Michel de Certeau afirma que uma das características da estrutura do discurso hagiográfico é a caracterização *heroica* do biografado, ou seja, a individualidade vale menos que a personagem: “Mais do que o nome próprio, importa o modelo [...] mais do que a unidade biográfica, o recorte de uma função e do tipo que a representa” (CERTEAU, 2011, p. 297). Isso pode ajudar a compreender certas *hagiografias* sobre *santos evangélicos* também: a glorificação de Deus e do poder temporal da

³ Para uma melhor compreensão da História social da Assembleia de Deus ver FREIRE DE ALENCAR, Gedeon. **Matriz Pentecostal Brasileira**. Assembleias de Deus. 1911-2011. Em particular, para as origens assembleianas, o que vai passar pelo contexto paraense, o Capítulo 3, p. 97-169. Sobre os missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, fundadores da Assembleia de Deus, construíram-se, na literatura, várias narrativas míticas. De acordo com o próprio Freire de Alencar: “Na construção do mito fundante assembleiano e construção ideal dos missionários, a capacidade altruísta deles é a mais falada. Constoi-se a Suécia como o melhor dos mundos e o Brasil o pior” (2013, p. 100).

Igreja diante do desafio da evangelização de um Brasil que se situa na linha tênue entre a falta de conhecimento de muitos e a impiedade de tantos outros, distanciados que estão da verdadeira interpretação das Escrituras, instauram a criação de outras escrituras sobre a vida de missionários que exaltam uma “[...] exemplaridade religiosa, e sacralizam uma ordem estabelecida [...] O santo é aquele que não perde nada do que recebeu” (CERTEAU, 2011, p. 297).

Segundo exemplo, em sintonia com o anterior: a Primeira Igreja Batista de Belém não é de Belém, é do Pará: a assim nomeada *Primeira Igreja Evangélica da Amazônia*, fundada pelo missionário sueco Eurico Nelson em 1897, considerado por esse grupo evangélico o *Apóstolo da Amazônia*⁴. Retoma-se, assim, certo imaginário exótico que transfigura o real levando-o a um tempo mítico das origens. Onde o missionário evangélico inscreve suas ações, a partir daí gera-se todo um conjunto de *escritos encantados*, portadores de poderes fundamentais justamente por construírem uma realidade sagrada, transtemporal que idealiza as ações dessas personagens fundantes. Para a cientista da religião e historiadora Ezilene Ribeiro, muitas das biografias escritas pelos evangélicos batistas sobre Eurico Nelson fazem exatamente isso: criam o mito do herói fundante, *apostolar*, que supera todas as adversidades do contexto paraense de início de século XX, muito em função de uma leitura que sacraliza os heróis bíblicos⁵.

Todavia, se há a afirmação dos escritos pressupõe-se que, em alguma medida, eles possam ser lidos. Essa sobrevalorização do poder da Escrita construiu a identidade evangélica em solo paraense em um contexto onde a alfabetização e letramento era muito precária. Falando novamente dos evangélicos assembleianos, Freire de Alencar afirma (2013, p. 21):

Ser membro das ADs [Assembleias de Deus], por mais pobre, rural ou subdesempregado que seja, significa possuir, andar com e manusear uma Bíblia. E ler. Em determinadas localidades, o único pobre que tem um livro em casa é o membro da AD. Ademais,

⁴ Nesse ano de 2017 a cidade de Belém recebe a 97ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira. Dentre os eventos da Convenção, a comemoração dos 120 anos da fundação da Primeira Igreja Batista do Pará. Fonte: <http://www.batistas.com/artigos/batistas-do-para-comemoram-120-anos-de-pioneirismo-e-fe>. Acesso em: 13/04/2017.

⁵ Cf. RIBEIRO, Ezilene N. Eurico Alfredo Nelson (1862-1939) e a inserção Batista em Belém do Pará. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá, v. 3, n. 9, 2011, p. 01. Mais recentemente, em 2016, a dissertação de Mestrado na qual se baseia o artigo citado foi publicada: RIBEIRO, Ezilene N. **Eurico Alfredo Nelson e a inserção dos Batistas em Belém do Pará**. São Paulo: Fonte Editorial, 144p.

desde 1923, assembleianos também precisam ler e estudar a revista da EBD [escola Bíblica Dominical]

Não foi diferente, nesse aspecto, no contexto paraense. O domínio da escrita e da leitura contrapunha-se a certa elite (católica, majoritariamente) que havia patenteado a escrita do sagrado como únicos leitores possíveis. Do ponto de vista social, novamente citando Ribeiro, boa parte dos interlocutores paraenses dessas gerações fundantes dos evangélicos vinham de segmentos mais pobres daquela sociedade, mas em uma época de profundas transformações “[...] principalmente decorrentes da intensificação da vida industrial, da função comercial, financeira, política e cultural, o que por outro lado, gera um elevado número de subempregados e também desempregados na capital do Pará” (2011, p. 7). Como pensar essas transformações senão, também, a partir de uma hegemonia da escrita, da qual os evangélicos esforçaram em apropriar-se.

Falávamos, portanto, de reescritura dos mitos. É sempre importante lembrar que, não somente Michel de Certeau, mas outros autores como Gilbert Durand, só para ficar nesse exemplo, nos mostram que as narrativas míticas são, em alguma medida, a efetivação de um processo de racionalização, mesmo que não termine, diferentemente dos exemplos anteriores, na escrita. O próprio Durand afirma: “O mito já é um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias” (2002, p. 63). Ou, como o próprio Certeau afirma em relação a um dos grandes mitos do Ocidente, conforme dito, a escritura: “[...] nos últimos três séculos aprender a escrever define a iniciação por excelência em uma sociedade capitalista e conquistadora. É a sua prática iniciática fundamental” (2003, p. 227).

Os evangélicos e evangélicas, inicialmente os protestantes e, posteriormente, os pentecostais, ao chegarem em terras paraenses, encontram um contexto amazônico de crítica, por exemplo, por parte de católicos mais ortodoxos e intelectuais, da pajelança cabocla, dos *visagismos* e *encantarias*. Conquanto uma prática religiosa profundamente rural, a religião de pajelança cabocla, com sua devoção a santos populares e aos chamados *encantados*, cresceu nos grandes centros urbanos, como a capital Belém, em situações muito conflituosas com as autoridades religiosas e políticas, principalmente no período da *Belle Époque* quando muitos caboclos, caboclas e imigrantes outros vinham para o espaço urbano da *civilizada* “Paris Brasileira” (MAUÉS, 2005, p. 262). Figueiredo afirma, em relação à pajelança cabocla no início do século XX em Belém do Pará: “Não à toa, as práticas e concepções curativas divulgadas pelos pajés foram vistas como sintomas de

selvageria ou, quando menos, de arcaísmo cultural, um elemento do folclore da região que só poderia ser preservado nos livros, como narrativa de um passado já morto” (2008, p. 84-5). Isso lembra, inclusive, a crítica cerтеаuniana à escrita da história que poderíamos ampliar para a escrita de outras ciências humanas: essa escrita, muitas vezes, busca, honra, mas pode sepultar o seu objeto de estudo (CERTEAU, 2011, p. XVI).

Ao empoderar a escrita e suas escrituras sagradas os evangélicos criam um processo racional de certo iconoclastismo: a religião verdadeira não pode tornar-se refém da variabilidade e polissemia das iconicidades apresentadas tanto pelas devoções católicas institucionais e populares, bem como da pajelança cabocla com suas muitas visagens. Podemos aplicar aos evangélicos e evangélicas, nesse ponto, a compreensão da escrita como um espaço próprio estrategicamente estabelecido, um “lugar desenfeitado das ambiguidades do mundo”. Opera-se um recorte no cosmos tradicional amazônida “[...] onde o sujeito era possuído pelas vozes do mundo” (CERTEAU, 2013, p. 225). Porém, paradoxalmente, até mesmo os evangélicos e evangélicas reescrevem todo um imaginário icônico, reinventando suas várias tradições orais. Reescrevem e criam seus *encantados* também. Falaremos sobre isso no próximo ponto do texto.

3. A (re)escrita dos encantos

O evangélico e a evangélica, de uma forma geral, vive um processo dialético em suas vivências religiosas no contexto paraense: ele e ela *encantam*/oralizam o escrito e escrevem o imaginário *encantado*, por exemplo, ressignificando as imagens típicas do universo simbólico da encantaria em um imaginário ora *demoníaco*, *paganizado*, ora invisibilizado enquanto *mentira*, *ilusão*, ou seja, até mesmo o forte *ethos* racional de setores desse universo evangélico (como os protestantes) cria sua *razão encantada* também. O que está em jogo aqui é a relação tática e estratégica como motor que impulsiona o imaginário cotidiano, de acordo com Certeau, *locus* fundamental para compreender as relações entre o oral e o escrito.

De fato, os evangélicos, sejam de recorte mais subjetivo/racionalizante, sejam de recorte mais imagético/extático, têm uma relação muito ambígua com, por exemplo, a pajelança cabocla paraense e as devoções populares católicas e de matrizes africanas. Em relação à pajelança cabocla, lembrando novamente Figueiredo, essa sofreu uma longa história de exclusão na Amazônia paraense, principalmente na capital, Belém: “se o ofício dos pajés se equilibrava entre as constantes acusações de charlatanismo e a aclamação popular, quase sempre foi apresentado na imprensa como uma calamidade intolerável para uma cidade que se

pretendia moderna e civilizada” (2008, p. 61). Os evangélicos, de certa forma, constroem sua identidade paraense, paradoxalmente, em oposição a essas experiências religiosas populares tidas, por eles, por *mágicas* e *demoníacas*. Ao mesmo tempo em que pretendem ser uma experiência de fé ética e racional, os evangélicos, principalmente os de recorte pentecostal, a partir do fim da *Belle Époque*, começaram a construir suas pajelanças e encantarias também, possivelmente porque o mito de uma religião pura e civilizada, autenticamente cristã, sofreu seus abalos com o fim do processo civilizatório e modernizante dessa *bela época*.

O cientista da religião Augusto Dias⁶, por exemplo, defende a ideia de que o evangélico pentecostal, particularmente, achou-se “em casa” na Amazônia por conta daquilo que Maués chama, justamente, de pajelança cabocla. Por mais que rotinize e burocratize o carisma, seja em formas institucionais ou não (em acento bem weberiano) os evangélicos pentecostais no Pará, por exemplo, apropriam-se do universo simbólico das encantarias e das religiosidades tradicionais de pajelança cabocla em um duplo movimento: por um lado *demonizam, amarram, expulsam*, ou seja, criam uma discursividade de reconhecimento que interdita às pessoas a atuação do *boto* (enquanto encantado das águas), as *flechadas de bicho*, caruanas, cobras, dentre outros e, por outro lado, reescrevem – em suas pregações e círculos de orações, folhetos evangelísticos, estudos bíblicos e doutrinários - todo um universo imaginário habitado, simbolicamente, por ações e discursividades que guardam certas homologias com o universo encantado das culturalidades amazônidas: o *evangélico caboclo*, se posso assim me expressar, apresenta seus “rezadores” e “pajés” na figura de líderes carismáticos que recebem revelações e prestam aconselhamentos - os *profetas* e *profetizas* - que são tomados pela mais imponente e pessoal *caruana/encantado*: o Espírito Santo. A partir daí unge-se as pessoas, expulsa-se os demônios, dá-se um *banho de cheiro* espiritual para purificar e santificar as pessoas. Nesse sentido (aqui confesso que mais o segmento pentecostal do evangélico paraense), apropriam-se de dimensões fundamentais da dinâmica da vida religiosa sincrética amazônida: a cultura de cheiros, de poções e de unguentos que representam todo um imaginário de crenças e devoções.

⁶ Cf. DIAS, José A. **Pentecostalismo popular na Amazônia**: produto de seu meio. Texto inédito, não publicado. O autor é mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. Esse texto é fruto de pesquisas oriundas das disciplinas cursadas no referido Programa. Texto produzido em 2015. Agradeço a Dias, também, as conversas que me propiciaram refletir sobre esse tema.

É claro que essa *encantaria evangélica* também guarda heterologias com as tradicionais crenças das encantarias de pajelança cabocla. De acordo com Maués (2005, p. 265):

[...] os encantados são pessoas que, ao contrário dos santos, não morreram, mas se encantaram. [...] As pessoas se encantam porque são atraídas por outros encantados para o “encante”, seu local de morada. [...] Os encantados são “invisíveis” aos olhos dos simples mortais; mas podem manifestar-se de diversas formas [...] São chamados de bichos do fundo quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nessa condição, eles são pensados como perigosos, pois podem provocar mal olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob a forma humana, nos manguezais ou nas praias, são chamados de “oiaras”. [...] A terceira forma de manifestação é aquelas em que eles, permanecendo invisíveis, incorporam-se nas pessoas, quer sejam aquelas que têm o dom “de nascença” para serem xamãs, quer sejam as de quem “se agradam”, quer sejam os próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso são chamados de caruanas, guias ou cavalheiros. Ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças

Assim, os encantados são entidades que habitam as construções míticas e religiosas de amplos setores das populações paraenses, seja no contexto mais campesino do caboclo ou, até mesmo, em contextos metropolitanos. Seres das mais diferentes espécies assumem funções sociais e interagem com outros seres humanos de uma forma muito ambígua: ora ajudam na solução de enfermidades, por exemplo, ora causam distúrbios na vida. Certamente que haverá uma recusa, por parte dos evangélicos e evangélicas em reconhecer, por exemplo, o Espírito Santo como uma encantaria, ainda que seja no lado benéfico de um caruana. Afinal, os evangélicos e as evangélicas, em geral, não crêem numa possessão do Espírito, mas em serem usados por esses mesmo Espírito sem que se perca sua identidade própria (no caso, do fiel). O Espírito não se converte em um duplo, mas converte o fiel em um instrumento para que Deus fale não a partir dele, mas através dele.

Se, por um lado, há diferenças, encontra-se uma conversão das escrituras em apoio às experiências de êxtase, de falar línguas, de profetizar na dimensão da ambiguidade, ora porque pode ser uma profecia trazendo bênçãos (uma cura de uma doença ou a proposta de um emprego), ora porque pode ser uma profecia alertando para o perigo de uma maldição. Assim, os evangélicos e evangélicas, principalmente os de traço mais pentecostalizado, ativam demandas *táticas* que subvertem a

hegemonia e as estratégias prescritas pelos escritos, reinventando todo um imaginário calcado em tradições orais.

E o evangélico e evangélica não pentecostal? Falava, no primeiro parágrafo desse item do artigo, de certa estratégia de invisibilização desse universo simbólico e imagético que caracteriza tantas experiências religiosas em contexto paraense. Mesmo em seu forte *ethos* racionalizante e subjetivo, vários evangélicos e evangélicas de traço mais protestante afirmam que a experiência religiosa, inclusive a deles, passa por essa dimensão mais emocional e sensível, objetificada nas imagens, no visual, nos êxtases. Mas passa, não fica, uma vez que a hipótese aqui é que esse imaginário passa a existir e ser afirmado em função de algo mais importante para eles: a racionalização e abstração de uma ideia de culpa e perdão em torno da noção teológica de pecado. E essa noção mora, preferencialmente, em um texto: A Bíblia Sagrada que se converte, por sua vez, em objeto de apreensão de uma consciência pura. Seria uma espécie de transformação ou conservação “[...] dentro de si aquilo que recebe do seu meio circunstancial e cria dentro de si os instrumentos de uma apropriação do espaço exterior” (CERTEAU, 2013, p. 226). Vitória da escrita? Não necessariamente. É Nesse aspecto que fala-se de certa invisibilidade do *imaginário encantado* nessas apropriações mais racionalizantes. Invisível, mas não inexistente uma vez que, mesmo para contrapor-se, há a necessidade de afirmar esse *universo circunstancial* das encantarias caboclas não evangélicas e evangélicas, principalmente em contextos atuais de sobrevalorização da imagem e do ícone em nossas culturalidades midiáticas. Mas aí trata-se de outra história, de outras análises.

Considerações finais

O sociólogo e linguista Florian Coulmas escreve que a religião é uma das mais poderosas instituições de afirmação da autoridade da língua escrita: “As escrituras mudam a natureza da cultura religiosa ao promover a diferenciação do sagrado e do profano” (2014, p. 119). Claro que essa diferenciação não é promovida somente pela escritura mas, através dela, a constituição das identidades converte-se numa profunda dinâmica de relações de poder onde as experiências religiosas passaram a ser profundamente reguladas pela escrita. Isso não significa, também, o abandono das oralidades nas experiências religiosas. Pelo contrário, justamente nas tradições religiosas vemos um grande trânsito entre modos de ressignificação oral e imagético da escrita de seus textos sagrados (e no contexto do mundo evangélico não é somente a Bíblia o texto sagrado, mas toda uma literatura derivada da mesma)⁷ e a

⁷ De certo modo é possível pensar na Bíblia como uma escritura, mas uma escritura de profundas narrativas evocativas de poderosas imagens e símbolos. Por isso quando o evangélico e a evangélica (e outros grupos cristãos) lêem a Bíblia – e aí teria que pensar, também, nas condições sociais e

escrita de novas oralidades, de novas imagens e experiências. Novamente Coulmas afirma que em qualquer contexto a divisão do trabalho de comunicação (enquanto produção de sentido) entre oralidades e modos de escrita “corresponde a contextos sócio-linguísticos específicos que atribuem diferentes funções a diferentes línguas” (2014, p. 60).

Basicamente Michel de Certeau chama-nos a atenção para essas diferenciações, com a preocupação de analisar uma arqueologia de poder nessas distinções entre oralidades e escritas, o que ele nomeia por *economia escriturística*. Ainda que teça profundas críticas ao modo de constituição social de dominação da escrita, principalmente em sociedades modernas, Certeau dá muita ênfase aos modos de produção das apropriações *táticas* que muitos grupos sociais efetivam em relação à escrita: sem sair dos lugares que precisam estar para viverem, lugares esses que, muitas vezes, impõem leis (escritas) a essas vivências, instaura-se aí mesmo pluralidades significativas e criatividade. Muitas vezes as oralidades são processos de ressignificações *táticas* que grupos sociais e religiosos acionam para tirar proveito, de certa forma imprevisíveis, das *estratégias* de escrita e leitura da realidade imposta (CERTEAU, 2003, p. 93). Nunca é demais lembrar que, para Michel de Certeau, as táticas são ações calculadas que não contam com um lugar próprio (dimensão das estratégias), de algo exterior que lhe forneça a condição de autonomia. O lugar das táticas é sempre o outro: “Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia.” (CERTEAU, 2013, p. 101). São as reinvenções do cotidiano que os evangélicos acionam, ora imaginando/*encantando* novas oralidades para além do escrito, ora escrevendo essas oralidades em novos escritos na dialética afirmada anteriormente.

É a partir disso que esse artigo tentou, ainda que de forma preliminar, semear algumas hipóteses para interpretar o lugar histórico e social de movimentos religiosos tão plurais como os evangélicos e as evangélicas no contexto da Amazônia paraense. Esses evangélicos e evangélicas, sejam de traços mais protestantes, sejam mais pentecostalizados, construíram e constroem seu *ethos* a partir de uma realidade religiosa profundamente marcada por influências católicas ibéricas em suas formas mais institucionais e suas releituras de devoção popular permeadas por práticas religiosas nativas chamadas, de acordo com Maués, de pajelança cabocla. Esse contexto favoreceu leituras e contra-leituras, por parte dos evangélicos, de sua

econômicas de produção de leitura – eles ativam a sua ressignificação imaginativa que vai desembocar no conto e reconto de novas discursividades orais.

própria identidade religiosa na fronteira de experiências mais imagéticas, cheias de narrativas simbólicas com seus *encantados* e *visagismos* e experiências mais mediatizadas pela apropriação racional de suas próprias experiências escriturísticas. Isso proporcionou a ideia do que é nomeado nesse texto por um *evangélico e evangélica cabocla*, ou seja, que vive relações dialéticas entre criar novas imagens e símbolos, representado pela noção de *encantado*, potencializado por suas narrativas orais, ao mesmo tempo em que procura reescrever esse novo imaginário no poder de afirmação de suas várias escrituras: reencanta o escrito e escreve novas encantarias em sua semântica específica conforme mostrado em alguns exemplos.

Como todo texto, principalmente nesse aspecto preliminar, conta com lacunas. Mas é importante encarar essas lacunas como possibilidade de continuidade no enfrentamento teórico de análise de um campo religioso tão complexo e desafiador como são os evangélicos e as evangélicas em contextos não menos complexos das culturalidades amazônidas. Assim exige-se, para pesquisas futuras, um maior rigor teórico na problematização e construção desse objeto chamado *evangélico encantado*. Além disso, a realização de estudos de caso específicos para avaliar a consistência ou infirmar as hipóteses aqui construídas e, por fim analisar, até que ponto, esse *evangélico e evangélica encantada* contribuem, decisivamente, para a compreensão de outros campos religiosos, que não somente o paraense, para possíveis leituras comparativas.

Referências Bibliográficas

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. 1. Artes de Fazer. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **A Escrita da História**. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

COULMAS, Florian. **Escrita e Sociedade**. São Paulo: Parábola, 2014.

DAOU, Ana M. **A belle époque amazônica**. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

DIAS, José Augusto S. **Pentecostalismo Popular na Amazônia**. Produto de seu meio. Belém: PPGCR/UEPA, 2015. Texto não publicado.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FIGUEIREDO, Aldrin M. de. **Pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. 1870-1950. Belém: EdUFPA, 2008.

FREIRE DE ALENCAR, Gedeon. **Matriz Pentecostal Brasileira**. Assembleias de Deus. 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

MAUÉS, Raymundo H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, n. 19 (53), 2005, p. 259-274.

MAUÉS, Raymundo H. & VILLACORTA, Gisela M. (Orgs.) **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EdUFPA, 2008.

PAES LOUREIRO, João de J. **Cultura Amazônica**. Uma poética do imaginário. **A Cidade dos Encantados**. 4.ed. Belém: Cultural Brasil, 2015.

RIBEIRO, Ezilene N. Eurico Alfredo Nelson (1862-1939) e a inserção Batista em Belém do Pará. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá, v. 3, n. 9, 2011, p. 01. Disponível em:
<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST2/008%20-%20Ezilene%20Nogueira%20Ribeiro.pdf>. Acesso em: 16\05\2016

_____. **Eurico Alfredo Nelson e a inserção dos Batistas em Belém do Pará**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.