

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

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**A Expansão do Protestantismo no Contexto Indígena: um olhar para São
Gabriel da Cachoeira (Brasil) e El Alto (Bolívia)**

Mestrando: João Ubiraci Andrade e Silva Junior:

Bolsista: CAPES

Orientadora: Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres

São Gabriel da Cachoeira - AM

2025

JOÃO UBIRACI ANDRADE E SILVA JUNIOR

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A Expansão do Protestantismo no Contexto Indígena: um olhar para São Gabriel da Cachoeira (Brasil) e El Alto (Bolívia)

Dissertação de mestrado apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestação Socioculturais na Amazônia, sob orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

**São Gabriel da Cachoeira – AM
2025**

-
- S586e Silva Junior, João Ubiraci Andrade e
A expansão do protestantismo no contexto indígena: um olhar para São Gabriel da Cachoeira (Brasil) e El Alto (Bolívia) / João Ubiraci Andrade e Silva Junior. - 2025.
128 f. : il., color. ; 31 cm.
- Orientador(a): Iraildes Caldas Torres.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, São Gabriel da Cachoeira, 2025.
1. Aymara / Bolívia. 2. Crenças indígenas. 3. Neopentecostalismo. 4. São Gabriel da Cachoeira / Brasil. I. Torres, Iraildes Caldas. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia. III. Título
-

JOÃO UBIRACI ANDRADE E SILVA JUNIOR

A Expansão do Protestantismo no Contexto Indígena: um olhar para São Gabriel da Cachoeira (Brasil) e El Alto (Bolívia)

Dissertação de mestrado apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestação Socioculturais na Amazônia, sob orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

Aprovado em ____10____ de __Setembro__ de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Profª. Dra. Iraildes Caldas Torres - Presidente
Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/UFAM)

Prof. Dr. Adelson da Costa Fernando - Membro
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Justino Sarmiento Rezende - Membro
Universidade Federal do Amazonas

**São Gabriel da Cachoeira – AM
2025**

AGRADECIMENTOS

O estudo pós-graduado, embora seja prazeroso, exige cuidado e disciplina, o que supõe um certo recolhimento para escrever e maturar ideias. Um momento singular de preparo intelectual e espiritual que permitiu-se a partilha com pessoas, que, às vezes vieram ao meu socorro, auxiliando-me com informações. A essas pessoas venho agradecer com gratidão.

Agradeço a luz de forças superiores que me guiaram através da construção deste trabalho, instrumentalizando grandes professores doutores para o meu desenvolvimento intelectual e moral.

Agradeço à minha família pelo apoio e chamadas à atenção sempre que fora necessário controlar meu temperamento difícil. Minha mãe Emilia Paiva, meu saudoso pai João Ubiraci, minha irmã Suzy Evelyn, meus filhotes Escarletty, João Neto e Marcos Alexandre, meu eterno amor e carinho.

À minha orientadora Dra. Iraíldes Caldas Torres, dispenso um carinho especial pela dedicação e paciência pessoal comigo. Mulher notável, iluminada pela luz da intelectualidade, de espírito rebelde e doçura incomparável, responsável direta pelo futuro promissor de muitos mestres em São Gabriel da Cachoeira ao ousar implantar o mestrado do PPGSCA depois de décadas de tentativas e movimentos frustrados.

Ao Magnífico reitor Sylvio Puga, por sempre estar atento às necessidades do nosso município e se fazer acessível em todos os momentos para o andamento do curso do nosso mestrado e a conquista do nosso campus.

À coordenação atual do PPGSCA - Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, em nome do Dr. Caio Soto, pela eficiência e agilidade na administração do programa e atenção à interiorização da ciência em nossa região.

Também aos colegas de curso pelo companheirismo e determinação pela mudança de status e construção de uma ciência com olhar indígena e com perspectivas de novas epistemes. Em especial, à companheira Lorena Araújo, pelo empenho em estruturar o nosso mestrado mesmo sob a presença de todas as impossibilidades locais, não se abateu e evocou seu espírito tariano de liderança e articulação.

À FAPEAM – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, pela concessão da bolsa de estudo num primeiro momento. À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa que possibilitou o ingresso no intercâmbio na cidade boliviana de La Paz, junto a Universidade Pública de El Alto a qual

agradeço igualmente pelo acolhimento da primeira turma de pesquisadores indígenas.

Agradeço também ao Programa de Desenvolvimento Abdias Nascimento pelo acolhimento do projeto criado pela Universidade Federal do Piauí - UFPI, na pessoa da coordenadora. a Dra. Socorro Arantes, assim como a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, na pessoa da vice coordenadora. Dra. Iraildes Caldas Torres.

Dedicatória

*Dedico esse trabalho ao pai mais bondoso e
brincalhão que já existiu, responsável por uma
infância feliz e cheia de carinho que muitas
vezes desejei a outras crianças. A você João
Ubiraci, todo o meu amor e respeito pela
grandeza com sua família.*

(in memoriam)

RESUMO

Este estudo teve a intenção de verificar de que forma ocorreu a expansão das igrejas evangélicas na cidade de São Gabriel da Cachoeira nos últimos anos. Expõe as formas de relações de poder e autoridade que esses templos possuem com a política local e com as culturas indígenas milenares do Alto Rio Negro. A crescente expansão do neopentecostalismo mostra-se pujante nos dias atuais e com forte interferência nos rumos da política representativa, em São Gabriel da Cachoeira, defendendo uma pauta conservadora e discriminatória. Incluem-se nesta pauta os indígenas e suas crenças, as mulheres, pessoas de religião de matriz africana e o segmento LGBTQIAPN+ como categorias sociais, que enfrentam preconceito e alijamento por parte dessas igrejas. No âmbito da realização do estágio de bolsas sanduíche na cidade de El Alto, Bolívia, fizemos contato com os indígenas Aymara dessa cidade, com os quais esta pesquisa faz algumas aproximações. A metodologia adotada assenta-se nas orientações das abordagens qualitativas sob a inspiração da história oral, numa tessitura Interdisciplinar com a Sociologia, Ciência da Religião e Antropologia. Dentre os resultados constatados consta o alto poder de discriminação contra minorias sociais e com outras religiões, em cujo suporte está a teologia da prosperidade que é o eixo central da expansão do neopentecostalismo em São Gabriel da Cachoeira. Este resultado aparece também em relação a expansão destas igrejas em El Alto, o que conclui mostrando que o evangelismo cresce, tanto no Brasil / São Gabriel da Cachoeira, quanto no altiplano andino, sob as estratégias da teologia da prosperidade.

Palavras-chave: Aymara / Bolívia. Crenças Indígenas. Neopentecostalismo. São Gabriel da Cachoeira / Brasil

ABSTRACT

This study aimed to examine how evangelical churches have expanded in the city of São Gabriel da Cachoeira in recent years. It exposes the power and authority relationships these churches have with local politics and the ancient indigenous cultures of the Upper Rio Negro. The growing expansion of neo-Pentecostalism is currently thriving and strongly impacting the direction of representative politics in São Gabriel da Cachoeira, advocating a conservative and discriminatory agenda. This agenda includes indigenous people and their beliefs, women, people of African-based religions, and the LGBTQIAPN+ segment as social groups who face prejudice and exclusion from these churches. As part of a scholarship internship in El Alto, Bolivia, we contacted the Aymara indigenous people of that city, with whom this research establishes some connections. The methodology adopted is based on qualitative approaches inspired by oral history, in an interdisciplinary framework with Sociology, Religious Studies, and Anthropology. Among the findings is the high level of discrimination against social minorities and other religions, supported by prosperity theology, the central axis of the expansion of neo-Pentecostalism in São Gabriel da Cachoeira. This result also reflects the expansion of these churches in El Alto, concluding by showing that evangelism is growing, both in Brazil/São Gabriel da Cachoeira and in the Andean highlands, under the strategies of prosperity theology.

Keywords: Aymara/Bolivia. Indigenous Beliefs. Neo-Pentecostalism. São Gabriel da Cachoeira/Brazil

RESUMEN

Este estudio tuvo como objetivo examinar cómo las iglesias evangélicas se han expandido en la ciudad de São Gabriel da Cachoeira en los últimos años. Expone las relaciones de poder y autoridad que estas iglesias tienen con la política local y las antiguas culturas indígenas del Alto Río Negro. La creciente expansión del neopentecostalismo está actualmente prosperando e impactando fuertemente la dirección de la política representativa en São Gabriel da Cachoeira, abogando por una agenda conservadora y discriminatoria. Esta agenda incluye a los pueblos indígenas y sus creencias, las mujeres, las personas de religiones de base africana y el segmento LGBTQIAPN+ como grupos sociales que enfrentan prejuicios y exclusión de estas iglesias. Como parte de una pasantía de beca en El Alto, Bolivia, contactamos al pueblo indígena aymara de esa ciudad, con quien esta investigación establece algunas conexiones. La metodología adoptada se basa en enfoques cualitativos inspirados en la historia oral, en un marco interdisciplinario con la sociología, los estudios religiosos y la antropología. Entre los hallazgos se encuentra el alto nivel de discriminación contra minorías sociales y otras religiones, respaldado por la teología de la prosperidad, eje central de la expansión del neopentecostalismo en São Gabriel da Cachoeira. Este resultado también refleja la expansión de estas iglesias en El Alto, y concluye mostrando que la evangelización está creciendo, tanto en Brasil (São Gabriel da Cachoeira) como en el altiplano andino, bajo las estrategias de la teología de la prosperidad.

Palabras clave: Aymara (Bolivia). Creencias indígenas. Neopentecostalismo. São Gabriel da Cachoeira (Brasil).

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: @kilmonteiro_oficial

Figura 02: Paroquia Sta. Terezinha

Figura 03: Mountain Lodges of Peru/Divulgação

Figura 04: Beto Ricardo / ISA, 1988

Figura 05: Alberto César Araújo/Amazônia Real

Figura 06: Kai Pfaffenbach/Reuters

Figura 07: Universal

Figura 08: Bruno Kelly/Amazônia Real

Figura 09: Ygson França/SEJUSC

LISTA DE ABREVIATURAS

ADESPROC – Associação para o Desenvolvimento Social e Promoção Cultural

ALEAM – Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas

AMARN – Associação de Mulheres do Alto Rio Negro

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica

CPE – Constituição Política do Estado

DMIRN – Departamento de Mulheres Indígenas do Rio Negro

FOIRN – Federação das organizações Indígenas do Rio Negro

FPE – Frente Parlamentar Evangélica

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICM – Igreja Comunidade Metropolitana

ID – Instituto de Diversidade do Amazonas

IEAD – Igreja Evangélica Assembleia de Deus

IEDAM - Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas

ISA – Instituto Socioambiental

LGBT+ - Lésbicas, gays, Bissexuais e Transexuais

LGBTQI+ - Lésbicas, gays, Bissexuais e Transexuais, Queer, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais

LGBTQIAPN+ -Lésbicas, gays, Bissexuais e Transexuais, Queer, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais

MNT – Mission News Tribles

MRN – Movimento Nacionalista Revolucionário

OMEAM – Ordem dos Ministros Evangélicos do Amazonas

PGTA - Plano de Gestão Territorial Autossustentável

PL - Partido Liberal

PL – Projeto de Lei

PNGATI – Política Nacional de Gestão Territorial de Terras Indígenas

RF – Receita Federal

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UB – União Brasil

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
CAPITULO I – OS RAIOS DO PROTESTANTISMO EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA.....	19
1.1 - São Gabriel da Cachoeira: a cidade e o campo da pesquisa.....	19
1.2 - A cidade, os moradores e a religiosidade politeísta.....	29
1.3 – As crenças naturais dos indígenas Aymara e a Pachamama.....	40
CAPITULO II – O NEOPENTECOSTALISMO E OS OBSTÁCULOS ENCONTRADOS ENTRE OS INDIGENAS DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA E EL ALTO.....	50
2.1 – Os primeiros passos do evangelismo em São Gabriel da Cachoeira.	50
2.2 – O discurso da fé e a negação da crença indígena em São Gabriel da Cachoeira	60
2.3 – O discurso da fé católica e a resistência dos Aymara.....	71
CAPITULO III – A NEGAÇÃO DO OUTRO (MINORIAS) PELO EVANGELISMO NO TEMPO CONTEMPORÂNEO.	81
3.1– O avanço do evangelismo em São Gabriel da Cachoeira e El Alto.....	81
3.2 – A visão anti-feminista do evangelismo em São Gabriel da Cachoeira e El Alto.....	93
3.3 – A visão anti-LGBTQIH+ e contra as religiões de matrizes africanas em São Gabriel da Cachoeira e El Alto.....	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
REFERÊNCIAS.....	120

INTRODUÇÃO

O caminho do inferno está pavimentado de boas
intenções.
Karl Marx

Este estudo assumiu o propósito de verificar de que forma ocorreu a expansão do neopentecostalismo no município de São Gabriel da Cachoeira na região do Alto Rio Negro. Busca-se perceber o fator das relações de poder como fundamental na proliferação de igrejas evangélicas neste território considerado o maior território indígena do Brasil. Em outras palavras, procuramos saber de que forma o neopentecostalismo assenta suas bases de expansão na região do Alto Rio Negro sob os nexos da teologia da prosperidade. A pesquisa estabelece um diálogo interdisciplinar com a Sociologia, Antropologia e Ciência da Religião num debate fecundo com as teorias críticas. estabelece uma aproximação com os indígenas Aymara de El alto, Bolívia, especialmente no que diz respeito à discriminação das crenças indígenas

O interesse por este tema, está associado às minhas curiosidades em procurar saber o quê move o discurso da prosperidade e em relação às curas que os evangélicos fazem de doenças como o câncer, o vício em drogas pesadas, os fiéis que em poucos meses de cultos, supostamente, conseguiram sair da pobreza e prosperar economicamente, as relações de poder que se constroem. Tudo isso despertou-me para investigar este tema.

São Gabriel da Cachoeira está localizado no Noroeste do Estado do Amazonas, região mais conhecida como Cabeça do Cachorro (devido a geografia do município), distante a 800 km da capital Manaus. De acordo com o último Censo (2022), a população é de 51.795 pessoas espalhadas entre a sede e comunidades nos rios Negro, Içana, Ayari e calhas. A população é predominantemente indígena e distribuída em 24 etnias nos troncos linguísticos Tukano, Aruake, Baniwa e Yanomami, tornando-se, assim, uma das regiões mais importantes do país, devido sua riqueza natural e seu campo de pesquisa antropológico.

O movimento evangélico vem expandindo seu poder nessas regiões, por meio de um número crescente de templos e fiéis espalhados principalmente nas áreas periféricas e menos assistidas do município de São Gabriel da Cachoeira, onde pessoas vindas das comunidades para São Gabriel da Cachoeira, fixam moradia em decorrência do êxodo rural constante.

O discurso de poder desenvolvido pela teologia da prosperidade em seus desdobramentos políticos e concretos em São Gabriel da Cachoeira e El Alto, necessita de mais estudos científicos sobre as consequências do avanço do protestantismo e suas variações

no contexto das culturas indígenas de ambas as regiões. Um discurso de negação da religiosidade indígena baseada nos mitos em favor do credo judaico-cristão, voltado para o mercado da fé que alimenta um nicho dentro do capitalismo e constrói uma lógica própria que se auto nutre de acordo com a política envolvida apresenta características únicas. De acordo com Weber (1991, p. 188), “o poder econômico, é uma consequência frequente [...] da dominação e com a mesma frequência um de seus meios mais importantes. Mas nem toda posição de poder econômico manifesta-se [...] como dominação no sentido aqui adotado da palavra.”

O fenômeno que envolve essa nova fé é consequência da dinâmica das relações socioeconômicas que transfiguram o entendimento da realidade. Para Ortiz (1994, p.45), "na modernidade, a religião se transforma e se adapta, perdendo a sua centralidade tradicional, mas adquirindo novas formas de expressão e significado."

O poder econômico como parte de uma metodologia empregada pelas igrejas que usam da teologia da prosperidade, utiliza-se do expediente ideológico para ressignificarem suas formas de dominação, usando da consciência coletiva para imprimir significados. Isso faz parte de uma estratégia de autopreservação muito bem construída, em cima de um arquétipo comum em todas as sociedades. Para Jung (1960, p. 17), "A religião, na medida em que pode ser concebida como um fenômeno psicológico, é uma peculiar expressão das imagens arquetípicas que habitam o inconsciente coletivo."

O poder que essa teologia apresenta através das igrejas evangélicas, possui uma permeabilidade e adaptação muito grande do seu discurso, quando se trata de indígenas em estado de marginalização e vulnerabilidade econômica. As promessas de bens materiais alimentam o aspecto mais desejado dentro do sistema capitalista que o bem estar econômico. O alinhamento das igrejas evangélicas com a extrema direita contribui para um movimento reacionário dentro do próprio movimento indígena, que pode ser utilizado politicamente contra a luta desses povos. De acordo com Weber (2001, p.36), “no entanto, nem o despertar da atividade econômica radicalmente metódica no sentido atual da palavra, nem a necessidade de dinheiro na vida do homem moderno pode ser suficiente para explicar o desenvolvimento do espírito capitalista”.

Weber destaca como algumas doutrinas protestantes desenvolveram atitudes racionais que deram forma ao capitalismo atualmente. As igrejas evangélicas compartilham e se alinham com ideologias da extrema direita, isso, pode ser compreendido como uma forma

de instrumentalização política e social. Esse alinhamento pode ser usado inevitavelmente para justificar ações do Estado contra grupos indígenas através de ideologias religiosas.

A pesquisa tem por orientação as abordagens qualitativas sem exclusão dos aspectos quantitativos, sob a inspiração da dialógica de Morin (2007) e da história oral a partir de Thompson (1992). As asserções de Morin nos remete para uma tessitura cognitiva numa ambivalência de conversação com autores no âmbito interdisciplinar. De acordo com este autor “a consciência da complexidade nos faz compreender que não poderemos escapar jamais da incerteza e que jamais poderemos ter um saber total: a totalidade é a não verdade” (Morin, 2005, p.117).

O trabalho de campo foi realizado junto a uma amostra de 06 sujeitos da pesquisa, moradores de São Gabriel da Cachoeira, do chão da cidade. As pessoas escolhidas tinham, em sua maioria, acima de quarenta anos de idade, dos segmentos católico, evangélico e religiões afrobrasileiras. foram ouvidas sob a técnica de entrevista semiestruturada, as quais foram definidas de acordo com o tema do projeto em 05 questões semiestruturadas: 1º No seu entendimento, São Gabriel é uma cidade politeísta? 2º Como sua religião se relaciona com as demais religiões encontradas na cidade? 3º Antes a cidade vivia mais a cultura indígena ou outra religião? 4º O que mais lhe incomoda em relação às religiões no município? 5º Para você, qual a religião mais forte e a que cresce mais em São Gabriel da Cachoeira?

Das 06 pessoas entrevistadas, decidimos colher as informações de um católico, neste caso um ex-clérigo, 01 Mãe de Santo da Umbanda, 01 juremeira da Jurema Sagrada, 01 pastor evangélico da IEADAM, um pajé da etnia Tukano. A escolha foi feita para que não houvessem resultados que pudessem imprimir algum tipo de estigma a quaisquer religiões. Outras entrevistas também foram realizadas fora do país, no altiplano boliviano, mais especificamente na cidade de El Alto, para contextualizar o movimento de expansão evangélica entre o povo Aymara, residente na parte ocidental do país.

O trabalho encontra-se seccionado em três capítulos didaticamente articulados. O primeiro trata dos primeiros contatos com o protestantismo em São Gabriel da Cachoeira, divide-se em três subtemas para analisar primeiramente o município de São Gabriel da Cachoeira como um campo de pesquisa singular e de interesse internacional e de novas epistemes. Também, o aspecto politeísta da cidade que é destacado como uma característica pouco percebida ou mesmo de menor importância para os moradores da cidade, revelando um *ethos* ressignificatório desses munícipes. Em seguida, uma análise resultante do intercâmbio no altiplano boliviano, na cidade de El Alto, onde a população de maioria da etnia Aymara,

resiste ao tempo e espaço rendendo homenagens à Pachamama, mesmo sofrendo formas de assédio religioso, assim, como os povos do Alto Rio Negro.

O segundo capítulo traz à luz os obstáculos da relação entre a cultura indígena altorionegrina e alteña, evocando a história do município no contexto do movimento messiânico como resistência à mão pesada da Igreja Católica do século XIX, assim como a sua relação com os povos altorionegrinos como proto-embrião para uma nova religiosidade com contornos de subversão religiosa e social. Esse cenário foi usado um século depois como base para a entrada de missionários protestantes na região. Com um sentimento anticatólico, missões protestantes, aproveitam o contexto de resistência no território Baniwa e Coripaco, para iniciar o processo de conversão destes povos, condenando seus ritos e modo de vida. Algo muito parecido transcorreu no altiplano boliviano, também dentro do processo de ressignificação e resistência do povo Aymara, criando um curioso desenvolvimento do sincretismo entre a religião andina e o catolicismo.

O capítulo final, discute as formas pelas quais as minorias são negadas dentro da luta por reconhecimento, autodeterminação e espaços de proteção política, fazendo um paralelo histórico e político com a ascensão do evangelismo entre São Gabriel da Cachoeira e El Alto. Tem por base o fenômeno atomização, fragmentação e atuação política nas duas regiões, como um instrumento religioso e conservador. Além disso, a existência de uma visão antifeminista, anti-LGBTQIAPN+ como contexto comum entre as duas regiões, que ganha força através de uma estrutura evangélica, destaca a força do movimento evangélico entre Brasil e Bolívia.

A presente pesquisa assume fundamental importância, não apenas no âmbito dos estudos da religião, mas também porque propõe uma análise sobre elementos das intersecções entre práticas religiosas e relações de poder no campo da política partidária e representativa. trata-se de um diagnóstico que poderá contribuir para que os movimentos da luta indígena e outros coletivos, compreendam a partir de análises profundas como determinadas igrejas evangélicas estruturam e articulam suas influências em espaços específicos.

CAPITULO I – OS RAIOS DO PROTESTANTISMO EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA

O homem é apenas um erro de Deus?
Ou Deus meramente um erro do homem?
Friedrich Nietzsche

1.1 – São Gabriel da Cachoeira: a cidade e o campo da pesquisa

São Gabriel da Cachoeira é um município localizado no Noroeste do Amazonas com 109.192,562km², uma população residente de 51.795¹ pessoas, considerado o terceiro maior município do Brasil. Também conhecido como Cabeça do Cachorro devido a sua geografia, essa região abriga uma multiculturalidade de línguas, costumes e saberes que fazem parte do cotidiano de quem vive nesta região.

Um dos primeiros registros da origem e fundação de São Gabriel da Cachoeira remetem ao século XVII, no ano de 1657, com a presença dos jesuítas antes de serem expulsos do Brasil. Anos depois, em 1695, com a chegada da ordem dos carmelitas, novos povoados foram sendo organizados, perdurando a ação desses missionários por mais de trinta anos no trabalho de convencimento e catequização dos indígenas.

No ano de 1759, um destacamento militar chegou à região para construir um forte para a proteção contra invasores espanhóis e outros aventureiros com intenção de investir em terras coloniais portuguesas. Com a construção naquele ano, o forte se tornou uma povoação devido a troca de mercadorias entre religiosos, indígenas e militares. O local foi batizado de São Gabriel e reconhecido como povoação no ano de 1883.

Depois de vários decretos que alteravam a configuração territorial do município e sua nomenclatura, veio a lei estadual nº 233 de 1965 que estabeleceu o município com o nome de São Gabriel da Cachoeira. Antes o município passou por algumas mudanças em seu nome, começando por São Gabriel, Walpés, Ilha Grande e por fim São Gabriel da Cachoeira.

Essas mudanças acompanhavam a efervescência dos acontecimentos políticos do início do século XX com as primeiras décadas da nossa república e a necessidade de conhecer e mapear as fronteiras do nosso país, que até aquele momento não contavam com a tecnologia necessária e nem o entendimento sobre a organização dos povos que aqui viviam.

A população é predominantemente de origem indígena e constituída por 24 povos, a saber: os Baré, Desana, Hupda, Yuhupde, Dâw, Nadöb, Karapanã, Kubeo, Koripako, Kotiria, Makuna, Miriti-Tapuya, Mira-Tapuya, Siriano, Tariana, Tukano, Tuyuka, Wanana,

¹ Dados do Censo do IBGE 2022.

Arapaço, Baniwa, Barasana, Bará, Werekena, Yanomami, e mais recentemente os Yepa-Mahsã. Essa população está espalhada em três distritos e em um número muito grande de comunidades de tamanhos variados ao longo dos rios Walpés, Xié, Içana, Tiquié e Negro.

Toda essa diversidade de povos indígenas do Alto Rio Negro, também pode ser encontrada na sede do município dentro dos bairros. Segundo um levantamento² de 2004 feito em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), haviam em torno de dois mil oitocentos e trinta e um domicílios na sede, dos quais foram consultados mil quatrocentos e quarenta e quatro, distribuídos à época em dez bairros, todos com quase toda sua totalidade de indígenas, com uma predominância de pessoas nos bairros Areal e Dabarú.

Para entendermos como esse estudo se adensa a partir de uma demanda social, econômica e religiosa, precisamos visualizar os processos de migração que ocorreram e que são parte relevantes para este estudo. Devido ao êxodo rural das pessoas vindas das inúmeras comunidades dos rios Walpés, Xié, Içana, Tiquié e Negro, a sede do município sofreu um grande impacto para atender esse grande número de deslocados.

Essa dinâmica intensa de deslocamento impõe um dos maiores desafios ao município que é a geração de algum tipo de renda para essas pessoas, uma vez que o comércio e as instituições públicas não dão conta de absorver um número tão grande de pessoas que vêm residir em São Gabriel da Cachoeira a cada ano. Esse deslocamento acontece por várias razões, entre elas, a busca por melhores condições de vida, escola para os filhos, busca do ensino superior, trabalho, tratamento médico e o recebimento do Bolsa Família e outros programas do governo. As condições que essas pessoas enfrentam na sede do município impõe uma mudança no modo de produção desses povos e determina um novo tipo de relação de produção. De acordo com Marx (2013, p. 844),

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor aos meus estudos, pode resumir-se assim: na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais.

A cidade de São Gabriel da Cachoeira pode ser definida como um campo de pesquisa *sui generis*, graças a riqueza de saberes tradicionais que ocorrem nesse canto do Brasil. As relações sociais em suas variadas facetas ocorrem entre os moradores dentro de uma sociedade majoritariamente indígena com seus processos históricos, econômicos,

² Levantamento Socioeconômico e Sanitário da Sede de SGC (ISA/FOIRN, 2004).

culturais, políticos e religiosos. O microcosmo social existente no Alto Rio Negro, não pode ser compreendido com as mesmas características e dimensões de outras sociedades indígenas mundo a fora que sofreram com a aculturação, pois, São Gabriel da Cachoeira apresenta uma resiliência e resistência fruto da sua relação com o Estado e a Igreja que motivaria um ambiente próprio e muito peculiar.

Os interesses capitalistas que imperam dentro das dinâmicas sociais e políticas no Alto Rio Negro, não podem ser vistos e confundidos com a possibilidade de uma autonomia econômica, emancipação ou bem estar dessas culturas altoninegrinas, como as vezes é erroneamente apregoado quando se fala em desenvolvimento econômico³ e social. Existem interesses voltados para o extrativismo predatório de riquezas ali presentes, pondo-se contrário à existência dessas sociedades indígenas e suas formas de organização. Nesse sentido, o campo de pesquisa no Alto Rio Negro é um espaço de relações objetivas muito bem definidas, e as consequências dessa interação resultam num cenário de intensa atividade política. Deve-se reconhecer que os sujeitos são construídos por formas específicas de interatividade e socialização de acordo com as dinâmicas do espaço e do lugar no âmbito dos seus processos culturais. De acordo com Bourdieu (1974, P.154),

A forma das relações que as diferentes categorias de produtores de bens simbólicos mantêm com os demais produtores, com as diferentes significações disponíveis em um dado estado do campo cultural e, ademais, com sua própria obra, depende diretamente da posição que ocupam no interior do sistema de produção e circulação de bens simbólicos e, ao mesmo tempo, da posição que ocupam na hierarquia propriamente cultural dos graus de consagração, tal posição implicando numa definição objetiva de sua prática e dos produtos dela derivados. Para além de sua vontade e da consciência que possam ter a este respeito, tal definição se lhes impõe como um fato e passa a comandar sua ideologia, sua prática a tal ponto que sua eficácia se manifesta sobre tudo, nas condutas inspiradas pelo esforço de transgredi-las.

Os campos que Bourdieu se refere são os espaços representativos com os agentes e as instituições que travam embates ou colaboram para a manutenção de diferentes formas de capital⁴, como aconteceu desde a fundação de São Gabriel da Cachoeira, passando pela resistência dos povos indígenas até o que conhecemos hoje por movimento indígena.

A importância dessa região e das diversas culturas presentes nela, contribuiu para o avanço histórico de São Gabriel da Cachoeira, que foi reconhecido como o município mais indígena do Brasil e teve oficializado os idiomas indígenas Baniwa, Tukano e Nheengatu ao

³ Como o garimpo ilegal.

⁴ Bourdieu se refere ao capital como econômico, cultural, social e simbólico para tentar explicar a dinâmica das relações dentro do conceito de campo.

lado do português. Essa lei de 2006⁵, tinha como objetivo promover um melhor atendimento e integração das pessoas vindas de comunidades e que precisariam resolver assuntos de bolsas assistenciais ou transferências escolares nos três idiomas.

A organização civil e principal representante de vinte e três povos indígenas no Alto Rio Negro é a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, fundada em 1987, tinha como bandeira a demarcação das terras indígenas, a luta contra o garimpo ilegal, a extração de riquezas naturais e a exploração do trabalho indígena durante o Projeto Calha Norte. Esse projeto ao mesmo tempo que propunha a ocupação da Amazônia, também facilitava a exploração no Alto Rio Negro, como explica Silva (2013, p. 59), vejamos:

É durante esse contexto político que, em 1987, surge a instituição da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), abrindo espaço para que a população indígena possa expressar suas reivindicações colocando como principal objetivo a luta pela demarcação de áreas contínuas no alto rio Negro. A partir daí, as relações entre indígenas e não indígenas criaram um novo cenário e várias ações sociais e políticas têm sido desenvolvidas a fim de garantir os direitos dos indígenas.

Essa organização teve bastante sucesso com os projetos-piloto de educação escolar indígena pioneira no Brasil, demonstrando toda a habilidade de articulação política com o apoio das associações de base. A autonomia, segurança-alimentar, econômica e a medicina tradicional muito utilizada nesta região é um patrimônio que representa a vivência desses povos indígenas e também uma das metas pretendidas da FOIRN segundo o seu PGTA⁶.

Figura 01: vista aérea de São Gabriel da Cachoeira



Fonte: @kilmonteiro_oficial

⁵ Lei nº 2010 de 31 de outubro de 2006.

⁶ Plano de Gestão Territorial Autossustentável.

Outra organização social presente no município é o Instituto Socioambiental (ISA), fundada em 1994 e presente em São Gabriel da Cachoeira desde 2001. O ISA tem como proposta de atuação soluções que integram questões ambientais, pesquisas, direitos sociais e a defesa das populações quilombolas, ribeirinhos e povos indígenas. O fortalecimento da luta dos povos do Alto Rio Negro, seus territórios, saberes tradicionais e sua medicina, fazem parte do repertório de atuação do ISA, que também se apresenta como uma das vozes na defesa dos direitos indígenas compondo uma parceria com a FOIRN em diversas agendas que envolvem as comunidades indígenas do Alto Rio Negro.

A relação desses povos com a igreja e o Estado, proporcionaram os meios para o surgimento do movimento indígena iniciado nos anos de 1980 e é objeto desta pesquisa devido aos seus desdobramentos somado ao grande poder de articulação e o seu legado histórico para as novas gerações. A igreja, com a ordem dos salesianos deu sua contribuição, mesmo que involuntária, para que ocorresse uma organização política em São Gabriel da Cachoeira.

Se no início do século XX, a relação entre os povos indígenas e salesianos era conturbada devido a intransigência religiosa dessa instituição, em meados da segunda metade do mesmo século, houve uma mudança estratégica por parte desses religiosos. Entenderam que a aproximação e aceitação dos costumes e do modo de vida indígena, seria bem mais eficaz na evangelização incorporando alguns elementos dessas culturas. De acordo com Peres (2003, p. 19),

Foi assim deflagrado um processo de inversão do estigma, o qual os próprios missionários promoveram, em orgulho étnico, preparando involuntariamente o terreno para o florescimento de uma esfera independente de politização da etnicidade no idioma da cidadania diferenciada.

Toda essa dinâmica social no Alto Rio Negro promoveu uma das maiores resistências dos povos originários nunca vista antes, utilizando elementos políticos e culturais como ferramentas de defesa contra os desmandos impostos pelo Estado. Para Peres (2003, p. 19),

Em meados dos anos 80 este movimento de construção de um projeto de autonomia indígena estava sendo absorvido segundo os objetivos estratégicos do Estado para a região (o Projeto Calha Norte) quando alguns militantes indígenas com o apoio do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e da UNI-Norte I (União das Nações Indígenas) conseguiram reverter o fluxo dos acontecimentos no que se refere à tentativa de tutela estatal do movimento indígena. O associativismo indígena se ampliou na luta contra as colônias indígenas e o Projeto Calha Norte.

São Gabriel da Cachoeira historicamente sempre foi palco de acontecimentos de grande importância política e cultural que moldaram as lideranças indígenas na defesa e difusão dos costumes altorionegrinos. O ambiente de organização político-indígena criado nessa região serviu e ainda serve de referência para outros lugares do nosso Estado e do Brasil, demonstrando o quanto a tradição desses povos contribuiu para o nível de resistência que eles possuem. De acordo com liderança indígena, Lorena Araujo (44, Tariana),

O movimento indígena representado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN é o resultado e a consolidação dessas lutas, que continua fortalecida na resistência e na luta pelos direitos dos povos indígenas para o bem viver e viver dos 24 povos indígenas que habitam nessa região. (Entrevista 2024).

A presença missionária no Alto Rio Negro parece sempre ser uma questão a ser resolvida, mesmo um século depois da chegada dos primeiros missionários. Antes da mudança de mentalidade sobre a autonomia dos povos indígenas do Alto Rio Negro, ocorrida nos anos de 1980, com o apoio do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e da UNI-Norte I (União das Nações Indígenas), as formas de recrutamento dos indígenas pela igreja e o Estado ainda possuíam aspectos coloniais, mesmo no início do século XX, provocando uma imensa resistência por parte deles.

No início do século XX, a influência da igreja católica diminuiu consideravelmente sobre os povos do Alto Rio Negro. Temos um novo cenário nas relações de produção com a mão de obra indígena voltada para o extrativismo da borracha comandado por grandes empresas que tinham seus representantes no local. Essa influência só seria retomada a partir da década de 1920, mas não por muito tempo.

Na década de 1980, a relação das comunidades indígenas com a igreja, já passava por um processo delicado de avaliação por parte da igreja e dos próprios povos dessa região. No mesmo período três novos fatores surgiram para refrear a ação da igreja no Alto Rio Negro. O primeiro diz respeito a implantação do exército brasileiro em São Gabriel da cachoeira. A presença do exército ofereceu uma dinâmica maior na logística das comunidades por causa do Projeto Calha Norte, fez com que os militares ocupassem proporcionalmente o lugar dos padres, como intermediadores entre as comunidades indígenas e o Estado.

O segundo fator está associado ao surgimento de uma ampla rede de organizações indígenas que pleiteavam uma maior autonomia, tentando estender sua visão de mundo a um sistema político, educacional e de saúde próprios. Nesse contexto as organizações indígenas de base deram subsídios para a criação da FOIRN. A essa altura, as organizações de base já haviam planejado muito bem que todas os diálogos com o Estado ou agentes internacionais,

deveriam ser feitos diretamente com as comunidades do Alto Rio Negro por meio de seu representante legal.

O terceiro fator diz respeito à expansão da religião evangélica na região. Este fato determinou novas formas de relações. Entre os anos de 1950 e 1960 a chegada da Missão Novas Tribos (MNT) e o Instituto Linguístico de Verão (ILV)⁷, daria início à novas formas de espiritualidades com ataques violentos aos costumes indígenas.

Nesse período aconteceu uma disputa entre a igreja católica e protestantes pelas almas dos indígenas do Alto Rio Negro. Os salesianos ainda muito carregados de um espírito colonizador empreenderam uma campanha ainda mais violenta contra a língua e costumes dos indígenas. Os internatos surgiram como uma maneira de concentrar e controlar as comunidades indígenas. De acordo com Cabalzar (1999, p.135), “a lógica [...] deste último procedimento era converter e civilizar as crianças, formando uma geração futura de novos cristãos e um elo estratégico [...] para convencer os mais velhos a abandonar a sua vida pecaminosa”.

Como se não bastasse o controle do corpo e mente dos indígenas, a destruição das grandes Casas Comuns, onde várias famílias viviam por gerações, também foi incluída no processo de civilização levado a termo pelos salesianos. Os xamãs que resistiam aos novos tempos eram ridicularizados e humilhados com a destruição de seus adornos, símbolos de sua posição social dentro de sua etnia.

Os salesianos investiram entre os indígenas nos núcleos familiares, no sentido de combater qualquer forma de recompor as grandes Casas Comuns, vista pelos religiosos como local de promiscuidade e bebedeiras, "Os missionários salesianos, ao chegarem à região do Alto Rio Negro, desprezaram as malocas indígenas como locais de grande promiscuidade e pecado. Empreenderam campanhas para difamar e ridicularizar as atividades dos pajés locais, considerando-as práticas demoníacas," FOIRN/ISA (2006, p. 34).

Esse modelo de estrutura familiar foi amplamente aceito, como uma nova forma de organização social, que tinha como modelo a família branca religiosa que representava os ideais católicos. Ressalte-se que a destruição dessas malocas pelos salesianos, demonstrava por parte destes, o conhecimento da importância desses locais como elemento de união e organização cultural dos indígenas. "A maloca é o coração da nossa comunidade, onde celebramos nossas tradições e fortalecemos nossa identidade." FOIRN/ISA (2006, p. 122).

⁷ O Instituto linguístico de Verão, em 1956, recebeu um convite do Museu Nacional do Rio de Janeiro para uma cooperação técnica no estudo das línguas indígenas no Brasil. Sobre sua atuação no Alto Rio Negro os relatos são mais voltados a visitas do que propriamente uma atuação.

Embora as missões protestantes usassem uma metodologia de convencimento entre os indígenas, não obstante, o prejuízo cultural era o mesmo impulsionado pelos salesianos. A Missão Novas Tribos surge nos anos de 1960 no Alto Rio Negro, na região dos Baniwa, com uma forma de atuação que fazia uma associação com fatos históricos da cultura dos Baniwa e as novas crenças dos protestantes que chegava naqueles anos. Embora essa metodologia associativa fosse uma boa estratégia, diretamente condenava brutalmente os costumes tradicionais. De acordo com Peres (2003, p. 58),

Logo, qualquer violência cometida era para o bem daqueles seres indefesos diante do — e escravizados pelo — pecado; e, por outro lado, não se dirigia àqueles indivíduos, mas ao mal que os aprisionava em uma vida contrária às leis de Deus. Pretendia-se atingir o seu íntimo, isto é, a sua alma; despertar a razão adormecida em cada um daqueles seres embrutecidos pela servidão às necessidades da carne e às paixões inconstantes, impostas pelo ambiente inóspito da floresta. Compreende-se assim a conexão entre salvação e civilização.

Sophie Muller, missionária norte-americana da Missão Novas Tribos, já tinha conhecimento da cultura Baniwa, pois já havia convivido com eles no lado colombiano. Sophie andava de forma simples entre eles e aos poucos ganhava a confiança daquele povo. Logo, não tardou para chamar a atenção das autoridades do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)⁸, que a viam como uma ameaça aos povos daquela região. Sophie foi expulsa da região por perturbação da ordem e por atacar a igreja católica, mas seria uma peça fundamental para a disseminação do evangelismo protestante nesta região, como veremos mais adiante.

A dinâmica político-social desta região, reflete bem como os evangelizadores viam essa região como um campo muito importante para atuação de diversas ideologias. No período em que os indígenas foram recrutados como mão de obra na extração da borracha, os missionários salesianos se opunham fortemente ao tratamento violento que era dado aos trabalhadores pelos seringalistas. As formas como estes controlavam economicamente os indígenas através do consumo de mercadorias superfaturadas, era alvo constante de denúncias por parte dos padres iniciando uma disputa econômica.

Outros relatos mostram como o Alto Rio Negro, para além do sistema de escravidão à época, também era visto como um campo de pesquisa. Os registros sobre as etnias sempre tinham como objetivo a contabilidade da mão de obra empregada pelo Império e os religiosos. Nesse sentido os padres jesuítas empenharam-se nos registros sobre a origem dos escravizados e como estes eram utilizados a serviço do estado, dando referências

⁸ O SPI, foi criado em 1910, pelo decreto nº8.072, com o objetivo assistencialista aos índios e protegê-los contra a influência da igreja católica através da sua catequização. No ano de 1967, no período ditatorial o SPI se transforma em Fundação Nacional do Índio (Funai).

importantíssimas de como o sistema de escravidão impactou o Alto Rio Negro a partir do ano de 1740. Entre esses registros importantes estão os relatos do padre croata *Ignacio Szentmartonyi*. De acordo com Wright (1996, p. 50):

Certamente as dificuldades de utilização desses documentos foram agravadas por seus usos precedentes: o registro de Szentmartonyi foi escrito em Latim, e tanto este como o registro escravista estão extremamente danificados, mesmo após sua restauração. É possível, entretanto, obter informações nos registros escravistas sobre a origem étnica dos escravos (a que “nações” pertenciam) e o número de escravos e índios “livres” oficialmente reconhecidos. Uma série de outras inferências podem ser feitas com base nessas informações: por exemplo, quais grupos nativos foram mais intensamente afetados pelos escravistas, assim como a área de atuação das tropas escravistas durante esses anos.

O relato de *Szentmartonyi* descrito por Wrigth, deixa claro o interesse por essa região num aspecto mais científico voltado para questões como quais áreas do Alto Rio Negro sofreram mais impactos na década de 1740, qual a estimativa de escravos a cada ano, quais as justificativas para a escravidão.

Outros pesquisadores do velho mundo também voltaram seus olhos para o Alto Rio Negro e para a complexidade cosmogônica das etnias aqui existentes. Um deles é o explorador alemão Theodor Koch-Grünberg que produziu uma etnografia detalhada dos povos dessa região no início do século XX. Em suas pesquisas, Koch-Grünberg etnografou as práticas sociais, as várias línguas presentes e as mitologias que davam conta da criação do mundo.

Koch-Grünberg teve contato direto com povos como os Baniwa, Yuhupdeh e Tukano. A expedição contou com longos meses de pesquisa e o empenho de Koch-Grünberg em aprender algumas línguas indígenas para melhor interação com algumas etnias e coleta de informações sobre suas relações sociais e cerimônias e artesanatos. Segundo Koch-Grünberg (1917, p. 148),

Quando entrei pela primeira vez na região do Alto Rio Negro, fiquei impressionado pela diversidade cultural e a riqueza das tradições indígenas. As comunidades Tukano e Baniwa, em particular, revelaram uma complexidade social e um profundo conhecimento da floresta que me deixou maravilhado.

As paisagens e a geografia onde viviam os indígenas do Alto Rio Negro, também tiveram a atenção de Koch-Grünberg. O pesquisador fotografou inúmeros momentos de sua viagem e descreveu meticulosamente várias fotografias, bem como as vestimentas, adornos e utensílios que lhe chamaram tanta atenção. Os sistemas de parentesco foram detalhados assim como as cosmologias e as práticas religiosas de diferentes etnias.

Koch-Grünberg desempenhou um importante papel na etnografia do Alto Rio Negro, deixando um acervo científico sobre os povos dessa região. Seu trabalho voltou os olhos da Europa para os povos do Alto Rio Negro e contribuiu para a valorização da cultura desses povos, fortalecendo ciências como a Antropologia.

As pesquisas no Alto Rio Negro sempre foram associadas a desafios logísticos e sociais devido a sua difícil localização geográfica, a pouca estrutura e a diversidade étnica. As questões que envolvem as pesquisas estão relacionadas diretamente com as comunidades e os direitos de existência dos povos originários e a autonomia em seus territórios.

Os encadeamentos de inúmeras pesquisas realizadas no Alto Rio Negro, resultaram formas de proteção que vão da diversidade cultural à conservação e o desenvolvimento sustentável. Entender as práticas tradicionais empregadas ao longo da existência desses povos, a partir da utilização dos recursos naturais, é extremamente valioso e educativo em tempos de desconexão e destruição dos recursos naturais e o meio ambiente.

Neste contexto, o Alto Rio Negro desenvolveu dentro do seu campo de pesquisa natural, a partir da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), o seu Plano de Gestão Territorial Ambiental (PGTA). Este plano é fruto da existência e práticas cotidianas dos povos indígenas com o meio ambiente e as transformações que acontecem, sendo o foco do PGTA a garantia da vida autossustentável dentro dos territórios indígenas valorizando os costumes e crenças dos povos tradicionais.

A biodiversidade do Alto Rio Negro é parte importante para a vida das comunidades que lá existem, e a criação do PGTA dá suporte às terras indígenas e às áreas de conservação, ajudando a proteger não só a biodiversidade, mas também as tradições e costumes que são transmitidos durante séculos. As comunidades dessas áreas possuem conhecimentos ancestrais sobre agricultura e o uso de plantas medicinais que auxiliam no tratamento de inúmeras doenças através dos tempos.

Este plano também apresenta importância no diálogo com as políticas públicas e as demandas apresentadas pelas comunidades indígenas, que muitas vezes fazem referência à saúde, educação, transporte e infraestrutura, mas também sobre o enfrentamento à invasão dos seus territórios por madeireiros e garimpeiros ilegais, que aumentou consideravelmente no último governo. Segundo o Decreto nº 7.747/2012, o PNGATI tem como objetivo,

Garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade

de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas (Brasil, 2012, p.01).

O PNGATI incentiva a gestão territorial através dos PGTA's do Rio Negro, congregando todas as instituições voltadas para a preservação da vida nas comunidades indígenas. O plano tem mostrado avanços significativos na vida dessas comunidades ao conciliar o Estado e o modo de vida dessas populações⁹, evidenciando o poder de resistência que esses povos demonstram durante décadas de convivência com povos não indígenas.

Toda essa efervescência, de uma forma ou de outra, contribuiu para construir o tipo de sociedade que conhecemos hoje no Alto Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira é uma “cosmopolita” em certo sentido, mas que guarda genuinamente suas feições indígenas em seus processos socioculturais, nas suas origens mitológicas, nas formas de interpretação que se adequam conforme a dinâmica social. Do contato com a igreja, passando pela exploração capitalista e pela servidão no trabalho da borracha até a ressignificação da fé com os evangélicos, como forma de resistência, observamos que as comunidades indígenas de São Gabriel da Cachoeira continuam demonstrando uma habilidade muito grande em se reorganizarem socialmente.

1.2 - A cidade, os moradores e a religiosidade politeísta

A religiosidade em São Gabriel da Cachoeira em seu ambiente próprio e natural precisa ser analisada com vagar e de forma mais atualizada, envolvendo elementos das crenças ancestrais entrelaçadas com o catolicismo e com o evangelismo. Os tempos são outros e os processos assinalam novos contornos, novas formas e ressignificações.

Todo processo histórico de catequização salesiana no Alto Rio Negro conduziu os povos indígenas a processar a fé católica, imprimindo em seu *habitus* um politeísmo único que não nega as crenças indígenas. Há na verdade uma certa amalgamação ou encontro de culturas, em que as rezas católicas são incorporadas aos chamados benzimentos (*bahsesé*), demonstrando uma propensão dos indígenas de se comunicarem com novas crenças sem abdicarem de suas orientações ancestrais.

O simbolismo católico abraçado pelos indígenas se constrói como um novo elemento nas relações com o branco e entre os próprios indígenas. Os rituais, bem como os símbolos judaico-cristãos, se tornam instrumentos de mediação e empoderamento na comunicação entre dois mundos. De acordo com Peres (2003, p. 61), “daí o emprego indígena

⁹ O Protocolo de consulta dos Povos do Rio Negro, é um documento que estabelece procedimentos e diretrizes para a realização de consultas. O protocolo foi lançado pela FOIRN em 2023 como parte do PGTA do ARN.

de elementos das cerimônias cristãs (orações, incensos, água benta, cruzes, etc.), mas segundo a gramática de seus próprios rituais e da sua cosmologia”, o que mais tarde seria incentivado com mais força por setores da igreja católica¹⁰.

Reconectar a história mitológica de São Gabriel da Cachoeira com um mundo altamente globalizado, é humanizar a relação entre tempo e espaço das explicações do passado, presente e futuro. O conhecimento do indígena altoniegriño é atemporal e religiosamente inclusivo, é politeísta também, pois não imprime uma única definição entre racional e mitológico para as explicações do mundo, pois consiste em ritos ancestrais. De acordo com Durkheim (2000, p. 06),

Para ele, não há nada de estranho em poder-se com a voz ou o gesto, comandar os elementos, deter ou precipitar o curso dos astros, provocar a chuva ou pará-la, etc. Os ritos que emprega para assegurar a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais de que se alimenta não são, a seus olhos, mais irracionais do que o são, aos nossos, os procedimentos técnicos que os agrônomos utilizam para a mesma finalidade. As potências que ele põe em jogo por esses diversos meios nada lhe parecem ter de especialmente misterioso. São forças que diferem, certamente, daquelas que o conhecedor moderno concebe e cujo uso nos ensina; elas têm uma outra maneira de comportar-se e não se deixam disciplinar pelos mesmos procedimentos; mas, para aquele que crê nelas, não são mais ininteligíveis do que o são a gravidade ou a eletricidade para o físico de hoje.

Durkheim concentra-se em destacar que existe um princípio sagrado e profano, comum e primitivo, em todas as religiões e em suas manifestações como forma instrutiva e coercitiva sobre elementos das relações sociais. Durkheim rejeita explicações racionalistas, que tentam determinar estas manifestações religiosas como apenas um sistema de representação que expõe suas impressões e acusa um grupo de superstições. O culto entre as pessoas teria um valor mais alto e agregador denominado “Mana”¹¹, uma força invisível que provém das relações de um grupo e determinam seu comportamento e união.

Existe um senso de comunidade muito forte e presente entre os indígenas e apesar dos séculos de contato com a cultura judaico-cristã, ainda assim as relações de parentesco entre as etnias sobrevivem através de alguns rituais como as danças e rituais xamânicos. Em entrevista com um antigo morador da cidade, da etnia Tariana, quando provocado se sentia-se mais católico ou mais parte da cultura indígena do Alto Rio Negro, o senhor Falcão-Sacre (72 anos), nos afirmou o seguinte: “eu e *meu* mulher somos *índio* puro de pai e mãe. A gente tem

¹⁰ No ano de 1962, após o Concílio Vaticano II, a ala progressista da Igreja identificada com a Teologia da Libertação, passou a estimular a volta de costumes tradicionais e a reconstrução de malocas.

¹¹ O Mana é um princípio divino e material que regula a crença e comportamento estudado por Durkheim junto aos povos australianos, mas que cabe como método de explicação comum.

nossa fé em Deus como manda igreja....assim, né?! Mas, nós nunca abandonamos nossas coisas que nossos pais nos ensinaram, benzimentos, festas com bebidas kaxiri¹².....porque nós somos desse jeito” (entrevista, 2023).

Por muito tempo a moralidade condenatória inventada pelo cristianismo para fortalecer os dogmas católicos e o seu domínio, deformou entidades importantes dentro da cosmogonia indígena, fazendo com que surgissem interpretações equivocadas sobre os efeitos dessas entidades mitológicas sobre as pessoas, como destaca Torres (2005, p.198). Vejamos:

Na teogonia indígena, o lurupari não era associado a imagem do diabo. O cristianismo tributário do paganismo semita sobretudo egípcio e babilônico - é que forjou a imagem do lurupari como o diabo e deu o nome de Tupã ao Deus dos índios, impondo-lhes o monoteísmo. Na teogonia indígena, o lurupari é um ser pacífico e de boa índole que vive no ventre de uma mulher transformada em serpente. Essa serpente nunca é vista em sua inteireza, ela mostra somente a cabeça ou apenas o rabo, pois, se ela apresentar-se completamente, o mundo acabará. A função do lurupari consiste em controlar a serpente para evitar a desgraça.

A cosmovisão dos povos indígenas sobreviveu à importunação da igreja católica e constituiu-se como uma maneira de sobrevivência e resistência cultural que configuraria uma religiosidade com características indígenas e católicas. Os indígenas parecem que sempre entenderam bem a necessidade do diálogo com outras religiões, não apenas como um processo de alteridade, mas também como forma de capital intelectual. De acordo com Flor de Lis (61 anos), indígena da etnia Baniwa,

Os brancos sempre nos ensinaram muitas coisas da religião deles. Mesmo os evangélicos deram pra gente conhecimento *do* reza deles, mesmo os mais velhos ficando mais fracos¹³ por causa disso, a gente aprendeu a lidar com *esses* rezas, a nossa e a deles. Hoje as coisas estão melhor, né meu filho?! Os padres já entendem mais pra gente, mas antes não era assim quando batiam na gente. Viam a gente como bicho e tinham medo das nossas coisas (risos). No meio da *minha* povo teve gente que não procurou Deus e não quis conversa com padres e nem com evangélicos (entrevista, 2023).

O mundo mitológico sempre fez parte do *ethos* dos povos do Rio Negro, talvez seja esse um dos motivos que faz com que estes povos saibam conviver com religiões de grande porte como católicos, evangélicos e outras de menor expressão como candomblé e umbanda. A fala de Flor de Lis é e representa muito bem a capacidade com que os indígenas ressignificam seus valores, dando uma lógica própria às estruturas que regulam suas relações.

O politeísmo é o elemento que configura de modo racional o comportamento religioso das pessoas em São Gabriel da Cachoeira e constitui uma prática que não impõe

¹² Bebida fermentada de abacaxi, batatas ou cana, utilizadas em rituais e festejos indígenas.

¹³ Faz referência aos pajés Baniwa, que acusavam os evangélicos de diminuir o poder deles e os deixar doentes.

nenhum prejuízo moral, pois o entendimento que se tem sobre a religiosidade remete à ideia de solidariedade, e é muito mais antigo dentro do universo indígena do que se pode imaginar. A relação que as pessoas da cidade possuem com a prática de várias religiões pode ser melhor compreendida a partir de um conceito de coesão social. De acordo com Durkheim (2016, p. 231),

Agora nós explicamos de onde vem a ambigüidade que as forças religiosas apresentam quando aparecem na história, de que maneira elas são físicas e humanas, morais materiais ao mesmo tempo. Elas são forças morais por serem construídas inteiramente com as impressões que esse ser moral que é a coletividade desperta nesses outros seres morais que são os indivíduos; elas traduzem, não a maneira pela qual as coisas físicas afetam nossos sentidos, mas o modo como a consciência coletiva age sobre as consciências individuais. Sua autoridade não é senão uma forma da influência moral que a sociedade exerce sobre seus membros. Mas, por outro lado, por serem concebidas sob formas materiais, elas não podem deixar de ser vistas, como muito próximas das coisas materiais.

Essa prática de reverência e veneração à várias entidades por parte dos indígenas, fazem parte de seu acervo cosmogônico e representa todos os níveis de suas interações sociais. As mitologias se encarregam de dar conta das coisas que atualmente os indivíduos passam em sua vivência, como conflitos, alianças e eventos naturais que são formas de dar sentido à existência das pessoas nesse mundo. Essa capacidade do *ethos* indígena de se adaptar a novos tempos e seus sistemas sociais, faz parte de uma inteligente forma de preservação cultural.

O fato de terem sofrido uma imposição religiosa por parte da igreja católica, fez com que os povos do Alto Rio Negro, procurassem em suas práticas e saberes cosmológicos as explicações para esse período de violência a que foram submetidos. Essa condição, sem dúvida, é um dos fatores que podem contribuir para entendermos que, embora a influência do catolicismo e atualmente do evangelismo seja muito forte, alguns hábitos culturais ainda permanecem bem vivos entre católicos e evangélicos.

Nesse contexto, os pajés têm uma participação especial no que diz respeito a ordem social e às práticas de cura, que são amplamente procuradas independente da religião. O *status* que o pajé goza entre as pessoas do Alto Rio Negro, é o mesmo que um herói lendário, pois é ele que tem a capacidade de transpassar mundos e trazer deles formas de cura e interação com deuses ou entidades maléficas por meio de cantos e rituais.

Católicos, evangélicos e adeptos de religiões afrodescendente de origem indígena ou não, reconhecem o poder que os pajés possuem. Esse poder para ser compreendido, é necessário debruçar-se sobre a cosmogonia desses povos e seus sistemas de significados, uma

vez que é nele que encontraremos o tempo mítico de origem das causas e da própria criação, sendo indissociável a figura do pajé na mediação entre mundos e seus problemas e soluções.

Busquemos como exemplo a prática dos pajés Baniwa, altamente afetados antes pelo cristianismo católico e hoje pelo evangelismo, mas que ainda exercem fascínio sobre as pessoas devido sua metodologia de cura. Entre os pajés Baniwa as formas de atuação referem-se não só às metodologias, mas também às especialidades. De acordo com Wright (1996, p. 49),

Os pajés (*maliri*) e os donos de cantos (*malikai-iminali*), têm papéis e atributos distintos mais complementares que diferenciam as suas práticas, mas não de modo exclusivo. Os pajés podem ser donos-de-cantos e vice-versa as diferenças parecem residir antes da maneira de formação curas e qualidades do conhecimento que cada um domina.

O pajé tem também um poder de articulação muito grande na medida que consegue conciliar diferentes práticas e crenças religiosas que, muitas vezes, condenam seus rituais e demonizam seus efeitos. Esse aspecto administrador que os pajés possuem advindo de uma sabedoria ancestral é capaz de dar respostas às várias gerações tratando das fragilidades do ser humano e buscando a resolução de problemas que afetam diretamente o corpo. De acordo com Wright (1996, p. 50),

Os pajés ‘chupam’, isto é, extraem por sucção objetos patogênicos dos seus pacientes, enquanto os donos-de-cantos ‘sopram’ ou, como eles dizem, rezam, cantando ou citando fórmulas com tabaco sobre ervas e plantas medicinais a serem consumidas pelos pacientes. Somente os pajés usam maracás e pó sagrado pariká nas suas curas; para os donos de canto o tabaco e uma cuia d’água são os instrumentos principais.

As formas como se configura o politeísmo nesta região não passam por fora das relações de poder. Relações políticas e religiosas estão presentes, desde o primeiro momento com os europeus que aqui chegaram através das ordens religiosas. De acordo com Cunha (2009, p.89),

As missões salesianas chegaram e começaram a mudar muitas coisas em nossa comunidade. Eles nos trouxeram escolas e clínicas, mas também impuseram seus valores. Muitos dos nossos rituais e crenças foram desacreditados e substituídos por práticas cristãs. Isso criou um conflito interno, onde muitos jovens se afastaram das tradições de nossos antepassados.

Outros aspectos sociais demonstram como os moradores da cidade vivem o politeísmo como parte integrante do *habitus* alorionegrino como, por exemplo, as festas de santo. As festas de santo que ocorrem nessa região, demonstram muito bem como esse reconhecimento pela cultura do outro, incorpora valores como forma de reorganização social

ou resistência cultural. Apesar do nome, as festas de santo que ocorrem em São Gabriel da Cachoeira incorporam vários elementos da cultura dos povos indígenas, como as oferendas, as danças e rituais. Santos como São Joaquim e Santo Antônio, são referências para algumas comunidades que não medem esforços financeiros para que as homenagens sejam feitas como manda a tradição. De acordo com Vasconcelos (2022, p.558),

Dois ‘mastros’ estavam fixados na frente do barracão principal. Eles eram constituídos de dois troncos de coqueiros que foram cortados e enterrados no chão. Estavam fixadas no ponto mais alto do tronco frutas das roças: muita cana de açúcar, alguns cocos e manga. Por volta das 17h, eu estava com os músicos em um canto do barracão principal testando o sistema de som. No lado oposto do barracão estavam os organizadores da festa, Dona Cleonice e seu filho Domingos, enfeitando o santo e acendendo muitas velas no chão, aos pés do divino. De repente Entre santos, caixas de som e músicos indígenas: rumo a festa de santo entram várias mulheres rezando, uma fila se formou e deu-se a ‘beijação’. Cada indivíduo da fila beija as fitas do santo para pedir ou agradecer alguma graça. Essa ‘fé e devoção’ é o que dá início as atividades com música e dança, que acontecem após as orações e beijações.

A solenidade e os ritos da festa de santo mostram, não somente as características herdadas do conjunto ritualístico aprendido com a igreja católica em algum momento, mas também a preocupação em associar a festa a algo legitimamente sagrado e aceito pela comunidade como forma de expressar a comunicação entre dois mundos, o cristão e o cosmológico. A distribuição de bebidas alcoólicas dentro do salão e a liberação para beber dentro do ambiente onde acontece a festa, remete às festas nas grandes malocas que aconteciam antes dos contatos.

A crença na Jurema Sagrada¹⁴ também tem seu espaço no Alto Rio Negro e conta com um recanto onde são praticados seus rituais há mais de 19 anos. Mas mesmo antes da construção mais apropriada para as cerimônias da Jurema Sagrada, os rituais que fazem parte dessa religião já aconteciam no seio de algumas famílias, há pelo menos 50 anos. A Jurema Sagrada, tem suas origens dentro das culturas indígenas e afrodescendentes no Nordeste do Brasil desde os tempos coloniais, e encontrou nessa região um ambiente similar para exercer seus cultos. De acordo com Flor da Noite (45 anos), “a Jurema sagrada veio para o recanto dos orixás (em São Gabriel), porque minha irmã fez as feitorias da Jurema Sagrada no Ilê Obaceramim Pai Tota de Oxum, que é um centro de Umbanda junto com a Jurema Sagrada” (entrevista, 2023).

¹⁴ A Jurema Sagrada é uma tradição religiosa presente no Brasil desde 1742, que cultua uma planta do mesmo nome e que teve sua origem no Nordeste a partir do contato entre negros e indígenas. Atualmente essa religião está presente em várias regiões do país.

O uso de ervas por parte dos juremeiros, é uma das principais características que envolvem seus rituais. Essas ervas possuem diversas serventias que vão da defumação, chás medicinais até os banhos. O jurumeiro tem uma importância parecida como a do pajé, pois ele também é um especialista que tem a capacidade de, por vezes, entrar em contato com outros mundos e entidades que se comunicam para dar orientações a este plano.

Figura 02: Pe. Indígena em culto em maloca tradicional



Fonte: Paroquia Sta. Terezinha

Assim como o especialista pajé, o juremeiro também é uma espécie de mediador entre o mundo espiritual e o mundo material, pela própria origem dessa religião que também compartilha elementos com a umbanda. Outra característica bastante parecida com as crenças indígenas, é a faculdade curativa das plantas que retiram os males do corpo. As ervas são utilizadas pelos especialistas juremeiros para a cura dos males e a da busca equilíbrio emocional. Essa religião se apresenta como um elemento também presente em outras religiões como o Candomblé e a Umbanda tão presentes no país.

A presença desta religião no Alto Rio Negro destaca o poder dialógico desta crença em relação a outras presenças e cultos religiosos. Em entrevista realizada com um membro desta crença ela destaca como a Jurema Sagrada tem o objetivo de orientar e ajudar as pessoas. Segundo Flor da Noite,

A jurema sagrada no Recanto dos Orixás, se trabalha para cuidar para ajudar as pessoas na superação de seus males físicos e espirituais, de quem usa os poderes das ervas, plantas, cachimbo, bem como os ensinamentos dos seres encantados, Oxossis, Orixás, Caboclos, Exús, Boiadeiros, Êres, dentre outros espíritos da Jurema e da Umbanda (entrevista 2024).

Outra religião que faz parte dessa variedade no cotidiano do município, é a Umbanda, religião brasileira de origem africana. A casa onde os rituais são realizados, já existe há 15 anos e é frequentada por pessoas de dentro e fora do município, que vem em busca de reequilíbrio energético e algum contato com as entidades conhecidas como caboclos e pretos velhos.

Apesar de não realizar sacrifícios de animais, e ter dentro de sua casa a imagem de Cristo como entidade mais importante no seu altar, a guia dessa casa reclama do desconhecimento que a população tem de sua crença e principalmente por parte dos evangélicos que demonizam suas práticas e rituais. Mas admite, que quando a casa começou a funcionar, já esperava que isso um dia pudesse acontecer, mas não com intensidade no município, por ser uma cidade indígena e ter outras formas de religião e religiosidade. De acordo com Mãe Violeta Azul (51 anos),

Me dou muito bem com as pessoas no dia a dia, brinco e procuro ser útil como todo cristão, mas sabe, parece que isso não é o suficiente pros evangélicos. Eles sempre arrumam um jeito de atazanar o juízo (risos). Um dia desses, vi pelas minhas câmeras os vizinhos (evangélicos), passando óleo ungido no meu portão (risos) e fazendo umas orações. Olha, isso é como a ignorância deles me julgam e me *capetiza*. As coisas vão ficar mais difíceis daqui uns anos, eu acho, eles estão aumentando muito, mas de vez em quando tem um deles aqui comigo pedindo orientação (risos). (entrevista 2023).

Historicamente existe um preconceito enraizado entre evangélicos e umbandistas e outras religiões afro-brasileiras e pode se apresentar de várias formas que vão desde agressões verbais, atos violentos contra seus praticantes, até atentados contra os seus templos. O Candomblé, assim como a Jurema Sagrada, são religiões que nasceram da resistência dos africanos escravizados no Brasil.

Com o fortalecimento dos pentecostais e neopentecostais no país, principalmente na década de 1980, houve um acirramento contra as religiões afro-brasileiras devido a expansão dos templos evangélicos nas áreas de atuação dessas religiões que passaram a ser vistas como demoníacas.

Ressalte-se que essa visão preconceituosa construída contra a Umbanda e outras religiões do mesmo segmento, por evangélicos ou outros, incorporam violações contra a laicidade do Estado em vigor na Constituinte de 1988, que garante qualquer culto religioso desde que não seja financiado pelo poder público. De acordo com Monteiro (2008, s/p),

A laicidade não é apenas uma questão que afeta às religiões. O Estado não assume qualquer tipo de religião ou crença filosófica, sem impedimento de optar por valores éticos considerados juridicamente protegidos. Na ciência do direito, por exemplo, há uma séria disputa entre uma visão jurídica

‘positiva’ e uma visão jurídica ‘jusnaturalista’. Não caberia ao Estado posicionar-se por esta ou aquela tendência. O mesmo se diz em relação a determinados valores sociais, que acabam se tornando valores juridicamente protegidos, sem embargos de serem dedutíveis de uma visão proveniente desta ou daquela religião. ‘É natural que as ideologias e as crenças influam na sociedade e na elaboração das leis; mas não cabe ao poder público assumir este ou aquele conjunto de ideias ou crenças religiosas, de modo direto e explícito.’

Embora as leis sejam claras em relação às crenças religiosas, na história do país sempre orbitou o poder de crenças judaico-cristãs, num primeiro momento no Império brasileiro de 1822 a 1889 com a Proclamação da República e até mais recentemente o segmento evangélico, demonstrando poder de articulação dentro dos governos federais, estaduais e municipais.

Os católicos tradicionalmente na cidade, durante muito tempo dirigiam e organizavam a vida espiritual de São Gabriel da Cachoeira, mesmo com uma variedade de costumes e crenças indígenas, sempre conviveram com essas formas de espiritualidade. Em entrevista com um membro da igreja católica e ex-seminarista sobre os aspectos religiosos e politeístas da cidade, quando perguntado se a igreja católica mais ajudou ou prejudicou os povos do Alto Rio Negro, durante sua atuação, Uirapuru (63), respondeu o seguinte:

Conheço bem essas pesquisas que são feitas, sempre falam mal dos padres e da igreja católica. Mas você sabe porque falam mal? Sabe o motivo? É porque pegam meus parentes que fala tudo atravessado, é o que esses pesquisadores querem. A igreja teve seu passado meio ruim sim com nós índios.....hoje indígena, né?! Mas também protegeu quando tinha que proteger. Meu avô penou na mão dos comerciantes da borracha e foi procurar abrigo na diocese e os padres ajudaram ele e muitos outros, agora essas pesquisas não olha isso? Como então?!(entrevista 2023).

Perguntado sobre o aspecto politeísta da cidade, se entendia que o município é politeísta, depois de uma rápida explicação sobre o termo, Uirapuru revela o seguinte:

Ah é, já tinha ouvido falar. Mas a gente não pensa de adorar dois deuses, como você explicou. Pra gente acho que é diferente mesmo porque quando a igreja chegou aqui, nos Piratapuia já sabia o que eles iam fazer. Nossos pajés já tinham avisado sobre uma nova crença e aí ficou fácil pra gente. Nossos benzedores usam água benta também porque aprendeu a reza dos padres. Agora sobre essas coisas de macumba, de candomblé e Umbanda já tem índio que faz parte, faz tempo (entrevista 2023).

A entrevista com Uirapuru, confirmou a pouca importância que as pessoas da região dão para a questão politeísta na cidade quando se trata da cultura indígena e o catolicismo. A noção de politeísmo não é assunto que demande maiores atenções, pelo menos dos mais velhos.

As mesmas questões feitas ao Uirapuru, foram feitas a um pastor evangélico (cuja a denominação religiosa omitiremos aqui). O nome fictício também foi solicitado pelo próprio, para que não fosse usado animais ou objetos inanimados, então tomei a liberdade de denominá-lo Andarilho de Deus por causa das inúmeras vezes que o vejo andando mais habitualmente a pé. Indagamos a ele o que achava da cultura e costumes dos indígenas do município. Segundo Andarilho de Deus (60 anos),

Veja bem meu querido, eu não sou daqui, vim da Paraíba e cheguei muito novo no tempo da Queiroz Galvão e do BEC. Casei com uma indígena e tive dois filhos que agora estão na faculdade. Eu posso lhe dizer com todas as letras que conheço bem os costumes dessa gente daqui e se não fossem os padres e nós evangélicos estava muito pior. Quarenta anos de São Gabriel da cachorrada já vi de tudo. Eu posso te dizer hoje, com essa luz que ilumina a minha e a sua cabeça que a minha igreja já ajudou muita gente e continua ajudando. A nossa força tá nos irmãozinhos que vem das comunidades ou que se decepcionam com a outra igreja (entrevista 2023).

Sobre o entendimento dele, a respeito do politeísmo no município e se de alguma forma era um problema para os evangélicos, Andarilho de Deus respondeu o seguinte:

Veja bem meu nobre, quando vim pra cá, com meus vinte anos, eu já era crente porque sou de família. Já sabia o que ia encontrar aqui, tanto é que tinha irmãozinho que frequentava a igreja e fazia as rezas da cultura dele...aí não dá. A gente trabalhou muito esse lado aí, não dá pra servir dois deuses, né não nobre?! Mas a gente nunca obrigou e nem procurou brigar com ninguém por causa disso, porque isso é do costume deles. Mas hoje, graças a Deus, isso pouco acontece, porque na igreja só fica quem quer seguir as regras, quem não quiser, é só sair. A mesma coisa com essas casas de macumba que tem na cidade que evoca todo tipo de espírito, nós sabemos que existem, o que fazem, mas não atacamos porque pela fé de Deus, esperamos que um dia eles se libertem dessas coisas (entrevista 2023).

O entrevistado comenta durante a conversa sobre a relação entre o alto consumo de bebidas e drogas dentro do município às práticas que não são do Senhor, como os rituais dentro dos terreiros. Segundo Andarilho de Deus (60 anos), “se, veja bem, se o problema de São Gabriel fosse uma coisa de governo, já tava resolvido de tanto dinheiro que vem pros indígenas. Isso é coisa espiritual” (entrevista 2023).

A dinâmica das relações religiosas em São Gabriel, sempre foram muito intensas, apesar do peso do catolicismo na região. O crescimento dos evangélicos ou a aceitação de religiões afrobrasileiras, corresponde diretamente a essa dinâmica que diz respeito a um momento de transição religiosa apontada pelo IBGE com um crescimento de 61%. É claro que foi levado em consideração o fenômeno desse crescimento em outras partes do país e do nosso Estado, mas esta região é que abriga o maior número de indígenas em um mesmo território.

As várias fases em termos de religiosidade que a população do Alto Rio Negro passou, talvez a relação com os evangélicos cause maior investigação por conta do seu potencial de expansão, que sem dúvida supera quaisquer outros aspectos religiosos, inclusive o politeísmo que adquire aos poucos novas feições, em decorrência das religiões afrobrasileiras que vão sendo incorporadas de acordo com o ambiente as vezes propício e as vezes não.

O olhar sobre o politeísmo em São Gabriel da Cachoeira tem como foco a tradição cosmogônica dos povos indígenas, na medida em que existe no entendimento de evangélicos e conservadores, uma missão para convertê-los e também afastá-los de suas tradições milenares. Porém, para além dos objetivos, a tentativa de conversão pode levar a uma reação ressignificatória por parte dos indígenas.

Com a presença das igrejas evangélicas neopentecostais um novo comportamento deve ser adotado entre os indígenas quando estes se convertem. Trata-se da exigência do abandono da prática do politeísmo, entendido pelos evangélicos como algo contrário às suas crenças sendo inegociável. Essa transformação muitas vezes pode deixar marcas profundas quando se trata da cultura dos indígenas e, por isso, está sujeito a desentendimentos e crises. De acordo com Wright (2005, p. 123),

Os povos indígenas do Alto Rio Negro, como os Tukano, possuem um sistema espiritual complexo que envolve uma multiplicidade de deuses, espíritos e entidades naturais. Este politeísmo está profundamente entrelaçado com sua cosmovisão e práticas cotidianas, refletindo uma relação simbiótica com a natureza e o universo espiritual.

Wright descreve a importância do politeísmo para o sistema espiritual da etnia Tukano onde os quais desenvolvem suas relações culturais e sociais. O politeísmo é parte intrínseca da vivência dos povos originários do Alto Rio Negro, como uma maneira de interpretar a realidade através dos tempos. Essa multiplicidade de entidades e seres relacionados com a natureza ou antepassados fazem parte de uma estrutura que protege seus rios, plantações, colheitas, caças e contra seus inimigos.

1.3 - As crenças naturais dos indígenas Aymara e a Pachamama

O povo indígena Aymara no altiplano boliviano, possui como ponto fundamental na sua existência a crença cósmica que integra o homem e a sua relação com a Pachamama (comumente conhecida como Mãe Terra), uma divindade de tempos imemoriais, atemporal e ubíqua que comanda a vida de seus filhos. Os Aymara são um dos vinte e seis povos indígenas que se acredita serem descendentes dos Inca e representam cerca de 25% da população boliviana. Segundo os Aymara, a Pachamama pode ser sentida e vista nas florestas, rios, ventos e principalmente na representação espiritual das montanhas nevadas ou *achachilas*¹⁵. De acordo com Célleri (2019, p.42),

No vocabulário aymara e quechua, a Pachamama, é a mãe de todos os seres vivos no cosmos. Na experiência cultural e religiosa destes povos andinos ela tem um significado complexo e profundo. Objetivamente faz referência à natureza na sua forma visível e tangível, como as montanhas, rios, lagoas, terrenos de cultivo, lugares de lazer, casas de famílias, terras da comunidade e a terra em geral. Simbolicamente é a energia vital da terra, é a vida e fertilidade de todos os seres humanos do planeta.

Os rituais à Pachamama fazem parte do cotidiano dos Aymara e outros povos bolivianos, sendo comum encontrar em pequenos comércios fetos de lhama, alpacas ou ovelhas para serem queimados em cerimônias religiosas por todo país. As folhas de coca também são uma forma de comunicação com a Pachamama, pois só se conversa com ela ou com os *apus*¹⁶, se houver a mastigação da folha de coca. Esses rituais atravessam os séculos, demonstrando a resistência dos especialistas *amautas*¹⁷ em reproduzir seu legado cósmico para as próximas gerações, como ainda acontece hoje. Segundo Zaffroni (2019, p.19):

Más de quinientos años de colonialismo, neocolonialismo, genocidio y dominación, no pudieron borrar de las culturas de los pueblos andinos el culto a la Tierra y el ideal de convivencia armoniosa del *sumak kawsay*¹⁸, que hoy —removidas las capas que lo oprimían— vuelve a la superficie como mensaje al mundo y en especial a la especie humana en riesgo de colapso y extinción.

Mesmo sob forte influência do cristianismo, os povos de *Abya Yala* (nome originário da Bolívia que significa Terra Viva), ressignificaram suas crenças tradicionais,

¹⁵ *Achachilas* são espíritos das montanhas andinas que vivem em uma dimensão paralela a nossa, que são evocados a partir de um ritual feito por um especialista (mestre de almas ou de coca) para atender uma demanda como cura ou justiça.

¹⁶ *Apus* são espíritos protetores que podem ser desde familiares a elementais que nos acompanham e aconselham.

¹⁷ *Amautas* ou *yatiris* são especialistas curandeiros considerados autoridades entres os Aymara.

¹⁸ Estado de Bem Viver harmônico com a natureza.

misturando alguns elementos da cultura católica aos rituais oferecidos à Pachamama, o que de alguma forma ajudou a popularizar ainda mais a crença na Mãe Terra, resistindo às influências religiosas e ideológicas dos novos tempos.

O tempo é outra característica bastante interessante da relação dos Aymara com a Pachamama, diferente da concepção linear ocidental, o tempo Aymara tem um ciclo que entende o passado como algo que deve ser visto em direção a *q'ipa*, o futuro (pode-se traduzir “como por trás”). O futuro é algo invisível e desconhecido, o que proporciona uma lógica própria ao entendimento do tempo simbólico, constituindo implicações cosmológicas profundas na crença indígena. *Nayra* é uma palavra específica na língua Aymara que descreve a complexidade do tempo desse povo e significa olhar o passado, como descreve a professora Maria Eugenia Choque Quispe, a saber:

O princípio de *qhip nayra* também faz parte de um método epistemológico. *Qhip* significa voltar; *nayra* significa ir em frente e também significa um olho e também pode ser passado. No Aymara, cada conceito tem sua razão de ser e tem seu tempo e espaço. Assim, o *qhip nayra* é um caminho de conhecimento que permite entender o presente através de um questionamento para o passado. Para mim, o passado não é passado, é atualizado na minha vida, na minha luta, está atualizado no meu caminho político (entrevista concedida ao PÁGINA 12 em 26/06/2015).

O dia primeiro de agosto, é o dia dedicado à Pachamama e o mais celebrado dentro do calendário dos países andinos. É o momento de reciprocidade em relação a Mãe Natureza, quando são feitos oferendas e rituais a ela agradecendo por mais um ciclo de fartura da colheita anterior, momento em que são usados álcool, cigarros, folhas de coca, fetos de ovelhas, de lhamas, de alpacas para pedir também mais bençãos para o próximo ano.

A lenda da Pachamama tem relação direta com a civilização Inca que acreditava que os fenômenos naturais eram provocados por deuses masculinos e femininos que se complementavam, tentando se comunicar com os homens através de terremotos, chuvas, granizo e outros fenômenos similares. Seu papel estaria diretamente ligado com a agricultura, com as colheitas e o nascimento de bons animais para servir os homens com alimentos ou produtos derivados do leite e gordura.

No mundo andino todos os elementos possuem uma paridade de contribuição entre gêneros opostos, desde as pedras, frutas até mesmo as montanhas. Isso pode ser considerado como uma identidade e atributo divino, justificado em diversas mitologias como um princípio criador que se constitui em masculino e feminino e se referem a questões que podem explicar o equilíbrio no mundo andino. De acordo com Cárdenas (2013, p.53),

No repertório religioso dos povos que habitam o Yala Abya, mas em especial nos Andes, a luz e as trevas, dia e noite, céu e terra, a fêmea e macho são a descoberta de uma ordem dual do mundo. – Tudo existente, natural e social, é concebido e organizado de acordo com as diretrizes da divisão em metades.

Diferente do entendimento de patriarcalismo em que o gênero masculino impõe sua autoridade, no altiplano boliviano esse conceito entre os Aymara é chamado de *chachawarmi*, que representa a ideia de conexão, dualidade e complementaridade entre o masculino e o feminino presente em tudo que é existente. De acordo com a entrevista de Pilar Uriona¹⁹ (2018),

As mulheres tinham também a necessidade de manter um discurso emancipatório dentro das suas lógicas culturais. [...] Como Aymaras ou mulheres de outras organizações com forte identidade indígena, preferiam colocar o tema da dualidade, ou da complementaridade, ou o par andino tradicional do *chachawarmi*. E isso foi muito forte para ter um elemento significativo de debate, um entendimento entre o que poderia significar para o movimento de mulheres e os movimentos sociais de mulheres indígenas e populares e entrar em um conceito que apontava para essa lógica de paridade, mas em seus próprios termos e práticas. (Entrevista, realizada em 28 jul.2018).

A ideia de *chachawarmi*, como um código de conduta e conceito milenar foi utilizado pelas mulheres bolivianas de maneira habilidosa, para que essas pudessem se articular contra o patriarcalismo colonial. Claro que, logo, a Pachamama seria inserida nessa luta, como representação de resistência cultural das mulheres Aymara e andinas. Ao mesmo tempo, o culto à Pachamama recebeu um incentivo com contornos potencialmente feministas, que moldaram uma nova forma de relação com esta deidade sempre associada à força das chamadas *cholitas*²⁰ Aymara.

Figura 03: ritual à Pachamama



Fonte: Mountain Lodges of Peru/Divulgação

¹⁹ Da etnia aymara, é presidente da “*Organización de Mujeres Aymaras del Kollasuyo*”, em entrevista dada a Novos Rumos Sociológicos, 2019.

²⁰ As *cholitas* são mulheres indígenas ou mestiças de descendência espanhola que usam roupas que lhe conferem características próprias. São responsáveis por ações de luta contra o governo através da história boliviana.

Curiosamente esse conceito milenar boliviano, encontra seu similar entre os povos indígenas do Alto Rio Negro que repudiam a ideia de patriarcalismo em suas culturas de origem e cosmogonias. Admitem uma concepção de cooperação hierárquica que valoriza a relação entre homens e mulheres, também a partir de “uma cultura na qual homens e mulheres podem participar de um modo de vida centrado em uma cooperação não hierárquica” (Maturana, 2021, p. 25).

Pachamama também possui seu par chamado de Pachacamac. Pachacamac significa deus criador e animador de todo o universo, seria o criador do céu, da lua e dos povos existentes. Em alguns aspectos esse deus parece assemelhar-se ao deus cristão em sua onipotência, onisciência e onipresença. Com o tempo a adoração a esse deus parece ter sido questionada, como mostra a obra de 1609, *Comentários Reais dos Incas*, Capítulo II. Segundo La Vega:

Eles mantinham o Pachacamac em maior veneração interior do que o Sol, que, como eu disse, não se atreveu a tomar seu nome em suas bocas, e eles nomeiam o Sol a cada passo. Quando questionados sobre quem era o Pachacamac, disseram que foi ele quem deu vida ao universo e o sustentou, mas que não o conheciam porque não o tinham visto, e que por isso não fizeram templos a ele nem ofereceram sacrifícios a ele, mas que o adoraram em seus corações (isto é, mentalmente) e o consideraram Deus desconhecido.

Ao mesmo período o deus sol parece ter sido questionado quanto sua existência e auxílio aos homens. “*Muitos dizem que o Sol vive e que Ele é o criador de todas as coisas; É apropriado que aquele que faz algo atenda ao que faz, mas muitas coisas são feitas quando o sol está ausente; portanto, ele não é o criador de todas as coisas.*” (*Comentários Reais dos Incas*, Capítulo VIII). Parece que em algum momento desses questionamentos, abriram-se as portas para a ascensão da adoração à Pachamama, como uma estratégia forjada pelas mulheres em busca de mais espaço de atuação política tanto no Império Inca, quanto no período colonial.

Para além das estratégias e articulações femininas a Pachamama parecer ter uma conexão mais específica com as mulheres, pois compartilham o simbolismo do ventre como criador e provedor de tudo que existe na face da terra. Talvez a origem de tal conexão esteja relacionada ao tratamento dado às mulheres dentro do Império Inca, onde eram, apesar da relação de complementaridade, tratadas em segundo plano, uma vez que o governo era sempre masculino e o acesso feminino às decisões coletivas eram muito poucas. Mesmo aquelas que tinham um papel considerado de destaque, como as *Acllas* (virgens do sol), tinham seus corpos controlados através de uma estrutura estatal.

O fato é que dessa relação se estruturou sistemas de crenças que sobrevivem e se fortalecem até os dias atuais. Por isso é muito mais fácil ver rituais à Pachamama serem feitos por mulheres do que por homens, mas de modo geral a relação dos povos andinos com essa divindade não destaca o gênero, mas valoriza o feminino como parte de uma força criadora responsável pelo equilíbrio dual em todo o mundo.

As mulheres Aymara percebem a Pachamama como uma companheira espiritual inseparável que lhes proporciona fertilidade e boa sorte sempre que precisam. Quando necessitam de uma conexão sem os ruídos da cidade, viajam para os campos e montanhas para consultá-la, oferecendo-lhe fubá e folhas de coca. As montanhas em seus picos, segundo as Aymara, lembram os seios da deusa e os rios o leite que amamenta a terra para boas colheitas.

A Pachamama, como toda mãe, também pode apresentar variações de humor e castiga quando seus filhos criam problemas ao meio ambiente. Isso, segundo o entendimento dos povos andinos, pode ser visto através de terremotos, geadas, furacões e outros fenômenos naturais. Essa é a forma de ela se fazer presente e demonstrar sua autoridade entre os homens que ela gerou e cuida através de suas colheitas.

Em muitas representações da Pachamama, ela é apresentada como uma mulher jovem ou anciã com cabelos que se misturam e se confundem com raízes e folhas demonstrando o aspecto de ligação com a natureza. Também é uma forma de ilustrar o *Sumak Kawsay*, ou teoria do Bem Viver andino que rege o equilíbrio entre os homens e a Pachamama que pode ser visto dentro da constituição do Estado Plurinacional da Bolívia como estabelecido no artigo 8º:

O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (não sejas preguiçoso, não sejas mentiroso nem ladrão), *suma qamaña* (viver bem), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (terra sem males) y *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre).

Dentro da cultura Aymara, a religiosidade andina também possui uma hierarquia sacerdotal, que distingue os adoradores da Pachamama dos especialistas que são autorizados à mediação entre os homens e o mundo sobrenatural. Esses especialistas, sempre que procurados abrem as portas para outra realidade no intuito de tentar ajudar pessoas doentes ou que precisam de consolo pela perda de entes queridos. De acordo com Parisaca (1999, p. 45),

No existe una denominación más apropiada, en aymara, para un especialista ritual que la del Yatiri, cuya traducción literal es “el que sabe”; por eso, no sólo es sacerdote, sino también maestro. Su vocación y

formación no se basan en una educación erudita-académica, sino por la elección de lo divino que se manifiesta de forma fulminante¹⁷. El elegido o elegida, para formarse en el conocimiento y la destreza de las técnicas rituales pertinentes en relación simbólica con el entorno religioso aymara, empezará actuando como auxiliar en todas las ceremonias y ritos que su maestro tenga que realizar. A la vez, su formación consistirá en nutrirse de la tradición, de un entrenamiento que dura muchos años, el cual culmina con el juramento o voto a Dios, a la Pachamama y a los Achachilas.

Além de ser um conhecedor entre os dois mundos, o especialista ou mestre, também é uma espécie de conselheiro que está sempre atento ao comportamento moral de sua comunidade, o que lhe confere um papel de extrema importância até mesmo no cenário político boliviano, sendo comum personalidades de Estado em consulta com os *yatiris* irem pedir-lhe proteção espiritual contra o ataque de seus inimigos.

O acolhimento desses mestres Aymara na Constituição Política do Estado (CPE), em 2019, no Governo de Evo Morales, reconheceu os rituais desse segmento como um trabalho e fez crescer significativamente o número de *yatiris* e *amautas* nas ruas de El Alto e do departamento de La Paz. Esse crescimento, não tem a ver somente com a legalização de uma atividade que antes era proibida dentro do Estado boliviano, mas também, com a valorização de uma cultura milenar que tem a divindade da Pachamama rivalizando com os segmentos cristãos no altiplano, o que já promoveu inúmeros debates de cunho religioso, sobre a influência de dessa deusa na vida dos alteños.

Esses especialistas *yatiris* e *amautas*, acreditam que foram selecionados como médiuns, desde pequenos, para servirem à Pachamama e outras divindades do panteão boliviano. Especialistas afirmam que esses mestres possuem alguns sinais que os certificam serem escolhidos para tal tarefa. Entre esses sinais, pessoas que nascem com seis dedos, um mamilo a mais ou aquelas que conseguem conversar com animais. Essas peculiaridades entre *yatiris* e *amautas* é uma espécie de status entre seus pares, pois determinariam uma importância e os qualificariam nesse mundo místico.

O que se vê andando nas ruas de El Alto, são ruas tomadas por esses mestres em pequenas cabines, similares a escritórios com fogareiros feitos em grossas chapas de metais acessos à porta, à espera de clientes para banhos com ervas aromáticas e energizantes, consultas que são feitas na leitura de folha de coca ou até mesmo para *cambio de suerte*²¹. A atmosfera de misticismo ao andar nessas vias sempre muito movimentadas, atrai além de moradores locais, também turistas do mundo todo que pagam para ter uma orientação e

²¹ O *cambio de suerte* ou mudança de sorte, é uma forma de tentar mudar uma condição de penúria que uma pessoa esteja passando. O yatiri ou amauta evoca os espíritos dos *achachilas* através de rituais e purificação, para que estes atendam as demandas dos sofredores.

experiência com a cosmovisão andina. As cerimônias feitas pelos *yatiris* podem ser diversificadas de acordo com o grau de moléstia de seus clientes, que na sua grande maioria procuram por proteção individual e de familiares, como também a ascensão salarial.

Para o turista desavisado, encontrar um *yatiri* em meio a fetos de lhamas, ovelhas e cobras secas, pode causar um certo desconforto, mas são esses os ingredientes e elementos que fazem de seus rituais um momento único. Os *yatiris* também são mestres de bebidas curativas com ervas tradicionais da Bolívia, que vão da famosa ayahuasca que serve para o contato com o mundo espiritual, até chás que combatem o mal estar de altura.

As ruas que possuem esses serviços, não são escolhidas aleatoriamente ou estipuladas pelo governo, mas sim pelos centros de energia que são emanados da terra e sentida pelos especialistas, como é o caso da rua que faz fronteira com La Paz, em um bairro muito movimentado conhecido como *Ceja* (significa sobancelha, devido a geografia que separa o El Alto e La Paz). Este local onde estão assentados esses mestres, segundo as autoridades de El Alto, é um dos mais perigosos que existem dentro do lado oriental boliviano, pois se localiza em um penhasco que em alguns pontos possuem noventa graus e pode-se ver através do bonde teleférico, que algumas das bases dessas estruturas já não possuem terra que as sustentem, estruturando-se apenas em tijolos e cimento. “Se algo pode acontecer aqui, como um deslizamento, podemos fazer uma *wajta* (oferta). Fazemos um pagamento e essa terra nunca vai se mover”, segundo as explicações do xamã aimará Gabriel López Chiva em entrevista concedida a BBC.

As ruas de El Alto são um claro exemplo de que ancestralidade e contemporaneidade podem conviver lado a lado, cultuando a Pachammama e se inserindo na lenta industrialização andina, mesmo que isso signifique enfrentar perigos e discriminações. A cidade de El Alto ainda é muito jovem, mas guarda um conjunto de saberes indígenas que concentram um centro de resistência muito forte em relação a tentativa de desconstrução de seu sistema de crenças. A presença massiva Aymara, principalmente de pessoas mais velhas, representa como a tradição ao culto à Pachamama ainda é muito significativa, como forma de reprodução dos saberes tradicionais.

A cidade também é vista em toda a Bolívia como um centro de resistência cultural e de afirmação identitária das crenças indígenas, que encontra na adoração à Pachamama uma forma de combater o discurso religioso colonial muito usado por igrejas conservadoras. É muito comum lideranças sociais e políticas recorrerem à figura da Pachamama para empoderar seus discursos e buscar identificação com o maior número de pessoas para causas

ambientalistas e humanitárias. Uma tentativa de implementar um governo progressista às causas indígenas que fora proposta do governo plurinacional nos anos de gestão de Evo Morales e que agora se distanciaram do seu objetivo no atual governo. Mas isso não impediu que ainda se pratique costumes originários entre os Aymara e Quechua.

Principalmente as mulheres Aymara, quando lideram as práticas culturais que servem para curar pessoas e oferecer sacrifícios à Pachamama, reafirmam como o conhecimento ancestral se impõe como um processo de revalorização social que atravessa governos dentro da Bolívia. Mesmo que haja uma atomização de crenças cristãs e que estas, por vezes, atentem contra rituais das crenças andinas e a garantia de sua manifestação, parece que Pachamama possui seu lugar garantido no Estado boliviano.

O que às vezes parece fugir à nossa compreensão é o fato de que crenças indígenas entre São Gabriel da Cachoeira e El Alto, despertarem tanta intransigência e preconceito entre alas religiosas e políticas conservadoras, uma vez que a representatividade dessas crenças em comparação a outras religiões é muito pouca. Mas a verdade é que crenças como a dos Aymara, representam a possibilidade de uma nova ordem econômica baseada em uma cosmovisão que integraria natureza e o ser humano, colocando o conceito de capitalismo em uma análise profunda da própria existência. O que explica em parte porque as minorias indígenas são tão atacadas. De acordo com Nina Huaracho (2009, p.34):

Do ponto de vista e da visão dos habitantes dos Andes, tudo está inter-relacionado e nada está isolado. O todo é o conjunto em que o ser humano está imerso fazendo sua parte, como os outros elementos da natureza. Para os habitantes dos Andes, todos eles são seres vivos que podem sentir fome, sede, fúria, vingança e podem privar as pessoas de sua ajuda, o que somos manifestam-se, por exemplo, na produção agrícola boa ou pobre. A comunicação com esses seres é o relacionamento constante e mais importante é aquele com o Pachamama.

O que se apresenta diante do culto à Pachamama, além da integração entre seres humano e a natureza, é a metodologia ancestral que entende os elementos da natureza no âmbito da complementaridade. Algo impensável para um sistema que vê a natureza como mercadoria que alimenta um mercado consumidor cada vez mais exigente. É esse mercado potencialmente explorador e destruidor de ecossistemas e que empobrece as pessoas. De acordo com Zaffaroni (2011, p.87),

A Terra é organismo vivo, é a Pachamama de nossos indígenas, Gaia dos cosmólogos contemporâneos. Numa perspectiva evolucionária, nós, seres humanos nascemos de húmus, nós somos a própria Terra que veio para sentir, pensar, amar, venerar e hoje para ficar alarmado. Terra e ser humano, somos uma realidade complexa, como os astronautas viram bem da Lua ou da sua espaçonave.

É claro que um sistema de crenças indígenas, como o que cultua a Pachamama, não poderia existir sem que fosse atacado em seus ritos, como forma de demonizar e demonstrar sua aproximação com o mal idealizado pelo cristianismo. Um dos costumes de enterrar algo para matar a fome da Mãe Terra, nos alicerces de casas e prédios de El Alto é visto com muita desconfiança por religiosos cristãos e pessoas que alimentam lendas urbanas. O motivo é o grande número de pessoas que somem dentro da Bolívia e que estaria relacionado com sacrifícios à Pachamama, que exige seres vivos para que não impunha sua fúria sobre os homens. A cosmologia andina em suas tradições dá conta de que em grandes construções, pessoas devem ser enterradas vivas, em especial pessoas que não possuem família, acometidos de loucura ou bêbados.

Os responsáveis seriam os *albañiles* (mestres de obra), que deveriam ofertar tais sacrifícios com o objetivo de garantir a qualidade de suas obras e novas empreitadas. Curiosamente na cidade de El Alto, existem inúmeros salões de festa e prédios com várias salas que não são alugados e ficam anos fechados. Isso de alguma forma alimenta os relatos de moradores que ainda hoje tem medo de serem vítimas, uma vez que a cidade é conhecida por seus prédios estranhos e luxuosos e a intensidade de construções em todas as direções que demonstram o poder econômico de algumas famílias.

O que põe em evidência essas narrativas populares são os registros encontrados em sítios arqueológicos próximos a El Alto, onde mostram que em grandes rituais, havia o expediente de sacrifícios humanos, especialmente de crianças que deveriam conter a ira dos deuses. Mesmo que esses rituais tenham sido substituídos inteiramente por sacrifícios de lhamas e ovelhas, a força das tradições orais ainda é muito forte e desperta o temor daqueles que temem pela vida dos mais carentes e andarilhos.

Alguns casos recentes ganharam repercussão na imprensa boliviana, como o de Victor Hugo Mica Álvarez²² que foi convidado em 2022, para beber na província de Omasuyos, departamento de La Paz, logo em seguida perdeu a consciência e acordou dentro de um caixão, num local que ele identificou como um terreno em construção. “Fui enterrado vivo. Eu só me lembro dele tendo um copo me convidado e então eu não me lembro mais, tudo estava desfocado”, diz o jovem em declaração à imprensa.

Em 2024, a justiça boliviana sentenciou dois homens, através do Tribunal de Sentenças Criminais de El Alto, a penas de vinte e trinta anos, acusados pelo desaparecimento

²² Caso noticiado pela Aciprensa sob o título “Drogan y entierran vivo a joven como “ofrenda” a la Pachamama en Bolivia”, 2022.

de uma moradora de El Alto²³, que segundo as investigações foi oferecida em sacrifício a Pachamama. Interceptações telefônicas constataram que a jovem foi levada para uma mina abandonada nos arredores de La Paz onde desapareceu.

Ambos os casos ainda continuam sendo investigados pelas autoridades bolivianas de La Paz e El Alto, que parece ter descoberto mais pessoas desaparecidas que se encaixam no perfil dessas vítimas. Esses dois casos se conectam, as vezes sem nenhuma responsabilidade, a desaparecimentos de inúmeras pessoas que tem suas fotos espalhadas nos vários terminais interdepartamentais, pessoas que podem ter sido vítimas de tráfico sexual, tráfico humano e tráfico de órgãos.

Para além desta associação de pessoas desaparecidas e de possíveis oferendas à Pachamama, o culto praticado pelas crenças andinas ainda segue bastante popular e de interesse de inúmeros turistas vindos de todos os continentes. Fato que causa indignação a religiosos conservadores que condenam os deuses do panteão andino em todas as suas manifestações e ritualísticas. *Amautas* e *yatiris* se esforçam em demonstrar feições humanas que a Pachamama possui, como forma de humanizar essa deusa e afastar qualquer motivação criminosa que possa comprometer sua adoração.

Isso pode ser visto, na forma como o culto à Pachamama tem como base uma relação de reciprocidade que funciona também como um regulador social, fortalecendo os laços entre os andinos na ajuda mútua na construção de casas, na colheita e no desenvolvimento de projetos que visem o bem estar da comunidade. O *yani* (culto), prega que todas as coisas da natureza, incluindo pessoas e espíritos, fazem parte de uma rede de solidariedade e auxílio aos mais necessitados, muito diferente do que é propagado pelas lendas urbanas.

Em El Alto, a paisagem urbana não sufocou o modo de vida do campo e os bairros ainda seguem uma conduta marcada pelas crenças indígenas. Decisões são tomadas de forma comunitária e demonstram que a articulação familiar ainda pesa bastante politicamente, o que é visto como um empecilho para a Igreja Católica e igrejas evangélicas que condenam o *yani* à Pachamama. O bem comum é perseguido constantemente, pois há o entendimento de que só se pode ser feliz se todos da comunidade, da criança ao idoso, possam gozar da reciprocidade ofertada pela Pachamama. Mesmo a atual crise econômica instalada na Bolívia, não é suficiente para que as crenças andinas sejam subjugadas pelo imediatismo capitalista ou pela imposição cristã do Deus único. Isso se deve, principalmente, pelo ânimo com que as

²³ Caso noticiado pela La patilla, sob o título “Sacrificio humano em pleno siglo XXI: dos condenados por ofrendar una mujer a la Pachamama”, 2024.

mulheres Aymara conduzem as relações sociais e protegem suas tradições contra o assédio das mudanças contemporâneas.

CAPITULO II – O NEOPENTECOSTALISMO E OS OBSTÁCULOS ENCONTRADOS ENTRE OS INDÍGENAS DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA E EL ALTO

A religião fornece um sentido ao sofrimento
aparentemente injusto, legitimando-o como parte de um
plano maior
Max Weber

2.1– Os primeiros passos do movimento evangélico em São Gabriel da Cachoeira

O movimento evangélico é um dos fenômenos sociais mais interessantes surgidos em São Gabriel da Cachoeira, devido sua capacidade de impor uma ressignificação religiosa a partir da construção da relação dos povos indígenas com a igreja católica e os movimentos messiânicos que surgiram no século XVIII. Antes de mais nada, é preciso contextualizar os fatores históricos, políticos e sociais que determinaram seu surgimento.

Registros históricos relatam o início da saga dos povos dessa região com o surgimento de uma onda de epidemias que atingiu o Baixo e Médio Rio Negro a partir de 1724, dizimando inúmeras comunidades às margens do rio, somando-se a isso a resistência dos Mura e Manaós que conseqüentemente serviu de incentivo para que o Alto Rio Negro se tornasse o próximo alvo natural de militares e religiosos²⁴. A Congregação Carmelita (1764) foi a primeira missão a chegar nesta região, em seguida os Capuchinhos (1880) e por fim a Congregação salesiana (1914), segundo Alves *et al* (2014).

O estabelecimento propriamente dito dessas ordens religiosas ocorreu a partir do ano de 1776. E assim que os missionários chegaram à região, trataram de domesticar os corpos e as mentes dos povos do Alto Rio Negro, como uma forma de moldar o comportamento destes e diminuir sua resistência ao trabalho forçado. Introduziram novos hábitos religiosos e culturais em detrimento daqueles de antes do contato. Essa domesticação teve como base um rígido programa que ensinava mecânica, matemática e o português, com intuito de fazer os indígenas se tornarem mão de obra capaz de entender as necessidades dos

²⁴ Nos relatos do padre croata Ignacio Szentmartonyi (1718-1793), um jesuíta capelão chamado Achilles Avogadri participou das tropas de resgate do período entre 1730 a 1750. Mas missões propriamente ditas com um número maior de religiosos se estabeleceram, a partir de 1776, com os Carmelitas, Capuchinhos e por fim os Salesianos.

serviços e principalmente a palavra de Deus. Esse controle do tempo era mais um elemento para a construção de um novo indígena. De acordo com Elias (2008, p.08),

Sabe-se que os relógios exercem na sociedade a mesma função que os fenômenos naturais são de meios de orientação para homens inseridos numa sucessão de processos sociais e físicos. Simultaneamente, servem-lhes, de múltiplas maneiras, para harmonizar os comportamentos de uns para com os outros, assim como para adaptá-los a fenômenos naturais, ou seja, não elaborados pelo homem. Quando em estágios precoces da sociedade, fez-se sentir a necessidade de situar os acontecimentos e de avaliar a duração de alguns processos no âmago do devir, adquiriu-se o hábito de escolher como norma um certo tipo de processos físicos, limitando-se aos fenômenos naturais, únicos, como tudo que decorre do devir. Mas seu reaparecimento posterior conformava-se a um modelo semelhante, quando não idêntico. Essas sequências recorrentes, com o ritmo das marés, os batimentos do pulso ou o nascer e o pôr-do-sol ou da lua, foram utilizadas para harmonizar as atividades dos homens e para adaptá-las a processos que lhes eram externos, da mesma maneira que foram adaptadas, em estágios posteriores, aos símbolos que se repetem no mostrador de nossos relógios.

O reflexo da intervenção religiosa na cultura dos povos indígenas do Alto Rio Negro, poderia ser visto e sentida na estrutura do seu modo de vida, o que Norbert Elias entenderia como uma adequação a um padrão, nesse caso religioso, que inseria o sujeito dentro de um processo civilizatório capaz de transformar suas referências, relações e simbologias.

Os carmelitas chegaram ao Alto Rio Negro na segunda metade do século XVIII atingindo afluentes como Walpés, Içana e Xié utilizando a mão pesada das tropas portuguesas que necessitavam encontrar mais indígenas para os seus trabalhos braçais. Eles seguiam códigos de conduta rigorosos do chamado Estatuto das Missões Carmelitas²⁵ em relação a catequização dos indígenas e principalmente às mulheres. A ausência das mulheres na companhia dos carmelitas era uma exigência forte, como podemos perceber:

Item que dentro das suas residências, não tenham, nem consentia mulheres, nem ainda com pretexto de cozinheiras, e muito menos as poderão levar e trazer para as aldeias nas mesmas canoas, em que andarem embarcados, porque semelhantes introduções e familiaridades tem dado ocasião a graves escândalos, e públicas murmurações (Prat, 1728, p.112).

A catequização dos indígenas era feita incansavelmente todos os dias assim como o ensino do português, necessário para o entendimento da catequese e os serviços que

²⁵ Este estatuto é uma referência à “Cúria Generalícia” do século XII, sediada em Roma que determinava as formas de atuação nas Colônias.

deveriam prestar. Apesar de combaterem o comércio de escravos, exploravam sua mão de obra intensamente. De acordo com Wright (1996, p. 29),

Os documentos desse período não deixam dúvida de que no mínimo mil escravos a cada ano eram levados ao Pará tanto durante esta década como antes (uma estimativa que não leva em consideração que talvez um número equivalente tenha migrado em razão de ‘descimentos’ levados a cabo por jesuítas, carmelitas e mercedários, das missões do alto curso do rio para aldeamentos nas terras baixas dos vales. Essa situação se manteve após 1730 graças à ambiciosa operação do governo que atuava por meio das tropas de resgate no Rio Negro.

Outras formas de tráfico de indígenas se instalaram no Alto Rio Negro, desafiando a autoridade do império. De acordo com Mendonça (1963, p. 212),

O tráfico particular feito por portugueses nos anos 1740 foi certamente tão significativo como as tropas oficiais nas incursões no alto Rio Negro. Um escravista particular chamado Francisco Portilho de Mello conduziu uma imensa operação privada na região nessa época e ele provavelmente tinha muitos aliados indígenas, com ‘mais de 700 pessoas a seu serviço’. Portilho se tornou tão poderoso que na década de 1750 o Governador do Pará fez uma súplica ao Rei para pôr um fim às atividades de Portilho (in Mendonça, 1961:87). Portilho forneceu escravos para Avogadri e para os missionários mercedários em várias ocasiões, e não há dúvida que se tratavam de centenas de cativos por ano, porque no mesmo sertão são infinitos índios que lhes entrega.

Os franciscanos representados pela ordem dos capuchinhos iniciaram seus trabalhos no Alto Rio Negro no ano de 1883 no Walpés. Seguindo a tradição de seus antecessores, exploravam o trabalho dos indígenas na extração de recursos da floresta, além de obrigar-lhes à caça e à construção de suas moradias para o sustento dos próprios religiosos e militares. De acordo com Cabalzar e Ricardo (2016, p. 91), “os índios deviam consagrar um dia da semana à construção das casas para as autoridades religiosas e militares, da Igreja e da cadeia”.

Estes religiosos intensificaram seus ataques aos pajés, ridicularizando seus símbolos culturais, acirrando os ânimos entre indígenas e a Igreja. Ocorreu um caso de expulsão de um desses religiosos, chamado de Frei Illuminato Coppi, homem violento e preconceituoso que não media esforços em fazer pouco caso da mitologia dos indígenas. E umas dessas ações em 28 de outubro de 1883, Coppi provocou os indígenas de Ipanoré expondo símbolos sagrados que não deveriam ser vistos em público, o que gerou uma revolta e a expulsão da congregação no mesmo ano de sua chegada. Conforme Cabalzar e Ricardo (2016, p. 92), “aproveitando o momento de confusão que se seguiu, Coppi conseguiu livrar-se

dos índios, com golpes de crucifixo, e foi ajudar o padre Camioni que estava lutando com vários outros.”

Em 1914 os salesianos assumiram os trabalhos dos capuchinhos expulsos. Nesse meio tempo os indígenas voltaram para suas malocas. Neste mesmo ano foi criada a Prefeitura Apostólica do Alto Rio Negro em São Gabriel da Cachoeira com o objetivo de superar os problemas encontrados pela passagem das ordens anteriores na catequização dos indígenas. A educação a partir do estabelecimento dos salesianos nas primeiras décadas do século XX, tornou-se o elemento central de controle sobre o comportamento e o pensar do indígena, tendo como característica principal as práticas pedagógicas salesianas. É o que afirma Matos (2016, p.12):

Os missionários tinham convicção de que só mudariam os indígenas de maneira eficaz com ênfase ao sistema educacional ‘civilizador’ voltado para as crianças e jovens indígenas. A igreja tinha o domínio absoluto sobre a escola e as práticas pedagógicas salesianas. Por isso, como educadores proibiam e perseguiam as línguas indígenas, a organização sociocultural de cada povo indígena e como missionário da Igreja Católica Apostólica Romana proibiam e perseguia os pajés, os rituais, as cerimônias e as danças.

No século XIX, ocorre no Alto Rio Negro um fenômeno histórico e religioso muito importante que iria marcar os rumos da religiosidade em São Gabriel da Cachoeira, denominado de messianismo indígena. Essa manifestação religiosa conclamava várias etnias contra a autoridade colonizadora e a exploração do trabalho indígena.

O Messianismo indígena no Alto Rio Negro (1857), ocorre em um período de intensa exploração da mão de obra dos indígenas. Nesse cenário conturbado de violência e exploração, elementos proféticos da cultura cristã e da cosmogonia dos Baniwa e de outros povos se encontrariam numa intrincada reação (messianismo). Lembre-se que, a atuação da Igreja Católica no Alto Rio Negro a partir do seu estabelecimento no século XVIII, impôs a necessidade de civilizar os indígenas para a cultura cristã. Esse processo civilizatório se constituiu dentro do conceito de reconstrução de um novo indígena em detrimento daquele considerado selvagem aos olhos europeus e que não contribuiriam para a colonização. De acordo com Elias (1994, p.23),

Esse conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever a que lhe constitui a caráter especial e aquilo de que se orgulha: a nível de *sua*

tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, a desenvolvimento de *sua* cultura científica ou visão do mundo, e muito mais.

Elias faz referência direta à suposta superioridade dos europeus sobre as civilizações consideradas primitivas e que teriam que se adaptar à presença e novas formas de relações socioeconômicas com os europeus. Segundo o entendimento europeu, que classificava o grau de desenvolvimento social, uma sociedade é desenvolvida a partir da sua relação entre tecnologia e civilização.

O primeiro e mais importante líder messiânico indígena dessa região, talvez possa ter surgido em 1857 e era chamado de Venâncio Camico, filho de um lendário pregador Zambo²⁶, um Baniwa de origem venezuelana que afirmava ser Cristo, se apresentava com uma cruz e pregava contra a exploração dos religiosos e comerciantes. Venâncio era cataléptico²⁷ e afirmava que em suas crises visitava o criador que lhe orientava com mensagens de que as “dívidas” dos indígenas deveriam ser perdoadas pelos comerciantes brancos.

Alguns relatos dão conta da origem mística de Venâncio Camico e sua importância entre as comunidades indígenas do Alto Rio Negro. Conforme Wright (1996, p. 189),

Venâncio Anizetto Kamiko – foi o grande profeta da fratria Dzauinai, cuja fama como o ‘Christu do Içana’ se estendia por toda a região durante a segunda metade do século XIX, e sobre o qual existem inúmeras histórias contadas pelos Baniwa, Tariana e Desana no Brasil, e os Wakuenai na Venezuela. Nunca antes foi registrada uma tradição sobre o filho de Kamiko, considerado tão poderoso quanto o pai; no entanto, ambos eram considerados messias cujos poderes superaram as tentativas do homem Branco de ata-los, e ambos utilizaram seus poderes de clarividência para controlar, se não erradicar, a prática de bruxaria nas comunidades Baniwa.

Camico também pregava sobre a inversão da ordem e profecias que misturavam elementos cosmogônicos, lições bíblicas e a luta contra o mal espiritual dos brancos. Esse é o momento que podemos destacar dentro da história nesta região como o embrião do que seria futuramente o movimento evangélico em São Gabriel da Cachoeira, mesmo quase cento e sessenta e sete anos depois. Esse fato contribuiu significativamente para que novas formas de

²⁶ Os Zambo são descendentes de indígenas e negros venezuelanos que desenvolveram uma religião que integrava a religiosidade indígena e cristã e eram conhecidos por sua agressividade aos europeus desde o século XVI.

²⁷ O cataléptico sofre de um estado momentâneo de rigidez muscular e sem estímulos externos que pode ser confundido com óbito devido a baixíssima frequência respiratória e cardíaca.

religiosidade passassem a ser vividas, abrindo portas para o crescimento do movimento evangélico em São Gabriel da Cachoeira. De acordo com Weber (1905, p.12),

A emancipação do tradicionalismo econômico parece sem dúvida ser um fator que apoia grandemente o surgimento da dúvida quanto à santidade das tradições religiosas e de todas as autoridades tradicionais. Devemos, porém notar, fato muitas vezes esquecido, que a Reforma não implicou na eliminação do controle da Igreja sobre a vida quotidiana, mas na substituição por uma nova forma de controle. Significou de fato o repúdio de um controle que era muito frouxo e, na época praticamente imperceptível, pouco mais que formal, em favor de uma regulamentação da conduta como um todo, que penetrando em todos os setores da vida pública e privada, era infinitamente mais opressiva e severamente imposta.

Em um certo ponto do movimento comandado por Venâncio Camico, ele profetizou que o fim do mundo tinha data certa. Segundo Venâncio, o dia de São João comemorado dia 24 de junho daquele ano de 1858, seria a data que o mundo se consumiria em chamas, pois Deus desceria dos céus para dar início ao juízo final como descrito na Bíblia, mas que o rio Içana seria poupado desse fim. O motivo para essa salvação seria que aqueles que seguiam Venâncio Camico, em suas danças, pregações e viagens pelos rios, já tinham um lugar seguro na terra e não sofreriam os males da vingança de Deus.

Essa data profetizada por Venâncio Camico, já estava inserida no contexto de reação política contra os maus tratos da Igreja e dos comerciantes que exploravam a mão de obra dos indígenas. Essa data, por ser uma das mais significativas dentro do calendário cristão, fora escolhida para um plano de aniquilação dos brancos e da dominação imposta por eles através do governo. Venâncio sempre utilizava habilmente datas e símbolos cristãos associados às crenças indígenas do Alto Rio Negro, ressignificando as práticas do catolicismo como forma de comando sobre seus seguidores que eram inúmeros em várias comunidades espalhadas pelos rios.

Logo, a influência de Venâncio Camico se tornou autoridade para que pudesse realizar casamentos e batizados, totalmente desconectado do comando da hierarquia católica. Além do mais, iniciou a formação de profetas para que expandissem suas mensagens de condenação a autoridades católicas, políticos e comerciantes. Entre essas mensagens, pregava que os indígenas não pagassem as mercadorias de gêneros alimentícios e materiais de trabalho comprados em comércios de donos de áreas de trabalho.

Venâncio Camico àquela altura incitava, principalmente os Baniwa, a fugirem para as cabeceiras dos rios, como forma de resistência ao trabalho forçada e aos maus tratos. Nesse mesmo tempo o movimento de Venâncio com suas mensagens, já havia se espalhado

pelos rios Xié e Walpés onde tinha a presença de profetas daquelas comunidades que foram ungidos pelo grande líder.

O fato de Venâncio Camico ter pregado e organizado grandes reuniões contra a mão pesada da Igreja Católica e dos comerciantes, não foi o suficiente para que eclodisse um movimento que lembrasse ao menos uma reforma nas relações de poder entre a igreja e as comunidades indígenas, pois, a repressão sobre esse herói subversivo não demorou a acontecer e sua prisão se concretizou neste mesmo ano, em 02 de novembro 1857, quando foi mandado para uma prisão na cidade de San Fernando Atabo. Algum tempo depois, com ajuda, Venâncio conseguiu escapar da prisão venezuelana onde prosseguiu escondido no rio Tiriquem, com suas pregações e curas. Ainda muito influente, recebia pessoas de vários rios entre o Brasil e a Venezuela, que buscavam orientação para o seu dia a dia.

O último encontro registrado com Venâncio Camico foi feito por um governador de um povoado venezuelano já no ano de 1902. Segundo Tavera (1927, p.213),

Venâncio Camico, quien acaba de morir (1902), ejerció una autoridad grandísima entre los indios. Pertencia a la gran agrupación baniba y murió en el pueblo de Mane, en las margenes del caño de ese nombre. Se le llamaba el Dios de Mane. Le conocimos a principios de aquel año en Tiriquin, incidentalmente. Regresaba del Cassiquiari con sus 126 parientes, cuando llegamos a aquella población del Uainia-Rionegro. Camico, de pié sobre una roca, se daba un baño del sol, segun nos dijo. Hablaba muy bien el castellano. También el portugues y sabia de todos los idiomas de las tribus de aquellas regiones. Conocia las propiedades sanativas, de muchos vegetales y hacia sorprendentes curaciones. Era un indio de pequeña estatura, muy demacrado y ya nonagenario aunque conservado vivas sus facultades mentales. Meses mas tarde falleció en el pueblo de su residencia.

Não obstante, a história de Venâncio Camico deixou um legado importantíssimo para as comunidades alorionegrinas, presente na forma de organização das comunidades nos moldes daquilo que hoje conhecemos como o Movimento Indígena, além da contribuição para a eclosão de outras formas de religiosidade como resistência ressignificada da experiência com a Igreja católica.

Nesse contexto, décadas depois, uma personagem bastante habilidosa chamada Sophie Muller, uma missionária americana da *News Tribe Missions*, apareceu na região do Alto Rio Negro num primeiro momento na década de 1940, mas logo sofreu com intervenção do SPI que via sua presença entre os indígenas com muita desconfiança e a expulsou do país. Sophie quando voltou depois, nos anos 1960, deixou claro as diferenças entre o catolicismo e a nova religião a qual ela pertencia e revelaria num momento oportuno aos Baniwa, criando *modus* para que estes entendessem por conta própria suas verdades através da interpretação dirigida da bíblia. De acordo com Morais (2010, p.76),

O princípio protestante do autoexame de consciência e do acesso à leitura bíblica e sua interpretação na língua natal desconstituiu a lógica da instituição católica e produziu uma modificação fundamental no conceito de Ecclesia. Para os protestantes, a Ecclesia (igreja) é a união e celebração entre todos os cristãos, e não a hierarquia institucional como para os católicos. Assim, os fiéis não deviam fidelidade e confissão ao líder religioso, mas ao próprio Deus, que é presente no cotidiano e, assim, foi estimulada a ‘ascese intramundana’, que é a prática de adoração e culto nos afazeres do dia, é o dever do trabalho, é cumprir a ‘vocação profissional’.

Sophie Muller sabia muito bem como proceder entre os Baniwa, pois quando surgiu naquele rio já dominava muito bem a língua e os costumes daquele povo, bem como o seu mito de criação. Num primeiro momento usou o modo de identificação entre as mulheres para se tornar mais aceita, fazendo bejú, comendo *kinhampira*²⁸ e ajudando na roça. Ao mesmo tempo que contribuía com as mulheres nos afazeres da comunidade discursava sob um novo olhar sobre a vida dos indígenas e aproveitando a influência das mulheres sobre os homens dessas comunidades, conseguiu introduzir sua mensagem entre eles.

Em uma conversa informal com um antigo morador do rio Içana que conviveu brevemente com Sophie Muller, quando era criança, destaca a simplicidade da missionária e o seu jeito de falar. Segundo o Mutum Vermeho (71 anos),

A Sofia era muito calma pra falar, andava assim toda velha de roupa. A sandália dela era gasta e feia, nem parecia que tinha vindo da América. A minha mãe gostava dela porque ela era simples e tinha pena como ela andava. Devagarzinho a Sofia foi ganhando aquele daí, a confiança das minhas parentes e depois dos maridos. Meus tios tratavam bem dela, mas depois passaram a não gostar quando ela pediu pras mulheres não participar das nossas danças. Sofia ficou feia pra gente, mas muitos ficaram com ela (entrevista 2023).

Aos poucos Sophie deixava bem claro as diferenças entre o modo de tratamento dos salesianos dispensado àqueles povos e a sua nova proposta de religiosidade e organização no modo de produção desses Baniwa.

Em alguns momentos exaltava a coragem de Venâncio Camico e o seu projeto, também político, de união entre as comunidades contra a servidão imposta pelos comerciantes às vistas grossas da Igreja e Estado. E assim ela ia dominando completamente das regras de convivência e sugerindo uma nova forma de relação com o mundo contemporâneo. Conforme Foucault (1979, p. 135),

²⁸ Kinhampira é uma palavra em nheengatú que significa peixe com pimenta. É um caldo que pode ser feito com tipos diferentes de peixes e formiga, bastante apreciado no Alto Rio Negro.

É justamente a regra que permite que seja feita violência à violência e que uma outra dominação possa dobrar aqueles que dominam. Em si mesmas as regras são vazias, violentas, não finalizadas; elas são feitas para servir a isto ou àquilo; elas podem ser burladas ao sabor da vontade de uns ou de outros. O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo.

Sophie Muller, àquela altura já tinha vencido a resistência entre os Baniwa e iniciado seu ministério, condenando veementemente as práticas religiosas dos Baniwa. Conforme Wright (1996, p. 205),

No entanto, o movimento de conversão, instigado pela missionária norte americana Sophie Muller, foi radicalmente diferente no sentido de que rejeitava explicitamente tudo que tinha a ver com as antigas crenças e práticas. Por que e como tantas pessoas – supostamente milhares de convertidos espalhados pelas planícies e pelas selvas do sudeste da Colômbia e pelo noroeste do Brasil – de repente decidiram abandonar as suas tradições e seguir a religião evangélica introduzida por uma missionária estrangeira, que simplesmente lhes ordenava a pararem de fazer o que lhes fora familiar por diversas gerações, séculos?

Claro que isolar a conversão dos Baniwa, apenas ao poder de persuasão religiosa de Sophie Muller, seria cometer um erro primário para qualquer pesquisador. Então, levaremos em consideração o contexto político daquela região. O Içana vivia o auge da exploração da borracha no Estado do Amazonas na virada do século XX e as fileiras de soldados da borracha começavam a se formar no Alto Rio Negro. Ao mesmo tempo, doenças se espalhavam pela região e a exploração da mão de obra indígena voltara aos moldes do século XIX.

Figura 04: culto dominical na Comunidade Panã-panã, Alto Içana



Fonte: Beto Ricardo / ISA, 1988

Após um período na primeira metade do século XX, quando a borracha perde valor econômico, com o início da Segunda Grande Guerra Mundial, o Alto Rio Negro volta a ser interesse de comerciantes da borracha e do governo americano. Nesse contexto, a exemplo de Venâncio Camico, Sophie Muller, começa a pregar contra a utilização da mão de obra indígena, o que logo lhe rendeu comparações dos Baniwa com Venâncio. Sophie aproveitou também o fato da pouca assistência que os salesianos tinham naquela região, desde o início do século XX, para pôr em prática seus ensinamentos associados com uma mensagem de resistência anticatólica.

Logo, denúncias contra Sophie foram registradas ao SPI, provavelmente pelos salesianos incomodados pela atuação e influência da missionária, que ameaçada de prisão por violação da segurança nacional, resolve fugir várias vezes e novamente é comparada a Venancio Camico, como um perseguido por proteger os indígenas contra a Igreja, o Estado e os comerciantes abusadores. Todos esses incidentes ocorridos com Sophie Muller, só aumentaram seu poder de convencimento, principalmente entre os Baniwa, que sempre a compararam com o mítico Venâncio Camico, ou ao menos aos seus seguidores que traçavam os mesmos passos do herói.

Como contrapartida, os Baniwa se recusavam a aceitar as orientações do SPI, como forma de proteger a missionária de uma eventual ação judicial do Estado brasileiro, o que implicaria em mais denúncias contra ela. Logo Sophie ganharia também status de profeta entre as comunidades indígenas em que atuava, o que despertou a desconfiança da sua própria instituição protestante a *News Tribles Mission*, que a acusavam de se distanciar do espírito protestante e moldar uma nova forma de religiosidade cristã, fazendo com que Sophie fosse embora para a Colômbia.

A história do município testemunha há décadas uma notável presença e aceitação das igrejas avivadas em todo território do Alto Rio Negro. Com características próprias, o pentecostalismo em sua vertente mais atual, neopentecostal, vem a cada ano impondo seus dogmas ao que parece sem muita resistência entre os indígenas de São Gabriel da Cachoeira.

Essa aceitação a uma nova religião cristã é resultado de um processo de resistência aos brancos comerciantes, militares e religiosos. Wrigth (2005, p. 2012) “todos esses traços podem ser vistos no profetismo de Kamiko, Uétsu e, o que é mais extraordinário, também apresentam fortes semelhanças com o movimento evangélico que ia assolar o Içana na década de 1950.” O resultado dessa nova religião em suas mais variadas denominações neopentecostais pode ser observado na forma como esses fiéis indígenas desenvolvem uma

visão reacionária aos costumes originários e adotam teologias que apresentam uma resposta rápida, como a Teologia da prosperidade que tanto seduz à conversão pela praticidade e simplicidade de como pode ser entendida.

Essa expansão evangélica no Alto Rio Negro, se apresenta potencialmente como um fenômeno que pode dar continuidade, de certa maneira, onde a Igreja Católica falhou em decorrência das relações de trato colonialista à cultura das crenças indígenas, desde sua atuação com as primeiras Ordens no século XVIII. Devemos ressaltar que politicamente o cenário para os evangélicos é muito propício e seu avanço condenatório sobre a cultura indígena, cada vez mais, vem ganhando apoio de deputados e senadores de bancada. Seria um erro gravíssimo não atentar para a expansão evangélica no Alto Rio Negro que de certa forma, não representa uma nova forma de colonização sob a capa da história de resistência desses povos à violência colonialista, mas não deixa de ser uma tentativa de rechaço de suas crenças ancestrais de forma sutil e sub-reptícia.

2.2 - O discurso da fé e a negação da crença indígena em São Gabriel da Cachoeira

Atualmente existe um interesse maior pelas chamadas crenças indígenas²⁹, seja pelos movimentos indígenas dentro da agenda ambiental em defesa da Mãe Terra, seja pelo movimento de decolonização e à assimilação cultural ou pelas produções científicas dentro ou fora do país³⁰. O fato é que cada vez mais esse tipo de religiosidade vem chamando a atenção em várias partes do mundo, graças às suas cosmologias e a grande conexão de interdependência dessas comunidades tradicionais com a natureza e os seres materiais e espirituais que vivem nela.

Embora o termo religiosidade possa ser empregado, sem prejuízo, para facilitar uma melhor compreensão a respeito das crenças culturais dos indígenas, adequadamente podemos entender a relação espiritual e holística destes como um sistema de crenças muito mais amplo, complexo e avançado se comparado a categorias judaico-cristãs.

Esse sistema de crenças que outrora existia em estado de natureza, sofreu os impactos do contato com a cultura europeia, a partir do século XVI, que modificaria significativamente as relações interétnicas em todo continente americano, com a inserção da

²⁹ O que alguns estudiosos, como o historiador e antropólogo Roque de Barros Laraia (UNB), definem como religiões indígenas, é alvo de contestação por especialistas indígenas dentro e fora da academia.

³⁰ Destacamos a Revista Science com um artigo de Justino Sarmiento sob o título “Indigenizando a ciência da conservação para uma Amazônia sustentável”, de dezembro de 2024.

religião e dos dogmas cristãos. A partir desse ponto, ao menos duas observações surgem sobre a construção da dessensibilização e negação da crença indígena nos dias atuais.

Dentro de um contexto mais histórico, cabe observar como se davam as relações dentro de um sistema de crenças pré-colombiano, no que diz respeito às semelhanças ritualísticas compartilhadas entre os nativos que viviam no continente americano³¹, o que daria respaldo científico às investigações sobre esses povos. Seguindo, o que restou como herança simbólica pode ser realmente conectado ao passado sem a influência religiosa dos dogmas cristãos vindos do velho mundo, o que pode trazer uma discussão sobre o que é religião e espiritualidade.

Essa discussão pode ficar, ainda mais, evidente quando estudamos a história das Ordens Católicas que se instalaram no período colonial no continente americano e principalmente na região de São Gabriel da Cachoeira, entre os povos do Alto Rio Negro. Tais ordens, através de suas missões sempre apresentaram uma relação complexa e violenta no seu processo de evangelização, impondo uma dinâmica de desconstrução da identidade e religiosidade indígena, como descreve Coudreau (1887, p. 199):

Nos anos de 1880, os Franciscanos dirigiram cruzadas evangelizadoras contra os xamãs Tukano e Tariano e contra as festas de flautas sagradas. Tais cruzadas provocaram uma crise de fé nos xamãs, que afirmavam ter pedido que Deus ou Tupana enviasse missionários para o Uaupés.

Uma das características dentro do sistema de crenças indígenas, mais especificamente da religiosidade, é a interação entre corpo e a natureza que sempre foi contemplada como uma atividade essencialmente de cunho espiritual pelos indígenas. Mesmo no período colonial que se instalou no Alto Rio Negro, as práticas de cura do corpo, seguiam sendo praticadas através de rituais, mesmo sob forte imposição cristã e possuíam a crença nos elementais que eram espíritos da própria natureza, embora tenham sofrido as consequências do contato com o homem branco. De acordo com Barreto (2021, p. 152),

É certo que perdemos muitas coisas, sobretudo, as práticas tradicionais de formação de novos especialistas e suas práticas de conectividade com o domínio dos waimahsã, detentores primários de Kihti uküse, bahsese e

³¹ Os antigos indígenas tinham o hábito de entrar em contato com o mundo espiritual através de psicoativos que lhes garantiriam conversar com espíritos da natureza e seus antepassados. Estudos como de Georg j. Sitz (Os Waiká e suas drogas, 1976) e S. Henry Wassen (Considerações sobre algumas drogas indígenas, em especial o rapé, e a parafernália pertinente, 1993), revelam que na América do Sul, o uso do paricá era comum em diferentes regiões dessa região, o que implica num padrão religioso, como descreve artigos de revistas antigas como *“The use of some specific kinds of South American Indian snuff and related paraphernalia”*, publicado na *Etnologiska Studier*, Gotemburgo (Suécia), em 1966.

bahsamori,³² com os quais os humanos necessariamente adquiriam tais conhecimentos. Uma das consequências desses impactos foi a extinção da categoria de especialista yai³³.

A busca por um equilíbrio entre as pessoas, os animais e a natureza sempre foi o objetivo dos povos tradicionais, pois se reconhecem como parte integradora de um grande organismo cósmico de múltiplas facetas que contempla a espiritualidade como essência de todas as relações existentes. É essa espiritualidade que precisa ser compreendida de maneira mais profunda de acordo com Justino Sarmiento Rezende do povo Tuyuka. Conforme Rezende (2024, s/p.),

A espiritualidade indígena é frequentemente vista com desconfiança, como algo alheio à ciência. Mas, para nós, ela é parte essencial do que chamamos de ciência indígena. Ela sustenta a vida, interage com forças imateriais e permite um manejo equilibrado das realidades que nos cercam. Segundo a compreensão deles, a espiritualidade não é ciência, é outra coisa, vamos dizer. Mas para nós, a invisibilidade, a imaterialidade, faz parte também das ciências indígenas.

Talvez seja a originalidade dessa forma de espiritualidade que chame tanta atenção nos dias atuais de estudiosos e concomitantemente se transforme em alvo, pós-colonial, de novas instituições religiosas. Este é o caso dos evangélicos que não se encaixariam em um arquétipo religioso, assim como as religiões de matriz africana em seus primórdios condenatórios na colônia brasileira. Aqui apontamos mais uma das inúmeras causas da importância da descredibilização e negação da crença indígena a partir da injunção de novas imposições religiosas.

Figura 05: Kumu Dophó Manoel Lima Centro de medicina indígena



Fonte: Alberto César Araújo/Amazônia Real

³² Bahsamori diz respeito ao conjunto das festas e cerimônias rituais de oferta (poose) e compreende os conhecimentos e as práticas relacionadas à música, à coreografia e aos instrumentos musicais, dentre outros. Essas festas e cerimônias estão organizadas ao longo do ciclo anual

³³ Entre os povos indígenas do alto Rio Negro, existem três categorias de especialistas: yai, kumu e baya. São detentores de conhecimentos, exercem o ofício de “xamã”, e são formadores de novos especialistas. Todos eles têm a mesma base de formação, mas cada um tem sua especialidade.

Em outro contexto mais atual, percebemos que o sistema de crenças dos indígenas sofre grande influência também de outros sistemas de crenças como o Candomblé e a Jurema Sagrada. Mas, é dentro do campo religioso, que vemos uma maior pressão para a conversão religiosa, ideológica e política dos povos indígenas.

Mesmo no século XX, essa relação ainda era marcada pela discriminação e abuso das ordens religiosas que muitas vezes contavam com o apoio do Estado na evangelização dos “índios”. Essa relação entre o Estado e a Igreja católica influenciou de forma clara a educação e a ideologia integracionista levado a cabo pelos salesianos, como destaca Lima e Costa (2017, p. 03):

No Norte do país o Estado brasileiro não se fazia presente e através das ações da Ordem Salesiana foi possível levar o conceito de brasilidade, cidadania, e assegurar, dessa forma, nossas fronteiras territoriais. Ao se tornar bom cristão e bom cidadão, o indígena garantia ao Estado a soberania sobre o território.

Não obstante, mesmo com o exemplo negativo do contato dessas missões religiosas coloniais, novas missões a partir do século XX no Alto rio Negro, agora com os evangélicos, reiniciaram de alguma forma o processo de “civilização” dos indígenas, dando novo contorno à evangelização desses povos. É descreve Boyer (1999, p.99),

No fim dos anos 40, a chegada de uma só missionária norte-americana, vinda do sudeste da Colômbia e pertencendo à New Tribes Mission, desencadeou uma impressionante onda de conversões entre os índios kuripako, baniwa e baré do rio Içana (no extremo oeste do Estado do Amazonas). Por ocasião de uma primeira viagem, Sofia Muller parece ter-se limitado a anunciar a Palavra de Deus em numerosas aldeias e a alfabetizar as populações indígenas. Foi no decorrer de uma segunda viagem que seu discurso tornou-se mais ofensivo, ao denunciar a ascendência do diabo sobre as populações com força de citações bíblicas traduzidas por ela nas línguas indígenas com essa finalidade. Num terceiro tempo, sendo proibida a sua estadia no país pelas autoridades brasileiras, enviou, da Colômbia, índios convertidos, os quais, em cada aldeia, escolheram em seu nome aqueles que se tornariam “anciãos” (chefes religiosos), lançando assim as bases de uma Igreja evangélica autóctone.

Então como podemos perceber, a desconstrução das crenças indígenas em São Gabriel da Cachoeira, está umbilicalmente relacionado com um processo histórico ligado à colonização do continente americano e suas consequências diretas. Esse é um fenômeno que possui muitas faces e interesses que tornam o assunto objeto de discussões de intelectuais dentro e fora das universidades. O processo de colonização adquire principalmente metodologias religiosas de imposição e submissão a outras culturas, sendo esse *modus operandi*, um elemento de justificação sagrada para atuar, como podemos ver em várias partes da história da colonização do continente americano e do Alto Rio Negro.

Essa forma colonial de agir sobre esses povos, inaugura o desprezo e desvalorização das crenças e saberes indígenas, assim como práticas originárias de cada território considerado sagrado, com o objetivo de domesticar os nativos a uma nova religião onde haveria apenas um deus. A resistência com que os povos do Brasil cederam para dar espaço a novos dogmas e abjurarem de suas crenças, parece ter incentivado ainda mais a pressão sobre estes. A inconstância com que os nativos brasileiros se dedicavam a aprender sobre um novo deus ou como o padre Antônio Vieira (1547) descrevia “exasperadoramente difícil de converter”, rendeu registros oficiais do período colonizador. Segundo Viveiros de Castro (2002, p.185),

Entre os pagãos do Velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias - religiões dignas desse nome, mesmo que raramente tão exclusivistas como a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacremenente por um ouvido e ignorada com displicência pelo outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença: ao dogma, recusa de escolher. Inconstância, indiferenças: a, olvido: ‘a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo’, desfia e desafia o desencantado Vieira. Eis porque São Tomé fôra designado por Cristo para pregar no Brasil; justo castigo para o apóstolo da dúvida, esse de levar a crença aos incapazes de crer - ou capazes de crerem tudo, o que vem a dar na mesma: ‘outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos’.

Apesar de lograrem êxito, as ordens religiosas que atuaram no Brasil, sempre enfrentaram a resistência dos povos originários. De alguma forma a tentativa de dominar as mentes indígenas esbarrava na “deficiência das vontades e a superficialidade de sentimentos” (Leite 1938, p.11), no qual os nativos estavam definidos. Os registros catequéticos de 1549, reafirmam bem a essa definição. De acordo com Viveiros de Castro (2002, p.185),

Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz a selva, presa de um atavismo incurável. A inconstância e uma constante da equação selvagem.

Mesmo os relatos do século XVI das “Cartas dos Primeiros jesuítas no Brasil” (1538-1363), desenhando um indígena de alma inconstante e incrédulo em relação às coisas de Deus, não foi suficiente para que as ordens religiosas repensassem sua sanha no meio deles. Esses relatos contribuíram ideologicamente, para que nos dias atuais fosse construído um estereótipo de indígena, em que apenas a visão do colonizador evangelizador foi difundida de maneira eficiente na história brasileira.

A luta que os povos originários travam desde a “descoberta” do território brasileiro, passando pelo seu tutelamento, parece ter sensibilizado de alguma forma o Estado do século XX. A Constituição Federal de 1988, dava efetivamente autoridade aos povos indígenas para gerir sua própria existência, sem o paternalismo político e conveniente do Estado. Esse é o período pós-ditadura militar, onde os movimentos sociais adormecidos pelo espectro do autoritarismo, finalmente poderiam se manifestar.

Aparentemente a CF88, garantiria aos indígenas além de suas terras tradicionais, também a continuidade de seus ritos e crenças. Mas o que ocorre após essa efervescência dos novos tempos da democracia brasileira, é a lentidão no reconhecimento de terras indígenas pelo país. O território na concepção da cosmovisão indígena, é indissociável ao *ethos* destes, logo, seus ritos e crenças estão diretamente ligados à suas terras que não são definidas por limites geográficos impostos por convenções. A terra é a sua própria vida, seu sangue, sua casa. De acordo com Faria (2015; p. 04),

A terra não tinha limite, agora tem. Nasce, então, a concepção de território, terra com limites. Portanto, houve a apropriação diante da necessidade pelo contato com a sociedade ocidental do termo território pelos povos indígenas com o significado de terra com limites. Não há diferença entre a terra e o território para os povos indígenas, passando a ter o mesmo significado e importância. Para os povos indígenas que habitam o Brasil, terra é tudo, passado, presente e futuro. Casa dos espíritos, da memória, dos ancestrais e de suas descendências. Não há como desvincular a origem da humanidade da terra. Humanidade e todos os seres, vivos ou não, fazem parte da terra numa visão integrada de mundo.

Ao que parece o problema da negação da religiosidade indígena em São Gabriel da Cachoeira, como uma consequência de um processo colonizador, também se desdobra por vários fatores, que além de históricos, também possuem uma face econômica que tentam atender um segmento político diretamente ligado à exploração e expansão de terras e negócios. Antes mesmo de estruturarmos de forma prática e didática as formas como o assédio capitalista às terras indígenas pode afetar, desconstruir e dessensibilizar frente a crença dos povos indígenas, precisamos visualizar as leis que foram garantidas pela Constituição Federal em 1988. Segundo o artigo 231 do Capítulo VIII da C.F de 1988,

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu

bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

O artigo com os seus incisos, determinam a autonomia política e administrativa desses povos, o que claramente expressa a continuidade da manifestação de seus ritos e crenças em seus territórios. Porém, essas comunidades ainda são vistas como um problema para os que vêem a terra como um produto a ser explorado, e os que professam uma fé que subjuga um sistema de crenças milenar. Em questão, está o território como concepção epistemológica do sagrado para os indígenas, o que é diametralmente oposto ao entendimento de alguns segmentos políticos no país. Para encorpar a tese de que a negação da crença indígena além de histórica, religiosa, também é político-econômica, relembremos o recente ataque a esses povos com a teoria do Marco Temporal.

A tese da bancada ruralista era bem simples e conveniente aos seus interesses para a expansão do agronegócio. Os povos indígenas teriam direito às suas terras, apenas a partir do seu reconhecimento territorial com a Constituição Federal de 5 de outubro de 1988, o que implicaria em outros territórios indígenas a disposição dos desmandos dos senhores do agronegócio no Brasil. Percebamos aqui, uma manipulação do conceito de originário³⁴, uma

³⁴ A CF de 1988, consagra no “art.” 231 o reconhecimento do direito preexistente dos povos indígenas às suas terras como anterior à própria criação do Estado brasileiro. O que é rechaçado pela bancada ruralista que tenta impor a posse dessas terras à data da CF de 1988, distorcendo o conceito jurídico-histórico de originário a uma simples questão de posse, evocando um falso debate sobre a função social da propriedade privada.

vez que se usa a Constituição para dar credibilidade a uma ação criminosa que afronta diretamente a dignidade dos indígenas.

Não bastasse elementos históricos e político-econômicos, também elementos ideológico-cristãos contemporâneos se apresentam. Os evangélicos em sua atuação em áreas indígenas, tentam substituir as pautas de lutas desses povos, por pautas conservadoras que não atendem ou mascaram as demandas indígenas, como a proibição da união de pessoas do mesmo sexo, proibição do aborto e outros assuntos de cunho religioso. O que muitas vezes deixamos passar despercebido, é a união entre a Frente Parlamentar do Agronegócio (FPA), e a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) que tem interesses comuns em relação aos territórios indígenas.

Especificamente os evangélicos na sua vertente neopentecostal, vem expandindo seus domínios sobre territórios indígenas, como o caso do Alto Rio Negro em São Gabriel da Cachoeira, aparentemente sem grandes problemas. O problema surge quando há a intenção de exploração de territórios sagrados por mineradoras ou o próprio agronegócio, porque a relação espiritual dos indígenas e o seu território é muito forte. Nesse contexto, evangélicos e ruralista tem uma predisposição à ajuda mútua, como vimos em 2023³⁵ quando essas duas bancadas se uniram em torno do Marco Temporal, depois que o STF decidiu a tese como inválida.

O fantasma do Marco Temporal, talvez seja a menor das preocupações para ONGs e ambientalistas que trabalham diretamente com a causa indígena. A atuação desordenada dos evangélicos, em territórios indígenas como o Alto Rio Negro pode mudar completamente a forma como esses povos podem determinar seu futuro se suas crenças naturais forem substituídas ou esquecidas. Segundo a reportagem do O Globo de fevereiro de 2019, ao menos 53,5% das comunidades indígenas existentes na Amazônia, já existe o trabalho dos evangélicos no intuito de uma conversão.

Essa atuação em terras indígenas, conta principalmente com a aprovação de líderes indígenas que de alguma forma se identificam com os pastores. A reportagem denuncia que os pastores não seguem nenhum tipo de critério, quanto ao respeito das culturas daquelas comunidades, “É uma ocupação desordenada. Quando percebemos, os missionários já estão ali sem respeitar critérios, como apresentar documentação e vacinação” (Eslei Martins de Oliveira, coordenador geral da ONG Instituto Kabu).

O conteúdo apocalíptico associado a negação do deus cristão, intimida e atrai novos evangélicos em suas comunidades. Os cultos que condenam rituais milenares, trazem a

³⁵ Em 2023, a bancada do agronegócio tinha 347 parlamentares e a bancada evangélica tinha 236 parlamentares. Fonte Revista Oeste (2023).

sensação de que os indígenas sempre viveram em pecado e agora precisam da remissão. Consequentemente suas crenças se não foram esquecidas ao menos foram subjugadas. Não há meio termo em relação a cultura milenar dos indígenas por parte das igrejas evangélicas, uma vez que toda a sua mitologia, segundo os pastores, de alguma forma, está associada a bruxarias ou feitiçarias.

A entrada dos evangélicos em terras indígenas se dá muitas vezes, sob o pretexto de pesquisas científicas acerca das línguas e sua aprendizagem, a mesma artimanha usada no Alto Rio Negro pelo Instituto Linguístico de Verão, em meados dos anos de 1950. Uma entidade protestante que de alguma forma dava suporte a *Mission News Tribles*, que tinha como representante a americana Sophie Muller. É esse tipo de estratégia que se faz presente entre as comunidades indígenas que demonstra o poder de expansão dos evangélicos.

O poder da fé no Alto Rio Negro possui uma configuração própria, embora possamos entender esse fenômeno a partir do contato num primeiro momento com a igreja católica. Vale lembrar que o Messianismo Indígena que ocorreu nesta região no século XIX, foi uma reação aos maus tratos impostos pela própria igreja e comerciantes daquele período e logo se transformou em um movimento que pregava a subversão do domínio sobre as comunidades indígenas. Algum tempo depois o conceito de resistência indígena, foi utilizado por evangélicos para implantar uma nova crença entre as comunidades.

Aqui temos três elementos em análise que dão foco ao fenômeno do cristianismo enquanto instituição, e o avanço dele sobre as comunidades indígenas do Alto Rio Negro. O primeiro elemento é a própria relação de condição na qual os indígenas no Alto Rio Negro eram tratados, como mão de obra e indivíduos que precisariam ser civilizados sob os mandamentos católicos. O segundo elemento trata da reação à igreja e a exploração, a partir de uma releitura própria da Bíblia e dos ensinamentos adquiridos com os padres, o que seria conhecido como Messianismo Indígena no Alto Rio Negro. De acordo com Galvão (1954, p.44):

É necessário, porém, distinguir entre as verbalizações de idéias cristãs, aprendidas nas missões ou filtradas através do convívio com os caboclos, e a atitude íntima do índio contemporâneo em relação ao universo que o cerca. É bastante ver a diferença entre a concepção de Cristo, hoje um herói cultural Baniwa, como vista pelos índios e pelos cristãos.

O terceiro elemento é o surgimento do movimento evangélico como desdobramento da reação dos indígenas contra a igreja católica, a exploração da mão de obra, usando a história de Venâncio Camico para o surgimento do protestantismo no Alto Rio Negro. Esses elementos históricos e religiosos demonstram que além de uma ressignificação

de suas crenças, feita habilmente como forma de reação e proteção contra o colonizador e após, no fim do primeiro ciclo da borracha (início do século XX), houve também a perda da identidade indígena como consequência. Como destaca Boyer (2003, p. 1003), assinala dizendo que,

A onda de conversões à fé evangélica que sucedeu à passagem de Sofia na região provocou novas rupturas, talvez mais profundas do que aquelas que resultaram da evangelização católica. A esse respeito, E. Galvão observava que “o protestantismo, dado a ortodoxia de seus prosélitos, opõe-se com mais vigor à manutenção das instituições tradicionais e atua mais diretamente sobre o comportamento individual” (1959:55), provocando por isso mudanças mais radicais nos grupos nos quais penetrava do que o Catolicismo.

Atualmente a presença evangélica em São Gabriel da Cachoeira, marca bem a expansão desse movimento com mais de trinta igrejas apenas na sede. Entre elas, em destaque, as do ramo assembleiano, como a Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (IEADAM), com seis templos, Igreja Evangélica Assembleia de Deus Tradicional do Brasil (IEAD ou simplesmente Assembleia do Brasil), com cinco templos. As demais são uma variação dessas igrejas com denominações como, Igreja Indígena do Alto Rio Negro que são abertas por pastores independentes indígenas ou por pastores vindo de fora.

Entre essas igrejas, com um número cada vez maior de indígenas, o discurso da fé e da negação das crenças originárias se transforma em uma metodologia cada vez mais eficaz, “Você tem que ensinar, que eles não conhecem o que está escrito na Palavra, que tem um Deus que criou eles, que não é deus sol, que não é deusa lua, que é um Deus que está escrito na Bíblia”, prega o pastor da Assembleia de Deus Wellington da Silva Monteiro³⁶. A forma de atuação condenatória dos evangélicos entre os indígenas, sempre foi uma característica das missões que se instalam na região e ainda hoje continua como a única maneira de se instruir o neopentecostalismo.

Entre os Baniwa que vivem na sede do município de São Gabriel da Cachoeira, na comunidade de Itacoatiara Mirim, fundada em 1992, podemos observar uma combinação entre a fé protestante e a crença indígena. Isso ocorre porque mesmo com a atuação intensa de missões católicas no século XIX e meados do século XX com os evangélicos, houve uma combinação bem prática entre os dois mundos. “Estou evangélico, mas não deixo a minha

³⁶ Entrevista à Globo.com, ‘Crenças indígenas e cristãs convivem em São Gabriel da Cachoeira (AM)’ (24/09/09). Acesso em: 17 de maio de 2025.

cultura. Não sou filho de Abraão, sou filho da cachoeira Uapui”³⁷ (Laureano do clã Hohoodene). Embora evangélico, o sr. Laureano defende que a cultura indígena deve ser preservada mesmo que as práticas tradicionais do seu povo possam parecer pecado para o protestantismo.

A comunidade de Itacoatiara Mirim, infelizmente não pode ser usado como referência de resistência ao avanço neopentecostal dentro do município. Muitos indígenas entre as vinte e quatro etnias, estão abandonando suas crenças originárias para ingressarem em igrejas do ramo neopentecostal no município. Algumas dessas igrejas já são tradicionais no município e outras estão sendo erguidas sob novas lideranças e nomenclaturas, mas todas se utilizam da negação das crenças indígenas. Essa é uma tendência em São Gabriel da Cachoeira que acompanha o crescimento desse segmento no Brasil, como revela o Censo do IBGE de 2022, que mostra 31% da população brasileira adepta de alguma religião evangélica.

Esse crescimento, segundo o IBGE, não representa apenas a expansão dos evangélicos dentro do território brasileiro, mas também uma tendência de enfraquecimento dos católicos no país. Para além desses dados, surge a preocupação das formas pelas quais o neopentecostalismo se expande sobre as comunidades indígenas, transformando sua visão cosmológica em algo que não pode ser comprovado na bíblia, portanto no entendimento dos evangélicos há o pecado que precisa ser exorcizado.

Mesmo com algumas reações de organizações indígenas, como do povo Guarani Kaiowá, que denunciaram à ONU em 2022 a atuação violenta dos evangélicos em seu território, ainda sim o crescimento e expansão evangélica continua se impondo às crenças indígenas. É o que denuncia Tatiane Sanches, do povo Guarani Kaiowá³⁸: "igrejas evangélicas [...] invadem nossos territórios, deixando um rastro de extermínio cultural. Queimar uma casa de reza representa uma violência tão profunda que atinge nosso corpo, mente e alma".

Esse é o contexto de atuação onde as igrejas evangélicas estão inseridas também no Alto Rio Negro, demonstrando pouco ou nenhum apreço pela cultura indígena, transformando pautas de luta dos povos indígenas em pautas políticas de extrema direita que afetam diretamente seus territórios e o seu modo de vida.

³⁷ Entrevista ao Portal Geledés, “Após perseguição, índios voltam a construir malocas” (24/04/2018). Acesso em 12 de maio de 2025.

³⁸ Entrevista ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), “Nossos líderes religiosos estão sendo perseguidos por fundamentalistas” (03/03/2022). Disponível em: cimi.org.br. Acesso em: 17 de julho de 2025.

2.3 O discurso da fé evangélica e a ressignificação dos Aymara

O discurso da fé evangélica é um fenômeno de grande alcance social, também fora do Brasil. No altiplano boliviano, especificamente na cidade de El Alto, podemos perceber, em uma rápida caminhada pelas largas ruas de seus bairros, um número considerável de pequenas igrejas que fazem parte de sua paisagem. Isso demonstra o quanto esse segmento evangélico está presente na vida do alteño, mesmo dividindo espaço com tendas que fazem oferendas à Pachamama.

Assim, como no Brasil, o poder de expansão dos evangélicos na cidade de El Alto, reflete o nível de organização que este segmento possui, principalmente entre os moradores de camadas mais populares. Outra característica importante dos neopentecostais do altiplano boliviano, é uma atomização das igrejas, sem que haja uma denominação principal como referência. No Brasil existe também uma atomização dentro do neopentecostalismo, mas com uma certa tendência ao assembleianismo e o adventismo. Essa atomização ocorre devido ao perfil cada vez mais jovem dos adeptos dessas igrejas que sentem a necessidade de mostrar algo novo.

Para entendermos o poder do discurso da fé evangélica entre os Aymara, precisamos evocar o processo histórico em que se estabeleceu uma ressignificação do discurso cristão em sua primeira fase na colônia e posteriormente no início do século XX. Essa conexão faz uma distinção entre a resistência da ocupação de *Abya Ayla* pelos colonizadores do século XVI, e, uma aceitação da mensagem católica interpretada pela cosmovisão andina. Um exemplo disso é o ritual do *Tinku*³⁹ nos andes bolivianos que representa como o processo de sincretização aponta uma certa vantagem para a cultura andina, impondo esse ritual ao calendário cristão, apesar da influência do catolicismo contra essas práticas consideradas pagãs.

Uma cultura sempre apresenta uma dinâmica de mudanças, seja ela por fricção, assimilação compulsória, isso ocorreu no altiplano boliviano em seu primeiro momento com o catolicismo, com exemplificamos com o *Tinku*. Claro que apesar de uma integração entre cultura colonizadora e os povos originários do altiplano boliviano, temos que destacar a brutalidade das mudanças ocorridas sem romantizar o momento atual.

³⁹ O *Tinku* (encontro), é um ritual pré-hispânico, em que grupos diferentes se enfrentam em combate e o sangue derramado simboliza uma oferenda à Pachamama. Também é uma forma de fortalecer uma aliança entre os *ayllus* que eram comunidades organizadas.

Nesse contexto, apontamos também, como a chamada idolatria aos deuses da natureza eram combatidas e como ela contribuiu para a ressignificação do cristianismo entre as comunidades indígenas da América do Sul e do Altiplano. A idolatria era punida com a mão de ferro dos colonizadores espanhóis, que iria desde as punições físicas até a construção de templos religiosos cristão no lugar dos templos sagrados indígenas. De acordo com Esch-Jakob (2020),

O cristianismo, apesar de seus esforços e pressões, não atingiu seu objetivo de enraizar e substituir as funções e pontos fortes das religiões tradicionais. A conversão da população indígena desta parte do mundo (principalmente aimará e quíchua) foi apenas parcial e, em muitos casos, superficial.

Talvez o ponto mais complexo na qual os colonizadores espanhóis se deparam ao chegar na futura Bolívia, sem dúvida, foi a multiplicidade de deuses que eram cultuados em diferentes regiões e etnias. Apontamos novamente uma vantagem dos povos indígenas no processo de sincretização e uma falha no projeto de cristianização com um novo exemplo, a Pachamama e a Virgem Maria. Com a impossibilidade de controlar e destruir a adoração às inúmeras divindades existentes, trataram de associar ao que eles consideraram uma das principais representações do mundo cristão à principal representação do panteão andino, logo a Pachamama se transformou na Virgem Maria.

Figura 06: passeata em El Alto contra o governo Arce



Fonte: Kai Pfaffenbach/Reuters

O que se trata claramente aqui, é uma forma de ressignificação com contornos de resistência indígena que transpassou o tempo e espaço. Embora tenha perdido-se muito da simbologia original da cosmovisão andina, constitui-se uma nova forma de religiosidade que de alguma forma mantém uma ligação com a tradição desses povos. O carnaval no Altiplano é outra prova da ressignificação do catolicismo pela cosmovisão Aymara, pois, nesta festa

podemos ver os dois mundos sendo representados através de suas fantasias e danças. Essas danças culturais foram banidas do calendário cristão ainda no século XVIII e encontrariam espaço na festa popular do carnaval que se tornou um meio de expressar uma conexão entre a cultura Aymara e o catolicismo. Dentre os pontos altos desse carnaval, vemos homens e mulheres fantasiados de demônios⁴⁰ da cultura indígena, representando uma luta entre o bem e o mal, que também há anjos e arcanjos enriquecendo o desfile.

Entre os séculos XVI e XX, ocorreu na Bolívia uma predominância do catolicismo até o ano de 2009, quando a Nova Constituição Política do Estado (NCPE), foi aprovada e tornou o Estado boliviano laico. Mesmo com a predominância católica no mundo espiritual, na prática o que se tinha era uma forma híbrida de religiosidade como mencionado anteriormente. Com o surgimento do Estado laico, também surge novas formas de religiosidade cristã baseadas no protestantismo, mesmo que estas já atuassem em território andino desde o início do século XX. Com a nova constituição ganharam um poderoso impulso para se expandirem.

Em meados do século XX, a Bolívia começa a experimentar uma invasão de grupos religiosos do segmento protestante, consequência de fatores internos e externos. A crise de 1929 em Nova York, que afetou a economia mundial, somada a Guerra do Chaco⁴¹ entre Bolívia e Paraguai que durou de 1932 a 1935, desenhava o cenário de instabilidade no país. Além disso movimentos sociais emergiam e dariam corpo ao Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), e anos depois em 1952 a revolução e a tomada de poder pelo MRN⁴² que durou de 1952 a 1964. Nesse período o MNR, sentiu-se pressionado por organizações populares e iniciou uma série de transformações políticas como a reforma agrária, nacionalização de minas, o sufrágio universal e a democratização do sistema educacional, com uma ajuda financeira proporcionada pelos Estados Unidos. Segundo Riviere (2005, s/p.),

Sin embargo, el MNR no puede liberarse de la tutela de los Estados Unidos que, en plena guerra fría, ven con malos ojos el desarrollo de una dinámica que podría abrir el camino al comunismo. Para contrarrestar esta evolución y asegurar la paz social en un país con una economía desfalleciente, los Estados Unidos aportan una ayuda económica considerable a Bolivia. Pero al mismo tiempo exigen al gobierno boliviano contrapartidas que reducen

⁴⁰ Ressalta-se que os demônios que são representados no carnaval andino, não possuem as mesmas condições de existência para o cristianismo de outras partes da América Latina. Como exemplo, citamos *Supay*, um demônio que pode ter características maléficas, como também de proteção à população indígena.

⁴¹ Foi um conflito bélico entre as duas nações que disputavam o território de Chaco, onde supostamente havia petróleo.

⁴² O MRN é o Movimento Nacionalista Revolucionário fundado em 1942, logo após a Guerra do Chaco e do desgaste do governo daquele período.

los beneficios adquiridos por los sectores populares y profundizan la dependencia material e ideológica del país (implementación de un plan de estabilización económica y de un creciente control de los partidos de izquierda y los sindicatos, aumento de las inversiones privadas extranjeras, creación de un ejército moderno, etc.

Nesse cenário grupos religiosos protestantes se comportariam como intermediadores de recursos vindo de fora do país para a Bolívia, como uma espécie de assessoria técnico-religiosa ao MNR, fortalecendo a guerra ideológica contra o comunismo no contexto da Guerra Fria que estava em sua primeira década. Foi o período de grande influência americana no país através de segmentos protestantes. Vários desses grupos se tornaram responsáveis por programas sociais nas áreas de educação, saúde e agricultura, sendo reconhecidos através da celebração de acordos com o Estado. Nos anos de 1970, uma crise econômica no Estado e a ausência da Igreja católica nas áreas rurais, impulsionou ainda mais um movimento evangélico por todo o país.

Atualmente é muito difícil caracterizar o movimento neopentecostal no altiplano boliviano devido a sua dinâmica de atuação e expansão, que consiste em inúmeras denominações entre aqueles que se auto reconhecem como protestantes históricos e aqueles do segmento neopentecostal que são ou não legalizados, sendo apenas trinta e cinco por cento reconhecidamente legalizados pelo governo. Uma estimativa⁴³ real do número de evangélicos na cidade de El Alto, pode esbarrar em dados contraditórios que são informados pelas próprias denominações, como os presbiterianos históricos, os presbiterianos evangélicos⁴⁴ da Bolívia, Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia, Mórmons, Menonitas e outras mais. Essa dinâmica revela uma complexidade dentro do processo de conversão familiar que necessita de vários fatores hierárquicos que precisam da aprovação da comunidade. De acordo com Riviere (2005, s/p.),

La jerarquía local reconoce como “hermano” o “hermana” a todo individuo que “se entrega a Jesús” durante un culto o una asamblea, y que además cumple rigurosamente los preceptos de la Iglesia: una moral estricta, respetar las prohibiciones y reconocer a Dios como la única autoridad. Sólo aquellos que los cumplen pueden recibir los “dones del Espíritu Santo”, considerados como pruebas de la conversión.

Assim como aconteceu no período colonial com a igreja católica a partir do século XVI, com a presença dos evangélicos no século XX em suas variadas denominações e

⁴³ Um número de igrejas evangélicas foi obtido na ‘Primeira Marcha por Jesus’ em 2007, sendo esse número de 852 igrejas e grupos evangélicos obtido por meio de um censo organizado por esse grupo, mas estima-se que esse número tenha crescido com 100 novos, embora ainda não haja quantificação.

⁴⁴ Presbiterianos evangélicos é um movimento recente dentro do presbiterianismo andino que se parece muito com cultos pentecostais.

ligações com o Estado que resultaram na sua expansão, também houve a ressignificação religiosa por parte dos Aymara. É claro que não podemos esconder o espectro essencial da existência condenatória do neopentecostalismo às culturas indígenas, como a destruição de lugares sagrados e representações de deuses e deusas andinos. No entanto, as destruições contra o patrimônio cultural andino, parece ter afetado pouco a comunidade dos não convertidos, pois de alguma forma ainda sentem os efeitos do primeiro contato com o cristianismo na colônia.

Entender como se desenvolve uma nova concepção de religiosidade indígena entre os Aymara, pós-colonização, requer uma interpretação que analise os fundamentos sociais e políticos na qual esse grupo étnico está exposto. É pertinente, todavia, ressaltar as particularidades de resiliência e ressignificação dos Aymara, sob a falsa ideia de vítimas do processo de colonização, sem que estes tenham habilidades de organização para se reinventarem como forma de resistência aos novos tempos. De acordo com Gavilán e Viguera (2020, p.102),

Son escasos los estudios etnográficos sobre los aymaras de esta región que se enfoquen en estas particularidades, en especial en las prácticas rituales y sus temporalidades. Comprender el sentido que tiene para quienes las realizan puede contribuir a conocer sus interpretaciones sobre el espacio-tiempo. Asimismo, permitiría un acercamiento a las experiencias de los aymaras y a sus reflexiones sobre el devenir de la religiosidad; en este contexto es posible examinar el tránsito que realizaron muchas familias al dejar la Iglesia católica para adscribirse a las iglesias protestantes durante la segunda mitad del siglo XX, así como la salida de la comunidad evangélica pentecostal para tomar distancia de la institucionalidad eclesíastica.

Alguns trabalhos de pesquisadores andinos, como Bernardo Guerrero (1990) e Juan Van Kessel (1992), explicam que pesquisas feitas em concentrações Aymara, como Cariquima e Isluga⁴⁵, defendiam a ideia que o pentecostalismo era o fundamento desintegrador da cultura indígena. Porém, essa ideia sofre algumas argumentações que defendem o caráter identitário da relação com as crenças evangélicas, como descreve Andrade (2010, p. 215), que “*informa cómo los protestantes han evolucionado según los contextos sociopolíticos de manera diferenciada, configurando un ethos, pero ello no lleva a esta autora a plantear que abandonan procesos identitarios respecto de la tradición indígena*”, demonstrando o caráter híbrido da religiosidade andina.

⁴⁵ Cariquima e Isluga, são duas comunidades localizadas no altiplano chileno ao norte, na fronteira com a Bolívia. É considerado ponto de encontro dos Aymara e centro irradiador das igrejas evangélicas.

Diferente da essência evangélica que predomina no resto do mundo, a Bolívia parece ter adotado uma identidade mais flexível após a chegada do protestantismo reiterando sua experiência cristã, agora com o movimento evangélico. Pode-se notar que a grande influência do cristianismo através de suas estruturas e todo esforço empregado para catequisar comunidades indígenas na Bolívia, esbarraram num sistema de crenças ainda muito vivo e presente. De acordo com Van Den Berg (2008, p.190),

Con respecto a la cristianización del espacio, podemos decir que el actual paisaje aymara tiene, no cabe duda, un aspecto nítidamente cristiano. Sin embargo, lo cristiano no ha sustituido a lo autóctono. Más bien ha sido integrado a éste, ha sido 'autoctonizado' y ha llegado a formar parte de la propia visión y experiencia del paisaje de los aymaras.

Embora possa parecer que a colonização tenha impactado a cultura Aymara a ponto desta, ter subjetivado o cristianismo como religião dominante, levemos em consideração a propriedade com que esse povo se associa às imposições do cristianismo. Como exemplo dessa associação por parte dos Aymara, retomemos o uso do calendário, quando "os conquistadores espanhóis estabeleceram seu calendário cristão-católico entre os aimarás nos tempos coloniais" (Soria, 1955, p.131). Mas o que na verdade foi introjetado, se limitada ao aspecto festivo que fora associado aos mesmos costumes Aymara, resultando em uma "combinação de catolicismo pré-hispânico e espanhol do século XVI" (Hickman, 1975, p.84), muito comum em El Alto e redondezas.

Com a resistência dos Aymara e de outros povos, ao projeto evangelizador, de substituir o sistema de crenças pelo cristianismo e converter os indígenas ao modelo do Velho Mundo, a Igreja Católica expõe seu medo de uma nova forma de religiosidade que configuraria uma mistura entre o que eles entendiam como paganismo e o cristianismo. Essa preocupação foi pautada pelas autoridades eclesiásticas do Vice-Reino do Peru, no Terceiro Concílio de Lima⁴⁶ (1582-1583). Vejamos:

Para assentar la doctrina del Evangelio⁴⁷ en qualquiera nacion donde se predica de nuevo, del todo es necesario quitar los errores contrarios que los infieles tienen. Por eso no ay gente tan barbara que no tenga algun genero de supersticion, y sus opiniones acerca da las cosas de Dios y de las animas humanas y de la otra vida. Y en estas prouincias del piru es cosa de admiracion ver la muchedumbre y variedad de supersticiones y cerimonias y ritos y agueros y sacrificios y fiestas que tenían todos estos Indios, y quan persuadidos y assentados les tenía el Demonio sus disparates y errores. Y mientras no les desengañaren de sus errores los que doctrinan, por demas pensar que ayan de recibir la fe esto Indios, aunque mas les repitan y hagan

⁴⁶ Foi o mais importante concílio do Vice-Reino do Peru, pois definia as formas de evangelização dos indígenas.

⁴⁷ A doutrina de Aristóteles é conhecida como eudaimonismo. Essa doutrina considera a busca pela sabedoria prática necessária para que o agir humano alcance a felicidade.

repetir la doctrina cristiana como seria en balde y sin fructo sembrar en vn matorral espeso sin desmontalle primero y rompelle muy bien (CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, 1538, p.96).

A preocupação da Igreja Católica, no Vice-Reino do Peru, era desvalorizar e ridicularizar o sistema de crenças dos indígenas e associá-los à praticas demoníacas e, portanto, desenganá-los sobre continuar a exercer essas práticas rituais. Por isso o Terceiro Concílio de Lima é conhecido por ser o concílio que determinou o *modus operandi* catequético contra a cultura indígena.

O mesmo documento determina que todos os dias santos deverão ser guardados, sem que haja trabalho por parte dos indígenas. Mas curiosamente o mesmo documento indica que os indígenas poderiam guardar seu dia sagrado se desejarem. Vejamos:

Si quieren empero algunos de los yndios guardar otros días de fiesta de los que nosotros guardamos, y no trabajar ni hazer obra servil, tengan libertad para hazerlo conforme a su devocion y no sean compelidos por persona alguna a trabajar en los tales dias de fiestas que ellos quieren guardar (Tercer Concilio 1915a: 366; cuarta acción, cap. 9).

Acredita-se que o documento se referia a um dia sagrado cristão que possivelmente seria utilizado pelos indígenas e não uma festividade autóctone, como a celebração dos mortos⁴⁸, das colheitas e das chuvas com oferendas à Pachamama. Essa ideia é reforçada pelo mesmo documento que fala a respeito das procissões que reforçam a abjuração das práticas pagãs. Novamente percebemos a habilidade de entendimento dos Aymara e outros povos em ressignificar as imposições do cristianismo.

Outra curiosidade que pode reforçar a ideia de ressignificação das comunidades indígenas no Vice-Reino do Peru e propor sua influência sobre os colonos do século XVI, tem a ver com o costume da Igreja medieval romana de celebrar os seus mortos no ritual da *parentalia* no mês fevereiro entre os dias 13 e 22, e que foi herdado pelos espanhóis quando eram território romano. Os colonos acreditavam que seus parentes estavam presentes e que teriam que ser celebrados como vivos. Aqui apontamos uma semelhança com o dia dos mortos da cultura Inca praticado pelos indígenas da colônia espanhola.

O Segundo Concílio de Lima em 1582, também reagiu às práticas dos espanhóis na colônia, no documento “Constituições para os Espanhóis” que afirmava não ser capaz de dizer se essas práticas eram uma herança romana ou se os colonos as associaram aos costumes

⁴⁸ Vale mencionar que a igreja primitiva, também realizava sua cerimônia dedicada aos mortos antes da sua completa integração ao Império Romano, sendo esse costume, antes, considerado pagão. Essas cerimônias contavam com a presença dos crânios de entes queridos e eram celebrados com muita festa, comida, orações e bebidas.

dos indígenas no Novo Mundo. Segundo o cronista agostiniano Antonio de la Calancha (1638, p. 855),

A sus difuntos aún después de bautizados les ofrecían, o cada año, o cada mes cántaros de chicha i comidas, cantándoles tonadas lamentosas, i así son tan puntuales en azer el todos Santos en el día de la conmemoración de los fieles difuntos. I muchos creían que los difuntos andavan solitarios i vagos por este mundo, padeciendo anbre, sed, frío, calor i cansancios, i que esas son las fantasmas que andan pidiendo socorro a sus parientes i familias. Este engaño reprende a los Gentiles de Europa, Asia i Africa mi Padre San Agustín en el sermón 15 de los Santos, admirándose que onbres discursivos ofrenden comidas en las sepulturas, como que las animas fuera de sus cuerpos, puedan apetecer materiales comidas. Error bárbaro, i perniciosa locura.

O pouco conhecimento sobre os povos andinos, assim como aconteceu na colônia portuguesa, fez com que surgissem vários problemas no projeto de evangelização espanhola. A primeira delas, sem dúvida, foi uma língua que pudesse ser entendida por todos os povos da região. A doutrina cristã precisava de uma língua para que a metodologia catequética fosse aplicada entre os gentios. Outro fator que pode ter contribuído para uma flexibilização da relação entre os colonizadores e indígenas, foi o pouco conhecimento sobre o sistema de crença autóctone. Claro que com o estabelecimento das ordens católicas, houve um estudo aprofundado sobre as chamadas religiões pagãs, mas nada que pudesse contribuir para o total domínio religioso e adaptação ao cristianismo, nem mesmo nos dias atuais com o neopentecostalismo.

Como resultado disso, atualmente vemos como os Aymara em seus ritos, sejam católicos ou protestantes, evocarem a tradição de seus costumes relacionados ao culto de deuses considerados pagãos. Em festejos de agradecimento às grandes colheitas, vemos o sinal da cruz e a pronúncia de palavras *Tius Awki*, *Tius Yuqa*, *Tius Ispiritu Santu*, mas sem saberem ao certo sobre a Santíssima Trindade. De acordo com Alonso Peña Montenegro (1754, p. 272),

Quando les explican el Mysterio de la Santissima Trinidad, diciendo, que ay Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, acomodan luego la generación divina a las humanas, y creen que el Padre es más antiguo que el Hijo, y que siendo tres Personas distintas, están en tres lugares distintos apartados, y divididos entre sí.

Ao que parece, a ideia de um único deus que criou todas as coisas do universo, não seria o suficientemente onipresente para dar conta de todas as coisas do mundo. Logo, dentro da ressignificação dos Aymara, existem três deuses diferentes e com personalidades diferentes. Ou seja, "o mundo passará por três eras: a de Deus Pai, a de Deus Filho e a de

Deus Espírito Santo”. Essas eras compreendem da criação do mundo e da presença de satanás na terra, em seguida o surgimento de Cristo como intermediador com Deus e, por fim, a vinda do Espírito Santo que chegara com Cristo na sua segunda vinda.

Nessa interpretação, Deus Pai é visto como uma divindade afastada de seu filho, embora ainda tenha grande importância nos ritos. Deus Pai entregou o mundo para Cristo e se afastou para viver no céu, cabendo toda a responsabilidade a Cristo, o punindo através de fenômenos da natureza que são trazidos também pela Pachamama.

Essa complexa aymarização da Santíssima Trindade⁴⁹, tanto dentro de um contexto católico, como também protestante, só reforça a ideia de que existe uma mistura de ensinamentos que são úteis à conservação da cultura andina, pois além de não deixarem morrer suas tradições, conseguiram impô-la a uma nova cultura. Então podemos compreender que a ideia de Deus congrega também a participação de seres protetores da natureza que já faziam parte da cultura Inca e que estão presentes no cristianismo contemporâneo.

Entre os agricultores evangélicos e católicos, o Espírito Santo é identificado como *Tata Ispiritu*, aquele que é a força vital do que é produzido nos campos, principalmente a força vital da batata que é o principal produto da dieta Aymara. O Espírito Santo também é conhecido como *Manq'a tatitu*, ou o “senhor da comida”. E a festa de Pentecostes é em homenagem a essa deidade que garante boas colheitas todos os anos e protege a família e os animais dos agricultores.

Os Aymara de El Alto, assim como as comunidades indígenas do Alto Rio Negro, entendem que tudo precisa da presença de um ser sobrenatural e onipotente que está presente nas montanhas, nos rios no sol e na lua. Na concepção cristã dos Aymara, o papel de Cristo é muito bem definido, talvez bem mais do que na cultura cristã original, pois ele é concebido como o provedor de boas colheitas ao lado da Pachamama. É muito comum em El Alto ver representações de Cristo em meio a plantações com frutas típicas do altiplano, do mesmo modo a Virgem Maria se confundindo com a Pachamama, sendo representada como uma mulher de cabelos de folhas e cipós com uma criança no colo. Segundo Richard Patch (1971, p.7), “as festas dos tempos incas eram realizadas em homenagem a Pachamama, a deusa chefe da terra e da fertilidade. Os primeiros frades e sacerdotes espanhóis combinaram a veneração da Virgem Maria com este culto”. Talvez o que seja mais provável é que os frades sucumbiram à força da tradição Aymara.

⁴⁹ Curiosamente em algumas regiões do altiplano boliviano, a Santíssima Trindade é conhecida como “*Trinidad*”, uma entidade espiritual ligada a agricultura andina.

Independente se os freis sucumbiram à força da tradição Aymara, podemos reconhecer nesse processo a influência católica na associação da Virgem Maria com a Pachamama, como uma estratégia para conquistar os Aymara e outros povos da Bolívia. Retornemos à ideia de incapacidade de conhecimento e controle dos inúmeros deuses do panteão Inca que os colonizadores tiveram que lidar, sob prejuízo de comprometimento do projeto espanhol de colonização. De acordo com Gisbert (1984, p. 32),

Como el mundo gentilico era muy variado y sus dioses múltiples con referencia al cristianismo, se eligió a la Virgen como figura central, dejando a Dios mismo en un plano superior, el cual sólo desplazó al Sol identificándose con Pachacámac⁵⁰ y Viracocha, quienes eran según los teólogos virreinales, las versiones americanas del Dios cristiano. La figura de Cristo se conservó muy fuera de este contexto con características incontaminadas. La Virgen sustituyó básicamente a la Pachamama, pero también a muchos dioses locales.

A importância da Virgem Maria entre os Aymara e outros povos, foi construída a partir dessa identificação com a Pachamama, logo passando ao *status* de protetora dos agricultores. Como em outras partes do mundo, Maria tem vários nomes que a associa ao lugar onde é venerada, como no caso dos Andes. No altiplano Maria é chamada de Maria *Llumpaqa* (Maria pura), *Wirjin plana* (Virgem plana), entre outros epítetos dependendo da região. O mundo indígena andino, assim como o Alto Rio Negro, apesar da violência da colonização, sempre mostrara uma postura de aceitação para novas religiosidades, desde que essas não interferissem na sua relação cosmológica com o mundo espiritual. Vimos vários exemplos desse processo de ressignificação que demonstram existir um plano de conexão, ao menos por parte dos indígenas andinos, com outros sistemas de crenças.

Outro exemplo dentro desse contexto, é a introdução do conceito de céu, terra e inferno que logo os Aymara trataram de definir como *alaxpacha*, *akapacha* e *manqhapacha*, para tentarem conceber essa estrutura de entendimento dentro da sua cosmologia. O antagonismo apresentado pelo cristianismo entre uma luta do bem contra o mal em seus respectivos territórios, como o céu comandado por Deus, o inferno como lugar de satanás e a terra como o centro dessa disputa, era algo novo no sistema de crenças andino.

Na verdade, os Aymara não possuíam um conceito que ao menos se parecesse com esse *ethos* cristão, que tem o objetivo de acabar com o mal da face da terra. Os Aymara possuem um entendimento diferente das forças do mal como um regulador espiritual e moral. Mas é importante salientar que o cristianismo boliviano, é um campo muito complexo devido a variedade de interpretações que são encontradas dentro do catolicismo e

⁵⁰ Na mitologia Inca, Pachacámac é o deus que anima o universo sendo associado ao fogo e terremotos.

protestantismo sob a ressignificação Aymara e de outros povos. Conforme Van Den Berg (2008, p.236).

Hay muy poca uniformidad, aún entre aymaras, en cuanto a la presentación de la cosmovisión aymara cristiana actual por lo que respecta a la división del universo, los pobladores de los diferentes espacios y la relación entre las fuerzas que están presentes en este universo.

Ao que tudo indica o processo de ressignificação como forma de uma autodeterminação religiosa presente nos Andes, ainda vai continuar por muito tempo, seja com o catolicismo ou com as inúmeras vertentes do protestantismo, o que dá contornos singulares a essa parte do mundo como um dos lugares que desafiam credos cristãos.

CAPITULO III – A NEGAÇÃO DO OUTRO (MINORIAS) PELO EVANGELISMO NO TEMPO CONTEMPORÂNEO

Deus é apenas a sociedade transfigurada e
simbolicamente representada
Émile Durkheim

3.1– O avanço do evangelismo em São Gabriel da Cachoeira e El Alto

O evangelicalismo em sua infinidade de denominações e instituições, apresenta, dentro do seu propósito um projeto de conversão para além de suas fronteiras nacionais, aumentando seu poder em países como o Brasil e Bolívia. Esse projeto que conta com vertentes conservadoras, tem como alvo grupos marginalizados, como pessoas pobres, seguidores de religiões afrodescendentes, dependentes químicos e a comunidade LGBTQIA+. Os discursos voltados a estas pessoas, em sua grande maioria, dão conta de uma força maligna que os aflige e precisa ser tratado, mas que na verdade instrumentaliza uma coerção moral e um adestramento do corpo e suas subjetividades, replicando modelos coloniais que desautorizam e deslegitimam ritos e culturas religiosas que não fazem parte do ambiente judaico-cristão.

O protestantismo é o fenômeno de ruptura religioso que mais impactou as estruturas da Igreja católica e transformou sua relação com Deus e seus fiéis. Este movimento foi o marco inicial para o surgimento de inúmeras igrejas cristãs dissidentes do luteranismo, em suas variadas denominações no mundo todo. No Brasil, no município de São Gabriel da Cachoeira, o movimento evangélico nas variações pentecostal e neopentecostal guarda semelhanças com o protestantismo histórico luterano e calvinista, sendo objeto de confusão popular.

Numa abordagem sobre as diferenças entre protestantes e evangélicos devemos chamar atenção para o fato de que no imaginário da maioria da população esses dois grupos cristãos podem ser definidos com características muito semelhantes que só se distinguem quanto as suas denominações. Essas diferenças podem ajudar a explicar como esse movimento cristão conseguiu se expandir tanto em São Gabriel da Cachoeira e El Alto. O reducionismo de conhecimento histórico pode, sem dúvida, levar a erros grosseiros principalmente quando nos referimos às chamadas igrejas históricas,⁵¹ que se esforçam em deixar claro as diferenças de dogmas entre esses grupos e o próprio catolicismo. É o que explica Weber (2009, p. 15), a saber:

Difícilmente alguma coisa poderá mostrar tão claramente como essa comparação que, tais vagas ideias, como o suposto desapego do Catolicismo e da suposta alegria materialista do Protestantismo, e outras semelhantes, de nada servem para o nosso propósito. Tais termos gerais de diferenciação não refletem os fatos de hoje, e certamente nem mesmo os passados.

O protestantismo no Brasil deu origem a uma variada forma de interpretações e instituições evangélicas que tentam, de alguma forma, buscar legitimidade na Reforma Protestante⁵² iniciada no século XVI. Ao contrário da Igreja Católica que permite uma flexibilidade nas suas inúmeras formas de demonstração de fé, o protestantismo é muito fértil para a proliferação de novas concepções e que resulta numa infinidade de templos espalhados no Brasil e Bolívia. O intrincamento que envolve essa categoria religiosa alimenta a curiosidade sobre como este segmento consegue se reinventar, expandir e criar relações de poder nas esferas administrativas. Essa itinerância religiosa torna o movimento evangélico no Brasil único. Conforme Mendonça (2002, p. 11),

Que chamamos de ‘protestantismo brasileiro’ na verdade são vários protestantismos. Esses protestantismos se inseriram no Brasil primeiramente como resultado do movimento imigratório iniciado no começo do século XIX, depois em decorrência da grande expansão missionária ocorrida na mesma época. Esse quadro torna-se ainda mais complexo com a eclosão do pentecostalismo, tanto ‘clássico’ quanto de cura divina, e com o estabelecimento no país de um grande número de organizações protestantes desvinculadas das igrejas tradicionais.

Um dos fatores que contribuíram diretamente para essa desvinculação, pode estar associado à forma como assimilamos valores da burguesia protestante americana que pouco

⁵¹ Luteranos, Calvinistas, Anglicanos, metodistas e Batistas, esta última rejeita o título de reformada ou protestante por uma questão histórica. Os Batistas são herdeiros de uma tradição separatista do sec. XVII e se consideram representantes originários do Velho Testamento e de João Batista.

⁵² Esse movimento cristão se inicia no século XVI na Alemanha, como uma reação ao autoritarismo e a corrupção da Igreja e do Papa Alexandre X na venda de relíquias religiosas e indulgências para a construção da Basílica de São Pedro.

se parece com a nossa realidade. Esses valores parecem pouco atrativos às nossas camadas mais populares que não se identificam com o *modus* americano que exige uma interação através da mídia e literatura, aprofundando ainda mais as diferenças entre protestantes e evangélicos. Conforme Mendonça (2002, p. 14), “Os grupos pentecostais por suas características pouco letradas e éticas, assim como pelo fechamento que apresentam em relação às manifestações religiosas do ‘outro grupo’, são bem menos vulneráveis a esses canais.” É possível dizer que os grupos pentecostais brasileiros parecem viver a vida religiosa muito mais intensamente que os protestantes tradicionais.

Figura 07: culto evangélico em El Alto



Fonte: Universal

Sem dúvida, os pentecostais assim como os neopentecostais parecem ter uma atuação muito mais intensa em suas práticas religiosas. As áreas geográfica e socialmente periféricas parecem ser os espaços preferidos de atuação desses segmentos cristãos. O município de São Gabriel da Cachoeira, em sua sede, conta com mais ou menos trinta igrejas evangélicas, destas há a predominância das assembleianas e adventistas. A maior parte desses templos estão localizadas em áreas consideradas suburbanas da cidade, pois contam com ruas de asfalto de pouca qualidade ou nenhum. As pessoas que ocupam os bairros dessas áreas periféricas, em sua maioria são de baixa renda, oriundos de comunidades do Baixo e Alto Rio Negro que necessitaram mudar para a sede e residir nesses espaços.

El Alto possui uma semelhança com São Gabriel da Cachoeira nesse aspecto, pois além da predominância do povo Aymara, também é periferia do departamento de La Paz. A cidade experimenta uma onda crescente de igrejas neopentecostais que podem ser vistas facilmente em vários bairros da cidade ao lado de igrejas católicas. Essa onda é consequência de uma dinâmica migratória de protestantes pentecostais americanos que foram para a Bolívia com a criação do Estado laico em 2009 e se multiplicaram desde então.

Outra peculiaridade na expansão dessas igrejas, é o um grande número de imóveis alugados que não possuem culto regular, mas que marcam presença com suas fachadas em vários pontos da cidade. Essa é outra característica que também vemos na periferia de São

Gabriel da Cachoeira, de igrejas construídas, mas que não apresentam cultos regulares. Sobre esse aspecto Homem de Deus⁵³ (38 anos), indígena tariano, revela o seguinte:

Essa é uma das formas da gente garantir o nosso lugar no crescimento da cidade, sem entrar em briga com os católicos que também são nossos irmãos. É claro que nem sempre tu vai ver nossos cultos cheio de gente, porque temos só nessa área do Novo Horizonte, Miguel Quirino e Areal, temos cinco igrejas e vamos construir mais uma se Deus quiser. Esses dias que tu vê que não tem ninguém é porque *tamo* dando apoio em outro bairro! (entrevista 2024).

Homem de Deus parece estar confortável em confirmar uma estratégia de expansão dessas igrejas em bairros periféricos da cidade. Isso indica que no meio neopentecostal, não há uma regularidade de pertencimento a uma única denominação evangélica e sim um itinerário muito bem organizado por áreas de influência. Em outro momento conversando com uma moradora do bairro Miguel Quirino, da etnia Tukana, evangélica, com nível superior e servidora municipal, quando perguntada se saberia ou se era importante saber a diferença entre protestantes, pentecostais e neopentecostais dentro do município, ela revela o seguinte:

Tem diferença por acaso? A gente é tudo protestante como o pastor *apóstolo* fala. Somos tudo filho de Deus a serviço dele, né não?! A diferença é que tem umas igrejas mais ricas que outras porque doam mais pra obra de Deus. Diferença de você que não crer, é de católico pra nós, né?! Católico bebe e a gente vê como pecado isso! (Esmeralda Azul, 41 anos, entrevista 2024).

Quando perguntada sobre o trânsito de fieis entre denominações diferentes em bairros próximos ao Miguel Quirino, Esmeralda Azul responde:

É a mesma coisa dos católicos...igualzinho. A gente não tem briga nenhuma com outras igrejas porque somos todos crentes. Só esse pessoal que vem da comunidade e abre essas igrejas indígenas e querem fazer a mesma coisa que *fazia* na comunidade. Esses rituais deles não são da igreja e o nosso pastor deixa claro isso, se for pra ser da nossa igreja tem que se libertar dessas coisas que não fazem a gente avançar na vida (entrevista 2024).

O caráter expansivo das igrejas neopentecostais, parece obedecer, uma metodologia que não só busca fazer as vezes do Estado em serviços como assistência social, projetos de saúde, combate e prevenção de drogas e a mediação de conflitos familiares essenciais, mas também, uma forma de construir uma centralidade moral em meio a pluralidade de igrejas existentes. El Alto no altiplano boliviano, existe um movimento das igrejas evangélicas chamado “A Grande Marcha de Oração por El Alto e Bolívia” (em suas

⁵³ Nome fictício escolhido pelo próprio entrevistado.

primeiras edições denominada Marcha por Jesus em El Alto), que dá a dimensão do crescimento desse segmento. Segundo o diretor de Serviços ao Cidadão, José Camayo⁵⁴, P76

Aqueles que pertencem a igrejas adventistas, pentecostais, metodistas, católicas e outras que têm fervor por Deus devem fazer uma oração e participar da marcha (...) A Serenata Cristã está sendo organizada para nossos 39 anos de vida e, nesse sentido, já tivemos reuniões preliminares com as Igrejas Evangélicas Unidas e outras igrejas afiliadas a essa instituição, porque o povo cristão evangélico na cidade de El Alto também é muito grande (entrevista 2024).

Não há informações seguras sobre o número de participantes ou mesmo as denominações presentes no evento de 2024 e antes, apenas uma referência de 2011 da *Primeira Marcha para Jesús*, que segundo o seu organizador contava com quatrocentas e vinte duas igrejas evangélicas e quatrocentas e trinta congregações do segmento, aglutinando cerca de noventa mil fiéis oriundos de El Alto. Segundo o presidente organizador do evento Johnny Villarroel,⁵⁵ *"Las iglesias tienen entre 40 y 100 miembros e incluso pueden llegar a mil. En cambio las congregaciones están con 20 a 25 integrantes y los puntos celulares de fe son grupos de barrio de 15 participantes que se reúnen para orar"*, (entrevista 2011).

As igrejas predominantes em El Alto, são aquelas oriundas de uma atomização formadas em núcleos familiares e independentes de grandes denominações conhecidas dentro e fora da Bolívia. Geralmente constituídas de muitos jovens que se atraem pelos ministérios e pela oportunidade de ascensão social. Segundo Carlos Narváez⁵⁶, pastor do Ministério *Igreja Poder de Dios* *"A influência dessas igrejas é boa. Contribuem para o bem da sociedade e de graça [...] fizemos projetos de vida com o apoio das escolas. As igrejas contribuem de forma positiva"* (entrevista 2025). Embora não se fale abertamente sobre a Teologia da Prosperidade, podemos observar em igrejas como *Tabernáculo*, *Eklessia*, *La Luz de Dios* entre outras, a vocação desse expediente para a adesão de novos fiéis.

Esse processo de atomização neopentecostal, que pode se confundir com a fragmentação⁵⁷ e se apresentar sob inúmeras igrejas e ministérios, faz parte de uma estratégia muito bem coordenada e parece ser uma especificidade de pequenas cidades e áreas consideradas marginalizadas. Em São Gabriel da Cachoeira temos um templo da Igreja

⁵⁴ Entrevista dada ao El Alto Es Noticia, janeiro de 2024.

⁵⁵ Entrevista dada ao Digital de Bolivia, outubro de 2011.

⁵⁶ Entrevista dada ao Urgente.bo, abril de 2025.

⁵⁷ A fragmentação pode ser fruto de alguma disputa interna, mas preserva uma articulação e identidade com sua denominação de origem.

Universal no início do bairro Areal, do mundialmente conhecido pastor Edir Macedo e no mesmo espaço ao menos outras quatro pequenas igrejas evangélicas atuam com um número reduzido de fiéis. Embora a Igreja Universal tenha uma presença marcante naquele bairro, ela disputa de certa forma o trânsito de fiéis com essas pequenas igrejas. O fenômeno da atomização parece não ter encontrado uma análise a altura para dar conta da magnitude em que ocorre essa dinâmica. Conforme Freston (2013, p.88),

Embora útil para distinguir alguns segmentos do pentecostalismo brasileiro, as classificações tradicionais — que separam igrejas clássicas, autônomas e neopentecostais — enfrentam dificuldades para abarcar igrejas da classe média e aquelas originadas de renovações carismáticas nas igrejas históricas. Essas categorias também não contemplam igrejas menores que não se encaixam facilmente nos grupos clássicos ou neopentecostais.

Freston implica a esse processo de atomização características que dinamizam essa expansão, como o conversionismo (necessidade de mudança de vida), biblicismo (a Bíblia como o livro mais importante) e o crucicentrismo (ênfase no sacrifício de Cristo). Todos esses elementos atuam de forma direta sobre as relações sociais dentro desses segmentos.

O fator político também deve ser levado em consideração quando se trata da expansão evangélica entre São Gabriel da Cachoeira e El Alto. No Brasil a Frente Parlamentar Evangélica (FPE), impõe significativas vitórias no cenário político nacional, como uma emenda de 2024 incorporada ao texto da reforma tributária que isenta de impostos “templos de qualquer culto”, como já previsto na nossa Constituição, mas com abrangência a todas as associações ligadas às igrejas, como instituições de ensino e casas assistenciais. Isso demonstra o peso desse segmento no cenário político brasileiro. De acordo com o deputado Fernando Máximo⁵⁸ (UNIÃO-RO), “Igrejas estão tirando pessoas do crime, tirando pessoas das drogas, do álcool, da depressão e do suicídio, estão trazendo paz para o nosso País”.

Indubitavelmente essas decisões políticas chegam aos recantos mais distantes do país como o Alto Rio Negro e contribuem diretamente com a expansão dessas igrejas. Prova disso é o levantamento da Receita Federal que registrou uma proliferação de CNPJs em praticamente todo o território brasileiro entre 2010 e 2019⁵⁹. Ressalta-se que a Receita Federal responde apenas pelas igrejas evangélicas registradas⁶⁰ junto ao governo, sendo que os templos não registrados não aparecem e podem ser inúmeros. Nesse contexto a Receita

⁵⁸ Fonte: Agência Câmara de Notícias, entrevista 2024.

⁵⁹ Informação da revista Veja, de julho de 2023, na reportagem “Igrejas evangélicas multiplicam templos e expandem influência política”

⁶⁰ Estas entram na categoria “Atividades de organizações religiosas ou filosóficas” (código CNAE 94.91-0-00).

Federal investiu na contabilização desse fenômeno religioso, desenvolvendo um novo método para catalogar templos evangélicos na RF, que além de contabilizar, viabiliza outras conclusões sobre este segmento. Esse investimento detectou mais de cento e cinquenta mil templos evangélicos através de um algoritmo que permite a leitura e automatização⁶¹ dos pedidos junto a RF que depois são cruzados com dados do IBGE.

O Censo demográfico de 2022, revelou uma população de 26% de evangélicos no país e o Censo anterior de 2010 indica 22% da população (42 milhões aproximadamente), ou seja, em um espaço de dez anos um aumento para 25 milhões, chegando, mais ou menos, a 67 milhões de novos evangélicos segundo o IBGE, totalizando um terço da nossa população. Isso demonstra que o país passa por uma transição do catolicismo para o evangelicalismo, mas ainda deixa no vácuo algumas questões importantes sobre a verdadeira ordem desse fenômeno.

Tomemos como exemplo as razões de expansão em São Gabriel da Cachoeira e El Alto, apesar da distância geográfica, compartilham a sorte da colonização e todo o processo de imposição religiosa. O surgimento do evangelicalismo no Alto Rio Negro decorre de uma reação e ressignificação do catolicismo. Do mesmo modo, mas com uma flexibilidade maior em relação às crenças originárias, o altiplano dos Aymara também mergulhou no mesmo processo ressignificatório. O que não significa, ambos os exemplos, que sejam as mesmas causas para a conversão ao evangelismo na contemporaneidade.

A aparente confusão pode ser explicada de certa forma a partir de uma categorização desses templos que vem se expandindo entre São Gabriel da Cachoeira e El Alto. Neste cenário as igrejas históricas do protestantismo como a luterana, metodista, congregacional, presbiteriana e reformada atendem a um determinado tipo de público tradicional e escolaridade específica. Em outras palavras, a preparação do fiel passava pela ênfase na leitura bíblica (formação teológica), fundação de escolas e seminários para líderes, uma interpretação mais racional e prática das escrituras, além de ter crescido entre a classe média urbana dos grandes centros.

Seguindo, as igrejas pentecostais como as assembleias, Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular Maranata e outras, desvinculadas das igrejas protestantes históricas

⁶¹ A Receita Federal usa uma ferramenta chamada Linguagem de Programação R, voltada para análises estatísticas complexas. <https://brasil.io/dataset/socios-brasil/socios/>

por determinarem que milagres do século I⁶², atribuídos aos profetas, também poderiam ser realizados por pastores contemporâneos. Por fim, os neopentecostais como Universal, Igreja Mundial do Poder de Deus, Renascer em Cristo e outras que tem como aspecto principal a Teologia da Prosperidade. Estas igrejas se expandiram principalmente nas periferias e zonas rurais pobres oferecendo ajuda espiritual e serviços onde o Estado não chegava.

Ao contrário das igrejas históricas que preparavam seus fiéis à leitura e o debate, estas, têm foco na autoridade dada pelo Espírito Santo, aos milagres, cura e à libertação de demônios. Essas igrejas não possuem como requisito preparatório estudos teológicos para a formação de seus pastores, facilitando o surgimento de líderes com pouca ou nenhuma escolaridade, formando uma comunidade com o mesmo perfil. O processo de identificação dos pastores e seus fiéis através da situação econômica, é uma maneira de romper com o elitismo das igrejas históricas. Conforme Mariano (2010, p.01),

Em análise recente dos dados do Censo 2010, Ricardo Mariano reitera que o público majoritário, atraído pelas ofertas religiosas pentecostais ainda figuram entre os mais pobres e menos esclarecidos da sociedade brasileira. O Censo 2010 reitera o crescimento do pentecostalismo na base da pirâmide social: 64 % dos pentecostais ganham até um salário mínimo, 28 % recebem entre um e três salários, e 42 % têm ensino fundamental incompleto.

O último Censo de 2022 também mostra um cenário atual parecido utilizando resultados parciais do IBGE que revela dados divulgados pela Agência Brasil, onde 34,9% dos evangélicos possuem ensino fundamental incompleto ou são analfabetos. Esse percentual supera a média nacional como a dos espíritas (11,3%) e católicos (38%) (Agência Brasil, 2025).

Observe-se que essa categorização, apesar de não interessar ao evangélico desavisado, atende aos mais variados crentes desse segmento. Assim como a tradição das igrejas protestantes históricas atende uma clientela intelectualmente mais preparada na teologia, as igrejas pentecostal e neopentecostal tem uma clientela de camadas mais populares e de entendimento fragmentado, mas com alto poder expansivo. Ressaltemos que para além dessas três categorias, temos aquelas que não se encaixam entre elas, como nos templos alheios *Cristu, Verbo de Vida, Iglesia Transformación*. Também no Alto Rio Negro, igrejas indígenas em variadas autodenominações que muitas vezes são frutos de um entendimento familiar originário de alguma comunidade.

⁶² Aqui apontamos um ponto de divergência entre estas igrejas. Os protestantes históricos afirmam que os milagres descritos na bíblia cessaram no século I com os apóstolos diretos de Cristo. O que é completamente repudiado por pentecostais e neopentecostais.

Para além desse regionalismo, algumas igrejas não categorizadas estão presentes no Brasil e na Bolívia, como a Comunidade Cristã da Paz, Igreja de Deus, Igreja de Cristo, Igreja Cristã Primitiva, Igreja Evangélica Betel entre outras. Essa multiplicidade de ideologias e credos, é responsável pelo crescimento rápido do evangelismo entre os dois países que compartilham um processo histórico e econômico muito similar. No Brasil essa expansão era notada a olhos vistos, mesmo que os não evangélicos entendessem pouco ou nada sobre esse crescimento. De acordo com Araújo (2023, p.12):

Antes disso, em 1985, o número de Igrejas Pentecostais já era maior do que o número de Igrejas Evangélicas Missionárias (6.081 contra 4.675). Após algumas décadas de relativa estagnação (1920-70), o movimento Pentecostal se consolidou para se tornar a principal expressão do evangelicalismo no Brasil.

As Igrejas Evangélicas Missionárias viram sua presença no Brasil nos anos 2000, serem superadas pelo aumento dos pentecostais que logo foram superados pelas Igrejas Evangélicas de classificação não determinada⁶³, que em 2010 somavam mais de doze mil igrejas em todo o Brasil. Orbitalmente, observando esse fenômeno de expansão do evangelicalismo no território brasileiro, podemos apressadamente concluir uma divisão nesse movimento, mas sob um olhar mais atento, pequenas igrejas com denominações diferentes se empenham em uma rede de compartilhamento de fiéis e doações. De acordo com Araújo (2023, p.12),

O processo de descontentamento com as doutrinas praticadas nas Igrejas Evangélicas de Missão e Pentecostais vem estimulando a abertura de espaços congregacionais que estejam desobrigados a seguir todos os preceitos e cânones impostos por essas denominações. Na outra ponta, o crescimento desse segmento também está relacionado a divergências no interior das Igrejas Evangélicas que acabam culminando na abertura de congregações irmãs.

Essas congregações irmãs, evidenciam uma espécie de intramovimento que dá corpo às igrejas evangélicas de classificação não determinada, mas também impulsionam igrejas evangélicas de parentesco que surgem conseqüentemente não só de um desentendimento com as igrejas de missão, mas também de atritos internos em igrejas pentecostais e neopentecostais, decorrente de alguma desavença familiar. Destaquemos isso como um fator contribuinte na dinâmica expansiva do evangelicalismo, também em El Alto que conta com muitas igrejas dentro desse contexto afiliadas a “congregações irmãs” que

⁶³ Essa classificação foi usada pelo pesquisador Vitor Araújo, no estudo “*Surgimento, trajetória e expansão das Igrejas Evangélicas no território brasileiro ao longo do último século (1920-2019)*.”, usada aqui para explicar uma nova categoria que não se enquadra na classificação protestante, pentecostal ou neopentecostal.

desempenham um papel descentralizador, repudiado pelas Igrejas Protestantes Históricas. Explica o pastor Discípulo da Luz⁶⁴ revela o seguinte:

Não é uma falta de consenso existir muitas igrejas evangélicas em El Alto. O que existe é uma liberdade de agir conforme os ensinamentos bíblicos. As igrejas da primeira fase da Reforma, tem uma administração dos fiéis que não atendia todos da mesma forma. Então foi natural que alguns grupos formassem suas próprias igrejas. Essa é a beleza de ser evangélico, aqui e no seu país, pois não ficamos presos a uma forma de pensamento e pregamos o evangelho a partir do momento que acreditamos (entrevista 2025).

Perguntado se o grande número de igrejas contribui para a expansão do evangelicalismo em El Alto, Discípulo da Luz (33 anos) responde:

É claro que sim. O número de templos evangélicos em El Alto é absurdo e nós já passamos de um milhão de pessoas aqui em El Alto. Infelizmente faltam dados confiáveis a respeito desse crescimento, talvez isso seja proposital ainda do governo do Evo⁶⁵. Mas você pode observar essa força na Marcha pra Jesus todo ano. (entrevista 2025).

O crescimento do evangelicalismo na pluralidade de denominações evangélicas entre El Alto e São Gabriel da Cachoeira possui contornos de uma competição velada entre igrejas, mas que não significa que a ascensão de uma denominação ou categoria implique em estagnação de outra. Entre o ano de 2000 e 2019 as igrejas pentecostais cresceram muito mais que as neopentecostais no Brasil, que registraram um crescimento moderado e um certo equilíbrio entre elas. Mas também apontou um decréscimo no número de católicos, algo muito parecido na Bolívia, sendo um reflexo de boa parte da América do Sul. Numa consulta ao Relatório Latinobarômetro de 2021, informa que “Em 1995 os católicos somavam 80%, agora são 56% e os que se declaram evangélicos passaram de 3,5% para 19,7% segundo dados de pesquisa do instituto”. De acordo com Mariano (2003, p.115),

para atrair novos adeptos e conquistar novos nichos de mercado, as Igrejas especializaram-se na oferta de produtos e serviços adaptados aos interesses e preferência específicos de determinados estratos sociais. O contexto pluralista, por conta de seu ‘estímulo à competição e diversificação da oferta de produtos e serviços religiosos’, aumenta a probabilidade de que os interesses materiais e ideais dos diversos grupos sociais sejam contemplados.

Ao que parece o grande desafio advindo com o crescimento do evangelicalismo entre Brasil, Bolívia e respectivamente São Gabriel da Cachoeira e El Alto, não é confirmar

⁶⁴ Discípulo da Luz era pastor da *Igreja Poder de Dios*, mas em 2023 decidiu abrir o próprio culto com outros seis irmãos de sangue, no bairro Villa Adelia, chamado de *Luz de Alto*.

⁶⁵ É uma referência à criminalização do evangelismo no país, no artigo 88 de 2017, que previa de sete a doze anos de prisão.

apenas sua expansão, e sim, desenvolver ferramentas teórico-metodológicas que deem conta das transformações que ocorrem dentro desse movimento, afastando o conceito de continuidade. De acordo com Campos (2014, p.50),

Diante desse desafio, paradoxalmente, o caminho escolhido pela maioria desses estudiosos tem sido o de reafirmar (e com isso dar continuidade) ao modelo explicativo por excelência do campo religioso brasileiro, ou seja: privilegiando o paradigma da continuidade (cujo conceito que melhor encapsula esse paradigma parece ser o de sincretismo) como caminho explicativo; em detrimento do paradigma da descontinuidade e que, paradoxalmente, tem no conceito de conversão a sua principal categoria, a qual tem sido apresentada, na sua versão mais radical, como uma categoria inútil para interpretar a atual realidade do campo religioso brasileiro.

O paradoxo que surge sobre o processo de expansão do evangelicalismo, ataca principalmente a ideia de sincretismo como essência principal defendida na América do Sul, apoiando a ideia de descontinuidade⁶⁶ em detrimento do sincretismo. Para Campos (2014, p.50),

Assim, um indivíduo ‘nascido e criado no evangelho’, ao se converter ao catolicismo pode introduzir diferentes tipos de rupturas. Uma primeira ruptura é com a família e sua rede de relações; mas a que traz mais implicações é o rompimento com a prática ascética e com a prática ritual evangélica em geral. Mas, ao se fazer isso, introduz uma continuidade com os códigos morais e de conduta hegemônicos na sociedade brasileira, e concebidos como expressando um *ethos* católico.

De alguma forma a ideia de sincretismo (continuidade) e descontinuidade explica a perda de território religioso dos católicos para pentecostais e neopentecostais. Por outro lado, também, explicaria a pouca transição de adeptos de religiões afrodescendentes para o pentecostalismo e neopentecostalismo. Para além das semelhanças dogmáticas entre católicos e evangélicos, este último parece saber utilizar bem melhor os conceitos de salvamento ou condenação ao inferno, o que pode ser um atrativo ao público certo.

As razões ou modelos explicativos que por ventura possam dar conta da imensurável complexidade do crescimento evangélico em território brasileiro ou boliviano, inoportunamente sempre esbarrará em um elemento novo criado em tempo e espaço diferente que lançará o desafio de ser estudado a partir de uma ferramenta à altura. E esse fenômeno tende a não ser superado por modelos ou ferramentas explicativas, mantendo sua magia expansiva entre seus seguidores.

⁶⁶ A ideia de descontinuidade repousa no contexto de ruptura com um mesmo segmento religioso. Não há descontinuidade na conversão do catolicismo para o protestantismo.

Especificamente o Amazonas possui um contingente muito superior do que indicam. O estudo “Vai na fé! O impacto eleitoral do crescimento dos evangélicos”, realizado pela Mar Asset Management⁶⁷, informa que em 2022 o número de evangélicos era de 50% da população amazonense e que em 2026 se projetará para 58%, somando-se aos 36% no território nacional. Esse crescimento no Amazonas reflete o universo de mais de oito mil igrejas apenas na capital em 2021, de acordo com a Ordem dos Ministros Evangélicos do Amazonas (OMEAM), o que deixa de fora municípios do interior e anos posteriores. Em entrevista à revista Mundo Cristão, o pastor Valdiberto Rocha (OMEAM), afirma que “Não é possível dizer o número exato de evangélicos porque existem muitas pessoas entrando e saindo igreja e, além disso, estamos lidando com cerca de 3 mil igrejas evangélicas independentes que surgiram nos últimos anos” (entrevista abril de 2021). Dentro desse cenário há uma prevalência da Assembleia de Deus (IEADAM). De acordo com o pastor Moises Melo, primeiro vice-presidente da IEADAM, “somos cerca de 300 mil fiéis em todo o estado. Em Manaus somos cerca de 200 mil. Temos 1150 congregações em Manaus e uma média de crescimento de 15 mil fiéis nos últimos anos” (entrevista abril de 2021).

Esse crescimento é refletido em São Gabriel da Cachoeira, como mostra o Censo Demográfico de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). A população de São Gabriel da Cachoeira era de 37.829 habitantes. Desses, 12.019 se declararam evangélicos, representando aproximadamente 31,8% da população total do município. Infelizmente a falta de dados específicos do Censo de 2000 e 2022, não contribuem para detalhar esse crescimento, fora o número de templos construídos a olhos vistos.

Como consequência desse crescimento no Amazonas, São Gabriel da Cachoeira se adapta tanto ao contexto nacional quanto estadual, refletindo a capacidade de interiorização do movimento evangélico, seja por efeito político ou metodológico. Apesar das pesquisas apontarem ainda uma prevalência do segmento pentecostal, ressaltamos que esse ambiente é muito fértil para o trânsito de categorias, pois a linha que as separa é muito tênue. Da mesma forma, a capacidade que os evangélicos alteños possuem em se conectar com as transformações sociais que ocorrem na Bolívia, capilarizando novos formatos de atuação principalmente entre os mais jovens, determina o aumento no número de templos. Podemos observar que esse fenômeno está longe de ser subjugado por uma ferramenta explicativa sobre os seus movimentos de expansão.

⁶⁷ Mar Asset Management é uma gestora de recursos independente criada a partir de fusão de várias instituições.

A explicação mais contemporânea sobre essa expansão do fenômeno evangélico em território brasileiro e boliviano, já não convence mais a quem recorre ao conceito webberiano de conversão. O que lança um desafio cada vez maior à pesquisadores de todas as áreas que vem a influência do evangelicalismo cada vez mais capilarizado em vários setores da economia da América do Sul.

3.2 – A visão antifeminista do evangelismo em São Gabriel da Cachoeira e El Alto

O movimento feminista surge no século XIX no Brasil como luta pela educação das mulheres, direito ao voto e o apoio contra a escravidão dos negros. Esse era o cenário na qual as mulheres estavam inseridas, sob a sombra do patriarcalismo. À época, as desigualdades sociais atingiam mulheres brancas e negras que respectivamente estavam limitadas às tarefas caseiras e a cozinha da casa grande. A República recém criada em 1889, iniciava um movimento efervescente por mudanças, principalmente em relação ao Código Civil de 1916, que entendia a mulher como incapaz e dependente do marido.

Atualmente o movimento feminista sustenta uma agenda ainda mais combativa e alinhada com os novos tempos, inserindo temas como a diversidade sexual, pauta sobre o feminicídio, famílias homoafetivas e outros. Essa agenda, vem chamando a atenção de setores mais conservadores do cristianismo, principalmente do movimento evangélico que vê essa dinâmica como uma ameaça às escrituras sagradas. A organização da Marcha das Vadias é um bom exemplo disso, pois apesar da denúncia do estupro como algo que culpabiliza a mulher pela violência sofrida pelos homens, a maioria dos evangélicos compreendem a marcha como uma afronta à família tradicional.

Apesar do evangelicalismo contemplar uma gama de variações e interpretações religiosas, que potencialmente podem aproximar em graus diferentes o conservadorismo cristão do feminismo, ainda o espectro condenatório é muito presente em relação às correntes feministas. Segundo Petchesky (1981, s/p.),

A relação entre o feminismo e os diferentes conflitos religiosos tem sido complexa. No entanto, existem espaços de hibridização e diálogo (teologia feminista, feminismo islâmico...), posições de rejeição têm predominado historicamente. O antifeminismo religioso de base cristã é composto por seus aspectos católicos e evangélicos. Embora historicamente as hierarquias eclesásticas tenham mostrado desconfiança das demandas feministas, a criação do antifeminismo cristão moderno está ligada ao surgimento da Nova Direita Cristã Americana.

Essa combinação entre política de Direita e cristianismo, confere ao antifeminismo uma moldura conservadora com origens no catolicismo, apesar de ser mais evidente no campo evangélico. O Vaticano deu sua contribuição negativa durante sua participação na Conferência do Cairo (1994) e Pequim (1995) promovidas pela ONU, criticando fortemente algumas pautas que contemplavam direitos sexuais, direitos a reprodução, aborto seguro, assim como o planejamento familiar e o controle populacional. O resultado disso foi que apesar da tentativa de moldar o texto final a uma concepção católica, prevaleceu o entendimento original. É claro que essas convenções trataram de ser associadas politicamente a pautas feministas principalmente no tocante a igualdade de direitos das mulheres, o que se sujeitou à crítica dos evangélicos também.

Esse entendimento que os evangélicos possuem sobre o feminismo está pautado em pontos cruciais, que parecem entrar em confronto com dogmas do catolicismo e desse segmento, como por exemplo a orientação sexual no contexto da identidade de gênero e o tipo de família que pode vir a ser formada a partir dela, liberdade sexual. Mas talvez o aborto, seja a principal questão entre o feminismo e evangélicos, gerando acaloradas discussões que repercutiram no cenário político, a respeito do direito ao nascimento mesmo em circunstâncias de estupro.

No ano de 2015, dezenas de mulheres em Manaus participaram de um ato contra o Projeto de Lei (PL) 5069/13, proposto pelo presidente da Câmara, à época o deputado Eduardo Cunha da Assembleia de Deus, que criminalizava o aborto. Segundo a vice-presidente da União Brasileira de Mulheres, Vanja Santos, em entrevista ao G1 Amazonas, a

PL mexeu com as mulheres de todo país com essa proposta. Hoje, o aborto legal é permitido se a mulher tiver uma gravidez de risco ou for violentada. Com essa lei, uma mulher precisar comprovar que foi estuprada efetivamente para ter esse direito. Temos até charges feitas pelo nosso grupo dizendo que vai ser preciso uma selfie para provar o estupro. A proposta quer abordar a lei de uma forma religiosa. Não podemos permitir isso num país onde tem tanta violência contra a mulher. Queremos discutir a violência, o aborto legal já é outra discussão (entrevista 2015).

De acordo com o levantamento do Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP), no Amazonas, houve, em 2024, cerca de 1.552 casos de violência sexual, uma média de quatro pessoas que eram estupradas por dia no Estado, representando um aumento de 42,9% em relação a 2023⁶⁸ e colocando o Amazonas em segundo lugar entre os Estados. A lei

⁶⁸ Fonte G1 AM, janeiro de 2025, na reportagem “Em média quatro pessoas foram estupradas por dia no AM em 2024, aponta Ministério da Justiça.”

que permite o aborto assistido é de 1940 e previa abortos em caso de estupro e risco de vida à mãe. Em 2012 o Supremo Tribunal Federal (STF), reconheceu o direito ao aborto, também, em caso de anencefalia⁶⁹.

Figura 08: Ato pelo Dia Internacional da Mulher, em Manaus



Fonte: Bruno Kelly/Amazônia Real

Mesmo com esses levantamentos sobre a violência contra as mulheres, os evangélicos através da sua bancada, parecem não se importar com o risco de vida e a saúde em jogo, creditando ao feminismo inúmeras pautas de comportamento ofensivo à família tradicional. Embora homens e mulheres evangélicos sigam uma orientação antifeminista, o posicionamento masculino parece imperar nesse assunto. Em 2022, ocorreu o “1º Fórum Antifeminista do Rio Grande do Sul”, contando com um pouco mais de sessenta mulheres e sem grandes repercussões. Logo em seguida, o evento sofreu reações por parte das próprias mulheres evangélicas. Talvez isso seja explicado, por uma identificação com alguns pontos do feminismo que são observados principalmente por mulheres evangélicas mais jovens que questionam a submissão aos seus maridos.

Embora seja de pouco conhecimento de grande parte da população, existe há algum tempo uma teologia feminista que busca mudanças em relação ao entendimento judaico-cristão no trato às mulheres. Elizabeth Cady Stanton⁷⁰, entre os anos de 1895 e 1898, liderou mais de 26 mulheres que se empenharam numa interpretação feminista da Bíblia, que resultou na obra *The Woman's Bible*, impactando a estrutura evangélica patriarcal até os dias de hoje. Embora exista um movimento evangélico feminista que até mesmo se aproxime de outras religiões contra o autoritarismo masculino, como o movimento Evangélicas pela

⁶⁹ É a ausência parcial ou total do cérebro e da parte craniana.

⁷⁰ Elizabeth Cady Stanton ficou famosa nos EUA, por lutar pelo direito ao voto feminino em 1869.

Igualdade de Gênero (EIG)⁷¹, ainda prevalece o endurecimento da tradição religiosa conservadora.

A proposta de uma teologia feminista no combate a políticas patriarcais e religiosas que subjetivam a luta das mulheres por mais espaço e autonomia, define bem o contexto social e o legado histórico perpetuado como um mecanismo simbólico que muitas vezes é reforçado pelas bancadas evangélicas. Nesse contexto, a laicidade do Estado se submete à democracia nominal que impõe sua influência conservadora à sociedade e principalmente às mulheres. Conforme Gebara (2019, s/p),

O que a Teologia Feminista faz é mostrar que aquilo que a Teologia oficial, digamos patriarcal, chama de Deus, de Ordem, de Natureza são construções [...] marcadas por poderes. Um poder de homens sobre homens, mas um poder de homens sobre mulheres... a religião, por sua vez, dá todo um suporte ... para a manutenção de uma ordem injusta.

Ivone Gebara faz uma crítica ácida à teologia tradicional como uma construção masculina referenciada através dos tempos. Também dispensa análises contundentes sobre as relações de poder que imperam dentro do ambiente político e religioso que afeta mulheres cristãs e de outras religiões.

A visão antifeminista possui um motor político que encontra nas igrejas evangélicas do interior do Amazonas, um espaço não coberto pelo coletivo feminista tradicional, que possa explicar as verdadeiras intenções da bancada cristã. Essa indissociabilidade entre expansão evangélica e política, reflete suas práticas em municípios como São Gabriel da Cachoeira, onde o número de evangélicos é crescente e significativo. O movimento feminista, diferente da capital, é pouco conhecido no Alto Rio Negro e em tempos de polarização política imediatamente relacionado ao comunismo. Segundo Pérola Branca (30 anos) etnia tukano,

Existe muita mulher que não pediu um bom marido pra Deus e se ocupa dessas coisas comunista, o sr. não acha?! Quem é da igreja não vive brigando pra abortar filho, *nós fica* mais preocupado com a nossa família, com a nossa comunidade, com os filhos. O sr. pode ver que essas fêmeas, na maioria é tudo mac**da. Como vão fazer família assim?!(entrevista 2024).

A resposta reflete o pouco ou nenhum conhecimento que evangélicos e não evangélicos no Alto Rio Negro tem sobre pautas feministas. O que sem dúvida, contribui para a disseminação de desinformação sobre o movimento. Parece claro que a percepção religiosa em São Gabriel da Cachoeira, impregnada pela ação política, segue cegamente orientações

⁷¹ O movimento “Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG)”, foi fundado em 2015, por teólogas preocupadas em defender mulheres da violência religiosa.

que tem origem na capital amazonense. O vereador Raif Matos (PL), da bancada evangélica do Amazonas, pertencente a Nova Igreja Batista, defende ardentemente valores cristãos e iniciativas como o PL antiaborto 1904/24, do deputado Sóstenes Cavalcante (PL-RJ), que prevê vinte anos de prisão para vítimas de estupro que abortarem depois de 22 semanas de gestação. De acordo com Raif Matos (PL) “pior do que o estupro é o homicídio” (2024)⁷². Nesse mesmo segmento, o vereador Marcel Alexandre (PL) do Ministério Internacional da Renovação (MIR), defendeu em 2016 um PL que proibia atividades pedagógicas que visassem o entendimento do conceito de ideologia de gênero. Segundo Marcel Alexandre⁷³ (PL), a ideologia de gênero é uma “desfaçatez de uma minoria para transformar moral no imoral” (2015). Em 2019 o TJ-AM, depois de um período de processo suspenso por ação cautelar, o plenário decidiu pela inconstitucionalidade da lei municipal.

Mas o nome que mais pesa em termos de influência no interior do Amazonas, é o deputado federal Silas Câmara. Em 2022, antes das eleições, Silas Câmara visitou São Gabriel da Cachoeira e foi recebido por pastores da IEADAM, momento que conversou com lideranças políticas do município. Nesse ano, Silas garantiu sua sétima reeleição com quase cento e noventa mil votos, na grande maioria dado por evangélicos, demonstrando o seu poder de influência junto às igrejas do interior do Estado. Apesar do político se posicionar como o resto da bancada evangélica contra o aborto em qualquer circunstância, ele elogiou em 2021 a bancada feminista pela articulação à proteção de mulheres grávidas e lactantes.

Embora não haja um coletivo feminista, em São Gabriel da Cachoeira, que faça frente à expansão de pautas conservadoras, fortalecidas pelas Igrejas Evangélicas e que determinam o tipo de agenda política que atrai eleitores dentro e fora dos templos, a cidade possui vários coletivos de mulheres indígenas que reforçam a luta contra a desigualdade de gênero. Assim como o feminismo evangélico se aproxima por pautas do coletivo feminista tradicional, as associações de mulheres indígenas do Alto Rio Negro compartilham algumas pautas de lutas com as feministas, desde sua criação. De acordo com Silva (2015, p.122),

As duas primeiras organizações brasileiras exclusivas de mulheres indígenas surgiram na década de 1980. As pioneiras foram a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (Amarn) e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracúá, Rio Uaupés e Tiguié (Amitrut). As demais foram constituídas a partir da década de 1990. Em 2000, na Assembléia Ordinária da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

⁷² Reportagem Acrítica.com 18/06/24, Defesa do PL Antiaborto por Estupro na CMM é contestada: ‘Sou cristão, mas o estado é laico’.

⁷³ Reportagem D24am 22/12/201015, “CMM aprova tramitação de projeto que proíbe debate sobre gênero em escolas”.

(Coiab), em Santarém, Pará, foi reivindicada a criação de um espaço específico para as demandas das mulheres indígenas.

Apesar de as mulheres do Alto Rio Negro não se reconhecerem como feministas, as lutas de ambos os grupos orbitam em torno do fortalecimento da autonomia das mulheres, fortalecimento da identidade indígena, valorização da cultura, fim da violência de gênero, combate a invasão de terras dos povos originários. Além disso lutam para ampliar suas vozes e presenças dentro do ambiente político de suas regiões. Essas associações de mulheres indígenas, também são espaços de surgimento de lideranças políticas e sociais que apresentam suas ideias no sentido de contribuir para o enfrentamento de preconceitos e estereótipos comuns. De acordo com a indígena Tariana Lorena Araújo (44 anos),

Existe uma grande importância na criação das associações de mulheres indígenas no Alto Rio Negro, pois é uma maneira dessas mulheres voltarem a ser vistas, depois de uma invisibilização histórica de um patriarcalismo que não pertence às comunidades indígenas. Nós mulheres, sempre tivemos voz em nossas comunidades, porque fomos preparadas por nossos avós e pais e sempre tivemos orientações deles. As violências acontecem em todas as comunidades e temos nossos meios para lidar com isso, acompanhando, também, o cenário político mundial que nos afeta de alguma maneira, seja pela economia, conservadorismo, religião ou qualquer outra estrutura ideológica. Não somos como as feministas tradicionais de origem europeia e brancas, mas temos nossas formas de articulação e luta que em algum momento se encontram com as lutas dos coletivos feministas. (Entrevista 2025).

Ainda que haja uma identificação com o feminismo, o movimento das mulheres indígenas não se reconhece como tal, pois, sua dimensão de luta reside também em plano espiritual conectado às suas comunidades e não podem ser explicadas com conceitos ocidentais. Como revela Iraildes Caldas Torres, “a palavra ‘feminismo’ não dá conta da complexidade do que vivem essas mulheres. Elas não se identificam com esse rótulo, mas lutam pela vida, pela floresta, pelos seus filhos e filhas” (Torres, 2024, p. 271).

Embora não sejam como os movimentos feministas ocidentais que têm como objeto de enfrentamento a dominação masculina, os coletivos de mulheres indígenas no Alto Rio Negro, sofrem os mesmos ataques devido à sua tradição indígena. Esses coletivos de mulheres indígenas podem ser especialmente afetados, através da atuação das igrejas evangélicas em seus territórios e na tradição de transmissão das mulheres aos mais novos, que perderiam conhecimentos valiosos. A dinâmica com que as mulheres indígenas se entregam às mobilizações políticas mostra a busca constante por reconhecimento. Como destaca Sacchi, “muitas mulheres indígenas têm reivindicado o direito de falar por si mesmas e de representar suas próprias pautas nos espaços de luta” (Sacchi, 2015, p. 205).

As mulheres indígenas desenvolvem estratégias para superarem a desvalorização dos seus conhecimentos, com produtos desenvolvidos em suas oficinas dentro das associações que remetem à cultura de seus povos. Mesmo havendo uma condenação de suas práticas por evangélicos que crescem dentro do território do Alto Rio Negro, o artesanato representa bem a resistência delas. De acordo com a liderança indígena e fundadora da AMARN, em entrevista à Rede Artesol, Deolinda Freitas Prado, do povo Dessana,

O que nós fazemos está presente em muitos países. Não é apenas uma peça que alguém compra e leva. É um pouco da nossa história, do nosso jeito de ser no mundo que vai ocupar outros lugares, gerar perguntas, curiosidades. Temos que valorizar muito essa atividade (Entrevista 2025).

A rede de mulheres indígenas em São Gabriel da Cachoeira, reforça a luta em âmbito nacional, mesmo que com origens diferentes, as mulheres se organizam contra formas de violência que se apresentam em várias partes do Brasil. Construíram pautas urbanas e interioranas para fazer frente a todo tipo de violência e vilipêndio dos povos altonegrinos. Segundo o relatório de 2023, “Tecendo a vida sob braços fortes - Caracterização da violência contra mulheres na cidade de São Gabriel da Cachoeira-AM”, apresentado na III Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília, ostentou um índice alto de 40% da sua população feminina vítimas de violência doméstica no período de 2010 a 2019. ressalta-se que 60% desse índice é praticado por militares. Esses casos de violência são combatidos pelo Departamento de Mulheres Indígenas do Rio Negro (DMIRN) da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), através de ações educativas, valorização cultural e cartilhas antiviolaência de gênero.

O movimento feminista e a política antifeminista por meio de seus vários representantes e mecanismos, acompanham também uma agenda mundial que se apresenta regionalmente em discursos religiosos e políticos. A Bolívia, todavia, sofreu o impacto dessa globalização antifeminista, com normas e legislação específica orientada especialmente para a proteção às mulheres, mas que efetivamente ainda é muito machista. Como no Brasil, na Bolívia setores conservadores criticam o aborto, a identidade de gênero, mas especialmente protegem o patriarcalismo como um bem.

Uma das leis que podem ser interpretadas como um avanço da articulação feminista boliviana, é a lei nº 348 de 09 de março de 2012, que cria mecanismos e medidas que visam a proteção integral das mulheres contra seus agressores. No entanto, esta lei vem sofrendo ataque de setores cristãos que a denunciam como uma ferramenta de vingança das mulheres contra seus companheiros. Esse cenário é fortemente defendido, o homem é acusado

de maneira injusta e as acusações como estupro e violência doméstica são postas em dúvida perante a opinião pública. De acordo com Arévalo (2025, p.29),

Esto es una realidad en Bolivia, no hay un sector reaccionario o antiderechos único, sino un ecosistema reaccionario por el que circulan y se transforman los discursos y son apropiados de distintas maneras. Por lo tanto, se debe tomar esto en cuenta en el momento de combatir o abordar cada elemento dentro del ecosistema. (...) las representantes de colectivos feministas se han percatado de que no se pueden emplear las mismas estrategias al dirigirse a políticos, influencers o a gente que simplemente tiene creencias religiosas concretas.

A violência quando discutida a partir do gênero feminino, de alguma maneira discrimina o homem, pois lhe confere uma culpa que é de um contexto geral da sociedade boliviana. O objetivo é punir a violência, não importando quem a praticou, negando que existe uma estatística de violência praticado por homens contra mulheres. Sob a proteção da lei nº 348, as mulheres se sentiram mais seguras para participarem do cenário político e movimentos feministas. Isso foi percebido como uma ameaça à estrutura familiar boliviana e à autoridade patriarcal, pois estimula que outras mulheres deixem suas famílias para atuar fora de casa.

De acordo com Roger Mariaca, procurador-geral boliviano, o ano de 2024 registrou o número de 50.325 casos de violência contra mulheres, relacionados a lei nº348. Entre esses números estão 3.737 denúncias de abuso sexual e 3.140 estupros que foram investigados pela Procuradoria Especializada em Crimes de Gênero⁷⁴. Embora o governo autônomo de El Alto não apresente estatísticas locais, o Departamento de La Paz registrou 12.395 ocorrências violentas contra a mulher e muitos desses casos podem ter acontecido em El Alto.

Esses números revelam a necessidade de políticas específicas e de suporte à lei nº348, somando iniciativas e esforços para a diminuição dos tipos de violência à mulher boliviana. Em 2023, cinquenta e cinco mulheres de distritos de El Alto, foram certificadas pelo Governo Municipal de El Alto como “Promotoras Comunitárias para a prevenção e encaminhamento de casos de violência de gênero”⁷⁵, como uma forma de dinamizar o encaminhamento. Não é a primeira vez que acontece uma iniciativa liderada por mulheres na cidade de El Alto. Em agosto de 2021, o grupo feminista *Mujeres Creando* assina um acordo

⁷⁴ Fonte Infobae, 24/03/2025, “O ministério Público boliviano Registrou 50.325 casos de violência de gênero em 2024

⁷⁵ Fonte *Terre des Hommes Suisse*, 2021, “*Alcadía de El Alto se alía a Mujeres Creando para transformar las defensorías de la niñez y la adolescência*”.

inédito com a Prefeitura Autônoma de El Alto, para uma parceria com Ouvidorias que tratam diretamente de assuntos relacionados com crianças e adolescentes.

Em seguida, o grupo feminista *Mujeres Creando*, por meio do projeto Mulheres em Busca de Justiça, possibilitou que esse movimento social fosse incorporado ao governo para administrar serviços de assistência a meninas e mulheres de uma forma mais humanizada. O grande número de ocorrências contra meninas e mulheres, precisava de um atendimento mais eficiente e solidário, sem a morosidade dos intervalos de expediente.

O crescimento do movimento feminista na Bolívia e respectivamente em El Alto, não garantiu imunidade contra os ataques vindos da comunidade evangélica. Um entendimento bíblico que endossa o patriarcalismo e o homem como indivíduo superior, legando a mulher a uma condição de submissão e reforçando imposições, parece também intimidar denúncias contra violências cometidas dentro do lar. Ativistas que lutam contra os direitos sexuais, a identidade de gênero e principalmente o aborto, iniciaram em 2022 uma série de eventos entre Peru e Bolívia, chamado “Salve a Família”.

Na Bolívia, no mesmo ano, organizações religiosas e conservadoras, promoveram um grande evento através da Plataforma pela Vida e Família da Bolívia, que teve dois dias de palestras e outros movimentos, acontecidos na cidade de Cochabamba e nas Igrejas Evangélicas da região e de cidades próximas. Esse evento criou várias células chamadas “clubes pró-vida”, que servem também de suporte para políticos que atuam contra qualquer agenda anti-cristã, também dentro de El Alto.

Declarações de nomes importantes da extrema direita conservadora boliviana, impulsionam os debates contra o feminismo e aumentam a frente de resistência contra pautas desse movimento. Temas como o aborto, identidades de gênero são comumente usados como artifício condenatório à luta das mulheres por espaço político. Mas outros assuntos como a pedofilia também são manipulados e associados de alguma forma ao feminismo. Segundo o entendimento do presidente da Câmara dos Deputados, Israel Huaytari,

Em nosso país existem muitos problemas, por exemplo, em casos de pedofilia. [...]. Um dos requisitos que podem ser incorporados é que um candidato a autoridade nacional deve ser um homem casado, pai de família. Se falamos de solteiro ou solteirona, aí estão os resultados. Para liderar o Estado, um presidente tem que ser casado (entrevista 2024).

O deputado vê os casos de pedofilia, como um problema provocado pela ascensão dos direitos das mulheres no espaço político, que deixam seus maridos para dedicarem seu tempo em assuntos que deveriam ser resolvidos por homens. Embora esse tipo de declarações, quase sempre venham acompanhados de um pedido de desculpas via imprensa, outras que

tentam dar um tom conciliador, apresentam um pensamento sexista. Ao tratar da reforma trabalhista que garantiria a demandas reivindicadas pelas mulheres bolivianas, o líder do Creemos, Luis Camacho (2020), afirma, "Podemos fazer isso, os novos regulamentos que podem regular o trabalho por hora, para jovens e mulheres. Dessa forma, os jovens podem estudar e trabalhar, e nossas mulheres podem cuidar da casa e do trabalho". A declaração logo foi vista como uma afronta pelo movimento feminista que representou um pedido de investigação contra o deputado pelas falas.

A resistência contra pautas religiosas que direta e indiretamente apoiam a violência de gênero, reforçando a submissão feminina dentro ou fora do ambiente religioso, vem sendo combatida tanto em São Gabriel da Cachoeira quanto em El Alto com a articulação de coletivos feministas e coletivos de mulheres indígenas. Embora, sejam países diferentes a essência da luta parece se apresentar muito parecida em tempos de crises enfrentadas por essas mulheres do Brasil e da Bolívia.

A presença das igrejas evangélicas no Alto Rio Negro, significou uma ameaça à cosmologia dos povos indígenas e também à possibilidade de essas mulheres lutarem contra as formas de violência segundo a interpretação bíblica. De acordo com Braulina Baniwa em entrevista à Rede Estação Democracia, a antropóloga:

A imposição de igrejas cristãs, que muitas vezes se dizem 'salvadoras de almas', silenciaram nossas práticas, nossos conhecimentos. Instituições religiosas que adentraram em nossos espaços com o intuito de evangelização acabam, muitas vezes, ferindo nosso corpo-território e nossa ancestralidade. (entrevista 2023).

Há dois aspectos que se apresentam nessa análise. O primeiro começa com o machismo e o conservadorismo religioso evangélico, se combinando para além do campo religioso, o que pode ser constatado pelo número de registros de violência de gênero. O segundo refere-se às formas de resistência regionalizadas, que mesmo não apresentando uma estrutura igual ao do coletivo feminista, por sua vez, também faz enfrentamento às formas de violência de gênero

De certo, em El Alto, podemos perceber aspectos que se assemelham ao Alto Rio Negro. Além do machismo e o conservadorismo evangélico, parece haver uma violência estrutural muito forte dentro do Estado boliviano, que se expressa numa rede tecida com

a sociedade civil masculina, governo e igrejas, mesmo que esses elementos sejam antagônicos ou pareçam divergentes politicamente. No contexto andino, subjugar as mulheres a partir de um princípio religioso, faz parte do mundo evangélico que se estende à atmosfera social que tenta naturalizar esse tratamento em todos os segmentos da vida boliviana.

Tentar conceber as origens do antifeminismo a partir simplesmente de uma visão evangélica, é se desconectar das justificativas que antecedem o entendimento religioso. Antes de mais nada, o antifeminismo é uma postura adotada por conservadores, o que não necessariamente tem a ver com religião. Mesmo assim, coincide com um processo de submissão intrínseco das mulheres, herdado de orientações religiosas e que se adaptam aos dias atuais.

Alguns argumentos popularizados através do Complementarismo cristão⁷⁶ tentam desconstruir e deslegitimar a existência de uma estrutura que condena mulheres por desobediência aos padrões que garantiriam a existência da família, através da proteção masculina ou um design divino. Entre esses argumentos, a afirmação de que não existiria uma desigualdade entre homens e mulheres, e sim, um projeto de Deus para ambos, a existência do feminismo como algo prejudicial às mulheres e que condena os homens através de acusações falsas, o feminismo como desencorajador das mulheres em constituir uma família e terem filhos, entre outros argumentos.

O grande número de violências que ocorrem com mulheres de São Gabriel da Cachoeira e El Alto, demonstra que os coletivos feministas e de mulheres indígenas se organizam com o intuito de ocuparem espaços a partir da projeção de enfrentamento ao machismo e submissão feminina, o que parece uma observação lógica. Porém, o que ocorre, para além desse movimento, é uma tentativa de desconstruir a naturalização da violência feminina, como algo doméstico que pode ser resolvido em casa e sem maiores proporções para o agressor.

As agendas que esses coletivos constroem enfrentando a violência de gênero, muitas vezes se depara com uma estrutura religiosa que confunde assistencialismo e tradição como princípio regulador entre o homem e a mulher, não havendo a necessidade de instituições fora da esfera religiosa. Esse aspecto global que o antifeminismo propaga, parece conciliar inúmeros fatores que se autoalimentam e se capilarizam adequando-se à realidade nacional e regional de vários países latino americanos, visando desnaturalizar a violência de gênero ao espaço doméstico e encarando-o como assunto privado, sem haja quaisquer punições jurídicas (Segato, 2023, s/p.).

A prova disso é como a Bolívia se articula contra as demandas feministas, mesmo não tendo uma bancada evangélica em sua forma estrutural, como no Brasil. Mas que conta

⁷⁶ É uma visão teológica que afirma que homens e mulheres foram criados iguais em dignidade e valor, mas com funções diferentes dentro da família e igreja. Essa visão defende a liderança masculina e a submissão feminina com base na bíblia.

com um patriarcalismo herdado do antigo império Inca e que está vivo atualmente. Isso reforça a ideia de que o antifeminismo é uma concepção histórica originária que elegia a determinação sobrenatural dos deuses como uma justificativa de domínio sobre o corpo das mulheres, o que foi muito bem instrumentalizada por setores religiosos. De acordo com Torres (2024, p.270),

A inquietude do tempo contemporâneo em meio às relações do eu com o outro expõe a agonia da onisciência, do pensamento canônico que instituiu a razão como o único critério de verdade. Estamos passando por um deslocamento num mundo capitalista em que a sociedade se torna inapreensível ... essa inquietude põe para a Amazônia a necessidade de decolonizar o pensamento da cultura monolítica com suas formas herméticas que buscam homogeneizar todos os pensares. A vivência das mulheres da Amazônia compõe um extraordinário repertório de cantos que fazem pulsar uma poética da floresta ... Há uma energia feminina que move o trabalho e as práticas sociais das mulheres da floresta. Refiro-me a um espírito, uma alma feminina que move as águas, as florestas, a terra. Os povos da Cordilheira dos Andes chamam-na Pachamama ... Este modo 'de estar na terra' tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente.

São Gabriel da Cachoeira tem um processo similar que enfrenta o coletivo feminista, a partir de uma organização religiosa impulsionada por bancadas evangélicas distribuídas no parlamento federal, estadual e municipal. O que implica dizer que existe uma organização que não se distingue muito em relação aos níveis de poder que ocupam, mas que se organizam em uma agenda conservadora que influi em muitas decisões políticas que afetam as mulheres em seu cotidiano.

Ao que parece, os coletivos de mulheres, parece ser de algum modo, a última fronteira que estabelece a razoabilidade entre o Estado a sociedade, no tocante aos direitos das mulheres no Brasil. Embora essa razoabilidade, seja afetada todos os dias pela opinião pública com contornos religiosos, a dinâmica de resistência das mulheres brasileiras e bolivianas se reinventam determinado a conquista de mais espaço de atuação.

3.3 – A visão evangélica anti-LGBTQI+ e contra as religiões de matrizes africanas em São Gabriel da Cachoeira e contra a religião andina em El Alto

O movimento LGBTQI+ e seguidores de religiões afrodescendentes se manifestam cada vez mais contra as formas de preconceito dentro das igrejas, através das redes e movimentos sociais, como forma de se protegerem também da opinião pública. Há inúmeros registros de ataques homofóbicos e contra templos religiosos de matriz africana que, de alguma forma tem como base um cristianismo condenatório que demoniza essas práticas.

Esses ataques crescem concomitantemente com a expansão evangélica e a participação desse setor dentro da política e sua influência nos recantos mais distantes e pouco acessíveis. Deve-se reconhecer que existem igrejas evangélicas consideradas inclusivas que aceitam pessoas do movimento LGBTQI+ e de outras religiões não cristãs, mas ainda não respondem por um número que possa acolher todos eles, ainda que haja um esforço significativo de pastores mais jovens para que isso ocorra.

Essas igrejas professam uma Teologia Afirmativa, que não incluem uma leitura radical que condena a homossexualidade. Ao invés disso, destacam o amor ao próximo como a verdadeira lição cristã para os homens. É criado todo um contexto evangélico de acolhimento e inclusão social em que temas como justiça social, igualdade de direitos e identidade de gênero também são abordados, assim como assistência social e psicológica àquelas pessoas que se sentem agredidas. Essas igrejas também realizam casamentos entre homossexuais e reconhecem a pluralidade religiosa como uma característica de países como o Brasil e a Bolívia.

Igrejas que acolhem pessoas LGBTQI+ e adeptos de religiões não cristãs, são classificadas como progressistas devido a sua flexibilidade com que acolhem seus fiéis. Templos como a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), espalhada em várias cidades brasileiras, Igreja Batista Pinheiro de Maceió e a Igreja Contemporânea do Rio de Janeiro. Essas igrejas perceberam o grande número de pessoas à margem do evangelicalismo e condenadas moralmente por pastores conservadores, então abriram suas portas para uma nova experiência dentro desse segmento e para uma disputa simbólica dentro do evangelicalismo. Conforme Bourdieu (1987, p.1260),

A competição pelo poder religioso está relacionada à competição pela legitimidade religiosa: isto é, ao poder legítimo dos especialistas de modificar a prática e a visão de mundo dos leigos, impondo-lhes um '*habitus* religioso' duradouro, ou seja, uma disposição para agir e pensar de conformidade com a posição que ocupam no mundo.

Nesse sentido as igrejas inclusivas se apresentam como resistência em meio a disputas simbólicas, propondo uma nova forma de leituras bíblicas voltadas para reparações que justificam o heteronormatismo, preconceito contra mulheres, homossexuais e criticando abertamente o fundamentalismo bíblico. Talvez, um dos grandes problemas da relação entre movimento evangélico, movimento LGBTQI+ e pessoas de religiões não cristãs, resida exatamente na diversidade, atomização das igrejas evangélicas e a infinidade de interpretações bíblicas que possa ocorrer dentro dos templos. Na maioria dessas interpretações o conservadorismo religioso é a essência dos cultos que ocorrem quase que diariamente e que

No Amazonas, em comemoração ao Dia da Visibilidade Trans, comemorado no dia 29 de janeiro, a Assembleia Legislativa do Amazonas (ALEAM), apresentou um Projeto de Lei (PL), nº 1.311 de 2023, de autoria da deputada Joana Darc (UB), que advogava os mesmos direitos a pessoas trans no acesso universal de direitos básicos como saúde, educação, moradia e renda, além do combate à pobreza que esse grupo sofre historicamente. Em entrevista à Diretoria de Comunicação da ALEAM, a deputada Joana Darc, afirmou que “o conceito tradicional de família adotado nacionalmente gerou exclusão estrutural dessas pessoas, que enfrentam violações de direitos e falta de representatividade nos serviços socioassistenciais” (entrevista, 2015). Também foi apresentado o PL nº 576/2024, que propõe mudanças na Lei nº 4.694, de 9 de novembro de 2018, que instituiu a Semana Estadual de Prevenção ao Suicídio no Amazonas, para que houvesse um foco em especial para a população LGBTQIAPN+.

No ano de 2022, o Observatório de Mortes Violentas Contra LGBT+, junto com outras associações do mesmo segmento, expôs um levantamento alarmante da violência contra essas pessoas. Segundo o Observatório, o Brasil registrou um número inquietante de 273 mortes e mais de 30 suicídios, com um aumento de 8,8% em 2024. E o Observatório 2024 de Mortes Violentas de LGBT+ no Brasil, Grupo Gay da Bahia, classificou a capital do Amazonas, Manaus, em sexto lugar como a cidade mais violenta para a população LGBTQIAPN+, onde homens gays, travestis e mulheres trans são as vítimas principais. Conforme Pereira (2016, p. 94),

No seio desta questão observa-se que o Movimento Social LGBT além de acionar dispositivos de ocupação de espaços e direitos, tem construído ferramentas aferidoras, denunciadoras e de combate às diversas formas de ataques violentos. Isto significa que a discussão sobre a relação ‘indivíduo’ e sociedade e, o conflito entre ‘indivíduos’/movimentos LGBT e instituições aparece como fecunda e instigante.

Assim como o coletivo feminista, o público LGBTQIAPN+, também sofre tentativas de sanções pela bancada evangélica e em discursos duríssimos que condenam a homossexualidade moral e socialmente. O grande problema desses discursos é como eles se projetam sobre a violência já existente, dando mais ênfase a uma justificação homofóbica e religiosa, agravada pela autoridade política. Some-se a isto, o fato de que propostas de lei que visam uma assistência mais digna para essa população, é entendida como pautas de desestruturação da família tradicional. À Gazeta da Amazônia, o deputado federal Silas Câmara (2023), declarou o seguinte:

fazemos nosso trabalho, que é respeitar a representatividade da população brasileira, mas ‘um país’ que [...] acredita que o casamento deve ser entre homem e mulher, como está no princípio bíblico, vai se posicionar sempre contra qualquer tipo de iniciativa que tire esse eixo da maioria.

Declarações como esta, do representante da bancada evangélica amazonense, reforçam a ideia de combate a costumes considerados nocivos para a família brasileira, e chegam às igrejas mais distantes, como uma mensagem politicamente compatível aos ensinamentos da Igreja evangélica, na qual o deputado tem grande influência no interior do Amazonas e em especial no município de São Gabriel da Cachoeira. Esse tipo de pensamento reforça a existência de uma estrutura que impede, ou ao menos dificulta, a assistência qualitativa sobre questões que podem trazer à luz problemas incisivos sobre essa população.

Dados como os do Observatório de Mortes Violentas Contra LGBTQ+, e do Observatório 2024 de Mortes Violentas de LGBTQ+ no Brasil, Grupo Gay da Bahia, só são possíveis por uma iniciativa dessa população que se nega a ser invisibilizada ou deslegitimada em suas identidades de gênero, caso contrário os números relacionados à violência e morte de pessoas da população LGBTQIAPN+, correm o risco de não corresponderem ao número real. De acordo com Ribeiro (2022, p. 128),

É contraditório que exista tanto incentivo de políticas que visem a discriminação contra a diversidade de gênero e orientação sexual, já que o Brasil é líder de mortes LGBTQIA+, e esses dados são levantados por grupos como Acontece, Grupo Gay da Bahia e Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA). O papel desses grupos é crucial, pois não há dados governamentais que busquem conhecer a real situação de violência contra as pessoas LGBTQIA+.

Muito menos há dados existentes no interior do Amazonas, que possam contribuir com precisão ao levantamento da violência contra esse segmento. Em São Gabriel da Cachoeira ocorre, como no caso do coletivo feminista, a falta de cobertura do movimento LGBTQIA+, também como indicador de programas sociais para esse público.

A cidade, São Gabriel da Cachoeira, mesmo tímida no ativismo sexual e religioso não cristão, acompanha o fluxo mundial de uma maneira própria, mas motivada em reconhecer os aspectos que dão corpo ao que é considerado momentaneamente diferente por religiosos evangélicos e outros conservadores que combinam convenientemente política e doutrina no Alto Rio Negro. Não se trata de algo novo, mas relacional ao que é proposto diante da natureza da cultura indígena que se tem na cidade.

São Gabriel da Cachoeira não possui um movimento aos moldes LGBTQI+, como da capital Manaus que possui o Instituto da Diversidade LGBTQIA+ do Amazonas (ID-AM), fundado em 2023 que oferece ações de cidadania a projetos de implementação de políticas

públicas em parceria com a SEJUSC, voltadas à comunidade, e por isso não pode ser representada por esse movimento. Grupos de jovens que se reconhecem como gays e lésbicas, se concentram em um apoio mútuo contra a discriminação social e religiosa que enfrentam dentro das suas comunidades e denominações. Em uma entrevista o jovem Estrela Solitária, externa suas angústias sobre a pressão que sofre. De acordo com Estrela Solitária (23 anos) da etnia Baré:

Eu não me sinto diferente de ninguém como meus amigos se sentem, mas, às vezes, me sinto pressionado na igreja, onde eu congrego. Lá eu sou querido e participo dos cultos, mas tem esse lado que me incomoda demais. Não é a minha família que faz isso, é a pressão pra *mim* mudar, mas eu não sei porque querem que eu mude dentro da Igreja se eu nasci assim (entrevista 2024).

O Drama de Estrela Solitária, não é diferente de muitos outros jovens gays e reflete bem como a imposição de uma doutrina que age de maneira coercitiva para tentar moldar a vida de alguém, como podemos constatar em declarações colhidas com adeptos de religiões afrodescendentes do município. Em entrevista com o indígena Filho de Oxalá (31 anos) da etnia Baré, obtivemos a seguinte narrativa:

Já sofri muito na mão desses crentes, não de agressão de bater, graças a Deus, mas do modo como eles falam, sabe?! Desde pequeno eu já tinha esse dom, dado por Oxalá, e quando eu não sabia ainda o que era, minha mãe me levava pro pessoal da igreja pra lutar contra o meu demônio (risos), aquilo me deixava muito deprimido. Quando meu pai vinha do Maranhão me ver, parece que começou a entender o que se passava e me encaminhou *pras* pessoas certas. Se não fosse isso hoje eu estaria sofrendo muito, porque minha mãe, que Deus a tenha, era daquelas crentes que vê demônio em tudo, sabe?! Hoje eu estou bem com a minha crença, mas, vez por outra, recebo convite pra largar o demônio (risos), ou ouço comentários vindos da igreja como, ‘vocês já perceberam que macumba e *gayzisse* andam juntas?’....meu Deus! (entrevista 2024).

A conversão de homossexuais e adeptos de religiões afrodescendentes, parece exigir energia demais dessas igrejas, mais do que trabalhos sociais com pessoas carentes econômica e socialmente que tem se multiplicado no município. Mas essa não é uma característica apenas dessas igrejas no Alto Rio Negro, pois em El Alto as semelhanças com São Gabriel da Cachoeira parecem cada vez maior no que diz respeito às argumentações para uma conversão agressiva. Conforme Natividade (2006, p. 119):

Considera-se que este pecado sexual é perpetrado por indivíduos que têm diabo no corpo ou que estão sob influência de pombas-gira e outros exus. Esses argumentos, de teor cosmológico, configuram uma percepção físico-moral da homossexualidade, na qual o pecado abre brechas na corporalidade. O demônio instila sensações, movimentos, contrações involuntárias.

Apesar de La Paz contar com organizações e coletivos de expressão como ADESPROC⁷⁷ Libertad GLBT que atua desde 1996, o *Movimiento Maricas Bolivia* criado em 2010, com uma ressignificação da cultura indígena, também a *Familia Galán*, desde 1990, que é um coletivo de artistas drags de rua que marcam presença em grandes festivais bolivianos, parece que El Alto sofre males parecidos no que diz respeito a ausência e representatividade que São Gabriel tem em relação a Manaus.

El Alto, possui uma comunidade LGBTQIA+, mas parece não haver a mesma proteção da vizinha La Paz, pois esse segmento segue sofrendo ataques cotidianos de igrejas evangélicas e conservadores que tratam essas pessoas com indiferença justificada na palavra bíblica. O alvo dessas igrejas, não são só gays, lésbicas ou trans, mas qualquer política que de alguma forma beneficiem essa população econômica e socialmente. A Bolívia através do seu Ministério da Saúde, estabeleceu uma norma que visa um atendimento mais apropriado para pessoas LGBTQI+, assim como uma agenda com várias associações desse segmento para colaborar com essa atenção. Existe também o chamado Plano de Ação Defensorial que englobará os anos de 2024 a 2028, com o objetivo de empregabilidade, educação e economia para pessoas trans.

A Associação Nacional de Evangélicos da Bolívia (ANDEB), fez uma mobilização massiva em 2016, para anular a Lei de Identidade de Gênero, que permite pessoas trans pudessem alterar seu gênero a partir dos 18 anos, argumentando que era contra os princípios cristãos. Essa iniciativa foi prontamente apoiada pela Igreja Católica que manifestou também inconstitucionalidade ao Tribunal Constitucional Plurinacional. No ano de 2018, quase no mesmo período, Igrejas evangélicas se posicionaram contra a união de pessoas do mesmo sexo. Sobre o assunto, o presidente das Associações de Igrejas Evangélicas, Munir Chiquie, afirma (2018)⁷⁸ o seguinte:

Vamos usar todos os nossos poderes legais e de mobilização, vamos até pedir um referendo para o povo decidir. Não temos nada contra eles, mas temos uma lei que mudará o estilo de vida, os princípios fundamentais, o design original, o que é a família, isso é o que nos machuca e é isso que nos faz sair às ruas e tomar medidas legais (entrevista, 2018).

⁷⁷ Associação para o Desenvolvimento Social e Promoção Cultural.

⁷⁸ Fonte Los Tiempos, na reportagem “Evangélicos contra a lei de identidade”, 2018.

Na mesma reportagem, o vice-presidente da Associação de Igrejas Evangélicas, Eloy Luján, afirma que não há perseguição contra a população LGBTQIA+, mas sim a imposição da vontade da maioria da população. Segundo Eloy Luján⁷⁹,

Estamos em um país livre, onde há liberdade de expressão, não temos nada contra o coletivo, contra pessoas que pensam e vivem de forma diferente, não somos homofóbicos, não merecemos nenhum tipo de demanda, porque não estamos violando os direitos de ninguém, estamos apenas dando a conhecer a rejeição da lei e a forma que foi aprovada, sem consulta e obedecendo à pressão internacional que não estamos dispostos a aceitar (entrevista, 2018).

Essa mobilização refletiu diretamente em El Alto, através das inúmeras igrejas que se fazem presentes na cidade. As igrejas evangélicas possuem um forte aparato de comunicação que vão de rádios, redes sociais a programas de televisão que marcam o ritmo contra a conquista de direitos da comunidade LGBTQI+. Para além disso, a presença dos evangélicos nas ruas alteñas pode ser vista a todo momento, em suas pregações diárias e teatrais que chamam atenção de quem passa nas ruas das feiras da cidade.

Como uma maneira de reagir a esse movimento das Igrejas evangélicas, a comunidade LGBTQI+ de El Alto, promoveu a Marcha pela Diversidade Sexual e de Gênero em 2024. Antes em 2022, ocorreu a Marcha pela Diversidade Sexual, mas sem muita participação, segundo os organizadores, em consequência de uma contra organização dirigida pelas Igrejas evangélicas apoiado pela Igreja Católica. “Estamos defendendo nossos direitos, pela violação que existe em relação à nossa população, porque amar não é um crime”, afirma Andy Alanoca do coletivo Trans e modelo.

Essa repressão não se limitou apenas à comunidade LGBTQI+, a religião andina que cultua a Pachamama também sofreu com o assédio de evangélicos e conservadores. Devido a um contexto de crise que se instalou nas eleições de 2019, com a renúncia de Evo Morales e a ascensão da presidente interina Jeanine Áñez, parece ter incentivado ainda mais a discriminação contra as crenças ancestrais. Já havia um grupo político e religioso cristão que condenava a proximidade de Evo Morales com a cosmovisão andina, desde sua posse em 2006 em uma cerimônia nas ruínas de *Tiwanaku*, um importante sítio arqueológico no altiplano.

Nessa cerimônia, Evo Morales recebeu a autoridade de liderar, junto à pirâmide de *Akapana* com o título de *Apu Mallku*, concedido por um sacerdote Aymara. A ala conservadora e cristã à época, viu a cerimônia como um insulto e parece ter lembrado o fato

⁷⁹ Fonte Los Tiempos, na reportagem “Evangélicos contra a lei de identidade”, 2018.

quando em 2019, Evo Morales renunciou ao cargo sob pesadas acusações de fraude eleitoral. Então, a presidente interina Jeanine Áñez declarou que "a Bíblia voltou ao Palácio"⁸⁰, no mesmo momento o líder da oposição Luis Fernando Camacho, carregando uma bíblia afirmava que "não derrubamos um governo, libertamos um povo na fé", deixando claro o desprezo às cosmovisões dos povos indígenas.

O conservadorismo religioso cristão, se impôs nas estruturas da política boliviana e vem se articulando a cada dia com o objetivo de tornar orgânico o entendimento bíblico dentro do Estado plurinacional. Apesar de algumas Igrejas evangélicas se apresentarem um pouco mais flexíveis em relação ao culto à Pachamama, a maioria dessas igrejas condenam abertamente essas práticas, considerando como algo anticristão. "É o mesmo de 500 anos atrás, quando os espanhóis chegaram e a primeira coisa que mostraram aos indígenas foi a Bíblia", compara José Saravia, católico e seguidor da Pachamama.

O endurecimento ao culto da religião andina por parte dos evangélicos e conservadores, foi compreendido pela população cristã como consequência da campanha incessante que Evo Morales empreendeu para naturalizar a cosmovisão indígena e que causou reação adversa. "Foi uma demonstração de grande respeito pelo povo boliviano. Somos crentes em Deus [...] o governo de Evo Morales foi muito agressivo, especialmente para aqueles de nós aqui na região oriental que não acreditam na Pachamama.", disse Karina Ortiz Justiniano⁸¹.

O fato é que com a saída de Evo Morales da presidência boliviana, a direita religiosa rapidamente tentou imprimir uma espécie de ressurgimento evangélico, assim como uma incompatibilidade de cultos pagãos e cargos públicos. Tanto a Igreja Católica quanto a Igreja Evangélica, em suas variadas denominações, parecem ter um inimigo comum que ameaça as famílias e se integra ao Estado através da crença à Pachamama que é praticada também por muitos membros do governo.

Em uma das crises que o governo teve com a Igreja Católica, em uma coletiva de imprensa, Evo pediu "para que alguns hierárquicas da Igreja Católica não nos discriminem, não nos marginalizem e não discriminem ou marginalizem outros movimentos religiosos [...]"⁸². Alguns dias depois, o bispo de Cochabamaba, Dom Luiz Sanz respondeu nos seguintes termos:

⁸⁰ Reportagem da Proavinci, sob o título "As duas Bolívias: tensões regionalistas, étnicas e religiosas", 2020.

⁸¹ Reportagem CityNews, sob o título "Bíblia versus crenças indígenas em questão na Bolívia", 2020.

⁸² Reportagem da ANF, sob o título "Culto da Pachamama, discriminação ou desorientação?", 2011.

Não podemos falar de discriminação, mas de respeito pelo povo. A Igreja Católica tem normas universais [...] normas precisas, claras que nos dizem que não podemos participar de atos que não sejam da Igreja Católica, como culto (o culto da) Pachamama, o K'ao. Para nós, eles são sinais de desorientação para o nosso povo. Nosso povo é simples, nosso povo é católico e, portanto, para um bispo participar desses atos religiosos andinos é muito perigoso para nós porque desorienta o nosso povo. Essa é uma das razões pela qual não participamos” (entrevista 2011).

As argumentações do bispo de Cochabamba, parecia amenizar as relações com o então governo de Evo que tentava conciliar várias práticas religiosas em um malabarismo para agradar cristãos e seguidores da Pachamama. Mesmo com o empenho do governo em criar uma relação inter-religiosa, membros do conservadorismo cristão da política boliviana não viram com bons olhos esse empenho e logo reagiram à ideia. A posição autoritária da ala conservadora evoca a história que se iniciou no século XVI e que permitiu a partir da imposição e ressignificação religiosa que se abrisse caminhos para moldar uma submissão das crenças andinas à teologia católica colonial, dando continuidade ao processo de epistemicídio às epistemologias indígenas andinas. Conforme Santos Souza (1995, p.328),

[...] o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista [...] tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais).

Boaventura descreve uma forma mais engenhosa e ampla de genocídio, dedicando sua análise à origem das crenças e sua tentativa de epistemicídio e “à destruição de algumas formas de saber local, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural [...]” (Santos Souza, 1995, p 183). Para ele a função do epistemicídio é ser eficaz e duradouro, pois, nega a legitimidade de saberes ancestrais, o reconhecimento destes e de suas populações.

Embora haja uma resistência cultural por parte das religiões afrodescendentes em São Gabriel da Cachoeira e da religião andina em El Alto, o conservadorismo cristão em ambos os países, se articula determinando convergências condenatórias entre igrejas evangélicas e a Igreja Católica, que ora se alternam em suas manifestações e influências políticas, ora atacam abertamente essas religiões. Esses ataques fazem mais parte de um cenário muito bem pensado que atrai cada vez mais adeptos devido ao imaginário que envolve as exposições nos cultos, do que combater uma frente pagã realmente constituída.

Em outras palavras, se pensarmos na energia política e religiosa dispensada para combater religiões indígenas e afrodescendentes como as que estão presentes em São Gabriel da Cachoeira ou a religião andina em El Alto, que juntas nos dois países não respondem a 3,5% de adeptos. Há, pois, uma incoerência em relação ao objetivo evangélico. À luz de uma rápida análise e sem recorrer a porcentagens, Brasil e Bolívia ainda gozam de uma superioridade católica, que notoriamente é ameaçada pela expansão evangélica pentecostal e neopentecostal, mas curiosamente os ataques não são entre instituições cristãs. Ou seja, não são uma cruzada de evangélicos contra católicos, apesar de haver episódios que demonstrem diferenças marcantes entre ambos. De alguma forma para o sucesso do movimento evangélico, tornou-se necessário lançar mão de uma narrativa bíblica juntamente com a demonização das culturas indígenas, assim como o banimento das religiões afrodescendentes, a religião andina ou um similar. Segundo Rolim (1990, p.49),

A visão demoníaca das religiões afro-brasileiras, propagada pelo neopentecostalismo, já estava presente nas fases anteriores do movimento pentecostal como elemento da teologia da cura divina. A cura, sendo uma das partes constitutivas do ritual da benção aos doentes, servia para mostrar a vitória de Deus sobre o demônio, geralmente identificado com a umbanda e o candomblé.

A atmosfera mágica que é empregada e entregue em expedientes dos cultos nos templos evangélicos, personifica a luta de Deus contra o diabo presente no imaginário popular, materializada no combate às bruxarias e malefícios que supostamente se manifestam em terreiros ou na adoração de elementais da natureza da cultura das crenças indígenas. Esse é mais um dos fatores que podem ajudar a entender como se dá o processo de expansão do movimento evangélico e que muitas vezes não é percebido pelo grande público, nem mesmo pelos próprios evangélicos. Nesse contexto, onde há a necessidade de renovação da legião de demônios que assediam pessoas através da alcoolização, homossexualidade e jogatinas, as religiões afrodescendentes, crenças indígenas e a religião andina se tornam o alvo mais certo dessa guerra espiritual.

A Igreja Universal do Reino de Deus, contribuiu muito para que houvesse esse elenco de demônios sempre prontos para atuar por meio da Umbanda, Candomblé e também do kardecismo. Em 1988, o líder da Igreja Universal, bispo Edir Macedo, escreveu e publicou o livro “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?”, que vendeu quase três milhões de exemplares e se tornou muito popular entre as igrejas evangélicas no país e no exterior, tornando-se uma espécie de manual para pastores de diversas denominações, que usavam o conteúdo principalmente para atacar mães de santo.

O livro trata da existência de demônios que assolam as pessoas no cotidiano, como eles podem se apossar do corpo de alguém se este não estiver protegido. Na obra, o bispo deixa claro que esses demônios são resultado da relação que se tem de pessoas que não conhecem a palavra de Deus, com terreiros de macumba ou centros espíritas que propagam magia negra e que podem impor uma maldição hereditária. Isso tudo é reforçado pela ideia de que as oferendas de sacrifícios de animais, tem como objetivo um acordo com demônios para que pedidos sejam atendidos.

A estética do livro de Edir Macedo impressiona pela quantidade de ilustrações que, de alguma forma, torna as religiões afrodescendentes temíveis quanto a interpretação dos desenhos. Entre despachos, caboclos, pretos velhos, caveiras com velas, a mensagem que se quer passar parece atingir bem o seu público que tornou o livro um grande sucesso de vendas em detrimento das religiões de matriz africana e do espiritismo kardecista, mas que também não poupa crenças indígenas e andinas.

O impacto de obras como esta, sobre a população LGBTQI+, adeptos da Umbanda, do Candomblé, das crenças indígenas e religiões andinas, é absorvido muito rapidamente e amplificado pelo poder de convencimento que a política representa através de bancadas cristãs ou de um ecossistema político como o boliviano. Além do mal que essa estrutura religiosa possa representar, existe também todo um mercado voltado para produtos evangélicos e comunicação como, rádio, televisão e redes sociais com entrevistas e podcasts, que lucram milhões por ano nesse segmento.

Cidades como São Gabriel da Cachoeira e El Alto, com quase a totalidade de habitantes autóctones, representam um laboratório social muito importante e interessante sobre a resiliência e os impactos da expansão religiosa em contexto indígena. Se levarmos em consideração, que ambas as regiões passaram por um processo de resignificação com o cristianismo impositivo, e que determinaram que a sua relação com este cristianismo, não seria o fim de suas tradições, podemos compreender também que existe uma lógica para que essas minorias sejam alvos de igrejas pentecostais e neopentecostais.

São Gabriel da Cachoeira, em sua essência politeísta que abriga além das crenças indígenas, também religiões de matrizes africanas, parece empreender bem o significado de resistência. Significa que a atuação das igrejas evangélicas terá ainda muito campo para uma atuação por tempo indeterminado. Da mesma forma, com características muito próximas ao Alto Rio Negro, El Alto também personifica a resistência indígena por meio da adoração à

Pachamama, impondo-se sincreticamente ao catolicismo e ao evangelicalismo como meio de marcar presença dentro do Estado.

Apesar de vermos uma linha ascendente de crescimento do evangelicalismo entre os dois países, também podemos ver que a resiliência de movimentos sociais ou minorias religiosas, se constitui organicamente na resistência àqueles que apesar dos ataques políticos ainda estão presentes em seus movimentos sociais e terreiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O colonizador não apenas ocupou o território; ocupou também a alma, o pensamento, a linguagem, os ritos, os deuses, o tempo. Tornou-se necessário, então, reaprender a ver-se a si mesmo com os próprios olhos, a recuperar a própria voz, a restaurar a história silenciada.

Libertar-se não é apenas um ato político; é um ato existencial, cultural e espiritual.

Frantz Fanon

No decorrer desse processo investigativo buscamos trazer à luz as estruturas históricas, ideológicas e políticas que possibilitaram e possibilitam o avanço do neopentecostalismo em São Gabriel da Cachoeira. Esse processo próprio de ressignificação religiosa encontra-se com o movimento evangélico e culminou no estado atual de ascensão de templos na sede do município, o que tornou esse trabalho de grande relevância e importância devido a diversidade de culturas indígenas presente nessa região.

Especificamente as análises se debruçam sobre como o neopentecostalismo se constitui como uma religião que avança no contexto indígena, remetendo para a compreensão da evangelização no âmbito da prosperidade; aponta o uso da fé no contexto da prosperidade, buscando detectar o uso da religião como instrumento de discriminação de crenças indígenas, religiões de matriz africana e da população LGBTQI+; Identifica a ação do neopentecostalismo na busca de poder, tendo como horizonte a construção de bases políticas no âmbito social.

A pesquisa foi realizada de forma participativa com a instrumentalização de entrevistas semiestruturadas que possibilitaram uma leveza dialógica na interação com os sujeitos da pesquisa. O trânsito entre diferentes concepções religiosas foi fundamental para uma análise impessoal das várias correntes de entendimento que orbitam em torno do fenômeno da expansão neopentecostal em São Gabriel da Cachoeira e El Alto.

O fervor pela busca de referências e categorias que norteariam esse complexo fenômeno religioso, nos levou a entender que a clássica categoria de conversão weberiana

necessitava de novos aportes metodológicos para dar conta da intensidade de transformações que ocorrem nesse microcosmo religioso. Buscamos elaborar um modelo explicativo, ou ao menos um similar, que atendesse de forma racional a conexão entre o discurso de poder, proporcionado pela Teologia da Prosperidade, e suas consequentes estruturas ideológicas materializadas através da política e da expansão de templos.

A investigação nos revelou que determinar fatores responsáveis, pela expansão do neopentecostalismo no município, exige um diálogo extremamente complexo, por vezes com contornos desconexos, mas que se assentam numa lógica religiosa que imprime dogmas, cultura e política. Em outras palavras, a expansão neopentecostal possui uma fórmula longe de ser superada devido ao grande acervo místico sobre o assunto que se alimenta a cada dia com o crescimento de novos fiéis.

São Gabriel da Cachoeira contribui para esse acervo místico no que diz respeito ao sistema de crenças indígenas, pois oferece uma farta mitologia de vários povos que ali residem e que são alvos da condenação de igrejas evangélicas. Isto parece muito com o cenário da cidade de El Alto na Bolívia onde atuam diversas denominações evangélicas. A experiência de bolsa sanduiche na Bolívia nos proporcionou uma localização mais eficaz do processo de ascensão evangélica permitindo estabelecimento de parâmetros de observação com o Brasil. Isto nos permitiu construir um quadro geral e específico sobre essa forma de cristianismo.

A pesquisa em dois países diferentes, mostrou que aspectos da expansão neopentecostal são comuns em ambos os territórios, mas também que possuem intensidades diferentes como forma de atuação. Enquanto a região andina se amalgama ao patriarcalismo e conservadorismo religioso e político, criando um ecossistema que prolifera tentando sufocar as crenças andinas, em São Gabriel da Cachoeira, o trânsito de fiéis entre igrejas, assim como sua atomização, fortalece as bancadas evangélicas a cada pleito.

Mostramos à ciência reflexões de inúmeras facetas ideológicas que constituem o crescimento evangélico em São Gabriel da Cachoeira, não como um processo fácil, mas sim como um meio compreensivo de determinar as motivações que ocorrem nesse caminho e nos revelam características próprias desse ambiente.

A pesquisa revela a existência de uma eficiente estratégia de autoafirmação religiosa, cultural e política, utilizando religiões afrodescendentes, crenças indígenas e a população LGBTQI+, entre São Gabriel da Cachoeira e El Alto, como meio de estruturar a identidade do segmento evangélico e fortalecer seu domínio social. Dentro desse contexto o

marketing teológico da eterna luta entre o bem e o mal, deteriora-se relações comunitárias e o simbolismo presente em crenças ancestrais como meio de expansão territorial em áreas menos assistidas.

Constatamos que a fragmentação teológica presumida entre templos, se esconde sob a capa da divisão evangélica, como uma ferramenta de expansão desse segmento religioso. Isso permite uma adaptação contínua do discurso em diferentes realidades sociais e linguísticas, moldando-se em comunidades indígenas, espaços rurais e periferias das grandes e pequenas cidades. Isso se apresenta como uma vantagem à igreja católica, pois, a estrutura que é usada dentro desses espaços representa bem o modo como suas comunidades vivem, além de não seguirem o rigor do culto e da tradição.

Verificamos, também, como o sistema de crenças indígena ressignifica historicamente a imposição do cristianismo como forma de resistência. A reinterpretação de dogmas cristãos, dentro das estruturas simbólicas das crenças indígenas reorganizam um novo comportamento que disfarça a perda de identidade por meio da ambiguidade de projetos missionários como os que acontecem no Alto Rio Negro. Essa ressignificação desloca o entendimento cosmológico de mundo, reduzindo-o a noções cristãs que não tão conta da complexidade cultural dos povos indígenas.

Pode-se dizer, por fim, que este mestrado proporcionou-me os meios para que realizasse uma experiência à altura da complexidade que a pesquisa exigia. Num primeiro momento apresentando recursos metodológicos, ensinados por renomados professores, e, em seguida possibilitando uma viagem à cidade de El Alto, no lado ocidental boliviano que representou uma etapa especial de investigação deste trabalho sobre a cultura Aymara andina.

Essa experiência acrescentou-me uma nova contribuição de concepção de mundo, ao demonstrar que diferentes culturas podem interagir por meio das dinâmicas de seus processos históricos, determinando o tipo de política e resistência que se constrói na América do Sul, seja organizando-se através de movimentos indígenas, coletivos feministas ou organizações LGBTQI+.

O que apresentamos à academia é consequência de um estudo composto por inúmeras análises que tentam incorporar as diversas formas de compreensão a respeito da dinâmica de expansão neopentecostal, assim como a sua fenomenal propriedade de adaptação aos cenários políticos. Isto representa perseguir a qualidade das investigações devido a pujança de transformações que ocorrem dentro do segmento evangélico dentro e fora do país.

Esperamos que este trabalho contribua com a fluidez das investigações e estudos de valor científico, que tenham como temática o campo evangélico e sua expansão, para que possa nortear outras pesquisas e concepções epistemológicas sobre esse importante fenômeno social.

REFERÊNCIAS

A Presença da Religião na Formação do Brasil. Posted on Updated junho 2, 2013. Disponível em <<http://estrategistas.com/religiao-na-formacao-do-brasil/>> 2013

ACONTECE ARTE E POLÍTICA LGBTI+; ANTRA; ABGLT. ***Dossiê de Mortes e Violência LGBTI+ no Brasil em 2022.*** Brasília: Observatório de Mortes e Violências LGBTI+ no Brasil, 2023. Disponível em: <https://observatoriomorteseviolenciaslgbtibrasil.org/dossie/muertes-lgbt-2022/>. Acesso em: 12 maio 2025.

AUGUSTI, Waldir A. “**Teologia da Prosperidade: o mercado da fé e a fé mercadológica.**” Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/teologia-da-prosperidade-o-mercado-da-fe-e-a-fe-mercadologica/>. 2020

ARAÚJO, Victor. **Igrejas evangélicas apresentaram crescimento vertiginoso no Brasil.** Disponível em: <https://jornal.usp.br/Atualidades/> 2023

ARAÚJO, Victor. ***Surgimento, trajetória e expansão das Igrejas Evangélicas no território brasileiro ao longo do último século (1920-2019).*** São Paulo: Centro de Estudos da Metrópole, 2023. (Nota Técnica nº 20). Disponível em: https://centrodametropole.fflch.usp.br/sites/centrodametropole.fflch.usp.br/files/cem_na_midia_anexos/NT20.pdf. Acesso em: 24 abr. 2025.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO AMAZONAS. ***No Dia da Visibilidade Trans, Assembleia Legislativa do Amazonas destaca legislações sobre o tema.*** Manaus: ALEAM, [2025]. Disponível em: <https://www.aleam.gov.br/no-dia-da-visibilidade-trans-assembleia-legislativa-do-amazonas-destaca-legislacoes-sobre-o-tema/>. Acesso em: 12 maio 2025.

ARÉBALO, Carmen Núñez. **La Agenda Antifeminista em Torno a la Ley 348 y Las Acciones de Defensa de Las Organizaciones de Mujeres.** La Paz, Bolivia, 2025. Nº 02. Disponível em: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien>.

ASSÉN, S.H. Considerações sobre algumas drogas indígenas, em especial o rapé, e a parafernália pertinente. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, S. Paulo, 3: 147-158, 1993.

BARRETO, João Paulo Lima. ***Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro.*** 2021. 190 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2021. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8289>. Acesso em: 6 jun. 2025.

BOBBIO, Norberto. **“Dicionário de política”**. COLÉGIO ESTADUAL DO PARANÁ ENSINO FUND., MÉDIO E PROFISSIONAL: Paraná, 2014. Disponível em: Acesso em: 25/02/2018.

BOYER, Veronique. 1999. **Os Baniwa evangélicos falam dos missionários protestantes: Sofia e seus sucessores**, Ateliers de Caravelle, Toulouse, no. 18, pp. 83-99. Disponível em: [//www.researchgate.net › publication , 2003](http://www.researchgate.net › publication , 2003).

BOURDIEU, Pierre et al. **O poder simbólico**. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BONINO, José Míguez. **“Rostos do Protestantismo Latino-Americano”** / José Míguez Bonina; Tradução Luís Marcos Sander - São Leopoldo. RS: Sínodal, 2002. 156 p.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. **Assembleia Constituinte**. Disponível em: Acesso em: 30 de maio de 2025.

BRASIL. *Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012*. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 6 jun. 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm. Acesso em: 9 jul. 2025.

CAMPOS, Roberta B. C.; REESINK, Mísia L. **Conversão (In)Útil**. *Anthropológicas*, ano 18, v. 25, n. 1, p. 49–77, 2014. Disponível em: <https://revistas.uevora.pt/index.php/anthropologicas/article/view/221>. Acesso em: 28 abr. 2025.

CAPREDON, E. **Derrota interna, sucesso exterior: a patrimonialização do xamanismo entre os Baniwa (Alto Rio Negro – Amazonas)**. Disponível em: <https://www.scielo.br › PDF de E Capredon · 2018>.

CALANCHA, Antonio de la. *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta monarquía*. Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1638. Disponible em: [Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú \(1638\) – Internet Archive](http://Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú (1638) – Internet Archive). 2025.

CASTILLO, Violeta. **El machismo subsiste en Bolivia en los discursos políticos**. Ecos de Tarija, El País, 08 mar. 2024. Disponível em: https://elpais.bo/tarija/20240308_el-machismo-subsiste-en-bolivia-en-los-discursos-politicos.html. Acesso em: 06 maio 2025.

CÁRDENAS, Félix; CHIVI VARGAS, Idón Moisés; CANQUI, Sandro; ALVARADO, Francisca. *Despatriarcalización y chachawarmi: avances y articulaciones posibles*. La Paz: AGRUCO; Ministerio de Culturas y Turismo; Plural Editores, 2013. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/agruco/20170927040536/pdf_225.pdf. Acesso em: 28 maio 2025. [Scribd+1](#)

CORDEIRO, G. do R; MOLINA, N. L.; DIAS, V. F. **Orientações e dicas práticas para trabalhos acadêmicos**. Curitiba. Editora Intersaberes, 2014.

CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA (1582–1583). *Tercer Catecismo del Tercer Concilio Limense*. Lima: Concilio Provincial, 1583. p. — (Seção “Supersticiones y ritos de los indios: cómo se han de aprovechar de esto los sacerdotes”). Disponível em: Scribd. Acesso em: 21 jul.2025. Disponível em: <https://es.scribd.com/document/357720239/Iglesia-Catolica-Catecismo-Para-Indios-1583>

COUDREAU, Henri. 1887. **Voyage à travers le Guyanes et l’Amazonie. La France Equinoxiale**, 2. Paris.

CUNHA, M. C. (2009). *A Herança dos Apóstolos: Educação e Religião entre os Povos do Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP.

CUNHA, Christina Vital da. “**Televisão para salvar**”: religião, mídia e democracia no Brasil contemporâneo *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia* 08 Mar 2022 > disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view>.

CRUZ, K. M. **O conceito de institucionalização partidária : análise sistemática da literatura**. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/2019>

DURKHEIM, Émile 1958 - 1917. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**: tradução Paulo Neves – são Paulo: Martins fontes 1996

DW. *Ativistas conservadores que se opõem ao aborto e à igualdade de gênero promovem oficinas anti-direitos no Peru e na Bolívia*. Deutsche Welle, 15 abr. 2024. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/ativistas-conservadores-promovem-oficinas-antidireitos-no-peru-e-bol%C3%ADvia/a-68755159>. Acesso em: 5 maio 2025.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador. Volume 2**. Formação do Estado e Civilização. Tradução: RUY JUNGSMANN. Revisão, apresentação e notas. usp.br, usp.br/2018 PDF. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view>.

ESCH-JAKOB, Juliane. *Sincretismo religioso de los indígenas de Bolivia*. La Paz: HISBOL, 1994. 132 p. (Serie Religión y Sociedad; 6).biblioteca.uto.edu.bo+6books.google.com+6openlibrary.org+6 Informações adicionais sobre a obra estão disponíveis no WorldCat: <https://search.worldcat.org/es/title/sincretismo-religioso-de-los-indigenas-de-bolivia/oclc/254515294>.

FARIA, Ivani Ferreira de et al. **Gestão do conhecimento e território indígena: por uma geografia participante**. Manaus: REGGO, 2015.

FRESTON, Paul. *The Future of Pentecostalism in Brazil: The Limits to Growth*. In: HEFNER, Robert W.; BERGER, Peter L. (org.). *Global Pentecostalism in the Twenty-First Century*. Bloomington: Indiana University Press, 2013. Citação específica na p. 88.

FOIRN/ISA (2006). **Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste amazônico**. São Gabriel da Cachoeira:

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/Instituto Socioambiental. Disponível em: foirn.org.br/

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

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

GALVÃO, Eduardo. **Aculturação indígena no rio Negro, Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, nova série antropologia, Belém, n° 7, setembro 1959.**

GISBERT, Tereza. **Os agostinianos e o pensamento da Cidade de Deus**. La Paz: Fundação BHN, 1999.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. **Comentarios Reales de los Incas**. Edição de Carlos Aranibar. México: Fondo de Cultura Económica, 1991. ISBN 968-16-4892-7.

GRUPO GAY DA BAHIA. **Observatório 2024 de Mortes Violentas de LGBTQ+ no Brasil. Salvador: GGB, 2025.** Disponível em: <https://grupogaydabahia.com.br/mortes-violentas-de-lgbt-no-brasil-2024/>. Acesso em: 12 maio 2025.

GEBARA, Ivone. **Precisamos rever a luta pelo Estado laico e o papel das religiões**. Entrevista concedida a Cristiane Sampaio. *Brasil de Fato*, São Paulo, 18 jul. 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/07/18/ivone-gebara-precisamos-rever-a-luta-pelo-estado-laico-e-o-papel-das-religoes>. Acesso em: 23 jul. 2025.

HANKE. Ezequiel, Celso GABATZ. Celso, **Em nome de quem?: a bancada evangélica e seu projeto de poder**. Resenha de: DIP, Andrea. Em nome de quem? : a bancada evangélica e seu projeto de poder. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

JUNG, C.G. (1959). *Aion: Investigações sobre a Fenomenologia do Self* (Obras Completas de C.G. Jung, Volume 9, Parte II). Princeton University Press, p. 6. Disponível em: Internet Archive – Aion (internet Archive)

LIMA, R. E. F. N. ; COSTA R. A. **No rastro da cobra-canoa: religião, cultura e educação no Alto Rio Negro**. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/324238487_... 2017

LOPES, Marcelo. **“Pentecostalismo e a cura divina: um olhar histórico e fenomenológico”**. Disponível em: periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilengens/article/view/26776. Ano: 2014.

KOCH-GRÜNBERG, T. (1923). **Do Roraima ao Orinoco: Resultados de uma viagem ao norte do Brasil e Venezuela nos anos de 1911-1913** (Vol. 2). Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.

KLEIN, H. S. (1982) **Historia general de Bolivia**, La Paz.

MAIA, E. L. C. **Os evangélicos e a política**. Disponível em: Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC Vol. 2 nº 2 (4), agosto-dezembro/2006, p. 91-112. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/article/2006>.

MATURANA, Humberto R.; VERDEN-ZÖLLER, Gerda. *Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano*. Tradução de Humberto Mariotti e Lia Diskin. 3. ed. São Paulo: Palas Athena, 2004.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil* (versão revisitada a partir da tese de 1999). 2012. p. 1.

MARIANO, Ricardo. **O mercado religioso: mercado de bens simbólicos de salvação**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 52, p. 107–116, fev. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/3r4YWRwSyMSzPxMnF6Hc7fk>. Acesso em: 23 jul. 2025.

MARQUES, Maria Sandrelle Gonçalves. **“As complexas tramas entre o ‘pentecostalismo judaizado’ e a Amazônia”**. Tese de doutorado (Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas. 2022

MARX, Karl. Prefácio - **Introdução à Contribuição para a Crítica da Economia Política**. Ed.: Boi Tempo. 2013. Disponível em: <https://www.boitempoeditorial.com.br/produto/o-capital-livro-1-654> - 2013.

MELO, Flávia; **Observatório da Violência de Gênero no Amazonas (OVGAM); Universidade Federal do Amazonas (UFAM)**. Tecendo a vida sob braços fortes - Caracterização da violência contra mulheres na cidade de São Gabriel da Cachoeira-AM. Manaus: UFAM, 2023. Disponível em: <https://riu.ufam.edu.br/handle/prefix/6902>. Acesso em: 8 maio 2025.

MENDONÇA, Antônio Gouveia. **“O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas”**. Web1 de nov. de 2005 · **“Protestantes na Primeira Fase do Regime Militar Brasileiro: Atos e Retórica da Igreja Presbiteriana Independente (1964-1969)”**, in Estudos de Religião, ano XVI. São Bernardo do Campo, Umesp, dezembro de 2002. Disponível em: usp.br <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13455>

MENDONÇA, Antônio Gouveia. **“Introdução Ao Protestantismo No Brasil”**. WebRed. Anexo-III-à-LC-nº-470-2017-Mapa-de-uso-e-ocupação-do-solo-versão-de-novembro-de2017. **Mauri Oládio**. Guia de Esferas - LWE - 15 até 20. ERICK FEITOSA. Ana de Lourdes. Disponível em: Scribd <https://pt.scribd.com/document/114297693/2-Introducao-ao>. Ano 2017.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.) 1961. **A Amazônia na era pombalina. Correspondência inédita do Governador e Capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão**, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-59. 3 vols. São Paulo: Instituto Histórico Geográfico Brasileiro.

MORAIS, E. E. **A religião como dispositivo de biopoder** – UEL Disponível em: <http://www.uel.br/anais/SIPRMC/paper/view>, 2017

MORIN, Edgar. **O Método 6: Ética**. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 117. Disponível em: SciELO. Acesso em: 26 maio 2024.

MOTT, Luiz. **Homossexualidade e Cristianismo** (entrevista). Blog Luiz Mott, 2006. Disponível em: <https://luizmottblog.wordpress.com/entrevistas/homossexualidade-e-cristianismo/>. Acesso em: 29 jul. 2025.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. *Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 21 (n.º 61), junho 2006, pp. 116–arbitrário. DOI: 10.1590/S0102-69092006000200006

NINA HUARCACHO, Filomena. *Detrás del cristal con que se mira: Mujeres del Altiplano, órdenes normativos e interlegalidad*. La Paz: Coordinadora de la Mujer; ASDI; Embajada Real de Dinamarca, 2009. Disponível em: <https://www.bivica.org/file/view/id/2584>. Acesso em: 28 maio 2025.

OLIVEIRA, Liliane Costa. **“Pentecostalismo e espiritualidade na Amazônia: fé como elemento de reinvenção da vida no contexto de Parintins no Amazonas”**. Tese de doutorado (Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas. 2021.
REPAM – Rede Eclesial Pan-Amazônica; Padre Justino Rezende: **A Voz Indígena para a Preservação da Amazônia e o Diálogo entre Saberes**; Disponível em: <https://repam.org.br/2024>.

ORTIZ, Renato. *A Modernidade e a Religião*. São Paulo: Editora Olho D'Água, 1996.

PATCH, Richard. *Agriculture and the Supernatural: A Case, the Aymara of Manco Kapac Province*. 1971. Disponível em: https://www.scielo.org/bo/scielo.php?pid=S2077-33232005000100011&script=sci_arttext. Acesso em: 16 abr. 2025.

PEDERNEIRAS, M. B. **A incógnita Arapaso: estudo sobre um povo do Alto rio Negro**. Disponível em ><https://docplayer.com.br/195033026-A-incognita-arapaso-estudo-sobre-um-povo-do-alto-rio-negro.html>, 2023

PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro* / Sidnei Clemente Peres. – Campinas, SP: [s.n.], 2003.
PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerario para párrocos de indios*. Lima: Imprenta de Joseph de Contreras, 1668. Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/397/>. Acesso em: 16 abr. 2025.

PEREIRA, Denis da Silva. *Violência contra LGBT's em Manaus e agências da resistência e do enfrentamento: estudo de uma disputa territorial assimétrica dos campos da moral e do direito*. 2016. 188 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5933>

PETCHESKY, R. (1981). **Antiabortion, Antifeminism, and the Rise of the New Right.** *Feminist Studies*, 7(2), 206-246. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3177522>

REDE ARTESOL. **Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro – AMARN.** Disponível em: <https://redeartesol.org.br/rede/amarn/>. Acesso em: 8 maio 2025.

REDE ESTAÇÃO DEMOCRACIA. **Religiões cristãs eliminam nossas práticas, denunciam mulheres indígenas.** Disponível em: <https://red.org.br/noticia/religioes-cristas-eliminam-nossas-praticas-denunciam-mulheres-indigenas/>. Acesso em: 8 maio 2025.

RIBEIRO, Ludmila Ameno. **A política de ódio contra a cidadania LGBTQIA+: mudanças na escola através do viés queer.** *Mosaico: Revista de Estudos Culturais*, v. 14, n. 22, 2022. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/mosaico/article/view/84552>. Acesso em: 12 maio 2025.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro A formação e o sentido do Brasil.** Companhia das Letras – 1995 São Paulo 2 edição.

RIVIERE, Gilles. **Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano.** La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2005. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/666>.

ROLIM, Francisco Cartaxo. 1990. **“Igreja Pentecostal Deus é Amor”.** In: **Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil.** Cadernos do ISER, 23:59-63. SAHLINS, Marshall. 1979. *Cultura e razão prática.* Rio de Janeiro: Zahar.

São Gabriel da Cachoeira. Levantamento Socioeconômico, Demográfico e Sanitário da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM) ISA/FOIRN-2004. ISA - Instituto Socioambiental Disponível em: [socioambiental.org https://site-antigo.socioambiental.org/.../sao-gabriel-da-cachoeira](https://site-antigo.socioambiental.org/.../sao-gabriel-da-cachoeira) - 2012

SACCHI, Angela; GRAMKOW, Márcia Maria (orgs.). **Gênero e povos indígenas: reflexões antropológicas.** In: BARBOSA, Raquel de Souza; VIANNA, Adriana (orgs.). *Gênero plural.* Brasília: ABA Publicações, 2015. p. 201–219. Disponível em: site oficial do Museu Nacional dos Povos Indígenas

SALES, Bismark Jr. SILVA, Francisco Gladson. TEIXEIRA, Mateus da Silva. **“Teologia da prosperidade como instrumento de mercantilização da fé.”** *Ciências Sociais Aplicadas*, Volume 27 - Edição 127 OUT/23 SUMÁRIO / 28/10/2023. Disponível em: [revistaft.com.br https://revistaft.com.br/teologia-da-prosperidade-como-instrumento-de-fe](https://revistaft.com.br)

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2009. Edição brasileira: Cortez, 2010. ISBN 978-972-40-3738-7. Página relacionada à discussão de epistemicídio: 183. Disponível em: <https://www.icict.fiocruz.br/sites/www.icict.fiocruz.br/files/Epistemologias%20do%20Sul.pdf>. Acesso em: 4 ago. 2025.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo – Universidad Nacional de Quilmes, 2003. Disponível em: https://www.bibliotecafragmentada.org/wpcontent/uploads/2022/08/006_Rita_Segato_WEB.pdf [df valijapedagogica.mercosursocialsolidario.org+15](http://valijapedagogica.mercosursocialsolidario.org+15)

SILVA, Fabiana Sarges da. *A lei de cooficialização das línguas Tukano, Nheengatu e Baniwa em São Gabriel da Cachoeira-Am: questões sobre política linguística em contexto multilíngue*. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3995>- Manaus, 2013.

SILVA, Ana; PEREIRA, Maria. *Mulheres Indígenas em Movimentos: Possíveis Articulações entre Gênero e Política*. *Psicologia & Sociedade*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 346-357, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/TmkJTj6vTNMxpzhB3jhbPjK/>. Acesso em: 8 maio 2025.

SOUZA, S. L. de. Et al. *Aspectos Messiânicos em José Manoel da Conceição*. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br>, 2012

SOUZA, Jessé. *Os trabalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* 2. Ed. ver. E ampl. / Jessé Souza; colaboradores Bran Arenari... [et al]. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

TAVERA Acosta, Bartolomé. *Río Negro: reseña etnográfica, histórica y geográfica del Territorio Amazonas*. Caracas: El Perro y la Rana (ed. original c. 1906); 2. ed. Maracay: Imprenta del Estado Aragua, 1927. Disponível em PDF na plataforma Redalyc.

Teologia e Sumak Kawsay: *o diálogo com a sabedoria andina do bem viver* [recurso eletrônico] / Luis Paúl Muñoz Céleri -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019. Disponível em: <http://www.editorafi.org>

TORRES, Iraildes Caldas. *Por um pensamento ecológico e decolonial: saberes ancestrais e agenciamento político de mulheres indígenas na Amazônia* (entrevista). *Revista de Políticas Públicas*, v. 28, n. 1, p. 265–273, jul. 2024. Disponível em: <https://cajapio.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/23972>. Acesso em: 29 jul. 2025.

URIONA, Pilar. Entrevista: *Feminismo, interculturalidade e movimento indígena na Bolívia*. *Novos Rumos Sociológicos*, n. 7, p. 141–149, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/nrs/article/view/27494>. Acesso em: 28 maio 2025.

WEBER, M. “*A ética protestante e o Espírito do capitalismo*”. Disponível em: <http://www.afoiceeomartelo.com.br> > 2009

WEBER, M. “*Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*”. São Paulo: Editora UnB, 1991. PDF. Disponível em: https://www.academia.edu/36591055/WEBER_Max_Economia_e_sociedade. Ano 1991

WRIGHT, R. M. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org>, 2005

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *La naturaleza como persona: Pachamama y Gaia*. Buenos Aires: Ediar, 2019. Disponível em: <https://www.editorialediar.com.ar>.