UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA
DOUTORADO ACADÊMICO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

WILLIAM COSTA DA SILVA

FENÔMENOS COMUNICACIONAIS E DE SOCIABILIDADE NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19 ENTRE EVANGÉLICOS DO DISTRITO DE MURININ, BENEVIDES/PA

Belém/PA
2026

WILLIAM COSTA DA SILVA

FENÔMENOS COMUNICACIONAIS E DE SOCIABILIDADE NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19 ENTRE EVANGÉLICOS DO DISTRITO DE MURININ, BENEVIDES/PA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências da Comunicação.

Área de Concentração: Comunicação, Cultura e Amazônia

Orientadora: Profª. Dra. Marina Ramos Neves de Castro

Belém/PA
2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C837f Costa da Silva, William.

FENÔMENOS COMUNICACIONAIS E DE SOCIABILIDADE NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19 ENTRE EVANGÉLICOS DO DISTRITO DE MURININ, BENEVIDES/PA / William Costa da Silva. — 2026.
362 f. : il. color.

Orientador(a): Profª. Dra. Marina Ramos Neves de Castro
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia, Belém, 2026.

1. pandemia de covid-19. 2. evangélicos. 3. Amazônia. 4. Comunicação. 5. sociabilidade. I. Título.

CDD 302.2

Defesa de Tese

Ata de Desempenho de Discente

Aos **vinte e sete** dias do mês de **março** de **dois mil e vinte e seis**, às **10h**, foi realizada na modalidade **híbrida,** via plataforma google meet, sob a responsabilidade do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM), da Universidade Federal do Pará (UFPA), a **Defesa de tese** de **William Costa da Silva**, discente do curso de **Doutorado**, cujo trabalho intitula-se: FENÔMENOS COMUNICACIONAIS E DE SOCIABILIDADE A PARTIR DA PANDEMIA DE COVID-19 ENTRE EVANGÉLICOS DO DISTRITO DE MURININ, BENEVIDES/PA. A Comissão Examinadora, constituída pelos docentes**: Marina Ramos Neves de Castro** (PPGCOM/UFPA), **Alda Cristina Silva da Cost**a (PPGCOM/UFPA), **Fábio Fonseca de Castro** (PPGCOM/UFPA), **Manoel Ribeiro de Moraes Junior** (UMSP), **Magali do Nascimento Cunha** (ISER), emitiu o seguinte parecer:

A tese demonstra excelência acadêmica amplamente reconhecida pela banca, destacando-se pelo rigor teórico e consistência analítica. Recomenda-se apenas um ajuste pontual na coesão textual, visando maior fluidez na articulação dos argumentos. Dada sua qualidade e relevância, indica-se fortemente sua submissão a premiações acadêmicas e a publicação.

Resultado final:

( ) Aprovado sem alterações
(X) Condicionado a pequenas alterações
( ) Aprovado mediante reformulação sob a responsabilidade do aluno e do orientador
( ) Reprovado

Outros comentários:

( ) Louvor
(X) Indicação para publicação

Eu, **Marina Ramos Neves de Castro,** orientadora e presidente da Comissão, lavrei a presente ata que segue por mim assinada e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

gov.br Documento assinado digitalmente
MARINA RAMOS NEVES DE CASTRO
Data: 27/03/2026 16:22:32-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof.ª Dr.ª Marina Ramos Neves de Castro (Orientadora– PPGCOM/UFPA)

Documento assinado digitalmente
gov.br
ALDA CRISTINA SILVA DA COSTA
Data: 27/03/2026 17:55:15-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof.ª Dr.ª Alda Cristina Silva da Costa (Suplente – PPGCOM/UFPA)

Documento assinado digitalmente
gov.br
FABIO FONSECA DE CASTRO
Data: 28/03/2026 09:21:27-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro (Avaliador Interno – UFPA)

Documento assinado digitalmente
gov.br
MANOEL RIBEIRO DE MORAES JUNIOR
Data: 30/03/2026 09:38:50-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior (Avaliador Externo– UMSP)

Documento assinado digitalmente
gov.br
MAGALI DO NASCIMENTO CUNHA
Data: 30/03/2026 09:12:33-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Magali do Nascimento Cunha (Avaliador Externo– ISER)

Documento assinado digitalmente
gov.br
WILLIAM COSTA DA SILVA
Data: 31/03/2026 11:38:30-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

WILLIAM COSTA DA SILVA

FENÔMENOS COMUNICACIONAIS E DE SOCIABILIDADE NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19 ENTRE EVANGÉLICOS DO DISTRITO DE MURININ, BENEVIDES/PA

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia, da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Ciências da Comunicação.

Data de aprovação: 27 de março de 2026.

Conceito: Excelente

Banca Examinadora:

_____

Profª Dra. Marina Ramos Neves de Castro
(PPGCOM/UFPA)

_____

Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro
(PPGCOM/UFPA, PGDSTU/NAEA/UPFA)

_____

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior
(PPGCR/UEPA, PPGSA/UFPA)

_____

Profª Dra. Magali do Nascimento Cunha
(ISER)

_____

Profª Dra. Alda Cristina Silva da Costa
(PPGCOM/UFPA)

Dedico a todos que me ajudaram a chegar até aqui.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, não muito diferente do reconhecimento prático de pessoas que vivem em um país cristão, pelo cuidado, pela escuta, pelo sustento, pela saúde e por me permitir viver a realização de mais um sonho.

Seria humanamente difícil agradecer nominalmente a todas as pessoas com as quais pude ter contato ao longo dos últimos anos, e até antes, nesse processo formativo, mas quem somou sabe, e quem duvidou também saberá. O filho da doméstica Rute Costa, hoje agricultora, e do pizzaiolo Jiosmar Mangabeira, hoje aposentado, ambos separados, morador lá do Murinin, vai ser doutor.

Ainda da família, agradeço à minha irmã Camila Costa, com quem divido muita coisa desde que ela nasceu, e a todos os outros parentes que partilharam da caminhada, especialmente à minha avó materna Lucimar, que dispensou muitas orações para manter de pé o neto (e continue, vó), à minha avó paterna Alaíde, ao meu cunhado Anderson e a todos os demais familiares que, por vezes, sem compreender a dimensão da conquista, me apoiaram.

Do PPGCOM, lembro de muita gente, mas a rede de apoio foi, sem dúvida, essencial nessa caminhada. As tardes quentes de Belém, com as aulas, os cafés, lanches e muitos risos de Christian Maciel, Ibnny Afonso, Lidyane Albin, Marcely Borges e demais colegas de turma, além dos técnicos do PPGCOM, com quem pude aprender e crescer, foram fundamentais. Agradeço também aos queridos professores do programa, que sigo admirando pela garra, pela resistência e por me ajudarem na construção de um saber partilhado.

Ainda no PPGCOM, à minha orientadora, Profa. Dra. Marina Castro, pelo amparo, pelo cuidado, pelas orientações, pelas ligações pedindo dados para cadastrar em algum projeto, por me ensinar na caminhada e por me inspirar, como pessoa, a ir, sentir, observar e viver o campo. Obrigado, professora, por me aceitar como orientando. Sei bem dos desafios quanto à religião, mas não chegaria aqui sem ti, sem o grupo de Pesquisa Socialidades, Intersubjetividades e Sensibilidades Amazônicas (SISA) e sem a turma.

Ao meu grupo de pesquisa Comunicação e Religiões da Intercom, sem os toques, as sugestões, o apoio e o acolhimento, eu não teria ido tão longe. Obrigado, Ricardo, Magali, Priscila e toda a turma.

À banca de professores para avaliação, que me inspiram muito com suas pesquisas, espero não os desapontar com os usos de suas produções e obras. Obrigado, professor Fábio

Castro, Otacílio Amaral (que aposentou, mas somou na qualificação), Magali Cunha, Manoel Moraes e Alda Costa. Saibam que vocês são importantíssimos nesse processo de formação.

Da igreja foi interessante, pois, refletindo aqui, deparei-me com o ambiente que mais foi inconstante nas amizades ao longo dos últimos quatro anos. Muita gente veio e muitos foram, mas, de alguma forma, sou grato por todas as conversas e diálogos. A mesa foi, sem dúvida, meu ambiente preferido nessa caminhada com os pares evangélicos, mesmo que, por vezes, meus diálogos fossem estranhos, talvez conflituosos, intensos; foi um aprendizado fora da caixinha para todos. Foi onde fui muito acolhido e chamei muita gente para sentar-se à mesa. Obrigado, Marcos Paulo e Elen, Ana Lídia Silva, Gabriel Moura, Waleson Patrick, Adriel Dutra, Marcos Ferreira, pastores Nilton, Eraldo, Rodrigo, Magno e seus respectivos familiares, JBB, JUBAPA, Seminário Equatorial, PIB Murinin e outros tantos que dispensaram orações e palavras de incentivo na caminhada. Obrigado por viverem o evangelho comigo.

A tese não foi construída sozinha. Ao longo do texto, muitos interlocutores contribuíram para sua elaboração, e aqui registro minha profunda gratidão pela acolhida, por cada entrevista, direcionamento, cuidado, xícara de café, dúvida, orientação e ajuda recebida. Adelina Farias, Leninha, Karina Gonçalves, Luciano Barros, Eric Rodrigue, Douglas Marcus e tantos outros amigos que, de informantes-chave, tornaram-se colaboradores da pesquisa. Sem vocês, não teríamos o campo a partir do qual pudemos construir e documentar nossa história. Agradeço também a todos os demais que contribuíram com sugestões, dicas e quaisquer informações que me levassem à obtenção de uma entrevista, resposta ou dado.

Não posso deixar de mencionar a turma do saneamento, pois, lá em 2021, ainda em Manaus, em meio à pandemia, dei-me conta de que precisava imergir cientificamente em algo real, histórico e cheio de nuances, que "movimentava a vida", atravessado por todas as dores de um vírus. Fiz a seleção, passei, pedi demissão para voltar para "casa", não da forma que eu queria, mas da maneira que Deus me permitiu. Confiei nEle e vim. Obrigado, Felipe, Michele, Thamires, Adan e Laís, vocês foram indispensáveis nesse processo, além dos demais colegas que ajudaram de alguma forma.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, pela bolsa de estudo que viabilizou minha pesquisa no PPGCOM durante os últimos anos e a elaboração da presente tese para conclusão do doutoramento.

"... e quem aumenta o seu conhecimento aumenta também a sua dor".

(Eclesiastes 1:18b)

RESUMO

Esta tese analisa os impactos da pandemia de covid-19 nas práticas religiosas, nas formas de sociabilidade e nas experiências de fé entre evangélicos do distrito de Murinin, em Benevides, na Região Metropolitana de Belém, Pará. A pesquisa examina como a crise sanitária reconfigurou interações, vínculos comunitários e circuitos de circulação da fé no campo evangélico local, considerando tanto o contexto pandêmico quanto o período pós-pandêmico. Parte-se da compreensão de Murinin como território socialmente produzido, atravessado por memória, territorialidade, religiosidade e disputas de sentido, no qual a presença evangélica se consolidou historicamente por meio de igrejas, narrativas locais e práticas comunitárias. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa qualitativa, de orientação etnográfica, baseada em observação participante, entrevistas em profundidade, escutas abertas, mapeamento territorial das igrejas e análise das narrativas dos interlocutores. O campo empírico concentra-se, sobretudo, na Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin e na Primeira Igreja Batista em Murinin, além de outras denominações presentes no distrito. Durante a pandemia, as igrejas mobilizaram mídias digitais, aplicativos de mensagens e transmissões on-line para assegurar a continuidade de cultos, aconselhamentos e vínculos religiosos, ao mesmo tempo em que enfrentaram tensões relacionadas ao fechamento dos templos, à vacinação, ao cuidado coletivo e à essencialidade religiosa. Os resultados indicam que, no pós-pandemia, as práticas religiosas não retornaram a uma normalidade anterior, mas se reorganizaram em chave híbrida, marcada pela reafirmação da presença corporal, pela centralidade do templo e pela memória da ausência. Observa-se, ainda, uma reconfiguração dos modos de pertencimento, das relações entre evangélicos e do uso das mídias, agora acionadas de maneira mais seletiva e crítica. Conclui-se que a pandemia intensificou a midiatização da religiosidade evangélica e evidenciou a centralidade das mediações técnicas, corporais e territoriais na constituição das experiências de fé em Murinin.

Palavras-chave: pandemia de covid-19; evangélicos; Amazônia; Comunicação; sociabilidade

ABSTRACT

This dissertation examines the impacts of the COVID-19 pandemic on religious practices, forms of sociability, and experiences of faith among evangelicals in the district of Murinin, in Benevides, within the metropolitan region of Belém, Pará, Brazil. The study investigates how the health crisis reshaped interactions, community ties, and the circulation of faith within the local evangelical field, considering both the pandemic period and the post-pandemic context. Murinin is approached as a socially produced territory marked by memory, territoriality, religiosity, and struggles over meaning, in which evangelical presence has historically been consolidated through churches, local narratives, and community practices. Methodologically, this is a qualitative, ethnographically oriented study based on participant observation, in-depth interviews, open-ended listening, territorial mapping of churches, and analysis of the narratives of interlocutors. The empirical field focuses primarily on the Assembleia de Deus in Paraíso do Murinin and the Primeira Igreja Batista in Murinin, as well as other denominations present in the district. During the pandemic, churches relied on digital media, messaging apps, and online streaming to maintain worship services, pastoral care, and religious bonds, while also facing tensions related to church closures, vaccination, collective care, and the debate over religious essentiality. The findings indicate that, in the post-pandemic period, religious practices did not simply return to a previous normality, but were reorganized in a hybrid mode, marked by the reaffirmation of bodily presence, the centrality of the church building, and the memory of absence. The study also identifies a reconfiguration of belonging, relations among evangelicals, and the use of media, now deployed in a more selective and critical way. It concludes that the pandemic intensified the mediatization of evangelical religiosity and highlighted the centrality of technical, bodily, and territorial mediations in the constitution of faith experiences in Murinin.

Keywords: COVID-19 pandemic; evangelical Christianity; Amazonia; communication practices; sociability

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Carta ao O Jornal Batista sobre a exclusão de Vingren, Berg e outros membros da Primeira Igreja Batista Do Pará.....61

Figura 2 – Casarão de Benfica.....98

Figura 3 – Registros urbanos do Distrito de Santa Maria de Benfica.....100

Figura 4 – Mapa de divisão dos bairros e Distritos de Benevides.....106

Figura 5 – Registros do distrito sede de Benevides.....108

Figura 6 – Referência ao Rio Mururí - Distrito de Benfica.....113

Figura 7 – Referência ao Rio e Lugar Maroim – Pontos do interior da Freguesia de Benfica.....115

Figura 8 – Escola na povoação Muruny.....117

Figura 9 – Localização do núcleo urbano de Murinin, município de Benevides (PA).....124

Figura 10 – Pontos de referência do distrito de Murinin.....127

Figura 11 – Francisca Bentes Pereira (Irmã Chica) aos 100 anos.....138

Figura 12 – História da igreja Assembleia de Deus do Paraíso do Murinin.....139

Figura 13 – Fachada da casa de Osvaldo Navegantes.....142

Figura 14 – Documento sobre o início da Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin, por Osvaldo Navegantes.....144

Figura 15 – Osvaldo Bezerra Navegantes (Irmão Vavá) aos 81 anos.....148

Figura 16 – Comunidade Tapera e antiga área do porto, onde hoje moradores tomam banho de maré...152

Figura 17 – Percurso pelo Igarapé Murinin até o Rio Benfica.....155

Figura 18 – Área da primeira congregação da ADPM, na Comunidade Tapera.....157

Figura 19 – Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin.....159

Figura 20 – Primeira Igreja Batista em Murinin.....164

Figura 21 – Distribução de estalecimentos religiosos em Murinin.....166

Figura 22 – Distribuição de igrejas evangélicas no distrito de Murinin.....168

Figura 23 – Igreja Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin e suas congregações.....177

Figura 24 – Outras igrejas evangélicas presentes com templo no Distrito de Murinin.....182

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Composição dos grandes grupos de Religião no Brasil – Censo 2022.....64

Quadro 2 – Rádios evangélicas que cobrem a região Metropolitana de Belém.....77

Quadro 3 – Canais de TV evangélicos que cobrem a região Metropolitana de Belém.....78

Quadro 4 – Políticos que se declaram ou possuem vínculos evangélicos.....80

Quadro 5 – Produtos voltado ao público evangélico lançados em 2025 por emissoras de TV ou streamings.....83

Quadro 6 - Relação dos Oficiais, Oficiais Inferiores, Cabos, Soldados e recrutas do Corpo Paraense de Voluntários da Pátria enviados em 28 de março de 1865, para Guerra do Paraguai, com naturalidade em Benfica.....92

Quadro 7 – Divisão territorial dos distritos de Santa Maria de Benfica, Benfica e Murinin.....122

Quadro 8 – Escolas públicas no distrito de Murinin.....125

Quadro 9 – Levantamento das Igrejas Evangélicas do Distrito de Murinin.....170

Quadro 10 – Declarações de Jair Bolsonaro em março e abril de 2020.....194

Quadro 11 – Confirmação dos primeiros casos de COVID-19 na Amazônia.....198

Quadro 12 – Comparativo entre elementos das igrejas invisível e visível, em Simmel (2010) 244

LISTA DE TABELAS E GRÁFICOS

Tabela 1 – Porcentagem de evangélicos na Amazônia Legal, conforme dados do Censo 2022.....69

Tabela 2 – Porcentagem de evangélicos nos municípios do Pará, conforme dados do Censo 2022.....71

Gráfico 1 – Média dos casos confirmados de covid-19 no Pará.....202

Gráfico 2 – Média dos casos de óbito por covid-19 no Pará.....204

LISTA DE SIGLAS

ADPM Igreja Evangélica Assembleia de Deus Paraíso do Murinin

CCB Congregação Cristã no Brasil

COMIEADEPA Convenção interestadual de ministros e igrejas evangélicas Assembleia de Deus no Estado do Pará

EFB Estrada de Ferro de Bragança

IASD Igreja Adventista do Sétimo Dia

IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IEQ Igreja do Evangelho Quadrangular

IURD Igreja Universal do Reino de Deus

OMS Organização Mundial da Saúde

PIB Primeira Igreja Batista

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 17

1.1 Contextualização e problema de pesquisa 18

1.2 Delimitações empíricas, relevância e objetivos do estudo 21

1.3 Aporte teórico 24

1.4 Partida metodológica e desenho da pesquisa 27

1.5 Estrutura da tese 37

2 EVANGÉLICOS NA AMAZÔNIA PARAENSE: FORMAÇÃO HISTÓRICA E DINÂMICAS SOCIOCULTURAIS 39

2.1 O protestantismo na Amazônia 39

2.1.1 A chegada de missionários protestantes de missão 46

2.1.2 A chegada dos missionários pentecostais e, na cisão, a criação da igreja Assembleia de Deus 53

2.2 Eis os Evangélicos 63

2.2.1 Evangélicos na Amazônia 69

2.2.2 Evangélicos no Pará 70

2.2.3 Evangélicos na mídia da Região Metropolitana de Belém 76

2.2.4 Políticos paraenses evangélicos 79

2.2.5 Evangélicos e cultura Pop 81

3 TERRITÓRIO, MEMÓRIA E RELIGIOSIDADES 88

3.1 Benfica como espaço territorial comunicacional 89

3.1.1 Registros na mídia jornalística paraense 94

3.1.2 Transformações urbanas, sociais e simbólicas 95

3.2 Santa Maria de Benfica: continuidades e desdobramentos territoriais 99

3.3 Benevides: formação municipal 101

4 O CAMPO EVANGÉLICO EM MURININ: TERRITÓRIO, IGREJAS E SUJEITOS.....109

4.1 Murinin: território e sociabilidade.....109

4.1.1 Evangélicos do e no Murinin.....135

4.1.1.1 A formação da igreja evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin (ADPM): história, territorialidade e vínculos comunitários nas narrativas de antigos moradores.....136

4.1.1.2 O rio Benfica como elemento simbólico e geográfico do evangelicalismo em Murinin.....152

4.1.1.3 Primeira Igreja Batista em Murinin (PIB Murinin): tradição, identidade e práticas comunicacionais.....160

4.2 Distribuição espacial e diversidade das igrejas evangélicas de Murinin.....166

4.3 Quem são os evangélicos de Murinin?.....183

5 PANDEMIA DE COVID-19 E A RECONFIGURAÇÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS EM MURININ.....190

5.1 A covid-19 como evento crítico global e Amazônico: origem, disseminação e impactos iniciais da pandemia.....190

5.1.1 Manaus como epicentro simbólico da crise sanitária na Amazônia.....199

5.1.2 A pandemia de covid-19 no Estado do Pará.....201

5.2 A igreja como atividade essencial: disputas, normativas e interpretações.....207

5.2.1 O debate sobre essencialidade religiosa no Brasil.....207

5.2.2 A essencialidade das igrejas evangélicas no contexto de Murinin.....211

5.3 Igrejas evangélicas, TIC's e a midiatização da fé.....214

5.4 Do templo à plataforma: experiências digitais da igreja ADPM e da PIB Murinin.....229

5.5 O Whatsapp como extensão comunicacional e pastoral da igreja.....232

5.6 Tensões, conflitos e rearranjos nas relações religiosas evangélicas.....239

5.7 Fenômenos comunicacionais, intersubjetividades e experiências de fé em contexto pandêmico.....246

6 PÓS-PANDEMIA, MEMÓRIA SOCIAL E TRANSFORMAÇÕES NO CAMPO EVANGÉLICO LOCAL 253

6.1 O chamado "Novo Normal" e suas ambiguidades 255

6.1.1 O "novo normal" entre evangélicos de Murinin 259

6.2 Os impactos da pandemia nas dinâmicas de fé e pertencimento religioso: retorno aos cultos presencias e reconfigurações comunitárias 263

6.2.1 Desigrejamento, afastamento e novas formas de vínculo 266

6.3 Narrativas, disputas de sentidos e memórias da pandemia 273

6.3.1 Discursos religiosos sobre vacinação e cuidado coletivo 275

CONSIDERAÇÕES FINAIS 303

REFERÊNCIAS 322

ANEXO A – PORCENTAGEM DE EVANGÉLICOS NO PARÁ, POR MUNICÍPIOS 350

ANEXO B - PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP 356

1 INTRODUÇÃO

A presente tese investiga, em perspectiva comunicacional, como a pandemia de covid-19 atravessou as inter-relações religiosas entre evangélicos do distrito de Murinin, em Benevides, no Estado do Pará, e quais impactos esse processo produziu nas dinâmicas de experiência de fé durante a crise sanitária e no período pós-pandêmico. A proposta do estudo se constitui no diálogo entre o pesquisador, a religiosidade evangélica e a pandemia de covid-19, horizonte a partir do qual se apura o olhar sobre o fenômeno comunicacional e sobre as formas de sociabilidade religiosa. Mais do que registrar efeitos imediatos da crise, o trabalho busca compreender de que modo a experiência pandêmica reconfigurou práticas, vínculos, mediações e sentidos de pertencimento no interior do campo evangélico local.

A investigação parte do entendimento de que a pandemia não constituiu apenas uma emergência sanitária, mas uma crise multidimensional que afetou saúde, renda, mobilidade, relações sociais, práticas institucionais e experiências de fé. No campo religioso, seus efeitos foram particularmente sensíveis, uma vez que a suspensão de cultos presenciais, a limitação de reuniões coletivas e a reorganização das práticas de cuidado e devoção exigiram respostas rápidas de lideranças e fiéis. Nesse contexto, formas de encontro, culto, aconselhamento, testemunho e circulação de narrativas religiosas foram deslocadas, reelaboradas e, em muitos casos, intensificadas por mediações técnicas e digitais.

A escolha de Murinin como lócus da pesquisa decorre de sua densidade religiosa, de sua relevância histórica no contexto de Benevides e de sua potência analítica como microcosmo capaz de revelar processos mais amplos do evangelicalismo amazônico. Trata-se de um território em que se entrecruzam memória indígena, disputas toponímicas, formas específicas de ocupação do espaço e uma presença evangélica marcante, especialmente da Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin, implantada desde 1939 e central na organização da sociabilidade local. Assim, o recorte territorial não se restringe a uma delimitação geográfica, mas corresponde a um campo relacional e simbólico no qual se articulam pertencimentos, disputas de memória, práticas religiosas e processos comunicacionais.

Do ponto de vista teórico, a tese ancora-se em contribuições da Comunicação, da Sociologia, da Antropologia, dos Estudos da Religião e dos Estudos Amazônicos, mobilizando autores e categorias capazes de sustentar uma leitura relacional, fenomenológica e situada da experiência religiosa. A comunicação é compreendida como processo de produção, circulação e apropriação de sentidos em contextos socioculturais específicos, recusando interpretações

meramente instrumentais ou lineares da transmissão de mensagens. Nessa direção, as noções de sociabilidade, sociação, intersubjetividade, midiatização e hibridismo tornam-se decisivas para compreender como as dinâmicas de reorganizou religiosa, nas quais templo, corpo, tela, áudio, mensagem instantânea e presença física passaram a compor circuitos articulados de fé e pertencimento (Castro, 2010, 2013, 2018, 2023; Castro et al., 2017; Simmel, 2006; Martín-Barbero, 2009; Hjarvard, 2014; Couldry; Hepp, 2020).

Metodologicamente, a pesquisa assume abordagem qualitativa e perspectiva etnográfica, tendo na observação participante seu principal eixo de imersão no campo. O percurso investigativo foi construído por meio de entrevistas em profundidade, escutas abertas, convivência com interlocutores, observação de cultos, reuniões e práticas cotidianas, além de mapeamento territorial das igrejas e de um percurso fluvial refeito a partir das narrativas históricas locais. Com isso, busca-se compreender os fenômenos comunicacionais não apenas como discursos sobre a fé, mas como experiências encarnadas em rotinas, relações, memórias, afetos, deslocamentos e formas de presença (Gil, 2010; Severino, 2007; e, Marconi e Lakatos, 2003).

A introdução organiza-se em cinco movimentos complementares: a contextualização do problema de pesquisa; a delimitação empírica e a relevância do estudo; a apresentação do aporte teórico; a explicitação da partida e do desenho metodológico; e a exposição da estrutura geral da tese. Em todos esses movimentos, busca-se conferir maior rigor argumentativo ao texto, padronização interna aos tópicos e manutenção das referências ao longo da exposição, de modo a assegurar consistência acadêmica e coesão analítica.

1.1 Contextualização e problema de pesquisa

Murinin constitui-se como distrito resultante da expansão territorial de Benfica, em Benevides, município localizado na região metropolitana de Belém, no Pará. Sua formação histórico-territorial insere-se em um contexto relevante para a compreensão de dinâmicas sociais, culturais e religiosas da Amazônia paraense. O próprio nome da localidade preserva, sobretudo na oralidade, uma narrativa de origem associada à memória indígena e feminina. Segundo Farias (2016), a história mais recorrente remete a uma mulher indígena tupinambá, reconhecida por sua habilidade na manipulação do barro e na produção de utensílios cerâmicos, figura que permanece simbolicamente vinculada ao território.

A análise de Farias (2016) mostra ainda que a toponímia de Murinin não se reduz a um dado geográfico, mas constitui campo significativo de produção de memória, linguagem e poder. A autora evidencia a presença de nomes femininos em várias ruas da localidade, ao mesmo tempo em que observa a permanência de denominações masculinas nas vias principais, fato que revela a persistência de lógicas patriarcais no ordenamento simbólico do espaço. Essa leitura pode ser articulada às tensões históricas apontadas por Siqueira (2014), cuja narrativa sobre o lugar não coincide integralmente com aquela vinculada à memória indígena, indicando disputas mais amplas em torno da significação do território.

No contexto religioso, Murinin apresenta uma configuração singular, na qual o cristianismo evangélico assume centralidade expressiva, embora a história da localidade também dialogue com a presença católica marcante em Benfica e no entorno. As narrativas locais registradas no texto-base indicam que a atuação missionária evangélica se iniciou pelo rio, com chegada à área da comunidade Tapera e realização de reuniões e cultos nas proximidades, o que sugere uma forma de implantação religiosa articulada às rotas hidrográficas e à lógica amazônica de circulação. Esse dado reforça a necessidade de compreender a evangelização da região não apenas como difusão doutrinária, mas também como ocupação territorial, simbólica e comunicacional (Maués, 1999; Maués; Villacorta, 2001; Bastone; Reis, 2016).

A Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin, doravante ADPM, implantada desde 1939, consolidou-se como um dos principais eixos de organização da memória local, da sociabilidade religiosa e da presença evangélica no território. Sua centralidade se expressa tanto por sua permanência histórica quanto por sua inscrição material e simbólica na paisagem do distrito. O texto-base registra, por exemplo, que o templo-sede foi construído em área associada ao antigo igarapé do Pequiá, lugar vinculado, na memória comunitária, à produção de barro atribuída à indígena Murinin. Tal dado evidencia como a territorialização evangélica também produz camadas próprias de memória e ressignificação do espaço, processo que pode ser lido à luz das discussões de Loureiro (1995) sobre o imaginário amazônico e de Santos (1996-1997) sobre território como campo de disputas.

Outro elemento relevante dessa produção simbólica do espaço encontra-se na designação “Paraíso” associada a Murinin. Conforme Farias (2016), esse codinome teria sido atribuído pelo pastor Manoel Trajano, em período no qual a igreja local era denominada Assembleia de Deus em Paraíso de Murinin. Ao mesmo tempo em que tal nomeação projeta

um sentido religioso positivo sobre o território, ela também tensiona outras narrativas de origem e pertença, especialmente aquelas vinculadas à memória indígena. Nesse sentido, o território não aparece como dado neutro, mas como construção social, histórica e simbólica, produzida por disputas de nomeação, visibilidade e autoridade (Farias, 2016; Siqueira, 2014; Loureiro, 1995).

É sobre esse território denso em religiosidades, memórias e desigualdades que incide a pandemia de covid-19. Declarada em março de 2020 pela Organização Mundial da Saúde, a crise sanitária desencadeou uma série de medidas de excepcionalidade, entre elas restrições de circulação, fechamento de espaços públicos, suspensão de atividades coletivas e adoção de protocolos de cuidado, como uso de máscaras, distanciamento físico e higienização intensificada. No Brasil e, de modo particularmente agudo, na Amazônia, tais medidas incidiram sobre uma realidade já marcada por precariedade de serviços públicos, informalidade econômica, vulnerabilidade de populações periféricas, indígenas e ribeirinhas, o que conferiu à pandemia um caráter de crise multidimensional (Fiocruz, 2020; Albuquerque; Ferreira, 2020; Castro, 2020; ATLAS ODS Amazonas, 2021).

No campo religioso, os impactos foram imediatos. Igrejas católicas, evangélicas e de outras tradições tiveram rituais e reuniões presenciais suspensos ou severamente limitados, o que exigiu rápida reorganização das formas de encontro, culto, cuidado, aconselhamento e circulação de narrativas sobre a doença, a morte, o milagre e a ação divina na história. Em vez de se restringir ao fechamento dos templos, a pandemia tensionou os próprios fundamentos da vida comunitária religiosa, uma vez que colocou em xeque práticas assentadas na copresença, no toque, no ajuntamento e na ritualidade compartilhada (Castro, 2020; Revista Comunicação & Inovação, 2020).

No plano político-midiático, as controvérsias em torno da abertura ou do fechamento de templos, da classificação das atividades religiosas como essenciais e da adesão ou resistência às medidas sanitárias deslocaram o campo evangélico para o centro do debate público. Tais controvérsias articularam lideranças religiosas, bancadas parlamentares, mídias confessionais, circulação de desinformação e interpretações teológico-políticas que, em diferentes momentos, negaram, minimizaram ou resignificaram a gravidade da crise. Nesse contexto, compreender a experiência evangélica local exige inseri-la em um cenário mais amplo de disputas públicas por autoridade moral, legitimidade religiosa e visibilidade midiática (Cunha, 2019, 2020, 2021, 2022, 2025; Sbardelotto, 2017; Sá Martino, 2016a, 2016b, 2017).

É precisamente desse contexto que emerge a questão norteadora da tese: como a pandemia de covid-19 incidiu sobre as interações religiosas entre evangélicos do distrito de Murinin e quais impactos produziu nas dinâmicas e experiências de fé durante a pandemia e no período pós-pandêmico? A formulação do problema decorre da compreensão de que tais experiências ultrapassam os limites físicos do templo e envolvem redes de parentesco, vizinhança, circulação de informação, disputas interdenominacionais, relações com o poder público, usos diferenciados das mídias e rearranjos internos ao campo evangélico local. Interessa, portanto, compreender que fenômenos comunicacionais se revelam nesse processo e de que modo eles reconfiguram as formas de viver, narrar e reconhecer a fé em Murinin.

1.2 Delimitações empíricas, relevância e objetivos do estudo

A pesquisa concentra-se no ecossistema comunicacional e religioso dos evangélicos de Murinin, entendido como microcosmo privilegiado para observar reconfigurações da sociabilidade religiosa em contexto de crise. Em escala local, articulam-se processos de longa duração, como colonização, mobilizações indígenas, deslocamentos populacionais, urbanização periférica e expansão do evangelicalismo de matriz missionária e pentecostal. Esse entrelaçamento torna o distrito analiticamente relevante, pois permite acompanhar, em uma formação social específica, a incidência concreta de processos mais amplos de midiatização, territorialização religiosa e recomposição do vínculo comunitário.

Além da Assembleia de Deus, Murinin abriga outras denominações evangélicas, como igrejas batistas, quadrangulares, adventistas, congregacionais e comunidades independentes, compondo um mosaico religioso plural, embora hegemonicamente evangélico. Distribuídas ao longo da rodovia PA-404 e de suas ramificações locais, essas instituições desenham uma cartografia viva das redes de pertencimento, autoridade e disputa simbólica que estruturam o território. A espacialização dos templos acompanha a expansão urbana, o comércio local, a circulação de transporte e a organização dos serviços, revelando que a presença religiosa participa ativamente da configuração cotidiana do espaço (Santos, 1996-1997; Farias, 2016).

A experiência pandêmica rompeu bruscamente a rotina de cultos, eventos, reuniões e visitas que sustentavam a sociabilidade religiosa em Murinin. Em resposta, a comunicação da fé deslocou-se, em grande medida, para mídias digitais, aplicativos de mensagens, transmissões improvisadas, meios de massa e encontros domésticos, produzindo rearranjos que alteraram a centralidade exclusiva do templo. A suspensão de cultos presenciais, a limitação do número de

participantes, a adoção parcial de práticas remotas e a reabertura controlada introduziram novas formas de mediação da experiência religiosa, ao mesmo tempo em que aprofundaram desigualdades de acesso, infraestrutura e competência midiática entre igrejas e fiéis (Hjarvard, 2014; Couldry; Hepp, 2020; Cunha, 2022; Sá Martino, 2016a, 2016b).

Parte-se, assim, da compreensão de que a comunicação deve ser pensada como campo dedicado aos processos de produção, circulação e apropriação de sentidos em contextos socioculturais específicos, e não como operação instrumental de transmissão de mensagens. Em diálogo com Castro (2010, 2011, 2016, 2023), Castro et al. (2017), Simmel (2006, 2010, 2011), Sá Martino (2016a, 2016b, 2017) e Martín-Barbero (2009), a tese assume uma perspectiva relacional, fenomenológica e mediacional da comunicação, fundamental para compreender a experiência religiosa como produção de sentido situada, atravessada por corpos, narrativas, instituições, técnicas e afetos.

A noção simmeliana de sociabilidade oferece uma chave analítica importante para compreender as formas de estar-junto que se reconfiguraram em Murinin. Se, antes da pandemia, tais formas estavam fortemente ancoradas na copresença do culto coletivo, durante a crise elas passaram a se reorganizar em circuitos híbridos, incluindo redes digitais, pequenos ajuntamentos domésticos, interações mediadas por aplicativos e novas modalidades de cuidado religioso. A sociação religiosa evangélica, historicamente constituída em tensão com o catolicismo e com práticas de pajelança e encantarias na Amazônia, foi desafiada a reinventar mediações do sagrado em um cenário simultaneamente marcado por crise sanitária, polarização política e intensificação da midiatização (Simmel, 2006; Maués, 1999; Hjarvard, 2014; Couldry; Hepp, 2020).

Nesse sentido, a noção de midiatização torna-se central para a inteligibilidade do fenômeno. Em Hjarvard (2014), a midiatização designa o deslocamento por meio do qual a mídia deixa de ser mero instrumento para tornar-se instância estruturante das práticas sociais, inclusive religiosas. Já Couldry e Hepp (2020) a concebem como processo histórico de longa duração, no qual a vida social se organiza em torno de formas de conectividade e dependência infraestrutural. Aplicada ao universo evangélico de Murinin, essa perspectiva permite compreender que culto, oração, testemunho, aconselhamento e visitação não foram apenas transferidos emergencialmente para plataformas digitais, mas progressivamente rearticulados em ecologias comunicacionais híbridas, nas quais templo, tela, áudio, mensagem instantânea e presença corporal passaram a compor um mesmo circuito de pertencimento e reconhecimento.

Em termos analíticos, a pandemia não interrompeu a vida religiosa; ela intensificou sua midiatização e explicitou a centralidade das mediações técnicas na sustentação dos vínculos de fé. Com isso, a experiência religiosa tornou-se ainda mais dependente dos modos pelos quais é percebida, compartilhada, legitimada e reconhecida nos ambientes comunicacionais ampliados do contemporâneo (Sá Martino, 2016a, 2016b; Martín-Barbero, 2009; Hjarvard, 2014; Couldry; Hepp, 2020). Nessa chave, a experiência de fé é abordada não apenas como adesão doutrinária ou prática ritual, mas como campo de experiências comunicacionais e afetivas que envolvem corpos, símbolos, memórias, testemunhos, cultos, conversas de rua, redes sociais e documentos locais, entre eles registros produzidos por figuras importantes da memória evangélica de Murinin, como Osvaldo Navegantes (2024).

A relevância científica da tese reside no fato de contribuir para um campo em consolidação na Comunicação: os estudos de mídia e religião com foco em evangélicos na Amazônia. Conforme registrado no texto-base, levantamentos realizados em catálogos da Capes e no repositório da UFPA revelam a existência de pesquisas relevantes nas áreas de Antropologia, Sociologia, Teologia e Ciências da Religião, mas também indicam lacunas persistentes em abordagens comunicacionais centradas na sociabilidade e na midiatização em contextos amazônicos periféricos, como o de Murinin. A tese pretende contribuir para o preenchimento dessa lacuna, oferecendo uma análise densa e situada dos fenômenos comunicacionais emergentes da experiência intersubjetiva religiosa na pandemia e no pós-pandemia.

Do ponto de vista social, o estudo ganha relevância por tratar de um segmento numeroso e politicamente significativo na Região Norte, em um recorte territorial marcado por precariedades urbanas, memórias de violência, disputas de pertencimento e trajetórias de resistência. Compreender como a pandemia reconfigurou redes de solidariedade, percepções sobre ciência e Estado, usos da mídia e formas de presença pública dos evangélicos em Murinin contribui para debates mais amplos sobre laicidade, políticas públicas, comunicação de risco e democracia em níveis local e regional (Cunha, 2020, 2021, 2022; Salama, 2020, 2021).

O objetivo geral da tese consiste em compreender, pelo prisma dos fenômenos comunicacionais, como as interações e experiências intersubjetivas religiosas impactaram as dinâmicas de fé entre evangélicos do distrito de Murinin, em Benevides/PA, no contexto da pandemia de covid-19. Desdobram-se, a partir dele, três objetivos específicos: a) identificar e mapear movimentações midiáticas e práticas desenvolvidas pelas igrejas para a continuidade

dos cultos e da experiência de fé durante a pandemia; b) descrever e interpretar, a partir de narrativas e observação participante, experiências e materializações da fé na pandemia e no pós-pandemia entre evangélicos que vivem, frequentam ou frequentaram igrejas na comunidade; e c) analisar os processos comunicativos emergentes dessas narrativas e experiências religiosas, observando as marcas deixadas pela pandemia nas dinâmicas da fé.

O recorte empírico concentra-se no ecossistema evangélico de Murinin, com ênfase na Assembleia de Deus em Paraíso de Murinin, dada sua centralidade histórica e numérica, sem desconsiderar a Primeira Igreja Batista em Murinin e outras denominações presentes na localidade. Ao longo da tese, os termos "igreja" e "denominação" são empregados em sentido analiticamente controlado, reconhecendo-se que "igreja" pode designar tanto o edifício físico quanto a comunidade local ou a instituição religiosa, ao passo que "denominação" remete mais especificamente a uma tradição cristã institucionalizada, dotada de doutrina, forma de governo e reconhecimento próprios.

1.3 Aporte teórico

Para sustentar a análise proposta, a tese mobiliza um referencial teórico interdisciplinar voltado à articulação entre Comunicação, Religião, Amazônia, sociabilidade, experiência e midiatização. O objetivo não consiste em somar autores de campos distintos de maneira justaposta, mas em construir uma malha conceitual capaz de dar conta das particularidades do objeto. Nesse horizonte, a Comunicação é assumida como fenômeno cultural, relacional e simbólico, tal como formulado por Amaral Filho, Castro-Horácio e Seixas (2010) e por Castro, Amaral Filho e Lima (2017), para quem os processos comunicacionais na Amazônia exigem leitura ancorada em múltiplas áreas do conhecimento e atenta às especificidades regionais.

O modelo comunicacional, nesse contexto, não é tomado apenas como representação linear entre emissor, mensagem, canal e receptor, embora Wolf (2006) seja relevante para recordar a historicidade desses elementos no debate comunicacional. Mais importante para esta pesquisa é reconhecer que tais elementos adquirem sentido apenas quando inseridos em contextos institucionais, sociais e históricos concretos. Em razão disso, o estudo aproxima-se das formulações de Castro (2010, 2013, 2018, 2023), para quem compreender a comunicação exige deslocá-la de sua leitura meramente instrumental, reposicionando-a como experiência sensível, relacional e intersubjetiva.

Na etnografia, a comunicação ocupa lugar constitutivo, uma vez que o processo comunicativo é, ao mesmo tempo, objeto de análise e meio de produção do conhecimento. Nas falas, gestos, silêncios, mídias, práticas rituais e interações cotidianas, revelam-se normas, identidades, tensões e sentidos compartilhados. Realizar etnografia em Comunicação implica, portanto, reconhecer que o próprio vínculo entre pesquisador e interlocutores é atravessado por processos comunicativos, os quais estruturam a observação participante, as entrevistas, as conversas e a produção de descrição densa no campo (Castro, 2018; Martino, 2019).

No tocante à religião, a tese parte do entendimento de que a experiência religiosa não se reduz à transmissão linear de tradições, mas se constitui como campo de memória, símbolos, identidades, narrativas e autoridade. Hervieu-Léger (2008) é particularmente relevante nesse ponto ao demonstrar que a religião contemporânea se reorganiza em torno de memórias seletivas, escolhas pessoais, recomposições de pertencimento e rupturas com padrões anteriores. No caso amazônico, tal processo adquire contornos próprios, uma vez que a experiência religiosa se constrói no entrecruzamento entre tradições missionárias, imaginários locais, materialidades territoriais e mediações contemporâneas (Hervieu-Léger, 2008; Loureiro, 1995; Canclini, 1997).

As contribuições de Cunha (2007, 2019, 2022, 2025) são centrais para compreender o campo midiático-religioso evangélico brasileiro. A autora demonstra que a comunicação envolve tanto o uso instrumental das mídias para evangelização quanto a conformação de um ecossistema midiático próprio, capaz de produzir sentidos sobre fé, moralidade, gênero, política e identidade. Nessa perspectiva, a "mídia evangélica" não constitui mero suporte, mas campo discursivo estruturado, com linguagens, agendas e estratégias específicas. Em diálogo com Cunha e Novaes (2021), a categoria "evangélico" é aqui tratada como designação ampla e internamente heterogênea, referida a tradições protestantes históricas, pentecostais e outras expressões cristãs que compartilham ênfases bíblicas, centralidade da conversão e valorização da evangelização, sem por isso constituírem conjunto homogêneo.

Essa heterogeneidade é decisiva para a tese. Conforme Cunha (2025), as diferenças no interior do campo evangélico extrapolam as fronteiras institucionais e manifestam-se em trajetórias individuais, práticas locais, redes digitais, sujeitos sem vínculo eclesial fixo e arranjos fluidos de pertencimento. Em Murinin, tal pluralidade se torna visível na coexistência de diferentes denominações, formas de liderança, estilos litúrgicos, usos da mídia e experiências de religiosidade. Falar em "religiosidades", nesse contexto, permite captar a variedade concreta

dos modos de viver a fé, incluindo crenças, afetos, moralidades, práticas corporais, narrativas e formas de sociabilidade, em vez de pressupor uma essência religiosa única.

A tese também mobiliza autores que ajudam a pensar o sagrado, a experiência e a religião em chave ampliada. Eliade (1992) contribui para a compreensão da religião como modo específico de relação com o sagrado. Alves (1999, 2002) permite abordar a religião como teia simbólica e rede de desejos construída em torno de ausências, angústias e esperanças. Já Sá Martino (2016, 2021) oferece importante mediação entre Comunicação e Religião ao examinar como o sagrado se manifesta e circula em ambientes comunicacionais modernos e midiatizados. Em complemento, Hall (2006) e Canclini (1997) ajudam a pensar identidade, cultura e hibridação em contextos marcados por deslocamentos, negociações e recomposições simbólicas.

No que se refere ao território, a pesquisa dialoga com Santos (1996-1997), para quem o espaço não se reduz à materialidade geográfica, mas constitui campo de disputas, segregações, intervenções e resistências. A ideia de "cidades mutiladas", presente em sua obra, oferece uma ferramenta crítica para compreender a distribuição desigual de direitos, infraestrutura e reconhecimento no Brasil urbano e periférico, contexto particularmente importante para pensar Murinin. Já Loureiro (1995) contribui para a leitura do imaginário amazônico como dimensão constitutiva da experiência social, atravessando paisagem, memória, linguagem e simbolização.

No plano da sociabilidade e da intersubjetividade, Simmel (1983, 2006, 2010, 2011), Martín-Barbero (2009), Bourdieu (1989), Sodré (2002), Castro (2010, 2013, 2018) e Castro et al. (2016) constituem a base mais diretamente articulada à análise dos vínculos, interações e processos de produção de sentido. Dentre esses autores, Simmel (2006) assume lugar particularmente importante, uma vez que sua concepção de sociabilidade permite compreender o "estar junto" como forma social orientada à produção de vínculo, afeto, reconhecimento e pertença. Essa formulação mostra-se especialmente fecunda para interpretar as reconfigurações da comunhão evangélica em contexto pandêmico.

A noção de midiatização, por sua vez, confere inteligibilidade ao deslocamento observado nas práticas religiosas durante e após a pandemia. Hjarvard (2014) destaca que a mídia, na modernidade tardia, passa a estruturar instituições e práticas sociais, entre elas as religiosas. Couldry e Hepp (2020) ampliam essa leitura ao pensar a midiatização como processo constitutivo da vida social conectada. No cenário evangélico, isso significa que a autoridade, a participação, a visibilidade e a própria experiência do sagrado passam a ser progressivamente

moduladas por lógicas midiáticas, infraestruturas técnicas e formas de conexão. Essa discussão articula-se diretamente às reflexões de Cunha (2007, 2022), Sbardelotto (2017), Reis (2016) e Sá Martino (2016a, 2016b), que mostram como mídias de massa e digitais reconfiguram a presença evangélica no espaço público e no cotidiano da fé.

No que se refere ao campo amazônico, a evangelização é compreendida como processo historicamente situado de ocupação simbólica, territorial e comunicacional. Tal trajetória foi marcada por missionação estrangeira, tensões anticatólicas, tentativas de disciplinamento moral e demonização de práticas religiosas caboclas e indígenas. Ao mesmo tempo, esse percurso não se explica apenas como substituição de repertórios, mas como negociação assimétrica de sentidos, marcada por hibridismos, traduções e rearranjos culturais (Canclini, 1997; Maués, 1999; Maués; Villacorta, 2001; Bastone; Reis, 2016; Reis, 2016). Essa perspectiva é fundamental para evitar leituras homogêneas do protestantismo e do pentecostalismo na Amazônia.

Por fim, a pesquisa aproxima-se de uma sensibilidade fenomenológica para pensar a experiência religiosa como modo de ser-no-mundo. Em diálogo com Heidegger (2007), Maffesoli (2000) e Castro (2018), privilegia-se a compreensão das práticas, afetos, presenças e narrativas a partir da experiência vivida, e não apenas como exemplificação empírica de conceitos prévios. Tal escolha reforça a coerência da tese com seu objeto, uma vez que permite tratar a fé como experiência comunicacional encarnada, sensível e relacional.

1.4 Partida metodológica e desenho da pesquisa

Pensar a metodologia como caminho implica reconhecer que a investigação não se reduz à seleção de técnicas, mas envolve decisões epistemológicas, posições do pesquisador, formas de entrada em campo e estratégias de produção e interpretação de dados. Neste estudo, a pergunta norteadora orienta a construção de um percurso metodológico situado, coerente com a complexidade do objeto. Trata-se de compreender fenômenos comunicacionais inscritos em redes de parentesco, vizinhança, disputas de poder, usos da mídia, rearranjos institucionais e experiências religiosas cotidianas, o que demanda uma abordagem qualitativa e etnograficamente orientada (Severino, 2007; Gil, 2010; Martino, 2019).

A pesquisa adota abordagem qualitativa por privilegiar significados, experiências e interpretações atribuídos pelos sujeitos às suas vivências de fé no contexto da pandemia e no cenário posterior a ela. Conforme Gil (2010), esse tipo de investigação volta-se para a

compreensão dos sentidos produzidos pelos atores sociais em situações concretas. Marconi e Lakatos (2003, 2010) e Severino (2007) reforçam que a escolha metodológica deve responder à natureza do problema investigado. No caso desta tese, interessava menos quantificar comportamentos e mais compreender como eles se constituíram, foram narrados e ganharam inteligibilidade nas práticas e nos discursos dos interlocutores.

Assume-se, assim, uma perspectiva etnográfica, sustentada pela observação participante como eixo principal da inserção em campo. Em Malinowski (1976), o trabalho etnográfico exige imersão no cotidiano e aproximação intensa com os modos de vida dos grupos estudados. Geertz (1978), por sua vez, chama atenção para a necessidade de produzir descrição densa, isto é, uma interpretação sensível às camadas de significado que atravessam as práticas sociais. Em diálogo com esses autores, Castro (2018) compreende a observação participante não apenas como técnica auxiliar, mas como núcleo da prática etnográfica, baseada em envolvimento cotidiano, atenção sensível e presença corporal do pesquisador.

A observação participante foi escolhida porque possibilita acompanhar por dentro socialidades, sociabilidades e dinâmicas de fé no cotidiano dos evangélicos de Murinin, considerando cultos, reuniões, visitas, eventos, conversas informais, interações em espaços públicos e circuitos on-line e off-line. Gil (2010) a apresenta como desdobramento importante do processo etnográfico, ao passo que Marconi e Lakatos (2010) a definem como técnica na qual o pesquisador se integra ao grupo observado para compreendê-lo a partir de uma posição interna. Martino (2019) acrescenta a essa perspectiva a exigência da reflexividade, ressaltando que o pesquisador deve considerar continuamente sua influência no campo e os efeitos de sua presença sobre os dados produzidos.

A reflexividade assume papel decisivo nesta tese. O pesquisador é evangélico, morador de Murinin, com trajetória vinculada à Igreja Batista e vivência familiar na Assembleia de Deus. Essa condição não é tratada como impedimento epistemológico, mas como circunstância que demanda explicitação analítica, autoanálise e vigilância metodológica permanentes. Em vez de pressupor neutralidade impossível, a pesquisa reconhece a posição situada do pesquisador e busca trabalhar criticamente com a tensão entre proximidade e estranhamento, pertencimento e distanciamento, familiaridade e análise (Severino, 2007; Martino, 2019; Castro, 2018).

As orientações sistematizadas por Valladares (2007), a partir da leitura crítica de Street Corner Society, de Whyte (2005), também ofereceram direção importante ao trabalho de

campo. Seus “Dez mandamentos da Observação Participante” enfatizam aspectos como o tempo prolongado de inserção, a negociação da entrada no campo, a importância de mediadores locais, a necessidade de ouvir e observar com todos os sentidos, a manutenção de rotina de registros, a aprendizagem com os erros e a devolutiva ética aos interlocutores.

Tais elementos foram decisivos para pensar o campo de Murinin como espaço de relações dinâmicas, no qual o pesquisador é também observado, interpretado e situado pelos participantes (Valladares, 2007). Ela constrói os "Dez Mandamentos da Observação Participante" para dar norte e forma à metodologia em campo.

> 1) A observação participante, implica, necessariamente, um processo longo. Muitas vezes o pesquisador passa inúmeros meses para ‘negociar’ sua entrada na área. Uma fase exploratória é, assim, essencial para o desenrolar ulterior da pesquisa. O tempo é também um pré-requisito para os estudos que envolvem o comportamento e a ação de grupos: para se compreender a evolução do comportamento de pessoas e de grupos é necessário observá-los por um longo período e não num único momento.
> 2) O pesquisador não sabe de antemão onde está ‘aterrissando’, caindo geralmente de ‘pára-quedas’ no território a ser pesquisado. Não é esperado pelo grupo, desconhecendo muitas vezes as teias de relações que marcam a hierarquia de poder e a estrutura social local. Equivoca-se ao pressupor que dispõe do controle da situação.
> 3) A observação participante supõe a interação pesquisador/pesquisado. As informações que obtém, as respostas que são dadas às suas indagações, dependerão, ao final das contas, do seu comportamento e das relações que desenvolve com o grupo estudado. Uma autoanálise faz-se, portanto, necessária e convém ser inserida na própria história da pesquisa. A presença do pesquisador tem que ser justificada e sua transformação em ‘nativo’ não se verificará, ou seja, por mais que se pense inserido, sobre ele paira sempre a ‘curiosidade’ quando não a desconfiança.
> 4) Por isso mesmo o pesquisador deve mostrar-se diferente do grupo pesquisado. Seu papel de pessoa de fora terá que ser afirmado e reafirmado. Não deve enganar os outros, nem a si próprio. ‘Aprendi que as pessoas não esperavam que eu fosse igual a elas. Na realidade estavam interessadas em mim e satisfeitas comigo porque viam que eu era diferente. Abandonei, portanto, meus esforços de imersão total’.
> 5) Uma observação participante não se faz sem um ‘Doc’, intermediário que ‘abre as portas’ e dissipa as dúvidas junto às pessoas da localidade. Com o tempo, de informante-chave, passa a colaborador da pesquisa: é com ele que o pesquisador esclarece algumas das incertezas que permanecerão ao longo da investigação. Pode mesmo chegar a influir nas interpretações do pesquisador, desempenhando, além de mediador, a função de ‘assistente informal’.
> 6) O pesquisador quase sempre desconhece sua própria imagem junto ao grupo pesquisado. Seus passos durante o trabalho de campo são conhecidos e muitas vezes controlados por membros da população local. O pesquisador é um observador que está sendo todo o tempo observado.
> 7) A observação participante implica saber ouvir, escutar, ver, fazer uso de todos os sentidos. É preciso aprender quando perguntar e quando não perguntar, assim como que perguntas fazer na hora certa. As entrevistas formais são muitas vezes desnecessárias, devendo a coleta de informações não se restringir a isso. Com o tempo os dados podem vir ao pesquisador sem que ele faça qualquer esforço para obtê-los.
> 8) Desenvolver uma rotina de trabalho é fundamental. O pesquisador não deve recuar em face de um cotidiano que muitas vezes se mostra repetitivo e de dedicação intensa. Mediante notas e manutenção do diário de campo (field notes), o pesquisador se autodisciplina a observar e anotar sistematicamente. Sua presença constante contribui, por sua vez, para gerar confiança na população estudada.
> 9) O pesquisador aprende com os erros que comete durante o trabalho de campo e deve tirar proveito deles, na medida em que os passos em falso fazem parte do

> aprendizado da pesquisa. Deve, assim, refletir sobre o porquê de uma recusa, o porquê de um desacerto, o porquê de um silêncio.
> 10) O pesquisador é, em geral, 'cobrado', sendo esperada uma 'devolução' dos resultados do seu trabalho. 'Para que serve esta pesquisa?' 'Que benefícios ela trará para o grupo ou para mim?' Mas só uns poucos consultam e se servem do resultado final da observação. O que fica são as relações de amizade pessoal desenvolvidas ao longo do trabalho de campo (Valladares, 2007, p. 153-154).

Vê-se nas orientações apresentadas como "mandamentos" de Valladares (2007) o passo a passo para a observação participante. Essas orientações não limitam o método, mas oferecem norte para vivências e experiências. Elas configuram relação cíclica e autopoiética entre o campo, a pesquisa, o pesquisador e os fenômenos atravessados pela comunicação.

A orientação proposta por Valladares (2007) consiste em construir confiança, manter presença no campo, participar sem controlar, suspender julgamentos, valorizar informantes-chave, registrar sistematicamente, ser flexível e adaptar-se ao campo, perguntar de modo oportuno e adequado, conferir e comparar informações e produzir descrição densa e analítica (Geertz, 1978).

Castro (2018) entende observação participante como pilar da prática etnográfica, especialmente quanto à imersão sensível, envolvimento cotidiano e atenção aos sentidos na experiência social. A etnografia implica ir ao campo e imergir com atenção às formas sensoriais da vida social, no quotidiano, práticas, afetos e trocas. Ela opera como regime de proximidade, de dentro. Para a autora, observação participante não constitui mera técnica dentro da etnografia, mas sua própria forma de existir como práticas indissociáveis. Diferencia-se de Valladares (2007), que a vê como técnica dentro do método etnográfico. Apesar da diferença teórica, ambas se complementam no entendimento e necessidade da observação participante como caminho para percorrer o campo.

Castro (2018) apresenta observação participante como núcleo da etnografia e exercício etnográfico. Esse exercício envolve inserção no campo, viver, sentir e conviver, incorporando corpo, ambiente e relações. A partir dessa imersão, o método etnográfico desenvolve-se na descrição densa, interpretação e participação ativa. Essa construção realiza-se pela presença corporal do pesquisador.

Em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, obra referência em etnografia, Malinowski (1976) mostra, pela visão antropológica, a definição prática do fazer etnografia. Para o autor, o trabalho de campo prolonga-se acompanhando o cotidiano. Ele busca o ponto de vista nativo mais autêntico da vida. A prática combina estruturar, descrever e registrar a vida comunitária

como relato sistemático produzido por alguém em contato íntimo com o grupo estudado. Esse contato reconstrói analiticamente visão de mundo e práticas do grupo.

A observação participante na pesquisa constitui eixo que permite compreender "por dentro" socialidades, sociabilidades e dinâmicas de fé no cotidiano dos evangélicos de Murinin, a partir da pandemia de covid-19. Ela implica vivenciar a comunidade com seus serviços, ofertas, bens, lazer, cultos, reuniões, visitas, eventos e interações on-line e off-line. Acompanha-se como fiéis "fazem igreja" no dia a dia, como se relacionam entre si, com lideranças e com o território após a pandemia.

Partindo dos mandamentos de Valladares (2007), a pesquisa em Murinin consiste em identificar mediadores como pastores, lideranças locais, fiéis e outros que abrissem portas entre denominações evangélicas do distrito. Realizou-se presença regular, desenvolvendo rotina de observação em cultos, reuniões, visitas e interações digitais, anotando sistematicamente em diário de campo. Reconheceu-se posicionamento do pesquisador pelos interlocutores, exigindo reflexibilidade sobre inserção religiosa, territorial e acadêmica.

A posição do pesquisador, como evangélico, morador de Murinin, com história de participação na Igreja Batista e vivência familiar na Assembleia de Deus, assume-se não como obstáculo, mas como ponto de partida para etnografia que combina proximidade e estranhamento. Essa abordagem exige exercícios constantes de autoanálise e explicitação dos efeitos da presença do pesquisador nas relações de campo.

No universo da pesquisa, optou-se metodologicamente pela etnografia e observação participante para ir ao campo. Faz-se necessária essa aproximação de estranhamentos nas vivências e reverberação desse olhar interior de pesquisador evangélico que mora na comunidade e dialoga constantemente com seus pares.

Após levantamento bibliográfico e histórico sobre o tema, a coleta em campo realiza-se por entrevistas em profundidade, narrativas, vivências e frequência em programações, cultos e atividades religiosas na comunidade. Essa estratégia estabelece contato próximo e compreende dinâmica dos fenômenos comunicacionais.

O estudo baseou-se na vivência e conversas com fiéis, membros e congregados de igrejas locais, sejam lideranças ou não. Por meio de entrevistas não estruturadas com perguntas abertas, o pesquisador explorou amplamente questões (Marconi; Lakatos, 2003, p. 197). Repetiu-se a pergunta final em todas as entrevistas: O que foi a pandemia de covid-19 para você?

As entrevistas subsidiaram análises juntamente com observações em campo, principalmente durante a escrita. Resgatou-se história local do ser evangélico, narrativas das cenas pandêmicas e pós-pandêmicas. Identificou-se, descreveu-se, refletiu-se, compreendeu-se e interpretou-se movimentos da experiência religiosa entre evangélicos de Murinin.

A partir das narrativas de experiência de fé evangélica, analisaram-se os movimentos de líderes e fiéis no retorno, ou não, às atividades de culto coletivo após as suspensões decorrentes de decretos, bem como as condições e dinâmicas desses momentos de crise. Examinou-se como a comunhão se desenvolveu durante a pandemia e como se deu a relação física com o outro, no outro ou pelo outro, em momentos de suspensão das atividades ou no chamado "novo normal".

Além desses elementos sinérgicos religiosos, ponderou-se sobre ecossistema evangélico com levantamento histórico para situar realidade e relevância na comunidade. Observou-se pela linha do tempo momentos importantes e frutos que impactaram a formação religiosa de Murinin e os desdobramentos da pandemia no contexto da experiência de fé.

As reflexões construíram-se na interpretação das inter-relações religiosas e impactos desse deslocamento nas dinâmicas da fé. Identificaram-se movimentos de mídia implementados pelas igrejas na cena pandêmica. Evidenciaram-se vozes a partir de narrativas sobre materialidade dessas experiências presenciais e transcendentais, mediadas ou não. Percepção e pontuação sobre processos comunicativos ocorreram em seus fenômenos dissonantes agregados ao momento elementar.

Em campo, como pesquisador atento ao fenômeno, a inserção deu-se a partir de 2022, início do processo de doutoramento e momento de confluência com as atividades do PPGCOM, experiências com textos de diversos autores, observação da comunidade, relações de poder, programações evangélicas, redes sociais e conversas informais em idas ao barbeiro, supermercado, farmácia, peixeiro, amigos, lanches, encontros pelas ruas e balneários. Ali, desenhou-se a estratégia para desenvolver a pesquisa e avaliar se o tema se revelava promissor.

Após o exame de qualificação em 2024, com validação da banca de professores, sustentação do projeto e parecer favorável do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da UFPA, iniciou-se entrevistas formais com agendamentos e olhar apurado ao fenômeno da crise pandêmica entre evangélicos de Murinin. No primeiro momento, construiu-se a história de Murinin, começando pelo distrito vizinho Benfica para entender o contexto de inserção da localidade.

Maria da Conceição, aos 74 anos em 2024, constituiu a primeira escuta[1]. Conhecida como dona Conchita, carrega história de vida entrelaçada à de Benfica e à formação recente de seu povo. Foi professora por muitos anos na comunidade. Sua fé católica se exerce no Apostolado da Oração, movimento que acompanha vidas por meio da oração. Possui rico conhecimento em ervas e reconhecimento na comunidade. Dona Conchita recebeu o pesquisador, e a conversa versou sobre história de Benfica, o funcionamento da comunidade há mais de 70 anos, as histórias, os pontos de comércio, as olarias, a falta de transporte, de asfalto e de energia elétrica, a dificuldade de comunicação e o escoamento da produção, famílias tradicionais e relação com Murinin. Esse encontro deu norte à ação de percurso pelo rio, realizado posteriormente pelo pesquisador.

Outra referência para início das atividades e incursões em campo consistiu em conversa com a professora Maria Adelina Rodrigues de Farias[2]. Ela relata em sua tese vivências e narrativas em linguagens socioculturais de Murinin, trabalho denso e profundo sobre a localidade. O pesquisador buscou entender relações de negociação, troca, informações e poder entre famílias de Murinin e peso nas religiosidades. Adelina trouxe panorama sobre seu trabalho, dificuldades e possibilidades de olhar fenômenos da comunidade. Católica, após anos no evangelicalismo, recebeu o pesquisador em sua casa, em Murinin.

A partir dessas duas escutas, as percepções sobre o campo foram sendo aprimoradas, e novas entrevistas passaram a ser pensadas para aprofundar a compreensão da questão-problema e favorecer uma imersão mais profunda. Como a pesquisa se estruturava a partir de uma perspectiva evangélica, o critério de seleção limitou-se a pessoas que professavam essa fé durante as escutas. Dona Conchita e a professora Adelina não integraram o hall de entrevistados sobre os fenômenos propostos, mas participaram como interlocutoras complementares ao estudo, conforme o critério de seleção adotado.

Ao todo, como amostra, foram entrevistados diretamente 22 evangélicos e moradores de Murinin. Outros sujeitos foram ouvidos como fontes de informações complementares, dúvidas e indicações. Pelo menos outras oito pessoas recusaram participar da pesquisa, seja por não se sentirem à vontade, seja por não darem retorno aos pedidos. A maioria das entrevistas realizou-se de forma presencial. Somente em casos de impossibilidade ocorreram por

[1] Dona Conchita recebeu o pesquisador em 17 de janeiro de 2024, em Benfica.
[2] Professora Adelina recebeu o pesquisador em 23 de janeiro de 2024, em Murinin.

WhatsApp, como no caso dos pastores José Ribamar [3]e Nilton do Espírito Santo[4], residentes em cidades distantes. Nesses casos, as perguntas foram estruturadas, mas, ao final das coletas, priorizaram-se as respostas que mais fizeram sentido às entrevistas abertas.

Marconi e Lakatos (2010) compreendem a entrevista aberta como conversação livre guiada por temas gerais, em que o entrevistado conduz grande parte da fala. Severino (2007) a define como diálogo sem roteiro fixo buscando captar perspectivas pessoais. Martino (2019) a vê como encontro conversacional voltado para explorar sentidos, práticas e significados culturais.

A cada entrevista, confirmavam-se ou refutavam-se ideias preconcebidas do autor sobre os impactos da pandemia, ao mesmo tempo em que se abriam novas janelas de percepção. A técnica de acessar informações diretas dos sujeitos possibilitou proximidade e a compreensão de interpretações, significados e justificativas dos participantes. Isso contribuiu para validar empiricamente o texto acadêmico.

Nessas interações de conversa, com resgate de memórias, imaginários e narrativas, elementos como percepções, valores, crenças, afetos, formas de comunicação, experiências vividas, exemplos, ilustrações, observações pessoais, documentos e associações deram riqueza à compreensão do fenômeno e produziram dados originais e dimensões subjetivas. Esses elementos ajudaram na triangulação e enriquecimento do texto.

As entrevistas presenciais demandaram tempo a partir de 45 minutos, sendo que uma delas chegou a quase 3 horas. Prezou-se por um tempo de escuta sem pressa, com uma janela mínima de profundidade. A primeira fase de cada entrevista pessoal realizou-se apenas com o uso do gravador. Em um segundo momento, reafirmando pontos, gravou-se em vídeo como registro audiovisual daqueles que se dispuseram a participar.

Ainda como exploração territorial para a construção da tese, realizaram-se duas ações importantes para documentar e sustentar análises presentes. A primeira envolveu varredura em todo distrito de Murinin para identificar espacialmente igrejas evangélicas com estrutura física marcada e identificável no território.

O procedimento adotado, baseado em registro fotográfico e georreferenciado das igrejas evangélicas de Murinin, configura uma aproximação cartográfica que deve ser

[3] Pastor na igreja evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin.
[4] Pastor na Primeira Igreja Batista em Murinin.

compreendida como técnica de produção de dados científicos, e não apenas como recurso ilustrativo (Marconi; Lakatos, 2017).

Nesse sentido, o mapeamento sistemático realizado entre março e outubro de 2025, por meio de varredura em todo o distrito, produz um conjunto de informações espaciais que articula localização, materialidade arquitetônica e inscrição simbólica dos templos no tecido urbano, permitindo descrever e comparar o fenômeno religioso em sua ancoragem territorial (Gil, 2019).

À luz das classificações metodológicas, em Marconi e Lakatos (2017) e em Gil (2019), os mapas resultantes integram o conjunto de dados documentais e técnicos, compondo fontes secundárias e, ao mesmo tempo, cartografia empírica produzida pelo próprio pesquisador, a partir da observação direta e do registro sistemático em campo.

Ao serem organizadas em um mapa interativo, as fotografias georreferenciadas convertem-se em instrumento analítico que possibilita visualizar a capilaridade das igrejas, a sobreposição entre concentração de templos e adensamento populacional e a relação entre espaços de culto e eixos de circulação, o que qualifica a análise do território como prática social (Severino, 2007).

Do ponto de vista epistemológico, mapas e camadas geográficas são aqui compreendidos como linguagens científicas produtoras de sentido, atravessadas por escolhas teóricas, metodológicas e políticas, conforme enfatiza a discussão sobre mediações técnicas do conhecimento, tal como pondera Severino (2007).

A decisão de mapear apenas igrejas com estrutura física marcada e identificável, registrar suas fachadas, nomes de fantasia e inserção em ruas, praças e margens de igarapés explicita a intencionalidade de compreender o campo evangélico como fenômeno espacializado, que desenha microcentralidades, rotas de circulação e zonas de influência simbólica em Murinin.

Articulada à observação participante e à etnografia, essa aproximação cartográfica, segundo Marconi e Lakatos (2017), aproxima-se da ideia de cartografia social ou etnográfica, na medida em que registra não apenas o espaço físico, mas o espaço vivido, com seus usos cotidianos, fronteiras formais e informais e dinâmicas de pertencimento (Severino, 2007).

Cada ponto georreferenciado remete a narrativas de conversão, práticas litúrgicas, redes de sociabilidade e relações de poder entre denominações, possibilitando cruzamentos entre informação espacial, depoimentos orais e registros em diário de campo e, ao delimitar

uma janela temporal de seis meses para o mapeamento e registrar a contínua abertura de novos templos, o estudo reconhece a dimensão processual dos dados cartográficos, tratando o mapa como recorte temporal situado e não como registro estático do território, conforme pondera Marconi e Lakatos (2017).

Dessa forma, a aproximação cartográfica adotada sustenta empiricamente a qualificação de Murinin como microterritório evangélico denso, no interior de um município de maioria evangélica, ao evidenciar que a presença institucional das igrejas reconfigura a experiência cotidiana do espaço, a organização das centralidades e as práticas de circulação no distrito.

A segunda ação metodológica importante consistiu em refazer pelo rio o percurso historicamente narrado pelos interlocutores. Essa estratégia etnográfica de observação participante produziu compreensão situada de espaço, distância e esforço implicados no deslocamento.

Essa imersão aproxima a pesquisa da tradição inaugurada por Malinowski (1976). Para ele, o "trabalho de campo" supõe contato íntimo com o modo de vida dos grupos estudados e envolve não apenas ver, mas experimentar corporalmente práticas, trajetos e ritmos cotidianos dos nativos. Ao incorporar o percurso fluvial à rotina da pesquisa, o pesquisador desloca-se da posição de mero observador para compartilhar condições materiais e sensoriais que configuravam o cotidiano de mobilidade dos moradores em outro período histórico.

Metodologicamente, trata-se de observação participante como experiência, uma vez que o deslocamento espacial produz também um deslocamento perspectivo. Esse movimento favorece a desnaturalização de pressupostos do pesquisador e a aproximação da "visão de mundo" dos interlocutores. Ao navegar por esse trajeto, o pesquisador não apenas coleta informação, mas constrói condições para a "descrição densa", nos termos de Geertz (1978). O engajamento interpretativo considera contextos, sentidos e camadas simbólicas associadas ao ato de deslocar-se pelo rio. O percurso deixa de ser um dado geográfico para tornar-se experiência compartilhada na escrita da pesquisa.

Por fim, o percurso metodológico da tese sustenta-se em experiências vividas entre pesquisador e evangélicos de Murinin. Os procedimentos adotados permitiram alcançar campo empírico e produzir dados consistentes, além de atualizar um campo recente de vivências e dos impactos da crise pandêmica de covid-19 entre evangélicos da comunidade. Ancorada rigorosamente no campo da Comunicação, Cultura e Amazônia, mas em diálogo com áreas

próximas e correlatas, a tese constitui produção científica voltada à relevância social, não apenas para Murinin, mas também para a compreensão da história do evangelicalismo na Amazônia.

1.5 **Estrutura da tese**

A tese está organizada em seis capítulos, precedidos pela introdução e seguidos das considerações finais, em um percurso argumentativo que articula contextualização histórica, fundamento teórico, delimitação empírica e análise das transformações produzidas pela pandemia de covid-19 no campo evangélico de Murinin. A Introdução apresenta a questão norteadora, justifica a relevância acadêmica e social do estudo, delimita o recorte empírico, explicita os objetivos, delineia o aporte teórico e descreve o percurso metodológico adotado, situando Murinin como território relacional atravessado por memória, territorialidade, religiosidade e disputas de sentido.

O capítulo 2, aprofunda o referencial histórico da pesquisa, discutindo a formação do protestantismo e do pentecostalismo na Amazônia, a chegada dos missionários protestantes de missão e dos missionários pentecostais, a consolidação da Assembleia de Deus e as múltiplas formas de presença evangélica na Amazônia, no Pará e na Região Metropolitana de Belém. Nesse capítulo, também se abordam a visibilidade pública dos evangélicos na mídia, sua atuação política e seus atravessamentos pela cultura pop, compondo o pano de fundo para a compreensão do campo religioso investigado.

O capítulo 3, reconstrói a formação histórica de Benfica, Santa Maria de Benfica e Benevides, articulando registros da imprensa paraense, transformações urbanas, sociais e simbólicas e continuidades territoriais que ajudam a compreender Murinin em sua densidade histórica e comunicacional. Esse movimento permite situar o distrito não apenas como espaço geográfico, mas como construção social marcada por memórias, deslocamentos e recomposições simbólicas que incidem diretamente sobre a produção do pertencimento religioso.

O capítulo 4, aproxima o leitor da configuração local da sociabilidade evangélica, articulando narrativas de antigos moradores, observação participante e mapeamento territorial. O capítulo discute a formação da Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin, o rio Benfica como elemento simbólico e geográfico do evangelicalismo local, a presença da Primeira Igreja

Batista em Murinin, a distribuição espacial das igrejas e a caracterização dos sujeitos evangélicos que compõem esse campo religioso.

O capítulo 5, analisa a crise sanitária como evento crítico global e amazônico, considerando seus impactos iniciais, o caso de Manaus como epicentro simbólico da crise na região e os desdobramentos no Estado do Pará. Em seguida, o capítulo examina o debate sobre a essencialidade da igreja, as disputas normativas e interpretativas em torno da abertura dos templos, o uso de TICs e a midiatização da fé, as experiências digitais da Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin e da Primeira Igreja Batista em Murinin, além do papel do WhatsApp como extensão comunicacional e pastoral. O capítulo também explora tensões, conflitos, rearranjos e intersubjetividades produzidos no contexto pandêmico.

O capítulo 6, desloca a análise para o chamado “novo normal” e suas ambiguidades, observando o retorno aos cultos presenciais, as reconfigurações comunitárias, o desigrejamento, o afastamento e as novas formas de vínculo religioso. Além disso, o capítulo examina narrativas, disputas de sentidos e memórias da pandemia, bem como discursos religiosos sobre vacinação e cuidado coletivo, evidenciando permanências, rupturas e recomposições no campo evangélico de Murinin após a crise sanitária.

Nas Considerações Finais, a tese retoma a questão central e sistematiza os principais achados, destacando como a pandemia intensificou a midiatização da religiosidade evangélica e evidenciou a centralidade das mediações técnicas, corporais e territoriais na constituição das experiências de fé em Murinin. Ao final, apontam-se contribuições para os estudos de Comunicação e Religião, para a compreensão do evangelicalismo amazônico e para futuras agendas de investigação sobre sociabilidade, território e práticas religiosas em contextos de crise e recomposição social.

2 EVANGÉLICOS NA AMAZÔNIA PARAENSE: FORMAÇÃO HISTÓRICA E DINÂMICAS SOCIOCULTURAIS

O ponto de partida da análise não coincide necessariamente com o momento cronológico inicial. Consiste em um recorte específico no tempo-espaço, selecionado pelo autor para definir o foco inicial. Essa delimitação não adota a estrutura linear de início, meio e fim. Baseia-se na análise da percepção, compreensão e interpretação dos elementos que articulam as interseções entre comunicação e comunidades evangélicas no contexto amazônico.

Torna-se necessária a apresentação de um contexto histórico centrado na Reforma Protestante. Essa abordagem posiciona o termo "protestante" como referência inicial e orienta o leitor sobre a implantação do movimento na Amazônia. Paralelamente, considera-se a acepção popular do termo, com ênfase antropológica em cultura, valores, costumes, crenças, práticas e identidade amazônica. Neste estudo, adota-se a designação "evangélico", priorizando as perspectivas das pessoas e dos fiéis em detrimento das instituições.

De acordo com Cunha (2025), não existe um termo único e preciso para designar esse grupo. Predomina uma leitura acadêmica centrada em "protestante", enquanto o uso corrente privilegia "evangélicos". Nesta tese, esse termo representa o elo identitário dos "crentes", ou seja, indivíduos convertidos que professam a fé protestante em "Jesus Cristo". O movimento ganha intensidade no Brasil a partir do século XIX, impulsionado pela chegada de missionários, como os luteranos, anglicanos, presbiterianos, batistas, metodistas, congregacionais e episcopais.

2.1 O protestantismo na Amazônia

A abordagem ao dinâmico campo religioso amazônico constitui um desafio que ultrapassa as experiências e dinâmicas de fé. Envolve a identificação de bases sólidas em um contexto caracterizado por fluxos sociais complexos, obstáculos materiais, turbulências interpretativas e intensas correntes transformadoras. Nos elementos terra, ar, água e fogo, a religiosidade manifesta-se de maneira ativa e sociabilizada por meio de estratégias, práticas e convicções, expressas em suas múltiplas vozes e significados.

A análise do campo religioso fundamenta-se na percepção desenvolvida por Bourdieu (2007). Para o autor, a ideia versa sobre um espaço social estruturado de relações de força e disputas simbólicas entre agentes que competem pelo monopólio dos bens de salvação e pela

autoridade de nomear o sagrado. Funciona como um mercado específico, regido por uma lógica interna própria, onde os agentes acumulam e negociam capital religioso (competência, legitimidade, credibilidade) para impor sua visão de mundo e manter ou subverter a ordem estabelecida.

Esse conceito não se restringe à religião propriamente dita, mas abrange o envolvimento ideológico que articula a sociedade em dimensões políticas, econômicas, sociais e culturais. Ademais, enfatiza-se a necessidade de compreender os fenômenos religiosos como processos construtivos e transformadores, geradores de novas significações ou sentidos, funcionando como uma clareira analítica em meio à densidade interpretativa do que significa "ser" amazônico.

A entrada na Amazônia diferencia-se do ato de ser amazônico, não apenas no plano linguístico, mas nos processos identitários e narrativos. O pertencimento evoca uma verdade autêntica, um "eu amazônico" que expressa o saber derivado da vivência direta. Apesar do olhar externo, por vezes colonizador, utilizado até para explicar a região, a obra de Neide Gondim (1994), *A invenção da Amazônia*, dedica-se à desconstrução da concepção de Amazônia como espaço descoberto ou construído pelos europeus.

> O espanto, o entusiasmo, o êxtase, a novidade, presenciados por cada um desses viajantes, registrados em suas notas, articulam-se com o imaginário de cada um deles, sem deixar de ter como moldura a veiculação da tradição cultural representativa de sua origem étnica e/ou religiosa (Gondim, 1994, p.29).

Nas interações, a cultura europeia imposta no contexto local influenciou diversas áreas, incluindo a religiosa. Essa influência manifestou-se por meio de uma visão europeia que concebia a Amazônia como oásis ou paraíso tropical. Alternativamente, essa perspectiva desconsiderou as realidades pré-existentes em favor da narrativa da "descoberta" pelos navegantes. Segundo Gondim (1994), essa visão do contexto amazônico caracterizou-se pelo silenciamento do que existia antes da chegada dos europeus, isto é, pelo apagamento simbólico de religiosidades indígenas, cosmologias, saberes de cura, modos de sociabilidade e formas de relação com o sagrado que não se enquadravam na lógica cristã-ocidental.

Inspirando-se, na perspectiva teórica de Boaventura de Sousa Santos (Santos, 2006), pode-se dizer que esse apagamento não é fortuito, mas articula-se a práticas de epistemicídio, entendidas como a destruição sistemática de saberes periféricos, indígenas, populares e subalternos, que se tornam “não-ditos” estruturais dentro do projeto de dominação epistêmica colonizadora. Nesse movimento, o silenciamento da religião indígena e dos modos de

espiritualidade amazônicos não se limita a ausências de registro, mas opera como dispositivo de produção de ignorância, naturalizando a ideia de que a verdadeira religião só se constituía com a presença europeia e ocultando a complexidade das cosmologias locais, dos pajés, das encantarias e dos arranjos religiosos pré-existentes. Assim, a narrativa da "descoberta" funciona, simultaneamente, como história oficial e como operador de silenciamento, ao organizar o passado amazônico em torno da chegada dos navegantes, relegando a um lugar de invisibilidade o que já existia antes deles, sobretudo nos campos religioso, simbólico e de memória.

Em Benchimol (1999), observa-se que o processo cultural de povoamento e ocupação humana da Amazônia integra-se à multidiversidade de povos e nações. Essa dinâmica abrange uma etnodiversidade expressa em aspectos antropológicos e culturais ricos, típicos e diferenciados. Tais aspectos incluem linguagem, ritos, magias, usos, costumes, produtos ergológicos e formas próprias de subsistência, como lavouras itinerantes, caça e pesca.

Gondim (1994), em sua análise da invenção da Amazônia, enfatiza o imaginário europeu de "encontrar" o paraíso. Esse imaginário remete à tradição religiosa medieval, ainda dominada pelo catolicismo, que postulava a existência de um grande rio repleto de riquezas e capaz de suprimir males sociais. A autora destaca também o contraste entre essa perspectiva europeia e a vida cotidiana dos nativos.

O movimento religioso de busca, alcance e fruição reforça a narrativa europeia de conquista entre aventureiros. A colonização espanhola e portuguesa, impulsionada pela corrida marítima expansionista, flexionou o espaço conquistado ao justificar a expansão cristã por meio da catequização. Contudo, o indígena amazônico vivia em temporalidade distinta, com práticas completamente diferentes das europeias. Esse contraste acentuou os conflitos e as relações de poder inerentes ao senhorio e à colonização.

Em *Uma outra "invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidades*, Raymundo Heraldo Maués (1999) situa sua análise nas narrativas e nos registros das vozes das populações regionais. Entre essas populações, destacam-se indígenas, caboclos, pescadores artesanais e pequenos agricultores.

> Mostrar uma outra forma pela qual a Amazônia tem sido 'inventada', partindo de uma perspectiva de antropologia cultural ou social que privilegia algumas das histórias das memórias, das religiões e das identidades construídas pelos próprios nativos da região (Maués, 1999, p. 20).

Com a religião, a Amazônia apresenta-se não apenas no contexto geográfico, ocupacional ou de descoberta, mas também na constituição identitária do território local. Esse processo reflete o espírito aventureiro dos antigos marinheiros, que especularam filosoficamente e religiosamente sobre a origem da região.

Ao chegarem ao território, tais narrativas ampliaram a discussão proposta por Santos (1996-1997) acerca de formas, objetos, ações e do espaço humano e habitado, encontrando sociedades complexas, populosas, economicamente produtivas, hierarquizadas, com estrutura religiosa organizada em divindades e trabalho estruturado em protoclasses sociais, conforme Souza (2019).

Para além da chegada europeia a esse território, ocorrida em 1541 com a expedição de Francisco Orellana, acompanhado pelo frei Gaspar de Carvajal (Souza, 2019), a compreensão do que constitui a Amazônia associa-se ao mito grego das mulheres guerreiras, as Amazonas. Esse mito alimenta uma necessidade adâmica de nomeação das coisas. Assim, evidencia-se a limitação da visão colonizadora sobre o território, condensada em leituras superficiais e parcialmente filtrada pela ótica religiosa, processo que se intensificou com expedições subsequentes e filtros religiosos adicionais.

Nesse contexto, Rezende (2006) destaca a extrema importância das missões religiosas para a ocupação territorial portuguesa na Amazônia. O domínio religioso funcionou como instrumento da política expansionista, promovendo a implantação de um modelo cristão e católico a serviço do Estado Português.

> Desde a fundação de Belém, em janeiro de 1616, os missionários religiosos iniciaram sua fixação na região. O objetivo primordial dos trabalhos de catequese era a evangelização das populações indígenas, consideradas afastadas do verdadeiro Deus e dominadas por vícios e paixões incompatíveis com a fé cristã. A Amazônia oferecia uma multidão imensa de almas a serem convertidas à fé verdadeira: era preciso empreender as ações necessárias para conquistar essa gente e tirá-los da idolatria, ensinando e implantando valores católicos e europeus (Rezende, 2006, p.102-103).

O modelo colonizador religioso enraizado permeava não apenas a identidade cultural dos povos amazônicos, mas também impunha novos valores por meio de processos de persuasão. O olhar do europeu branco, considerado legítimo, civilizado e culturalmente desenvolvido, reforçava a atividade missionária e consolidava a ocupação da região. Essa dinâmica envolveu ordens como carmelitas, franciscanos, jesuítas, mercedários e outras.

Ainda conforme Rezende (2006), a orientação das ordens religiosas católicas no processo de ocupação e colonização da Amazônia visava aldear os nativos para facilitar sua

evangelização e prevenir a influência protestante. Os protestantes, conhecidos como hereges, já atuavam entre holandeses e ingleses presentes na região.

Nos séculos XVI e XVII, de acordo com Oliveira e Pinto (2017), os protestantes chegaram ao país por meio das invasões francesas e holandesas. Esse período coincidiu com a contrarreforma, resistência católica à Reforma Protestante iniciada por Martinho Lutero[5]. Posteriormente, os holandeses foram expulsos do Brasil, especialmente do Nordeste, onde promoviam o calvinismo[6], uma vertente do protestantismo. Essa expulsão fechou as portas ao protestantismo no país até, pelo menos, o século XVIII, quando a família real se transferiu ao Brasil e firmou tratado com Portugal e Inglaterra, concedendo tolerância religiosa a imigrantes protestantes.

Segundo Maués (2000), o catolicismo representava a única religião admitida pelo regime português no Brasil. Essa exclusividade perdurou durante o período colonial, iniciado com a chegada dos portugueses até 1822, e o Império, que se seguiu à declaração de independência. Tratava-se da união entre Igreja e Estado, com controle estatal sobre a Igreja até 1891, ano da promulgação da Constituição Republicana, que instituiu o Estado laico e a separação entre ambos.

Dessa união surgiu o regime de padroado, que, conforme Maués (2000), posicionava o catolicismo como única religião oficial no Império português. O Estado arcava com o pagamento de côngrua aos padres, a construção de igrejas e a proteção eclesiástica. Em contrapartida, exercia poder sobre decisões papais, incluindo nomeações eclesiásticas.

Ainda segundo Maués (2000), mesmo após a independência, o Brasil manteve o regime de padroado, com o catolicismo como religião oficial reconhecida. Indivíduos não católicos estavam impedidos de exercer cargos públicos. As igrejas protestantes recebiam tolerância apenas devido à presença de imigrantes e funcionários de embaixadas que professavam essa fé (2000, p. 81).

---

[5] Martinho Lutero (1483–1546), monge agostiniano e professor de teologia na Universidade de Wittenberg, foi o iniciador da Reforma Protestante ao afixar, em 31 de outubro de 1517, as 95 Teses contra a venda de indulgências, defendendo a justificação *sola fide* (somente pela fé) e a autoridade suprema das Escrituras (*sola scriptura*); excomungado em 1521, traduziu a Bíblia para o alemão e fundou o Luteranismo, tornando-se uma das figuras mais influentes da história do cristianismo ocidental.

[6] Calvinismo, também denominado fé reformada, é uma tradição teológica sistematizada por João Calvino (1509–1564) durante uma Reforma Protestante, cuja obra principal, As Institutas da Religião Cristã (1536), localizou a soberania absoluta de Deus, a autoridade suprema das Escrituras e a doutrina da predestinação; sua soteriologia foi posteriormente sintetizada nos cinco pontos do acróstico TULIP: Depravação Total, Eleição Incondicional, Expiação Limitada, Graça Irresistível e Perseverança dos Santos, tornando-se fundamento das igrejas reformadas e presbiterianas.

Na Amazônia, o cristianismo católico estabeleceu-se por meio de frentes missionárias, colonos, soldados e outros agentes, conforme pondera Maués (2000). Destacam-se as investidas dos jesuítas e a violência contra as práticas tradicionais indígenas.

> Esse catolicismo, constituído com base em influências populares ibéricas, com forte acento medieval, voltado para festas e devoções de santos, mas influenciado por crenças e práticas indígenas e africanas, já estava implantado na Amazônia em meados do século XVIII, quando se deu a expulsão dos jesuítas. Os missionários, por sua vez, no estabelecimento desse catolicismo, cometeram — certamente até com boas intenções — as maiores violências contra a liberdade religiosa dos índios, que queriam forçar a aderir ao catolicismo (Maués, 2000, p.83).

Para além da violência imposta nesse primeiro contato, Maués (2000) destaca que, após a expulsão dos jesuítas de Portugal e suas colônias, a Inquisição atuou na defesa e proteção clerical no Pará. Essa atuação resultou na primeira vítima, um jovem sargento de 19 anos de Vigia de Nazaré, município do Pará. Ele foi denunciado por possuir um documento assinado por ele, no qual supostamente teria feito pacto com o diabo. Foi levado a Portugal, torturado, confessou e acabou condenado à prisão.

Apesar do controle exercido, nada impediu que fora da igreja oficial, entre negros, índios, mulatos e brancos, se desenvolvesse o sincretismo religioso (Maués, 2000, p. 84). Segundo o autor, na Amazônia, ocorreu a mesclagem do catolicismo com crenças indígenas e africanas, manifestada em práticas de feitiçarias, orações fortes, pajelanças, calundus e outras. Em meio à Inquisição, os atravessamentos religiosos do sincretismo[7] foram apresentados inúmeras vezes. Posteriormente, nos tensionamentos entre a igreja católica institucional e as práticas populares, denominadas por Maués (2000) como catolicismo popular e pajelança cabocla, essas expressões continuaram a coexistir, mesmo após a Proclamação da República[8].

Para Maués (1999), em uma perspectiva objetiva de seus estudos centrados na região do Salgado paraense[9], o catolicismo popular constitui um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas (1999, p. 171). Essas práticas são partilhadas por não

[7] Entende-se por sincretismo religioso o entrelaçamento e a combinação de elementos de diferentes tradições religiosas, que se materializam em novas práticas e símbolos, preservando, ainda que de forma reorganizada, traços distintivos de cada matriz de origem.

[8] A Proclamação da República ocorreu em 15 de novembro de 1889, quando um golpe militar liderado pelo marechal Deodoro da Fonseca depôs D. Pedro II e instaurou o regime republicano, pondo fim ao período Imperial.

[9] Salgado Paraense é uma microrregião litorânea do Nordeste do Pará composta por 11 municípios: Colares, Curuçá, Magalhães Barata, Maracanã, Marapanim, Salinópolis, São Caetano de Odivelas, São João da Ponta, São João de Pirabas, Terra Alta e Vigia. A região destaca-se pela presença de manguezais, pesca artesanal e comunidades extrativistas tradicionais.

especialistas do sagrado, independentemente da classe social, subalterna ou dominante, e divergem da perspectiva oficial da Igreja Católica Romana.

A pajelança cabocla compreende um conjunto de práticas de cura xamânica que transcendem essa função específica. Ela resgata o uso de elementos materiais como instrumentos de cura, incluindo canto, dança, defumação, cachaça, orações e recebimento ou não de entidades conhecidas como encantados, seres humanos que não morreram, mas se encantaram (Maués, 1999).

Em uma simbiose religiosa, a constituição identitária do amazônico se forma e dá forma à elementaridade do ser. Nesse contexto, observa-se, a partir de uma análise do universo de religiosidade amazônica, um limiar que configura o cenário de acolhimento ao protestantismo. Esse movimento chegará, ressignificar-se-á em vários aspectos e emergirá contextualizado culturalmente à perspectiva local.

Benchimol (1999) afirma que o processo cultural de povoamento e ocupação humana da Amazônia caracteriza-se pela multidiversidade de povos e nações. Esse processo ancora-se no choque entre a cultura e linguística ameríndia autóctone e a presença do colonizador luso-espanhol, gerando miscigenação ética e cultural. Ademais, enriquece-se pela etnodiversidade proveniente de gaúchos, paranaenses, mineiros, capixabas, paulistas, goianos e mato-grossenses que ocupam as fronteiras agrícolas no eixo periférico da Amazônia (1999, p. 17).

Posteriormente, Benchimol (1999) enfatiza que, antes de Orellana, a Amazônia era exclusivamente indígena. Com a "descoberta" dos colonizadores, ela transforma-se em "Lusíndia ou Iberíndia" e incorpora colonos, soldados e missionários no processo de miscigenação biológica e cultural. O autor aponta ainda a importância dos negros chegados ao Pará e Maranhão pelo tráfico, bem como do período da borracha, quando mais de 500 mil migrantes cearenses e outros nordestinos aportaram na região.

> O pluralismo do homem, da sociedade e da terra Amazônia que se manifestam através da geo-bio-eco e etnodiversidade constituem um grande desafio científico e tecnológico que o trópico úmido tem que enfrentar para poder conciliar e preservar valores culturais, ambientais, econômicos e sociais compatíveis com um desenvolvimento autossustentado (Benchimol, 1999, p. 17).

Para o autor, pensar a Amazônia não é restringir a um modelo, mas desenvolver fontes de saber, com experimentais e operação, em uma perspectiva de atuação macro no ecossistêmica e sustentabilidades. Na perspectiva “lusíndia”, a influência lusa fomentou novos padrões culturais e espirituais europeus a serviço da fé e do império, em uma condição

colonizadora que desintegrou a identidade cultural indígena, por meio de trocas de resgates, aldeamento, catequeses, dízimos e outros.

Nesse processo de ocupação da Amazônia, evidencia-se a atuação conjunta da frente de expansão territorial governamental e da frente religiosa missional. O estabelecimento das missões católicas-cristãs, em detrimento do ameríndio, segundo Bombardi (2014), proliferou-se a partir de 1680, no contexto do Maranhão e Grão-Pará, por meio de várias ordens religiosas, entre elas, a Companhia de Jesus, Capuchos de Santo Antônio, Piedade, Conceição, Carmelitas, Mercedários, dentre outros.

2.1.1 A chegada de missionários protestantes de missão

No contexto da expansão do protestantismo no Brasil, iniciados nos séculos XVI e XVII, por meio das invasões francesas e holandesas, que promoveram vertentes como o calvinismo no Nordeste, mas foram sufocadas pela contrarreforma católica e pela expulsão dos invasores (Oliveira; Pinto, 2017), a Amazônia emerge como território singular, marcado por disputas coloniais, religiosas e simbólicas. Diferentemente de outras regiões do país, a presença protestante na Amazônia esteve inicialmente vinculada a projetos de ocupação territorial e missional associados às potências europeias, antecedendo a institucionalização de igrejas e denominações. É nesse cenário que se inscrevem as primeiras experiências protestantes na região, mediadas por interesses políticos, econômicos e religiosos.

Na Amazônia, conforme Cardoso (2017), os protestantes chegaram por meio dos holandeses, considerados hereges e rebeldes pelo catolicismo. Graças à maior marinha do mundo à época, entraram por Pernambuco, no Nordeste brasileiro, alcançando o Maranhão e expandindo-se pelo Grão-Pará entre 1641 e 1644.

De acordo com Andrade (2021), antes do século XIX, os protestantes presentes na Amazônia atuaram em ocasiões oportunas ou como representantes diplomáticos. Ademais, Dreher (1992) registra que, no contexto da política pombalina[10] entre 1766 e 1768, visando aumentar a população local, 87 imigrantes alemães ingressaram na região correspondente ao

[10] A Política Pombalina refere-se ao conjunto de reformas implementadas entre 1750 e 1777 por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, primeiro-ministro do rei D. José I de Portugal. No Brasil, suas medidas incluíram a expulsão dos jesuítas (1759), o fim das capitanias hereditárias, a criação de companhias de comércio monopolistas, a instituição da derrama e a reforma educacional que substituiu o ensino religioso pelo ensino laico e racionalista, impactando profundamente a administração, a economia e a cultura na Amazônia e nas demais capitanias.

atual estado do Amapá. Dentre eles, alguns protestantes, que se dispersaram devido a condições climáticas adversas, sem mapeamento preciso de seu destino.

Andrade (2021) destaca a circulação de pessoas de outros países na Amazônia no início do século XIX, associada ao fomento das relações comerciais e à disseminação de ideias religiosas. Embora não tenha produzido impactos profundos em termos de conversões a expressões religiosas distintas do catolicismo na província do Pará (Andrade, 2021), essa circulação ocorreu entre a população imersa no contexto tensionado da Cabanagem[11].

Outra tentativa de inserção do protestantismo na Amazônia registra-se em Vilhena (2008), por intermédio do pastor metodista Daniel Parrish Kidder, presente em Belém durante a Cabanagem (1835-1840) como membro da Sociedade Americana dos Marítimos. Sua permanência foi breve devido à morte de sua esposa.

Segundo Pantoja (2011), além de Kidder, o colportor norte-americano Robert Nesbit realizou atividades missionárias entre 1857 e 1858. Ele distribuía bíblias protestantes a escravizados, soldados, comerciantes e ribeirinhos durante paradas de navegação em comunidades ao longo do rio Amazonas, até o Peru.

Pantoja (2011) identifica ainda o escocês Richard Holden como missionário ativo no Pará por volta de 1860, enviado pela Igreja Episcopal dos Estados Unidos da América e pela Sociedade Bíblica Americana. Conforme Oliveira e Pinto (2017), Holden optou por Belém devido ao trabalho missionário e à distribuição de bíblias previamente iniciados por Nesbit, além da abertura do rio Amazonas à navegação internacional.

Andrade (2021) considera Holden o primeiro missionário não católico dedicado à propagação de sua fé na região, tanto em cidades principais quanto no interior, com cultos realizados inclusive em português.

Apesar do suporte de organizações missionárias para um trabalho discreto e sem alardes, Oliveira e Pinto (2017) observam que ele enfrentou intensa hostilidade ao propagar o evangelho, decorrente da oposição de padres locais e da devoção acentuada da população aos santos católicos.

---

[11] A Cabanagem (1835–1840) foi uma revolta popular ocorrida na província do Grão-Pará durante o Período Regencial, liderada por indígenas, negros e ribeirinhos pobres: os cabanos, assim chamados por habitarem cabanas às margens dos rios. O movimento expressou a resistência das populações amazônicas contra a exclusão política e social impostas pelo poder central, assumindo caráter autonomista e republicano. Violentamente reprimido pelo Império, o conflito resultou em cerca de 30 mil mortos, tornando-se a insurreição mais sangrenta da história do Brasil Imperial.

Vieira (1980) ressalta as dificuldades em abordar a religião no contexto amazônico, tanto pela falta de interesse quanto pela indiferença. O autor analisa relatórios de missionários do final do século XIX, cujas opiniões convergiam, observação corroborada por Holden.

> Belém do Pará não era um lugar muito amistoso para com a 'verdadeira religião', qualquer que fosse esta. Até certo ponto, sua população não era, de modo algum, diferente do resto da população brasileira, que de um ponto de vista ortodoxo ou teológico, tendia mais a ser 'supersticiosa' do que 'religiosa'. Nesse ponto, tanto os missionários protestantes como os clérigos católicos ultramontanos-estavam-de perfeito acordo - para ambos os grupos, os brasileiros não eram 'cristãos verdadeiros'. A descrição das práticas religiosas brasileiras, deixadas pelos primeiros missionários protestantes são muito parecidas com os relatos dos internúncios para Roma, sobre o mesmo assunto (Vieira, 1980, p. 169-170).

Afirma-se, portanto, um tensionamento entre católicos e protestantes no contexto da evangelização amazônica. Holden, segundo Vieira (1980), designava os ingleses e americanos residentes em Belém do Pará como infiéis, pois opunham-se à presença de pregadores protestantes na cidade, o que gerou maior animosidade. Holden utilizou a imprensa local para publicar artigos e travou embates com lideranças católicas, resultando em sua saída do Pará em 1862. Fundou a frente missionária Serviço Bethel e tornou-se figura significativa na implantação do pensamento protestante na Amazônia.

Outros nomes, conforme Andrade (2021), marcaram a ocupação protestante em Belém e região. James Henderson, comerciante escocês, ganhou notoriedade na década de 1870 por meio da imprensa, com posicionamentos contra a Igreja Católica. Publicou anúncios no jornal *O Liberal do Pará*, contendo textos bíblicos que criticavam a igreja, a adoração de imagens e a existência do purgatório.

Andrade (2021) aprofunda esse recorte em sua tese, destacando que, quando os metodistas iniciaram missões no Brasil, eles e os batistas predominavam entre a população norte-americana. A Igreja Metodista Episcopal estabeleceu missões em Porto Alegre e no Pará.

Ao Pará, enviou-se o pastor Justus Henry Nelson, que chegou a Belém por volta de 1880 e implantou projetos de evangelização e ação social. Fundou o Colégio Americano de Belém em 1881 e gerou tensões com a Igreja Católica, especialmente pelo uso da imprensa. Fundou o jornal *O Apologista Cristão Brasileiro* para propagar seus ideais, com apoio político local (Andrade, 2021).

Embora o colégio não tenha prosperado, Holden ponderou sobre a necessidade de um templo, devido ao crescimento de membros e ao trabalho missionário metodista. Em 15 de julho de 1883, a Igreja Metodista Episcopal em Belém, no Estado do Pará, oficializou suas atividades

com cultos domésticos, Escola Bíblica Dominical, reuniões de oração em casas particulares e instrução escolar para crianças (Oliveira; Pinto, 2017, p. 116).

Após esse período, conforme Pantoja (2011), a região entrou em hiato com alguns anos sem registros de fundação de novas igrejas protestantes no Pará. Nesse intervalo, com a abertura do rio Amazonas à navegação internacional, intensificaram-se os trabalhos de missionários presbiterianos e batistas. Em fevereiro de 1897, o sueco Erik Nilsson, abrasileirado como Eurico Nelson e com apoio formal de agência missionária norte-americana Junta de Richmond[12], fundou a Primeira Igreja Batista de Belém, atual Primeira Igreja Batista do Pará.

Sob fortes críticas do clero local quanto à intencionalidade protestante, Vieira (1980, p. 192) relata que a presença de vendedores de bíblias e missionários protestantes interpretava-se como parte de uma conspiração perigosa. Existia receio de intenções norte-americanas de enviar imigrantes para apoderar-se da região, descatolizando a Amazônia como resultado prático do envio missionário.

O embate do clero contra as missões protestantes perdurou por anos, conforme Vieira (1980). O bispo Dom Antônio de Macedo Costa solicitou aos paraenses que entregassem bíblias e folhetos protestantes, reafirmando narrativas de que as ações constituíam maquinações dos Estados Unidos da América para tomar o Amazonas.

Apesar das investidas católicas para conter a propagação do protestantismo, novas distribuições de bíblias e literaturas ocorreram entre os paraenses, inclusive pela Sociedade Bíblica Americana (Vieira, 1980). No entanto, os missionários, alinhados a políticos e com força em jornais locais, não recuaram. O protestantismo ganhou força por meio da imprensa, com propaganda em jornais, distribuição de material protestante e bíblias.

Para Reis (2016), a abertura do rio Amazonas à navegação internacional fomentou a chegada de mais protestantes ao Pará, principalmente na segunda metade do século XIX, quando a Belle Époque ganhava força e trazia riquezas às cidades amazônicas, por volta de 1880.

> Se esse período, caracterizado por um processo de colonialismo europeu impulsionado pelo ciclo econômico da borracha encontra seu fim em 1910, vai ser justamente a partir daí que o rosto evangélico ficará mais robusto com o desenvolvimento pentecostal que, por sua vez, construirá, de forma definitiva, sua história nas terras paraenses. Assim, a racionalidade subjetiva do *ethos* protestante que, por um lado, via na Belle Époque a realização do projeto civilizatório do

[12] Conhecido como o "Apóstolo da Amazônia", o sueco Eurico Alfredo Nelson (1862–1939) chegou ao Brasil em 1891, casou-se com Ida Lindberg em 1893 e foi nomeado missionário pela Junta de Richmond (*Foreign Mission Board,* atual IMB), agência da Convenção Batista do Sul dos EUA.

> progresso e desenvolvimento que depuraria o exotismo amazônico das suas magias e devaneios pagãos, por outro lado viu, horrorizada, os efeitos deletérios supostamente na moral e costumes de uma população que se viu à deriva do ocaso econômico ao fim do ciclo da borracha (Reis, 2016, p.78-79).

O fomentar econômico e visionário do que seria a Amazônia como campo fértil, rico e potente atraiu missionários. Ao que, segundo Pantoja (2011), o projeto dos primeiros missionários que navegaram pelo país e interior da Amazônia brasileira era conquistar o povo dessas paragens, e, que "após anos de ajustes e adaptações de ambas as partes, pode-se afirmar que a empreitada foi bem-sucedida" (2011, p. 120). Em um contexto de crise interna da igreja Católica envolvida em conflitos sociais, administrativos e de falta de padres, o protestantismo avançou por diversas frentes na região amazônica.

Segundo Reis (2016), a percepção externa do que é a Amazônia o levou a uma perspectiva identitária mítica, ou seja, uma grande narrativa em torno de si, com seus caboclos, ribeirinhos, negros, brancos, citadinos, campesinos e outros, reforçando a narrativa mítica amazônida como uma "reserva ecológica" ao olhar estrangeiro.

> É nessa 'reserva ecológica' (literal e metafórica), que os evangélicos e evangélicas começam a aportar, permanentemente, a partir da segunda metade do século XIX, vindo das mais diferentes regiões, principalmente da Europa e Estados Unidos, no caso dos protestantes e, na segunda década do século XX, como resultado de uma autoctonia amazônica, caso dos pentecostais assembleianos (Reis, 2016, p. 78).

A atração pela região de Belém se dava por diversos fatores, motivos e justificativas que partem de um contexto de Cabanagem quando aportam as primeiras missões, como Daniel Kidder, em 1839, tendo o apoio do comerciante James Henderson, morador de Belém. Posteriormente, com Robert Nesbit, em 1857, e Richard Holden, que chega em 1860. Em 1880, chegam Justus Henry Nelson e sua esposa Fannie Nelson, em meio ao ciclo da borracha, como aponta Bezerra (2022).

Evidencia-se a efervescência econômica da Amazônia, principalmente Belém e Manaus, decorrente da exploração do látex, matéria-prima extraída da seringueira, destinada ao mercado internacional, a fim de atender às demandas por borracha no mundo. "O ciclo da borracha foi um dos mais efêmeros ciclos econômicos do Brasil. Da humilde origem, em 1870, o extrativismo da borracha ocupou, em 1910, um quarto das exportações brasileiras" (Souza, 2019, p. 171).

O rio Amazonas, já aberto à navegação internacional, passou a receber navios a vapor que circulavam entre Belém, os Estados Unidos e diversos países europeus, além de se articular às rotas internas que conectavam as cidades brasileiras. Com isso, a *belle époque* amazônica

consolidava-se como expressão de modernização e reorganização material da região. Seja sob a nomeação de Ciclo da Borracha, entendida como uma narrativa de completude, seja sob a designação de Era da Borracha, marcada pela tensão entre o real e sua idealização no discurso, a modernidade se tornava visível, segundo Castro (2020), na subjetividade dos narradores de Belém.

> [...] entre 1860 e 1920 a população de Belém cresceu cerca de 1.200%. De cerca de 18 mil habitantes no final da guerra civil de 1835, passou a contar com um número em torno de 180 mil em 1912. Um crescimento intenso, baseado, principalmente, na imigração portuguesa e nordestina, mas que contou também com fluxos imigratórios espanhóis, franceses e italianos, além de fluxos do interior paraense. A renda interna da Amazônia cresceu, nesse período, em torno de 2.800%. A renda per capta da região, que em 1910 fora calculada 323 dólares, para decair, na década seguinte, a 74 dólares, tendo sido superior, na última década do século XIX, aos valores estimados para diversas cidades da América Latina (Castro, 2020, p. 11).

Os dados apresentados por Castro (2020) revelam uma Belém fortemente impactada pela produção gomífera, que a elevou a mais importante praça comercial do látex no planeta, à época, a partir do que poderia oferecer. O escoamento da matéria-prima era principalmente feito via navegação; e no cotidiano, os bens de consumo e os culturais inspiravam-se nos mais modernos estilos parisienses.

O pujante rio Amazonas e a economia aflorada fomentavam as trocas culturais entre as cidades amazônicas e a Europa, mais especificamente a cultura francesa, a representação do "eu" e do "outro", foi uma relação de ajustes entre mundos sociais diferentes. A afirmativa de uma *belle époque* se sustentava na narrativa de uma cultura burguesa, como afirma Coelho (2011).

> À medida que a borracha subia de importância e de cotação no mercado internacional, mais a Amazônia se integrava, pelas vidas das relações de dependência, aos centros hegemônicos do capitalismo industrial e financeiro. E as vias de circulação do capital seriam as mesmas de circulação do capital simbólico, vale dizer, da cultura burguesa em acelerado e amplo processo de mundialização (Coelho, 2011, p.148).

O *status* socioeconômico, sustentado por números expressivos de crescimento projetados para o mundo, mostrava Belém e a Amazônia como alvos, uma "casquinha" das benesses amazônidas que poderia ser abocanhada por quem aqui passasse. E, no âmbito religioso, não foi diferente, mesmo tendo o catolicismo como religião oficial do país, à época.

Das iniciativas consolidadas de proselitismo no Brasil, no século XIX, a Amazônia também recebera muitas ações missionais protestantes. No contexto de apogeu da borracha, o fluxo de pessoas e os altos investimentos despertaram, historicamente, a curiosidade e o interesse pela região. As novas oportunidades, em um cenário novo marcado pelo exotismo da

floresta e por altas possibilidades de exploração, também se revelam como campo religioso e missional.

> Portanto, percebe-se que por trás das razões da missão protestante empreendida por missionários norte-americanos na Amazônia, havia também razões comerciais. Nota-se certa aproximação entre evangelização e interesses financeiros, os quais estavam incorporados pela ideologia do destino manifesto e do novo colonialismo. O desejo dos norte-americanos em tornar o rio Amazonas livre para a navegação internacional reflete os interesses imperialistas, os quais consistiam em estender os domínios estadunidenses, por isso a ideia de um povo escolhido por Deus para espalhar a fé cristã ao mundo desprovido do protestantismo não está dissociada das ideias de progresso norte-americano (Oliveira; Pinto, 2017, p. 106).

Com viés conversionista, o protestantismo na Amazônia aportou principalmente por meio da capital Belém e capilarizou sua atuação missionária nas principais cidades da região ao longo do rio Amazonas, como Santarém no Pará e Manaus no Amazonas. As cidades revelaram-se atrativas nesse período áureo da borracha, além de despertarem a atenção estrangeira em uma narrativa de liberalismo no país.

Nesse sentido, Vieira (1980) tensiona a motivação da vinda dos protestantes à Amazônia como uma cooperação entre elementos liberais, maçônicos, republicanos, protestantes e outros grupos minoritários contra o poder político da Igreja Católica Romana no Brasil. O autor considera também a crise enfrentada pelo catolicismo na região, marcada pela ausência prolongada da igreja.

Além dessa intencionalidade missional ou socioeconômica, destaca-se a publicidade em torno da *Belle Époque* em Belém. Segundo Santos (2010), a propaganda vende uma ideologia, uma realidade e uma concepção de mundo estampada nos anúncios publicitários. Essa dinâmica manifestou-se também por meio de trocas interpessoais sobre determinados assuntos e pelo crescimento associado à necessidade de grandes projetos na região, como o *Port of Pará*, que atraiu olhares estrangeiros. Exemplifica-se com o *Álbum descrittivo annuário dello stato del Pará* de 1898, produzido em Gênova na Itália e destinado a estabelecimentos financeiros, industriais, comerciais e viajantes italianos, contendo fotos e informações sobre a cidade como um almanaque promocional da região.

Outra assertiva da publicidade girou em trono da narrativa da "Paris dos Trópicos" que reitera a imagem de Belém como a cidade que, no auge da borracha (1870–1912), importou a modernidade europeia, como os teatros de ópera, avenidas arborizadas, bondes elétricos e palacetes ecléticos para o coração da Amazônia. Essa construção transforma a exploração extrativista em um mito fundador de sofisticação e cosmopolitismo, apagando as violências estruturais do sistema seringueiro.

Na turistificação do patrimônio, a cidade é comercializada como um "museu a céu aberto", onde ícones da *Belle Époque* como o Ver-o-Peso, a Estação das Docas e a Casa das 11 Janelas tornam-se produtos de consumo visual em campanhas e roteiros oficiais. Essa "publiCIDADE" forja uma marca urbana que vende, simultaneamente, nostalgia do passado e exotismo amazônico (Santos, 2018).

Esse processo opera por um apagamento seletivo: destaca o esplendor material da elite borracheira e sua efervescência cultural, enquanto silencia o trabalho análogo à escravidão nos seringais, o genocídio indígena e a desigualdade social que sustentaram aquele luxo. O resultado é uma memória higienizada, funcional ao marketing territorial, mas insuficiente para compreender as contradições históricas da região.

Do Porto de Belém, registrou-se, segundo Penteado (1973), em 40 anos até o auge da borracha, o acesso por embarcações. Em 1840, a capital recebeu 78 embarcações, enquanto em 1880, início do ciclo gomífero, foram 292. Apesar da ausência de equipamentos técnicos adequados e de um porto organizado, implementado somente em 1906, Belém escoava sua produção por portos privados, menores e alguns públicos. Linhas constantes de barcos conectavam Belém a Manaus, Rio de Janeiro, Recife e Sul do país, tanto para transporte gomífero quanto de passageiros.

Infere-se a relevância que Belém do Pará adquiriu no cenário comercial internacional, tanto como exportadora de látex quanto como cidade emergente. Em 1872, segundo dados do Censo do IBGE (1982), configurava-se como a quarta maior cidade brasileira em população, atrás de Rio de Janeiro, Salvador e Recife, com 61.997 habitantes. No Censo de 1890, a população foi reduzida para 50.064, mas em 1900 alcançou 96.560, e triplicou para 236.402 em 1920.

Imerso nesse contexto, o protestantismo aventurou-se na Amazônia de forma intencionalmente planejada para expandir-se e consolidar-se. Esse processo visava elevar Belém e a região a outro patamar, atraindo mais agências missionárias, sociedades bíblicas e igrejas que enviaram representantes para povoar a região com uma religiosidade que fazia frente à intenção católica predominante até então.

2.1.2 A chegada dos missionários pentecostais e, na cisão, a criação da igreja Assembleia de Deus

Como matriz de origem religiosa, o cristianismo baseia-se na fé em Jesus Cristo como filho de Deus enviado ao mundo para a salvação da humanidade há mais de dois mil anos. Por meio de sua morte na cruz e ressurreição, ele pagou os pecados das pessoas e as libertou com seus ensinamentos. Esse movimento retornará ao mundo para julgar as pessoas e estabelecer seu reino eterno. O cristianismo constitui a religião predominante no Brasil desde o século XVI, associado ao processo de ocupação territorial.

Como religião, o cristianismo permite múltiplas perspectivas interpretativas sem exclusividade absoluta, apesar dos tensionamentos doutrinários. Diversas denominações emergem nesse movimento heurístico em torno de Jesus Cristo. Além dos católicos, os protestantes oferecem uma leitura alternativa da religião. Dentro desse grupo protestante, uma infinidade de subgrupos distancia-se por atravessamentos culturais, socioeconômicos, formativos e outros fatores.

Torna-se necessário considerar o fenômeno como um universo escalonado de leituras, enviesadas por premissas de diversas chaves hermenêuticas para explicar as ações, pensamentos, pregações ou missões específicas. As inter-relações construídas com o outro vivificam ou quebram percepções nessa complexa bacia religiosa do cristianismo sob leitura protestante. Neste recorte, adota-se uma abordagem que não classifica minuciosamente as diversas faces, mas apresenta elos capazes de desdobrar percepções novas em tensão mútua.

A partir da leitura clássica do protestantismo, abre-se a perspectiva da ruptura com o catolicismo em 31 de outubro de 1517, quando o monge Martinho Lutero publicou suas 95 teses contra doutrinas oficiais da Igreja Católica Apostólica Romana em Wittenberg, Alemanha. Martinho recebeu apoio da sociedade civil, comerciantes e outros teólogos, refutando a supremacia católica da época. Esse evento evocou uma cisma que originou a Reforma Protestante.

Com ao menos duas frentes de cristianismo no mundo, católica e protestante, iniciou-se uma nova leitura e narrativa bíblica elementar, mantendo o elo em Jesus Cristo e seus feitos terrestres. Com duas frentes em disputa, as contendas por adeptos do protestantismo intensificaram-se. A igreja católica resistiu e lutou contra essa expansão, que não obteve êxito pleno.

Cerca de quatro séculos após esse momento reformador, o protestantismo sofreu seu primeiro baque significativo e recebeu releitura a partir dos textos sagrados. Essa releitura do

protestantismo, surgida no final do século XIX e início do XX, postulava a necessidade de um avivamento espiritual que reformulasse tanto a forma quanto a estética das práticas culturais.

Essa perspectiva enfatizava uma leitura intensiva de passagens bíblicas que ativam experiências sobrenaturais e transcendentais, como o batismo no Espírito Santo, as manifestações de dons espirituais exemplificados em milagres, sinais, profecias e prodígios, além de elementos como ênfase emocional intensa, estados de transe e glossolalia[13].

Tais práticas evocavam um retorno idealizado à igreja primitiva, conforme narrada na Bíblia Sagrada, em Atos, capítulo 2, ressignificando o evento pentecostal como modelo paradigmático para a efusão contemporânea do Espírito Santo na comunidade eclesial.

Sem pretender uma exegese teológica exaustiva ou filológica do texto de Atos 2, o que demandaria análise linguística do grego *koiné* (“comum” ou “compartilhado) e a contextualização histórico-crítica do judaísmo do Segundo Templo, oferece-se aqui uma abordagem sintética das motivações epistemológicas e fenomenológicas desse novo paradigma. Essa transição marcou o nascimento do pentecostalismo como vertente distinta dentro do protestantismo, caracterizada por uma pneumatologia[14] experiencial que prioriza a imediatidade da ação divina sobre estruturas doutrinárias racionalizadas.

Longe de uma percepção teológica exegética detalhada do texto de Atos 2, apresenta-se uma pincelada nas justificativas de um novo momento para o protestantismo, no qual nasce a perspectiva pentecostal.

O movimento pentecostal constitui uma cisma ao protestantismo histórico, com igrejas construídas no exercício da fé sem eloquência carismática ou prática de manifestações sobrenaturais em dons espirituais. Segundo o teólogo peruano Bernardo Campos (2016), trata-se da manifestação contemporânea da ação do Espírito Santo, crença na atuação da terceira pessoa da Trindade por meio de visões, revelações, curas e glossolalia.

Nessa leitura do pentecostalismo, sua popularização ancora-se no evento de *Azusa Street*, em *Los Angeles*, Estados Unidos da América. Liderado pelo pastor negro William Seymour (1870-1922), da igreja *Holiness* em 1906, o movimento apresenta raízes teológicas

---

[13] A palavra vem do grego glōssa, "língua", e lalein, "falar" e é definida como o fenômeno espiritual de falar em línguas, no qual um crente, sob a influência espiritual, profere sons, sílabas ou palavras ininteligíveis à sua própria mente e aos ouvintes, constituindo uma linguagem de oração ou adoração que só Deus compreende plenamente, a menos que haja o dom complementar de interpretação. Para Mariano (2005), a glossolalia é o transe de inspiração clássico do pentecostalismo histórico, tido como evidência obrigatória do batismo no Espírito Santo.

[14] Pneumatologia vem do grego *pneuma*, "espírito", e logia, "estudo", é o ramo da Teologia Sistemática dedicado ao estudo da pessoa e da obra do Espírito Santo, abrangendo sua natureza como terceira Pessoa da Trindade, sua atuação na história da salvação e sua obra na vida do cristão.

em vários personagens históricos, conforme Synan (2021). Destaca-se o movimento de santidade, com influência de Charles Fox Parham em Kansas em 1901, que enfatizou o dom de línguas em sua escola bíblica (Synan, 2021).

Com o movimento pentecostal ganhando projeção, pastores e religiosos passaram a observá-lo com cuidado. Visitas ao *locus* tornaram-se comuns, como a de Gaston Barnabas Cashwell, que, após receber o dom de línguas, retornou ao Tennessee e propagou o movimento. William H. Durham, de Chicago, Thomas Ball Barratt, pastor metodista norueguês, os italianos Giacomo Lombardi e Louis Francescon também participaram. Francescon fundou a igreja Assembleia Cristã na Argentina em 1910 e, meses depois, junto com irmãos presbiterianos, batistas e metodistas em São Paulo, criou a Congregação Cristã no Brasil com prerrogativa pentecostal.

Ainda influenciado pelo movimento pentecostal nos Estados Unidos, o pastor batista Gunnar Vingren e o irmão batista Daniel Berg experimentaram fenômenos pentecostais. Sob profecia do pintor Olof Adolph Uldin, de que deveriam missionar no Brasil, especificamente no Pará, partiram de South Bend, passaram por Nova Iorque e embarcaram no navio Clement com destino a Belém do Pará em 1910, período áureo da borracha.

A história da fundação do pentecostalismo em Belém do Pará por Gunnar Vingren e Daniel Berg tangencia micronarrativas que romantizam o momento como sagrado e heroico, culminando em vitória. Revela-se a Assembleia de Deus, como maior igreja evangélica do Brasil, com mais de 12 milhões de membros, segundo o Censo 2010 do IBGE (2012).

Ribeiro (2016) desenvolve sua pesquisa ancorada no missionário Eurico Nelson na Amazônia, ponderando a atração internacional pela região durante a *Belle Époque*. Essa atração relacionava-se à produção nos seringais, com projetos de imigração para substituir a mão de obra escrava pelo trabalho imigrante europeu. Propagandas sedutoras prometiam enriquecimento no Pará (2016, p. 23).

Em Belém, o *boom* econômico da borracha não resolvia os problemas urbanos. Ribeiro (2016) relata altos aluguéis, falta de infraestrutura, saneamento básico, educação sanitária, condições de higiene e epidemias como febre amarela entre os recém-chegados.

Entre os que atuaram na contenção paliativa da febre amarela destacou-se o batista Eurico Nelson, que missionou no Pará por conta própria. Ganhou acesso a portos e navios em quarentena, atendendo doentes e encaminhando-os a hospitais. Pregava nas manhãs de domingo nas embarcações (Ribeiro, 2016, p. 34-35).

Eurico Nelson chegou ao Pará sem agência ou sociedade bíblica de sustentação, conforme Ribeiro (2016). Após não ingressar em curso de Teologia nos EUA, decidiu ser missionário em 1891 e escolheu vir ao Brasil. Em 1896, articulou-se com pastores metodistas e atuava como colportor sem relatórios formais.

Em 1897, Nelson vinculou-se à Junta Batista Americana de Richmond, recomendado por missionários batistas de outras cidades brasileiras, que iniciaram igrejas no Rio de Janeiro, Bahia, Alagoas, Pernambuco e Minas Gerais. Após consagração pastoral em março de 1897, fundou a Primeira Igreja Batista de Belém, com pequeno número de pessoas, principalmente ex-membros presbiterianos e metodistas evangelizados por ele (Ribeiro, 2016).

A partir de então, a Junta recebia relatórios dos trabalhos em Belém pelo colportor, agora pastor Eurico Nelson. Esses dados provavelmente apresentavam-se em eventos e congressos norte-americanos, similar aos das Missões Brasileiras de Thomas Jefferson Bowen e família, chegados ao Rio de Janeiro em 1860, e missionários como Richard Ratcliff, Bagby e Taylor, conforme Crabtree (1962).

Empolgado em missionar pela Amazônia, Eurico subia o rio Amazonas evangelizando comunidades ribeirinhas. Conheceu Almeida Sobrinho em Manaus e o designou para trabalhar na igreja batista de Belém em 1898. Segundo Crabtree (1962, p. 200), doente em 1899, Eurico retornou aos Estados Unidos para tratamento e recomendou Almeida Sobrinho para cuidar da igreja.

> Deixou o obreiro Almeida na direção da Igreja e Belém. Este era instável e semeou discórdia entre os crentes, tendo como resultado a divisão da igreja. O irmão Almeida tinha o dom de pregar e era evangelista eloquentes, mas se deixava facilmente seduzir por novas doutrinas (Crabtree, 1962, p. 200).

Após a divisão fatídica, o pastoreio da Primeira Igreja Batista em Belém passou ao pastor Salomão Ginsburg, de Pernambuco, e a Nelson, em Manaus, sem assistência efetiva aos irmãos, o que desestabilizou a congregação. A igreja foi dirigida pelo ex-frade José Anzaloni de Marco, suspenso pelo bispo. Ele enganou os membros, foi eleito diácono, passou a residir nas instalações da igreja, casou-se, aos 50 anos, com a filha de 16 anos de um membro e levou uma vida marcada por escândalos e ciúmes.

Segundo Crabtree (1962), a situação tornou-se insustentável, com resistência do ex-frade à saída, levando à dissolução e reorganização da igreja em 1901 sob nova liderança.

Segundo Fajardo (2015), Almeida Sobrinho fundou, com 16 irmãos, a Igreja Cristã Evangélica de Belém em 1900, extinta em 1929. Em 1906, retornou à igreja em Belém,

pastoreou congregações batistas em Santarém e Manaus, mas em 1910, antes da chegada dos suecos, desligou-se e mudou-se para a Bahia. Retornou a Belém em 1915 e, por desentendimentos, uniu-se à Assembleia de Deus em 1917, contribuindo para a criação do jornal da igreja e tradução de hinos para o Canto Pentecostal e, posteriormente, a Harpa Cristã.

Após a reorganização da igreja batista em Belém, a liderança recaiu sobre o diácono Tomáz Loureço da Costa, do Rio de Janeiro, e Emílio W. Kerr, para manter as atividades. Em 1902, Jefté Hamilton, de Recife, assumiu até 1904, quando faleceu de febre amarela, sucedido por Manuel Firmino Alves.

Em 1905, Emídio Bento Alves pastoreou a igreja de Belém, mas pouco mais de um ano depois foi excluído e destituído, abrindo espaço para moderadores transitórios como Manoel Firmino, José Batista de Carvalho, João Terres Filho e Almeida Sobrinho, que instituiu pontos de pregação na residência de Celina Cardoso Albuquerque e Raimundo Nobre (Almeida, s.d.).

Almeida Sobrinho deixou o pastorado em 1910 para pastorear a Primeira Igreja Batista da Bahia. Jerônimo Teixeira de Souza, de Portugal, onde pastoreara a Igreja Batista do Porto, assumiu em junho, atuando como copastor com João Jorge de Oliveira, que retornara dos Estados Unidos após estudos, conforme Almeida (s.d.). Surgiu tensão de poder com apoio parcial da igreja a Nelson, resultando em desligamentos, até Souza assumir definitivamente no final do ano, permanecendo até janeiro de 1911.

Naquele ano, os diáconos José Batista de Carvalho e José Plácido Costa assumiram a liderança, com assistência remota de Eurico Nelson. Raimundo Nobre, evangelista e diácono, cujo lar servira como ponto de pregação, assumiu parte dos trabalhos da Primeira Igreja Batista do Pará.

No final de 1910, Gunnar Vingren e Daniel Berg, pastores batistas suecos, chegaram a Belém, vindos dos Estados Unidos para missionar e difundir o pentecostalismo pela Amazônia. Vingren formara-se em Teologia no Swedish Theological Seminary de Chicago em 1909 e pastoreara duas igrejas norte-americanas (Conde, 1960).

Berg, filho de batistas com pai operário em fábrica de papel onde trabalhara, emigrara da Suécia aos 18 anos, em 1902, para os Estados Unidos, atuando em siderurgia e fundições. Em 1909, segundo Conde (1960), Vingren e Berg conheceram-se em conferência na Primeira Igreja Batista Sueca de Chicago, onde experimentaram batismo no Espírito Santo, alinhando-se ao pentecostalismo com glossolalia.

Em novembro de 1910, após profecia para missões em território desconhecido, partiram de Nova Iorque por navio a vapor, chegaram a Belém, hospedaram-se em hotel e, superando barreiras idiomáticas, conseguiram o endereço do pastor metodista Justus Nelson, que os direcionou à igreja de Raimundo Nobre (Conde, 1960).

Alencar (2012) questiona o suposto desconhecimento dos suecos sobre o Pará, citando relações Brasil-Suécia desde a Guerra do Paraguai. Em Belém, encontraram suecos como Justus Nelson (metodista), Paul Ongman e Eurico Nelson (batista), além de laços comerciais pela borracha exportada de Belém para postes em Los Angeles via *Company of Pará*.

Siepierski (1999) relata que "Pará" era termo conhecido em Chicago, onde Vingren atuava, com a marca "Pará" como padrão de qualidade da borracha mundial, elevando seu preço por quilo.

> Em South Bend, especificamente, onde em 1910 Olof Adolf Uldin profetizou para Vingren e Berg que eles deveriam ir para 'Pará', havia uma fábrica de automóveis, a Studebaker Automobile Company, que usava muita borracha oriunda do Brasil. Em Mishawaka, cidade contígua a South Bend, havia também uma grande importadora de borracha tipo 'Pará', a Mishawaka Woolen Manufacturing Company, que era a maior empregadora da cidade e fabricava artefatos de borracha, como sapatos, botas, capas de chuva, pneus, etc... Como a borracha era um insumo muito caro, havia várias fábricas de reaproveitamento das sobras de borracha. Em Mishawaka havia a Rubber Regenerating Company, que começou a operar em 1909. Uma de suas competidoras, a Bloomingdale Rubber Company, da Pensilvânia, colocou no mercado em 1914 um tipo de borracha reaproveitada de pneu sólido denominado 'Black Pahrah', em clara referência a qualidade da borracha tipo 'Pará' (Siepierski, 1999).

Além dessas relações comerciais, Siepierski (1999) relata que, em 1910, o pintor Uldin, responsável pela profecia dirigida a Vingren e Berg sobre a vinda ao Pará, trabalhava na Oliver Chilled Plow Works, fábrica dedicada à exportação internacional de implementos agrícolas. Essa informação reforça a necessidade de uma análise crítica do aspecto religioso heroico dos missionários.

Para Alencar (2012), Vingren e o pastor metodista Nelson Justus já se conheciam previamente. O autor tensiona a possibilidade de Nelson, presente nos Estados Unidos em 1910, ter contato com Vingren, considerando que ambos estudaram Teologia no mesmo Seminário. Para o autor, existia articulação nos bastidores e uma razão além da questão teológica de rompimento e expulsão dos dois missionários pentecostais do rol de membros batistas.

À época, Belém contava com quatro igrejas protestantes, metodistas, presbiterianas, anglicanas e batistas (Pantoja, 2011). A chegada de Berg e Vingren à igreja batista, liderada pelo diácono Raimundo Nobre, tensionou a comunidade, dada a significância de Vingren como pastor formado pelo mesmo Seminário do pastor anterior da igreja. Apesar das dificuldades

idiomáticas iniciais, ele logo receberia chancela como pastor efetivo da congregação, que funcionava sem liderança pastoral fixa, apenas sob direção diaconal (Alencar, 2012).

Vingren e Berg passaram a residir nas dependências da igreja batista em Belém e a colaborar nas atividades religiosas. Receberam direção de um culto de oração e, a partir desse acesso, introduziram elementos de culto pentecostal, gerando atenção da liderança eclesial, conforme Pantoja (2011).

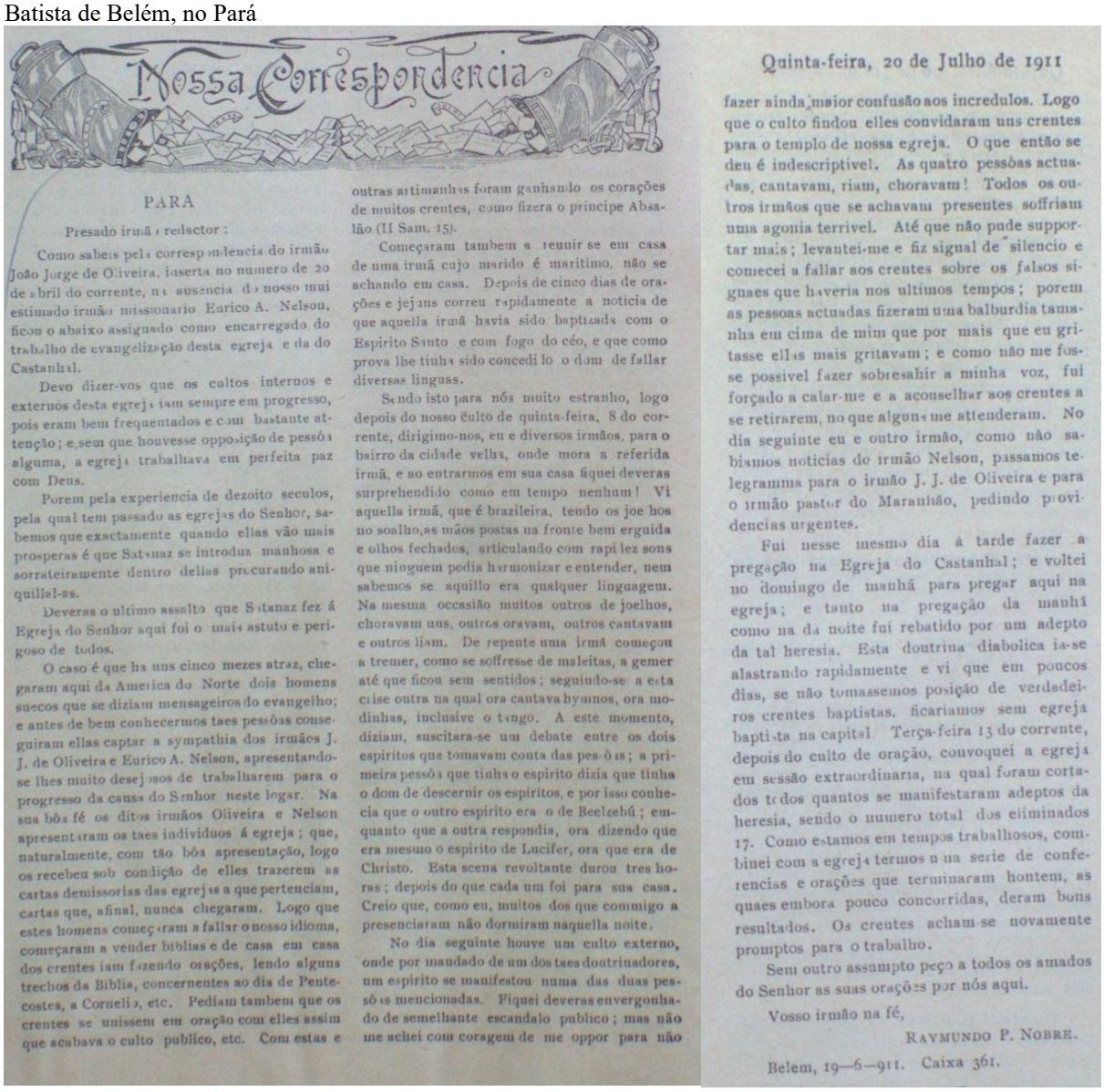
Os conflitos na relação com os suecos intensificaram-se à medida que eles frequentavam casas de irmãos com atividades de oração, cura, milagres e revelações, incluindo o batismo no Espírito Santo de Celina Albuquerque, professora da Escola Bíblica Dominical, e cultos noturnos em sua residência nas dependências da igreja. A liderança e alguns membros observavam com estranheza, mas parte da membresia encontrava acolhida no movimento. Após identificar frequência e eloquência nos cultos no porão da igreja, a liderança indagou sobre a situação e avisou quanto ao encerramento das atividades (Pantoja, 2011).

À frente da Igreja Batista, o diácono Raimundo Nobre convocou uma assembleia extraordinária para deliberar sobre a exclusão, do rol de membros, dos dois suecos e de seus apoiadores. O desfecho desse processo ocorreu em 13 de junho de 1911, quando Vingren, Berg e outros 18 irmãos, entre os quais quatro diáconos com participação destacada na liderança, desligaram-se da Primeira Igreja Batista de Belém (Berg, 1995). Esse episódio não deve ser interpretado apenas como um conflito de ordem doutrinária, embora a controvérsia teológica tenha sido decisiva; como observa Alencar (2012), também é plausível que a ruptura tenha sido atravessada por disputas de poder em torno da trajetória de Vingren, cuja formação pastoral e crescente aceitação entre os membros o colocavam em posição de potencial liderança da comunidade.

Na autobiografia, Vingren (2000) narra que exercia o pastorado da Igreja Batista Sueca de *Menominee*, atual *North Shore Baptist Church*, em *Michigan*, quando solicitou licença para participar de uma conferência na Primeira Igreja Batista Sueca de Chicago. Foi nessa ocasião que, segundo seu próprio relato, recebeu o batismo no Espírito Santo e a experiência da glossolalia, marco decisivo de sua identidade pentecostal. Ao retornar a Menominee, encontrou forte rejeição à nova experiência por parte da membresia, o que levou à sua exclusão da igreja. Esse itinerário revela que sua adesão ao pentecostalismo não foi um gesto isolado, mas o resultado de um processo progressivo de confronto entre experiência religiosa, legitimidade institucional e resistência comunitária.

Posteriormente, Vingren assumiu a Primeira Igreja Batista Sueca de *South Bend*, em *Indiana*, onde implantou o pentecostalismo e consolidou sua atuação ministerial. Pouco depois, afastou-se dessa igreja para seguir em missão para o Pará, movimento que se tornaria decisivo para a história do pentecostalismo brasileiro. Visto em conjunto, esse percurso mostra que a cisão de 1911 e a trajetória anterior de Vingren nos Estados Unidos ajudam a compreender não apenas a formação da Assembleia de Deus em Belém, mas também o modo como experiências carismáticas, tensões institucionais e projetos missionários se articularam na constituição do campo pentecostal (Vingren, 2000)

Figura 1 - Carta ao O Jornal Batista sobre a exclusão de Vingren, Berg e outros membros da Primeira Igreja Batista de Belém, no Pará



Nossa Correspondencia

PARA

Quinta-feira, 20 de Julho de 1911

Presado irmão redactor:

Como sabeis pela correspondencia do irmão João Jorge de Oliveira, inserta no numero de 20 de abril do corrente, na ausencia do nosso mui estimado irmão missionario Eurico A. Nelson, ficou o abaixo assignado como encarregado do trabalho de evangelização desta egreja e da do Castanhal.

Devo dizer-vos que os cultos internos e externos desta egreja iam sempre em progresso, pois eram bem frequentados e com bastante attenção; e, sem que houvesse opposição de pessôa alguma, a egreja trabalhava em perfeita paz com Deus.

Porem pela experiencia de dezoito seculos, pela qual tem passado as egrejas do Senhor, sabemos que exactamente quando ellas vão mais prosperas é que Satanaz se introduz manhosa e sorrateiramente dentro dellas procurando aniquillal-as.

Deveras o ultimo assalto que Satanaz fez á Egreja do Senhor aqui foi o mais astuto e perigoso de todos.

O caso é que ha uns cinco mezes atraz, chegaram aqui da America do Norte dois homens suecos que se diziam mensageiros do evangelho; e antes de bem conhecermos taes pessôas conseguiram ellas captar a sympathia dos irmãos J. J. de Oliveira e Eurico A. Nelson, apresentando-se lhes muito desejosos de trabalharem para o progresso da causa do Senhor neste logar. Na sua bôa fé os ditos irmãos Oliveira e Nelson apresentaram os taes individuos á egreja; que, naturalmente, com tão bôa apresentação, logo os receben sob condição de elles trazerem as cartas demissorias das egrejas a que pertenciam, cartas que, afinal, nunca chegaram. Logo que estes homens começaram a fallar o nosso idioma, começaram a vender biblias e de casa em casa dos crentes iam fazendo orações, lendo alguns trechos da Biblia, concernentes ao dia de Pentecostes, a Cornelio, etc. Pediam tambem que os crentes se unissem em oração com elles assim que acabava o culto publico, etc. Com estas e outras artimanhas foram ganhando os corações de muitos crentes, como fizera o principe Absalão (II Sam. 15).

Começaram tambem a reunir-se em casa de uma irmã cujo marido é maritimo, não se achando em casa. Depois de cinco dias de orações e jejuns correu rapidamente a noticia de que aquella irmã havia sido baptizada com o Espirito Santo e com fogo do céo, e que como prova lhe tinha sido concedido o dom de fallar diversas linguas.

Sendo isto para nós muito estranho, logo depois do nosso culto de quinta-feira, 8 do corrente, dirigimo-nos, eu e diversos irmãos, para o bairro da cidade velha, onde mora a referida irmã, e ao entrarmos em sua casa fiquei deveras surprehendido como em tempo nenhum! Vi aquella irmã, que é brazileira, tendo os joelhos no soalho, as mãos postas na fronte bem erguida e olhos fechados, articulando com rapidez sons que ninguem podia harmonizar e entender, nem sabemos se aquillo era qualquer linguagem. Na mesma occasião muitos outros de joelhos, choravam uns, outros oravam, outros cantavam e outros liam. De repente uma irmã começou a tremer, como se soffresse de maleitas, a gemer até que ficou sem sentidos; seguindo-se a esta crise outra na qual ora cantava hymnos, ora modinhas, inclusive o tango. A este momento, diziam, suscitara-se um debate entre os dois espiritos que tomavam conta das pessôas; a primeira pessôa que tinha o espirito dizia que tinha o dom de descernir os espiritos, e por isso conhecia que o outro espirito era o de Beelzebú; emquanto que a outra respondia, ora dizendo que era mesmo o espirito de Lucifer, ora que era de Christo. Esta scena revoltante durou tres horas; depois do que cada um foi para sua casa. Creio que, como eu, muitos dos que commigo a presenciaram não dormiram naquella noite.

No dia seguinte houve um culto externo, onde por mandado de um dos taes doutrinadores, um espirito se manifestou numa das duas pessôas mencionadas. Fiquei deveras envergonhado de semelhante escandalo publico; mas não me achei com coragem de me oppor para não fazer ainda maior confusão aos incredulos. Logo que o culto findou elles convidaram uns crentes para o templo de nossa egreja. O que então se deu é indescriptivel. As quatro pessôas actuadas, cantavam, riam, choravam! Todos os outros irmãos que se achavam presentes soffriam uma agonia terrivel. Até que não pude supportar mais; levantei-me e fiz signal de silencio e comecei a fallar aos crentes sobre os falsos signaes que haveria nos ultimos tempos; porem as pessoas actuadas fizeram uma balburdia tamanha em cima de mim que por mais que eu gritasse ellas mais gritavam; e como não me fosse possivel fazer sobresahir a minha voz, fui forçado a calar-me e a aconselhar aos crentes a se retirarem, no que alguns me attenderam. No dia seguinte eu e outro irmão, como não sabiamos noticias do irmão Nelson, passamos telegramma para o irmão J. J. de Oliveira e para o irmão pastor do Maranhão, pedindo providencias urgentes.

Fui nesse mesmo dia á tarde fazer a pregação na Egreja do Castanhal; e voltei no domingo de manhã para pregar aqui na egreja; e tanto na pregação da manhã como na da noite fui rebatido por um adepto da tal heresia. Esta doutrina diabolica ia-se alastrando rapidamente e vi que em poucos dias, se não tomassemos posição de verdadeiros crentes baptistas, ficariamos sem egreja baptista na capital. Terça-feira 13 do corrente, depois do culto de oração, convoquei a egreja em sessão extraordinaria, na qual foram cortados todos quantos se manifestaram adeptos da heresia, sendo o numero total dos eliminados 17. Como estamos em tempos trabalhosos, combinei com a egreja termos uma serie de conferencias e orações que terminaram hontem, as quaes embora pouco concorridas, deram bons resultados. Os crentes acham-se novamente promptos para o trabalho.

Sem outro assumpto peço a todos os amados do Senhor as suas orações por nós aqui.

Vosso irmão na fé,

RAYMUNDO P. NOBRE.

Belem, 19—6—911. Caixa 361.

Fonte: O Jornal Batista (1911).

Uma carta publicada em O Jornal Batista, em 20 de julho de 1911, escrita por Raimundo P. Nobre, líder da Primeira Igreja Batista de Belém dirige-se aos leitores para relatar, justificar e legitimar, perante os batistas brasileiros, o processo de exclusão de Gunnar Vingren, Daniel Berg e de outros membros simpatizantes da doutrina pentecostal.

O texto constrói uma narrativa em que os missionários suecos são apresentados como portadores de um "novo ensino" associado a manifestações extáticas, glossolalia e práticas entendidas como desordem no culto. Nobre descreve reuniões de oração em que cânticos, choros e expressões carismáticas são interpretados como ameaça à "sã doutrina" batista, chegando a qualificar o movimento como "heresia" e "doutrina diabólica". A carta enfatiza o risco de "perder a igreja batista na capital" caso não houvesse reação firme da liderança.

Do ponto de vista retórico, o documento busca: (a) enquadrar o pentecostalismo nascente como ruptura inaceitável com a tradição batista; (b) mostrar que a exclusão dos dezessete membros foi medida necessária para preservar a identidade confessional e a ordem eclesial; e (c) produzir consenso entre leitores de outras regiões sobre a legitimidade da decisão tomada em Belém. Assim, a Figura 1 evidencia o conflito de autoridade doutrinária e de poder simbólico que marca a gênese pentecostal na Amazônia, registrando a contraposição entre um modelo de culto racionalizado, próprio do protestantismo histórico, e uma proposta carismática centrada em experiências de êxtase religioso.

Após a exclusão, o grupo passou a se reunir cotidianamente nas casas dos irmãos desligados, com destaque para a residência de Celina de Albuquerque, que também havia deixado a igreja batista. Esses encontros domésticos assumiram papel central na reorganização da vida religiosa do grupo, funcionando como espaços de culto, comunhão e fortalecimento da nova experiência de fé. Uma das congregações que anteriormente funcionava na casa de Celina foi desvinculada da estrutura batista e passou a integrar o núcleo dos excluídos, consolidando ali um ambiente favorável à continuidade das práticas religiosas emergentes. Segundo Fajardo (2015), nessas reuniões, realizavam-se cultos marcados por cânticos, orações e manifestações espirituais, evidenciando uma dinâmica litúrgica distinta daquela anteriormente vivenciada no contexto batista.

Meses depois, esse grupo organizou-se formalmente sob a designação de Missão de Fé Apostólica, nomenclatura inspirada no movimento liderado por William J. Seymour nos Estados Unidos, especialmente no contexto do avivamento da Avivamento da Rua Azusa. Posteriormente, ocorreu uma nova mudança de nome para Assembleia de Deus no Brasil,

processo que marcou a institucionalização do movimento no país, embora sem qualquer vinculação organizacional direta com a igreja norte-americana de mesma designação, preservando, contudo, influências doutrinárias e práticas oriundas do pentecostalismo estadunidense (Fajardo, 2015).

Inicialmente a igreja dissidente, seguia o modelo administrativo congregacional tal qual os batistas, como igreja local autônoma, decisões em assembleia, liderança pastoral colegiada, ênfase em caráter e vocação, cultos simples, sóbrios e bíblicos, entre outros, e, posteriormente, se organiza e assume uma aproximação ao modelo episcopal, onde a igreja passa a ser regida por convenções de igrejas e pastores, com presidencialismo, hierarquias de lideranças que concentram as decisões, ênfase em cargo e título, culto performático e manifestação de dons e transes espirituais.

Ainda assim, os trabalhos de evangelização conduzidos por Vingren e Berg expandiram-se pela Amazônia, alcançando cidades ao longo da Estrada de Ferro de Bragança (EFB)[15], o distrito de Mosqueiro[16] e a região do Arquipélago do Marajó[17]. Diversas cidades brasileiras também foram alcançadas pela atuação missionária pentecostal, que, com a participação de outros colaboradores, chegou a Manaus, Recife, São Paulo, Fortaleza, Salvador, Vitória e Rio de Janeiro. Esse processo contribuiu para a consolidação da Assembleia de Deus no Brasil como a maior igreja evangélica do país (Pantoja, 2011; IBGE, 2012).

2.2 Eis os Evangélicos

Esse cenário religioso entre igrejas protestantes históricas e variações pentecostais é relevante para a análise, pois se apresenta recorrentemente no trabalho de campo, em que há numerosa presença de igrejas pentecostais e, em contraste, apenas uma igreja batista inserida nessa realidade, aspecto que será retomado adiante na discussão.

---

[15] A Estrada de Ferro de Bragança (EFB) foi a primeira ferrovia da Amazônia brasileira, construída entre 1883 e 1908 para ligar Belém a Bragança, no Pará, percorrendo 229 km através de 31 estações e três ramais secundários.

[16] O distrito de Mosqueiro é uma ilha fluvial integrante do município de Belém (PA), localizada na costa oriental do rio Pará, a cerca de 80 km do centro da capital, acessível por terra. Tem população residente de 38.385 habitantes, possui 17 km de praias de água doce com regime de marés, sendo tradicional destino de veraneio e turismo na região metropolitana de Belém.

[17] O Arquipélago do Marajó é o maior arquipélago fluviomarinho do mundo, localizado no estuário do rio Amazonas, no litoral do estado do Pará, banhado pelas águas doces do Amazonas e salgadas do oceano Atlântico. Com área total de aproximadamente 106.662 km² (sendo a ilha principal com 49.000 km²), a região abrange 16 municípios e cerca de 577 mil habitantes, destacando-se pela agropecuária (bufalinos e bovinos), pesca, turismo e pela preservação da cultura marajoara milenar. Seu relevo é predominantemente plano, com ecossistemas de campos, florestas, manguezais e extensas áreas alagadiças, abrigando rica biodiversidade e comunidades ribeirinhas, quilombolas e indígenas.

Esse momento configura, no Brasil, uma ruptura interna no protestantismo. Surge um grupo específico, o dos pentecostais, que compartilha o distanciamento em relação ao catolicismo e permanece formalmente dentro do espectro protestante, mas, ao deslocar-se teologicamente e em práticas cultuais, conforma uma identidade própria distinta dos protestantes tradicionais, também chamados de históricos, clássicos ou de missão.

Conforme estudo desenvolvido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em parceria com o Instituto de Estudos da Religião (ISER), sistematizado no Quadro 1, há um mapeamento em escala macro da composição dos grupos religiosos, com múltiplos elementos que os aproximam e os diferenciam. Para fins acadêmicos e de delimitação desta pesquisa, consideram-se prioritariamente os grupos que emergiram nos levantamentos empíricos realizados em campo (Brasil, 2012).

Quadro 1 – Composição dos grandes grupos de Religião no Brasil – Censo 2022

EVANGÉLICAS
Evangélicas de Missão
Igreja Evangélica Luterana
Igreja Evangélica Presbiteriana
Igreja Evangélica Metodista
Igreja Evangélica Batista
Igreja Evangélica Congregacional
Igreja Evangélica Adventista
Outras
Evangélicas de origem Pentecostal
Igreja Assembléia de Deus
Igreja Congregação Cristã do Brasil *
Igreja O Brasil para Cristo
Igreja Evangelho Quadrangular
Igreja Universal do Reino de Deus
Igreja Casa da Bênção
Igreja Deus é Amor
Igreja Maranata
Igreja Nova Vida

Evangélica renovada não determinada Comunidade Evangélica Outras
Evangélicas – igrejas evangélicas indígenas
Evangélica não determinada

Fonte: Brasil (2022), Congregação Cristã no Brasil (2024).

Nota: *O IBGE traz o nome como Congregação Cristã do Brasil, mas desde 1962, o nome da referida igreja passou a ser Congregação Cristã no Brasil, dada a expansão dela para outros países.

O quadro apresenta a forma como o Censo 2022 organiza, em nível nacional, os diferentes segmentos que compõem o grupo "evangélicos" no Brasil. Em primeiro lugar, há a categoria "Evangélicas de Missão", que agrupa denominações históricas (luterana, presbiteriana, metodista, batista, congregacional, adventista), fortemente vinculadas ao protestantismo clássico e às missões oriundas da Europa e da América do Norte. Essas igrejas tendem a enfatizar organização denominacional, formação teológica formal e liturgia menos marcada por manifestações carismáticas intensas.

Em seguida, o IBGE distingue as "Evangélicas de origem pentecostal", nas quais se incluem tanto as pioneiras (Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus) quanto igrejas surgidas em ondas posteriores (O Brasil para Cristo, Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus, Deus é Amor, Maranata, Nova Vida, entre outras). Nesse bloco também aparecem categorias genéricas, como "evangélica renovada não determinada", "comunidade evangélica" e "outras", que funcionam como guarda-chuva para uma miríade de igrejas locais e redes independentes, muitas delas com forte ênfase em dons espirituais, cura, prosperidade e guerra espiritual.

O quadro registra ainda duas categorias residuais: "igrejas evangélicas indígenas", que sinalizam processos específicos de apropriação e ressignificação do protestantismo em contextos de povos originários, e "evangélica não determinada", usada quando a pessoa se declara evangélica, mas não informa (ou desconhece) a denominação. Essas duas rubricas revelam, por um lado, a presença evangélica em contextos socioculturais específicos e, por outro, o grau de baixa institucionalização ou de fluidez identitária em parcelas do campo evangélico.

Do ponto de vista analítico, o quadro mostra que o Censo trabalha com grandes famílias internas ao universo evangélico (missão, origem pentecostal, renovadas, indígenas, não

determinadas), o que permite observar tendências gerais, mas tende a esconder a enorme diversidade e as fronteiras porosas entre categorias.

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, conhecida como mórmon, e as Testemunhas de Jeová não são classificadas como evangélicas, mas como grupos paracristãos. Situam-se no campo do cristianismo, porém não professam a fé a partir das mesmas referências doutrinárias das igrejas evangélicas e, na classificação do IBGE (2022), são incluídas na categoria de "outras religiosidades", juntamente com a Igreja Messiânica Mundial.

Segundo Sayão (2025), embora aparentem proximidade com o universo evangélico, denominações como Testemunhas de Jeová e mormonismo posicionam-se fora dessa tradição. Elas não compartilham a matriz denominacional protestante e distanciam-se teologicamente da exegese bíblica característica desse campo. As Testemunhas de Jeová, por exemplo, empregam tradução exclusiva das Escrituras conhecida como *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*, enquanto o mormonismo incorpora ao cânone bíblico o *Livro de Mórmon* como escritura autônoma, o que imprime particularidades doutrinárias e rituais distintas.

A classificação e categorização adotadas pelo IBGE não abrangem a totalidade das igrejas nem acompanham a velocidade de surgimento de novas denominações. Observa-se entre igrejas pentecostais grande diversidade de estilos arquitetônicos, propostas litúrgicas e usos linguísticos, com variações no emprego de palmas, uso da vestimenta com véu, ósculo santo[18], instrumentos eletrônicos de cordas e metais, além de conjuntos específicos de usos e costumes que regulam corte de cabelo, barba, tingimento capilar e participação em práticas sociais.

Nota técnica do Centro de Estudos da Metrópole, publicada em maio de 2023, registra que em 2019 foram abertas 6.356 igrejas evangélicas no Brasil equivalente à média de 17 novos templos diários (Araújo, 2023, p. 1). Esses dados derivam de inscrições de CNPJ na Receita Federal sugerindo que o número real pode ser superior. Tais indicadores revelam a heterogeneidade e fragmentação do campo evangélico, que, até o século XIX, compunha-se de um número reduzido de denominações.

As diferenças entre a maioria dessas igrejas concentram-se na interpretação teológica e na leitura particular da Bíblia Sagrada. Textos bíblicos são mobilizados para justificar usos, costumes e práticas, e passam a fundamentar a doutrina e a forma como cada igreja se posiciona

[18] O ósculo santo (do latim *osculum pacis*, "beijo da paz") é uma saudação bíblica recomendada pelos apóstolos Paulo e Pedro. Apesar de não ser comum entre os evangélicos de diferentes denominações, na Congregação Cristã no Brasil (CCB), a saudação fraternal é praticada exclusivamente entre membros batizados do mesmo sexo (homens com homens, mulheres com mulheres) mediante beijo no rosto, como expressão de amor, paz e comunhão espiritual, observada ao início e ao término dos cultos e em reuniões oficiais da igreja.

socialmente. Mais do que ausência de conhecimento teológico, o elemento que atravessa essa fragmentação está relacionado ao modo como experiências religiosas são validadas e normatizadas. Em alguns contextos, prevalece uma justificativa espiritual dessas experiências; em outros, prevalece a materialização de desejos e projetos humanos em forma de regras de controle.

De acordo com Mariano (2005), o pentecostalismo brasileiro jamais foi homogêneo. Mesmo as duas igrejas consideradas inaugurais do movimento no país, a Congregação Cristã (1910) e a Assembleia de Deus (1911), possuíam estratégias e prerrogativas evangelísticas distintas, embora sejam classificadas como pentecostais "clássicas", no sentido de pioneiras. A partir dessas igrejas clássicas, surgem as denominações que Mariano (2005) denomina deuteropentecostais, formadas a partir de dissidências, principalmente entre as décadas de 1950 e 1975, e, em seguida, as neopentecostais. Em termos gerais, as diferenças entre esses blocos são sutis e não rígidas, tanto que, para o IBGE, todas se enquadram na categoria "evangélicas de origem pentecostal".

A ênfase teológica empregada em cada grupo, contudo, permite alguma distinção. As igrejas clássicas enfatizam o dom de línguas; as deuteropentecostais[19] e as neopentecostais[20], por sua vez, acentuam a guerra espiritual contra o Diabo, a pregação da Teologia da Prosperidade[21] e a flexibilização de usos e costumes associados à santidade. Em diálogo com a leitura do professor Ari Pedro Oro (2024, p.34), muitas dessas igrejas organizam-se de forma próxima à lógica empresarial.

Nesse quadro, torna-se importante reconhecer que as fronteiras entre categorias são tênues e que qualquer tipologia tende a "encaixotar" realidades eclesiais, reduzindo nuances. Sob o prisma teológico, as igrejas diferenciam-se por exegese e hermenêutica de determinados textos e por suas implicações práticas. Um exemplo é o batismo por imersão, entendido como

[19] Deuteropentecostais é uma expressão usada para designar a segunda onda do pentecostalismo, sobretudo no contexto brasileiro, caracterizada pela ênfase em cura divina, profecias e dons espirituais, embora com menor centralidade da glossolalia em relação ao pentecostalismo clássico. No Brasil, costuma-se situar esse movimento a partir do final dos anos 1950 e início dos anos 1960, associado à expansão de igrejas como a Quadrangular e a Deus é Amor.

[20] Neopentecostais são, segundo Mariano (2005), o neopentecostalismo corresponde a uma vertente do pentecostalismo brasileiro que se consolidou a partir do final dos anos 1970 e se distingue por inovações doutrinárias, litúrgicas e comportamentais, com destaque para a teologia da prosperidade, a guerra espiritual e a forte presença nos meios de comunicação. Para o autor, trata-se de um segmento que rompe com o ascetismo característico de setores pentecostais anteriores e se aproxima diretamente da lógica da sociedade de consumo.

[21] Teologia da prosperidade: perspectiva teológica amplamente associada ao neopentecostalismo, que articula fé, cura, vitória e prosperidade material, interpretando a obtenção de bens e sucesso terreno como evidência da ação divina na experiência do crente (MARIANO, 2005).

submersão completa do corpo em água, frequentemente fundamentado em passagens como Mateus 3:16[22]. Outro exemplo é o batismo por aspersão, associado à prática de derramar água sobre a cabeça do batizando, interpretado a partir de textos como Atos 2:38-39[23]. Essas leituras distintas orientam tanto a identidade doutrinária quanto o modo de inserção social das comunidades de fé.

> A classificação das igrejas apresentada pelo IBGE segue a tendência de vários estudos sobre evangélicos em diferentes áreas do conhecimento. Neste 2025, é preciso reconhecer que essa tipologia é insuficiente para compreensão das dinâmicas já descritas neste artigo, com a diversidade de correntes e expressões entre igrejas denominadas históricas, as múltiplas igrejas e comunidades de corte pentecostal e não, e as vivências religiosas evangélicas desinstitucionalizadas (Cunha, 2025, p. 21).

Ponderando essa perspectiva, a autora indica que a categorização das igrejas em denominações não é suficiente, por si só, para representar a realidade. Permanecem diversas lacunas classificatórias, nas quais os dados poderiam ser melhor tratados, aproximando-se mais do que compõe o universo evangélico no país. Seja pela estética, pelos ritos, pelo discurso, pela dimensão institucional, pelo uso ou não de mídias tradicionais e digitais ou pelas múltiplas divisões internas, observa-se um mosaico religioso evangélico heterogêneo. Esse mosaico tensiona usos e costumes, ao mesmo tempo em que atravessa e é atravessado por perspectivas teológicas.

Torna-se necessário, portanto, examinar com quais elementos e por meio de quais critérios se pode construir uma classificação ou um retrato mais próximo do evangelicalismo brasileiro, considerando cultura, dinâmicas internas, divisões e relações com a política. A esse quadro somam-se as mídias digitais, que participam da reconfiguração das práticas eclesiais. Entre os exemplos estão as chamadas igrejas de “parede preta”, que organizam seus espaços de culto como estúdios audiovisuais voltados à transmissão em formato televisivo, buscando atender às expectativas de um público mais exigente em termos de qualidade de som e imagem.

Distribuídos em todo o território nacional, os evangélicos compõem parcela significativa da população. Os dados do Censo Demográfico 2020 do IBGE indicam crescimento do segmento: o percentual de pessoas que professam a fé evangélica passa de 21,6% da população em 2010 para 26,9% em 2020, totalizando 47.418.024 indivíduos que se

---

[22] E sendo Jesus batizado, saiu logo da água, e eis que se lhe abriram os céus, e viu o Espírito de Deus descendo como pomba e vindo sobre ele (Bíblia Sagrada, 2017).

[23] [38] Pedro respondeu: — Arrependam-se, e cada um de vocês seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos seus pecados, e vocês receberão o dom do Espírito Santo. Porque a promessa é para vocês e para os seus filhos, e para todos os que ainda estão longe, isto é, para todos aqueles que o Senhor, nosso Deus, chamar (Bíblia Sagrada, 2017).

identificam como evangélicos. Desse total, 55,42% são mulheres e 44,58% homens, com índice de alfabetização de 94,61%. Quanto à cor ou raça, 29,35% dos evangélicos se declaram pardos, seguidos de 23,55% que se declaram brancos.

2.2.1 Evangélicos na Amazônia

A região Norte apresenta a maior proporção relativa de evangélicos no país, alcançando 36,8% da população regional, segundo o Censo do IBGE. Mantêm-se tendências semelhantes às nacionais, com maioria feminina e índice de alfabetização superior a 90%. No critério cor ou raça, destaca-se o grupo indígena, com 38,23% de pessoas que se identificam como evangélicas, seguido de 37,31% de pardos, 35,76% de brancos e 35,07% de pessoas que se declaram de cor preta.

Ao considerar os Estados que compõem a Amazônia, em uma perspectiva governamental desenvolvimentista e integradora à economia nacional, como Amazônia Legal[24], tem-se, Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Roraima, Rondônia e Tocantins como região Norte, além da participação da parte ocidental do Maranhão (Nordeste) e Mato Grosso (Centro-Oeste). Nesse recorte, os números de evangélicos tornam-se ainda mais representativos e revelam as dinâmicas religiosas na região.

Tabela 1 – Porcentagem de evangélicos na Amazônia Legal, conforme dados do Censo 2022

ESTADO	**% DE EVANGÉLICOS**
ACRE	44,4 %
RONDÔNIA	41,1%
AMAZONAS	39,4%
AMAPÁ	36,4%
PARÁ	35,3%
RORAIMA	34,4%
TOCANTINS	31,0%
MATO GROSSO	30,0%
MARANHÃO	25,4%

Fonte: IBGE (2020)

[24] BRASIL. Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM. *Legislação da Amazônia*. Publicado em 13 out. 2020; atualizado em 10 mar. 2021. Disponível em: https://www.gov.br/sudam/pt-br/acesso-a-informacoes/institucional/legislacao-da-amazonia. Acesso em: 24 jan. 2026

O quadro apresenta a distribuição percentual de evangélicos nos Estados que compõem a Amazônia Legal, permitindo enxergar a região como um conjunto diferenciado dentro do cenário nacional e um patamar elevado de adesão evangélica. Quatro Estados – Acre (44,4%), Rondônia (41,1%), Amazonas (39,4%) e Amapá (36,4%) – superam a média nacional e colocam a Amazônia Legal como uma das áreas de maior concentração relativa de evangélicos do país. Pará (35,3%) e Roraima (34,4%) também apresentam percentuais elevados, ainda que um pouco abaixo dos primeiros colocados, enquanto Tocantins (31,0%) e Mato Grosso (30,0%) se situam em faixa intermediária, mas ainda acima de muitos Estados de outras regiões. Apenas o Maranhão (25,4%) aproxima-se mais da média brasileira, embora, mesmo assim, mantenha um quarto da população identificado com o evangelicalismo.

Outro ponto de observação é que a comparação entre os Estados evidencia a não homogeneidade do fenômeno evangélico na Amazônia Legal. Acre e Rondônia, por exemplo, aparecem como contextos de forte capilarização evangélica, ao passo que Maranhão e Mato Grosso ocupam posições mais baixas no ranking regional, mesmo integrando a mesma macrorregião de planejamento. Isso sugere que trajetórias históricas distintas, fluxos migratórios específicos, formatos de urbanização, presença de missões, frentes econômicas (como ciclos da borracha, garimpo, agronegócio) e políticas de ocupação do território produziram configurações religiosas próprias em cada unidade federativa.

E a informação de que Pará, Roraima, Mato Grosso e Maranhão ocupam posições intermediárias no ranking nacional reforça a ideia de que a Amazônia Legal, como recorte governamental desenvolvimentista, concentra alguns dos principais “laboratórios” de expansão evangélica.

Portanto, Acre, Rondônia, Amazonas e Amapá lideram, respectivamente, o ranking da proporção da população declarada evangélica no último Censo do IBGE. Pará está em 6º lugar, atrás do Espírito Santo, e Roraima em 7º lugar. Mato Grosso em 12º e Maranhão em 16º, na classificação geral dos 26 Estados e mais o Distrito Federal (IBGE, 2020).

2.2.2 Evangélicos no Pará

A pesquisa focaliza o contexto da Amazônia paraense, isto é, uma das possíveis leituras de Amazônia baseada em delimitação territorial que toma Belém e sua Região Metropolitana como referência, sem se restringir a esse recorte. Consideram-se também as experiências do

autor em diferentes territórios amazônicos, incluindo vivências e formação acadêmica em Manaus, no estado do Amazonas. Dessa forma, o estudo adquire densidade a partir do ambiente circunvizinho à capital paraense.

Após a implantação das igrejas Metodista, Presbiteriana, Batista e Anglicana em Belém, outras denominações evangélicas passaram a chegar ao Pará ou a se formar a partir de dissidências dessas primeiras. Entre elas destacam-se a Assembleia de Deus, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, a Congregação Cristã no Brasil, a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, entre outras. Movidas por projetos expansionistas no país, essas denominações consolidaram em Belém do Pará algumas das principais "bandeiras" evangélicas presentes no cenário nacional.

A Assembleia de Deus apresenta o mais expressivo número de membros entre as igrejas evangélicas. De acordo com dados de Censos anteriores do IBGE que discriminam filiações denominacionais, em 1991, a igreja contava com aproximadamente 2,4 milhões de membros, número que subiu para 8,4 milhões em 2000. Em 2010, a denominação alcançou 12,3 milhões de adeptos. Embora o Censo 2020 ainda não tenha divulgado detalhamentos atualizados por denominação, estimativas provenientes de convenções de pastores, como a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, e de fontes institucionais, como o Senado Federal ao conceder a Comenda Missionários Daniel Berg e Gunnar Vingren, apontam para um contingente de pelo menos 22,5 milhões de fiéis em 2025.

Ao aprofundar a leitura dos dados do último Censo do IBGE, verifica-se a crescente representatividade dos evangélicos no estado do Pará, com superação da proporção de católicos em alguns municípios. Esse cenário demográfico sustenta a relevância do estado como campo privilegiado para a análise das dinâmicas comunicacionais e religiosas que estruturam a pesquisa, conforme Tabela 2.

Tabela 2 – Porcentagem de evangélicos nos municípios do Pará, conforme dados do Censo 2022

NOME DO MUNICÍPIO DO PARÁ	POPULAÇÃO	% DE EVANGÉLICOS
Bagre	35.265	53,4% *
Benevides	56.152	45,2% **
Breu Branco	40.157	42,2% **

Canaã dos Carajás	75.433	46,1% **
Cumaru do Norte	12.397	41,9% **
Igarapé-Miri	66.369	45,1% **
Melgaço	26.770	45,8% **
Ourilândia do Norte	26.570	46,0% **
Parauapebas	271.577	43,4% **
Santa Bárbara do Pará	21.089	48,0% **
Tomé-Açu	76.055	44,0% **

Fonte: IBGE (2022)

Notas: * Município com maioria absoluta de evangélicos, ou seja, que ultrapassem os 50% da população.
** Municípios com a maioria da população evangélica, ultrapassando os católicos.

A tabela apresenta um panorama interno do Pará em que o evangelicalismo deixa de ser fenômeno marginal e passa a compor, em muitos municípios, a principal filiação religiosa. Os percentuais indicam forte concentração de evangélicos em grande parte do território. Municípios como Bagre, Benevides, Breu Branco, Canaã dos Carajás, Cumaru do Norte, Igarapé-Miri, Melgaço, Ourilândia do Norte, Parauapebas, Santa Bárbara do Pará e Tomé-Açu distribuem-se por diferentes regiões geográficas intermediárias do estado, conforme a classificação do IBGE, que agrupa áreas a partir de fluxos e de formas de gestão pública e privada na rede urbana do território nacional (IBGE, 2017). Em todos esses casos, a população que se declara evangélica supera a que se declara católica.

Bagre é um município ribeirinho localizado na região do Marajó, próximo a Breves. Originou-se do desmembramento de Oeiras do Pará, município marcado pela forte presença jesuítica em sua formação, especialmente pela missão Araticu (Alepa, 2022). A economia local destaca-se pela produção de açaí, figurando entre os maiores fornecedores do fruto no país (Fapespa, 2024). No campo religioso, coexistem práticas católicas, como a festividade de Santa Maria e o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, padroeira da cidade, e ações evangélicas, como a Marcha para Jesus, já em sua 21ª edição, e o Festival Cultural “Adora Bagre”.

Benevides, município em que se situa o *lócus* desta pesquisa, será detalhado adiante, mas já se evidencia pela forte influência religiosa, articulada historicamente ao contexto da abolição da escravatura em 1884. Mais recentemente, o município tem atraído indústrias e

grandes empreendimentos de comércio eletrônico (Sá, 2023) e apresenta o maior Índice de Desenvolvimento da Educação Básica do Pará. Santa Bárbara do Pará, que já integrou Benevides como distrito, possui base econômica assentada no comércio, na agricultura e no turismo, funcionando em grande medida como "cidade-dormitório" para a Região Metropolitana de Belém (Câmara Municipal de Santa Bárbara do Pará, s.d.).

Breu Branco localiza-se na região sudeste do Pará e integra o contexto de influência da Usina Hidrelétrica de Tucuruí. Durante a construção da barragem, áreas do então vilarejo Breu Velho foram alagadas, exigindo o remanejamento da população. Historicamente, a localidade se destacava pelo comércio da castanha-do-pará e, atualmente, concentra-se em atividades extrativistas, como quartzito, areia e seixo (IBGE, 2023a).

Conhecida como "capital mundial do açaí", Igarapé-Miri apresenta tradição católica desde 1710, com a edificação da capela dedicada a Senhora Sant'Ana. Sua economia foi impulsionada pelo ciclo canavieiro, iniciado por volta de 1712 e prolongado até o século XIX, com intensa utilização de mão de obra escravizada de origem africana (Beira do Rio/UFPA, 2021). O município também sofreu impactos da construção de Tucuruí, especialmente nas atividades de pesca.

Parauapebas, originalmente distrito de Marabá, ganhou centralidade após a descoberta de uma das maiores reservas minerais do mundo, no final da década de 1960, quando o governo federal iniciou a exploração de ferro, ouro e manganês no âmbito do Projeto Grande Carajás. A região, tradicionalmente ocupada por povos indígenas Xikrin do Cateté, passou a atrair fluxos intensos de migrantes, e o município foi oficialmente emancipado em 1988 (IBGE, 2023b).

Com população majoritariamente evangélica, o então Centro de Desenvolvimento Regional (CEDERE II) tornou-se município em 1994, desmembrando-se de Parauapebas. A escolha do nome Canaã dos Carajás, definida em plebiscito, remete simbolicamente à "terra prometida" da tradição judaico-cristã, articulando a imagem bíblica à riqueza mineral do território, notadamente ouro, cobre e níquel (Lima, 2003).

Cumaru do Norte também se insere na lógica da mineração, mas sua origem está associada a um garimpo de ouro em área de fazenda localizada na região sudeste do Pará, então pertencente a Ourilândia do Norte. O crescimento da ocupação motivou o Projeto Cumaru, que articulou ações de assistência local e fortaleceu demandas emancipatórias. O município foi criado oficialmente em 1991 (IBGE, 2023c).

Melgaço emergiu no contexto da evangelização jesuítica de povos indígenas Nheengaíbas no Marajó. Após a expulsão dos jesuítas do Brasil, a aldeia Arycuru, originalmente estabelecida nesse processo, foi elevada à categoria de vila. Depois de sucessivas extinções e restaurações, o município foi criado em 1961 (IBGE, 2023d).

A economia local baseia-se na agricultura, com destaque para a produção de açaí. A pobreza, entretanto, é recorrente e se expressa em indicadores sociais críticos: em 2010, o Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) era de 0,418, com componente educacional de 0,207, valores que colocaram Melgaço como o pior IDHM do país entre os 5.565 municípios avaliados (PNUD, 2013).

Tomé-Açu, por sua vez, foi formado no contexto da imigração japonesa para a Amazônia, a partir de acordo entre Brasil e Japão. O Brasil buscava mão de obra para projetos de desenvolvimento na região, enquanto o Japão enfrentava excedente populacional de camponeses em condições precárias. Em 1928, o governo paraense doou terras para assentamento desses imigrantes, que se dedicaram a cultivos agrícolas. Atualmente, o município é o maior produtor nacional de pimenta-do-reino (Tafner Junior; Silva, 2015).

Esse conjunto de trajetórias históricas e socioeconômicas evidencia múltiplas possibilidades de leitura dos municípios e de suas especificidades, mas a religião se apresenta para além de mero elemento isolado. Com exceção de Canaã dos Carajás, cuja formação está diretamente associada a assentamentos com forte presença evangélica (Câmara dos Deputados, 2012), os demais municípios indicam, provavelmente, processos posteriores de evangelização que produziram impactos significativos entre seus habitantes, a ponto de configurar maiorias evangélicas. Esses municípios encontram-se distribuídos pelo Estado, sem proximidade geográfica pronunciada, o que reforça a ideia de múltiplas frentes de expansão religiosa.

Surge, então, a questão sobre o que revelam esses dados do IBGE e qual o significado prático de um município com maioria evangélica. Refletir sobre esse aspecto implica buscar pontos de convergência entre sociedade e religião, identificando impactos concretos em termos de políticas e práticas que possam favorecer bem-estar, redução de desigualdades, qualidade de vida, inclusão social, progresso, respeito, empatia, apoio a grupos vulneráveis, diminuição de violência e promoção de ações solidárias.

Entre os 11 municípios paraenses com maioria evangélica, apenas dois apresentam Produto Interno Bruto (PIB) de alto desempenho. Parauapebas é o maior PIB do estado e ocupa a 22ª posição no ranking nacional de participação no produto brasileiro (IBGE, 2021a). Canaã

dos Carajás possui o segundo maior PIB per capita do Brasil e o maior do Pará, com economia fortemente baseada na indústria extrativa (IBGE, 2021b).

Entretanto, o quadro socioeconômico dos municípios de maioria evangélica também inclui extremos de vulnerabilidade, como Melgaço e Bagre. Entre os 144 municípios do Pará, Melgaço ocupa a 142ª posição e Bagre a 139ª em PIB per capita. No ranking nacional, ambos figuram entre os mil menores PIB per capita do país (IBGE, 2021a). Situam-se na região do Marajó, o primeiro diante do arquipélago e o segundo em área insular.

Apesar da força dos indicadores econômicos de Canaã dos Carajás e de Parauapebas, esses números não traduzem integralmente a realidade local. Em Canaã dos Carajás, observam-se baixos índices de cobertura de esgotamento sanitário, renda desigual, elevada mortalidade infantil, alta incidência de internações por diarreia e IDHM de 0,673, em escala que varia até 1,0, segundo dados de 2010 (Atlas Brasil, 2013). Essa dissociação entre riqueza mineral e bem-estar social evidencia contradições estruturais.

Dessa forma, nota-se que a religiosidade evangélica não só tangencia a economia, mas a extrapola. Observam-se, simultaneamente, contextos de alta e de baixa capacidade econômica, o que sugere a presença evangélica como elemento imbricado nas dinâmicas municipais, com potencial de ser acionado em diferentes frentes de atuação social, política e cultural. Em uma análise mais aprofundada dos processos de formação e das configurações políticas de cada município, provavelmente se tornaria ainda mais visível o enraizamento evangélico na constituição desses territórios.

À luz de Weber (2004), a presença evangélica nos municípios pode ser interpretada não apenas como expressão de identidade religiosa, mas como portadora de um *ethos* capaz de orientar condutas, disciplinar práticas e conferir sentido moral à atuação social. O autor mostra que certas tradições protestantes favoreceram a valorização do trabalho metódico, da disciplina, da sobriedade e da responsabilidade individual, elementos que contribuíram para a formação de uma racionalidade econômica compatível com o capitalismo moderno. Nesse horizonte, a religiosidade evangélica pode ser compreendida como um repertório simbólico que não apenas acompanha a economia, mas também a organiza indiretamente, ao produzir disposições éticas para o trabalho, a poupança, a ordem e o compromisso público.

Assim, quando se observam contextos municipais em que a presença evangélica perpassa tanto espaços de maior quanto de menor capacidade econômica, o dado não se reduz a correlação estatística, mas trata-se de indício de que a religião atua como forma de

racionalização da vida cotidiana, moldando comportamentos e redes de sociabilidade em diferentes esferas da vida social. Nesse sentido, a religião funciona como força de sentido e de orientação prática, capaz de se imbricar em dinâmicas políticas, culturais e econômicas, ainda que não determine mecanicamente os resultados materiais. No entanto, em função do recorte desta tese, essa possibilidade de observação permanece como agenda para estudos futuros.

2.2.3 Evangélicos na mídia da Região Metropolitana de Belém

Para Cunha (2025), os evangélicos ganham evidência no país por múltiplas frentes: no cotidiano, com teologias, doutrinas e religiosidades vividas; na ocupação e produção de mídias; como objeto de produções culturais; em ações de assistência social e educação; na produção e consumo de bens, serviços e entretenimento; na participação política e no debate público. Segundo a autora, "os evangélicos são uma presença destacada no país, e essa evidência pluraliza não apenas o cristianismo, mas o próprio campo religioso, com novas dinâmicas cuja compreensão deve se dar além dos números" (Cunha, 2025, p. 19).

A noção de presença refere-se, em sentido estrito, à condição de estar ou existir em determinado lugar (Priberam, 2024[25]). Contudo, "estar presente" carrega significados ampliados, especialmente em contexto de mídias digitais, indicando frentes de atuação marcadas não apenas por convicções ideológicas individuais, mas por expressões visíveis desse "eu" evangélico no espaço público. Em uma leitura inicial, observa-se a ocupação de esferas comuns a toda a sociedade, como os meios de comunicação, nos quais a presença evangélica se torna cada vez mais perceptível.

Na Região Metropolitana de Belém, recorte geográfico considerado nesta pesquisa, o evangelicalismo assume papel central no ecossistema midiático. Entre as 26 emissoras de rádio FM em operação com cobertura sobre Benevides, identificam-se sete rádios de programação integralmente evangélica, administradas por grandes denominações pentecostais históricas, igrejas neopentecostais e um grupo empresarial laico com perfil gospel, conforme Quadro 2. Essa distribuição indica que a presença evangélica no rádio não se limita a projetos estritamente confessionais, mas envolve também arranjos comerciais e parcerias entre empresários, produtores independentes e organizações religiosas (Tudo Rádio, 2025).

[25] PRIBERAM. *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*. Disponível em: https://dicionario.priberam.org/. Acesso em: 24 jan. 2026.

Quadro 2 – Rádios evangélicas que cobrem a região Metropolitana de Belém

EMISSORA	FREQUÊNCIA	IGREJA OU GRUPO ADMINISTRADOR
Vox Gospel FM	88.1 FM	Carlos Saderi – empresário e piloto de kart
Amazônia Viva FM	89.5 FM	Igreja Assembleia de Deus Madureira
Nossa Rádio FM	90.1 FM	Igreja Internacional da Graça de Deus
Boas Novas FM	91.9 FM	Igreja Assembleia de Deus em Belém do Pará
FM Liberdade	95.9 FM	Igreja do Evangelho Quadrangular - Pará
Rede Aleluia	98.5 FM	Igreja Universal do Reino de Deus
Rádio Novo Tempo	106.3 FM	Igreja Adventista do Sétimo Dia

Fonte: Elaborado pelo autor com base em Tudo Rádio.

Como veículo de grande alcance e penetração em áreas de difícil acesso, o rádio permanece um meio estratégico para a comunicação na e a partir da Amazônia. Entre os fatores que justificam essa centralidade destacam-se o baixo custo de aquisição do receptor, a facilidade de uso, a linguagem acessível e a natureza sonora do meio, que exige apenas atenção auditiva.

Rodrigues e Dutra (2012) enfatizam que a comunicação radiofônica constitui possibilidade concreta de experimentação em regiões amazônicas, uma vez que o rádio alcança localidades onde frequentemente não há energia elétrica ou acesso à internet, enquanto aparelhos de televisão e computadores exigem investimentos maiores. Assim, a forte presença de emissoras evangélicas em FM sugere uma aposta deliberada das igrejas em um meio tecnicamente adequado à espacialidade amazônica e socialmente alinhado à lógica da oralidade e da escuta comunitária.

Em 2013, com o Decreto n. 8.139, o governo federal iniciou o processo de extinção do serviço de radiodifusão sonora em ondas médias de caráter local, estabelecendo prazo até 2023 para a transição das rádios AM locais para a faixa de FM, sob a justificativa de melhoria da qualidade do áudio (Brasil, 2013). Embora a mudança aumente a nitidez do som, ela reduz o alcance espacial das emissoras, o que impacta diretamente áreas de baixa densidade demográfica.

Com isso, em 2019 foi aprovado o Regulamento do Serviço de Retransmissão de Rádio na Amazônia Legal, vinculado ao serviço de radiodifusão sonora em frequência modulada, com a finalidade de reorganizar o sistema e garantir maior capilaridade e continuidade da cobertura radiofônica na região, reconhecida sua relevância histórica e social (Brasil, 2019).

No âmbito televisivo, a concentração também é significativa. Das 36 emissoras de televisão cuja área de cobertura abrange a Região Metropolitana de Belém, 8 veiculam programação evangélica durante 24 horas diárias, como apresentado no Quadro 3. Essa configuração midiática reforça o papel central das denominações evangélicas na ocupação de espaços de visibilidade pública e na conformação do ecossistema comunicacional local.

O movimento de digitalização da televisão também reorganizou o ambiente de circulação das mensagens religiosas. A migração do sinal analógico para o digital, iniciada com o Decreto n. 5.820, de 29 de junho de 2006, tinha prazo inicial de dez anos, mas foi estendida até junho de 2025, quando o governo federal anunciou o encerramento definitivo da transmissão analógica dos serviços de radiodifusão de sons e imagens e de retransmissão de televisão. Somente no Pará, essa decisão implicou o desligamento do sinal analógico em 75 municípios do interior do estado, redefinindo o acesso ao conteúdo televisivo e exigindo novos equipamentos receptores (Brasil, 2025).

Nesse contexto, o Quadro 3 evidencia oito canais de televisão com programação evangélica contínua, 24 horas por dia, que cobrem a Região Metropolitana de Belém. Trata-se de um conjunto de emissoras controladas por diferentes famílias denominacionais: igrejas pentecostais históricas, como a Assembleia de Deus em Belém do Pará; igrejas pentecostais mediáticas, como Renascer em Cristo e Igreja Internacional da Graça de Deus; e grandes redes neopentecostais, tais como Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Mundial do Poder de Deus (Portal Brasil Sat Digital, 2025). Destaca-se ainda, no rol, a TV Verdade, ligada a membros da Igreja de Deus Internacional, que não se enquadra plenamente na matriz evangélica clássica, mas reproduz em sua estética televisiva elementos característicos do protestantismo, o que favorece sua percepção pública como “canal evangélico”.

Quadro 3 – Canais de TV evangélicos que cobrem a região Metropolitana de Belém

EMISSORA	**CANAL**	**IGREJA OU GRUPO ADMINISTRADOR**
Rede Boas Novas Belém	4.1	Igreja Assembleia de Deus em Belém do Pará
TV Universal (CNT)	18.1	Igreja Universal do Reino de Deus
Rede Mundial (LBV)	20.1	Igreja Mundial do Poder de Deus
RIT	38.1	Igreja Internacional da Graça de Deus
TV Maanaim	40.1	Igreja Cristã Maranata
Rede Gospel	42.1	Igreja Renascer em Cristo

TV Verdade	46.1	Membros da Igreja de Deus Internacional*[26]
TV Novo Tempo	54.1	Igreja Adventista do Sétimo Dia

Fonte: Elaborado pelo autor com base no Portal Brasil Sat Digital.

A análise conjunta dos Quadros 1 e 2 permite perceber que a presença evangélica supera a mera existência de canais segmentados. Silva e Castro (2024a) apontam que, para além das emissoras confessionais, diversas igrejas alugam faixas horárias em TVs abertas, como Rede TV Belém, RBA TV, Record News, Record TV Belém, TV Grão-Pará, NBT e TV C, expandindo a visibilidade de cultos, campanhas, programas de aconselhamento e telejornais religiosos. Nessa dinâmica, o meio televisivo funciona simultaneamente como plataforma missionária, espaço de construção de autoridade simbólica e dispositivo de captação de recursos financeiros por meio de ofertas, campanhas de contribuição e estratégias de marketing religioso.

Entre as emissoras listadas, merecem atenção específica a Igreja Adventista do Sétimo Dia e a Assembleia de Deus em Belém do Pará. Ambas surgem em contextos históricos entre o final do século XIX e o início do século XX, mas ao longo do tempo incorporaram a mídia eletrônica como parte de sua estratégia de expansão, reconhecendo a importância da presença pública, tanto em termos de evangelização quanto de sustentabilidade institucional.

O caso Adventista, com a Rádio Novo Tempo e a TV Novo Tempo, e o caso assembleiano, com a Rede Boas Novas e a Boas Novas FM, exemplificam modelos de redes cruzadas de rádio e TV que articulam transmissão nacional e inserção local.

No campo católico, identificam-se seis canais com programação orientada ao público religioso: Rede Vida, com multiprogramação incluindo Rede Vida+ e Rede Vida Educação; TV Nazaré, vinculada à Arquidiocese de Belém; TV Aparecida; TV Pai Eterno; TV Evangelizar; e TV Canção Nova. As demais emissoras locais ou regionais distribuem a grade entre conteúdos de variedades, música, educação e jornalismo, embora frequentemente incluam participações pontuais de lideranças religiosas e atração de público evangélico e católico.

2.2.4 Políticos paraenses evangélicos

A presença evangélica também se faz notar no cenário político paraense. O Quadro 4 destaca parlamentares em exercício que se declaram evangélicos ou possuem vínculos

[26] Membros da Igreja de Deus Internacional não é propriamente uma organização evangélica em sua natureza. Assim como Testemunhas de Jeová e Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, está dissonante de dogmas centrais do cristianismo evangélico, mas carrega muitos dos elementos estéticos do protestantismo em sua imagem televisiva, levando à rápida percepção e associação aos evangélicos.

explícitos com igrejas específicas. Entre eles, há senadores, deputados federais e estaduais que exercem funções pastorais ou evangelísticas, especialmente em denominações como Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Universal do Reino de Deus. Entre esses parlamentares destacam-se nomes como Marinho, Carmona, Fábio Freitas e Paiva, todos em exercício no ano de 2025.

Alguns políticos assumem identidade cristã de forma mais genérica, declarando frequentar "igrejas evangélicas" sem vinculação denominacional detalhada. Esse quadro reforça a hipótese de que a ocupação de espaços midiáticos, políticos e institucionais integra um mesmo processo de projeção pública do campo evangélico.

Quadro 4 – Políticos que se declaram ou possuem vínculos evangélicos

NOME	**FUNÇÃO**	**PARTIDO**	**IGREJA E FUNÇÃO**
Zequinha Marinho	Senador	PL	Evangelista da Assembleia de Deus - COMIEADEPA
Olival Marques	Dep. Federal	MDB	teólogo e cantor gospel vinculado à Assembleia de Deus
Raimundo Santos	Dep. Federal	PSD	cantor evangélico e membro da Assembleia de Deus
Renilce Nicodemos	Dep. Federal	MDB	Sem igreja definida, mas frequenta a Catedral da Família – I E Quadrangular
Celso Sabino	Dep. Federal (licenciado)	União Brasil	Afirma ser cristão e frequentar igreja evangélica.
Martinho Carmona	Dep. Estadual	MDB	Pastor na Igreja do Evangelho Quadrangular
Fábio Freitas	Dep. Estadual	Republicanos	Pastor na Igreja Universal do Reino de Deus
Josué Paiva	Dep. Estadual	Republicanos	Pastor na Assembleia de Deus

Fonte: Elaborado pelo autor (2025)

Observa-se que parte significativa dos parlamentares listados exerce funções ministeriais ou de liderança religiosa em grandes denominações pentecostais e neopentecostais, o que indica não apenas a presença de fiéis na política, mas a entrada direta de agentes religiosos profissionalizados no campo institucional.

O Quadro 4, ao mapear parlamentares paraenses com vínculos evangélicos explícitos, oferece evidência descritiva do cenário político regional contemporâneo e constitui base analítica para a compreensão da "bancada evangélica" em escala nacional, revelando como o fenômeno se manifesta localmente antes de irradiar-se para instâncias federais.

No âmbito nacional, Cunha (2017) delineia a bancada evangélica como rede informal suprapartidária de afinidades confessionais, distinta da Frente Parlamentar Evangélica formal, caracterizada por lideranças pentecostais e neopentecostais que convertem capital religioso em legitimidade política por meio da lógica do "irmão vota em irmão".

Nesse contexto, os políticos paraenses exemplificam microdinâmicas regionais: Zequinha Marinho integra a Frente Nacional como evangelista da Assembleia de Deus (Convenção Interestadual de Ministros e Igrejas Evangélicas Assembleia de Deus no Estado do Pará - COMIEADEPA), enquanto Olival Marques, Raimundo Santos, Martinho Carmona, Fábio Freitas e Josué Paiva[27] operam em redes confessionais fragmentadas, priorizando pautas locais de assistência social e moralidade familiar em um contexto amazônico de alta prevalência evangélica (cerca de 40% da população norte-brasileira). Renilce Nicodemos e Celso Sabino representam graus periféricos de pertencimento, frequentando templos sem funções ministeriais formais, o que ilustra variações na intensidade do capital religioso mobilizado.

Essa configuração regional demonstra que o capital religioso na política paraense funciona menos por frentes unificadas e mais por arranjos denominacionais dispersos, nos quais pastores-deputados acumulam legitimidade dupla, a divina e eleitoral, sem depender de bancada formal nacional, mas com potencial de alinhamento tático em votações federais sobre bioética, regulação midiática religiosa e políticas antiprogesso.

2.2.5 Evangélicos e cultura Pop

No horizonte da cultura pop, Amaral (2021) compreende o "pop" como um conjunto ampliado de produtos, estéticas, linguagens, sensibilidades e circuitos comunicacionais de elevada circulação pública, cuja força reside precisamente em sua capacidade de produzir visibilidade, identificação e consumo em escala massiva. Nesse enquadramento, a presença de sujeitos e personagens evangélicos no campo da cultura pop não pode ser lida como um fenômeno marginal ou meramente ilustrativo, mas como expressão de um processo mais amplo

[27] Pastores ou cantores gospel vinculados a denominações como Assembleia de Deus, Quadrangular e Universal.

de circulação de repertórios religiosos em ambientes midiatizados, da celebridade e da mercantilização da atenção. Em outras palavras, a cultura pop torna-se um espaço privilegiado de mediação simbólica no qual a identidade evangélica deixa de se restringir ao interior das igrejas e passa a ser performada, negociada e consumida em arenas públicas mais amplas.

É nesse ponto que a perspectiva de Cunha (2007), contribui para aprofundar a análise, ao demonstrar que a expansão do gospel no Brasil não se limita ao campo musical, mas envolve a constituição de um ecossistema comunicacional e mercadológico no qual mídia, consumo e religião se tornam dimensões mutuamente articuladas.

A cantora Joelma, por exemplo, declara-se evangélica e frequenta a Igreja Adventista do Sétimo Dia, tendo sua imagem associada à religiosidade nas aparições em programas televisivos (Globoplay, 2023). Mylla Karvalho, ex-vocalista da banda Companhia do Calypso, consolidou carreira gospel como pastora e cantora, reforçando a intersecção entre música popular, pentecostalismo e entretenimento de massa (G1 Tocantins, 2023).

Essas figuras se somam aos chamados influencers ou influenciadores digitais, que atuam sobretudo em plataformas de redes sociais. Pastores, políticos, cantores e produtores de conteúdo sobre rotina, modas, beleza, família e espiritualidade passam a disputar atenção em um espaço que não é territorialmente limitado, mas configurado pela internet como campo de visibilidade, engajamento e circulação de afetos. A presença evangélica, portanto, não se restringe à mídia tradicional, mas se expande por ecossistemas digitais complexos.

Ainda assim, a televisão permanece relevante, especialmente em contextos de formação de gosto e de socialização em camadas populares. Campos (2008) argumenta que a lógica missionária evangélica se orienta por um "apetite expansionista", articulado ao sentido original de eclésia como "chamados para fora". Essa dinâmica sustenta a criação de canais confessionais, programas religiosos e participação crescente em formatos jornalísticos, de entretenimento e de teledramaturgia.

Em 2025, diferentes emissoras e plataformas de streaming lançaram produtos voltados diretamente ao público evangélico, como mostra o Quadro 4. Realities musicais com participantes gospel, documentários sobre lideranças e comunidades, telenovelas de temática bíblica, programas matinais com pregadores como Deive Leonardo, séries como *The Chosen: os escolhidos*, filmes de temática cristã e shows especiais de virada de ano reforçam a centralidade dos evangélicos como audiência estratégica e como tema narrativo.

Quadro 5 – Produtos voltado ao público evangélico lançados em 2025 por emissoras de TV ou streamings

PRODUTO	**TIPO**	**VEÍCULOS**	**DATA**
Estrelas da Casa – Daniel Sobral | Pará[28]	Reality Show Musical	TV Globo	Agosto a outubro de 2025
Apocalipse dos Trópicos[29]	Documentário	Netflix	Julho de 2025
Paulo, o Apóstolo[30]	Telenovela	Record TV	A partir de julho de 2025
Bom Dia, Esperança com Deive Leonardo[31]	Programa de TV	SBT	Maio a agosto de 2025
Crentes – Além dos Muros[32]	Documentário	Globo News e TV Globo	Abril de 2025
The Chosen: os escolhidos[33]	Série	SBT e Prime Vídeo	Abril de 2025
Fé para o Impossível[34]	Filme	Cinemas e Netflix	Nos cinemas, em fevereiro e no streaming, em maio, ambos de 2025
Vira Brasil – Igreja Batista da Lagoinha Alphaville[35]	Show Musical	SBT	31 de dezembro de 2024 a 1 de janeiro de 2025

Fonte: Elaborado pelo autor (2025)

[28] ROSSO, Fabio; PIANES, Jacyara. *Quem é Daniel Sobral, do Estrela da Casa? Conheça representante do gospel*. Gshow, 30 jul. 2025 (atualizado em 08 dez. 2025). Disponível em: https://gshow.globo.com/realities/estrela-da-casa/2025/noticia/quem-e-daniel-sobral-do-estrela-da-casa-conheca-representante-do-gospel.ghtml. Acesso em: 24 jan. 2026.

[29] Apocalipse dos Trópicos. Netflix, 2025. Disponível em: https://www.netflix.com/br/title/81989009. Acesso em: 9 fev. 2025.

[30] Paulo, o apóstolo. TV Record. Univer, 2025. Disponível em: https://www.univervideo.com/pt/serie/paulo-o-apostolo/. Acesso em: 9 fev. 2025.

[31] Bom Dia, Esperança, com Deive Leonardo na TV SBT, 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/playlist?list=PLdVc1RNcjHV01_ifI_CgiTYPnnuZw2vU6. Acesso em: 2 fev. 2025.

[32] GLOBO. *Crentes – Além dos Muros*. Série documental, direção de Rafael Norton, 1ª temporada, 3 episódios, 2025. Disponível em: https://globoplay.globo.com/crentes-alem-dos-muros/t/BjGvNYLxDb/. Acesso em: 24 jan. 2026.

[33] The Chosen – Os escolhidos. Prime Vídeo, 2025. Disponível em: https://www.primevideo.com/-/pt/detail/The-Chosen---Os-Escolhidos/0P5CHPEB01MI0T87IY6QZDZM4A. Acesso em: 9 fev. 2025.

[34] Fé para o Impossível. Netflix, 2025. Disponível em: https://www.netflix.com/br/title/82042479. Acesso em: 9 fev. 2025.

[35] Vira Brasil. SBT, 2025. Disponível em: https://sbtnews.sbt.com.br/noticia/brasil/vira-brasil-festival-de-musica-gospel-reune-multidao-em-sao-paulo. Acesso em: 9 fev. 2025.

O Quadro 4 revela a consolidação do mercado de conteúdos evangélicos em 2025, evidenciando a estratégia das grandes emissoras comerciais, como Globo, Record e SBT, além das plataformas de streaming (Netflix, Prime Video) de investir em formatos diversificados, como realities musicais regionais como Estrelas da Casa com o paraense Daniel Sobral, documentários jornalísticos, como o Crentes – Além dos Muros, telenovelas bíblicas, como Paulo, o Apóstolo, programas confessionais, Bom Dia Esperança com Deive Leonardo, séries internacionais dubladas e filmes de temática cristã, o que demonstra não apenas o reconhecimento do público evangélico como nicho rentável (cerca de 30% da população brasileira), mas também um processo de normalização cultural ao integrar narrativas confessionais em grades generalistas e prime-time, transcendendo canais segmentados para disputar o entretenimento de massa e reconfigurar a visibilidade religiosa em ecossistemas midiáticos híbridos.

Para além desses produtos explícitos, emissoras generalistas incorporam com frequência cantores gospel em seus programas. Em 2025, por exemplo, a cantora Bruna Karla participou do programa "Melhor da Noite", na TV Band, e sua apresentação foi associada a relatos emocionados do apresentador sobre uma recente experiência espiritual enquanto esteve doente, evidenciando como a música gospel pode acionar registros de intimidade, vulnerabilidade e testemunho em formatos de entretenimento (YouTube, 2025).

Programas como "Encontro com Patrícia Poeta", "É de Casa" e "Conversa com Bial", todos na TV Globo, abriram espaço recorrente a artistas e lideranças evangélicas, inclusive com o quadro "Promessas", dedicado exclusivamente ao segmento gospel, e com a produção de uma série documental intitulada "Cantai ao Senhor – A História da Música Evangélica Brasileira" (Gshow, 2025a; 2025b). A teledramaturgia também incorporou personagens evangélicos na novela "Três Graças", exibida na faixa das 21 horas, o que indica um processo de normalização da presença evangélica nas narrativas de ficção (Gshow, 2025c).

Cunha (2007) observa que a mídia e o mercado evangélicos se consolidam como mediadores do sagrado, redefinindo tanto a circulação das mensagens religiosas quanto os modos de pertencimento, reconhecimento e autoafirmação dos fiéis. Nessa dinâmica, o gospel se afirma como linguagem cultural e como segmento de mercado, produzindo bens, serviços, personagens e experiências voltadas a públicos específicos, o que amplia a presença evangélica em rádios, televisões, plataformas digitais, eventos e circuitos de entretenimento.

Sob essa ótica, a ocupação midiática do espaço pop pelos evangélicos deve ser compreendida também como disputa por agenda, visibilidade e legitimidade pública. A presença de artistas, influenciadores, comunicadores e lideranças evangélicas em ambientes de alta circulação simbólica não apenas projeta a fé para fora da esfera estritamente devocional, mas também reorganiza as fronteiras entre testemunho religioso, entretenimento e consumo cultural. Assim, a mídia não atua apenas como veículo de divulgação, ela estrutura repertórios, modela sensibilidades, produz celebridades religiosas e converte práticas de fé em formas comunicacionais ajustadas à lógica contemporânea da atenção, da audiência e do engajamento. Nesse sentido, o tema evangélico na cultura pop revela menos uma adaptação superficial e mais uma reconfiguração profunda das formas de presença pública do evangelicalismo na contemporaneidade.

A ocupação do espaço público extrapola a mídia eletrônica. Muitas cidades paraenses incluem em suas agendas oficiais de festas, feiras e festivais pelo menos um dia dedicado ao público evangélico, frequentemente com participação de artistas nacionais.

Em Benevides, município foco desta pesquisa, há, ao menos, três programações anuais consolidadas e institucionalizadas: a Semana Municipal da Cultura Cristã, a Feira da Família Cristã e a Marcha para Jesus (Benevides, 2018, 2019, 2020). Essas iniciativas são organizadas, em grande parte, por núcleos de igrejas evangélicas locais ou por lideranças específicas, articulando apresentações musicais, pregações, ações sociais e exposição das atividades desenvolvidas pelas comunidades de fé.

A Feira da Família Evangélica de Benevides atuou como marcador territorial do campo evangélico e como articulador de relações simbólicas de poder entre diversas denominações da cidade. Trata-se de programação organizada pela Prefeitura de Benevides com participação direta de lideranças evangélicas locais dividida em dois momentos que abrangem as igrejas do distrito sede de Benevides e dos distritos de Benfica, Murinin e Santa Maria de Benfica agrupados territorialmente. Realizado em um único evento com programações na sede municipal e no distrito de Murinin, o certame exemplifica estratégias de visibilização coletiva.

Integrada ao calendário oficial de eventos e festas do município de Benevides, a Feira da Família Cristã atendeu demandas evangélicas, embora o termo cristão em sua edição de 2023 não registrasse referências explícitas a outras tradições confessionais (Prefeitura de Benevides 2023). Na edição de 2025, o termo cristã foi substituído por evangélico configurando a Feira

da Família Evangélica realizada em parceria explícita com líderes de igrejas evangélicas da cidade, conforme anúncios públicos (Prefeitura de Benevides, 2025).

Outra iniciativa direcionada ao público evangélico consistiu na Marcha para Jesus dos Bairros Unidos referente aos distritos cortados pela rodovia PA-404, a saber, Santa Maria de Benfica, Distrito Benfica e Distrito de Murinin, ocorrida em junho de 2025. Organizada por associação de igrejas evangélicas independentes nesses distritos e bairros, com apoio político de deputados estaduais prefeitura e comerciantes locais, a marcha reuniu segundo estimativas organizacionais mais de 4 mil fiéis percorrendo cerca de 8 km da rodovia e culminando em show gospel na área externa da igreja Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin (Freitas, 2025).

Ambas as programações operam como dispositivos de territorialização simbólica do campo evangélico benevidense articulando poder religioso presença pública e alianças político-institucionais nos distritos variados. Narrativas de família, unificação e associação reforçam categorias que legitimam um território evangélico endossado pelo poder público e político.

A alteração do nome de Feira da Família Cristã em 2023 para Feira da Família Evangélica em 2025 sinaliza estreitamento identitário de evento confessional evangélico promovido pelo poder público municipal que assume todos os custos enquanto atende pautas do movimento eclesial tanto no distrito sede quanto nos distritos ao longo da PA-404. Tal mudança evidencia reconhecimento municipal ao segmento evangélico e revela sua capacidade de pautar demandas com atendimento efetivo chancelado inclusive por projeto de lei da Câmara de Vereadores local.

Observa-se governança religiosa compartilhada com o poder público em ações envolvendo evangélicos de Murinin por meio de cogestão de iniciativas estatais em múltiplos aspectos. Um exemplo paradigmático constitui a trajetória da vice-prefeita de Benevides Edivana Lima evangélica e membro da igreja ADPM, cuja prestígio denominacional fomenta políticas e práticas que integram a igreja ao poder público.

Durante a campanha de vacinação contra a covid-19, o Templo Central da igreja ADPM serviu como ponto de aplicação de doses, somando-se à Paróquia Santa Rosa de Lima Igreja Quadrangular Assembleia de Deus Centro de Benevides, escolas e Unidades Básicas de Saúde em outros bairros. Essa cooperação estratégica entre igreja e poder público atendeu especialmente à necessidade de contrapor discursos negacionistas prevalentes no contexto antivacina (O Liberal, 2021).

Diante desse conjunto de evidências, observa-se que a expansão evangélica não se limita a medidas numéricas de presença, mas configura um processo de enraizamento social. A região Norte concentra a maior proporção de evangélicos do país, o que suscita perguntas sobre os fatores explicativos desse fenômeno.

Entre as hipóteses possíveis estão a ação missionária histórica em contextos ribeirinhos e de fronteira; a densidade da malha de igrejas em áreas urbanas e rurais; a conexão com práticas culturais locais; o uso intensivo de meios de comunicação de massa e redes digitais; processos de transição religiosa; identificação com narrativas de cura, prosperidade e transformação de vida; e atuação social em saúde, assistência e projetos comunitários.

Esse cenário exige evitar leituras simplificadoras que associem automaticamente a prevalência evangélica à ideia de população "pobre e pouco escolarizada" em região longínqua. A realidade é mais complexa e atravessada por múltiplas camadas de sociabilidade, vínculos, redes e processos.

A partir de Simmel (2006), pode-se pensar a igreja como forma específica de sociação, estruturada em torno do culto, e a sociabilidade evangélica como experiência que extrapola a liturgia e se manifesta em práticas de vizinhança, solidariedade, lazer, trabalho e participação política.

Em síntese, o olhar lançado aos evangélicos na Amazônia paraense delineia um fenômeno que articula territorialidade, cultura, economia e religião. Ao considerar a trajetória histórica da inserção evangélica, a constituição de identidades e a função das instituições religiosas como produtoras de sentido, torna-se possível compreender com maior precisão o crescimento do evangelicalismo no Pará e indicar caminhos analíticos para os desdobramentos da pesquisa em Murinin.

3 TERRITÓRIO, MEMÓRIA E RELIGIOSIDADES

A compreensão dos fenômenos comunicacionais e das experiências intersubjetivas religiosas entre evangélicos de Murinin, durante e após a pandemia de covid-19, requer uma imersão no território que os abriga, não como mero suporte geográfico, mas como espaço socialmente produzido. Nessa perspectiva, a formulação de espaço em Santos (2006) ultrapassa a dimensão estritamente física e material, ao concebê-lo como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações, articulando materialidades, técnicas, práticas e usos sociais. Trata-se, portanto, de um espaço vivido, apropriado e significado pelas práticas sociais, econômicas, culturais e simbólicas dos sujeitos que o habitam. Assim, Murinin pode ser compreendido como uma configuração territorial dinâmica, na qual se entrelaçam relações de poder, formas de sociabilidade e experiências religiosas, sem que o território seja reduzido a cenário passivo da ação social.

No que concerne à memória, a reflexão de Ricoeur (2007) permite compreendê-la para além de uma concepção individualista ou meramente acumulativa da lembrança. O autor observa a mediação do testemunho, o trabalho da rememoração e os vínculos entre memória, narrativa, esquecimento e interpretação, mostrando que a memória se produz em tensão com usos, seleções e disputas de sentido. Nesse horizonte, ao narrar a pandemia e suas implicações, os evangélicos de Murinin não apenas rememoram um evento crítico, mas reinscrevem essa experiência no interior de suas trajetórias religiosas, territoriais e afetivas, produzindo uma memória socialmente compartilhada, simbolicamente mediada e hermeneuticamente elaborada.

No plano da religiosidade, o diálogo com Maués (1999) exige uma formulação mais precisa. Em vez de atribuir diretamente ao autor uma definição geral de religiosidade amazônica como síntese abstrata de “hibridismos, tensões e negociações simbólicas”, convém reconhecer que seus estudos sobre pajelança, encantaria e religião popular na Amazônia evidenciam justamente a complexidade desse universo, marcado por cruzamentos entre matrizes indígenas, católicas, espíritas e afro-brasileiras, bem como por formas locais de reelaboração simbólica. Essa chave interpretativa autoriza pensar o campo religioso amazônico como espaço de interpenetrações e disputas, ainda que o foco desta tese recaia especificamente sobre o ecossistema evangélico. Em articulação complementar, o Dicionário Brasileiro de Comunicação & Religiões (Cunha e Alves, 2022) mostra que a interface entre comunicação e religiões envolve práticas, linguagens, mediações, instituições e processos midiáticos,

oferecendo base pertinente para tratar a religiosidade como experiência também atravessada por circuitos comunicacionais.

Nesse entrecruzamento teórico, território, memória e religiosidade constituem dimensões analiticamente inseparáveis para a leitura do campo. O capítulo, portanto, recompõe o percurso histórico e espacial de Benfica a Murinin, evidenciando que a formação territorial de Benevides, no Pará, não apenas consolidou um ecossistema evangélico heterogêneo, mas também configurou um campo de sociabilidades atravessado por ocupações periféricas, recomposições identitárias e disputas simbólicas. À luz de Canclini (1997), esse processo pode ser lido em termos de hibridação cultural, isto é, como entrecruzamento de práticas e estruturas anteriormente separadas, em dinâmicas que tensionam fronteiras rígidas entre o tradicional e o moderno, o local e o translocal.

A leitura de Hall (2006) aprofunda essa interpretação ao conceber a identidade não como essência fixa, mas como construção histórica, relacional e continuamente deslocada. Em sua reflexão sobre a modernidade tardia, Hall associa os processos de deslocamento e descentramento à instabilidade das identidades culturais, mostrando que elas se recompõem em contextos de transformação social e simbólica. Nessa direção, o ecossistema evangélico de Murinin pode ser pensado como espaço de identidades culturais em permanente elaboração, forjadas na tensão entre heranças missionárias, experiências amazônicas e dinâmicas contemporâneas de territorialização da fé.

A análise parte dos primeiros registros jornalísticos de Benfica, percorre a configuração dos distritos de Santa Maria de Benfica e Benevides-sede e culmina em Murinin como locus empírico desta pesquisa. Nesse contexto, igrejas como a Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin (ADPM) e a Primeira Igreja Batista em Murinin (PIB Murinin) não apenas ocupam o território, mas também se deixam reconfigurar por ele, constituindo-se como centros de sociabilidade religiosa nos quais se condensam memória local, pertencimento comunitário e negociações simbólicas próprias de uma formação cultural heterogênea e historicamente situada.

3.1 Benfica como espaço territorial comunicacional

De um topônimo de origem indígena Tupinambá Maguari, à freguesia portuguesa de Benfica, no município de Lisboa (grafia Bemfica na época), a localidade evolui de aldeia com pequeno ajuntamento populacional para vila por volta de 1654, coincidindo com a chegada dos

padres jesuítas ao Pará pela Companhia de Jesus, cuja missão consistia na difusão do catolicismo, na catequese de indígenas e povos tradicionais e na contenção do avanço protestante.

Com múltiplas designações ao longo do tempo, incluindo Aldeia de Maguari, Povoado Santo Antônio de Maguari, Fazenda Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora da Conceição de Benfica, Vila de Benfica, Freguesia de Benfica, Lugar de Benfica, Distrito de Benfica, Bairro de Benfica e simplesmente Benfica, a localidade não apresenta consenso histórico sobre seus primeiros habitantes e sua origem precisa. Conforme Siqueira (2014), a interpretação histórica constrói-se a partir de narrativas que posicionam os indígenas tupinambá como precursores da ocupação.

Benfica integra vários momentos da construção histórica de Belém, capital do Pará. Devido à proximidade geográfica, considera-se que a expedição portuguesa de Francisco Caldeira Castelo Branco, em 1616, motivou passagens por povoados próximos com ações da Tropa de Resgate, expedições ao interior amazônico que resgatavam prisioneiros indígenas supostamente escravizados por outras etnias para, após o resgate, submetê-los à escravidão portuguesa (Veríssimo; Pereira, 2014).

A ocupação religiosa da região remonta à chegada dos jesuítas ao Pará em 1653, quando estes incorporam às frentes missionárias aldeias indígenas preexistentes. No ano seguinte, em 1654, a Vila de Maguari recebe a denominação Vila de Benfica em referência à freguesia portuguesa e já contava com capela construída, o que indica prévia cristianização no local. A existência dessa capela anterior à missão jesuítica formal sugere, segundo Siqueira (2014), atuação prévia de outras ordens religiosas no povoado.

Ainda com o autor Siqueira (2014), em 1758, a localidade adquire status de freguesia, e em 1820, a Freguesia de Benfica consolida-se como uma das mais relevantes da Província do Grão-Pará. Com desenvolvimento social crescente, a população atinge 270 moradores, configurando reduto eleitoral significativo, e destaca-se por atividades econômicas como produção agrícola, indústria oleira, agropecuária, fabricação de farinha de mandioca e cultivo de grãos, embora os indígenas permaneçam submetidos à escravidão. Em 1833, perde a categoria de vila por má administração, recuperando-a em 1895, quando Belém vivencia o ciclo da borracha, conforme registra Siqueira (2014).

Dois momentos de tensão marcam a Freguesia de Benfica, a Revolta dos Cabanos ou Cabanagem (1835-1840) e a Guerra do Paraguai (1864-1870). No cerne da Cabanagem,

populações indígenas e quilombolas engajam-se na luta armada contra a elite branca local e o sistema de dominação, movidas pelo sentimento revolucionário de fuga da escravidão, busca pela terra prometida ou luta por assistência governamental diante da fome, pobreza e exclusão social.

Os revolucionários assumem o poder e, ao longo de cinco anos marcados por altos e baixos, disputas internas e repressão imperial, o movimento enfraquece e se encerra com um saldo superior a 30 mil mortos, sobretudo negros, indígenas, africanos escravizados e pobres, além de membros da elite branca e portugueses da Amazônia, deixando um trauma local e vazio explicativo (Ricci, 2007, p. 7). O conflito exporta líderes e conforma mentalidade revolucionária na região.

Em 1864, inicia-se a Guerra do Paraguai, conflito armado por disputas territoriais e interesses políticos e econômicos entre Paraguai e a Tríplice Aliança de Brasil, Argentina e Uruguai. Pelo lado brasileiro, o contingente de militares, integrantes da Guarda Nacional e membros da sociedade civil somou cerca de 135 mil soldados, dos quais aproximadamente 55 mil eram voluntários da pátria, sujeitos integrados às forças militares de diversas maneiras, práticas e sob variadas condições ao longo dos cinco anos de conflito (Trindade da Silva, 2022, p. 84).

Trindade da Silva (2022) registra que a Amazônia não permanece alheia ao contexto e contribui com as demandas bélicas. No Pará, a imprensa da época noticia o conflito a partir de 1865 por meio de circulares do Ministério dos Negócios da Guerra à Secretaria da Presidência da Província, sugerindo envio de contingente militar paraense. Inicialmente por recrutamento forçado e, posteriormente, pelo Decreto n. 3.371, de 7 de janeiro de 1865, que cria o corpo de Voluntários da Pátria para ampliar adesões mediante benefícios monetários e recompensas ao Exército Imperial. Na prática, a alternativa residia entre fugir da participação ou submeter-se ao envio compulsório (Trindade da Silva, 2022).

> Em sua maioria, os Voluntários embarcados são paraenses, porém, na listagem há indivíduos naturais de outras Províncias também, que provavelmente migraram para o Pará para trabalhar na economia da goma elástica que tomou ascensão na década de 1860 ou estavam de passagem pela cidade por algum outro motivo. A documentação consultada permite analisar que no Corpo Paraense de Voluntários da Pátria do Pará havia indivíduos da cidade, sujeitos naturais de variadas regiões da Ilha do Marajó, da capitania de São José de Macapá, Santarém, Bragança, Colares, Vigia, Benfica, Béjo, Cametá, Abaeté, Itaituba, Curuçá, Muaná, Melgaço, Porto de Móz, Acará etc (Trindade da Silva, 2022, p. 65).

O Corpo Paraense de Voluntários da Pátria era social e territorialmente heterogêneo: embora a maioria fosse nascida no Pará, havia também pessoas oriundas de outras províncias que migraram atraídas pela economia da borracha ou estavam de passagem, e, dentro do próprio Pará, vinham não só da capital, mas de múltiplas localidades (Marajó, Macapá, Santarém, Bragança, Benfica, Cametá etc.), o que indica que a participação na Guerra do Paraguai envolveu uma ampla rede de sujeitos vinculados a diferentes regiões e dinâmicas econômicas, e não um grupo homogêneo restrito à elite urbana de Belém.

Após o envio da 1ª comitiva, de cerca de 500 voluntários, sob festa de mais de 15 mil pessoas no porto, para se despedirem, o Governo da Provincial ordenou que uma nova comitiva de paraenses Voluntários da Pátria fosse formada e, assim fora feito constantemente. Ainda segundo Trindade da Silva (2024), na primeira comitiva, que saiu em 28 de março de 1865, foram enviados 10 soldados com naturalidade de Benfica.

Quadro 6 - Relação dos Oficiais, Oficiais Inferiores, Cabos, Soldados e recrutas do Corpo Paraense de Voluntários da Pátria enviados em 28 de março de 1865, para Guerra do Paraguai, com naturalidade em Benfica

GRADUAÇÃO	**NOME**	**COMPANHIA**
Soldado	Manoel Simplicio [?] de Frias	1ª Companhia
Soldado	Alexandre Antonio d'Assumpção	2ª Companhia
Soldado	Joaquim José da Rocha	4ª Companhia
Soldado	Manoel Paulino da Silva	4ª Companhia
Soldado	Miguel Antonio	4ª Companhia
Soldado	Miguel Antonio da Silva Castro	4ª Companhia
Soldado	Manoel Cezario	4ª Companhia
Soldado	Claudino Antonio de Sousa	4ª Companhia
Soldado	Manoel de Jesus	4ª Companhia
Soldado	Geraldo Antonio da Costa	4ª Companhia

Fonte: Trindade da Silva (2024, p. 218-229).

Siqueira (2014) argumenta que a proximidade temporal entre a Cabanagem e a Guerra do Paraguai levou esta última a se configurar como "o último drama dos remanescentes tupinambás de Benfica" (2014, p. 48), evidenciando a sobreposição de conflitos e violências vividas por esses grupos. Nesse cenário, a arregimentação compulsória de homens para os Corpos de Voluntários da Pátria teria desencadeado um amplo movimento de fuga populacional

na localidade, entendido como estratégia de resistência e tentativa de evitar o recrutamento forçado e suas consequências sociais e familiares.

> O Cacique dos Tupinambás foi mandado para lutar na guerra, morrendo no combate. O medo de que os últimos guerreiros da Nação Tupinambá, a mais poderosa nação dessa plaga, reduzida a escasso número, fossem caçados e enviados para a guerra, obrigou a esposa do Cacique a convocar o reduzido grupo, partindo com ele para um lugar isolado no meio da floresta, que denominou Paraíso (Siqueira, 2014, p. 49).

Nesse sentido, Siqueira (2014) descreve um episódio-limite da trajetória dos Tupinambá de Benfica, em que o cacique é recrutado para a Guerra do Paraguai, enviado ao front e morto em combate, o que agrava o risco de extermínio de um grupo já numericamente reduzido. Diante do medo de que os poucos guerreiros remanescentes fossem igualmente capturados e incorporados à guerra, a esposa do cacique assume papel de liderança e, como forma de resistência do povo, da cultura e da etnia, parte dos Tupinambás maguarizes de Benfica adentraram à mata densa, em área dificultosa de acesso, na tentativa de se esconderem do recrutamento, tendo em vista a preservação e proteção da vida. À frente, essa instalação em meio à mata dará origem a um novo povoado, o Paraíso, história que será aprofundada posteriormente no trabalho.

A fim de aprofundar a reconstrução histórica da localidade, a leitura sistemática de periódicos locais permitiu identificar indícios sobre a natureza e a dinâmica da experiência comunitária, a partir de registros que não se limitam a noticiar fatos, mas os enquadram e interpretam conforme lógicas específicas de produção jornalística. Esses registros revelam-se atravessados por interesses comerciais, pela linha editorial adotada, pela agenda política vigente e pela posição dos grupos que controlam os jornais, o que implica que fornecem versões situadas e contextualizadas dos acontecimentos. Ainda assim, tal particularidade não lhes subtrai valor heurístico, mas reforça sua condição de documentos históricos essenciais para uma leitura crítica e aprofundada dos processos sociais que se configuram a partir de um evento inicial.

> Os impressos que circularam no Brasil em duzentos anos não só testemunham, registram e veiculam nossa história, mas são parte intrínseca da formação do país. Em outras palavras: a história do Brasil e a história da imprensa caminham juntas, se autoexplicam, alimentam-se reciprocamente, integrando-se num imenso painel. Nesse cenário, muitas vezes os personagens são exatamente os mesmos, na imprensa, na política e nas instituições. Em outras, são, no mínimo, bastante próximos, pois intervenções políticas de peso são decididas no interior das redações, estabelecendo e testemunhando avanços e recuos das práticas dos governos, da dinâmica do país, da formação de seu povo, do destino nacional (Martins; Luca, 2012, p. 8).

O argumento de Martins e Luca (2012) é de que os impressos circulantes no Brasil ao longo de dois séculos não se restringem a meros testemunhos ou registros passivos da história nacional, mas constituem elementos constitutivos de sua formação, uma vez que a trajetória histórica do país e a evolução da imprensa brasileira entrelaçam-se dialeticamente, em um processo de mútua explicação e alimentação recíproca que configura um vasto painel integrador de dinâmicas sociais.

Nesse entrelaçamento, os mesmos agentes frequentemente ocupam papéis centrais nos âmbitos jornalístico, político e institucional, ou atuam em proximidade estratégica, pois decisões políticas de grande impacto emergem nas redações que, por sua vez, testemunham, estabelecem e documentam os avanços e retrocessões governamentais, as transformações na dinâmica nacional, os processos de formação popular e as direções assumidas pelo destino coletivo do país, evidenciando assim o papel performativo da imprensa na construção histórica.

3.1.1 Registros na mídia jornalística paraense

A Fundação Biblioteca Nacional funciona como repositório histórico dos registros jornalísticos do país e disponibiliza a Hemeroteca Digital Brasileira, portal de periódicos nacionais que preserva a história brasileira há mais de 200 anos, desde o início do século XIX, período marcado pelos fundamentos da imprensa no país. Na região amazônica, os primeiros registros identificados procedem de jornais como O Paraense (1822), A Voz das Amazonas (1827), A Sentinella Maranhense na Guarita do Pará (1831), O Sagitario (1833) e O Artistarcho (1840).

Na grafia Benfica ou Bemfica, a consulta sistemática na Hemeroteca revela 5.939 ocorrências distribuídas em 107 acervos de 26 documentos, incluindo jornais, almanaques e anuários. Dentre as primeiras ocorrências, destacam-se as publicadas no Jornal Treze de Maio (1845-1861), que geralmente retratam Benfica como freguesia e vila de Belém, com menções a ocorrências policiais, demarcação de terras e pedidos de licença para exploração madeireira, embora o termo reapareça de forma recorrente em anúncios de um agente de viagens chamado Costa de Benfica e nos horários do barco a vapor que operava a rota entre Belém e Benfica.

Consultas sistemáticas em periódicos revelam marcos significativos da dimensão e representação de Benfica. No jornal *A Épocha: folha política, commercial e noticiosa* (1859), registra-se pedido de recepção de maquinário para instalação de engenho de cana-de-açúcar e produção de aguardente por empresário local. Outro tema recorrente consiste no pleito do

vigário de Benfica junto à Assembleia Legislativa Provincial para impedir a transferência da sede da freguesia para Mosqueiro, além de anúncios de compra e venda de sítios na localidade.

No *Gazeta Official* (1859-1860), o debate sobre a mudança da sede para Mosqueiro também aparece de forma reiterada e resulta em decisão da assembleia provincial favorável à manutenção em Benfica, com posterior administração das terras de Mosqueiro pela freguesia. O nome Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Benfica surge inúmeras vezes nesse periódico. Anúncios de compra e venda de sítios, venda de carroça fabricada por francês de Benfica e abertura de concurso público para professor de ensino primário na localidade configuram-se como ocorrências frequentes.

O *Diário de Belém* (1868-1889) transcreve discussões da Assembleia Provincial sobre o projeto n. 838, que previa autorização para abertura da estrada de Benfica e construção de ponte na localidade em 17 de outubro de 1868. Entre os argumentos contrários, destaca-se a ausência de necessidade da obra devido à pobreza da população local, dedicada à agricultura e pesca, sem matéria-prima para escoamento, com a estrada beneficiando apenas serrarias. O projeto acaba rejeitado.

Outra publicação no *Diário de Belém*, edição 63 de 1880, divulga a Lei n. 967, de 15 de março de 1880, sancionada pela Assembleia Provincial, que anexa o território do núcleo colonial de Benevides à freguesia de Benfica. Nesse período, articulam-se ações de escoamento por meio do trecho da estrada de ferro entre Benfica e a Estrada de Ferro de Bragança, na altura da colônia de Benevides.

3.1.2 Transformações urbanas, sociais e simbólicas

> Acha-se situada à margem direita do rio Bemfica á dois quilômetros da foz do rio Maguary e à 38 da capital. Consta de três ruas e duas travessas, uma praça, 29 casas de telha, igreja, pronte, estação da via-ferrea de Benevides, cemitério, escola pública para sexo masculino com 21 alumnos, uma phylarmonica. Cultiva mandioca, milho, feijão, arroz para consumo. Exporta alguma borracha, laranjas, bananas, abacates, ananaz, abios, óleos, peixe fresco, salgado e defumado. Há no districto uma serraria movida a água e quatro olarias. Parte de seu território é cortado pelo rio Muruny, que desemboca no Maguary, abaixo da foz do rio de Bemfica; é muito habitado e consta cerca de 40 casas de telha. Para a freguesia de Bemfica há uma linha de navegação de lanchas a vapor, que fazer suas viagens semanais (Baena, 1883, p. 22-23).

Baena (1883) afirma que Benfica, ao final do século XIX, configura-se como localizada desenvolvida, situada à margem direita do rio homônimo, próxima à foz do rio Maguari, contando com estruturas urbanas básicas, praça pública, residências de telhado, templo religioso, posto médico, terminal ferroviário ligado a Benevides, campo sepulcral, instituição

educacional exclusiva para meninos com matrícula modesta e agrupamento musical local, caracterizando organização típica de enclave rural amazônico.

Nesse contexto, a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Benfica integra-se à Colônia Nossa Senhora do Carmo em Benevides, com duas benfeitorias principais, a construção do trecho da Estrada de Ferro à tração animal entre Benfica e Benevides, conhecido como Ramal de Benfica, e a implementação da linha fluvial que partia de Belém, passava pelo distrito de Icoaraci e chegava a Benfica (Siqueira, 2014).

Criado pelo agrimensor Henrique José Moers antes da chegada da Estrada de Ferro à Colônia de Benevides, o ramal integra-se ao projeto da Estrada de Ferro de Belém a Bragança e, anos depois, fica desativado por dez anos por inviabilidade financeira. Em 1894, reativado, a Freguesia de Benfica transforma-se em opção turística para paraenses, com igarapés de águas cristalinas destinados ao descanso (Siqueira, 2014).

> Em 1933, o governo autorizou a abertura da estrada de rodagem interligando Benfica à Benevides, que serviria como um transporte complementar utilizando caminhões, facilitando o deslocamento da população... A preferência pelo novo modelo de transporte decretou a extinção definitiva do romântico bonde puxado à tração animal, transformando-se em saudade que, aos poucos, foi adormecendo e apagando-se na mente da população (Siqueira, 2014, p.86).

Para Siqueira (2014), apesar do marco na modernização dos transportes locais, a memória coletiva progressivamente se dilui na saudade nostálgica da população, ilustrando assim o processo de substituição tecnológica que reconfigura não apenas infraestruturas materiais, mas também imaginários afetivos e práticas cotidianas em contextos periféricos amazônicos. Em Ricoeur (2007), a ideia da memória coletiva constitui-se como uma construção narrativa compartilhada, na qual o passado é continuamente reinterpretado no presente por meio de práticas sociais de rememoração e de disputas de sentido.

Até 1936, Benfica configura-se como distrito de Belém. Com a divisão territorial e criação do município de Santa Isabel, passa a integrar o território isabelense. Em 1938, o Decreto-Lei Estadual n. 3.131, de 31 de outubro, desmembra Benfica novamente, retornando-a à composição de Belém. O Decreto-Lei Estadual n. 4.505, de 31 de dezembro de 1943, institui o município de Ananindeua, passando Benfica a constituir distrito dessa nova cidade.

Ferreira (1957) registra que, nessa época, Ananindeua contava com 18 olarias, seis delas localizadas em Benfica, que atendiam à demanda da capital paraense. Quase toda a população da vila dedicava-se ao ofício oleiro em alguma dessas unidades. O escoamento realizava-se tanto pela estrada de ferro quanto pelo rio Benfica, navegável por pequenas embarcações

durante a maré alta. A vila já dispunha de energia elétrica e, ao final de 1956, sua população atingia 2.347 habitantes.

A Lei Estadual n. 2.460, de 29 de dezembro de 1961, eleva Benevides à condição de município, passando o Distrito de Benfica a compor seu território até os dias atuais (Câmara Municipal de Belém, 2023).

Em observação participante e holística, Benfica, enquanto distrito de Benevides, situa-se na margem oposta à sede municipal. Seu principal acesso ocorre pela PA-404, conhecida como Estrada de Benfica, com 14,5 quilômetros de extensão. O itinerário inicia-se na BR-316, ao quilômetro 17, e estende-se até o Furo das Marinhas, no setor de serrarias da comunidade Itaquara, atravessando os distritos de Santa Maria de Benfica, Benfica e Murinin.

A área delimitada do distrito compreende o trecho entre a ponte sobre o rio Benfica, na entrada do Condomínio Jaguari e o prédio da Secretaria Municipal de Agricultura de Benevides, antiga Anatel, até o Cemitério Municipal de Benfica. Nele localizam-se diversas comunidades, incluindo Bairro Novo, Touro Bravo, Santa Emília, Nelson Mandela, Cumaru e parte da Piçarreira, situada em zona fronteiriça e identificada alternadamente como pertencente ao Distrito de Benfica ou ao de Murinin[36].

O distrito abriga ainda o Casarão, prédio mais antigo do município, datado de 1665 e construído pelos jesuítas para residência durante o período em que a localidade constituía a Aldeia dos Maguari. Posteriormente, serviu como sede de fazenda, quartel da Guarda da Milícia e sede do Cartório de Notas e Registro Civil Travassos, instalado em 1875 e transferido há alguns anos para o distrito de Santa Maria de Benfica. Atualmente, o local abriga o Casarão de Artes de Benfica, museu mantido pela prefeitura municipal com exposições sobre a história local e a conquista da libertação dos escravizados.

O Casarão localiza-se ao lado da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, igreja católica construída em 1758 e considerada a terceira paróquia mais antiga da Arquidiocese de Belém (Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Benfica, 2024). Ambas situam-se de frente para a Praça Matriz de Benfica, que inclui a Orla de Benfica com trapiche para visualização do rio Benfica. O espaço configura-se como ponto de lazer e de atividades artísticas e culturais devido à instalação de palco fixo e à presença de comércios de alimentos, brinquedos e bebidas.

[36] Para este estudo, consideramos o bairro Piçarreira totalmente parte do distrito de Murinin.

Figura 2 – Casarão de Benfica



Foto: Arquivo do autor (2025).

As igrejas que atuam diretamente na área do distrito de Benfica distribuem-se entre instituições católicas e evangélicas, com destaque para a Assembleia de Deus Campo de Benfica, que mantém templo central e duas congregações próximas. As demais compreendem Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Benfica abriga Unidade Especial de Saúde que oferece serviços além da atenção primária, incluindo consultas médicas especializadas e exames. A localidade conta com comércios de pequeno porte como mercadinhos e farmácias, além de Polo do projeto Qualifica Benevides, dedicado à capacitação profissional por meio de cursos e intermediação de vagas de emprego. Trata-se também da localização do cemitério que atende todas as comunidades ao longo da Rodovia PA-404.

O transporte urbano no distrito realiza-se por ônibus regulares das empresas BRT Metropolitano (Até o município vizinho de Marituba) e, com a Barata Transportes, que cobre todas as comunidades ao longo da rodovia, com destino Castanheira (Belém), e pela

Cooperativa dos Proprietários do Transporte Alternativo Urbano e Turismo de Benevides/Murinin e Santa Bárbara do Pará (Cooptralbems-Tur), responsável pelas linhas internas municipais e ligações com a cidade vizinha por meio de vans, até a sede do município.

Benfica caracteriza-se pela baixa densidade populacional, com núcleo urbano asfaltado e áreas periféricas ainda com piçarra, mantendo modo de vida mais pacato. A localidade abriga principais sítios e chácaras da cidade, a sede social do Benfica Esporte Clube, time de futebol fundado em 1912, e locais de igarapés como: Melou – Lavou, Passagem, Pau Fundo, do Tubo e na própria orla de Benfica.

Na área de confluência entre os distritos de Benfica e Murinin desenvolvem-se iniciativas de fortalecimento da piscicultura. Localiza-se ainda o Centro Amazônico de Herpetologia, parque zoobotânico privado com mais de duas mil espécies de cobras, lagartos, jacarés, tartarugas, aves, capivaras e outros animais, aberto a visitas (Rádio UFPA, 2023).

O distrito conta com escolas de ensino infantil municipal, como Escola Antonina Garcia, de nível fundamental II, Escola Leão Irineu Delgado e a de ensino médio João Batista de Moura Carvalho. A oferta limitada de oportunidades de emprego leva os moradores a deslocarem-se para Murinin, centro de Benevides ou municípios vizinhos, com foco principal em trabalhos públicos junto à prefeitura municipal.

3.2 Santa Maria de Benfica: continuidades e desdobramentos territoriais

Ao longo da rodovia PA-404, localiza-se o distrito de Santa Maria de Benfica. As buscas realizadas durante a construção desta pesquisa não identificaram dados concretos e documentais referentes à história do local, o que sinaliza a necessidade de registro sistemático dessa comunidade. Nesse contexto, a partir da observação participativa, apresenta-se breve descrição da localidade com o objetivo de documentá-la e evidenciar sua relação com Murinin, lócus central deste estudo (Instituto Museu da Pessoa, 2025).

Santa Maria de Benfica, segundo Paulina Ramos (Instituto Museu da Pessoa, 2025), começou com uma fazenda de pimenta. Após ser abandonada, os trabalhadores deram continuidade às atividades e formaram um povoado. Paulina Ramos veio de Taiassuí, bairro na outra ponta de Benevides, para a área onde hoje se localiza Santa Maria, em 1948, com a família, para trabalharem no pimental. Anos depois, foi convidada para dar aula em uma colônia de japoneses, em um barracão construído ao lado de onde está a igreja católica hoje. Em 1963,

foi chamada para lecionar no município em outra comunidade, mas tempos depois voltou a trabalhar em Santa Maria, na escola estadual chamada Irineu Delgado.

Ramos (Instituto Museu da Pessoa, 2025) relata que não possuía formação superior para lecionar, mas ainda assim se tornou referência no ensino em Benevides. Inclusive, foi homenageada em vida com o nome de uma das escolas de ensino fundamental menor da localidade. A comunidade conta com uma escola de ensino fundamental maior estadual, denominada Leão Irineu Haussler Delgado, e um Centro Municipal de Educação Infantil, CMEI Izaura Queiroz da Silva.

Figura 3 – Registros urbanos do Distrito de Santa Maria de Benfica



Fonte: Arquivo do autor (2025)

Na igreja católica de Santa Maria de Benfica, em 2025, realiza-se o 28º círio, cuja padroeira é Santa Maria de Belém. A paróquia de Benfica é responsável pelo desenvolvimento

das atividades na comunidade. Entre as igrejas evangélicas, há na comunidade a Igreja do Evangelho Quadrangular, com 49 anos de existência, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Adventista da Promessa, a Igreja Assembleia de Deus Campo Príncipe da Paz, a Assembleia de Deus Ministério de Anápolis, além de um Salão do Reino das Testemunhas de Jeová.

Movido pela especulação imobiliária, uma grande área de Santa Maria de Benfica passou por um processo de loteamento de mais de 2550 lotes. Esse processo deu lugar ao residencial Nova Benevides, da empresa VallePAR Empreendimentos, que se estende por grande faixa territorial do distrito e está sendo vendido como um bairro planejado.

Outro ponto de destaque do distrito de Santa Maria de Benfica é o Cartório Travassos. Por muitos anos, funcionou no prédio histórico de Benfica, mas há pelo menos seis anos está instalado no distrito de Santa Maria (Instituto Museu da Pessoa, 2025).

3.3 Benevides: formação municipal

Em 1848, o governo imperial brasileiro concedeu ao presidente provincial seis léguas de terras para que este instalasse um dos núcleos de colonização destinados ao trabalho agrícola. Não se sabe com exatidão a razão da demora na marcação, que só começou a ocorrer em 1873. Ao todo, foram demarcados inicialmente 170 lotes. Com o caminho limpo ligando a área da colônia a Belém e os lotes demarcados, autorizou-se também, em abril de 1874, a concessão à empresa para iniciar a construção da Estrada de Ferro ligando a capital a Bragança (Cruz, 1955).

Benevides surgiu, portanto, como colônia agrícola em 13 de junho de 1875, instituída pelo presidente da Província do Grão-Pará, Francisco Maria Corrêa de Sá e Benevides, em homenagem ao território que recebeu seu nome. Segundo Nunes (2008), o Núcleo Colonial de Benevides localizava-se a cerca de cinco léguas da capital paraense, equivalente a aproximadamente 30 quilômetros de Belém, e foi instituído após a chegada ao Pará de pelo menos 20 imigrantes, sendo 16 franceses, dois argentinos, um italiano e um belga, a maioria deles artistas, conforme relata Cruz (1955).

Ao longo do mesmo ano, a colônia continuou a receber imigrantes, e em cerca de um ano alcançou o número de 360 novos colonos, a maioria estrangeiros do sexo masculino e sem familiares. O principal interesse da província residia em que o colono preparasse a terra para o cultivo, ou seja, para a agricultura, mas grande parte dos imigrantes desconhecia as técnicas de manejo do solo, plantio e demais atividades agrícolas. Isso levou a província a considerar

alternativas para manter os moradores na colônia, entre as quais se estimulou a extração e o comércio madeireiro de árvores da localidade. Apesar disso, em 1877, a colônia foi extinta e transferida ao Governo Imperial, que criou, em meio a ela, o Núcleo Nacional. Com aporte financeiro, esse núcleo pôde enviar os estrangeiros de volta e focar na ocupação por nordestinos (Siqueira, 2014).

Segundo Nunes (2008), nos três primeiros meses de 1878, foram acomodados mais de 860 cearenses na colônia, garantindo-lhes terra e recursos financeiros para a compra de sementes, e esse número só aumentou. A chegada de caravanas de migrantes cearenses intensificou-se com o passar dos meses, incluindo também maranhenses e piauienses, e já não havia assistência governamental suficiente para tanta gente. Jornais noticiaram situações como falta de agasalhos, alimentos, medicamentos e acomodações em galpões.

Outros problemas emergiram, como epidemias de sarampo e varíola, que dizimaram centenas de vidas entre crianças e adultos. Apesar de todas as dificuldades iniciais, as condições ajustaram-se gradualmente, e a produção diversificou-se entre arroz, feijão, milho, café, cacau e outros produtos, embora a cana-de-açúcar tenha se tornado o principal item para comercialização.

Ernesto Cruz (1955), em sua obra rara sobre a Estrada de Ferro de Bragança, destaca que, após a instalação da Colônia de Benevides em 1875, lançava-se a semente da colonização da estrada de Bragança. Toda a ideia política de desenvolvimento do trabalho agrícola atraiu pessoas de todo o mundo.

> A carinhosa assistência, o crescente estímulo dado pelo presidente Sá e Benevides aos primeiros colonos, e ao desenvolvimento dos trabalhos agrícolas, alcançaram grande repercussão. Esclarece o notável administrador, a quem a província ficou devendo assinalados serviços, que de New York, recebeu o oferecimento de cerca de 10.000 pessoas que desejavam imigrar para o Pará, para se instalarem nas terras da estrada de Bragança. Dessas, vieram 250 (Cruz, 1955, p. 7).

Esse fato pode ter conferido uma primeira visibilidade ao Pará no cenário internacional. Considerando a área de expansão e a realização de um projeto de colonização destinado a atender o crescimento de Belém, especialmente pela inserção da localidade no contexto do ciclo da borracha, é plausível considerar que muitos missionários evangélicos chegados a Belém no final do século XIX tenham sido atraídos pelas promessas de um novo começo nessas circunstâncias, não necessariamente com fins missionários, uma vez que houve apelo pela vinda de imigrantes estrangeiros à Amazônia (Siqueira, 2014).

Retomando o recorte histórico, em 1878, o núcleo foi elevado à categoria de povoado e renomeado Colônia de Nossa Senhora do Carmo de Benevides, em referência à padroeira local. Em 1961, ao ser elevado à categoria de município, passou a denominar-se simplesmente Benevides (Siqueira, 2014).

Um registro significativo da Colônia de Benevides refere-se à abolição da escravidão, ocorrida em 30 de março de 1884, com a presença do presidente da Província do Grão-Pará, o general Visconde de Maracaju. Durante sessão solene na sede da Sociedade Libertadora de Benevides, ele assinou seis cartas de alforria, concedendo liberdade a todos os escravizados residentes no território (Siqueira, 2014).

Muitos desses libertos chegaram em meio às caravanas migrantes, principalmente do Ceará, que realizara ato semelhante cerca de um ano antes, em Vila de Acarape, atual Redenção (Fundação Cultural Palmares, 2020). Em razão desse ato, Benevides ficou conhecida como Terra da Liberdade.

Com a colônia em desenvolvimento e o início da construção da Estrada de Ferro de Belém a Bragança (EFB), o contrato para sua construção foi assinado em junho de 1883, e o primeiro trecho entregue em novembro de 1884, conforme registra Cruz (1955).

Esse trecho possuía cerca de 29 quilômetros de extensão, entre São Brás, em Belém, e o centro da colônia de Benevides, com percurso de uma hora e oito minutos na primeira viagem. Na ocasião da festa, com autoridades presentes, foram entregues mais 20 cartas de alforria. Até então, o escoamento da produção agrícola da colônia realizava-se pelo rio Benfica, por meio do porto local.

A EFB teve seu processo de construção entre 1883 e 1908, alcançando 222 quilômetros de extensão até a cidade de Bragança, no nordeste paraense. Trata-se da primeira via férrea implantada na Amazônia, com o objetivo de otimizar a comunicação entre a capital e a principal cidade bragantina, além de promover o desenvolvimento econômico, o estímulo ao comércio, às trocas e à extração de recursos. O traçado inicial previa o alcance até São Luís, no Maranhão. Foi desativada em 1965, quando o governo federal, então administrador, optou por direcionar esforços financeiros a estradas de rodagem, como a BR-010 (Belém-Brasília) e a BR-316 (sobreposta aos trilhos da EFB) (Leandro; Silva, 2013).

A partir de sua constituição como município, Benevides desenvolveu atividades próprias, gestão autônoma, políticas públicas e iniciativas para o desenvolvimento

socioeconômico, especialmente após o fim da EFB, com o objetivo de continuar suprindo a capital com gêneros alimentícios (Souza, 2018).

Em 1975, o prefeito de Benevides criou uma área comercial na cidade, desapropriando um grande terreno na sede e transformando-o em centro comercial, com lotes doados a quem demonstrasse interesse em construir comércios (Souza, 2018). Propaganda veiculada em Belém, que informava sobre a doação e isenção de impostos, atraiu empresários da capital, os quais abriram comércios e promoveram a criação de bairros com o objetivo de incentivar o povoamento. Isso inaugurou novo momento para a cidade, agora dependente do fluxo rodoviário para integração e deslocamentos.

Por volta de 1980, Benevides tornou-se atrativa para usos recreativos e de lazer, em razão dos igarapés e rios. Segundo Sá (2023), novas mudanças socioeconômicas foram percebidas na cidade, com o surgimento de chácaras, sítios e condomínios fechados, principalmente em seus distritos, atenuando sua característica rural e o espaço destinado à agricultura familiar.

Nas décadas seguintes, apesar de todas as iniciativas, a população de Benevides cresceu e integrou-se cada vez mais à região de Belém. Em 1995, a cidade, juntamente com Santa Bárbara (antigo distrito de Benevides), passou a integrar a Região Metropolitana de Belém, por meio da Lei Complementar nº 27, de 19 de outubro de 1995, o que proporcionou maior articulação para políticas socioeconômicas, ações integradas e planejamento de serviços comuns entre esses municípios. Isso intensificou sua presença como cidade-dormitório, principalmente por não absorver toda a mão de obra disponível (Assembleia Legislativa do Estado do Pará, 1995).

A partir dos anos 2000, a cidade iniciou novo processo econômico com a chegada da indústria, por meio de galpões instalados às margens da rodovia BR-316, que atravessa o município. Em 2001, inaugurou-se a empresa de snacks, batata palha e bebidas Cicopal (Micos); em 2014, a fábrica de bebidas Schincariol (atual Heineken Brasil); e, somaram-se outras já existentes, como a de envasamento e distribuição de água Belágua (atualmente é uma empresa do grupo Simões - Coca-Cola) (Sá, 2023).

Ainda conforme Sá (2023), Benevides tem recebido outras empresas a partir de investimentos em logística, proximidade de Belém, boas estradas, disponibilidade de grandes extensões de terras, bacias de água e políticas de incentivos fiscais. Dentre elas, instalou-se o Ecoparque da empresa de produtos de beleza Natura, o Centro de Distribuição da Magazine

Luiza e os galpões de armazenamento e logística da Alianza Park, que abrigam empresas de e-commerce e outras menores.

> Atualmente, o território de Benevides é marcado pela concentração de grandes centros de logística e distribuição e indústrias de alto valor de mercado, porém os indicadores sociais não refletem a riqueza obtida por esses empreendimentos. Como exemplo, o IBGE constatou que, em 2010, o Índice de Desenvolvimento Humano de Benevides era igual a 0,665. Ainda, 42,5% da população da cidade sobrevivia com renda nominal mensal per capita de até 1/2 salário-mínimo. Apesar de Benevides ser um município de uma RM [Região Metropolitana] sem o vigor da produtividade industrial, não chega a ser um contraponto, mas o estudo aqui apresentado é parte do que é identificado no país como uma das principais características do desenvolvimento "flexível", justamente o contraste entre riqueza e pobreza que ele produz na economia e no território (Sá, 2023, p. 16).

Uma análise mais aprofundada da situação econômica de Benevides revela uma cidade na qual a maioria da população encontra-se abaixo da linha da pobreza. Segundo o Ministério Público do Estado do Pará (MPPA), por meio do Sistema de Informações de Indicadores Sociais, que reúne os principais indicadores sociais e econômicos dos municípios paraenses e analisa a qualidade de vida e as condições de prestação dos serviços públicos à população a partir do cruzamento de dados de diversos órgãos públicos, Benevides apresenta cerca de 52,27% de sua população abaixo da linha da pobreza (MPPA, 2010).

Segundo o levantamento do Perfil Econômico Vocacional dos Municípios do Pará (Fapespa, 2024), em 2023 o percentual de pessoas em extrema pobreza na cidade alcançou 54,5%. O parâmetro monetário estabelecido para a linha da pobreza, conforme critérios do Banco Mundial e do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), correspondeu, em 2023, ao valor de R$ 665,00 per capita no âmbito familiar. Já a linha de extrema pobreza foi definida em R$ 209,00 per capita, valores que constituíram as referências oficiais utilizadas no referido ano e foram divulgados em dezembro de 2024.

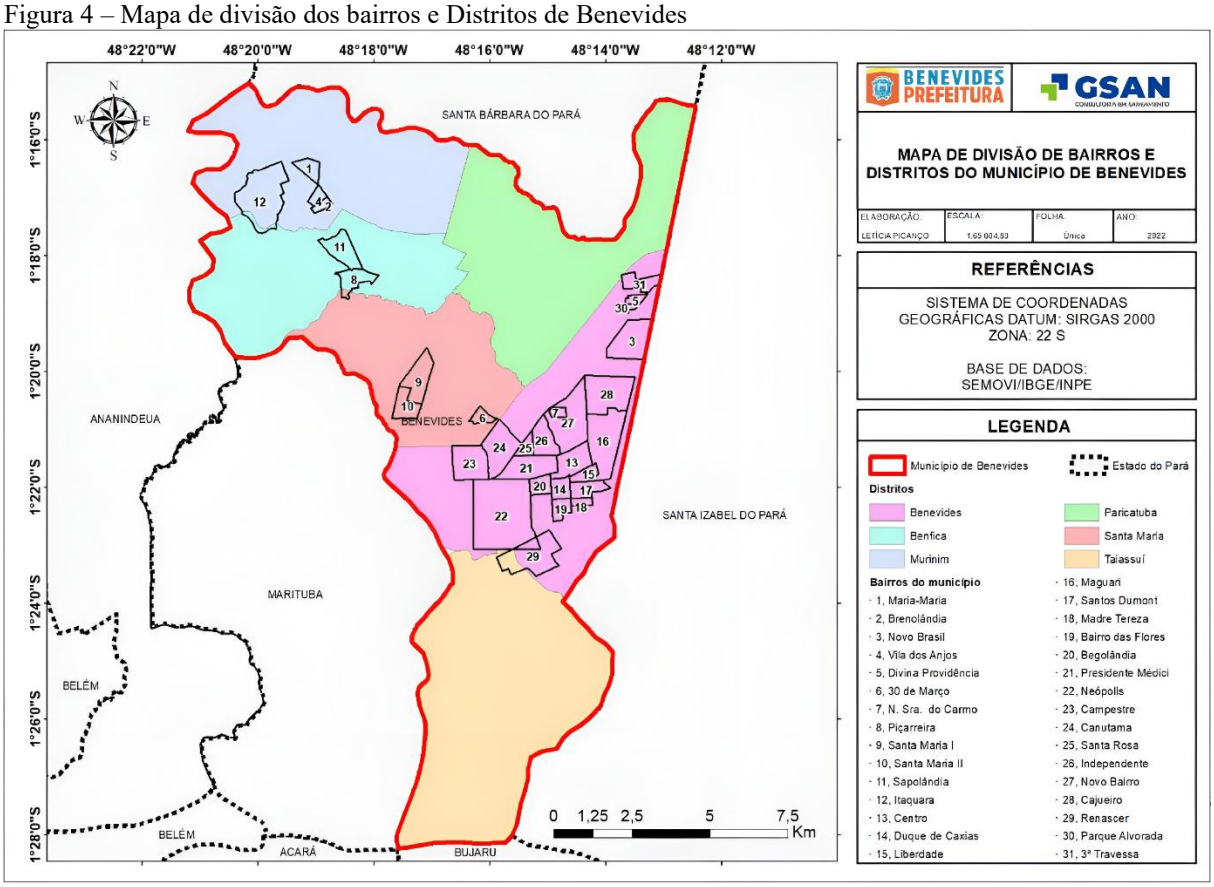
Benevides ainda produz intensamente na agricultura e destaca-se na produção de açaí, na criação de galináceos, no rebanho bovino e na aquicultura, com ênfase no tambaqui e na tilápia. Contudo, identifica nos setores de comércio e serviços, administração pública, indústria e agricultura familiar suas principais fontes de acolhimento, oferta de emprego e obtenção de renda (Fapespa, 2024).

De maneira geral, segundo o IBGE (2020), Benevides configura-se como uma cidade emergente no contexto das cidades paraenses. Integra a Região Metropolitana de Belém, possui população de 63.567 pessoas e tem apresentado crescimento populacional desde o Censo de 2010 com projeção para 68.962 habitantes em 2025. Registra 70,9% da população como parda,

9,8% que declaram cor ou raça preta e 18,9% branca. Observa-se paridade entre homens e mulheres na pirâmide etária e de sexo, com 50,8% de mulheres e 49,2% de homens.

Ao nível de escolaridade, 94,4% da população é alfabetizada, sendo que 35,1% da população não possui instrução ou tem fundamental incompleto, 35,3% apresentam superior incompleto e 23,1% não concluíram o ensino médio. Quanto a deficiências e autismo, 8,4% das pessoas possuem alguma deficiência e 1,6% autismo (IBGE, 2022).

Figura 4 – Mapa de divisão dos bairros e Distritos de Benevides



Fonte: Prefeitura Municipal de Benevides (2022)

Conforme a Figura 5, o território de Benevides, delimitado em vermelho e subdividido em quatro distritos administrativos: Benevides (sede), Benfica, Murinin e Santa Maria, além das áreas limítrofes com Belém, Ananindeua, Marituba, Santa Bárbara, Santa Izabel, Bujaru e Acará.

Cada distrito é diferenciado por cores e, dentro deles, os bairros numerados de 1 a 31, listados na legenda, o que permite localizar espacialmente unidades como Maria-Maria, Juquiri, Piçarreira, Centro, entre outras. Nesse mapa, Murinin aparece como o distrito azul bem clarinho

ao norte, com vários bairros adensados, reforçando sua condição de subcentralidade urbana no município.

O território municipal é cortado ao meio pela Rodovia BR-316 e conta com duas principais rodovias estaduais em sua área: a PA-391, que dá acesso à Ilha de Mosqueiro, distrito de Belém, e a PA-404, que liga a sede municipal aos distritos de Santa Maria de Benfica, Benfica e Murinin, todos integrantes do município benevidense.

De acordo com a Lei Municipal n.º 1.031/2006, o ordenamento territorial de Benevides define a composição de sua estrutura administrativa, compreendendo o Distrito Administrativo de Santa Maria, com áreas urbana e rural; o Distrito Administrativo de Benfica, com áreas urbana e rural; o Distrito Administrativo de Murinin, também com áreas urbana e rural; o Distrito Administrativo de Benevides, sede do município, com área urbana consolidada e de expansão; e os distritos de Paricatuba e Taiassuí, ambos definidos como zona rural (Benevides, 2006).

A cidade de Benevides apresenta distanciamento geográfico do centro da sede aos distritos, localizados na outra margem da rodovia, quilômetros adentro. Apesar de ser a sede do município, a população desloca-se com mais frequência para municípios vizinhos, como Marituba, Ananindeua e Belém.

O sistema de transporte viabiliza esse deslocamento da sede do munícipio por meio da linha de ônibus urbana até o Terminal de Integração do BRT Metropolitano, em Marituba, que funciona todos os dias das 4h30 às 22h30, quando sai o último veículo, operado pela empresa BRT Amazônia, ao preço da tarifa urbana de Belém (atualmente, R$ 4,60).

Com os distritos de Benfica, Santa Maria e Murinin, a partir da sede do município, o percurso é feito apenas com vans e com capacidade e horário reduzidos, das 5h às 19h, com intervalos de 30 minutos a uma hora de segunda a sexta-feira; aos sábados e domingos, a disponibilidade é ainda menor e os intervalos maiores que 1 hora.

Na sede do município localizam-se a prefeitura, as principais secretarias municipais, as agências do Banco do Brasil, Caixa Econômica Federal, Banpará e Bradesco, agência do INSS, Fórum, UPA 24 horas, além de lojas de departamento como Magazine Luiza, Americanas, Big Lar, Marilar e farmácia Extrafarma (Pague Menos), agência dos Correios, Universidade Uniasselvi, Universidade da Amazônia (UNAMA), UniCesumar, Faculdade Adventista da Amazônia (FAAMA) e Universidade Estadual do Pará (UEPA) por meio do programa Forma Pará.

Figura 5 - Registros do distrito sede de Benevides



Fonte: Arquivo do autor (2025)

4 O CAMPO EVANGÉLICO EM MURININ: TERRITÓRIO, IGREJAS E SUJEITOS

Este capítulo trata do campo evangélico em Murinin, compreendido em sua articulação entre território, igrejas e sujeitos. Partindo da multiplicidade de grafias e sonoridades atribuídas ao lugar, o texto evidencia que tais formas de nomeação não se reduzem a variações linguísticas, mas expressam memórias, vivências, narrativas e modos específicos de pertencimento ao espaço. Nessa direção, a abordagem fenomenológica em Merleau-Ponty (1999) permite compreender Murinin como experiência vivida, enquanto a reflexão de Simmel contribui para pensar as formas de sociabilidade que estruturam a vida coletiva no território.

A partir desse enquadramento, o capítulo reconstrói a formação histórica e simbólica de Murinin com base em memórias orais, narrativas locais e estudos já produzidos sobre o lugar, ressaltando a presença indígena, os processos de ocupação do espaço e a centralidade de Benfica como referência constitutiva. Em seguida, o texto apresenta o campo evangélico local, destacando a inserção da Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin e da Primeira Igreja Batista em Murinin, suas territorialidades, vínculos comunitários, práticas comunicacionais e formas de presença no cotidiano. Assim, o capítulo oferece a base histórica, territorial e relacional necessária para a compreensão das dinâmicas religiosas analisadas ao longo da tese.

4.1 Murinin: território e sociabilidade

Muruny, Murini, Murunin, Murinim, Maroim, Morenin, entre outras grafias, formas de fala e sonoridades, foram identificadas ao longo da pesquisa e todas remetem ao mesmo lugar. Essa multiplicidade expressa uma dimensão subjetiva do espaço territorial, não apenas pelo apreço à terra, mas pela história, vivências, relatos, memórias e experiências associadas ao local. Tal compreensão é orientada por uma percepção fenomenológica, em Merleau-Ponty (1999), na relação sujeito-mundo, que não pretende explicar de modo definitivo, mas indicar o ser-no-mundo por meio do corpo vivido e da intencionalidade.

Nessa perspectiva, Merleau-Ponty (1999) busca descrever fenomenologicamente a percepção como modo originário de nosso estar-no-mundo, isto é, um ato do “corpo próprio” situado, que inaugura sentido antes de qualquer reflexão, linguagem ou teoria. Essa abordagem possibilita pensar a experiência religiosa, o corpo, os espaços e a mídia como vividos fenomenologicamente, fundamentando uma etnografia que privilegia a descrição das

experiências tal como aparecem aos interlocutores, em vez de se limitar a categorias analíticas externas.

A partir disso, torna-se pertinente prospectar a intersubjetividade em vivências autorais no campo, no limiar do autor em sua intercorporeidade com Murinin, adotando-se esta grafia como movimento mais recente de percepção e escrita sobre o local. Tal movimento busca identificá-lo em seus pares e em seus espaços coletivos de sociabilidade, ancorando-se na reflexão de Simmel (2006) sobre formas de socialização e vida coletiva.

Na tese da professora doutora Maria Adelina Rodrigues de Farias, intitulada *Antropologia Linguística & Etnografia Toponímica: Vivências e Narrativas em Linguagens Socioculturais de Murinin-Benevides-Pará*, desenvolve-se uma análise dos topônimos do bairro Murinin como expressão de memória e identidade coletiva, que serve de norte para esta pesquisa (Farias, 2016). A autora indica que não se pode tratar da história de Murinin e de Santa Maria de Benfica sem considerar a formação de Benfica como referência constitutiva desse espaço conectado pela rodovia PA 404.

A partir dessa chave interpretativa, torna-se necessário retomar o contexto da Guerra do Paraguai (1864-1870) para compreender a constituição de Murinin. Siqueira (2014) aponta que a grande demanda por Voluntários da Pátria para lutar na Guerra fomentou o êxodo de indígenas tupinambás que viviam no entorno da Freguesia de Benfica e atuavam principalmente como agricultores e oleiros, deslocando-se mata adentro e contribuindo para a configuração socioterritorial que, mais tarde, seria reconhecida como Paraíso de Murinin.

> O Cacique dos Tupinambás foi mandado para lutar na guerra, morrendo em combate. O medo de que os últimos guerreiros da Nação Tupinambá, a mais poderosa nação dessa plaga, reduzida a escasso número, fossem caçados e enviados para a guerra, obrigou a esposa do Cacique a convocar o reduzido grupo, partindo com ele para um lugar isolado no meio da floresta, que denominou Paraíso (Siqueira, 2014, p. 49).

Na narrativa de Siqueira (2014), a esposa do cacique, juntamente com os remanescentes do grupo, permaneceu durante anos em meio à floresta densa. Seu local de repouso e moradia situava-se às margens do igarapé do Pequiá, área atualmente conhecida como rua Baixa da Égua.

A Murinin vivia cercada por árvores frutíferas e em ambiente propício à manipulação do barro, o que lhe conferiu reconhecimento como produtora de utensílios de uso cotidiano, tais como alguidares, panelas e outras peças cerâmicas, tornando-se referência para quem desejasse adquiri-las. Com uma vida fortemente codependente da natureza, sua principal fonte de alimentação provinha do rio (Siqueira, 2014).

> Com o advento do Século XX, a velha guerreira permanecia no Paraíso. Sua oca fora construída às margens de um igarapé de águas profundas, chamado Igarapé do Pequiá, cercadas de belas árvores frondosas, algumas delas ainda podem ser identificadas no local, como: a Tranqueira, o Umarizeiro e o velho Pequizeiro, que deu origem ao nome do igarapé, e que, infelizmente, está morrendo. Um matapi, uma rede ou uma simples flecha ou lança, era o suficiente para retirar do rio o alimento, que sobejava em quantidade e espécie. O local está situado, hoje, dentro da propriedade da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, exatamente atrás do templo. O igarapé, agora tomado pela vegetação, é apenas uma sombra do antigo riachão que ali transbordava (Siqueira, 2014, p. 49).

Conforme a etnografia proposta por Farias (2016), a expansão de Murinin se dá a partir da moradia da indígena, ao que hoje é o núcleo urbano do Distrito e, ao ouvir o senhor Raimundo Monteiro (falecido em 2021), um exímio conhecedor das narrativas sobre Murinin, em seu trabalho de campo, reforça o imaginário indígena do local.

> Tudo o que aconteceu eu tô a par né, o que aconteceu dentro desses 72 anos até hoje, há 72 anos trás né? em nasci em 1940. Naquela época, Murinin tava começando, tinha poucas pessoas, era uma comunidade bem resumida, o que foi que trouxe a população pra Murinin, pela história que eu conheci que aqui era uma aldeia de índio, entendeu? E Murinin era a mulher do cacique, certo? A índia Murinin, e, por isso ficou denominado Murinin, esse recinto aqui, é isso, esse é o princípio né? [Isso é] história que eu conheci, o fato é do tempo passado, não foi do meu tempo, o que contavam. (...) Meu pai, Felipe Monteiro de Sousa, um dos herdeiros do terreno que é justamente Murinin, é por isso que Murinin tem várias ruas denominadas com a família Monteiro. (Relato de Raimundo Monteiro para Farias, 2016, p. 158).

Para Siqueira (2014), Murinin tornou-se conhecida pela produção e comercialização de utensílios em cerâmica, constituindo-se como referência para quem necessitava repor ou adquirir peças. Pela indicação de moradores e compradores, consolidou-se a prática de "ir até Murinin" para obter tais bens, o que fixou o nome do lugar como marca de reconhecimento. A partir dessas referências, diversas pessoas passaram a procurar a indígena, o que atraiu moradores para o entorno de sua residência e contribuiu para a formação de um povoado associado ao topônimo e ao rio local.

Ainda segundo o autor, as informações sobre a constituição do lugar derivam das memórias narradas pelo senhor Pedro Monteiro, conhecido como "Pedro Jornaleiro", cuja mãe tivera contato próximo com Murinin. Farias (2016) menciona Pedro com pesar, por seu falecimento em 2014, e acrescenta que a "Murinin" continuava fabricando vasos, cestos e outros utensílios, além de receber pessoas enfermas em seu casebre, mesmo em idade avançada.

Outra interlocutora da autora é dona Elba Okada, ex-diretora da escola do bairro, que pondera sobre um possível equívoco no nome da localidade, afirmando que "deveria ser Morenin, já que teria vindo de moreninha (ou seja, uma índia morena), mas não há fontes documentais e/ou filológicas para corroborar essa afirmação" (Farias, 2016, p. 129).

A fim de compreender melhor esse processo de formação, o autor realiza busca em periódicos jornalísticos, especialmente na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, tendo em vista ser fundamental porque fornece acesso a fontes primárias seriadas, produzidas no calor dos acontecimentos, permitindo captar eventos, mudanças de grafia, referências a lugares, pessoas e práticas sociais.

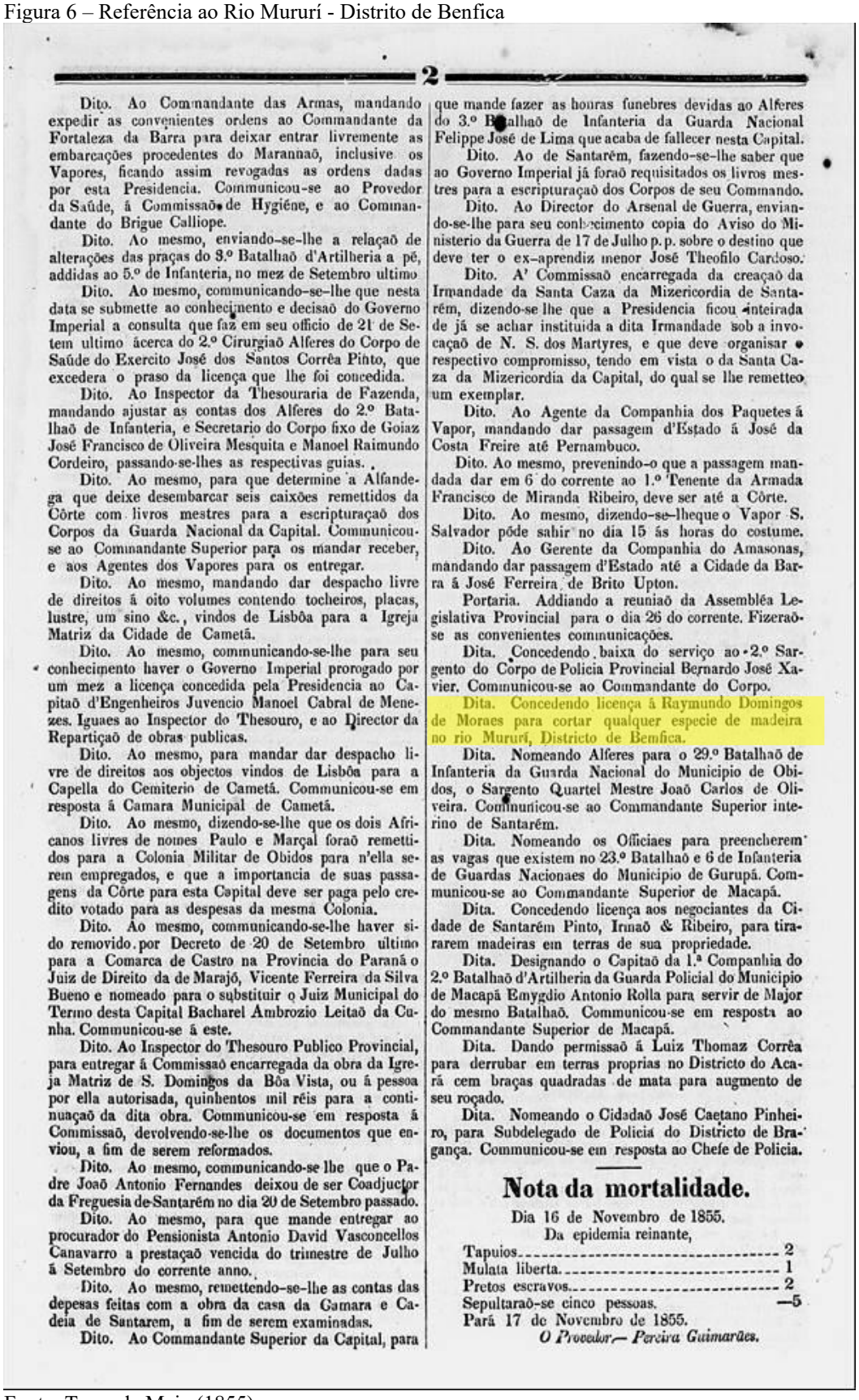
Desta feita, em pesquisa realizada na referida base, empregando-se diferentes termos e grafias, foram localizadas poucas referências ao nome Murinin, quase sempre em associação a Benfica, o que reforça a centralidade desse último como marco geográfico e narrativo. A primeira referência identificada nessa busca surge na edição n.º 591 do jornal Treze de Maio, de 19 de novembro de 1855, em texto relativo ao Expediente do Governo, datado de 15 de outubro de 1855, na página 2.

Nesse primeiro retorno, identifica-se a concessão de licença a Raymundo Domingos de Moraes para o corte de árvores no rio Mururí, distrito de Benfica. A grafia Mururí, provavelmente decorrente de variações ortográficas recorrentes no século XIX, não compromete a associação com Murinin. Ao contrário, essa variação fortalece a hipótese de que o espaço mencionado ainda não dispunha de fixação toponímica consolidada, sendo identificado a partir de sua vinculação a um território mais estável e reconhecido, no caso, Benfica. Desse modo, a fonte não apenas confirma a anterioridade da referência ao lugar, como também sugere que sua existência social e administrativa estava, naquele momento, integrada a uma rede mais ampla de significações, na qual marcos territoriais formais, como distritos e freguesias, desempenhavam papel decisivo na organização e na inteligibilidade do espaço.

Em nova busca por seu nome na Hemeroteca, aparecem outros registros, entre eles o de 1877, no jornal A Constituição: órgão do Partido Conservador (PA), em edital de convocação de cidadãos votantes na paróquia de Mosqueiro, no qual é apresentado com 62 anos, casado, não alfabetizado e pescador. Já na edição n.º 271, de 30 de novembro de 1881, do jornal O Liberal do Pará, ele é identificado como domiciliado em Mosqueiro.

Esse registro é relevante porque antecipa em, pelo menos, dez anos a narrativa apresentada por Siqueira (2014) acerca da organização de Murinin. Ainda que a grafia “Mururí” difira da forma atualmente consagrada, a proximidade fonética, somada à referência explícita ao distrito de Benfica, reforça a pertinência da associação, sobretudo quando se considera o início do envio de paraenses para lutar na Guerra do Paraguai em 1865, conforme apresentado por Trindade da Silva (2024).

Figura 6 – Referência ao Rio Mururí - Distrito de Benfica



2

Dito. Ao Commandante das Armas, mandando expedir as convenientes ordens ao Commandante da Fortaleza da Barra para deixar entrar livremente as embarcações procedentes do Maranhaõ, inclusive os Vapores, ficando assim revogadas as ordens dadas por esta Presidencia. Communicou-se ao Provedor da Saúde, á Commissaõ de Hygiéne, e ao Commandante do Brigue Calliope.

Dito. Ao mesmo, enviando-se-lhe a relaçaõ de alterações das praças do 3.º Batalhaõ d'Artilheria a pé, addidas ao 5.º de Infanteria, no mez de Setembro ultimo

Dito. Ao mesmo, communicando-se-lhe que nesta data se submette ao conhecimento e decisaõ do Governo Imperial a consulta que faz em seu officio de 21 de Setem ultimo ácerca do 2.º Cirurgiaõ Alferes do Corpo de Saúde do Exercito José dos Santos Corrêa Pinto, que excedera o praso da licença que lhe foi concedida.

Dito. Ao Inspector da Thesouraria de Fazenda, mandando ajustar as contas dos Alferes do 2.º Batalhaõ de Infanteria, e Secretario do Corpo fixo de Goiaz José Francisco de Oliveira Mesquita e Manoel Raimundo Cordeiro, passando-se-lhes as respectivas guias.

Dito. Ao mesmo, para que determine a Alfandega que deixe desembarcar seis caixões remettidos da Côrte com livros mestres para a escripturaçaõ dos Corpos da Guarda Nacional da Capital. Communicou-se ao Commandante Superior para os mandar receber, e aos Agentes dos Vapores para os entregar.

Dito. Ao mesmo, mandando dar despacho livre de direitos á oito volumes contendo tocheiros, placas, lustre, um sino &c., vindos de Lisbôa para a Igreja Matriz da Cidade de Cametá.

Dito. Ao mesmo, communicando-se-lhe para seu conhecimento haver o Governo Imperial prorogado por um mez a licença concedida pela Presidencia ao Capitaõ d'Engenheiros Juvencio Manoel Cabral de Menezes. Iguaes ao Inspector do Thesouro, e ao Director da Repartiçaõ de obras publicas.

Dito. Ao mesmo, para mandar dar despacho livre de direitos aos objectos vindos de Lisbôa para a Capella do Cemiterio de Cametá. Communicou-se em resposta á Camara Municipal de Cametá.

Dito. Ao mesmo, dizendo-se-lhe que os dois Africanos livres de nomes Paulo e Marçal foraõ remettidos para a Colonia Militar de Obidos para n'ella serem empregados, e que a importancia de suas passagens da Côrte para esta Capital deve ser paga pelo credito votado para as despesas da mesma Colonia.

Dito. Ao mesmo, communicando-se-lhe haver sido removido por Decreto de 20 de Setembro ultimo para a Comarca de Castro na Provincia do Paraná o Juiz de Direito da de Marajó, Vicente Ferreira da Silva Bueno e nomeado para o substituir o Juiz Municipal do Termo desta Capital Bacharel Ambrozio Leitaõ da Cunha. Communicou-se á este.

Dito. Ao Inspector do Thesouro Publico Provincial, para entregar á Commissaõ encarregada da obra da Igreja Matriz de S. Domingos da Bôa Vista, ou á pessoa por ella autorisada, quinhentos mil réis para a continuaçaõ da dita obra. Communicou-se em resposta á Commissaõ, devolvendo-se-lhe os documentos que enviou, a fim de serem reformados.

Dito. Ao mesmo, communicando-se lhe que o Padre Joaõ Antonio Fernandes deixou de ser Coadjuctor da Freguesia de Santarém no dia 20 de Setembro passado.

Dito. Ao mesmo, para que mande entregar ao procurador do Pensionista Antonio David Vasconcellos Canavarro a prestaçaõ vencida do trimestre de Julho á Setembro do corrente anno.

Dito. Ao mesmo, remettendo-se-lhe as contas das depesas feitas com a obra da casa da Gamara e Cadeia de Santarem, a fim de serem examinadas.

Dito. Ao Commandante Superior da Capital, para que mande fazer as honras funebres devidas ao Alferes do 3.º Batalhaõ de Infanteria da Guarda Nacional Felippe José de Lima que acaba de fallecer nesta Capital.

Dito. Ao de Santarém, fazendo-se-lhe saber que ao Governo Imperial já foraõ requisitados os livros mestres para a escripturaçaõ dos Corpos de seu Commando.

Dito. Ao Director do Arsenal de Guerra, enviando-se-lhe para seu conhecimento copia do Aviso do Ministerio da Guerra de 17 de Julho p. p. sobre o destino que deve ter o ex-aprendiz menor José Theofilo Cardoso.

Dito. A' Commissaõ encarregada da creaçaõ da Irmandade da Santa Caza da Mizericordia de Santarém, dizendo-se lhe que a Presidencia ficou inteirada de já se achar instituida a dita Irmandade sob a invocaçaõ de N. S. dos Martyres, e que deve organisar o respectivo compromisso, tendo em vista o da Santa Caza da Mizericordia da Capital, do qual se lhe remetteo um exemplar.

Dito. Ao Agente da Companhia dos Paquetes á Vapor, mandando dar passagem d'Estado á José da Costa Freire até Pernambuco.

Dito. Ao mesmo, prevenindo-o que a passagem mandada dar em 6 do corrente ao 1.º Tenente da Armada Francisco de Miranda Ribeiro, deve ser até a Côrte.

Dito. Ao mesmo, dizendo-se-lheque o Vapor S. Salvador póde sahir no dia 15 ás horas do costume.

Dito. Ao Gerente da Companhia do Amasonas, mandando dar passagem d'Estado até a Cidade da Barra á José Ferreira de Brito Upton.

Portaria. Addiando a reuniaõ da Assembléa Legislativa Provincial para o dia 26 do corrente. Fizeraõse as convenientes communicações.

Dita. Concedendo baixa do serviço ao 2.º Sargento do Corpo de Policia Provincial Bernardo José Xavier. Communicou-se ao Commandante do Corpo.

Dita. Concedendo licença á Raymundo Domingos de Moraes para cortar qualquer especie de madeira no rio Mururí, Districto de Bemfica.

Dita. Nomeando Alferes para o 29.º Batalhaõ de Infanteria da Guarda Nacional do Municipio de Obidos, o Sargento Quartel Mestre Joaõ Carlos de Oliveira. Communicou-se ao Commandante Superior interino de Santarém.

Dita. Nomeando os Officiaes para preencherem as vagas que existem no 23.º Batalhaõ e 6 de Infanteria de Guardas Nacionaes do Municipio de Gurupá. Communicou-se ao Commandante Superior de Macapá.

Dita. Concedendo licença aos negociantes da Cidade de Santarém Pinto, Irmaõ & Ribeiro, para tirarem madeiras em terras de sua propriedade.

Dita. Designando o Capitaõ da 1.ª Companhia do 2.º Batalhaõ d'Artilheria da Guarda Policial do Municipio de Macapá Emygdio Antonio Rolla para servir de Major do mesmo Batalhaõ. Communicou-se em resposta ao Commandante Superior de Macapá.

Dita. Dando permissaõ á Luiz Thomaz Corrêa para derrubar em terras proprias no Districto do Acará cem braças quadradas de mata para augmento de seu roçado.

Dita. Nomeando o Cidadaõ José Caetano Pinheiro, para Subdelegado de Policia do Districto de Bragança. Communicou-se em resposta ao Chefe de Policia.

Nota da mortalidade.

Dia 16 de Novembro de 1855.
Da epidemia reinante,

Tapuios	2
Mulata liberta	1
Pretos escravos	2
Sepultaraõ-se cinco pessoas.	—5

Pará 17 de Novembro de 1855.

O Provedor— Pereira Guimarães.

Fonte: Treze de Maio (1855)

No livro do engenheiro civil João de Palma Muniz, o Índice Geral dos registros de posse de terras, organizado em 1910, na administração do Dr. João Antonio Luiz Coelho, há registros sobre os títulos de terras nas freguesias e municípios do Pará. A obra dedica um capítulo à Freguesia de Benfica e, entre as pessoas citadas com títulos das terras, aparecem referências sobre o Murinin, ainda que a grafia seja divergente, são elas:

> Título 1.106 – Catharina de Senna, terreno no rio Muruini. Registrado em 3 de juhlo de 1855, fls. 6 v.
> Título 1.194 – Marcello José da Cunha, terreno no rio Muruini. Registrado em 16 de abril de 1855, fls. 4 v.
> Título 1.214 – Manoel Ignacio, terreno á margem direita do rio Muruiny. Registrado em 19 de julho de 1555, fls. 7 (Muniz, 1910, p. 90,95,96).

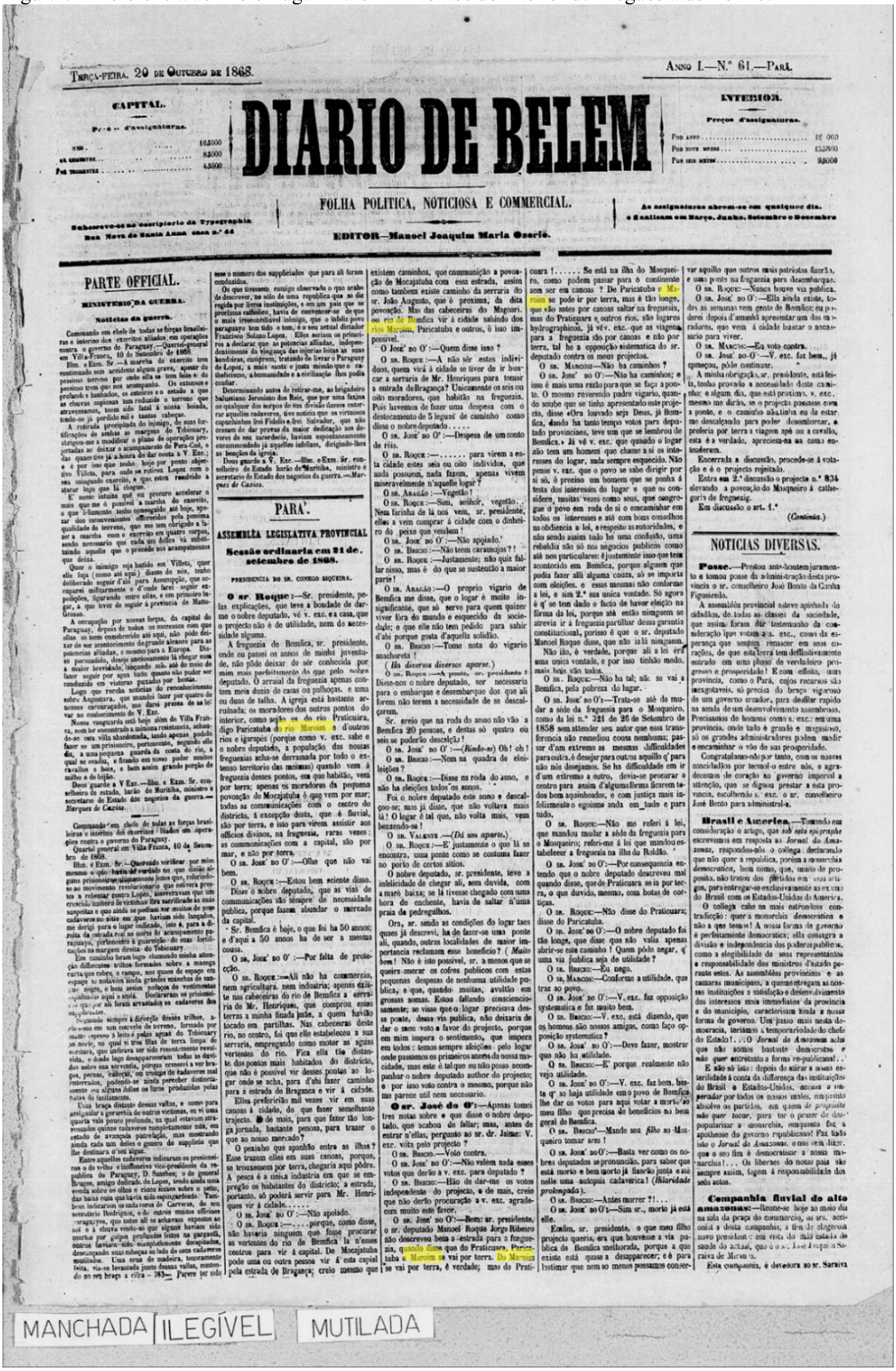
Na obra de Siqueira (2014) e na tese de Farias (2016), a história de Murinin não é tratada como lenda, mas como resultado de um resgate de memória mediado pelas narrativas de interlocutores locais. Essa perspectiva suscita reflexões sobre a forma como a história e as crenças do povo reverberam entre os moradores e se reproduzem em suas falas e oralidade.

Ainda que exista uma defasagem temporal de, ao menos, dez anos entre o primeiro registro encontrado em jornal e as versões orais recolhidas por esses autores, percebe-se que a narrativa mnemônica é a que ganha força como eixo de pertencimento local. Ricoeur (2012) afirma que “contamos histórias porque finalmente as vidas humanas têm necessidade e merecem ser narradas” (p. 309), o que remete à necessidade humana de compreender-se e de conferir sentido à experiência no tempo.

À luz do contexto do conflito entre o Paraguai e a Tríplice Aliança, surgem outros registros documentais que sugerem uma ocupação pretérita do território, como se já se tratasse de um povoado consolidado há muitos anos, especialmente pela forma como os textos e referências o mencionam.

A leitura da edição n.º 61 do Diário de Belém, datada de 20 de outubro de 1868, permite aprofundar essa perspectiva ao situar a referência espacial no interior de um debate institucional mais amplo. No relato da sessão ordinária da Assembleia Legislativa Provincial do Pará, realizada em 21 de setembro daquele ano e presidida pelo cônego Siqueira, observam-se demandas voltadas à infraestrutura viária da província, com destaque para a solicitação de apoio político à reconstrução da ponte que interligava a freguesia de Benfica à Estrada de Bragança, eixo fundamental de circulação naquele período.

Figura 7 – Referência ao Rio e Lugar Maroim – Pontos do interior da Freguesia de Benfica



TERÇA-FEIRA, 20 DE OUTUBRO DE 1868. ANNO I.—N.° 61.—PARÁ.

CAPITAL. Preços d'assignaturas. Anno ... 16$000 — Seis mezes ... 8$000 — Por trimestre ... 4$000

DIARIO DE BELEM

FOLHA POLITICA, NOTICIOSA E COMMERCIAL.

EDITOR—Manoel Joaquim Maria Ozorio.

Subscreve-se no escriptorio da Typographia Rua Nova de Santa Anna casa n.° 44

INTERIOR. Preços d'assignaturas. Por anno ... 18$000 — Por nove mezes ... 13$500 — Por seis mezes ... 9$000

As assignaturas abrem-se em qualquer dia, e finalisam em Março, Junho, Setembro e Dezembro

PARTE OFFICIAL.

MINISTERIO DA GUERRA.

Noticias da guerra.

Commando em chefe de todas as forças brasileiras e interino dos exercitos alliados em operações contra o governo do Paraguay.—Quartel-general em Villa-Franca, 10 de Setembro de 1868.

Illm. e Exm. Sr.—A marcha do exercito tem continuado sem accidente algum grave, apezar do pessimo terreno por onde ella se tem feito e do pessimo trem que nos acompanha. Os extensos e profundos banhados, os esteiros e o estado a que as chuvas copiosas tem reduzido o terreno que atravessamos, teem sido fatal á nossa boiada, tendo-se já perdido mil e tantas cabeças.

A retirada precipitada do inimigo, de suas fortificações de ambas as margens do Tebicuary, obrigou-me a modificar o plano de operações projectadas ao deixar o acampamento de Pera-Cué, e das quaes tive já a honra de dar conta a V. Exc.; e é por isso que tenho hoje por ponto objectivo Villeta, para onde se retirou Lopez com o seu minguado exercito, e que estou resolvido a atacar logo que lá chegue.

E' nesse intuito que eu procuro accelerar o mais que me é possivel a marcha do exercito, o que felizmente tenho conseguido até hoje, apezar dos inconvenientes offerecidos pela pessima qualidade do terreno, que me tem obrigado a fazer a marcha com o exercito em quatro corpos, sendo necessario que cada um delles vá substituindo aquelle que o precede nos acampamentos que deixa.

Quer o inimigo seja batido em Villeta, quer elle fuja (como até aqui) diante de nós, tenho deliberado seguir d'ali para Assumpção, que occuparei militarmente e d'onde farei seguir expedições, figurando entre ellas, e em primeiro lugar, a que tiver de seguir á provincia de Matto-Grosso.

A occupação por nossas forças, da capital do Paraguay, depois de todos os successos com que ellas se teem ennobrecido até aqui, não póde deixar de ser acontecimento de grande alcance para as potencias alliadas, e mesmo para a Europa. Disso persuadido, desejo anciosamente lá chegar com a maior brevidade, lançando mão até do meio de fazer seguir por agua tudo quanto não puder ser conduzido em vistoras puxadas por bestas.

Logo que receba noticias do reconhecimento sobre Angustura, que mandei fazer por quatro de nossos encouraçados, me darei pressa de as levar ao conhecimento de V. Exc.

Nossa vanguarda está hoje além de Villa Franca, sem ter encontrado a minima resistencia, achando-se esta villa abandonada, tendo apenas podido fazer-se um prisioneiro, pertencente, segundo elle diz, a uma pequena guarda da costa do rio, a qual se evadiu, e ficando em nosso poder muitos cavallos e bois, e bem assim grande porção de milho e de feijão.

Deos guarde a V. Exc.—Illm. e Exm. Sr. conselheiro de estado, barão de Muritiba, ministro e secretario de Estado dos negocios da guerra.—*Marquez de Caxias.*

Commando em chefe de todas as forças brasileiras e interino dos exercitos alliados em operações contra o governo do Paraguay.

Quartel general em Villa Franca, 10 de Setembro de 1868.

Illm. e Exm. Sr.—Querendo verificar por mim mesmo o que havia de verdade no que dizião alguns prisioneiros ultimamente feitos que, referindo-se ao movimento revolucionario que estivera prestes a rebentar contra Lopez, asseveravam que um crescido numero de victimas fôra sacrificado as suas suspeitas e que ainda se podiam ver muitos de seus cadaveres no sitio em que haviam sido lançados, me derigi para o lugar indicado, isto é, para a direita da estrada real ao norte do acampamento paraguayo, pertencente á guarnição de suas fortificações na margem direita do Tebicuary.

Em caminho foram logo chamando minha attenção differentes trilhos formados sobre a macega curta que cobre o campo, nos quaes de espaço em espaço se notavam ainda grandes manchas de sangue negro, e bem assim pedaços de vestimentas espalhadas aqui e acolá. Declararam os prisioneiros que por alli foram arrastados os cadaveres dos supplicados.

Seguindo sempre á direcção desses trilhos, achei-me em um cotovelo do terreno, formado por matto espesso á leste e pelas aguas do Tebicuary ao norte, no qual vi tres filas de terra limpa de verdura, que indicava ter sido resentemente revolvida, e desde logo desappareceram todas as duvidas sobre sua serventia, porque comecei a ver braços, pernas, cabeças, ou troços de cadaveres mal enterrados, podendo-se ainda perceber distinctamente em alguns delles os furos produzidos pelas balas do fuzilamento.

Uma braça distante dessas vallas, e como para assignalar a gerarchia de outras victimas, eu vi uma quarta vala pouco profunda, na qual estavam atravessados quinze cadaveres completamente nús, em estado de avançada putrefação, mas mostrando ainda cada um delles o genero de supplicio que lhe destinara o seu algoz.

Entre aquelles cadaveres indicaram os prisioneiros o do velho e influente vice-presidente da republica do Paraguay, D. Sanches; o do general Bruges, amigo dedicado de Lopez, tendo ainda uma venda sobre os olhos e cinco sinaes sobre o peito, das balas com que havia sido espingardeado. Tambem indicaram os cadaveres de Carreras, de seu secretario Rodrigues, e de outros muitos officiaes paraguayos, que todos alli se achavam expostos ao sol e á chuva vendo-se que alguns haviam sido mortos por golpes profundos feitos na garganta, outros haviam sido completamente decapitados, descançando suas cabeças ao lado de seus cadaveres mutilados. Uma cruz de madeira, toscamente feita, via-se levantada junto dessas vallas, contendo no seu braço a cifra – 383— Parece ter sido esse o numero dos suppliciados que para ali foram conduzidos.

Os que tivessem comigo observado o que acabo de descrever, no sólo de uma republica que se diz regida por livres instituições, e em um paiz que se proclama catholico, havia de convencer-se de que o mais irreconciliavel inimigo, que o infeliz povo paraguayo tem tido e tem, é o seu actual dictador Francisco Solano Lopez. Elles seriam os primeiros a declarar que as potencias alliadas, independentemente da vingança das injurias feitas as suas bandeiras, cumprem, tratando de livrar o Paraguay de Lopez, a mais santa e justa missão que o catholicismo, a humanidade e a civilisação lhes podia confiar.

Determinando antes de retirar-me, ao brigadeiro Salustiano Jeronimo dos Reis, que por uma faxina de qualquer dos corpos de sua divisão fizesse enterrar aquelles cadaveres, tive noticia que os virtuosos capuchinhos frei Fidelis e frei Salvador, que não cessam de dar provas da maior dedicação nos deveres de seu sacerdocio, haviam espontaneamente encommendado já aquelles infelizes, dirigindo-lhes as benções da igreja.

Deus guarde a V. Exc.—Illm. e Exm. Sr. conselheiro de Estado barão de Muritiba, ministro e secretario de Estado dos negocios da guerra.—*Marquez de Caxias.*

PARA'.

ASSEMBLÊA LEGISLATIVA PROVINCIAL

Sessão ordinaria em 21 de setembro de 1868.

PRESIDENCIA DO SR. CONEGO SIQUEIRA.

O sr. Roque:—Sr. presidente, pelas explicações, que teve a bondade de dar-me o nobre deputado, vê v. exc. e a casa, que o projecto não é de utilidade, nem de necessidade alguma.

A freguezia de Bemfica, sr. presidente, onde eu passei os annos de minha juventude, não póde deixar de ser conhecida por mim mais perfeitamente do que pelo nobre deputado. O arraial da freguezia apenas contem meia duzia de casas ou palhoças, e uma ou duas de telha. A igreja está bastante arruinada; os moradores dos outros pontos do interior, como sejão os do rio Praticuara, digo Paricatuba do rio Maroim e d'outros rios e igarapés (porque como v. exc. sabe e o nobre deputado, a população das nossas freguezias acha-se derramada por todo o extenso territorio das mesmas) quando vem á freguezia desses pontos, em que habitão, vem por terra; apenas os moradores da pequena povoação de Mocajatuba é que vem por mar; todas as communicações com o centro do districto, á excepção desta, que é fluvial, são por terra, e isto para virem assistir aos officios divinos, na freguezia, raras vezes: as communicações com a capital, são por mar, e não por terra.

O sr. José do O':—Olhe que não vai bem.

O sr. Roque:—Estou bem sciente disso. Disse o nobre deputado, que as vias de communicações são sempre de necessidade publica, porque fazem abundar o mercado da capital.

Sr. Bemfica é hoje, o que foi ha 50 annos; e d'aqui a 50 annos ha de ser a mesma cousa.

O sr. José do O':—Por falta de protecção.

O sr. Roque:—Ali não ha commercio, nem agricultura, nem industria; apenas existe nas cabeceiras do rio de Bemfica a serraria de Mr. Henriques, que comprou essas terras a minha finada mãe, a quem havião tocado em partilhas. Nas cabeceiras deste rio, no centro, foi que elle estabeleceu a sua serraria, empregando como motor as aguas vertentes do rio. Fica ella tão distante dos pontos mais habitados do districto, que não é possivel vir desses pontos ao logar onde se acha, para d'ahi fazer caminho para a estrada de Bragança e vir á cidade.

Elles preferirião mil vezes vir em suas canoas á cidade, do que fazer semelhante trajecto. E de mais, para que fazer tão longa jornada, bastante penosa, para trazer o que ao nosso mercado?

O peixinho que apanhão entre as ilhas? Esse trazem elles em suas canoas, porque, se trouxessem por terra, chegaria aqui pôdre. A pesca é a unica industria em que se empregão os habitantes do districto; a estrada, portanto, só poderá servir para Mr. Henriques vir á cidade......

O sr. José do O':—Não apoiado.

O sr. Roque:—....porque, como disse, não haveria ninguem que fosse procurar as vertentes do rio de Bemfica lá n'esses centros para vir á capital. De Mocajatuba pode uma ou outra pessoa vir á esta capital pela estrada de Bragança; creio mesmo que existem caminhos, que communição a povoação de Mocajatuba com essa estrada, assim como tambem existe caminho da serraria do sr. João Augusto, que é proxima, da dita povoação. Mas das cabeceiras do Magoari, ou rio de Bemfica vir á cidade sahindo dos rios Maroim, Paricatuba e outros, é isso impossivel.

O José do O':—Quem disse isso?

O sr. Roque:—A não sêr estes individuos, quem virá á cidade se tiver de ir buscar a serraria de Mr. Henriques para tomar a entrada de Bragança? Unicamente os seis ou oito moradores, que habitão na freguezia. Pois havemos de fazer uma despesa com o destocamento de 5 leguas de caminho como disse o nobre deputado.....

O sr. José do O':—Despesa de um conto de réis.

O sr. Roque:—...... para virem a esta cidade estes seis ou oito individos, que nada possuem, nada fazem, apenas vivem miseravelmente n'aquelle logar?

O sr. Aragão:—Vegetão!

O sr. Roque:—Sim, senhor, vegetão. Nem farinha de lá nos vem, sr. presidente, elles a vem comprar á cidade com o dinheiro do peixe que vendem!

O sr. José do O':—Não apoiado.

O sr. Brício:—Não teem caramujos?!

O sr. Roque:—Justamente; não quiz fallar nisso, mas é do que se sustentão a maior parte!

O sr. Aragão:—O proprio vigario de Bemfica me disse, que o logar é muito insignificante, que só serve para quem quizer viver fóra do mundo e esquecido da sociedade; e que elle não tem pedido para sahir d'ahi porque gosta d'aquella solidão.

O sr. Brício:—Tome nota do vigario anachoreta!

(*Ha diversos diversos aparte.*)

O sr. Roque:—A ponte, sr. presidente! Disse-nos o nobre deputado, ser necessaria para o embarque e desembarque dos que ali forem não terem a necessidade de se descalçarem.

Sr. creio que na roda do anno não vão a Bemfica 20 pessoas, e destas só quatro ou seis se poderão descalçar!

O sr. José do O':—(*Rindo-se*) Oh! oh!

O sr. Brício:—Nem na quadra de eleições?

O sr. Roque:—Disse na roda do anno, e não ha eleições todos os annos.

Foi o nobre deputado este anno e descalçou-se; mas já disse, que não voltava mais lá! O logar é tal que, não volta mais, vem benzendo-se!

O sr. Valente.—(*Dá um aparte.*)

O sr. Roque:—E' justamente o que lá se encontra, uma ponte como se costuma fazer no porto de certos sitios.

O nobre deputado, sr. presidente, teve a infelicidade de chegar ali, sem duvida, com a maré baixa; se lá tivesse chegado com uma hora de enchente, havia de saltar n'uma praia de pedregulhos.

Ora, sr. sendo as condições do logar taes quaes já descrevi, ha de fazer-se uma ponte ali, quando, outras localidades de maior importancia reclamam esse beneficio? (*Muito bem!*) Não é isto possivel, sr. a menos que se queira onerar os cofres publicos com estas pequenas despesas de nenhuma utilidade publica, e que, quando muitas, avultão em grossas somas. Estou fallando conscienciosamente; se visse que o logar precisava dessa ponte, dessa via publica, não deixaria de dar o meu voto a favor do projecto, porque em mim impera o sentimento, que impera em todos: temos sempre afeições pelo logar onde passamos os primeiros annos da nossa mocidade, mas este é tal que eu não posso acompanhar o nobre deputado author do projecto; e por isso voto contra o mesmo, porque não me parece util nem necessario.

O sr. José do O':—Apenas tomei tres notas sobre o que disse o nobre deputado, que acabou de fallar; mas, antes de entrar n'ellas, pergunto ao sr. dr. Jaime: V. exc. vota pelo projecto?

O sr. Brício.—Voto contra.

O sr. José do O':—Não valem nada esses votos que derão a v. exc. para deputado?

O sr. Brício:—Hão de dar-me os votos independente do projecto, e de mais, creio que não derão procuração a v. exc. agradecem muito este favor.

O sr. José do O':—Bem: sr. presidente, o sr. deputado Manoel Roque Jorge Ribeiro não descreveu bem a estrada para a freguezia, quando disse que do Praticuara, Paricatuba e Maroim se vai por terra. Do Maroim se vai por terra, é verdade; mas do Praticuara!...... Se está na ilha do Mosqueiro, como podem passar para o continente sem ser em canoas? De Paricatuba e Maroim se pode ir por terra, mas é tão longe, que vão antes por canoas saltar na freguesia, mas do Praticuara e outros rios, são logares hydrographicos, já vê v. exc. que as viagens para a freguezia são por canoas e não por terra, tal he a opposição sistematica do sr. deputado contra os meus projectos.

O sr. Marcos:—Não ha caminhos?

O sr. José do O':—Não ha caminhos; e isso é mais uma razão para que se faça a ponte. O mesmo reverendo padre vigario, quando soube que se tinha apresentado este projecto, disse «Ora louvado seja Deus, já Bemfica, dando ha tanto tempo votos para deputado provinciaes, teve um que se lembrou de Bemfica.» Já vê v. exc. que quando o logar não tem um homem que chame a si os interesses do logar, anda sempre esquecido. Não pense v. exc. que o povo se sabe dirigir por si só, é preciso um homem que se ponha á testa dos interesses do lugar e que os considere, muitas vezes como seus, que congregue o povo em roda de si o encaminhar em todos os interesses e até com bons conselhos na obdiencia a lei, e respeito as autoridades, e não sendo assim tudo he uma confusão, uma rebeldia não só nos negocios publicos como até nos particulares: é justamente isso que tem acontecido em Bemfica, porque alguem que podia fazer alli alguma couza, só se importa com eleições, e essas mesmas não conforme a lei, e sim 2.° sua unica vontade. Só agora é q' se tem dado o facto de haver eleição na forma da lei, porque até então ninguem se atrevia ir á freguezia partilhar dessa garantia constitucional, porisso é que o sr. deputado Manoel Roque disse, que não ia lá ninguem.

Não ião, é verdade, porque ali a lei era uma unica vontade, e por isso tinhão medo, mais hoje vão todos.

O sr. Roque:—Não ha tal; não se vai a Bemfica, pela pobreza do lugar.

O sr. José do O':—Trata-se até de mudar a séde da freguesia para o Mosqueiro, como da lei n.° 321 de 26 de Setembro de 1858 sem attender seu autor que essa transferencia não remediou cousa nenhuma; passar d'um extremo as mesmas difficuldades para outra, é desejar para outros aquillo q' para não nós desejamos. Se ha difficuldade em ir d'um extremo a outro, devia-se procurar o centro para assim d'alguma forma ficarem todos bem aquinhoados, e com justiça mais infelizmente o egoismo anda em tudo e para tudo.

O sr. Roque:—Não me referi á lei, que mandou mudar a séde da freguezia para o Mosqueiro; referi-me á lei que mandou estabelecer a freguezia na ilha do Roldão.

O sr. José do O':—Por consequencia entendo que o nobre deputado descreveu mal quando disse, que de Praticuara se ia por terra, o que duvido, mesmo, com botas de cortiças.

O sr. Roque:—Não disse do Praticuara; disse do Paricatuba.

O sr. José do O':—O nobre deputado foi tão longe, que disse que não valia apenas abrir-se este caminho! Quem póde negar, q' uma via publica seja de utilidade?

O sr. Brício:—Eu nego.

O sr. Marcos:—Conforme a utilidade, que traz ao povo.

O sr. José do O':—V. exc. faz opposição systematica e faz muito bem.

O sr. Brício:—V. exc. está dizendo, que os homens são nossos amigos, como faço opposição systematica?

O sr. José do O':—Deve fazer, mostrar que não ha utilidade.

O sr. Brício:—E' porque realmente não vejo utilidade.

O sr. José do O':—V. exc. faz bem, basta q' se haja utilidade em o povo de Bemfica lhe dar os votos para aqui votar a morte ao meu filho que precisa do beneficios no bem geral de Bemfica.

O sr. Brício:—Mande seu *filho* ao Mosqueiro tomar ares!

O sr. José do O':—Basta ver como os nobres deputados se pronuncião, para saber que está morto e bem morto já fizerão junta e até nelle uma autopsia cadaverica! (*Hilaridade prolongada*).

O sr. Brício:—Antes morrer ?!...

O sr. José do O':—Sim sr., morto já está elle.

Emfim, sr. presidente, o que meu filho projecto queria, era que houvesse a via publica de Bemfica melhorada, porque a que existe está quase a desapparecer; e é para lastimar que nem ao menos possamos conservar aquillo que outros mais patriotas fizerão, e uma ponte na freguezia para desembarque.

O sr. Roque:—Nunca houve via publica.

O sr. José do O':—Ella ainda existe, todas as semanas vem gente de Bemfica; eu poderei depois d'amanhã apresentar um dos moradores, que vem á cidade buscar o necessario para viver.

O sr. Marcos:—Eu voto contra.

O sr. José do O':—V. exc. faz bem, já começou, póde continuar.

A minha obrigação, sr. presidente, está feita, tenho provado a necessidade deste caminho; e algum dia, que está proximo, v. exc. mesmo me dirão, se o projecto passasse com a ponte, e o caminho não tinha eu de estar me descalçando para poder desembarcar, e preferia por terra a viagem apé ou a cavallo, esta é a verdade, apreciem-na ou como entenderem.

Encerrada a discussão, procede-se á votação e é o projecto rejeitado.

Entra em 2.ª discussão o projecto n.° 834 elevando a povoação do Mosqueiro á cathegoria de freguezia.

Em discussão o art. 1.°

(*Continúa.*)

NOTICIAS DIVERSAS.

Posse.—Prestou ante-hontem juramento e tomou posse da administração desta provincia o sr. conselheiro José Bento da Cunha Figueiredo.

A assembléa provincial esteve apinhada de cidadãos, de todas as classes da sociedade, que assim foram dar testemunho da consideração que votam a s. exc., como da esperança que sentem renascer em seos corações, de que esta terra tem deffinitivamente entrado em uma phase de verdadeiro progresso e prosperidade! E com effeito, uma provincia, como o Pará, cujos recursos são inexgotaveis, só precisa do braço vigoroso de um governo creador, para desfilar rapido na senda de um desenvolvimento assombroso. Precisamos de homens como s. exc.: em uma provincia, onde tudo é grande e magestoso, só os grandes administradores podem medir e encaminhar o vôo de sua prosperidade.

Congratulamo-nós por tanto, com os nossos concidadãos por termol-o entre nós, e agradecemos de coração ao governo imperial a attenção, que se dignou prestar a esta provincia, escolhendo s. exc. o sr. conselheiro José Bento para administral-a.

Brasil e America.—Tomando em consideração o artigo, que sob esta epigraphe escrevemos em resposta ao *Jornal do Amazonas*, respondeo-nós o collega declarando que não quer a republica, porém a monarchia *democratica*, bem como, que, muito de proposito, não tratou dos partidos em seus artigos, para entregar-se exclusivamente ao exame do Brasil com os Estados-Unidos da America.

O collega cahe na mais estrondosa contradicção: quer a monarchia *democratica* e não a que temos! A nossa forma de governo é perfeitamente democratica; ella consagra a divisão e independencia dos poderes publicos, como a elegibilidade de seos representantes e responsabilidade dos ministros d'estado perante estes. As assembléas provinciaes e as camaras municipaes, a quem entregam as nossas instituições a satisfação e desenvolvimento dos interesses mais immediatos da provincia e do municipio, caracterisam ainda a nossa forma de governo. Um passo mais nesta democracia, teriamos a temporariedade do chefe do Estado!...O *Jornal do Amazonas* acha que não somos bastante democratas e *não quer* entretanto a forma re-publicana!..

E não só isto: depois de atirar a nossa esterilidade á conta da differença das instituições do Brasil e Estados-Unidos, *accusa o imperador* por todos os nossos males, emquanto absolve os partidos, em quem *de proposito não quer tocar*, para ter o prazer de dispopularisar a monarchia, emquanto faz a apotheose do governo republicano! Faz tudo isto o *Jornal do Amazonas*, e nos vem dizer, que o seo fim é democratisar a nossa monarchia!... Os liberaes do nosso paiz são sempre assim, fogem á responsabilidade dos seos actos.

Companhia fluvial do alto amazonas:—Reune-se hoje ao meio dia na sala da praça do commercio, os srs. accionistas desta companhia, a fim de elegerem novo presidente em vista do mau estado de saude do actual, que é o sr. José Joaquim Saraiva de Miranda.

Esta companhia, é devedora ao sr. Saraiva

Fonte: Diário de Belém (1868).

Nesse contexto, a menção ao termo “Maroim” para designar Murinin reforça a hipótese de que Murinin, ainda que sob diferentes grafias, já integrava, na segunda metade do século XIX, a malha de circulação e de interesse administrativo da província, sobretudo por sua localização estratégica nas conexões entre a capital e as áreas do interior. A referência à necessidade de reconstrução da ponte sugere, por sua vez, a existência de fluxos regulares de pessoas, mercadorias e comunicações, indicando que o local não se constituía como um espaço isolado, mas se articulava a dinâmicas econômicas e políticas mais amplas.

Ao situar Benfica em relação a Murinin, Baena (1883) referencia geograficamente e evidencia a centralidade demográfica e simbólica da povoação Muruny no interior da malha territorial da Província do Pará. Ao afirmar que o rio Muruny deságua no rio Maguary e que a localidade contava com cerca de quarenta casas de telha, em contraste com as vinte e nove de Benfica, o autor sugere uma hierarquia de ocupação que ultrapassa a descrição topográfica e aponta para um espaço já mais densamente povoado, economicamente ativo e socialmente organizado. A observação de que Muruny era “muito habitada” reforça essa leitura, pois insere o lugar em um regime de visibilidade que o distingue da sede paroquial, invertendo, em certa medida, a expectativa de centralidade administrativa usualmente atribuída a Benfica. Essa comparação revela, portanto, que Murinin não pode ser compreendida apenas como uma extensão periférica de Benfica, mas como um núcleo de ocupação consolidado, cuja densidade habitacional e inserção hidrográfica revelam processos próprios de formação territorial.

Em nova consulta, o jornal *O Liberal do Pará* registra, em 1889, duas notas relativas a sessões da Assembleia Provincial sobre a criação de uma escola masculina na povoação Muruny. A primeira, publicada em julho, referente à sessão de abril do mesmo ano, apresenta a proposta de emenda ao Projeto n.º 1783-G, na qual “fica criada uma escola provisória do sexo masculino na povoação Moruny, distrito de Benfica”. E, a segunda em setembro, na edição n.º 212 que traz o despacho negativo do presidente da província, recusando o projeto de criação da referida escola.

Observa-se, nos registros, situados entre 1883 e 1889, um desenvolvimento significativo do povoado, tanto pela ampliação do número de casas quanto emergência de uma demanda escolar, o que indica um processo de consolidação socioterritorial em um período em que a região se destacava pela produção de látex no primeiro ciclo da borracha.

Figura 8 – Escola na povoação Muruny



ANNO XIX — BRAZIL---Belem do Pará Sexta-feira 20 de Setembro de 1889 — NUMERO 212

O LIBERAL DO PARÁ

ORGÃO DO PARTIDO LIBERAL

RES POPULI, RES PUBLICA. *Cic de Republica.*

PREÇOS DAS ASSIGNATURAS
PARA A CAPITAL—ANNO. . . . . . . 20$000
« —TRIMESTRE. . . . . . 5$000
Pagamentos adiantados.—*Numero avulso 60 Rs.*

Escriptorio e typographia, largo das Mercês n. 7
CAIXA NO CORREIO N. 273 — NUMERO TELEPHONICO 186

PREÇOS DAS ASSIGNATURAS
PARA O INTERIOR—ANNO . . . . 22$000
« —TRIMESTRE. . . . . . 6$000
Pagamentos adiantados.—*Numero avulso 60 Rs*

COMMISSÃO EXECUTIVA
Conselheiro Tito Franco de Almeida.
Dr. Theotonio Raymundo de Brito.
Major Jose Joaquim da Gama e Silva.
Dr. Filippe Jose de Lima.
Barão de Guajará.

PARTE OFFICIAL

Despachos do dia 19 de Setembro de 1889

Dr. Francisco da Silva Miranda.—Requeira a thesouraria.
—Luiz Ferreira dos Santos.—Não ha que deferir.
—João dos Santos Coimbra.—Reconheça a firma.
—Augusto Cezar de Moura Palha.—Inscreva-se.
—Adão Ambrosio dos Santos.—Ao sr. director do instituto para attender, quando houver vaga.
—Alberto José Barreiros d'Azevedo.—Justifique-se perante o dr. juiz de direito em exercicio da comarca de Cametá.
—Antonio Pedro Celestino e Francisco Mariano do Amaral.—Ao thesouro provincial para pagar com urgencia.
—Luiz Ferreira dos Santos.—Não ha que deferir.
—Raymundo Gonzaga da Igreja.—Ao thesouro provincial para pagar com urgencia.
—Um abaixo assignado d'Alemquer.—Informe o sr. director geral da instrucção publica.
—Marcolino S. Antonio Damasceno.—Concedo 30 dias com o ordenado que tiver direito.
—Ladislão Rodrigues Jardim.—Informe o engenheiro director da estrada de ferro de Bragança.
—Heitor Villéla.—Ao sr. inspector do thesouro provincial para mandar pagar, em termos.
—Joaquim da Cunha Sercio.—Informe o engenheiro director da estrada de ferro de Bragança.
—João Augusto de Menezes Salles.—Inscreva-se.
—Damião Francisco Guilherme.—Informe o sr. director da secção de obras publicas.
—Fernandes de Oliveira & Cª.—Junte os supplicantes attestado correspondente ao mez de junho ultimo.
—Florencio Lambert Saraiva.—Pague-se de accôrdo com a informação prestada.
—Barreira & Irmão.—Não tem logar o que requerem os supplicantes, a vista do contrato.
—Manoel José Pereira Leite & Cª.—Informe o dr. director do instituto.
—Wenceslau da Silva Marçal.—Concedo 3 mezes de licença com os vencimentos a que tiver direito.
—Domingos José dos Santos.—Ao dr. juiz de direito de Breves para mandar extrahir a copia do processo respectivo.
—Antonio Gonçalves d'Araujo.—Idem, idem.

Secretaria de policia do Pará em 19 de setembro de 89

Illm. e exm. sr.—Cumpre-me levar ao conhecimento de v. exc. o que consta das participações hoje recebidas.

Policiaram a cidade hontem durante o dia 14 praças de infanteria, das 6 horas da tarde ás 12 da noite 12 ditas e 14 de cavallaria, e dessa hora em diante 10 ditas do corpo militar de policia, distribuidas pelos cinco districtos, os quaes foram rondados pelas autoridades policiaes e 2 officiaes do mesmo corpo, que tambem fiscalisaram o serviço da illuminação publica, onde encontraram 5 combustores apagados e 18 com pouca luz, pelo que impuz á companhia do gaz a multa de 7:000 rs.

—No quartel de policia foram detidos: A' ordem do 1º delegado, Raymundo Pinto Timbyra, por embriaguez; Domingos Alves, por crime de furto.

A' do subdelegado de Sant'Anna, Francisco Emigdio da Conceição e Izabel Maria da Conceição, por vagabundagem.

—Foi posta em liberdade á ordem do subdelegado do Marco da Legua, Joaquina Maria da Conceição.

—Continuam detidos á ordem do 1º delegado Virgilio Horacio da Conceição Faria e Estevão da Costa Teixeira Pinto.

Deus guarde á v. exc.—Illm. e exm. sr. dr. Antonio José Ferreira Braga, Mui Digno presidente da provincia.—O chefe de policia, *José Joaquim da Palma.*

Assembléa Legislativa Provincial

EM 18 DE SETEMBRO DE 1889

Presidencia do sr. dr. T. de Brito

A's oito e meia horas da manhã, feita a chamada comparecem os srs. T. de Brito, V. Sampaio, Martins, Demetrio Bezerra, Clementino, Antonio Lemos, Condurú, Lemos de Souza, Pará-assú, Bello, Moura Palha, Honorato Junior, David Leal, Alvares da Costa, Piranha, Botelho, Barão de Tapajós, Pereira Lima, Gama e Costa e Lauriano.

Abre-se a sessão.

Faltam com causa participada os srs. Bittencourt e Lameira.

Faltam sem causa participada os srs. senador Siqueira Mendes, Cabral, Mancio Ribeiro, Joaquim Siqueira, Andrade Pinheiro, Fulgencio Simões, Ignacio Moura, Cruz, Vieira da Costa, Amanajás, David Freire, Domingos Olympio e Magalhães.

E' lida e approvada a acta da sessão anterior.

O sr. 1.º secretario lê o seguinte.

EXPEDIENTE

Officio do sr. deputado Bernardino de Senna Lameira, communicando que por doente deixa de comparecer a sessão.—*Inteirada.*

—Officio da camara municipal da villa de Chaves, enviando um codigo de posturas.—*A' commissão de camaras.*

—Dito do secretario do governo, acompanhando o relatorio do inspector do thesouro provincial e documentos annexos.—*A' Commissão de fazenda.*

—Requerimento de Eleziario Antonio de Souza, pedindo privilegio por quinze annos, para os productos da fabrica de papel, que pretende fundar n'esta capital.—*A' commisssão de constituição e leis.*

—Officio do secretario do governo, acompanhando os seguintes projectos, que deixaram de ser sanccionado pelo sr. presidente da provincia.:

Projecto creando uma escola provisoria do sexo masculino na povoação Moruny, districto de Bemfica.

Idem, restabelecendo o ordenado de 600$ annuaes ao professor jubilado da cadeira de latim, padre Miguel J. Fernandes.

Idem, revogando a lei 1317 de 14 de desembro de 1887.

Idem, marcando os limites da cidade de Santarem, Monte Alegre e Alemquer.

Idem, revogando a lei n. 1309 de 28 de novembro de 1887.

Idem, idem as de ns. 1302 e 1303 de 28 de novembro de 1887.

Idem, creando uma comarca na cidade de Mazagão, com esta denominação.

Idem, revogando a lei n. 1300 de 28 novembro de 1887.

Idem, autorisando o contrato de uma navegação em lancha a vapor entre os portos de Obidos e a fóz do lago Jacaré, no rio Trombetas.

Idem, revogando o §.

Idem, autorisando o contrato da navegação para Itaituba.

Idem, creando no lyceo paraense uma cadeira de Sciencias naturaes.

Idem, de regulamento rural.

Idem, regulando a jubilação dos professores.

Idem, creando duas escolas em Marapanim no lugar Campina Secca.

Idem, creando mais duas no Paranámiry de baixo, 2º districto de Obidos.

Idem, creando escola mixtas em Carrazedo, Villarinho e Mararú.

Idem, creando escolas na praça de S. Braz.

Idem, mandando pagar ao juiz substituto da 2ª vara, Antonio A. Nunes integralmente a porcentagem arrecadada pelo thesouro, no inventario de Manoel Joaquim de Faria.

Idem, mandando contar tempo de serviço ao professor Francisco Quintino de A. Nunes e outros empregados.

Idem, concedendo licença ao official da secretaria da instrucção publica, José Jorge Oliveira da Paz.

Idem, concedendo licença a diversos empregados provinciaes.

Idem, creando duas escolas em Bragança.

Idem, autorisando o restabelecimento da navegação do Xingú, contrato celebrado com Francisco Januario d'Amorim & Cª.

Idem, creando na cidade baixa de Monte-Alegre uma escola mixta.

Idem, creando uma escola na freguezia do Affuá.

Idem, autorisando a aposentadoria da professora de Obidos, d. Maria Magdalena de Pina Printes.

Idem, elevando a effectiva a escola provisoria do 2º districto de Obidos.

Idem, considerando publica a escola particular de Maria Luiza de Mello.

Idem, isentando de impostos as fabricas estabelecidas e que se estabelecerem na provincia.

Idem, mandando continuar em vigor o contrato da navegação de Itaituba celebrado com Felippe de S. Thiago Cordeiro.

Idem, revogando diversas disposições da lei n. 1283 de 13 de Dezembro de 1886.

Idem, concedendo um anno de licença ao inspector do thesouro provincial, dr. José Joaquim Roiz Collares.

Idem, orçamento provincial para 1889.

Idem, orçamento provincial para 1890.

O SR. PRESIDENTE declara que, na forma do art. 112 do regimento, vai proceder-se á eleição da commissão especial de cinco membros, para dar parecer sobre os projectos devolvidos.

O SR. LAURIANO *(pela ordem)*:—Observa que, tendo de ser discutidos os projectos devolvidos cada um de per si com as razões de não sancção, não póde ser eleita uma só commissão para dar parecer sobre elles englobadamente.

O SR. PRESIDENTE declara que a commissão póde ser uma só, porém tem de dar parecer sobre cada um dos projectos separadamente.

Corrido o escrutinio, verifica-se terem entrado na urna vinte sedulas, dando o seguinte resultado:

Demetrio Bezerra, Bello e barão de Tapajó 17 votos cada um, Clementino e Pará-assú 16 votos cada um, Martins e Lemos um voto cada um, havendo tres sedulas em branco.

O SR. PRESIDENTE proclama membros da commissão os cinco srs. deputados mais votados.

ORDEM DO DIA

Apresentação de requerimento, indicações projectos e pareceres de commissões.

O SR. CLEMENTINO:—Não é verdadeiramente um requerimento, que vai apresentar á subida consideração da assembléa, apenas uma justificação pessoal, uma declaração formal, que faz do alto da tribuna, lançando ao mesmo tempo um repto para quem nesta casa, ou pela imprensa diaria desta capital, quizer contestar a asserção que peremptoriamente vai fazer.

Declara o orador ter lido com pasmo e admiração o *Diario do Gram-Para*, que, sendo orgão de um partido constituido, que, sendo orgão d'um partido, que acaba ha bem pouco tempo de deixar o dominio do Imperio, não tem escrupulo em alterar em tudo a verdade.

O *Diario do Gram-Pará* de hoje, em um dos artigos, dando noticia da sessão de installação da presente sessão extraordinaria, diz o orador, esqueceu-se da verdade e propositalmente procurou feril-o, como se elle temesse a discussão de seus actos, ou como se o presidente da provincia e seus amigos não tivessem coragem para tomar a responsabilidade de seus actos.

No *Diario do Gram-Pará*, observa o orador, sob a epigraphe *Discurso Presidencial*, se vêm dous topicos, que lhe dizem respeito, a cuja leitura procede.

Pela declaração do *Diario Gram-Pará* se convence o orador, que, não se julgando com forças para discutir o relatorio, pretende o *Diario* desde já sangrar-se na veia da saude, fazendo acreditar que o orador obsta ou impede a leitura do relatorio.

Estiveram presentes na sessão de installações os srs. I. Moura, F. Simões, Magalhães, Lameira e Lauriano, membros do partido conservador, aos quaes o orador provoca a declarar, se por ventura lhes negou a leitura do relatorio da presidencia, ou mesmo se qualquer d'elles lhe deu uma só palavra a tal respeito.

Do mesmo modo provoca do alto da tribuna parlamentar, tão importante, tão nobre, tão elevada como a tribuna jornalistica *(Apoiados)* a declarar quem foi o *janisaro*, que levou semelhante infamia a seus ouvidos.

Declara que o relatorio da presidencia é de urgente necessidade á commissão de fazenda, o que, todavia, não obsta a que todos os srs. deputados e qualquer jornalista tire em horas apropriadas, na secretaria da assembléa, os apontamentos que entenderem necessarios e desejarem. Mas, se o *Diario do Gram-Pará* julga que a maioria da assembléa, a commissão de fazenda, ou o relator d'ella hão de confiar-lhe o relatorio da presidencia para lêr vagarosamente, pacificamente, com todo o cuidado, para tirar as notas que entender, está certamente enganado, porque não o póde fazer.

Assim como o *Diario* não teve para com o orador a sufficiente consideração, avançando uma proposição inexacta, ha de permittir-lhe que declare, que o *Diario* não lhe inspira confiança para lhe entregar, afim de lêr em casa, documentos que lhe são confiados no exercicio das funcções que exerce como relator da commissão de fazenda.

Dada esta explicação aguardo com toda a prudencia e energia, se necessario fôr, a declaração que espera que o *Diario* faça, indicando o nome do sujeito, que lhe assegurou uma inverdade, ou se procurou este meio como desculpa á falta de estudo dos actos presidenciaes.

O SR. GAMA E COSTA—*(Para uma explicação)*:—Protesta contra a parte do discurso do sr. dr. Clementino Lisboa, em que disse ser o *Diario do Gram-Pará* orgam do partido conservador.

Quer que fique consignado nos annaes, que o orgam do partido conservador é o *Commercio do Pará*, no passo que o *Diario do Gram-Pará* não é mais que o orgam do partido federalista, jornal que hoje não se sabe a quem pertence, porque o sr. conego Siqueira Mendes, que se dizia seu proprietario, retirou seu nome do frontispicio do mesmo jornal: hoje é—o *Pasquim-mór*.

O SR. LAURIANO pede a palavra para responder ao sr. Gama e Costa, a qual não lhe é concedida por não haver cousa alguma em discussão.

Nada mais havendo a tratar, o sr. presidente marca para ordem do dia da sessão seguinte o que occorrer.

Levanta-se a sessão ás 9 horas e 10 minutos da manhã.

EXPEDIENTE DO GOVERNO

Dia 22 de julho de 1889

PORTARIAS

O vice-presidente da provincia, de accordo com a proposta do coronel commandante superior da guarda nacional das comarcas de Santarem e Mont'Alegro, de 12 de junho ultimo, e de conformidade com as doutrinas estabelecidas nos avisos do ministerio da justiça de 4 de junho de 1860, e 13 de novembro de 1862 resolve nomear os seguintes officiaes para o 33 batalhão de infantaria, creado por decreto n. 9193 de 26 de abril de 1883:

Estado maior.—Tenente ajudante servindo de secretario, Antonio José da Gama Malcher.

Tenente quartel mestre, José Antonio de Castro.

1.ª Companhia.—Capitão, João Valente do Couto Junior.

Tenente, Alexandre Ferreira Baptista.

Alferes, Antonio Francisco Rufino.

2.ª Companhia.—Capitão, Luiz João da Costa.

Tenente, João Barboza de Amorim.

Alferes, Manoel Joaquim Fidellis.

3.ª Companhia.—Capitão, Manoel Pereira d'Assumpção.

Alferes, Manoel Pereira de Sant'Anna.

4.ª Companhia.—Tenente, Antonio Dias Lima.

Alferes, João Francisco Leonel.

5.ª Companhia,—Capitão, José Pereira da Silva.

Tenente, Manoel Primo de Brito.

Alferes, Joaquim Daniel de Macedo.

6.ª Companhia.—Capitão, José Pinto de Campos.

Tenente, Theophilo Felix da Silva.

Alferes, João Corrêa Rufino.

7.ª Companhia.—Capitão, Francisco J. da Silva Porto.

Tenente, Silvano Torcio Barroso.

Alferes, Joaquim d'Araujo Pereira Castro.

8.ª Companhia.—Capitão, Luiz José de Carvalho Pires.

Tenente, Manoel José Ferreira.

Alferes, José Joaquim T. de Freitas.

—O vice-presidente da provincia, de accordo com as propostas do administrador dos correios de 18 e 19 do corrente, resolve nomear o cidadão Ambrosio Violante Cabral para o lugar de agente d'aquella repartição na villa do Porto de Móz e Guilherme Francisco Jardim para igual cargo na Prainha, ficando exonerado José da Cunha Ribeiro e Francisco da Fonseca.

—O vice-presidente da provincia, de accordo com a proposta da administração dos correios da provincia constante do officio n. 38 de 20 do corrente, resolve nomear o cidadão Joaquim da Gama Ribeiro, para o lugar de agente da mesma repartição em Chaves, ficando exonerado o cidadão que exercia o dito cargo.

—O vice-presidente da provincia, de accordo com a proposta da administração dos correios da provincia constante do officio n. 39 de 20 do corrente, resolve nomear o cidadão Guelfo Ferreira Ribeiro da Gama, para o lugar de agente do correio de Muaná, ficando exonerado o cidadão que exercia o dito cargo.

OFFICIOS

Do brigadeiro commandante das armas.—Sirva-se v. exc. dar suas ordens a fim de comparecer na enfermaria do arsenal de marinha ás 11 horas do dia 24 do corrente mez, um dos medicos da guarnição para fazer parte da junta de saude que tem de inspeccionar o machinista de 2.ª classe Fernando Primo Antonio Paraizo de Castro, conforme requisição feita pelo respectivo inspector em officio d'esta data n. 6.

—Ao mesmo.—Communico a v. exc. que no intuito de salvaguardar, os dinheiros publicos, e iniciar medidas de economia para os cofres provinciaes, resolvi designar o pharmaceutico Joaquim Pires d'Almeida, para em commissão com o contador do thesouro provincial Bernardino de Senna Pinto Marques, e dr. Carlos A. Capper organisar com a maior urgencia um formulario official de preços de medicamentos de diversos estabelecimentos.

—Ao mesmo.—Communico a v. exc. em resposta ao seu officio de 20 do corrente, que acabo de dar ordens ao arsenal de guerra para mandar fornecer os pedidos em duplicatas de munição de que carece o 4.º batalhão de artilharia.

—Ao mesmo.—Communico a v. exc. que acabo de expedir ordem a Companhia Brazileira, para que tenha passagem até a Côrte e provincia do Ceará os officiaes e praças de que trata o seu officio de hoje, n. 48 que fica assim respondido.

—Ao inspector da thesouraria de fazenda.—Remetto a v. s. a inclusa conta de C. J. Ribeiro & C.ª, na importancia de duzentos mil réis, concernente a 50 pares de sapatos comprados pelo arsenal de guerra para a companhia de aprendizes artifices do mesmo estabelecimento, afim de que mande effectuar o pagamento conforme solicitou o respectivo director em officio de 20 do corrente, n. 170.

—Ao director geral da instrucção publica.—Communico a v. exc. para seu conhecimento e devidas providencias, que por acto de 20 do corrente, resolvi mandar que as eleições que eram procedidas na capella de Mendaruçú, 2º districto de Cametá, passem a ser feitas na escola do sexo masculino de Tamanduá, e as que eram feitas na casa da camara municipal de Abaeté, que se acha em concerto, passem a ser feitas na casa da escola do sexo masculino da mesma villa.

—Ao dr. chefe de policia.—Communico a v. s. em resposta do seo officio de 19 do corrente n. 708, que acabo de expedir ordem ao thesouro, para o pagamento dos alugueis da casa que serve de quartel do destacamento da freguezia do Mosqueiro.

—Ao major director do arsenal de guerra.—Remetto a vmc. afim de serem satisfeitos por esse arsenal os inclusos pedidos, em duplicata, de munição de que necessita o 4º batalhão de artilharia, conforme requesitou o brigadeiro commandante das armas em officio de 20 n. 4.

—Ao mesmo.—Em resposta ao seo officio de 20 do corrente n. 170, tenho a dizer-lhe que acabo de expedir ordens para que a thesouraria de fazenda, effectue o pagamento da conta de C. J. Ribeiro & Cª.

—Ao inspector do arsenal de marinha.—Communico a vmc. em resposta ao seo officio de hoje n. 96, que acabo de expedir ordens ao commando das armas no sentido de requisição constante do seo alludido officio.

—Ao thesouro provincial—Recommendo a vmc. que mande pagar a Hygina Xavier C. Lopes, a quantia de quarenta mil réis, proveniente de 5 mezes de aluguel da casa que serve de quartel do destacamento policial da freguezia de Mosqueiro, conforme requisitou o dr. chefe de policia, em officio de 19 do corrente.

—Ao mesmo.—Communico a v. s. para os devidos fins, que a mesa da assembléa legislativa provincial, concedeu por portaria de 18 do corrente, ao amanuense Hugolino Augusto de Castro Leão, e ao archivista Antonio Mendes da Silva Contente, tres mezes de licença com todos os vencimentos, o nomeou para exercerem interinamente os lugares, de amanuense o cidadão Miguel Americo de Andrade Neves e de archivista o cidadão Raymundo Francisco Alves de Sousa.

—Ao director da estrada de ferro de Bragança.—Sirva-se vmc. mandar dar, passagem de 3ª classe, por conta do ministerio do imperio, no trem de hoje, ao immigrante cearense Manoel João de Souza e sua familia composta de dezeseis pessoas, até o nucleo de Santa Izabel de Benevides.

Chocolateria Paraense
Rua de Santo Amaro n. 52 A
PERTO DA ESTRADA DE S. JOSÉ

AVISO

Chocolate fraccionado em 20 pães, kilo.................... 1$200
Chocolate fino, em pó....... 1$000
« « commum..... 1$000
Banha de cacáo, pura, 100 gr. 500

VENDAS Á DINHEIRO

Ben.·. Loj.·. Cap.·. Harmonia

TRAVESSA 7 DE SETEMBRO

A sess.·. econ.·. de hoje fica transferida para quarta-feira 25 do corrente.

Ordem do dia: revisão do quad.·.

Pará, 20 de setembro de 1889.—(E.·. V.·., *Gonçalves Dias*, 3.·. secr.·.

Aviso

Singlehurst Brocklehurst & C.ª, avisam ao commercio em geral que d'ora em diante só venderão mercadorias á dinheiro. (3

BEN.·. LOJ.·. CAP.·. HARMONIA

Travessa 7 de Setembro

Sess.·. econom.·. sexta-feira 20 do corrente, ás 8 horas da noite.

Pará, 18 de setembro de 1889.—(E.·. V.·., *Gonçalves Dias*, 3.·. secret.·.

Um rico volume de versos
do poeta paraense
LUIZ TAVARES
Em todas as livrarias.

BOLETIM

19 DE SETEMBRO

Pouco a respigar na imprensa politica; apenas a folha do Siqueirismo—federalista dá alguns tiros de polvora sêca por honra da firma.

Respiguemos o pouco, embora mão.

O 1.º tiro do *Gram-Pará* é sobre a distribuição da verba com soccorros publicos. O contemporaneo, julgando que lemos pela sua cartilha, espalha que a applicamos nas urgencias eleitoraes. E' um desafôro de que não nos defendemos.

O 2.º tiro está na asseveração falsa de que o sr. dr. Clementino Lisboa negou-se a mostrar ao contemporaneo o relatorio da presidencia na abertura da assembléa.

O sr. dr. Clementino Lisboa, hoje mesmo, poz a calva da falsidade á mostra na sessão da assembléa provincial.

O 3.º tiro está em um conflicto entre cearenses do Charapucú, por questões de terras, de cujo conflicto resultaram contusões, ligeiros ferimentos e muita gritaria dos interessados, e agora do orgão do Siqueirismo.

Veja o leitor um especimen da argumentação do contemporaneo:

—«A policia escolhida pelo chefe «Thomé Moura, e que, não devendo, *está sendo conservarda* até «hoje, é capaz de tudo e mais ainda. *Logo* (!!) a palavra do nosso «honrado correspondente de Charapucú é verdadeira e é a verdade.»—

A consequencia é de se-lhe tirar o chapéo.

E nada mais.

HOJE

20. SEXTA-FEIRA.—(Temp. jej.) S. Eustachio e seus comp. Mm; S. Theopistes e seus filhos. S. Agapito M; S. Theodora e sua Mãe; S. Filippe M; S. Glicerio B.

O anno financeiro começa no 1º de janeiro e termina em 31 de dezembro.

1835. Revolução dos Farrapos no Rio Grande do Sul.

O presidente da provincia dá audiencia á 1 hora da tarde.

CONFERENCIA ordinaria no Tribunal da Relação.

AUDIENCIA do juiz de paz de Nazareth, ás 4 horas da tarde.

AULAS de musica e dansa no Club Euterpe e de musica no Atheneu Commercial, á noite.

SAHEM vapores para Manáos, ás 9 horas da manhã e para o Guamá e Cairary, á noite.

O correio expede malas para Breves, Gurupá, Porto de Móz, Prainha, Monte Alegre, Santarem, Obidos, Parintins, Itacoatiara e Manáos, ás 9 horas da manhã e para Ourem, Iritaia, S. Miguel, S. Domingos, Cairary, á noite.

LEILÕES—Pelo agente Oliveira, em sua agencia, de mobilias, moveis, machinas de costura, miudezas etc. A's 2 horas.

—Pelo agente Guedes da Costa, de piano, mobilia e diversos moveis, na residencia do sr. João M. da Costa, á estrada da Constituição, n. 76.—As 2 horas.

—Pelo agente Oliveira, de carneiros, em frente ao trapiche do Commercio.—A's 9 horas.

—De joias, miudezas e moveis, na agencia Pinto da Cunha.—A's 2 horas.

«Gazeta de Noticias»
Proprietario---J. Campbell

Sahirá no dia 1.º de Outubro este novo jornal diario.

Annuncios pódem ser enviados, desde já, ao proprietario, á rua da Industria, n. 8, defronte da Alfandega. (9

FESTA DE NAZARETH

Vende-se um grande sortimento de bonecas vestidas, por preços reduzidos, no armazem de louças, vidros e candieiros de

S. Aguiar & Comp.

RUA DA IMPERATRIZ, N. 63 (27

Attenção

O agente Fernandes Pereira informa quem vende 50 acções da companhia Urbana, com duzentos a segunda emissão. Agencia Central, á rua 13 de Maio. (2

Fonte: O Liberal do Pará (1889).

Souza (2018) apresenta Murinin descrevendo diversas realidades enfrentadas pela comunidade. O local era conhecido pela fartura de camarões e outros mariscos, bem como pela produção oleira, responsável pela fabricação de telhas de barro que abasteciam a capital. Entretanto, moradores e comerciantes enfrentavam dificuldades de acesso a Belém, realizando o percurso, em geral, até o porto de Benfica por meio de embarcações próprias e, de lá, seguindo em vapores até Belém ou utilizando a Estrada de Ferro de Bragança. Em 1934, o ramal ferroviário de Benfica foi desativado e retirado da linha, passando o acesso a ocorrer predominantemente por estrada vicinal.

Em matéria publicada no jornal *O Liberal*, em 31 de dezembro de 1951, sob o título *Ananindeua, município próspero e feliz*, sobre os trabalhos desenvolvidos pela prefeitura de Ananindeua no decorrer daquele ano, registra-se referência importante ao processo de comunicação terrestre entre Benfica, então distrito de Ananindeua, e Murinin, enquanto povoado. Destaca-se a construção de uma ponte de madeira ligando as duas localidades. Murini, conforme grafado no periódico, contava à época com cerca de mil habitantes, e o planejamento para o ano seguinte incluía a instalação de um gerador de energia elétrica em Benfica (O Liberal do Pará, 1951).

Em 1961, com a criação do município de Benevides, o distrito de Benfica, incluindo Murinin, passa a integrar a nova unidade administrativa, e a receber atenção mais próxima do poder público na implementação de políticas e serviços. Entre esses, destacam-se escolas, serviços postais, energia elétrica, transporte urbano regular, posto policial, comércio local e outros equipamentos urbanos. Nesse processo de ordenação do espaço, Murinin tem sua história formalizada por meio da nomenclatura de suas principais ruas, que materializam, no traçado urbano, disputas de memória e poder (Souza, 2018; Farias, 2016).

De acordo com Farias (2016), o nome do bairro constitui um dos poucos topônimos simultaneamente indígenas e femininos na região, preservando na oralidade a história de seu nascimento, ainda com poucos pontos de apoio institucionalizados. Para além do nome feminino da localidade, a autora evidencia a especificidade toponímica de Murinin, que resgata vários nomes de mulheres da família mais influente do lugar, os Monteiro, atribuídos às ruas do bairro.

No entanto, observa que as principais vias, entre elas a avenida central, ainda homenageiam os homens da família, o que revela a permanência de lógicas patriarcais no ordenamento simbólico e territorial do bairro (Farias, 2016).

> Como explicar, entretanto, a quase total ausência de nomes de origem indígena e africana no bairro de Murinin (excetuando-se o próprio nome do bairro), o que observamos tanto empiricamente quanto por meio da coleta de dados efetivada, seja pela observação da documentação levantada seja pelos registros do IBGE? Sabe-se que a história de Benevides, como de toda a Amazônia, foi marcada pela presença desses grupos de forma intensa. Então, o que motivou o apagamento dessas identidades e o silenciamento dessas vozes na toponímia muriniense? Não estou tentando refutar a ideia de que haja uma estreita relação entre as identidades dos indivíduos e a nominalização dos lugares em que interage no meio social, pois também acredito nisso. No entanto, é preciso considerar que existem valores, interesses e relações de poder envolvidos nessa nominalização e que estes conceitos extrapolam a mera ação de nominalizar. É na identidade de grupo que se determina o universo do mesmo. Contudo, importante se faz enfatizar que as comunidades linguísticas implementam trocas em função do contato que travam por razões econômicas, políticas, sociais (Farias, 2016, p. 96-97).

Compreende-se a formação da população muriniense em uma lógica identitária marcada pelo distanciamento de seus fatos memoráveis, produzindo uma perda histórica de si em seu próprio território. Observa-se, conforme aponta Farias (2016), o apagamento de referências indígenas e negras na nomeação de espaços urbanos, mesmo em contextos nos quais esses grupos tiveram, e ainda têm, forte presença histórica.

Nessa perspectiva, as relações de poder operam pela invisibilização da história e da cultura local como estratégia de integração a um modelo que atende às dinâmicas políticas, sociais e econômicas dominantes. Tal prática reproduz a lógica do processo colonizador amazônico, em que a nomeação de lugares é instrumentalizada para legitimar e reproduzir hierarquias sociais.

Para Ricoeur (2007), o silenciamento constitui prática social, e a "manipulação da memória coletiva, que se efetua tanto por esquecimento quanto por lembrança seletiva, mostra que o esquecimento não é apenas uma falha, mas uma força ativa que responde a interesses e disputas" (p. 447). Essa compreensão permite supor que a população muriniense, ao não reconhecer plenamente seus traumas e referências culturais, se constrói em narrativas mais ancoradas no presente do que em suas continuidades históricas.

Nesse sentido, a ideia de silenciamento ganha eco na perspectiva de Santos (2006), para quem o apagamento de certas memórias integra um projeto de dominação epistêmica, no qual saberes e experiências periféricas são sistematicamente deslegitimados, ausentes de registros oficiais e relegados ao "não-dito". A partir dessa perspectiva, o que os moradores de Murinin não conseguem verbalizar, ou não encontram lugar nas narrativas dominantes sobre o bairro, não é apenas um lapsus da lembrança, mas resultado de um processo mais amplo de esquecimento seletivo, que favorece certas vozes e temporalidades em detrimento de outras.

Em diálogo com Ricoeur (2007), o silenciamento pode ser entendido como a recusa simbólica de dar voz e narrativa pública a certas experiências, sujeitos e eventos que contrariam ou ameaçam a ordem histórica e moral estabelecida, configurando-se como memórias impedidas ou reprimidas por estruturas de poder, vergonha coletiva ou censura institucional. A memória coletiva, por sua vez, corresponde ao conjunto de lembranças compartilhadas por um grupo ou sociedade, sustentado por quadros sociais, tradições, comemorações, monumentos e "lugares de memória", que tornam visíveis determinados fatos e figuras enquanto apagam outros, ordenando o passado segundo critérios de valor e justiça.

O esquecimento, para Ricoeur (2007), não é apenas lacuna ou falha mnemônica, mas um fenômeno ambíguo: pode funcionar como recurso de liberdade e recomeço, quando se "esquece" o que já não é possível redimir, mas também como mecanismo perverso de apagamento de traumas, crimes e injustiças, articulando-se a amnistias, anistias e políticas de silêncio que impedem a elaboração ética do passado. Nesse horizonte, as memórias subalternizadas são aquelas de grupos oprimidos, colonizados, periféricos ou invisibilizados, sejam vítimas de violência, expulsão, racismo, misoginia ou exclusão, cujas experiências não encontram lugar nos discursos hegemônicos de história e memória, circulando, quando o fazem, em narrativas orais, redes discretas e resistências simbólicas, exigindo uma política da memória justa para serem reconhecidas, escutadas e, quando possível, reconciliadas, e não apenas silenciadas ou reprimidas.

Ao se atualizar brevemente o olhar para a toponímia de Murinin, constata-se que a expansão do espaço urbano não rompe com o quadro descrito por Farias (2016). Dez anos depois de sua pesquisa, as principais ruas mantêm as denominações originais e, na expansão do bairro, novos nomes são incorporados sem uma lógica clara de nomeação, excetuando-se o Conjunto Habitacional Residencial Paraíso do Murinin II, lançado em 2017, cujo traçado adota padrão de travessas e quadras, com vias nomeadas como Rua Nova, Rua Sabiá, Rua da Assembleia, Rua Sorriso de Maria, Rua Lírio do Vale, Rua Simone Santos, Rua Luiz Araújo, Rua Murici, Rua Gregório Romão, Rua dos Libertadores, Rua Marapanin, Rua Santo Antônio, entre outras (Diário Online, 2017).

Observa-se, assim, a continuidade de um processo de silenciamento histórico e social, em que a multiplicidade de referências não se converte necessariamente em reconhecimento de memórias subalternizadas. Inspirando-se na perspectiva de Adichie (2019) sobre a "perigosa singularidade da história única", pode-se dizer que, mesmo diante de uma aparente diversidade

de discursos, a memória dominante tende a recortar, uniformizar e simplificar as vivências de grupos oprimidos, sobretudo mulheres, negras, periféricas e migrantes, reduzindo-as a estereótipos ou caricaturas, em vez de dar espaço à complexidade de suas trajetórias e sofrimentos.

Nesse sentido, a subalternidade, em Adichie (2019), não apenas denuncia a impossibilidade estrutural de certas vozes serem ouvidas como "sujeitos legítimos da história", mas também mostra como o próprio regime de memória tende a apagar, desacreditar ou reconfigurar as experiências de quem se encontra nos limites do poder, da classe, da raça e do gênero. Assim, a continuidade do silenciamento histórico e social revela-se no fato de que, apesar de toda a pluralidade de referências que circulam na esfera pública e midiática, apenas determinadas versões de memória como "narrativas oficiais", histórias de sucesso, relatos heroicos ou redentores são valorizadas. Enquanto as memórias subalternizadas permanecem em nos limites, sob a forma de murmúrios, gestos, vozes baixas e narrativas orais, exigindo um trabalho deliberado de escuta e reescritura para que deixem de ser apenas apagadas e passem, de fato, a ser reconhecidas como parte constitutiva do passado e do presente.

Em sua composição territorial, o distrito de Murinin também carrega a memória local, articulando-se a um processo de silenciamento histórico e social em que a multiplicidade de referências muitas vezes não se converte em reconhecimento pleno das memórias subalternizadas. Está composto por diversos bairros, rurais e urbanos, que se inserem nas dinâmicas locais de vivência, muitos ainda em processo de formação como comunidades, vilas ou povoados, o que reforça a precariedade simbólica e espacial de suas narrativas. Apesar das referências territoriais apresentadas na Figura 5 (p. 110) – mapa de divisão dos bairros e distritos de Benevides, que inclui Murinin e outras fronteiras que se mostram relevantes para a leitura do território, revelando fissuras entre desenho administrativo e experiência cotidiana. A área conhecida como Piçarreira, por exemplo, segundo relatos de moradores, integra-se mais a Murinin do que ao distrito de Benfica propriamente dito, evidenciando como demarcações institucionais nem sempre coincidem com as fronteiras de pertencimento, memória e pertencimento comunitário.

Esses limites fronteiriços, entre os distritos de Benfica e Murinin não se apresentam de forma rigidamente definida, e as fronteiras se mostram dinâmicas, moduladas pelas expectativas de pertencimento de cada morador. Entre os interlocutores desta pesquisa, todos

residentes na área, não há consenso sobre tais delimitações; muitos recorrem a comprovantes de domicílio, como contas de energia elétrica, que registram o bairro como Murinin.

Farias (2016) delimita Murinin a partir da avenida 15 de Janeiro, vicinal que se conecta à PA-404, e do bairro Juquiri, enquanto publicações em redes sociais e no sítio eletrônico da Prefeitura de Benevides frequentemente apresentam Piçarreira como pertencente ao distrito de Benfica.

No recorte adotado por este estudo, considera-se, para a divisão territorial, a delimitação nominal das avenidas que se sobrepõem à rodovia PA-404 (conforme Quadro 6), bem como alguns marcos recentes, como o conjunto de torres de telefonia celular, o Cemitério Municipal e o equipamento público Usina da Paz, projeto governamental que implementa centros de cidadania em áreas vulneráveis com o objetivo de promover inclusão social, reduzir a violência e melhorar a qualidade de vida por meio da oferta de serviços gratuitos (Prefeitura de Benevides, 2025).

Soma-se a isso, de modo central, a área de abrangência do campo de atuação da Igreja Assembleia de Deus em Paraíso de Murinin, cujas congregações se distribuem nessa zona de confluência. Incluem-se, portanto, o bairro da Piçarreira e os loteamentos Bom Jardim, Santo Antônio e Loteamento Benfica como partes integrantes do distrito de Murinin, à luz da configuração religiosa e das práticas cotidianas de circulação e pertencimento.

Quadro 7 – Divisão territorial dos distritos de Santa Maria de Benfica, Benfica e Murinin

DISTRITO	**AVENIDA PRINCIPAL**	**FRONTEIRA INICIAL**	**FRONTEIRA FINAL**
Rodovia PA 404 (Rio Caiçaua / Furo das Marinhas - Km 18 da BR 316)			
Santa Maria de Benfica	Av. Deoclécio Gurjão	KM 18 da BR 316 (Entrada de Benfica)	Ponte sobre o rio Benfica
Benfica	Av. José Rodrigues dos Santos	Ponte sobre o rio Benfica	Condomínio Morada da Felicidade
	Rua Dionísio Bentes	Orla de Benfica – Praça da Matriz	Cemitério Municipal de Benfica - Praça da Pìçarreira
Murinin	Av. Martinho Monteiro	Rua Madressilva – Praça da Piçarreira	Rio Caiçauá - Furo das Marinhas

Fonte: Elaborado pelo autor com base em informações do IBGE (2022)

O Quadro 6 indica que a rodovia PA-404 funciona como eixo articulador dos três distritos, organizando a divisão territorial a partir das avenidas principais e de marcos físicos claros, como rio, ponte, condomínio e cemitério. A fronteira inicial e final de cada distrito evidencia uma transição gradual entre Santa Maria de Benfica, Benfica e Murinin, o que ajuda a compreender as zonas de confluência e disputa de pertencimento.

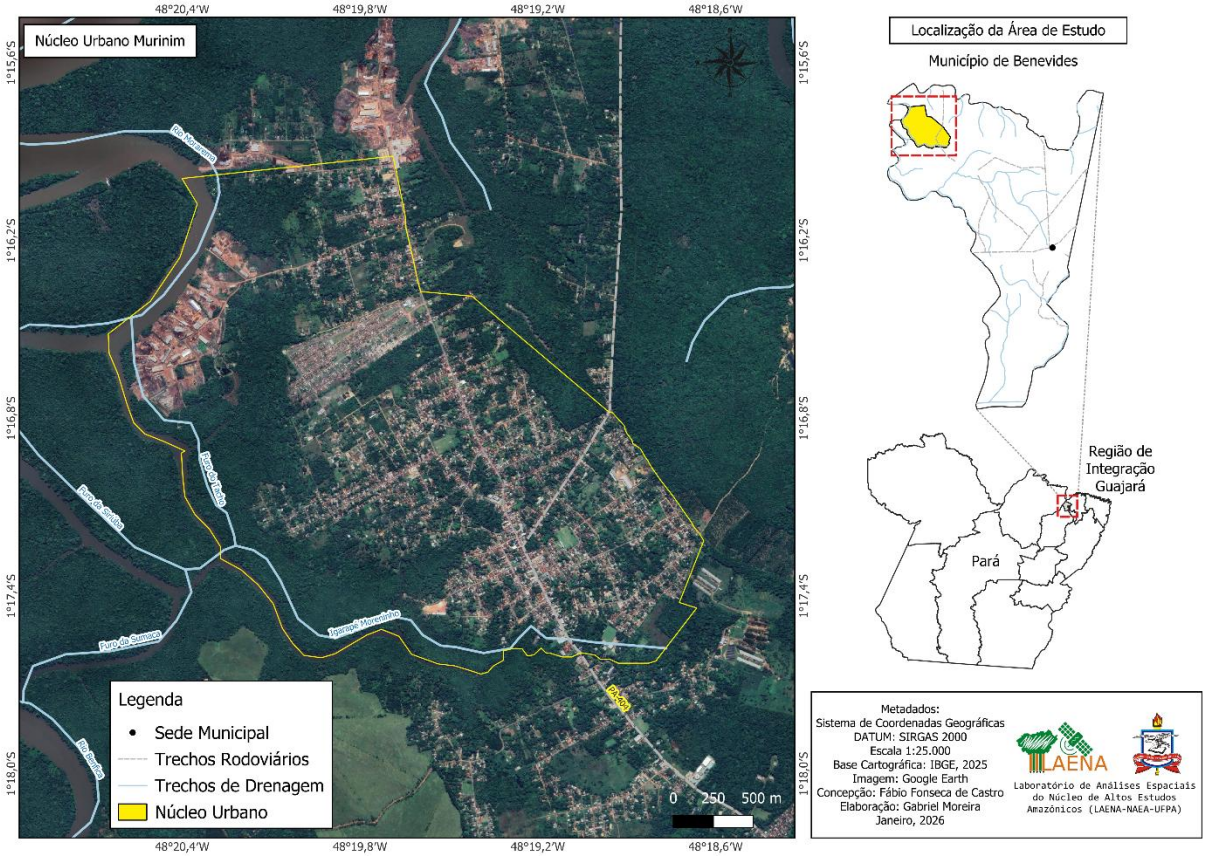
Murinin, distante da sede municipal, é o distrito mais populoso de Benevides e reúne um conjunto expressivo de bairros, comunidades, loteamentos e residenciais, entre os quais se destacam Itaquara, Maria-Maria, Brenolândia, Vila dos Anjos, Residencial Moacir Girundi, Loteamento do Juca, Tapera, Maconhão, Juquiri, Comunidade 15 de Janeiro, Areia Branca, Manoel Pirão, Loteamento Benfica, Bom Jardim, Dr. Luiz, Santo Antônio do Acaraí, Sapolândia, Comunidade do Guilherme, Comunidade Santo Antônio/Patrimônio, Residencial Paraíso do Murinin II (Cohab) e o centro de Murinin.

Nos últimos anos, a expansão territorial tem intensificado esse processo de transformação, com o parcelamento de grandes sítios, a formação de novos vilarejos e residenciais e o surgimento de áreas de ocupação irregular, o que evidencia o caráter dinâmico e em permanente reconfiguração do distrito. Nesse sentido, Murinin não se apresenta apenas como um recorte cartográfico, mas como um fragmento territorial amazônico em contínua produção social, cuja localização permite observar, em escala local, relações mais amplas com a Região Metropolitana de Belém.

A imagem a seguir (Figura 9) localiza o núcleo urbano de Murinin no município de Benevides (PA) e o insere na Região de Integração Guajará, evidenciando sua posição periférica em relação à metrópole de Belém e sua inserção em uma malha hidrográfica e viária específica.

A representação cartográfica permite visualizar a relação entre área urbanizada, cursos d’água e entorno florestal, elementos que condicionam o acesso a serviços públicos, a circulação de pessoas e a distribuição das igrejas evangélicas consideradas neste estudo. A inclusão deste mapa, portanto, não é meramente ilustrativa, mas constitui um recurso analítico para compreender o território de Murinin.

Figura 9 – Localização do núcleo urbano de Murinin, município de Benevides (PA).



Fonte: Moreira (2026), elaboração no LAENA/NAEA/UFPA

O mapa apresenta o núcleo urbano de Murinin como um enclave densamente ocupado na margem de cursos d'água, inserido em uma matriz florestal ainda predominante. Essa representação evidencia, de imediato, três dimensões analíticas centrais para a observação do território e suas inserções em meio à tese, sendo a configuração territorial ribeirinha, a condição periférica em relação à metrópole de Belém e a concentração de funções sociais e religiosas no núcleo urbano delimitado.

Na porção esquerda, a imagem de satélite mostra Murinin circunscrito por um polígono em amarelo, que delimita o núcleo urbano em meio à floresta e aos corpos d'água. Os cursos denominados rio Murinin, igarapé Mururinha e igarapé do Catalão, bem como o Furo do Sumaúma, indicam a importância da hidroestrutura na formação histórica e na mobilidade cotidiana da localidade.

Na construção da tese, Murinin destaca justamente a articulação entre hidrografia, ocupação linear ao longo das vias e usos comunitários das margens, o que se confirma no desenho de uma malha urbana longitudinal acompanhando estradas e igarapés. A fronteira entre

áreas construídas e vegetação contínua sugere um processo de urbanização recente e ainda incompleto, marcado por transições bruscas entre casas, ruas vicinais e áreas de floresta.

Nos estudos de toponímia de Farias (2016) sobre Murinin, a ênfase recai na relação entre nomes de lugares, cursos d'água e usos sociais do território, mostrando como a nomeação registra trajetórias de ocupação, práticas econômicas e referências simbólicas locais. A inscrição cartográfica dos rios e igarapés no mapa retoma essa dimensão, pois evidencia que a organização espacial da localidade não é apenas técnica, mas também histórica e culturalmente marcada por essas denominações, que atravessam narrativas de pertencimento, memória e religiosidade.

À direita, o mapa de localização situa Murinin dentro do município de Benevides que, por sua vez, aparece inserido na Região de Integração Guajará e no estado do Pará. Essa escala mais ampla reforça o caráter periférico da localidade em relação à metrópole de Belém. A condição de periferia metropolitana implica acesso desigual a serviços urbanos, incluindo saúde, educação e infraestrutura de comunicação, o que se torna particularmente relevante para compreender as dinâmicas do "novo normal" religioso no contexto da pandemia, como será discutido nos capítulos à frente.

Murinin também se destaca pela oferta de serviços, o que o diferencia de outros distritos periféricos. Em sua estrutura administrativa, conta com a Agência Distrital de Murinin, que atua como subprefeitura, Delegacia de Polícia, agência do Banco Banpará e casa lotérica. O comércio local é reforçado pela presença de dois atacarejos, um deles com caixa eletrônico de banco 24 horas, bem como por quatro farmácias, das quais uma integra o programa Farmácia Popular do governo federal, ampliando o acesso a medicamentos de baixo custo.

Há nove escolas públicas em Murinin e outras particulares como creches, as de Ensino Infantil e Fundamental I e II, como o Centro Educacional Caminhos Brilhantes.

Quadro 8 – Escolas públicas no distrito de Murinin

NOME DA ESCOLA	**NÍVEL**	**BAIRRO/ COMUNIDADE**	**RESPONSÁVEL**
Escola Pastor Manoel Trajano de Figueiredo	Fundamental 1 (1º ao 9ºano)	Murinin – Itaquara	Prefeitura Municipal
Escola Raimundo Gilson da Silva Souza	Infantil e Fundamental 1	Juquiri	Prefeitura Municipal

Escola São Francisco de Assis	Fundamental 1	Murinin Centro	Prefeitura Municipal
Escola Abelardo Cruz da Silva	Infantil e Fundamental 1	Com. Moacir Girundi	Prefeitura Municipal
Escola Paraíso do Murinin	Infantil e Fundamental 1	COHAB – Itaquara	Prefeitura Municipal
UMEI Melquiades Lima	Creche e Infantil	Murinin Centro	Prefeitura Municipal
Escola Padre Josimo	Ensino Fundamental 2 (6º ao 9º ano)	Itaquara (prédio está em reforma e a escola funcionando em Murinin Centro)	Governo do Estado do Pará
Escola Murinin	Ensino Fundamental 2 e Ensino Médio	Murinin Centro	Governo do Estado do Pará
Escola Professora Ruth Guimarães	Ensino Médio	Murinin Centro	Governo do Estado do Pará

Fonte: Elaborado pelo autor com base em informações da Prefeitura de Benevides (2025)

Entre as iniciativas na área de saúde, o distrito conta com Unidades de Saúde da Família que oferecem atendimentos de clínica médica geral, odontologia e serviços de enfermagem, além de uma unidade de urgência 24 horas, com atendimento médico em regime de plantão voltado a casos de baixa complexidade. Somam-se a essa estrutura clínicas médicas particulares com atendimentos especializados, bem como laboratórios e postos de coleta para exames médicos laboratoriais. Também estão presentes óticas, academias de ginástica e musculação.

No setor de serviços e comércio, destacam-se salões de beleza, barbearias, restaurantes, pet shops, peixarias, loja de móveis, açougues, oficinas de automóveis, motocicletas e bicicletas, assistência técnica de aparelhos celulares, unidade de capacitação profissional com cursos de informática, distribuidoras de gás e estabelecimentos de comércio varejista diversificado. A localidade conta ainda com feira coberta municipal, lojas de roupas e calçados, padarias, pontos de venda de açaí, pizzarias, lanchonetes, sorveterias, bares e distribuidoras de

bebidas, o que evidencia a diversificação do comércio e a centralidade do espaço no cotidiano dos moradores.

Nesse mesmo contexto, destaca-se a Associação de Moradores de Paraíso de Murinin (AMPM), fundada em 2 de abril de 2015 e atualmente coordenada pelo professor aposentado Olivaldo Miranda (conhecido como professor Galo). A entidade dispõe de um amplo galpão coberto, situado no quarteirão da praça central de Murinin, onde são desenvolvidas atividades de Educação Física com os alunos da Escola Municipal São Francisco, além de práticas esportivas, como capoeira e zumba, e cursos e formações voltados à comunidade, configurando-se como um importante espaço de sociabilidade, formação e articulação coletiva.

Figura 10 - Pontos de referência do distrito de Murinin



Fonte: Arquivo do autor (2025)

Murinin é também conhecida pelos seus igarapés, entre os quais se destacam os balneários Paka-zas, Barragem e Groselha, todos de propriedade privada, mas com acesso ao público mediante pagamento de taxa de entrada. Além desses espaços naturais, há clubes com piscinas, campos esportivos e outras estruturas de lazer. Aos finais de semana, em razão da proximidade com a capital e municípios vizinhos, do fácil acesso e do baixo custo, observa-se intenso fluxo de visitantes nesses locais.

No campo religioso, o distrito abriga expressões diversas. Estão presentes religiões de matriz africana, com terreiros de Tambor de Mina, Umbanda e outras casas, bem como um Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Entre os católicos, a gestão pastoral é realizada pela Paróquia São Francisco de Assis – Murinin, que coordena quatro comunidades: Santa Rita de Cássia (Comunidade Moacir Girundi), Santana e São Joaquim (Murinin Centro), São João Batista (Itaquara) e Santo Antônio (Juquiri), além da igreja matriz dedicada a São Francisco de Assis, situada no centro do distrito.

No que se refere ao protestantismo, o número de igrejas evangélicas em Murinin é expressivo. Até o momento desta escrita, a igreja Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin mantém sua sede distrital e mais 23 congregações distribuídas apenas no território de Murinin, compondo uma densa malha de presença pentecostal. Somam-se a essas, a Primeira Igreja Batista em Murinin, a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, a Igreja Universal do Reino de Deus e diversos ministérios independentes, perfazendo aproximadamente cem igrejas evangélicas mapeadas no distrito, que serão apresentadas em capítulo específico adiante.

Do distrito de Murinin partem também os veículos de transporte público que atendem toda a extensão da rodovia estadual PA-404 e os distritos por ela atravessados, com destino ao Terminal de Integração do Sistema BRT Metropolitano, implantado em Marituba. Até 2025, o transporte de passageiros seguia diretamente até o bairro Castanheira, porta de entrada da capital, onde se realizava a integração com outras linhas. Ao longo do trajeto, havia um sistema de integração interna, limitado às linhas operadas pela empresa Barata Transportes, permitindo a conexão de passageiros que seguiam até o centro de Belém. Paralelamente, uma cooperativa de vans complementa o serviço, conectando Murinin à sede do município.

O sistema de transporte sempre figurou entre os principais problemas enfrentados pela população de Murinin e dos demais distritos. A longa distância até a capital, a carência de investimentos públicos, a baixa capacidade de arrecadação e a demanda elevada, atendida por poucos ônibus, em geral veículos antigos, produzem forte insatisfação quando se trata do transporte urbano coletivo.

No campo das comunicações, há cobertura de telefonia móvel das operadoras Claro, Vivo e Tim. Quanto à internet de alta velocidade por fibra óptica, diversas empresas atuam no distrito, entre as quais a SEA Telecom e a H2A Telecom, esta última a mais antiga em operação, que iniciou a implantação de rede pouco antes da pandemia de coronavírus (meados de 2019)

e expandiu significativamente durante o período pandêmico. Antes dessa infraestrutura, a localidade era praticamente desassistida por serviços de banda larga; os poucos pontos disponíveis na rede de telefonia fixa atendiam sobretudo órgãos públicos, e a população recorria a provedores de internet por rádio, com custos elevados de instalação e mensalidade.

A dinâmica cotidiana de Murinin assemelha-se à de muitos interiores paraenses. A principal área de feira e comércio localiza-se nas proximidades da praça central. O meio de deslocamento mais utilizado é a bicicleta, embora haja grande circulação de motocicletas, muitas vezes conduzidas sem o uso de capacete.

O funcionamento do comércio organiza-se em dois turnos: pela manhã, até aproximadamente 12 horas, a maior parte dos estabelecimentos permanece aberta; após um intervalo de fechamento, as lojas de maior porte retomam as atividades entre 14 e 15 horas, enquanto os comércios menores reabrem por volta das 16 horas, estendendo o atendimento até aproximadamente 19h ou 20h, inclusive as farmácias.

Um dos principais vetores do desenvolvimento socioeconômico de Murinin é o setor madeireiro, que reúne madeireiras responsáveis pela comercialização de toras e serrarias que beneficiam os troncos em tábuas, pranchas e caibros destinados, em parte, à exportação. Essas empresas empregam sobretudo homens jovens e adultos em atividades de esforço físico intenso, em geral com baixa escolaridade, e utilizam a PA-404 como principal via de escoamento.

Segundo Lentini *et al*. (2021), Benevides integra a zona metropolitana do setor madeireiro, abrigando 48 empresas que, entre 2019 e 2020, responderam por cerca de 5% da madeira consumida em todas as indústrias do Estado, configurando o município como um dos importantes polos madeireiros paraenses.

Em Murinin, com as observações de campo, identificou-se diversas madeireiras e serrarias, ainda que as fronteiras entre essas categorias nem sempre sejam claramente demarcadas. Entre as empresas localizadas no distrito, destacam-se CCR Ambiental, WXL Queen, R de Jesus Comércio e Exportação, Normasa Norte Madeiras, Rio Doce Madeiras, CCM Corumum Comércio de Madeiras, Hedex, Benevides Madeiras, Madeireira São José, Santa Cruz Madeiras e Exata Madeira. As plataformas oficiais de controle, como o sistema estadual de monitoramento da comercialização e transporte de produtos florestais, encontravam-se fora do ar no momento da redação, o que dificulta a consolidação de dados públicos mais precisos.

Do trabalho de beneficiamento de madeira nas serrarias derivam subprodutos e resíduos, especialmente ripas e aparas. Quando descartados inadequadamente, esses materiais tendem a ser lançados em áreas de mangue próximas às empresas, comprometendo a flora local e a qualidade da água dos rios. Em contrapartida, parte significativa desses resíduos é reaproveitada por trabalhadores conhecidos na região como "fazedores de caixinhas", que transformam as ripas em cercas e, sobretudo, em caixas de madeira utilizadas no transporte de frutas para as Centrais de Abastecimento do Estado do Pará (CEASA), gerando renda complementar para famílias locais.

As atividades madeireiras na área não são recentes. A própria documentação histórica, como a licença governamental para corte de árvores ao longo do leito do rio Muruny, publicada em 1855 no jornal *Treze de Maio*, evidencia a longa duração dessa frente econômica na região. Entre o final da década de 1990 e o início dos anos 2000, ocorreu um fluxo migratório intenso de trabalhadores de madeireiras vindos de Paragominas, município distante cerca de 300 quilômetros de Belém, em direção a Murinin, localizado a aproximadamente 30 quilômetros da capital. Esses trabalhadores foram atraídos pelo aumento da produção nas serrarias, pelas perspectivas de melhoria financeira e qualidade de vida, bem como pela maior proximidade com a capital paraense.

O sistema de abastecimento de água no distrito é realizado, em grande medida, por intervenções da prefeitura, por meio da perfuração de poços em núcleos comunitários e de sua posterior distribuição para as moradias do entorno. O município integra o bloco de concessão do saneamento básico e está entre aqueles que receberão a atuação da empresa privada Águas do Pará (Aegea) para gestão dos sistemas de água e esgoto. No momento, a maior parte das residências em Murinin dispõe de poços artesianos e fossas sépticas individuais; a drenagem de águas pluviais e parte dos efluentes corre, ainda, para igarapés da região, o que configura importante desafio ambiental.

Esse panorama de Murinin é fundamental para compreender a dimensão do distrito como força econômico-política e social dentro de Benevides, especialmente por concentrar serviços públicos e estruturas de comércio que reduzem, ao menos em parte, a necessidade de deslocamento imediato à sede municipal. Farias (2016), em seu trabalho de campo, colhe o testemunho de uma das moradoras mais antigas, que já faleceu, enfatizando justamente o potencial de Murinin enquanto polo de referência para a população do entorno.

> Dona Eugênia afirma que, hoje, considera Murinin como uma área urbana, pois, quando se "entendeu", só havia um caminho e a mata, os habitantes abriam passagens

> pra ir para o roçado, fazer o plantio, mas, na atualidade, "Murinin tá ganhando Benfica", tanto no que se refere à expansão territorial, quanto pelo crescimento do setor econômico. Afirma também que não conhece bem todo o município de Benevides, uma vez que a única relação que estabeleceu com o centro da cidade passou a ocorrer quando de sua aposentadoria e que ficou quase a vida inteira praticamente isolada em Murinin, indo esporadicamente ao centro do município e quase nunca à capital do estado (Farias, 2016, p. 190).

Este relato corrobora ao que Baena (1883) apresenta acerca do maior crescimento histórico-populacional de Murinin em relação a Benfica, tendo mais casas, já em idos do século XIX. De fato, a densidade populacional hoje se mostra mais elevada em Murinin, o que se evidencia empiricamente pelo volume de comércio, pelo número de escolas, pela circulação de pessoas e pela diversidade de serviços ofertados.

Para alguns moradores, "Murinin é um Paraíso"; para outros, "o Paraíso é Murinin". O saudosismo emerge de forma marcante nas narrativas reunidas por Leôncio Siqueira (2014), sobretudo nas memórias de seu Pedro Jornaleiro, que se refere ao "Paraíso do Murinin" como um prenome ou mesmo codinome do território associado à indígena que se refugiou mata adentro ao fugir da captura dos tupinambás maguarizes para lutar na Guerra do Paraguai, conforme discutido anteriormente.

Nas pesquisas de Farias (2016), a expressão "Paraíso" aparece em documentos oficiais da Câmara Municipal tanto como "Paraíso de Murinin" quanto como "Paraíso de Murini" e, a partir da escuta de seus interlocutores, é associada principalmente ao ambiente religioso protestante do distrito. Em especial, na leitura das narrativas de Manoel Trajano de Figueiredo, ex-pastor da Igreja Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin, o termo ganha contornos teológicos e afetivos, articulando memória local, identidade evangélica e a ideia de refúgio espiritual inscrita no próprio nome do lugar.

> Questionei ao seu Raimundão se ele sabia por que Murinin passou a ser conhecido como 'Paraíso do Murinin', ao que o interlocutor afirmou que foi o Pastor Manoel Trajano, um dos primeiros pastores da igreja evangélica aqui, que deu esse nome ao lugar: 'Era Paraíso do Murinin, esse Paraíso do Murinin quem denominou foi o pastor Trajano, o Trajano acordava 3h da manhã, ele vinha nos dizer: 'Ei, irmão, paz do Senhor!', 'Paz do Senhor, irmão!', de madrugada. [Então] ele disse: 'Mulher, esse lugar é um paraíso! De madrugada, uns com os outros, saldando com a paz do Senhor, isso é uma bênção'. Aí o Melqueades, [que] nesse tempo era vereador, levou esse ato, pra ser denominado Paraíso do Murinin, foi a origem' (Farias, 2016, p. 162).

Em campo, foi colhido o relato do senhor Osvaldo Bezerra Navegantes[37], em documento por ele próprio redigido, no qual narra o processo de constituição da "Igreja Assembleia de

[37] Entrevista realizada em 7 de fevereiro de 2024, ao autor, em Murinin. Osvaldo Navegantes faleceu em 1º de abril de 2026, após a defesa desta tese.

Deus em Paraíso do Murini" e o projeto de lei do vereador Melquíades Costa de Lima que, em 1971, institucionalizou o prenome "Paraíso" associado a Murinin, em memória ao pastor Manoel Trajano. Tal informação provavelmente explica a documentação localizada por Farias (2016) em suas incursões à Câmara Municipal de Benevides.

A partir dessas retomadas históricas, a leitura de "Paraíso" pode ser aprofundada no campo teológico. O termo tem origem persa e remete à ideia de "jardim". Na Bíblia, aparece em duas grandes chaves interpretativas: no Antigo Testamento, aproxima-se do Jardim do Éden como espaço de inocência e comunhão com Deus; no Novo Testamento, designa um estado intermediário da alma dos justos na presença de Cristo, em expectativa da ressurreição, do juízo final e da vida após a morte. Em perspectiva escatológica, o "paraíso" é a última morada dos justos, articulada à restauração da criação e ao acesso à árvore da vida (Taylor, 1984).

Resgatando essa perspectiva teológica, o uso de "Paraíso" como categoria toponímica adquire valor simbólico que ultrapassa o emprego estritamente religioso. O nome sustenta-se na ideia de lugar idealizado, fértil, de descanso e abundância, em contraste com as dificuldades da vida cotidiana. Assim, agrega à localidade um valor simbólico religioso e cultural, projetando sobre o território uma dimensão sacralizada que evoca prosperidade, esperança, bem-estar, conforto, alegria, prazer, segurança e outros atributos de benesse.

Entretanto, o "Paraíso" como lugar de paz revela-se contraditório quando confrontado com dados públicos sobre violência e políticas de segurança voltadas à redução de criminalidade em Benevides, especialmente em Murinin. A implantação da Unidade Usina da Paz no distrito, complexo multifuncional de promoção de inclusão social, redução da violência e melhoria da qualidade de vida em áreas vulneráveis, coordenado pela Secretaria de Estado de Articulação da Cidadania por meio do programa Territórios Pela Paz (TerPaz), evidencia essa tensão entre nome idealizado e realidade social (Pará, 2025).

Segundo o Boletim da Segurança Pública Paraense, Benevides figura como a décima cidade do estado em quantidade e participação percentual de vítimas de roubos e furtos, considerando o acumulado de 2010 a 2023, sendo antecedida, em ordem decrescente, por Belém, Ananindeua, Castanhal, Marabá, Santarém, Parauapebas, Abaetetuba, Barcarena e Altamira (Pará, 2024).

Em artigo sobre a violência nas novas áreas de dispersão do espaço metropolitano de Belém, Nunes e Rosa (2022) mostram que a taxa de homicídios por 100 mil habitantes em

Benevides, entre 2013 e 2017, alcançou 87,7 casos em 2013, apresentou queda em 2014 e 2015, mas voltou a crescer em 2016 e 2017, atingindo 109,8 no ano de 2025.

Para esses autores, os principais crimes concentram-se na área central do município e nos distritos, associados à densidade de circulação em zonas comerciais, com o crime acompanhando os polos de centralidade. Destacam-se os Crimes Violentos Letais Intencionais (CVLI), o tráfico de drogas e a atuação de organizações como facções e milícias. Isso se deve, em parte, ao fato de esses municípios, embora integrem o espaço metropolitano da cidade-região de Belém, manterem a condição de periferias urbanas, nas quais mesmo as áreas centrais são menos valorizadas e mais propensas a condições precárias de vida (Nunes; Rosa, 2022).

A Usina da Paz de Benevides, instalada em Murinin, é a 13ª unidade do programa, somando-se a outras 12 implantadas em bairros periféricos de Belém (Jurunas/Condor, Guamá, Terra Firme, Cabanagem e Bengui), na Região Metropolitana (Icuí/Guajará, em Ananindeua, e Nova União, em Marituba), em Castanhal e em municípios do interior (Abaetetuba, Marabá, Parauapebas e Canaã dos Carajás). Todas essas localidades compartilham altos índices de vulnerabilidade social e problemas recorrentes de violência e segurança pública (Pará, 2025).

No plano simbólico, o “Paraíso” de Murinin pode ser lido como lugar isolado no meio da floresta e refúgio existencial (Siqueira, 2014), como mundo celeste e espaço de hierofania (Eliade, 1992), como expressão idílica da natureza ou cenário da transcendência que promete dissolver as contradições da vida humana (Queiroz, 2021), ou ainda como lugar ambíguo, ao mesmo tempo atrativo e temeroso (Cunha, 2000).

São múltiplas as perspectivas conceituais e experienciais associadas ao termo, quase sempre convergindo para a ideia de felicidade, céu transcendente e morada eterna, que encontra repouso e sustentação na história local. Farias (2016), ao refletir sobre sua própria experiência em Paraíso, aprofunda essa articulação entre território, memória e sacralização do espaço:

> Não por acaso, selecionei como foco da pesquisa o bairro de Murinin, cujo nome oficial e o constante na placa de identificação à margem da BR 316 é "Muruni", mas encontrado em vários documentos junto à Câmara Municipal como "Paraíso de Murinin" ou "Paraíso de Murini". A cercania é meu local de moradia e lugar pelo qual desenvolvi sentimento de pertença desde a infância, então, comecei a dialogar informalmente com moradores do bairro, do qual conheço boa parte dos habitantes, tanto por ser moradora da localidade há muitos anos, quanto por ser professora na rede pública estadual de ensino em uma escola de ensino médio (Farias, 2016, p.127).

A obra de Chimamanda Ngozi Adichie (2019), *O perigo de uma história única*, problematiza os tensionamentos e as críticas em relação ao não lugar ocupado por determinadas

sociedades e sujeitos. Essa reflexão dialoga com o campo aqui descrito em sua historicidade e na leitura de "Paraíso", pois, apesar da tensão e do predomínio colonizador, reafirma a possibilidade de realização de si como parte de um processo que transforma narrativas silenciadas, ausentes ou impostas. Quando rejeitamos a história única e percebemos que nunca existe apenas uma versão para nenhum lugar, reavemos, segundo a autora, "uma espécie de paraíso" (Adichie, 2019, p. 16).

Neste sentido, a noção de "lugar não ocupado" pode ser organizada como uma chave analítica para compreender Murinin para além de sua simples materialidade geográfica, isto é, como um território situado por ausências, silenciamentos e disputas de sentido. Em vez de indicar um vazio físico, essa expressão remete a um espaço cuja ocupação simbólica e narrativa ainda se encontra em processo, já que sua história foi, em diferentes momentos, recoberta por designações externas, leituras colonizadoras e versões únicas de sua memória.

Assim, quando o "Paraíso" de Murinin é entendido como refúgio existencial, manifestação do sagrado, imagem ideal da natureza ou lugar ao mesmo tempo atraente e temido, percebe-se que sua sacralização não apaga as tensões históricas que o formam. Pelo contrário, ela convive com essas tensões e as recoloca em um plano simbólico. A reflexão de Farias (2016) reforça essa perspectiva ao mostrar que o bairro é simultaneamente lugar de moradia, pertença e pesquisa, revelando a instabilidade dos nomes, a convivência entre múltiplas formas de nomeação e a centralidade da experiência vivida na produção de sentido sobre o território.

Nesse horizonte, a contribuição de Adichie (2019) é decisiva, pois a crítica à história única demonstra que um lugar só se realiza plenamente quando deixa de ser reduzido a uma narrativa homogênea e passa a acolher a pluralidade de vozes que o habitam. Desse modo, o "lugar não ocupado" designa justamente o espaço ainda não plenamente apropriado por seus próprios sujeitos, aquele cuja existência concreta já está dada, mas cuja inteligibilidade permanece em disputa, exigindo a abertura para memórias, interpretações e pertencimentos múltiplos.

Em síntese, o "Paraíso" situa-se na dimensão simbólica da experiência humana e remete à pluralidade de narrativas e múltiplas histórias, para além do lugar físico ou estritamente teológico. Assume a forma de metáfora de liberdade, dignidade e integralidade humana em um mundo complexo e fenomenológico, o mundo da vida (*Lebenswelt*) (Fonseca de Castro, 2016), vivido e compreendido na concretude da experiência.

> Compreender o quão pouco sabemos sobre nosso próprio universo. Desse modo, é possível, hoje, efetivar uma etnografia em seu próprio lugar, redescobrindo-o e se

> redescobrindo nele, atravessados por ele e pelas vozes daqueles com quem se convive. Tais reminiscências me fizeram refletir sobre meu próprio caminho e como os logradouros de Murinin me conduziram a ser quem eu sou. Embora crivada de outras experiências, pude perceber como sou próxima de minhas origens e o quanto trago, em meu modo de ver o mundo, do espaço muriniense e dos sujeitos que ajudaram a engendrar minha personalidade (Farias, 2016, p. 200).

Farias (2016) sublinha que o trabalho etnográfico não se limita a "outros" distantes, mas pode e deve ser feito também em território familiar, em que o pesquisador se torna capaz de redescobrir o próprio lugar e, ao mesmo tempo, reconhecer-se como sujeito atravessado por ele e pelas vozes que o habitam. Ao reconhecer que os logradouros de Murinin participaram da constituição de sua personalidade, a autora explicita a dimensão reflexiva da etnografia, em que o campo não é apenas cenário, mas agente na formação do olhar, da sensibilidade e das perguntas de pesquisa.

4.1.1 Evangélicos do e no Murinin

Adentrar no campo, enquanto espaço territorial da comunidade em que o evangélico de Murinin se insere, implica, em rigor, tensionar a leitura de um "crente" pentecostal da Assembleia de Deus, dada a sua imponência histórica e o entrelaçamento identitário com o local na formação do território, embora não se limite a essa denominação. Os evangélicos compõem a tessitura social de Murinin, sendo parte elementar da constituição e consolidação do espaço, aspecto indissociável das narrativas orais recolhidas durante a pesquisa de campo.

Nesse estabelecimento de sentido, vínculo e pertença, a preposição "do", enquanto marca de posse, produz sentimento de grupo, comunidade, família, conexão e inclusão. Ela remete à percepção da importância da participação pessoal, acolhida, ouvida, valorizada e engajada. Já a preposição "no" indica localização ou temporalidade, situando o lugar de onde o "evangélico" fala, isto é, sua inserção em um espaço-território específico.

Desse modo, não se estabelece uma regra rígida para o uso de "do" ou "no" ao longo desta pesquisa, pois a fluidez da escrita acompanha as falas e percepções emergentes do campo. A expressão "evangélicos do Murinin" e "evangélicos no Murinin" não se restringe aos assembleianos, mas abarca o ser evangélico em sua diversidade local, incluindo batistas, quadrangulares, universais e demais grupos aqui considerados. Neste primeiro momento, busca-se apenas contextualizar e situar o leitor quanto à presença e à atuação dos evangélicos do e no Murinin.

4.1.1.1 A formação da igreja evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin (ADPM): história, territorialidade e vínculos comunitários nas narrativas de antigos moradores

Em uma cadeira de ferro, com braços de plástico, forrada com almofada e coberta por uma toalha de banho, encostada à mesa, encontrava-se Francisca Bentes Pereira, a irmã Chica, aos 100 anos de idade, em um domingo, 25 de fevereiro de 2024, após a Escola Bíblica Dominical, sentada, com olhar desconfiado, observando quem se aproximava[38].

Vestido de calça, em conformidade com o legalismo de usos e costumes do arquétipo assembleiano (Alencar, 2012), o pesquisador chega à casa da irmã Chica. Antes, atravessa uma ponte de madeira que dá acesso a um terreno florido, com um cajueiro e um limoeiro que formam espécie de portal de entrada, uma vez que não há cercamento frontal. Ali é recepcionado pela professora Kátia Assunção, neta de Francisca e ex-professora do pesquisador em um cursinho pré-vestibular municipal, no ano de 2006, que orientara a realização da entrevista à noite ou aos domingos pela manhã, devido ao funcionamento de uma serralheria ao lado da residência, situada na rua Santa Catarina, próxima à praça central de Murinin.

Após os cumprimentos, marcados pelo tradicional "A paz do Senhor!", o pesquisador foi convidado a sentar-se e orientado a explicar o objetivo da pesquisa à dona da casa. A partir desse momento, o olhar inicialmente comprimido de Francisca começa a se suavizar e a se abrir um pouco mais e, embora o volume de sua voz seja reduzido, ela se esforça para ser compreendida naquilo que deseja narrar. Ao longo da entrevista, ocorrem diversas interrupções de filhos, netos, bisnetos, conhecidos e vizinhos que se aproximam com expressões como "bença?", "oi, vó" e "já vou". Assim transcorrem aproximadamente duas horas de conversa, acompanhadas pela mediação atenta da professora Kátia.

Francisca converteu-se à fé evangélica em 1931, aos sete anos de idade, durante uma atividade da igreja Assembleia de Deus no bairro do Una, distante cerca de 15 quilômetros da periferia onde residia com a família, no distrito de Icoaraci, em Belém. Posteriormente, Francisca passou a frequentar a igreja Assembleia de Deus em Icoaraci. Parte de seus familiares morava no distrito de Mosqueiro e, pela proximidade, em algumas ocasiões estiveram presentes em Murinin, realizando o percurso em canoas em ações evangelísticas da igreja de Icoaraci, da qual Francisca participou no coral desse os 15 anos de idade.

[38] Entrevista realizada no dia 25 de fevereiro de 2024, ao pesquisador, em Murinin.

Aos 19 anos, Francisca envolve-se pela primeira vez em um relacionamento amoroso, afastando-se do coral e passando a frequentar a igreja apenas esporadicamente, pois passa a viver com um homem a quem fora prometida pelo pai. Segundo relata, para evitar conflitos familiares e até risco de "morte", decidiu aceitar esse "casamento" forçado.

Depois de algum tempo, a família já residia às margens da rodovia BR-316, próximo ao acesso à rodovia PA-404 (entrada de Benfica, que dá acesso aos distritos de Murinin, Benfica e Santa Maria de Benfica), e convidou o casal para morar na região, convite que foi aceito. Após cinco anos de convivência, o companheiro faleceu, e Francisca Pereira (2024) afirma ter-se sentido livre daquele acordo. Como sintetiza: "Eu fui casada duas vezes, casada não, me casei só uma. A outra vez foi um delírio que houve na minha vida espiritual".

Algum tempo depois, Francisca Pereira casa-se novamente e muda-se para Murinin com toda a família. Ela não recorda com precisão as datas nem as idades que tinha em cada etapa de sua trajetória. Teve quatro filhos, sendo três homens e uma menina, que faleceu aos sete anos de idade.

> Aí depois desse foi que eu me casei com esse aqui [Ascendino], mas esse aqui era muito bom, irmão. Ele era um homem assim da rua, ele gostava de bebida, brigava com os outros, ia preso. Era quando eu pensava que ele tava em casa, tava preso. Eles vinham me dizer: 'Olha, o Ascendino tá preso. O que que eu posso fazer? Ele que quer essa vida quando ele achar que não deve mais usar (Pereira, 2024, p. 23).

Apesar de Ascendino não professar a mesma fé evangélica de Francisca, ela afirma que ele nunca a impediu de frequentar a Igreja Assembleia de Deus em Murinin e, assim, conduziu os filhos às atividades e cultos. Aos 35 anos, Ascendino faleceu, e Francisca, então viúva, passou a cuidar sozinha dos filhos, realizando diversos trabalhos com a terra para garantir o sustento familiar. Intensificou sua participação nas atividades da igreja, engajando-se em visitas de oração e tornando-se referência comunitária na preparação de chás e misturas de plantas medicinais utilizados no cuidado de enfermidades de moradores da região.

> Quando eu vim pra cá já tinha [o trabalho evangélico]. Agora, só não tinha pastor. Tinham os irmãos que auxiliavam aqui (...) e tinha uma casa de oração, descendo o [igarapé] corte, que sobe e vai para Tapera, uma casinha, que era lá que a gente se congregava. Não tinha templo nenhum. Isso foi feito já depois (Pereira, 2024, p. 3).

Como precursora, em vida, do ser assembleiano em Murinin, Francisca orgulha-se de ter orientado a família a seguir "nos caminhos de Jesus" e de ter contribuído com afinco para a construção do templo na comunidade, concomitantemente à retomada de suas funções na igreja que ajudava a erguer. Aos 101 anos de idade, em 2025, irmã Chica recebeu o reconhecimento

como a “crente” mais longeva da igreja, sendo celebrada como uma das joias espirituais da igreja ADPM.

Figura 11 – Francisca Bentes Pereira (Irmã Chica) aos 100 anos

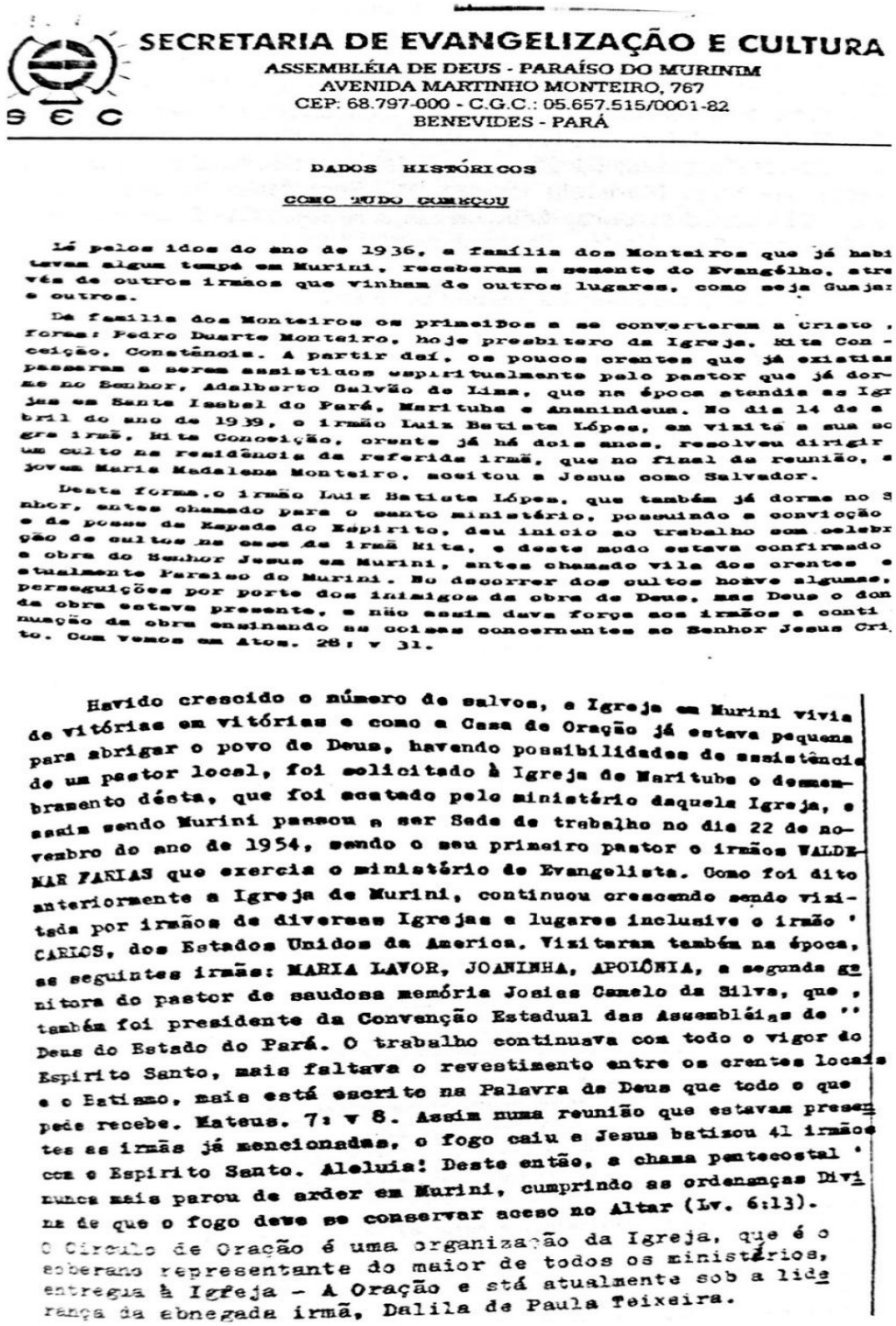


Foto: Arquivo do autor (2024)

Com o início das atividades evangélicas em Murinin e a posterior construção da Casa de Oração (congregação) vinculada à igreja Assembleia de Deus em Marituba, município vizinho, a Comunidade Tapera desenvolveu-se em torno de um porto de atracação de barcos e canoas, que, naquele período, constituía o principal meio de entrada e saída de Murinin, antes da existência da estrada que hoje liga o bairro ao distrito de Benfica. Entre as narrativas orais recolhidas em campo, a ADPM é apontada como a primeira igreja evangélica a atuar em Murinin, apresentando-se como “A Pioneira”.

Em documento histórico reproduzido por Silva (2010) em *Benfica: minhas raízes*, a autora recorta suas vivências sobre a constituição histórica de Benfica e dedica trechos a Murinin, nos quais apresenta documentos oficiais que descrevem o início das atividades evangélicas na localidade.

Figura 12 – História da igreja Assembleia de Deus do Paraíso do Murinin



SECRETARIA DE EVANGELIZAÇÃO E CULTURA
ASSEMBLÉIA DE DEUS - PARAÍSO DO MURINIM
AVENIDA MARTINHO MONTEIRO, 767
CEP: 68.797-000 - C.G.C.: 05.657.515/0001-82
BENEVIDES - PARÁ

DADOS HISTÓRICOS

COMO TUDO COMEÇOU

Lá pelos idos do ano de 1936, a família dos Monteiros que já habi
tavam algum tempo em Murini, receberam a semente do Evangélho, atra
vés de outros irmãos que vinham de outros lugares, como seja Guaja:
e outros.

Da família dos Monteiros os primeiros a se converterem a Cristo
foram: Pedro Duarte Monteiro, hoje presbitero da Igreja, Rita Con -
ceição, Constênoia. A partir daí, os poucos crentes que já existiam
passaram a serem assistidos espiritualmente pelo pastor que já dor-
me no Senhor, Adalberto Galvão de Lima, que na época atendia as Igr
jas em Santa Isabel do Pará, Marituba e Ananindeua. No dia 14 de a
bril do ano de 1939, o irmão Luiz Batista Lópes, em visita a sua so
gra irmã, Rita Conceição, crente já há dois anos, resolveu dirigir
um culto na residência da referida irmã, que no final da reunião, a
jovem Maria Madalena Monteiro, aceitou a Jesus como Salvador.

Desta forma,o irmão Luiz Batista Lópes, que também já dorme no S
nhor, antes chamado para o santo ministério, possuindo a convicção
e de posse do Espada do Espírito, deu inicio ao trabalho com celebr
ção de cultos na casa da irmã Rita, e deste modo estava confirmado
a obra do Senhor Jesus em Murini, antes chamado vila dos crentes e
atualmente Paraiso do Murini. No decorrer dos cultos houve algumas,
perseguições por parte dos inimigos da obra de Deus, mas Deus o don
da obra estava presente, e não assim deu força aos irmãos a conti
nuação da obra ensinando as coisas concernentes ao Senhor Jesus Cri
to. Com vemos em Atos. 28: v 31.

Havido crescido o número de salvos, e Igreja em Murini vivia
de vitórias em vitórias e como a Casa de Oração já estava pequena
para abrigar o povo de Deus, havendo possibilidades de assistência
de um pastor local, foi solicitado à Igreja de Marituba o desmem-
bramento déста, que foi acatado pelo ministério daquela Igreja, e
assim sendo Murini passou a ser Sede de trabalho no dia 22 de no-
vembro do ano de 1954, sendo o seu primeiro pastor o irmãos WALDE-
MAR FARIAS que exercia o ministério de Evangelista. Como foi dito
anteriormente a Igreja de Murini, continuou crescendo sendo visi-
tada por irmãos de diversas Igrejas e lugares inclusive o irmão '
CARLOS, dos Estados Unidos da America. Visitaram também na época,
as seguintes irmãs: MARIA LAVOR, JOANINHA, APOLÔNIA, a segunda ge
nitora do pastor de saudosa memória Josias Camelo da Silva, que ,
também foi presidente da Convenção Estadual das Assembléias de "
Deus do Estado do Pará. O trabalho continuava com todo o vigor do
Espirito Santo, mais faltava o revestimento entre os crentes locais
e o Batismo, mais está escrito na Palavra de Deus que todo o que
pede recebe. Mateus. 7: v 8. Assim numa reunião que estavam presen
tes as irmãs já mencionadas, o fogo caiu e Jesus batizou 41 irmãos
com o Espirito Santo. Aleluia! Deste então, a chama pentecostal '
nunca mais parou de arder em Murini, cumprindo as ordenanças Divi
na de que o fogo deve se conservar aceso no Altar (Lv. 6:13).
O Círculo de Oração é uma organização da Igreja, que é o
soberano representante do maior de todos os ministérios,
entregue à Igreja - A Oração e está atualmente sob a lide
rança da abnegada irmã, Dalila de Paula Teixeira.

Fonte: Silva (2010)

O relato histórico da igreja ADPM, citado por Silva (2010), reconstrói o avanço do pentecostalismo em Murinin a partir da família Monteiro, uma das mais tradicionais da região, cujo sobrenome nomeia as principais ruas do distrito. Segundo Farias (2016), “esse traço é tão evidente na comunidade que é possível delimitar os espaços a partir da apreensão desses sobrenomes nas ruas, evidenciando a família Monteiro, que possui a maioria absoluta de denominações entre as vias de circulação” (p. 50).

No interior dessa família, o primeiro a se converter ao evangelicalismo, de acordo com o mesmo relato, foi Pedro Duarte Monteiro, conhecido como Pedro Sapateiro, Pedro Jornaleiro ou Pedro do Cartório, justamente por exercer múltiplas ocupações na comunidade. Farias (2016) destaca que ele também atuava como presbítero da igreja Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin, sendo reiteradamente homenageado como conselheiro espiritual e reconhecido por sua boa índole junto à população local (2016, p. 163).

O processo de conversão de Pedro é datado, no documento histórico da IEADPM, de aproximadamente 1936, três anos antes do início formal das atividades da igreja na localidade. O texto indica que já existiam iniciativas evangélicas em Murinin, por meio de incursões de “outros irmãos, de outros lugares”. Embora não especifique claramente a filiação denominacional desses grupos, o relato sugere a presença de assembleianos que eram acompanhados pastoralmente por Adalberto Galvão de Lima, responsável pela igreja Assembleia de Deus em Marituba entre 1931 e 1973.

Em 14 de abril de 1939, realizou-se um culto evangélico na casa de Rita Conceição Monteiro, mãe de Pedro Monteiro, na Comunidade Tapera, em Murinin, sob a direção do presbítero Luiz Batista Lopes, genro da anfitriã. Ao final da reunião, durante o apelo, Maria Madalena Monteiro decidiu converter-se à fé evangélica, gesto que marcou a necessidade de institucionalizar aquele ajuntamento com rotinas de culto, inaugurando a congregação da Assembleia de Deus na Comunidade Tapera, em Murinin, inicialmente assistida pela igreja de Marituba. À época, Murinin também era designada como Vila dos Crentes, e, segundo Silva (2010), houve resistências e episódios de “perseguição” diante do avanço do evangelicalismo na comunidade.

Para acompanhar esse processo de constituição do campo evangélico em Murinin, o pesquisador precisou inserir-se no cotidiano local, observando a dimensão religiosa do território, ouvindo e cruzando informações de múltiplas fontes. Nesse percurso, um interlocutor-chave, na acepção de “doc” proposta por Valladares (2007), foi Douglas Marcos

Monteiro de Jesus, morador de Murinin, universitário, agente comunitário de saúde, neto de Pedro Jornaleiro e bisneto de Rita Conceição, além de amigo do pesquisador. Ao longo da construção da tese, Douglas indicou situações a serem observadas no campo e mediou o acesso a sujeitos fundamentais para a reconstituição das narrativas, entre eles o próprio Osvaldo Navegantes.

Nascido em 8 de janeiro de 1943, Osvaldo Bezerra Navegantes migrou de Icoaraci, distrito de Belém, para Benfica em 1971, solteiro, a fim de receber cuidados de amigos após um acidente que o deixou temporariamente paralítico. Posteriormente, converteu-se ao evangelicalismo e, em 1972, mudou-se para Murinin, passando a viver sob os cuidados dos irmãos da Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin (ADPM), em uma moradia situada nos fundos do antigo prédio do templo central. Entre 1972 e 2017, atuou de forma efetiva como secretário-geral da igreja ADPM.

Conhecido como irmão Vavá, Osvaldo recebeu o pesquisador em uma manhã ensolarada de quarta-feira, véspera de feriado prolongado de Carnaval, em sua residência de alvenaria, gradeada, construída em 2008 com recursos próprios e contribuições da igreja ADPM. A casa, localizada em terreno aos fundos do templo central, apresenta acabamento simples, porém completo, com paredes rebocadas, telhado bem estruturado e pintura interna e externa.

A fachada evidencia sinais de desgaste e recebeu uma ampliação frontal e lateral em telhas de fibrocimento, formando uma varanda que amplia a área de convivência e abriga um pequeno comércio de roupas usadas. A propriedade, cercada por ripas de madeira, conecta-se à rua Temístocles Monteiro por uma rampa de madeira sobre uma vala a céu aberto; o número 300 aparece na parede principal, parcialmente encoberto pelo novo telhado, e uma placa improvisada em forro de PVC, afixada na cerca, indica o nome da rua, o número da casa e outras ações de venda, como Farinha, Gelo e Chopp[39].

A casa de Osvaldo situa-se ao lado do córrego associado à memória do antigo igarapé que teria sustentado a moradia da indígena Murinin. Conforme descreve Siqueira (2014, p. 43), “o local está situado hoje dentro da propriedade da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, exatamente atrás do templo. O igarapé, agora tomado pela vegetação, é apenas uma sombra do antigo riachão que ali transbordava”. À frente da casa, um bazar de roupas usadas montado no

[39] Feito com suco de frutas congeladas em saquinho plástico, comumente conhecido por geladinho, chup-chup, sacolé, dindin, flau e outros.

pátio sinaliza atividade comercial. Após o anúncio da presença do pesquisador, feito por Dani, responsável pelo brechó, esposa do sobrinho de Vavá e cuidadora cotidiana, dois bancos são dispostos entre as araras de roupas para aguardar o anfitrião.

Figura 13 - Fachada da casa de Osvaldo Navegantes



Fonte: Arquivo do autor (2025)

Como profundo conhecedor das práticas eclesiásticas e das formas de saudação entre seus pares, Vavá se apresenta, ciente da entrevista previamente combinada e informado por Douglas Monteiro, interlocutor do pesquisador, de que este era neto de irmã Lucimar, antiga frequentadora da Assembleia de Deus e hoje membra da Primeira Igreja Batista em Murinin. Minutos depois, o entrevistado surge tentando abotoar a camisa, com alguma dificuldade, mas traz nas mãos dois documentos que considera fundamentais para a pesquisa, recebendo o pesquisador com um sonoro “A paz do Senhor!”. Tal saudação, típica da tradição assembleiana brasileira, é analisada por Alencar (2012) como expressão condensada de identidade e pertencimento.

Alencar (2012) discorre sobre a saudação assembleiana brasileira de “A paz do Senhor!”.

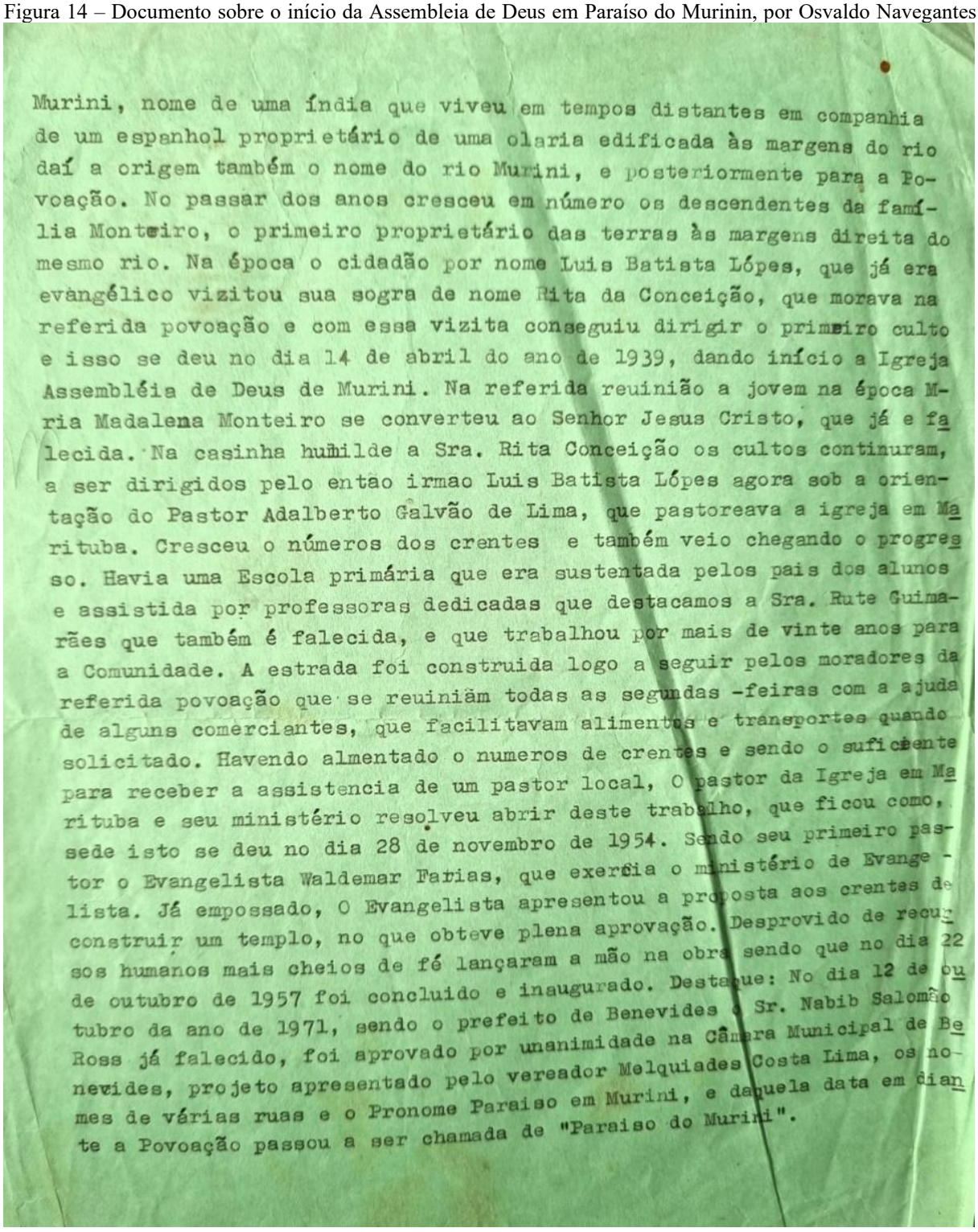
> Um elemento diferenciador dessa disciplina pode ser apontado também na peculiar e exclusiva saudação brasileira assembleiana: A paz do Senhor! Algo que não existe das ADs [Assembleias de Deus] em outros países. É um sinal diacrítico da brasilidade assembleiana. Crente assembleiano não se cumprimenta ‘igual ao mundo, ou como nas igrejas tradicionais’, mas de forma distinta, ‘bíblica’. Costume que não é herança sueca, pois nas cartas dos suecos tal prática não existe. É de fato algo do pentecostalismo brasileiro, pois a CCB tem cumprimento similar. A irmandade se cumprimenta com a ‘A paz de Deus!’. Muito significativo que ambas contemporâneas e sectárias em suas origens, tenham essa distinção que ainda hoje permanece. Não oferecer ao irmão ‘A paz do Senhor!’, com voz firme, em alto e bom som e, principalmente, em público (na escola, no trabalho, na rua) é um sinal de ‘fraqueza espiritual’. Assim como a ‘carta de recomendação’, que também tem função social de proteção interna do grupo, os ‘iniciados’ que conhecem esses os códigos conseguem identificar imediatamente os convertidos e os aventureiros tentando se aproveitar da boa vontade dos assembleianos (Alencar, 2012, p.166).

O pesquisador responde na mesma chave, “A paz do Senhor!”, inserindo-se performaticamente no universo assembleiano, embora sua própria filiação religiosa seja batista, ligada à Convenção Batista Brasileira (CBB), na qual a saudação usual é “Graça e paz!”, inspirada nas epístolas paulinas e petrinas. Essa escolha evidencia a atenção às formas de linguagem e reconhecimento mútuo que estruturam a sociabilidade religiosa local.

Um pouco apreensivo no início, o irmão Vavá assume a condução do encontro, portando duas folhas que funcionam como suporte de memória e de legitimação narrativa: uma folha branca, com um breve histórico da Assembleia de Deus, e uma folha verde, datilografada, na qual se reconstitui o início dos trabalhos da igreja em Murinin.

Nesse documento, além de situar a trajetória inaugural da ADPM na Comunidade Tapera, ele também problematiza a grafia do topônimo, defendendo a forma “Murinin”, sem o “n” final, como a escrita considerada mais adequada, em contraste com registros oficiais que, por vezes, apresentavam variações. A folha ainda destaca o papel da família Monteiro na conformação histórica e territorial do lugar, articulando memória familiar, formação religiosa e constituição comunitária em um mesmo enredo interpretativo.

Figura 14 – Documento sobre o início da Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin, por Osvaldo Navegantes



Murini, nome de uma índia que viveu em tempos distantes em companhia de um espanhol proprietário de uma olaria edificada às margens do rio daí a origem também o nome do rio Murini, e posteriormente para a Povoação. No passar dos anos cresceu em número os descendentes da família Monteiro, o primeiro proprietário das terras às margens direita do mesmo rio. Na época o cidadão por nome Luis Batista Lópes, que já era evangélico vizitou sua sogra de nome Rita da Conceição, que morava na referida povoação e com essa vizita conseguiu dirigir o primeiro culto e isso se deu no dia 14 de abril do ano de 1939, dando início a Igreja Assembléia de Deus de Murini. Na referida reuinião a jovem na época Maria Madalena Monteiro se converteu ao Senhor Jesus Cristo, que já e falecida. Na casinha humilde a Sra. Rita Conceição os cultos continuram, a ser dirigidos pelo então irmao Luis Batista Lópes agora sob a orientação do Pastor Adalberto Galvão de Lima, que pastoreava a igreja em Marituba. Cresceu o números dos crentes e também veio chegando o progresso. Havia uma Escola primária que era sustentada pelos pais dos alunos e assistida por professoras dedicadas que destacamos a Sra. Rute Guimarães que também é falecida, e que trabalhou por mais de vinte anos para a Comunidade. A estrada foi construida logo a seguir pelos moradores da referida povoação que se reuiniäm todas as segundas -feiras com a ajuda de alguns comerciantes, que facilitavam alimentos e transportes quando solicitado. Havendo almentado o numeros de crentes e sendo o suficiente para receber a assistencia de um pastor local, O pastor da Igreja em Marituba e seu ministério resolveu abrir deste trabalho, que ficou como, sede isto se deu no dia 28 de novembro de 1954. Sendo seu primeiro pastor o Evangelista Waldemar Farias, que exercia o ministério de Evangelista. Já empossado, O Evangelista apresentou a proposta aos crentes de construir um templo, no que obteve plena aprovação. Desprovido de recursos humanos mais cheios de fé lançaram a mão na obra sendo que no dia 22 de outubro de 1957 foi concluido e inaugurado. Destaque: No dia 12 de outubro da ano de 1971, sendo o prefeito de Benevides o Sr. Nabib Salomão Ross já falecido, foi aprovado por unanimidade na Câmara Municipal de Benevides, projeto apresentado pelo vereador Melquiades Costa Lima, os nomes de várias ruas e o Pronome Paraiso em Murini, e daquela data em diante a Povoação passou a ser chamada de "Paraiso do Murini".

Fonte: Cedido por Osvaldo Navegantes (2024)

No documento, Osvaldo traz uma outra versão, sem muitos detalhes, sobre a história de Murinin, mas com uma narrativa que dialoga mais com a dinâmica da localidade.

> Murini, nome de uma índia que viveu em tempos distantes em companhia de um espanhol proprietário de uma olaria edificada às margens do rio daí a origem também o nome do rio Murinin, e posteriormente para a Povoação. No passar dos anos cresceu em número os descendentes da família Monteiro, o primeiro proprietário das terras às margens direta do mesmo rio (Osvaldo Navegantes, 2024).

Sobre essa outra história da indígena, irmão Vavá não fornece muitos detalhes, apenas reforça o que registra em documento próprio ao mencionar que, entre os registros localizados sobre a localidade na Hemeroteca Digital Brasileira, há o caso da morte de um espanhol, de nome Maciel Soares, no "rio Muruny". Ele teria caído de uma canoa quando se dirigia a Benfica e, apesar dos esforços dos companheiros para resgatá-lo, não pôde ser salvo. O registro encontra-se na edição n.º 483 do jornal *Folha do Norte*, de 28 de abril de 1897.

O documento de Osvaldo descreve também o início da construção do templo da igreja para realização de cultos, bem como o apoio político de um vereador evangélico, membro da mesma denominação, na aprovação de homenagens à família Monteiro por meio da atribuição de seus nomes a diversas ruas de Murinin. Entre elas, a própria PA-404, no trecho que atravessa a comunidade, denominada "Avenida Martinho Monteiro".

O texto menciona, ainda, a inclusão do prenome "Paraíso" e a alteração da grafia "Murinin", com supressão da letra "n" final, resultando em "Paraíso do Murini", com a justificativa de resgatar uma suposta fonética indígena tupi. Em uma folha de frente única, que apresenta a origem da igreja ADPM, irmão Vavá enfatiza a questão fonética e destaca o nome do ex-vereador de Benevides, Melquíades Lima, como articulador tanto do reconhecimento público à família Monteiro quanto da organização oficial do nome da comunidade.

Ainda conforme esse documento, o primeiro culto evangélico teria ocorrido em 14 de abril de 1939, marco inicial da "Assembleia de Deus em Murini", já com a grafia sem o "n" final. O texto recupera os primeiros locais de culto e menciona a professora Ruth Guimarães, que hoje dá nome à escola estadual de ensino médio da comunidade.

Reconhecendo em si mesmo um papel de guardião da memória e da história dos evangélicos assembleianos de Murinin, Osvaldo inicia seus relatos com ênfase na trajetória da igreja. O pesquisador, então, conduz a conversa também para sua biografia, buscando compreender sua vida para além da identidade estritamente religiosa.

Osvaldo trabalhava em uma usina de castanha quando sofreu um acidente que o deixou paraplégico, ainda na juventude. As datas não lhe são inteiramente precisas, mas ele situa sua aproximação com a fé evangélica em visitas a amigos em Murinin, por volta de 1963. Ao

adoecer em 1971, após episódio de febre e paralisia quando trabalhava no distrito de Icoaraci (município de Belém), retorna a Benfica, onde fixa residência.

> Eu cheguei aqui não tinha nada, sem luz, poucas casas, era só quase um caminho aqui. Não tinha transporte, depois que foi chegando o pau-de-arara. Ali onde tem o cemitério, não passava nada, nem carro, nem carroça, era só um lamaçal e só passava a pé. E, depois de muito tempo foi chegando as coisas. Eu trabalhava em Icoaraci, em uma usina de castanha chamada Usina Gavião e era supervisor de escolha de qualidade, porque era uma das maiores exportadoras de castanha. Pela manhã, eu trabalhava no departamento da vigilância de dia e no departamento de escolha de qualidade, porque eles exportavam para Inglaterra, Polônia, Suécia e eu escolhia o nome e o tamanho das castanhas em inglês, para colocar nas caixas e exportar. De lá eu adoeci e fiquei aos cuidados de um irmão da igreja de lá [Icoaraci] chamado Alexandre e de lá, voltei pra Belém, onde eu nasci, morar com uma tia minha chamada Palmira, já paralítico. De lá, aconteceu um imprevisto, né?! E eu mandei um recado aqui para Benfica, onde tinha uns amigos, que eram de São Miguel do Guamá [Município do Nordeste Paraense]. Chamava era Mateus, o pai, Malaquias, Lázaro e Elias. Amigos mesmo, daqueles de que pegar e segurar. E eu apenas mandei um primo meu colocar um bilhete no ônibus dizendo que eu queria que ele fosse me buscar, que eu não estava me sentindo bem, não pela minha tia, mas pela outra pessoa, né? De imediato eles foram. Me trouxeram, eu paralítico. E fiquei aí 71, em Benfica e de lá, eles me trouxeram pra cá [Murinin], e nos primeiros cultos e eu fiquei bom, graças a Deus. Me apresentei aqui e de 72 em diante, eu comecei a trabalhar na igreja (Osvaldo Navegantes, 2024).

Irmão Vavá esteve há mais de 55 anos frequentando a Igreja Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin e, desde 2017, não exerceu funções estatutárias. Ele ressaltou que nunca recebeu o título de pastor, afirmando: “Não, em nenhum momento. Eu nunca quis. Não, não. É mais difícil”, identificando-se apenas como diácono.

No trabalho de campo, observa-se a existência de uma hierarquia religiosa entre os evangélicos, relacionada tanto ao poder quanto às atividades desempenhadas. O cargo máximo de ascensão é o de pastor, muitas vezes descrito, em relatos de fiéis, como fortemente condicionado por relações de “coleguismo” e redes internas de confiança.

A igreja ADPM segue o rito da Convenção Interestadual de Ministros e Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus no Estado do Pará (COMIEADEPA), que regulamenta as igrejas associadas. O acesso ao pastorado não depende de um único requisito, mas da combinação de qualidades pessoais, trajetória espiritual e reconhecimento eclesial. As funções ministeriais são, em ordem de escalabilidade: dirigente de congregação, diácono, presbítero, evangelista, pastor auxiliar e pastor-presidente.

Ao diácono[40], função ocupada por irmão Vavá, cabe um conjunto de atribuições e responsabilidades eclesiásticas, vinculadas ao serviço (*diakonia*) à comunidade: participação

[40] Palavra que vem do grego *diakonia*, que significa serviço.

em atividades da igreja, apoio à ordem do culto, assistência aos necessitados, organização logística das reuniões e suporte ao pastorado. Essa posição o insere como figura de referência e mediação entre a liderança e os demais membros da igreja ADPM.

Sobre sua casa às margens do igarapé do Pequiá, onde a indígena Murinin habitara, Navegantes (2024) pondera que:

> Esse igarapé foi extinto, acabou. Ele era muito bonito, na década de 70 até 80, esse igarapé estava bom. Depois começaram a desmatar lá, a cabeceira. Aí vai secando e como não houve um cuidado, acabou-se. Mas era um lugar de batismos, aí que eram realizados os batismos dos irmãos e novos convertidos. Era aberto, não tinha templo, era o terreno só, particular, dos Monteiro. Depois foi vendido, e foi adquirido pelo ano de 1990, pelo pastor Gabriel de Carvalho Chagas, para construção de um templo maior [da ADPM], em uma obra que durou mais ou menos 10 anos (Osvaldo Navegantes, 2024).

Navegantes (2024) observa que a igreja Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin (ADPM) atravessou diferentes fases de trabalho evangelístico e estrutural. Após o início das atividades na casa de Rita Monteiro, em 1939, e o funcionamento posterior em outro espaço como congregação ligada à igreja de Marituba, ainda na área da Comunidade Tapera, a igreja solicita desfiliação em 1954 e passa a organizar-se como sede. Nesse contexto, inicia-se, no mesmo ano, a construção do primeiro templo próprio, sob a liderança do evangelista Waldemar Farias, que posteriormente se tornaria pastor. A inauguração ocorre em 1957.

Com o crescimento populacional e o aumento do número de fiéis, inicia-se, em 1990, a construção de um novo templo-sede da igreja ADPM, como registra Navegantes (2024). A inauguração simbólica acontece em 1998, embora a obra ainda não estivesse totalmente concluída à época. O novo templo comporta mais de mil pessoas, enquanto o antigo recebeu o nome de Waldemar Farias, em homenagem ao primeiro pastor. Este não foi demolido, mas permaneceu por anos como salão de apoio às atividades comunitárias e encontra-se atualmente em processo de reforma para abrigar um museu da ADPM.

Figura 15 – Osvaldo Bezerra Navegantes (Irmão Vavá) aos 81 anos



Fonte: Arquivo do autor (2024)

Entre os nomes pastorais mais lembrados pelos fiéis entrevistados, destacam-se Waldemar Farias, Manoel Trajano e Olivar das Neves. Waldemar é referido como o primeiro pastor; Manoel Trajano, que liderou a igreja em dois períodos distintos, totalizando cerca de vinte anos de pastorado, foi homenageado com o nome de uma escola; e, Olivar, que esteve à frente da congregação em dois momentos e por cerca de quinze anos, foi sucedido pelo pastor José de Ribamar Cardoso de Carvalho, responsável pela igreja ADPM durante a pandemia de covid-19.

O acesso à Comunidade Tapera se dá pelas ruas Maria Monteiro e Tapera ou pela Passagem Constância. Assim como Maria, Constância carrega o sobrenome Monteiro (embora este não conste na placa da rua) e ambas foram moradoras antigas da localidade, figurando entre as primeiras a se converter à fé evangélica na igreja ADPM. A Tapera configura-se como núcleo familiar expandido, com cerca de trinta casas, um igarapé que atravessa a via principal e outro mais adiante, o igarapé do Corte. No passado, era o principal ponto de acesso fluvial a Murinin e, por esse motivo, constituiu-se como área inicial de expansão territorial do bairro, mesmo sem dispor de infraestrutura portuária formal, apenas uma margem do rio Murinin que permitia o desembarque.

Moreira e Schmitz (2019) analisaram os sistemas de produção familiar no município do Acará, no Pará, e, acerca do que é tapera, apresentam a seguinte definição:

> Tapera é o nome dado pelos agricultores aos cultivos perenes, geralmente mistos. São estabelecidas em terra firme, em áreas de antigas roças, próximas às casas ou retiros. Ao redor dos retiros existe sempre uma plantação de culturas frutíferas diversas. Assim como em algumas roças, nas quais são plantadas também culturas perenes. Ao se deixar aquela área em pousio, no caso das roças, ou mudar o retiro de local, essas espécies continuam sendo cultivadas nas áreas chamadas de taperas. Em algumas áreas onde existem taperas, a vegetação é mais alta que nas demais. No período chuvoso, as frutas provenientes das taperas são importantes para a composição da renda familiar, pois, no período de chuvas, não a mandioca ainda não está pronta para ser colhida (Moreira; Schmitz, 2019, p. 6).

Moreira e Schmitz (2019) mostram que “tapera” não é só lugar abandonado, mas também um tipo de área produtiva onde agricultores mantêm cultivos perenes (sobretudo frutíferos) em antigas roças ou próximos aos retiros, mesmo depois de deixarem a área em pousio. Essas taperas permanecem como pontos de produção e, no período chuvoso, suas frutas tornam-se fonte importante de renda, especialmente porque a mandioca ainda não está pronta para a colheita nessa fase do ciclo agrícola.

Conforme dicionários de Língua Portuguesa, Tapera deriva do Tupi e significa “aldeia abandonada” ou “aldeia que foi” designando vilarejo abandonado, casa ou propriedade rural em ruínas e tomada pelo mato. Em Murinin, Farias (2016) entrevistou moradores da Tapera, como dona Eugênia e Maurílio Segundo (ambos *in memoriam*), que relataram como a localidade, apesar dos avanços urbanos, preserva práticas típicas de áreas rurais, como o cultivo de mandioca e a produção de farinha em sítios às margens do igarapé do Corte.

Visitas de campo à Tapera revelam um cenário de aparente desassistência do poder público, com ruas não pavimentadas, ausência de redes de água encanada, esgoto e drenagem de águas pluviais, configurando paisagem distinta de outras comunidades do distrito.

Último domingo do mês, 28 de setembro de 2025, comemoração do aniversário da filha, família reunida em torno da mesa farta e com churrasco, ao som de tecnomelody[41], aos fundos de uma casa de madeira e uma barraquinha para apoio à casa, com uma pequena alvenaria sendo construída à frente, após o almoço, a senhora Calcedonia do Carmo da Silva[42], aposentada, 92 anos, recebe o pesquisador para lhe falar sobre suas vivências na Tapera. A interlocutora da escuta foi a agente comunitária de saúde, Karina Chaves, que levou o pesquisador ao local, o acompanhou durante a entrevista que fora marcada exatamente para o domingo e, depois do almoço, por conta de Calcedônia precisar ir à igreja evangélica da qual faz parte, participar da Escola Bíblica Dominical.

Na chegada do pesquisador, a recepção deu-se em meio ao almoço, que a senhora Calcedônia já havia terminado. Um de seus filhos a conduziu para a parte da frente da casa, deixando-a sob as árvores, em razão do barulho da música alta e do tom de voz mais baixo da entrevistada, o que dificultava a compreensão da sua fala. Com roupas levas, uma cobertinha cobrindo a parte da cintura até o meio das pernas, pés inchados e melados com medicação oleosa, sem chinelo e em cadeira de rodas. A conversa é iniciada em "Como a senhora está?" e ela sinaliza: "Pode dizer que tô ruim, bem não tô. É porque eu tenho essa dor na minha perna, eu sinto dores nas minhas pernas", conta Calcedônia Silva (2025).

Nascida e criada em Mosqueiro, distrito de Belém, Calcedonia refaz, em certa medida, o trajeto de Francisca Bentes: sai de Mosqueiro e, por meio de relações afetivas, passa a transitar pela Tapera e por Murinin. Ela relata que começou a frequentar a localidade por causa de um relacionamento com Miguel "Bacaba", filho de Catarina Monteiro, cujo nome está entre os poucos topônimos femininos que nomeiam ruas de Murinin (Farias, 2016). "Eu vinha para cá porque eu estava amigada com o filho da dona Catarina Monteiro, a Catita. Ela tinha um filho por nome Miguel, chamavam para ele Miguel Bacaba. Ele que era meu marido" (relato de Calcedônia).

Calcedonia recorda que todo acesso à comunidade era feito pelo porto às margens do rio Murinin, acompanhando os ciclos de maré. Na Amazônia, os rios constituem a principal via de acesso às áreas ribeirinhas, e Murinin mantém essa marca em sua dinâmica de formação, com modos de vida vinculados à pesca artesanal, à caça, ao extrativismo e ao cultivo de

[41] Estilo musical paraense, evoluído do tecnobrega, que traz uma mixagem rítmica em torno de brega, calypso, forró e carimbó com música eletrônica e sonoridade mais lenta e como batidas melódicas caribenhas. Difundido, principalmente, a partir dos anos 2000.
[42] Entrevista concedida no dia 28 de setembro de 2025, em Murinin.

subsistência. Seja na narrativa da indígena Murinin, às margens do igarapé Pequiá (Siqueira, 2014), seja no relato de Eugênia Segundo, as experiências rurais continuam presentes na memória local (Farias, 2016).

Dona Calcedônia (2025) lembra que todo o acesso à localidade de Murinin, pela área de Tapera, era feito por meio do porto às margens do rio Murinin, ou da maré, como moradores a chamam comumente. Em seus horários de cheia, alternando conforme a mudança dos dias.

> Aquele porto, onde a Hosana tem aquela casa[43], era o porto onde a gente saltava, né?! Porque eu cansei de vir do Tucumaeira [Comunidade na ilha de Outeiro, distrito de Belém] pra cá e saltava lá. Ai depois eu vim morar pra cá, porque a minha sogra não quis mais que eu ficasse lá. Tudo entrava por aqui, não tinha acesso pela estrada, era só caminho. A gente só vinha por água. Não tinha energia elétrica aqui. Não tinha ônibus, não tinha carro nenhum. Quem levava era a carroça de boi, que levava de lá de Benfica pra pegar o ônibus [BR 316]. Tudo que a gente pescava, que comercializava tinha que levar para Benevides [Centro da cidade] ou pra outro canto (Calcedônia Silva, 2025, p. 1-2)

No contexto da Amazônia, os rios são, por si só, os principais acessos a áreas ribeirinhas. E, Murinin, nessa cena, faz jus à sua dinâmica de criação, com modo de vida tradicionalmente focado em pesca artesanal, caça extrativos e cultivo para subsistência. Seja na narrativa da indígena Murinin, às margens do igarapé Pequiá (Siqueira, 2014), seja no relato de Eugênia Segundo, antiga moradora da Tapera, que narra sobre atividades típicas rurais, como o plantio de mandioca e produção de farinha (Farias, 2016).

O evangelicalismo em Murinin também penetra o território pelo rio. É nesse porto, descrito por Silva (2025), que se situam as primeiras incursões assembleianas antes de 1939, período em que a fé evangélica chega por via missionária e se iniciam as primeiras atividades, conforme relatos de Navegantes (2004), Ferreira (2024) e Silva (2025), além da documentação analisada por Silva (2010) sobre a história da igreja ADPM.

Considerando a centralidade do rio para a formação da Tapera e do próprio distrito de Murinin, e buscando uma compreensão imersiva das dinâmicas da vida muriniense de outrora, o pesquisador realizou o percurso fluvial entre Murinin e Benfica, tradicional rota de circulação comercial, social e religiosa.

[43] O terreno onde ficava esse ponto de porto foi vendido recente. E, há anos era propriedade particular, não servindo mais à comunidade como porto ou acesso facilitado pelo rio, passando o acesso a ser feito em outro ponto do local, o “porto do Maurílio”, o senhor Maurílio Segundo, entrevistado por Farias (2016).

Figura 16 - Comunidade Tapera e antiga área do porto, onde hoje moradores tomam banho de maré



Fonte: Arquivo do autor (2025)

4.1.1.2 O rio Benfica como elemento simbólico e geográfico do evangelicalismo em Murinin

Com mediação da agente comunitária de saúde Karina Gonçalves da Silva, o pescador Alex Sandro Cordeiro, conhecido como “Índio”, foi convidado a conduzir a viagem. Aos 40

anos, casado e pai de quatro filhos, Alex obtém seu sustento em trabalhos braçais e na pesca. Identifica-se como cristão, embora não pertença a uma denominação evangélica.

Em 5 de julho de 2025, à espera da maré cheia, Alex pilotou a pequena canoa seguindo o trajeto previamente estipulado, entre o antigo porto da Comunidade Tapera e o porto de Benfica. O percurso era feito como antigamente se fazia, para o acesso à estrada de ferro e aos demais comércios entre Murinin e Benfica, por não haver ainda o acesso terrestre entre ambos os distritos.[44]

"Cinco litros de gasolina e mais 100 reais" foi o preço apresentado por Alex, exímio conhecedor dos rios Murinin, Benfica, Furo do Maguari, Furo das Marinhas e outros rios próximos, para realizar o percurso que durou, aproximadamente, 1h30 para ir (sentido Murinin – Benfica) e 1h20 para retorno (sentido Benfica – Murinin), aproveitando-se da vazante da maré. Com saída às 8h05 e chegada em Benfica, às 9h35. Retorno às 10h10 e chegada em Murinin, às 11h30.

Sobre o motivo do percurso, fora-lhe explicado, e ele prontamente se dispôs. Nascido e criado em Murinin, como afirma, guiou-nos pelos rios, apontando as principais saídas para outras comunidades. A viagem oportunizou aos pesquisadores entender a dinâmica do deslocamento, como distância, clima, observação do rio, movimento de pescadores e demais usuários do rio, além da experiência imersiva no campo das narrativas históricas.

Pela estrada, a Rodovia PA 404, o percurso, da Rodovia BR-316 até o seu fim, no rio Furo das Marinhas, é de cerca de 14 quilômetros, atravessessando, no sentido de entrada, primeiramente o distrito de Santa Maria de Benfica, depois Benfica e, por último, Murinin, e vice-versa.

Pelo rio, o acesso do Murinin é de cerca de 13 quilômetros, e o percurso sai do igarapé Murinin, passa pelo furo da Fumaça, frente à ilha de São José da Sororoca, e segue pelo rio Benfica, que faz fronteira com as cidades de Ananindeua e Marituba, passando em frente à ilha Sassunema (Sacurema). Nesse sentido, passa-se primeiro no distrito de Santa Maria de Benfica, para poder chegar em Benfica.

Das observações feitas durante o percurso, percebe-se uma mudança na coloração da água: nos trajetos mais estreitos, ela torna-se mais barrenta e, no rio mais largo, o Benfica,

[44] Embarcaram na viagem, a orientadora doutora Marina Ramos Neves de Castro, seu esposo, professor doutor Fábio Fonseca de Castro e sua neta, Maria Clara, se juntaram ao pesquisador e ao pescador Alex, que levou um de seus filhos, o Alex.

adquire coloração esverdeada, variante conforme a época do ano. Havia pescadores em suas próprias canoas, com varas de pescar e redes.

Durante o percurso, não foram identificadas casas completamente ribeirinhas, ou seja, construídas em madeira, elevadas em palafitas às margens do rio e de frente para ele. Apenas notou-se algumas construções com fundos para o rio, mas em alvenaria e, geralmente, como trapiche ou pequeno porto para acesso de embarcações próprias, como iates, lanchas e outras embarcações, aparentando casas de alto padrão socioeconômico. Assim, há grandes condomínios que usam o rio Benfica como marinas de barcos, a exemplo, o Marina Reserva Jardins, Miriti Golf Marina e Marina Jaguari.

De partida, o ponto é o antigo porto da Comunidade Tapera, utilizado pelos murinienses para entrada e saída da comunidade. Como a maré, nesse trecho, baixa muito, tornando impossível o percurso por barco, foi necessário ajustar a viagem ao horário e ao tempo de maré cheia. Com o barco a motor, a equipe de pesquisadores percorreu o primeiro trecho e, ao desembarcar em Benfica, encontrou a antiga rampa para uso dos moradores, ao lado da Orla criada recentemente, no complexo da praça matriz da Igreja Católica – Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Benfica, construída em 1758, por Dom Frei Miguel de Bulhões, 3º bispo do Pará (Tavares, 1985).

Em meio à praça de Benfica, encontra-se o Casarão que, na oportunidade, recebeu a visita dos pesquisadores. Entre as atividades internas, após o restauro e transformação em Casarão das Artes, inaugurado em 30 de março de 2025, data que remete à assinatura documental da libertação dos escravizados em Benevides, há a exposição de produtos da agricultura familiar dos produtores rurais da cidade, além de artesanato e um café. O espaço também abriga uma exposição em curso, que apresenta a história de Benevides, com base na obra de Siqueira (2014).

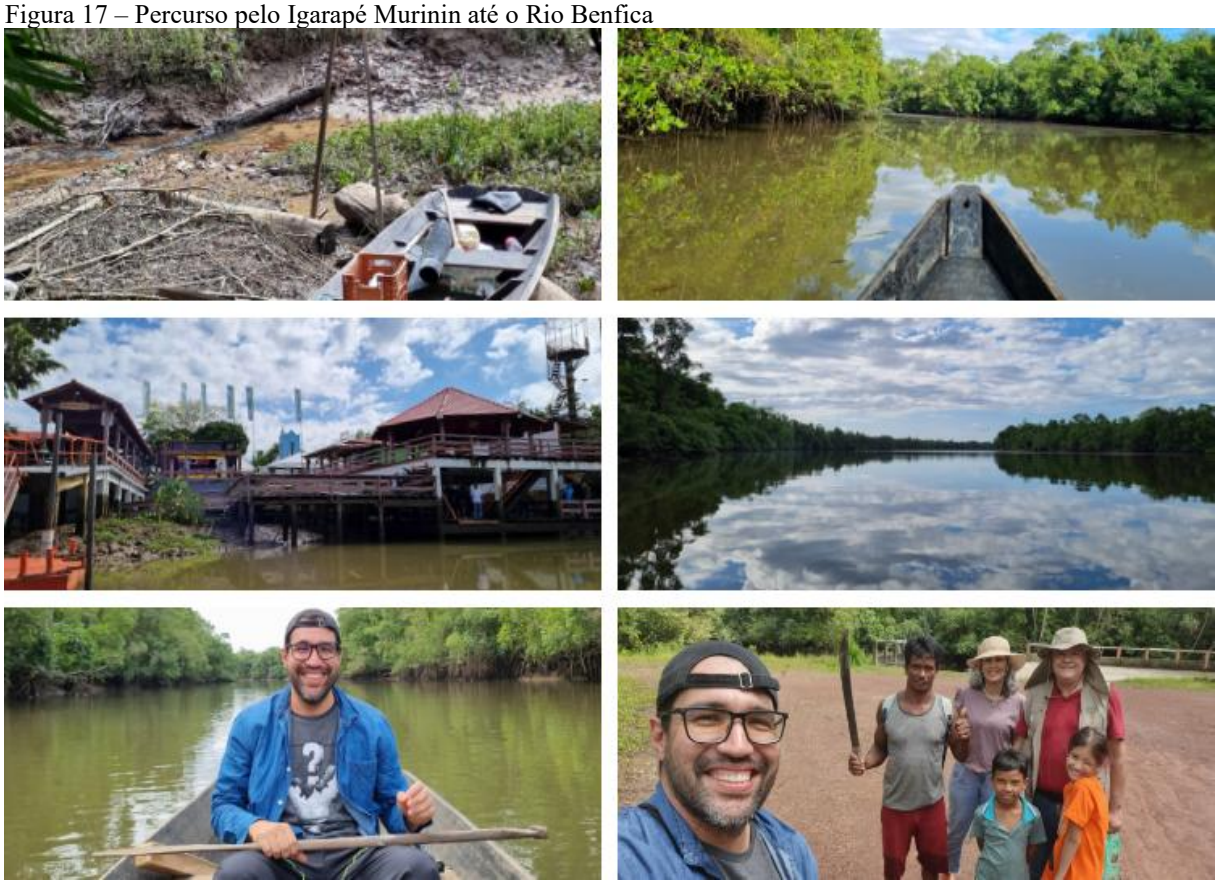
Após o período de visitas e o alongamento das pernas, a viagem de retorno a Murinin foi retomada pelo rio. No retorno, a maré estava baixando e a velocidade foi aumentada, para que se chegasse a tempo do desembarque, o que de fato ocorreu.

No percurso, as “estórias de pescador” pelo senhor Índio, as perguntas dos pesquisadores, os olhares cuidadosos apreciando os rios e a natureza, as histórias em meio ao gravador, a captação de som da canoa, pássaros e outros sons da natureza, bem como os registros em imagens da exuberância de um rio em meio ao cenário urbano desenvolvimentista da região Metropolitana de Belém que, mesmo constatando-se lâmina de dejetos, gorduras e

alguns plásticos, há que se considerar ter um rio vívido e sem restrições notificadas pelos órgãos sanitários de não balneabilidade.

Considerando o custo e a potência dos motores de popa[45], e a oralidade dos moradores mais antigos, infere-se que, no passado, esse trajeto era percorrido a remo, em canoas, num esforço físico extenuante para cobrir aproximadamente 13 quilômetros até Benfica e, de lá, alcançar a estação da estrada de ferro na Colônia de Benevides, conectando-se ao ramal de Benfica.

Figura 17 – Percurso pelo Igarapé Murinin até o Rio Benfica



Fonte: Arquivo do autor (2025)

Apesar de Benfica ter um registro histórico muito maior e sua fundação datar de quase três séculos, não foi encontrada, durante esta pesquisa, documentação que apontasse para a chegada do protestantismo por lá. As incursões ocorreram a partir do movimento iniciado por meio da igreja ADPM, assim como em Santa Maria de Benfica. Ambas as localidades, apesar de hoje funcionarem como independentes, com relação ao campo de atuação e gestão pastoral,

[45] É um motor com uma ou mais hélices, instalado na parte externa e traseira (popa) de barcos, canoas e botes, destinada a possibilitar o deslocamento pela água.

tanto as igrejas Assembleias de Deus de Benfica quanto Santa Maria de Benfica foram congregações da igreja de Murinin.

Desta feita, infere-se na estratégia missional de propagação do pentecostalismo realizada pelo rio, com olhares voltados prioritariamente ao público ribeirinhos. Da criação da Missão Apostólica de Fé e, anos depois, da Assembleia de Deus, observa-se um distanciamento de quase 30 anos até que a expansão missional marcasse ponto fixo no Murinin. Mesmo diante do contexto de trocas, vendas e produção de cerâmica e madeireira entre o povoado, Benfica e a capital, o processo foi demorado, principalmente pela proximidade geográfica, apesar da dificuldade de deslocamento.

Calcedonia Silva lembra que sempre foi "crente" e passou pelo processo de conversão à fé evangélica ainda no Distrito de Mosqueiro, quando morara com os pais. Veio ao Murinin e, apesar da união no status de "amigada", narra que continuou na igreja evangélica.

> Eu era crente, naquele tempo eu cantava. Agora não, eu vou na igreja só para orar. Eu saí quando eu vim para cá, para ver a danação como é, eu fui me meter para sair da crença e ir pra bloco de Carnaval e caiu meu cabelo, inchou minha orelha, por conta de brinco e ainda perdi meu dente. É uma provação que Jesus tá me dando. Não é para mim dançar, nem pular carimbó, nem botar nada na minha boca, nem pintar meu cabelo. Porque aí foi caindo o cabelo, foi caindo o cabelo que ficou assim desse tamanho e não cresceu mais. Aí eu fiquei assim, aí quer saber de uma coisa, não vou mais para Carimbó. Foi seguir os caminhos de Deus até hoje. Graças a Deus (Calcedônia Silva, 2025, p. 5).

Sobre a movimentação na Tapera, dona Calcedonia lembra os evangélicos que cuidavam da comunidade: "Ah, o trabalho dos crentes era bom. Quem zelava aqui por essas estradas, era roçado, capinado e zelado pelos herdeiros [família Monteiro] que faziam isso, os filhos do Raul, com os da dona Catarina e da Madalena".

Em frente ao porto de acesso ao Murinin, havia, segundo relatos de outros moradores, mas não confirmado por Calcedonia, que afirma não se lembrar, uma capelinha da igreja Assembleia de Deus, que servia para as atividades da congregação, como cultos e velórios. Ela ficava onde antes era o terreno da Hosana, um pedaço de terra comprado da própria Calcedonia e que, atualmente, segundo relatos dos moradores locais, foi vendido a uma pessoa estrangeira. Corroborando à narrativa de início das atividades assembleianas em Murinin.

Francisca Pereira (2024) traz a referência da casa da irmã Rita Conceição, mais próxima ao igarapé do Corte, distante cerca de 500 metros do exato ponto do porto, apontado por Calcedonia. "Quando eu vim pra cá já tinha [evangélico]. Agora, só não tinha pastor. Tinham os irmãos que auxiliavam aqui (...) e tinha uma casa de oração, descendo o Corte, que sobe e

vai para Tapera, uma casinha, que era lá que a gente se congregava. Não tinha templo nenhum. Isso foi feito já depois" (Pereira, 2024, p. 3).

No documento histórico da igreja ADPM, assinado pelo pastor Olivar das Neves Teixeira e secretário-geral Osvaldo Bezerra Navegantes, do ano de 2008, e publicado por Silva (2010), há o seguinte relato:

> Até aqui os trabalhos funcionavam na casa da irmã Rita Conceição Monteiro, todavia com o crescimento do mesmo, os irmãos foram impulsionados a conseguirem um local mais amplo onde pudessem se congregar. A solução foi encontrada e foi construída uma pequena Casa da Oração [congregação] em terreno localizado em local mais movimentado na época denominado de 'Tapera'. E assim tendo concluído decidiram fundar oficialmente a igreja (Silva, 2010, p. 199).

Apesar de não haver um direcionamento específico sobre onde teria existido a congregação que abrigou o início das atividades em Murinin, por exemplo, nas narrativas dessas pessoas de mais idade, ouvidas durante as entrevistas, outros interlocutores apontaram para uma área mais margeada ao rio Murinin, onde se localizaria a capela, na direção de uma jaqueira, em frente ao rio, por onde se dava o acesso à terra, chamado de porto. Tratava-se, portanto, de uma área de maior visibilidade e fluxo de pessoas. Atualmente, não há essa construção nem resquícios visíveis dela, mas integrou por anos a área de terras de Calcedônia. Depois, parte do terreno foi vendido à senhora Hosana Costa, exatamente onde ficou parte da localização do ponto de acesso à Comunidade.

Figura 18 - Área da primeira congregação da ADPM, na Comunidade Tapera



Fonte: Arquivo do autor (2023)

Com o crescimento do povoado e o deslocamento do centro da Tapera para uma área mais próxima à residência onde vivera a indígena Murinin, a igreja evangélica acompanhou o movimento e encerrou suas atividades na capela da Tapera, passando a atuação para um templo mais central, inaugurado em 1954. Especificamente na Tapera, a igreja ADPM construiu, a cerca de 10 anos, uma nova Casa da Oração (Congregação Jericó), ou seja, por mais de 75 anos, não tiveram a manutenção de templo algum na área de início das atividades.

Apesar das estratégias missionais, fossem elas certeiras ou falhas, o avanço missional elevou a igreja à condição de referência na comunidade. Desta feita, o campo Paraíso de Murinin corresponde à área de atuação da igreja, entendida como o espaço geográfico-territorial no qual ela distribui suas atividades, delimitado entre suas congregações, chamadas Casas de Oração, e os Pontos de Pregação, que são locais, geralmente casas de fiéis, onde há cultos rotineiros e que constituem o primeiro passo para o início de uma nova congregação.

Até a escrita desta tese e, segundo o pastor Kleper Klei Romano Mata,[46] a igreja Assembleia de Deus Paraíso do Murinin (ADPM) é distribuída entre 23 Casas de Oração (congregações), 11 pontos de pregação e mais um Templo sede (central), que tem capacidade para 1.600 pessoas sentadas.

Ao todo, cerca de 2.700 membros são os que professaram a fé evangélica, realizaram o batismo em águas por imersão e foram aceitos ao rol de membresia da igreja. E cerca de 1200 congregados, que são pessoas que estão em processo de inclusão à fé evangélica e ainda não são reconhecidos membros, por não atenderem aos critérios, ou ainda, por não manifestarem o desejo para isso. Com isso, somam-se cerca de 3.900 pessoas que frequentam tal igreja.

[46] Entrevista realizada no dia 7 de outubro de 2025, por meio do WhatsApp.

Figura 19 - Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin



Fonte: Arquivo do autor (2025)

Para o desenvolvimento das atividades, a igreja ADPM realiza a departamentalização de acordo com faixa de público e gênero. Segundo Kleper Mata (2025), há departamentos de crianças, adolescentes, jovens senhores, senhoras, coral e banda de música, em que cada um atende seu público com ações propícias e eventuais. As principais reuniões da igreja são as segundas-feiras, com Culto Geral, em que todas as pessoas de todas as casas de oração são convidadas a estarem no Templo Central. Às quartas-feiras, cultos de departamentos. Às sextas-feiras, culto de doutrina e, aos domingos, pela manhã, Escola Bíblica Dominical, à noite, Culto Dominical.

Nas Casas de Oração (congregações), a programação é similar, há pequenas diferenças, principalmente na não realização de cultos às segundas-feiras e, por vezes, alguns outros dias. Os sábados, geralmente, são reservados para programações especiais, como aniversário de departamento, congresso ou outro.

Entre as ações voltadas para a assistência social desenvolvida pela igreja ADPM, Mata (2025) aponta a distribuição de cestas básicas, principalmente, entre as congregações, com cerca de 350 doações por mês, além da doação de medicamentos e, eventualmente, a oferta de mutirões de saúde e exames de vista.

Majoritariamente, pela oralidade da pesquisa de campo, a igreja ADPM tem o histórico mais longínquo de atuação em Murinin. Em buscas na internet, em sites oficiais, como da Receita Federal, para registros por meio do Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ), verifica-se que a Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin tem como ano de abertura 1985, seguida da Primeira Igreja Batista em Murinin, em 2003, e da Igreja Universal do Reino de Deus Murinin, em 2006. Fiéis dessas igrejas foram ouvidos durante a pesquisa.

4.1.1.3 Primeira Igreja Batista em Murinin (PIB Murinin): tradição, identidade e práticas comunicacionais

Na categoria "evangélica de missão", segundo a classificação censitária do IBGE (2010), situam-se igrejas mais antigas estabelecidas no Brasil principalmente a partir de missões europeias e norte-americanas no século XIX. Em grande medida, essas igrejas, vinculadas a um processo histórico anterior ao pentecostalismo, constituem um contraponto às denominações pentecostais, apresentando características litúrgicas, doutrinárias e organizacionais distintas.

A tradição batista insere-se nesse campo evangélico plural, marcado por significativa diversidade teológica, organizacional e litúrgica. O termo batista funciona como designação histórica e denominacional ampla, ligada ao movimento surgido entre os séculos XVII e XVIII, mas hoje empregado por igrejas com perfis bastante heterogêneos. Não existe controle centralizado sobre o uso do nome, o que permite que congregações que o adotam apresentem alinhamentos doutrinários, práticas de culto e posicionamentos públicos muito próximos em alguns casos e bastante distantes em outros.

Desse modo, o uso do termo batista, isoladamente, não é critério suficiente para indicar convergência teológica, litúrgica ou convencional. Torna-se necessário considerar a história específica, as filiações institucionais e as orientações pastorais de cada igreja local. É possível encontrar, sob a mesma nomenclatura, tantas igrejas de missão filiadas à Convenção Batista Brasileira (CBB), de linhagem teológica mais tradicional, quanto vertentes pentecostais, como o caso da Lagoinha, que, embora utilize "batista" no nome por sua origem em uma igreja histórica, adota práticas e ênfases típicas do pentecostalismo, distanciando-se do "ser batista" em seu sentido convencional.

A Igreja Batista da Lagoinha, por exemplo, difere da Primeira Igreja Batista em Murinin (PIB Murinin) em diversos aspectos estruturais e institucionais. Ela não segue as doutrinas, os cultos, a dinâmica de ação e a liturgia tradicionais das igrejas ligadas à Convenção Batista

Brasileira (CBB), nem faz parte formalmente dessa convenção. Essa diferença fica clara no processo recente de reorganização e expansão da Lagoinha, que deixou de ser só uma igreja local grande para virar uma estrutura denominacional própria, batizada de Lagoinha Global. Como a própria organização descreve, a Lagoinha Global atua como uma convenção que define padrões de identidade e funcionamento para suas unidades, centraliza diretrizes e cria um modelo unificado de implantação e ligação de igrejas, tudo sob a mesma marca e lógica (Lagoinha Global, 2026).

Esse arranjo lembra as redes eclesiais expansivas de hoje, com governança e padronização que marcam o crescimento no campo evangélico brasileiro recente (Mariano, 2005). No fim das contas, o que define uma igreja batista tradicional de missão vai além de uma herança histórica, há a dependência da filiação formal à CBB, que legitima teológica e eclesialmente no universo batista do país. A Lagoinha trilha um caminho institucional autônomo, com seu próprio padrão convencional.

No recorte desta pesquisa, relativo ao distrito de Murinin, identificou-se apenas uma igreja evangélica de missão: a Primeira Igreja Batista em Murinin, que é a segunda igreja batista estabelecida no município de Benevides. A Primeira Igreja Batista de Benevides completou 56 anos de atuação em 2025. Outra igreja batista da mesma ordem convencional é a Primeira Igreja Batista Rosa de Saron, localizada no bairro Almir Gabriel, em Marituba. Ambas se encontram a aproximadamente 14 quilômetros da PIB Murinin, e as três são filiadas à CBB.

A missão batista em Murinin, segundo registros e relatos disponíveis ao pesquisador, remonta ao início de 1998, quando Nair Miranda e sua filha, Cibely Santos, membras da Igreja Batista Nova Marambaia, em Belém, proprietárias de sítio em Murinin que visitavam com frequência, dialogam com Bento Pena da Costa, evangélico batista oriundo da cidade de Vigia, no nordeste paraense, residente em Murinin. Bento congregou por mais de cinco anos na igreja ADPM e é avô do pesquisador desta tese.

Diante da ausência de atividades Batista na localidade, a família propôs a realização de tais cultos em sua residência, oferecendo o espaço como ponto fixo de pregação e frente missionária, proposta que foi prontamente acolhida. Esse movimento está registrado em documento histórico da Primeira Igreja Batista em Murinin, produzido pela Igreja Batista Nova Marambaia (2003) e disponibilizado ao pesquisador pelo primeiro pastor da PIB Murinin, Zilton José dos Santos.

> O primeiro culto foi realizado no dia 09 de maio de 1998. Foi nomeada uma comissão para a direção deste início de trabalho com os seguintes irmãos: Zilton José dos Santos, Pedro Paulo Ferreira, Silas Bernardo de Souza e Ana Lea Pires Nascimento Ferreira. Logo o trabalho começou a se desenvolver, e começou a surgir outras famílias que estavam frequentando outras igrejas por falta de um trabalho batista. Em dezembro de 1998 foi nomeado o casal Zilton e Cybelle Santos, diretor da Frente Missionária e professora de uma classe Boas Novas de Crianças, respectivamente, onde já estavam atuando há alguns meses (Documento Histórico da Igreja Batista em Murinin pela Igreja Batista Nova Marambaia, 2003, p.1).

Inicialmente, as atividades foram dirigidas pela Igreja Batista Nova Marambaia, responsável pela implantação da missão em Murinin. Quinzenalmente, os cultos eram realizados na casa do senhor Bento (em memória) e de sua esposa, Lucimar Costa. Ao longo de 1999, o trabalho de evangelização de crianças se expandiu e grande parte da comunidade passou a ser assistida pela missão, que atuava também com forte ênfase social, por meio da doação de cestas básicas, roupas e da oferta de lanches ou sopas após as reuniões, o que contribuía para agregar mais pessoas.

Em outubro de 1999, a igreja adquiriu, por meio de doações financeiras, um terreno nas proximidades da residência do senhor Bento, na esquina das ruas Temístocles Monteiro (conhecida como Rua dos Camarões) e Maria Monteiro, em Murinin. Iniciou-se, então, a construção de um salão de madeira para as atividades da frente missionária, inaugurado em maio de 2000, quando o trabalho passou de Frente Missionária[47] à Congregação Batista em Murinin.

Em setembro do mesmo ano, realizou-se o primeiro batismo em águas entre os batistas de Murinin, tendo como batizada a senhora Lindanor Brioso Rodrigues. No mês seguinte, por intermédio da Missão Sem Limite[48], foi doado um templo de alvenaria, medindo 8 m x 15 m, destinado às atividades da congregação. A pré-inauguração ocorreu em 17 de outubro de 2000, mas a conclusão da obra deu-se apenas em outubro de 2002, com a finalização do reboco, do piso e das pinturas. Em 5 de julho de 2003, a congregação deixou de ser gerida pela Igreja

[47] Frente Missionária, no contexto batista, é uma iniciativa organizada de expansão do trabalho evangelístico e discipulador em determinada localidade, ainda não constituída como igreja. É o início do avanço evangelístico que diferente de Congregação, que é a consolidação comunitária desse avanço, em uma perspectiva de nível intermediário. Alcançada a maturidade espiritual, organizacional e doutrinária, evidenciada por membresia estável, liderança capacitada e autonomia funcional, a comunidade é então constituída como Igreja organizada, tornando-se autônoma, autogerida e integrada à cooperação denominacional batista.

[48] Christian Missions Unlimited (Missão Sem Limites) é uma organização missionária norte-americana fundada a partir da experiência do pastor Chuck Conner, iniciada em 1975, quando passou a apoiar a construção de igrejas em áreas de expansão de cidades brasileiras onde a comunidade local não tem recursos para edificar seu templo, especialmente na região amazônica. Desde 1976, a organização afirma ter contribuído para a construção de mais de 350 igrejas em diferentes regiões do país, por meio de parcerias com igrejas locais, combinando recursos financeiros e mão de obra voluntária para construção dos templos.

Batista Nova Marambaia e passou a organizar-se com autonomia administrativa como Primeira Igreja Batista em Murinin.

Enquanto igreja, a PIB Murinin constitui-se como associação civil de caráter religioso, educacional e filantrópico, sem fins lucrativos. Assume vocação missionária e tem por finalidade o culto a Deus e a proclamação, de forma integral, do evangelho, com base nos princípios e práticas batistas definidos na Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, órgão máximo da denominação batista no país.

> É a maior convenção batista da América Latina, representando cerca de 8753 igrejas, 4.944 Congregações e 1.706.003 fiéis. Como instituição, existe desde 1907, servindo às Igrejas Batistas brasileiras com sua estrutura de integração e seu espaço de identidade, comunhão e cooperação. É ela que define o padrão doutrinário e unifica o esforço cooperativo dos Batistas do Brasil (Convenção Batista Brasileira, on-line, 2025).

Como igreja batista vinculada à CBB, a PIB Murinin organiza-se de forma autônoma e congregacional, de modo que os membros, reunidos em assembleia, deliberam sobre os rumos da igreja em seu campo de atuação. A filiação à CBB é uma práxis denominacional e voluntária que visa alinhar princípios bíblicos, declaração doutrinária e participação no plano cooperativo. Em contrapartida, a convenção oferece estrutura, cooperação missionária e orientações gerais, sem exercer autoridade administrativa ou coercitiva sobre a igreja local, que permanece soberana em sua organização. A marca CBB funciona ainda como chancela de idoneidade, associando a comunidade local ao legado histórico dos batistas de missão no mundo.

Quando a PIB Murinin inicia suas atividades na localidade, concentra sua atuação em programações voltadas às crianças, articulando cuidado teológico e sustento alimentar. O templo é instalado nos fundos do prédio central da ADPM, e a igreja passa a cuidar prioritariamente da população da área, incluindo Comunidade Tapera, Tacho, Rua dos Camarões e adjacências. Com o passar dos anos, o foco específico na infância foi sendo reorganizado, mantendo-se em ações anuais, como Escola Bíblica de Férias e celebrações do Dia das Crianças, enquanto a agenda da igreja se diversificou, distribuindo suas atividades entre diferentes faixas etárias e grupos da comunidade.

Figura 20 – Primeira Igreja Batista em Murinin



Fonte: Arquivo do autor (2025)

A PIB Murinin mantém, em sua rotina, uma reunião às quartas-feiras, denominada culto de oração e doutrina, na qual são apresentados conteúdos teológicos para estudo e ensino dos fiéis. Aos domingos pela manhã, realiza a Escola Bíblica Dominical, espaço de interação e formação bíblica e, à noite, o Culto de Celebração, aberto à participação da membresia, com cânticos congregacionais, coleta de ofertas e dízimos, momentos de oração e exposição da prédica. Esporadicamente, ocorrem cultos comemorativos em outros dias da semana e, uma vez por mês, é realizada sessão ordinária para deliberação sobre o andamento das atividades da igreja.

A liturgia básica sofre pequenas variações em função das campanhas de missões, realizadas trimestralmente, quando são apresentadas à igreja as ações da denominação por meio de suas juntas missionárias. No primeiro período do ano, a ênfase recai sobre Missões Mundiais; em seguida, sobre Missões Estaduais; e, no terceiro trimestre, sobre Missões Nacionais. As campanhas envolvem cultos temáticos e mobilização em torno do exercício missionário. Embora o templo comporte cerca de 120 pessoas, a frequência média, somando membros e

congregados, em torno de 30 participantes nos cultos dominicais, tomando como referência o mês de outubro de 2025.

Não se identificou, no conjunto das demais igrejas do distrito, uma dinâmica de fundação semelhante às narrativas aqui reconstruídas para as igrejas ADPM e PIB Murinin. De modo geral, a partir das observações de campo e das conversas com interlocutores, muitas comunidades evangélicas surgem de trabalhos pontuais de reuniões e cultos domiciliares, consolidando-se quando passam a ocupar ou construir um templo próprio para abrigar maior número de pessoas. Outras emergem de dissidências entre lideranças ou da importação de "marcas" denominacionais já reconhecidas em outras localidades e na mídia, utilizadas como estratégia para aglutinar fiéis na comunidade.

Esse cenário permite aproximar do conceito de denominacionalismo em Niebuhr (1992), para quem o protestantismo moderno se organiza historicamente em múltiplas denominações legitimadas socialmente como expressões cristãs distintas, mas coexistentes. Nesse modelo, a diversidade confessional não aparece apenas como fragmentação, mas como uma forma estável de institucionalização da fé, na qual igrejas diferentes passam a ocupar posições específicas em função de suas ênfases doutrinárias, estilos de culto, referências simbólicas e inserções sociais. A proliferação de comunidades no distrito, nesse sentido, não pode ser lida apenas como sucessão de fundações isoladas, mas como expressão de um ecossistema religioso entrecruzado por distinções, deslocamentos e recomposições denominacionais.

Ao optar por registrar nominalmente essas denominações, sem reconstituir em detalhe seus processos fundacionais, a pesquisa reconhece justamente esse caráter distribuído e relacional do campo evangélico local. Mais do que mapear origens lineares, interessa observar como certas igrejas se estabilizam por meio da circulação de nomes, marcas e repertórios já consagrados em outros contextos, reatualizando, em perspectiva ao cenário amazônico, a lógica denominacional descrita por Niebuhr (1992).

Diante desse quadro, a territorialização evangélica em Murinin deve ser compreendida não apenas como expansão institucional, mas como produção de pertencimentos sociais e simbólicos em um ambiente no qual a diversidade de igrejas se sustenta tanto por vínculos locais quanto por referências mais amplas do universo protestante.

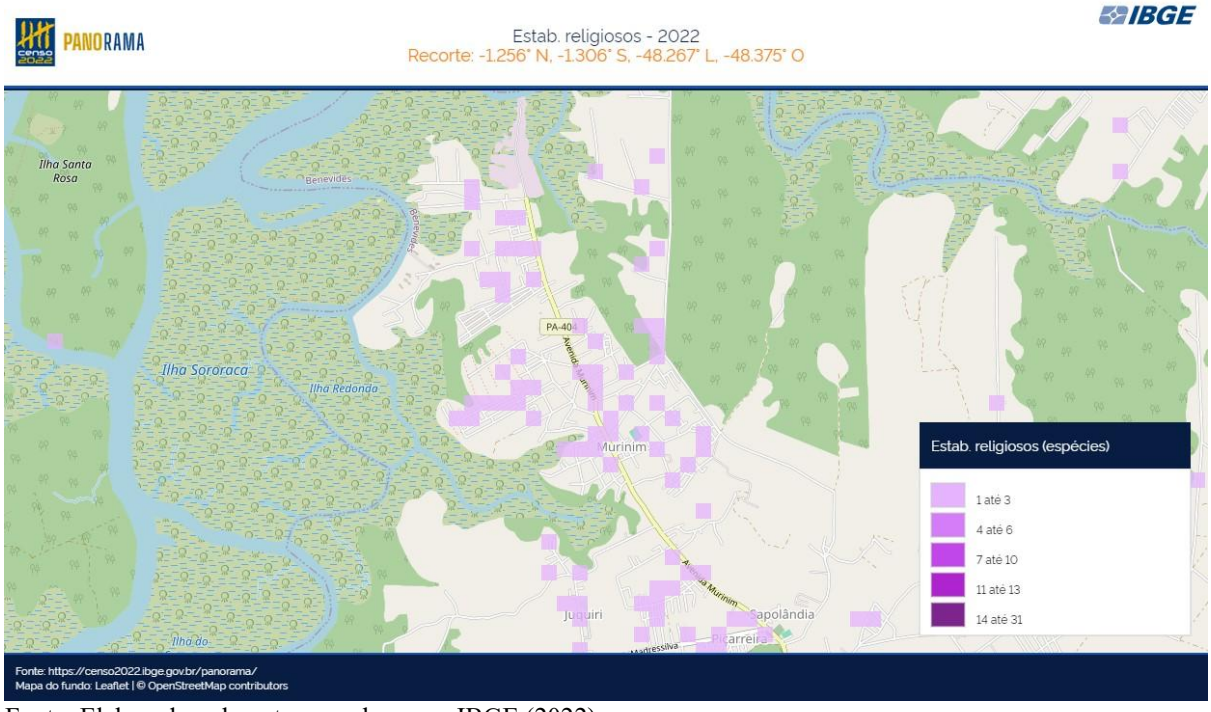
4.2 Distribuição espacial e diversidade das igrejas evangélicas de Murinin

Benevides tem, segundo projeção do IBGE (2022), 68.962 habitantes em 2025. Desse total, 23.522 indivíduos se declaram evangélicos, o que corresponde a 43,68% da população municipal. Em termos demográficos, trata-se, portanto, de um município majoritariamente marcado pela presença evangélica.

No caso do distrito de Murinin, considerando o núcleo urbano de aproximadamente 15 km², abrangendo os bairros Juquiri e Piçarreira, observa-se uma elevada concentração de igrejas e pontos de pregação e de culto, o que resulta em densidade de oferta religiosa superior à média do município.

Analiticamente, tal configuração permite compreender Murinin como uma espécie de subcentralidade evangélica de Benevides, em que a infraestrutura religiosa acompanha e, em certa medida, orienta o processo de ocupação urbana, como se evidencia no mapa de distribuição de estabelecimentos religiosos em Murinin (Figura 21).

Figura 21 – Distribuição de estalecimentos religiosos em Murinin



Fonte: Elaborado pelo autor com base em IBGE (2022)

O mapa do IBGE (Figura 21) confirma que Murinin concentra um "núcleo quente" de estabelecimentos religiosos no interior de Benevides, em clara desproporção com a área territorial relativamente reduzida do distrito. Do ponto de vista da comunicação e da sociologia

da religião, o mapa permite algumas observações, a saber: a capilaridade espacial dos estabelecimentos indica uma lógica de cobertura territorial; a sobreposição de áreas com alta concentração de templos e de maior adensamento populacional aponta para uma relação direta entre crescimento urbano e expansão evangélica; e, a intensidade da mancha sugere que o distrito se tornou um laboratório privilegiado do fenômeno religioso do espaço, com efeitos prováveis sobre padrões de voto, consumo midiático, moralidade pública e dinâmicas de vizinhança.

Assim, a leitura combinada dos dados censitários e do mapa de estabelecimentos religiosos permite qualificar Murinin não apenas como parte de um município com 43,68% de evangélicos, mas como um microterritório em que a presença institucional evangélica adquire forma densa e estruturante, a ponto de reconfigurar a experiência cotidiana do espaço e da pertença no distrito.

Os dados cartográficos não se restringem às igrejas evangélicas, incluindo também paróquias católicas, terreiros e casas de religiões de matriz africana; contudo, são os templos evangélicos que sobressaem em termos de ocupação territorial.

Diante disso, o autor fez sua incursão em campo e constatou, por registro, a quase totalidade dos pontos como sendo de igrejas evangélicas, identificadas com nomes em fachadas, estética de construção, com uma porta larga central e duas janelas, ou ainda, por informantes que apontaram locais como igrejas e por registros em redes sociais e cadastros públicos de dados.

O escopo de análise contempla a estrutura arquitetônica, fachada, nomes e inserção social das igrejas. A centralidade territorial dos principais templos para atender a membresia de mais posse financeira, tendo em vista as melhores localizações, ofertas de serviços e comércio estarem no núcleo central do bairro, a aparência estrutural com maiores acabamentos e a oferta de melhor infraestrutura, o que dialoga, de certa forma, com o ambiente em seu entorno.

Figura 22 – Distribuição de igrejas evangélicas no distrito de Murinin



Fonte: Elaborado pelo autor (2025)

Tanto o mapa do IBGE (2022) sobre os Estabelecimentos Religiosos em Murinin (Figura 21) quanto o mapa (Figura 22) de Distribuição de igrejas evangélicas no distrito de Murinin, elaborado pelo autor[49], resgatam a cartografia religiosa local e permitem leituras complementares. Pode-se dizer que o mapa oficial oferece a visão macro da "mancha religiosa", útil para situar Murinin dentro do município e da região, enquanto o levantamento em campo produz a textura micro do campo evangélico, evidenciando hiperconcentração, redundâncias espaciais e a lógica de "cobertura total" do bairro.

Em termos científicos, a combinação dos mapas permite afirmar que Murinin não apenas acompanha o padrão municipal de alta presença evangélica, mas se configura como um núcleo de hiperdensidade de estabelecimentos religiosos, no qual a oferta de templos é

[49] A Figura 22 apresenta a distribuição das igrejas evangélicas do distrito de Murinin. Para construção do mapa, o autor esteve em uma varredura por todo o campo de pesquisa, sempre com um veículo de transporte, a depender das condições de trafegabilidade ou acesso, seja bicicleta, moto ou carro, para o registro da fachada da igreja, bem como da sua geolocalização. A partir desse registro imagético, todas as capturas foram inseridas no programa QGis Desktop, que é um software livre de Sistema de Informação Geográfica (SIG) para análise, visualização e edição de dados espaciais, com ferramentas fundamentais para geoprocessamento e gestão territorial. A partir da catalogação, os georreferenciamentos foram inseridos sobre o *OpenStreetMap*, que é um mapa do mundo, criado de forma colaborativa, de uso gratuito sob uma licença aberta. Para a Tese, o mapa foi mantido off-line, apenas para captura e registro, contextualizando a pesquisa, mas há interatividade, quando, ao clicar sobre qualquer pino vermelho do mapa, aparece a foto da fachada da igreja, o endereço e o dia que a imagem foi feita.

desproporcional à área e à população do distrito, reconfigurando de forma decisiva a experiência cotidiana religiosa do espaço urbano.

Das incursões em campo e, como uma varredura, fez-se o movimento de registro em fotografia de muitas das igrejas evangélicas de Murinin. Como a atuação evangélica é dinâmica, há possibilidades de abertura de novas igrejas e fechamento de outras, em pouco tempo, mas para a observação da espacialidade territorial evangélica, optou-se por fazer a catalogação e observar alguns números a partir dos dados levantados pelo Censo Demográfico do IBGE (2022).

Mesmo com a necessidade de ocupação física por templos em áreas centrais, em razão da concentração populacional e maior visibilidade, nota-se (Figura 22) que, embora grande parte das igrejas não esteja inserida na principal avenida do Distrito, Avenida Martinho Monteiro, elas se localizam em seu entorno. São pontuais as igrejas que atendem a demanda mais centralizada, como o Templo Central da ADPM, o templo da Igreja Universal do Reino de Deus em Murinin e o templo da Assembleia de Deus (Igreja-Mãe)[50].

As igrejas com estruturas menores se distribuem no entorno da avenida Martinho Monteiro (trecho da Rodovia PA-404 que corta o Distrito de Murinin) e em outros núcleos de comunidades e bairros no distrito, como Itaquara, Juquiri, Brenolândia, Residencial Moacir Girundi e outros.

Há dispersão das 23 congregações da igreja ADPM por todo o território muriniense. As demais são menos frequentes, como a Igreja do Evangelho Quadrangular, com templos na Piçarreira, Patrimônio, Itaquara e Moacir Girundi. A Igreja Adventista do 7º dia, identificada em 3 pontos: no bairro Juquiri, na rua Santa Catarina (próximo ao Brenolândia) e no Itaquara, no trecho da avenida Martinho Monteiro que cruza a comunidade e outras com apenas 1 templo no Distrito, como a PIB Murinin, a Igreja Evangélica Maanaim, a Assembleia de Deus Madureira e Igreja Pentecostal Deus é Amor.

[50] A designação da Assembleia de Deus de Belém (PA) como "igreja-mãe" assenta em critério histórico-institucional e genealógico característico do protestantismo brasileiro: fundada em 1911 por missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, constitui a primeira congregação assembleiana oficialmente organizada no país, origem missionária e organizacional de praticamente todas as demais Assembleias de Deus nacionais. No léxico eclesial assembleiano, o termo denota filiação histórica, autoridade simbólica e centralidade fundadora, posicionando Belém como núcleo irradiador do pentecostalismo assembleiano, legitimador inicial de sua doutrina, liturgia e estrutura organizacional.

Quadro 9 – Levantamento das Igrejas Evangélicas do Distrito de Murinin

SEQ	NOME DA IGREJA	COMUNIDADE
1	Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin (IEADPM)	Centro de Murinin
2	Congregação Macedônia (IEADPM)	Resid. Moacir Girundi
3	Congregação Jericó (IEADPM)	Com. Tapera
4	Congregação Castelo Forte (IEADPM)	Lot. Fazenda Paraíso/Juca
5	Congregação Cafarnaum (IEADPM)	R. Francisco Segundo
6	Congregação Filadélfia (IEADPM)	Lot. Evaristo Cruz
7	Congregação Galileia (IEADPM)	Itaquara
8	Congregação Efraim (IEADPM)	Cohab Paraíso do Murinin
9	Congregação Nova Esperança (IEADPM)	Maconhão
10	Congregação Betel (IEADPM)	Piçarreira
11	Congregação El-Shaday (IEADPM)	Lot. Bom Jardim
12	Congregação Monte Hebrom (IEADPM)	R. Oriza / Juquiri
13	Congregação Maranata (IEADPM)	Loteamento Benfica
14	Congregação Monte Sinai (IEADPM)	Com. 15 de janeiro
15	Congregação Monte Sião (IEADPM)	Rua dos Cobras
16	Congregação Monte Carmelo (IEADPM)	Com. Maria Maria
17	Congregação Monte das Oliveiras (IEADPM)	Com. S.A.Acaraí/São José
18	Congregação Damasco (IEADPM)	Com. Simone Santos
19	Congregação Manasses (IEADPM)	Lot. Brenolândia
20	Congregação Orvalho de Hermon (IEADPM)	Brenolânda
21	Congregação Nova Jerusalém (IEADPM)	Com. Santo Antônio
22	Congregação Monte Horebe (IEADPM)	R. Antônio Valente/Juquiri
23	Congregação Monte Tabor (IEADPM)	Rua da PIB / Piçarreira
24	Congregação Porta das Ovelhas (IEADPM)	Resid. Moacir Girundi
25	Primeira Igreja Batista em Murinin	R. Temístocles Monteiro / Resid. Moacir Gerundi
26	Igreja os 4 evangelhos de Jesus	Resid. Moacir Girundi
27	Igreja do Evangelho Quadrangular – Templo da Promessa	Resid. Moacir Girundi

28	Igreja Pentecostal Assembleia de Deus – Congregação Nova Aliança – Campo de Marituba	Resid. Moacir Girundi
29	Congregação Cristã no Brasil – CCB	Loteamento Benfica
30	Igreja Guerreiros da Fé	Resid. Moacir Girundi
31	Igreja Assembleia de Deus – Ministério Semeando a Palavra	Loteamento Benfica / Dr. Luiz
32	Ponto de Pregação O Senhor é a minha fortaleza	R. Francisco Segundo
33	Igreja Adventista do 7º Dia	Itaquara
34	Igreja Evangélica Pentecostal Jesus: o bom pastor – Casa de Oração – Templo Central	Lot. Brenolândia
35	Assembleia Pentecostal Novo Tempo	Rua do Chapéu de Palha
36	Igreja Evangélica Maanaim – Ministério Fonte dos Milagres	R. São José
37	Igreja Assembleia de Deus – Igreja-Mãe	Centro de Murinin
38	Igreja Pentecostal Deus é Amor – Anexo Murinin	Centro de Murinin
39	Igreja do Evangelho Quadrangular	R. Patrimônio
40	Igreja Assembleia de Deus – Vida Nova	R. Patrimônio
41	Igreja Evangélica Pentecostal Ministério Torre Forte – Templo Sede	Com. Santo Antônio/Patrimônio
42	Igreja Evangélica Pentecostal Arca da Aliança do Poder de Deus	Com. Santo Antônio/Patrimônio
43	Templo Central União em Cristo – Ministério Tabernáculo de Missões	Av. Antônio Valente/Juquiri
44	Igreja Assembleia de Deus Ministério Monte Sinai	Itaquara
45	Igreja Evangélica Poder da Graça de Deus	Loteamento Benfica
46	Assembleia de Deus Congregação Santuário de Deus	Cond. City Park – Piçarreira
47	Igreja de Deus – Levítico 19:30	Piçarreira
48	Igreja do Evangelho Quadrangular	Piçarreira
49	Igreja Evangélica Providência Divina	R. Oriza / Juquiri
50	Ministério Apostólico Pentecostal Resgatando Vidas	R. Oriza / Juquiri

51	Igreja Adventista do Sétimo Dia	R. Oriza / Juquiri
52	Igreja Assembleia de Deus de Anápolis – Congregação Ebenézer	Juquiri
53	Igreja Quadrangular – Templo da Promessa – Ponto de Pregação	Sapolândia/Piçarreira
54	Igreja Evangélica A Colheita do Senhor Jesus	Lot. Benfica
55	Igreja Assembleia de Deus Monte das Oliveiras – Ministério Monte Sinai	Com. Simone Santos/Itaquara
56	Igreja Assembleia de Deus Ponto de Pregação Esperança	Com. Simone Santos/Itaquara
57	Igreja Missionária Ministério Arca da Aliança	Loteamento Benfica
58	Não Identificada _ Igreja com fachada Rosa e lateral em tijolos.	Loteamento Benfica
59	Igreja do Evangelho Quadrangular – Refúgio da Família	Rua da Caixa D'água – Lot Benfica
60	Igreja Evangélica Assembleia de Deus – A chave da Vitória - Ministério Internacional do Guará – DF	Lot. da Fazenda Paraíso/Juca
61	Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Anápolis – Ministrando Amor	Campo do Sabá
62	Igreja Uma Nova Vida	Com. 15 de janeiro
63	Igreja Assembleia de Deus – Ministério Madureira – Congregação Raiz de Jessé	Centro de Murinin
64	Igreja Adventista do 7º Dia	R. Santa Catarina
65	Igreja Assembleia do Senhor	Centro de Murinin / Fluminense
66	Igreja Ministério Profético Mundial do Brasil	Itaquara
67	Igreja Pentecostal Assembleia de Deus – Ministério Vivendo para Cristo	Com. Santo Antônio/Patrimônio
68	Igreja Evangélica Pentecostal Arca da Aliança do Poder de Deus	Com. Santo Antônio/Patrimônio

69	Igreja do Evangelho Quadrangular – Tabernáculo da Família	Com. Simone Santos/Itaquara
70	Igreja Pentecostal Assembleia de Deus Jerusalém	Com. Simone Santos/Itaquara
71	Igreja Pentecostal Deus é conosco – Ministério Roda de Fogo	Resid. Moacir Girundi
72	Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Vitória e Conquista	Com. Simone Santos/Itaquara
73	Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Utinga – Congregação Casa de Davi	Rua São José
74	Igreja Assembleia de Deus Cristã O Cenáculo – Templo Sede	Rua Boa Esperança
75	Igreja Assembleia de Deus – Igreja-mãe Congregação Alto Refúgio	Com. Manoel Pirão/Itaquara
76	Igreja Evangélica Assembleia de Jesus Cristo	Rua Nagib Salomão Rossi (Rua do Bacuri)
77	Igreja Pentecostal Assembleia de Deus – Ponto de Pregação	Pass. Constância – Igarapé do Corte
78	Igreja do Evangelho Quadrangular	Com. Manoel Pirão/Itaquara
79	Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério de Madureira – Ponto de Pregação Monte Refúgio	Juquiri
80	Igreja Getsêmani	Com. Guilherme/São José
81	Igreja Pentecostal Labareda de Deus	Itaquara
82	NI _ Igreja amarela com cinza, porta em vidro – alameda	Rua Bom Sossego
83	Igreja Assembleia de Deus – Cenáculo dos Milagres	Rua Bom Sossego
84	Igreja Evangélica Pentecostal Ministério Patmos	Resid. Moacir Girundi
85	NI _ Igreja em madeira, com pintura branca e várias informações sobre cultos na frente _ Jó cap. 2	Com. Maria Maria / Rua S. José

86	NI _ Igreja em alvenaria com fachada e cercas pintadas em verde	Av. Antônio Valente/Juquiri
87	NI _ Igreja em alvenaria com reboco, sem pintura, grades em janelas e porta em ferro	Itaquara
88	NI _ Igreja com colunas de tijolo e frente branca, com janela azul	Pass. Canaã
89	NI _ Portão com cerca de madeiras _ Pr. Moisés	R. 13 de setembro / Resid, Moacir Girundi
90	NI _Igreja com revestimento lajota azulado e porta e janelas em amarelo	Sapolândia / Piçarreira
91	NI _ Igreja de madeira, em construção, com cadeira escolar e lona azul na lateral	Cohab Paraíso do Murinin
92	Igreja Evangélica Pentecostal - Ministério os Remanescentes	Lot. Benfica
93	NI _ Igreja com fachada amarela, com muro e reboco	R. Patrimônio
94	NI _ Igreja com fachada em construção, pintada com branco, azul e rosa	R. Madressilva / Piçarreira
95	NI _ Igreja em madeira com porta central	Lot. Fazenda Paraíso
96	NI _ Em alvenaria, porta de vidro, cerca de muro e madeira ripa	Rua 13 de outubro / Resid. Moacir Girundi
97	Igreja Pentecostal Assembleia de Deus – Congregação Nova Aliança	Resid. Moacir Girundi
98	NI_ Igreja em madeira com fachada branca com ripa e pintura azul	Av 10 de agosto / Resid. Moacir Girundi
99	Comunidade Missionária Leão da Tribo de Judá – O Portal dos Profetas	R. São José

Fonte: Elaborado pelo autor (2025)

Nota: *NI _ Igreja Não Identificada
Coletado entre 9 de março e 12 de outubro de 2025.

Foram identificados, por meio de varredura sistemática em campo, 99 templos em funcionamento no território de Murinin, entre igrejas, congregações e pontos de pregação vinculados a denominações de matriz evangélica pentecostal e histórica. Desse total, 14

unidades não puderam ser classificadas nominalmente, em razão da ausência de informações fidedignas junto aos interlocutores locais.

Durante os registros e nas perguntas feitas a informantes que estavam próximos, ou sobre a existência de alguma igreja em determinada direção, os referenciais empregados eram do tipo “igreja do pastor fulano”, “assembleia” ou descrições funcionais como “a que tem oração do meio-dia”, o que impede associação segura a uma denominação específica. Em termos operacionais, contudo, foram contabilizadas como igrejas em atividade, dado que realizam cultos regulares e organizam práticas de sociabilidade religiosa entre moradores do distrito, conforme as observações de campo.

Dois outros templos foram georreferenciados, mas encontravam-se sem funcionamento no período da pesquisa (fechados ou em reformulação de liderança), motivo pelo qual foram excluídos da contagem de unidades ativas. Procedimento análogo foi adotado em relação ao Salão do Reino das Testemunhas de Jeová, localizado na rua São José, que, embora componha o cenário religioso local, não foi incluído na categoria “evangélico” para fins deste estudo, seguindo a distinção consagrada tanto na literatura especializada quanto na classificação censitária.

Essa decisão metodológica reforça que o mapeamento aqui apresentado descreve o campo evangélico em sentido estrito e, ao mesmo tempo, evidencia a densidade e a capilaridade da presença evangélica em Murinin, marcada por forte predominância pentecostal (71 igrejas), pela centralidade organizacional da igreja ADPM (templo-sede e 23 congregações) e pela presença minoritária, mas significativa, de igrejas Adventistas (3) e Batista (1).

Sob essa perspectiva, percebe-se que, o Quadro 9 evidencia a centralidade em rede da igreja ADPM, que articula o templo-sede e suas congregações distribuídas em diversas comunidades (Tapera, Itaquara, 15 de janeiro, Loteamento Benfica, Juquiri, Comunidade Simone Santos, Manoel Pirão, entre outras). Em termos de análise de redes, trata-se de um “nó hegemônico” que estrutura o campo pentecostal local, disputando espaço com ministérios autônomos (Monte Sinai, Madureira, Anápolis, Internacional do Guará) e com denominações pentecostais independentes. Isso reforça a ideia de um campo evangélico policêntrico, mas com forte peso de um ator histórico, operando como matriz de formação de quadros, circulação de fiéis e legitimação simbólica.

Diante desse quadro, é imperativo reconhecer que a toponímia das igrejas é fértil e até curioso. Nomes como Monte Sinai, Monte Sião, Monte Carmelo, Monte das Oliveiras,

Damasco, Cafarnaum, Nova Jerusalém, Orvalho de Hermom, Torre Forte, Arca da Aliança, Santuário de Deus e Refúgio da Família apontam para uma geografia bíblica imaginária que se reinscreve sobre o território amazônico. Há aqui uma cosmopercepção na qual o espaço local é continuamente "biblicizado", também nas ruas do distrito, loteamentos e comunidades passam a ser significados como montes sagrados, cidades santas ou refúgios espirituais. Esse processo é importante para compreender como as igrejas reconfiguram pertencimentos, fronteiras morais e mapas afetivos dos moradores e de sua própria inserção local.

A distribuição denominação – território também sugere uma lógica de segmentação fina de públicos e microterritórios. Isso indica um campo competitivo, marcado por processos de cisão e recomposição institucional, em que a proximidade física não implica unificação organizacional. Para a análise científica, o mapa permite trabalhar hipóteses quanto à sobreposição de áreas de influência, disputa por fiéis e diferenciação doutrinária/estética em distâncias muito curtas, principalmente entre as que são "Assembleia de Deus" como parte do nome oficial.

Apesar de em menor quantidade, proporcional às demais, a presença de três Igrejas Adventistas do Sétimo Dia, de uma Primeira Igreja Batista e de templos não identificados (descritos apenas por cor da fachada ou referência ao pastor) mostra heterogeneidade e informalidade, ainda que de forma temporária, seja por construção, reforma ou algum ajuste estrutural. De um lado, denominações históricas ou de perfil mais institucionalizado, com inserção minoritária; e, de outro, iniciativas locais pouco estabilizadas, cuja identidade circula mais por vínculos pessoais do que por marca denominacional.

Apoiado com o registro fotográfico e georreferenciável, tem-se a importância da coleta de dados, pois o transforma em evidência material, especial e histórica. As imagens registram não só a existência do templo, mas sua arquitetura, o tamanho da fachada, o tipo de material, a presença de placas, slogans, horários de culto, cores, símbolos, elementos que ajudam a entender como cada uma das igrejas se apresenta publicamente e disputa visibilidade no território.

Pode-se notar, por exemplo, padrões e estilos nas congregações da igreja ADPM, ainda que o templo sede tenha a fachada em vidro, a maioria de suas congregações apresentam um estilo mais arqueado em sua fachada, com três paredes altas para o nome, em círculo ou quadrado, mas seguindo uma frente estilizada em um modelo antigo do templo sede usado por anos, antes da inserção da vidraçaria (Figura 23).

Figura 23 - Igreja Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin e suas congregações



Fonte: Arquivo do autor (2025)

Em campo, o autor evidenciou o adensamento central em Murinin e na área do Residencial ou Comunidade Moacir Girundi, dada a concentração de templos parametrizados entre vários aspectos, como trajetórias de deslocamento cotidiano e, em outro ponto, a perceptível periferização da fé, tendo em vista o avanço das fronteiras urbanas pelas igrejas evangélicas e a rápida necessidade de ocupação dos novos espaços de loteamento, por exemplo, indicando a expansão religiosa acompanhada da urbana.

Ao se debruçar ainda mais sobre os dados levantados, nota-se uma faixa de cercania da necessidade religiosa imposta sobre a expansão urbana, inclusive com a presença da igreja Católica, tanto no Centro de Murinin, com a Paróquia de São Francisco de Assis, quanto do Residencial Moacir Girundi, com a Igreja Santa Rita de Cássia, que não tem destaque territorial na comunidade e está construída mais na parte baixa do bairro, distante do grandes pontos de fluxos de pessoas, como a praça e da Escola Municipal Abelardo Silva.

Os pontos em vermelho (Figura 22) equivalem ao registro fotográfico e georreferenciamento de uma igreja evangélica (Figuras 20 e 21), a capilaridade entre a área urbana e seu entorno. Os templos distribuídos mais ao centro sugerem prioridade na acessibilidade e visibilidade, e os mais distantes, não menos importantes, estão na prerrogativa de presença populacional, ou seja, de proximidade ao "próximo", formando as redes de fluxo religioso que não marca apenas o templo como referência, mas o local, o nome dos comércios, das ruas, a referência pessoal social e outros elementos evocados dessa presença maciça.

A distribuição periférica também dialoga com o local, em seu processo de constituição e formação. Os templos mais periféricos, em aparência, carecem de acabamento, muitos deles estão em reforma, em ruas sem pavimentos e sem um nome em fachada que o identifique. Há elementos da estética do inacabado que comunicam e podem gerar o sentimento de pertencimento ao fazer parte das ações de construções, mutirões e outras atividades voltadas à questão, por vezes, refletidas na realidade própria do fiel que se encontra nesse mesmo momento da vida com a casa em construção.

Há um esplendor apoteótico na construção do templo. Vê-se no Templo Central da igreja ADPM uma fachada toda em vidro preto, que transparece um ar de modernidade, corporativismo, grande porte, poder e luxo. Dispõe de uma praça e utiliza da linguagem da mídia urbana na qual está inserida para projetar seu poder e organizar seu sistema territorial.

A PIB Murinin, por exemplo, carrega uma estética mais sóbria e funcional, com a frente em tons cinza claro, mas com foco no interior. Está inserida entre o contexto central de Murinin

e o periférico, por trás do templo central da ADPM. Tem em seu nome sua marca história de ser a primeira batista em Murinin anunciando e reforçando sua identidade local.

Neste ponto, os nomes das igrejas são muitos parecidos, o que pode ser intencional, partindo de uma premissa litúrgica associada, principalmente, à relação de poder das Assembleias de Deus, o que carrega valor simbólico e histórico de uma igreja pentecostal, ou ainda, a necessidade de se afirmar parte assembleiana, sem responder à gestão da ADPM, funcionando como igreja independente. A marca "pentecostal" é frequente nos nomes e isso revela o fenômeno identitário de uma liturgia sincrética e carregada de elementos difusos do pentecostalismo.

Outra evidencia constatada, a partir desse levantamento, é a relação denominacional e os espaços de disputa religiosa. Nesse sentido, percebe-se o volume de igrejas únicas, criadas em contexto local, geralmente por dissidentes de outras igrejas e até da ADPM, com motivos diversos: vontade de ter uma igreja, núcleo familiar cristão que se desenvolveu e se tornou igreja, líderes que queriam ser pastores sem formação teológica, gestão financeira e eclesiástica, divergências teológicas, usos e costumes, uso ou não de barba e várias outras situações percebidas em campo.

Uma marca da dissidência está na similaridade de nomes, no desenho arquitetônico das capelas, no uso rotineiro da coletânea Harpa Cristã, que é o hinário oficial das Assembleias de Deus no Brasil, criado em 1922, na indumentaria pentecostal masculina e feminina, na dinâmica das reuniões e culto, como a liturgia, na ênfase a manifestações sobrenaturais, curas, libertação, profecia e glossolalia são alguns dos pontos que convergem entre si.

Nesse sentido, percebe-se a predominância de igrejas comunitárias, que estão inseridas em suas áreas de atuação, com fiéis do próprio entorno que cuidam, organizam as reuniões, decoram, fazem a manutenção, vigiam, servem, de alguma forma, sem tanta expectativa ou reciprocidade, mas pelo exercício da fé e do prazer de viver em comum, em sociabilidade (Simmel, 2006).

Para Simmel (2006), "na sociabilidade, o conteúdo é expulso da relação social; ela não persegue fins exteriores a si mesma, mas se satisfaz no próprio processo associativo, no simples prazer de estar com os outros" (p. 66-67), ou seja, um tipo de interação social prazerosa e descontraída que serve como escape da vida objetiva e do estresse da modernidade que existe não por interesse material, político ou econômico, onde o estar junto é o fim e não o meio para

algo. A igreja sob esse aspecto comunitário se constitui como esse fim, com essa sociabilidade manifestada no cuidado orgânico..

No entanto, não há um olhar que dissipa da ideia da comunitária e se incorpora na lógica de mercado, abrindo espaço para uma espécie de “igreja de franquia”. Nesse tipo de igreja, sua estrutura se constitui de forma organizacional centralizada em métricas, normas, marketings, identidade visual, gestão financeira e sistemática, além de expansão territorial rápida e descolada da vivência comunitária do entorno.

Segundo Figueredo (2025), as "igrejas de franquia" são um modelo eclesial inspirado na *franchising* empresarial: congregações locais operam como "franqueadas" de uma sede central (franqueadora), replicando identidade visual unificada, liturgia padronizada, ordem de culto, *marketing* institucional e métricas gerenciais (frequência, dízimos, engajamento digital). Expansão territorial acelerada prioriza escala sobre enraizamento comunitário, com pastores-locais treinados via manuais e *royalties* implícitos (contribuições financeiras à matriz).

Dessa perspectiva, a igreja que mais se aproxima de um entendimento de igreja-franquia instalada em Murinin é a Igreja Universal do Reino de Deus, que segue a lógica matricial da denominação, em seus vários aspectos de gestão econômica, controle, comunicação e marketing. Segundo Campos (1997), a IURD é um sistema religioso gerido como empresa, com gestão centralizada, padronização de culto e discurso, estratégia de marketing e expansão rápida. Isso tira a autonomia da igreja e apenas reproduz o modelo matricial, sustentado na organização de mercado da fé. Outras igrejas nesse modelo passaram por Murinin, mas não duraram tanto tempo com suas atividades, como a Igreja Mundial do Poder de Deus.

Seguindo a lógica contemporânea, não foram evidenciadas, durante o levantamento e no transcorrer da pesquisa, igrejas que adotassem o modelo das chamadas *churches*, ou seja, igrejas que se pautam pela modernidade em aspectos arquitetônicos, estilo e métodos de evangelização, com valores e tecnologias deste tempo, em uma linguagem mais jovem e de abordagem contemporânea, por vezes, “apelidadas” de igrejas da parede preta, mas que não representam em si essa totalidade, dada a necessidade justificável de cor, principalmente por conta do uso da mídia, que se enquadra na lógica do audiovisual e da televisão. Há, notadamente, uma baixa adesão de fiéis a esse perfil de igreja, considerando o Murinin.

Há uma projeção que lembra muito essa perspectiva na Igreja do Evangelho Quadrangular, que proporciona uma experiência litúrgica mais alinhada à ideia de *churches*. No entanto, esta configuração não se encontra muito bem formatada, pois trata-se de uma igreja

que nasce no contexto comunitário, com fiéis da própria comunidade atuando em suas atividades, e que aparenta estar em um processo de modernização, alinhando-se gradualmente ao novo.

Ao inverso, a fachada com vidros prestos, mas o púlpito em tons bege, a ADPM se contrapõe nessa forma moderna, apresentando apenas uma perspectiva exterior, sob modernidade. O interior não ajuíza sua fachada, portanto, não se sustenta em uma perspectiva de igreja mais moderna ou *church*, revelando antes o interesse pela visibilidade e imponência de poder exterior.

Para além dos enunciados religiosos e práticos de fé evangélica, há um poder simbólico e um capital social agregado (Bourdieu, 1989), em que o primeiro é sutil, mas legitima e impõe visões de mundo manifestado na fé, na Teologia e na valoração e, o segundo, refere-se aos benefícios derivados dessas redes de relações sociais que, comumente, as igrejas proporcionam com recursos, apoios e a participação no contexto hierárquico da igreja.

Nesse sentido, a circulação desses bens simbólicos não se restringe ao âmbito estritamente religioso, pois se estende às formas de reconhecimento, prestígio e autoridade que organizam as relações entre lideranças, membros e congregações locais. A visibilidade pública da igreja, a centralidade de seus cultos e a capacidade de mobilizar fiéis em torno de normas, discursos e práticas reforçam esse poder simbólico, que opera como princípio de legitimação de determinadas posições no interior do campo religioso. Assim, a influência de uma igreja não decorre apenas de sua doutrina, mas também de sua capacidade de produzir sentido, ordenar vínculos e estabelecer referências de conduta social e espiritual.

Por outro lado, o capital social agregado se manifesta nas redes de reciprocidade, ajuda mútua, circulação de recursos e articulação entre igrejas e lideranças, produzindo efeitos concretos na vida comunitária. Essas conexões favorecem acessos diferenciados a apoio material, mediações institucionais e oportunidades de participação, o que reforça laços internos e amplia a presença pública das denominações no território. Desse modo, poder simbólico e capital social se articulam como dimensões complementares de uma mesma dinâmica, na qual a igreja não apenas expressa fé, mas também organiza relações, distribui reconhecimento e produz formas específicas de inserção social no espaço local.

Figura 24 – Outras igrejas evangélicas presentes com templo no Distrito de Murinin



Fonte: Arquivo do autor (2025)

O conjunto de 99 registros das fachadas das igrejas evidencia três dimensões centrais do campo evangélico em Murinin: materialidade precária, forte heterogeneidade e busca intensa de visibilidade pública. Neste sentido, a primeira impressão é a da precariedade construída em que a maioria dos templos ocupa casas adaptadas, garagens fechadas com grades, estruturas de alvenaria inacabada ou pequenos galpões de madeira.

Nota-se que poucos edifícios foram claramente projetados como templos desde a origem. As fachadas mostram reboco aparente, tijolo cru, pinturas desbotadas, cercas improvisadas, o que indica inserção em camadas populares, recursos econômicos limitados e expansão rápida, por multiplicação de pequenos espaços de culto.

Ao mesmo tempo, há heterogeneidade estética e denominacional. Algumas igrejas exibem fachadas altas, colunas, letreiros grandes, logotipos e painéis com paisagens bíblicas. Enquanto outras se marcam apenas por uma porta colorida e uma placa simples. Cores fortes (azul, verde, amarelo, rosa) e tipografias variadas compõem uma paisagem visual concorrida, na qual cada grupo tenta se distinguir minimamente dos vizinhos. Essa diversidade dialoga com a fragmentação institucional identificada no levantamento, a multiplicidades de ministérios, pequenos campos, pontos de pregação, com diferentes graus de formalização.

Com isso, as fotografias revelam uma teologia da presença no bairro, onde quase todos os templos estão colados a residências, comércios, vendas, cercas de madeira, quintais com vegetação. Não se trata de equipamentos isolados, mas de extensões da vida cotidiana, em que a linha entre casa e igreja é porosa e pouco marcada fisicamente.

Ademais, esse mosaico visual ajuda a compreender que a pentecostalização de Murinin não é só estatística ou cartográfica, mas se manifesta como uma ocupação visual do espaço urbano, que reconfigura a paisagem, marca trajetos, produz pontos de referência simbólicos e institui um repertório de formas arquitetônicas populares associado à fé evangélica.

4.3 Quem são os evangélicos de Murinin?

Os evangélicos de Murinin são, antes de tudo, moradores de um distrito de Benevides, município da periferia da região metropolitana de Belém. Em Murinin, esse pertencimento religioso se materializa numa malha muito densa de 99 templos e pontos de pregação distribuídos em cerca de 15 km², com forte predominância pentecostal e clara hegemonia organizacional da Assembleia de Deus Paraíso de Murinin, ao lado de múltiplos ministérios independentes e igrejas pequenas.

Do ponto de vista social, são sujeitos de baixa renda, inseridos em áreas de expansão urbana marcadas por carências de infraestrutura, mas atravessadas por fortes laços comunitários. As igrejas funcionam como extensões da casa e do bairro e ocupam garagens, anexos, pequenos templos e locais adaptados para cultos, sociabilidade, circulação de ajuda e mediação, algo que aparece em algumas das entrevistas e percepções de campo a serem vistas em tópicos futuros.

Em termos geracionais, a presença de muitas igrejas pequenas, com fachadas simples e cores fortes, indica um campo religioso dinâmico, que atrai crianças, jovens e adultos e oferece oportunidades de participação, status e voz a moradores que, em outras instâncias da vida pública, costumam ser pouco ouvidos.

Religiosamente, esses evangélicos vivem uma fé fortemente pentecostalizada, pois são ao menos 94 igrejas identificadas como pentecostais, que traz em sua gênese a ênfase em dons espirituais, curas, libertações, milagres, orações intensas, profecias, revelações e glossolalia, coexistindo com poucas históricas, apenas três Adventista e uma Batista.

Por esse olhar, a experiência religiosa está ancorada no corpo e no cotidiano (Merleau-Ponty, 1999), marcada por cultos quase diários, vigílias, campanhas e atividades de visitação que redesenham o uso do tempo livre e produzem redes de apoio recíproco. Do ponto de vista político-comunicacional, os evangélicos de Murinin formam um público atento às mídias digitais, mas filtram essas mensagens a partir de referentes locais como pastores, familiares, vizinhos, além de uma leitura bíblica que mistura escatologia, pragmatismo e preocupação com emprego, saúde, violência e educação.

Em um aspecto mais identitário, os evangélicos de Murinin são homens e mulheres, majoritariamente pardos e pretos como a população de Benevides, que habitam um território periférico amazônico e fazem das igrejas, sobretudo as pentecostais, um eixo estruturante de sua vida social, simbólica e política. São, ao mesmo tempo, produto do crescimento evangélico na Amazônia e agentes ativos de uma pentecostalização do espaço documentado no campo. A projeção numérica dos evangélicos em Murinin parte da informação de que 45,2% da população de Benevides declarou-se evangélica no Censo Demográfico de 2020 (IBGE, 2022)

Como não há uma contagem populacional contínua e desagregada pelo IBGE, o dado mais consistente e recente sobre o distrito está no Plano do Saneamento Básico (PSM) de Benevides, elaborado em 2022, que projeta a população do núcleo urbano de Murinin em

"7.080 habitantes no ano de 2025"[51] (Prefeitura Municipal de Benevides, 2022, p. 18). Este número é, portanto, o ponto de partida oficial de qualquer estimativa demográfica do distrito.

Diante desses cenários, trabalha-se com a projeção documental oficial disponibilizada pela Prefeitura de Benevides e com a população estimada para 2025 pelo IBGE, de 68.962 habitantes na cidade (IBGE, 2022). Ao se dividir a projeção de habitantes de Murinin pela de Benevides, obtém-se que aproximadamente 11% da população reside no distrito. Considerando a existência de áreas rurais no entorno e de bairros com fronteiras fluidas, como a Piçarreira, é seguro afirmar que a população real ultrapassa 7.080 pessoas.

Para incorporar essa dimensão, recorre-se ao dado mais recente disponível sobre a distribuição urbano-rural de Benevides, o Censo de 2010, divulgado em 2012, apontou que a população de Benevides tinha aproximadamente 56% das pessoas vivendo no núcleo urbano e 44% no rural. Como o IBGE ainda não disponibilizou a versão atualizada dessa divisão para o Censo 2022, utiliza-se o percentual de 2010 como referência metodológica.

Aplicando esse parâmetro à projeção urbana de Murinin (7.080 habitantes), estima-se o acréscimo rural proporcional de 44% de 7.080 = 3.115 habitantes rurais estimados. Somando zona urbana + zona rural, chega-se a uma projeção total de 10.195 habitantes em Murinin (2025).

A título de consideração, a estimativa parte do dado oficial mais recente para a área urbana (Prefeitura de Benevides, 2022), inclui a proporcionalidade rural com base no histórico demográfico do município e considera a integração territorial de bairros em fronteira, o que resulta em uma projeção demográfica mais realista, situando Murinin em torno de 10,2 mil habitantes em 2025.

Com isso, aplica-se ao contexto o cenário de evangélicos, usando o percentual municipal de 45,2% (Censo 2020). No cenário-base, considera-se aplicar o % municipal de evangélicos (45,2%) na população de Murinin, logo, 10.195 / 45,2% = 10.1495 x 0,452 = 4.608 evangélicos (arredondado).

Com esses dados iniciais, é possível construir cenários que respondam ao quantitativo efetivo de evangélicos no Distrito de Murinin. Segundo Mata (2025), há 2.700 membros que professam a fé evangélica por meio da igreja ADPM (templo central + 23 congregações). Então,

[51] Durante a escrita da tese foram solicitadas inúmeras vezes os números estimados da população por bairro de Benevides, mas nenhum dos servidores públicos consultados deram retorno.

2.700/10.195 = 0,2648 que equivale a 26,5% (arredondando) da população do distrito são, apenas, os membros da igreja ADPM.

A partir da pesquisa de campo e das 99 igrejas evangélicas identificadas, nota-se que o perfil religioso de Murinin é fortemente pentecostalizado. Observa-se baixa presença de igrejas histórias, sendo que os Batistas representam apenas 1,3% dos evangélicos, os Adventistas somam 4% e os demais pentecostais 94,7%. O padrão sugere, portanto, uma forte presença de igrejas pequenas, majoritariamente pentecostais independentes, o papel central da igreja ADPM como instituição estruturante da vida religiosa local e a diversidade denominacional baixa entre protestantes históricos.

Nota-se ainda que a igreja ADPM funciona como eixo articulador da identidade evangélica em Murinin, concentrando a maior membresia e número de congregação por denominação, ou seja, um polo dominante dentro do campo religioso local. O fato de haver 71 pequenas igrejas pentecostais indica dinamismo missionário, multiplicação de templos e baixo grau de institucionalização, mas também um espaço de poder nas relações simbólicas comunitárias. Bourdieu (2003) tensiona essas relações ao afirmar que:

> As relações de transação que se estabelecem, com base em interesses diferentes, entre os especialistas e os leigos, e as relações de concorrência que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso, constituem o princípio da dinâmica do campo religioso e também das transformações da ideologia religiosa (Bourdieu, 2003, p. 50).

A igreja ADPM concentra a maior membresia e o maior número de congregações sob uma mesma marca denominacional, o que significa deter mais capital específico do campo (capital religioso, organizacional e simbólico), ou seja, controla rotinas de culto, forma lideranças, define repertórios de crença e prática que tendem a funcionar como referência para as demais igrejas. Nessa condição, a ADPM tende a ocupar a posição de “ortodoxia” local, isto é, o ponto a partir do qual se define o que é o “evangélico legítimo” em Murinin e contra o qual as demais denominações precisam se situar.

A multiplicação de templos no distrito sugere que lideranças com pouco acesso às estruturas tradicionais de consagração (seminários, grandes convenções) criam seus próprios espaços de culto e redes de fiéis, o que amplia a oferta religiosa e a competição por seguidores, dízimos, tempo e atenção. Nesse sentido, Bourdieu (1989) situa que há uma intensa circulação de capitais e uma disputa permanente por posições no campo, onde cada pequeno ministério busca acumular reconhecimento, demonstrar “unção” e produzir distinções doutrinárias ou estéticas frente aos demais.

Em Bourdieu (1989), a noção de intensa circulação de capitais pode ser ampliada como o processo pelo qual diferentes espécies de capital, seja o econômico, cultural, social e simbólico, não permanecem fixas, mas são continuamente convertidas, acumuladas e redistribuídas no interior de um campo social. Nesse movimento, as relações sociais não se organizam apenas pela posse de recursos materiais, mas pela capacidade de transformar um tipo de capital em outro, produzindo vantagens específicas para os agentes que ocupam posições mais bem situadas nas estruturas de poder.

É nesse contexto que a citação de Bourdieu (2003) se insere. Quando o autor afirma que as relações de transação entre especialistas, como pastores, missionários e leigos, bem como as relações de concorrência entre os próprios especialistas, constituem o princípio da dinâmica do campo religioso e das transformações da ideologia, oferece uma chave para ler Murinin, sob a perspectiva do evangelicalismo.

De um lado, especialistas negociam com os leigos promessas de cura, proteção, prosperidade e pertencimento em troca de lealdade, participação e recursos, com transações que se materializam na proliferação de campanhas, votos de fé, ofertas e engajamentos em diversas igrejas. De outro, esses mesmos especialistas competem entre si, dividindo-se em novos ministérios, disputando membros e territórios, ajustando doutrinas e estilos de culto para se tornar mais “eficazes” e atraentes.

Desta feita, nota-se que a ocupação urbana de Murinin é marcada pela presença evangélica, configurando um campo religioso policêntrico, pautado pelo volume e pela diversidade denominacional. No entanto, trata-se de um campo de poucas vozes, uma vez que é quase totalmente formada por igrejas pentecostais, gerando uma hegemonia denominacional a políticas públicas e socioeconômicas voltadas aos evangélicos locais.

Assim, evidencia-se a multiplicidade de igrejas pentecostais, com elementos que apresentam a alta descentralização institucional, suporte social com redes de acolhimento, educação, lazer e solidariedade, além da produção simbólica local, que releva a ausência do Estado, mas fortalece o sentimento de pertencimento.

Esse arranjo religioso, densamente pentecostalizado, constitui o pano de fundo a partir do qual os moradores de Murinin vão experimentar e interpretar a pandemia de covid-19. Um campo evangélico que, pela fragmentação de templária e denominacional, mesmo sob o guarda-chuva pentecostal, tende a produzir múltiplos entendimentos de verdade sobre o vírus da covid-19, a cura, o milagre, os feitos e os motivos.

Em consonância com Bourdieu (1989), importa considerar que o capital religioso acumulado por determinadas lideranças não se reduz a um atributo individual de prestígio, mas opera como um recurso de autoridade socialmente reconhecido, por meio do qual se estabelecem classificações legítimas da experiência e se orientam disposições práticas no interior do grupo. É nesse horizonte que tais agentes passam a definir fronteiras moralmente carregadas entre fé e medo, prudência e desconfiança de Deus, ciência e "espírito de engano", produzindo enquadramentos que incidem diretamente sobre a percepção dos riscos e sobre os modos socialmente autorizados de enfrentamento ou de exposição a eles.

A força desse capital está na capacidade de transformar reconhecimento simbólico em autoridade legítima, fazendo com que certas interpretações do mundo sejam aceitas como corretas e orientem a conduta dos fiéis. Assim, a fala da liderança religiosa não funciona apenas como ensino doutrinário, mas como referência prática para decisões do cotidiano, influenciando comportamentos, sentimentos e escolhas que ultrapassam o espaço do culto e alcançam a vida familiar, a saúde, o trabalho e as relações comunitárias.

Nesse contexto, esse processo tende a intensificar a dependência dos fiéis em relação a instâncias percebidas como portadoras de discernimento espiritual, de modo que a adesão às diretrizes e prescrições institucionais se articula a um regime de confiança previamente constituído no interior das redes de pertencimento. Com isso, a oposição entre fé e temor, obediência e dúvida, confiança e prevenção deixa de ser apenas teológica e passa a constituir um princípio de organização das hierarquias internas, da disciplina coletiva e de consenso.

Assim, o capital religioso se afirma como uma forma específica de poder simbólico, capaz de moldar percepções, estabilizar classificações e produzir efeitos concretos na condução da vida social. Pensar, desta feita, a pandemia, é notar a incidência sobre um território já organizado por igrejas que ocupam funções de escola, sindicato, associação de bairro e instância de cuidado, reconfigurando usos do tempo, do corpo e do espaço público.

À frente, o foco desloca-se da cartografia dos templos para a cartografia das narrativas e práticas produzidas por esses evangélicos diante da covid-19. Interessa compreender como ADPM e demais igrejas pentecostais negociam, entre si e com o Estado, o fechamento e a reabertura de cultos, as medidas de distanciamento, o uso de máscaras, a circulação de desinformação e de mensagens proféticas, bem como as formas de solidariedade e de luto, ou seja, trata-se de analisar como esse campo religioso policêntrico, atravessado por relações de

transação e concorrência, converte a pandemia em problema espiritual, político e comunicacional, e que efeitos isso produz na experiência cotidiana dos moradores de Murinin.

5 PANDEMIA DE COVID-19 E A RECONFIGURAÇÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS EM MURININ

A chegada da pandemia de covid-19 em Murinin não se limitou à crise sanitária, mas constituiu evento disruptivo que reconfigurou profundamente as práticas religiosas evangélicas estendendo a tensão para além da saúde, impactando diretamente o religioso.

A investigação revela disseminação local do vírus desde Manaus epicentro amazônico até Murinin, periférico, onde igrejas negociaram essencialidade entre decretos estaduais negacionismo e demandas fiéis. Assim, a pandemia emerge não como parêntese, mas como catalisador de sociabilidade religiosa inédita que entrelaça tela território e testemunho, redefinindo o ser evangélico murininense em travessia pandêmica-pós-pandêmica.

Além disso, examina-se como o isolamento social, suspensão de cultos presenciais e migração para plataformas digitais transformaram interações intersubjetivas entre fiéis, lideranças e templos em ecossistema religioso híbrido. Dos cultos considerados essenciais, realizados a portas fechadas, à plataformização do sagrado, emergem fenômenos comunicacionais que revelam não mera adaptação tecnológica, mas uma ressignificação fenomenológica da fé, mediada pelo corpo ausente, pelas novas tecnologias e memórias.

5.1 A covid-19 como evento crítico global e Amazônico: origem, disseminação e impactos iniciais da pandemia

A Organização Mundial da Saúde (OMS) foi informada, em 31 de dezembro de 2019, sobre o aumento atípico de casos de pneumonia de causa desconhecida na cidade de Wuhan, província de Hubei, China (OPAS, 2020a). Investigações subsequentes identificaram um novo coronavírus, posteriormente denominado SARS-CoV-2, agente etiológico da doença covid-19 (OPAS, 2020a).

Em 30 de janeiro de 2020, diante da rápida disseminação internacional do vírus, a OMS declarou o surto como Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional, acionando o mais alto nível de alerta sanitário global e recomendando coordenação multilateral para conter a transmissão (OPAS, 2020a). Em 11 de março de 2020, com mais de 118 mil casos confirmados em 114 países e mais de 4,2 mil óbitos registrados, a OMS passou a caracterizar a situação como pandemia (OPAS, 2020b).

No Brasil, o primeiro caso confirmado de infecção por SARS-CoV-2 foi notificado pelo Ministério da Saúde em 26 de fevereiro de 2020, em São Paulo: um homem de 61 anos, com histórico recente de viagem à Itália (OPAS, 2020c). A primeira morte oficialmente atribuída à Covid-19 ocorreu em 12 de março de 2020, também na capital paulista, envolvendo uma mulher de 57 anos atendida em hospital público (G1, 2020).

Ainda em 22 de janeiro de 2020, o Ministério da Saúde havia instituído o Centro de Operações de Emergências em Saúde Pública para o novo Coronavírus, responsável pelo monitoramento diário da situação epidemiológica, pela produção de boletins técnicos e pela coordenação inicial de medidas de vigilância e resposta (Brasil, 2020).

Paralelamente, o governo federal organizou a repatriação de brasileiros residentes em Wuhan e difundiu orientações de prevenção. Contudo, a partir de março de 2020, consolidou-se uma dissonância entre a estratégia técnica do Ministério da Saúde e a comunicação política da Presidência da República: enquanto a pasta defendia distanciamento físico, suspensão de aglomerações e uso de evidências científicas, o presidente Jair Bolsonaro minimizava publicamente a gravidade da doença, questionava medidas restritivas e desautorizava governadores e prefeitos (BBC, 2020).

Esse desencontro institucional produziu efeitos importantes sobre a recepção social das medidas de contenção. Em análise das respostas brasileiras à pandemia, Calil (2020) argumenta que a ausência de uma política nacional articulada de enfrentamento da Covid-19 e a fragmentação das iniciativas entre entes federados contribuíram para o agravamento do quadro epidemiológico, apesar do esforço inicial da equipe do então ministro Luiz Henrique Mandetta.

Segundo Calil (2020, p. 37), a "posição negacionista de Bolsonaro se consolidou a ponto de sabotar abertamente as medidas de contenção e o trabalho desenvolvido no Ministério da Saúde". Nesse contexto, a população passou a conviver com mensagens contraditórias emanadas de diferentes esferas do poder público, o que alimentou dúvidas sobre a gravidade da doença, promoveu a erosão da confiança nas autoridades sanitárias e resultou em adesão irregular às recomendações de distanciamento e proteção individual. Essa postura se expressou, entre outros aspectos, na crítica reiterada à chamada "política de isolamento", na promoção de aglomerações, na defesa de medicamentos sem eficácia comprovada e na demissão de dois ministros da Saúde em plena escalada de casos.

Calil (2020) interpreta a resposta brasileira à pandemia como marcada por um vazio de coordenação federal e por uma fragmentação horizontal das ações entre estados e municípios.

Em vez de um plano nacional de enfrentamento, com metas, protocolos e mecanismos de comando unificado, observou-se a proliferação de medidas desarticuladas, com decretos de governadores e prefeitos, decisões judiciais, orientações técnicas do Ministério da Saúde e declarações políticas da Presidência frequentemente em conflito entre si.

Nessa leitura, a inexistência de uma política nacional de contenção significou que não houve definição clara, por parte do governo central, de qual estratégia seguir, como mitigação, supressão, “imunidade de rebanho” etc., e nem de quais instrumentos seriam priorizados, como testagem em massa, rastreamento de contatos, *lockdowns*, apoio econômico a populações vulneráveis, indígenas, ribeirinhas, o que comprometeu a capacidade do país de reduzir a transmissão em tempo oportuno, como uma aparente necropolítica.

Assim, a partir da leitura de Calil (2020) sobre a ausência de coordenação federal e o protagonismo de uma narrativa negacionista abre espaço para articular a resposta brasileira à covid-19 com o conceito de necropolítica, formulado por Achille Mbembe. Para o filósofo, necropolítica designa o conjunto de práticas pelas quais o poder soberano decide “quem deve viver e quem deve morrer”, produzindo zonas de morte lenta ou rápida, onde certas populações são expostas de maneira sistemática à precariedade, à doença e ao extermínio (Mbembe, 2011, 2018).

A partir de Mbembe (2018), a necropolítica brasileira pandêmica revela-se na transformação de periferias urbanas e territórios remotos em "zonas necropolíticas", análogas às plantações atlânticas ou aos campos de extermínio. A ausência federal descrita por Calil (2020), com sua narrativa negacionista que deslegitima medidas protetivas, não é falha técnica, mas exercício soberano que seleciona corpos para a "morte lenta" via exposição desprotegida ao vírus, reservando a "morte rápida" a quem resiste. Mbembe (2011) sublinha que tais práticas racializam a dispensabilidade, com populações marcadas pela herança colonial são reduzidas a "carne para canhão", onde a precariedade vira norma e a soberania se afirma pela imunidade seletiva à morte coletiva.

Reflexivamente, Mbembe (2018) nos impulsiona a ver na covid-19 uma aceleração necropolítica que dissolve fronteiras entre guerra e paz, convertendo o Estado em máquina de triagem vital. No Brasil, isso se materializa na delegação da sobrevivência a governadores e municípios, enquanto o centro soberano cultiva o negacionismo como ideologia da "visão letal", onde certos corpos são "deixados para morrer". Essa lente conceitual, ancorada em Mbembe, transcende análises sanitárias para revelar a pandemia como sintoma de uma soberania que, em

contextos pós-coloniais, perpetua a lógica da "grande divisão" entre vidas valorizadas e populações expostas ao extermínio invisível.

Diferentemente da biopolítica foucaultiana, que se orienta pela gestão da vida, a necropolítica explicita a administração diferencial da morte como tecnologia de governo, atravessada por raça, classe e heranças coloniais. Quando o governo federal, em meio a uma emergência sanitária global, recusa coordenar uma política nacional de contenção, desautoriza recomendações técnicas, minimiza publicamente o risco e naturaliza perdas massivas como "custo inevitável", produz mais do que desorganização administrativa: produz um regime de exposição seletiva à morte.

Na biopolítica descrita por Foucault (1976), o poder soberano evolui para um "biopoder" que administra populações como espécies vivas, fomentando saúde, natalidade e produtividade por meio de dispositivos como vigilância médica e estatísticas vitais. Essa lógica, que culmina no Estado de bem-estar social do século XX, visa maximizar a vida útil da população, transformando o corpo em capital biológico gerenciável. Contudo, Mbembe (2011) critica essa visão como eurocêntrica, propondo a necropolítica como seu avesso pós-colonial em contextos de exceção, como periferias, favelas ou territórios indígenas, a soberania não preserva a vida, mas a subordina à morte como critério de governança, onde "deixar morrer" vira tecnologia ativa de controle.

Reflexivamente, essa dicotomia conceitual ilumina como a recusa federal à contenção não é um impasse, mas soberania letal que naturaliza 700 mil óbitos como "custo" para a economia, ecoando as plantações onde escravos eram "gastos vitais". Assim, a necropolítica não suplanta a biopolítica, mas a perverte, gerindo a vida de uns pela morte de outros em um continuum colonial.

Sob a ótica de Mbembe (2011, 2018), a combinação entre omissão de assistência governamental a pobres, negros, moradores de periferias urbanas e regiões amazônicas resulta em populações sacrificáveis, cuja mortalidade elevada é tolerada ou mesmo antecipada como efeito aceitável da escolha política feita.

Ler a pandemia no Brasil a partir da necropolítica, portanto, permite deslocar a discussão de "falhas de gestão" para o terreno da soberania que não se trata apenas de ineficiência, mas de uma forma de governo que hierarquiza vidas e mortes, definindo quem terá acesso a cuidado, vacina, leito de UTI e informação qualificada, e quem permanecerá nas fronteiras da cidadania, entregue ao contágio e à precariedade.

Isso é sintetizado em algumas das declarações públicas de Jair Bolsonaro entre março e abril de 2020, cruzando-as com o número de casos e óbitos por Covid-19 notificados no país em cada data. No Quadro 10, é apresentado a evolução de casos e óbitos por covid-19 no Brasil associada a momentos-chave da comunicação presidencial durante a fase inicial da pandemia.

A justaposição entre datas, números e enunciados do chefe de Estado situa no contexto de crescente agravamento da crise sanitária e permite observar o descompasso entre o avanço epidemiológico e a resposta política.

Quadro 10 - Declarações de Jair Bolsonaro em março e abril de 2020

DECLARAÇÃO	DATA	NÚMERO DE CASOS NA DATA	NÚMERO DE ÓBITOS NA DATA
"O que está errado é a histeria, como se fosse o fim do mundo. Uma nação como o Brasil só estará livre quando certo número de pessoas for infectado e criar anticorpos"	17/3	346	1
"Não vai ser uma gripezinha que vai me derrubar, tá o.k.?"	20/3	957	11
"O povo foi enganado esse tempo todo sobre o vírus"	26/3	2.902	77
"Se o vírus pegar em mim, não vou sentir quase nada"	30/3	4.630	163
"Está começando a ir embora essa questão do vírus"	12/4	22.192	1.223
"Eu não sou coveiro, tá certo?"	20/4	40.743	2.587
"E daí? Lamento. Quer que eu faça o quê? Eu sou Messias, mas não faço milagre"	28/4	72.899	5.063

Fonte: Calil (2020, p. 41)

As falas registradas vão da minimização da gravidade da doença à naturalização das mortes, passando pela defesa implícita de uma estratégia de contágio em massa. À medida que os indicadores epidemiológicos se agravavam (de 346 casos e 1 óbito em 17 de março para 72.899 casos e 5.063 mortes em 28 de abril de 2020), as declarações presidenciais mantiveram o tom de descrédito em relação às medidas de contenção, o que, segundo Calil (2020), sinaliza

mais do que desinformação episódica e aponta para uma orientação política sistemática de deslegitimação da resposta sanitária baseada em evidências.

Com base nesse conjunto de episódios, Calil (2020) sustenta a hipótese de que o ex-presidente buscou deliberadamente estimular a circulação do vírus, aproximando-se de uma lógica de "imunidade de rebanho por infecção natural", ao mesmo tempo em que desqualificava medidas de distanciamento, o uso de máscaras e outras estratégias de mitigação.

Tal interpretação é reforçada pela atuação de estruturas de comunicação associadas ao chamado "gabinete do ódio", responsável por produzir e difundir conteúdos alinhados à retórica presidencial como o de notícias falsas sobre suposta imunidade de moradores em situação de rua, questionamentos à eficácia do isolamento social, ataques a governadores e prefeitos e teorias conspiratórias sobre a origem e o perigo do vírus (Calil, 2020).

Esse aparato de propaganda digital funcionou como dispositivo de engajamento e fidelização, amplificando a mensagem negacionista e convertendo-a em capital político entre segmentos da base bolsonarista.

A ruptura entre o Ministério da Saúde e o Palácio do Planalto tornou-se explícita quando o então ministro Luiz Henrique Mandetta passou a defender, em consonância com a comunidade científica, a manutenção do distanciamento físico e a coordenação nacional de medidas de contenção, recebendo apoio de diversos governos estaduais.

Tal desalinhamento levou à demissão de Mandetta, anunciada em 16 de abril de 2020, e à sua substituição pelo oncologista Nelson Teich, que permaneceu menos de um mês no cargo, em razão de novas divergências com Bolsonaro, em especial quanto à defesa do uso amplo de cloroquina sem comprovação de eficácia para Covid-19 (G1, 2020; Calil, 2020).

Na sequência, o Ministério foi ocupado pelo general Eduardo Pazuello, oficial de logística do Exército que havia atuado na Operação Acolhida, em Roraima, e comandado a 12ª Região Militar em Manaus (CNN Brasil, 2020). Sua gestão ficou marcada pela adesão à agenda presidencial, recomendando, inclusive o "tratamento precoce" com cloroquina, além de atuar pela flexibilização de normas sanitárias e pela incapacidade de evitar o colapso do sistema de saúde do Amazonas durante a segunda onda, quando faltou oxigênio hospitalar em Manaus por vários dias (Calil, 2020). Pazuello permaneceu à frente da pasta até 23 de março de 2021, sendo substituído pelo cardiologista Marcelo Queiroga, que conduziu o ministério até o final do governo Bolsonaro.

Embora a vacinação contra a covid-19 tivesse sido iniciada em diversos países em dezembro de 2020, o Brasil começou sua campanha apenas em 17 de janeiro de 2021, após atrasos na negociação de imunizantes e conflitos públicos com fabricantes e governadores (Calil, 2020).

Mesmo diante do avanço da vacinação, o ex-presidente continuou a desqualificar o processo, proferindo declarações como "se virar jacaré, o problema é seu", o que reforçou a incerteza e alimentou hesitação vacinal em parte da população (Uol, 2023). Em termos analíticos, essa sequência de decisões, como a demissão de ministros técnicos, militarização da pasta, defesa de medicamentos ineficazes e sabotagem discursiva da vacinação, configura uma política sanitária orientada não para a proteção da vida, mas para a manutenção de uma determinada base política, com profundo impacto sobre a magnitude da mortalidade no país.

Acevedo, Aleixo e Almeida (2020) argumentam que a pandemia de covid-19 tornou visível, de forma particularmente aguda, as desigualdades estruturais e os efeitos da desproteção estatal sobre povos e comunidades tradicionais. Para as autoras, a resposta do governo federal foi ancorada em planos inspirados em teorias econômicas liberais, que priorizaram a preservação da atividade econômica em detrimento da proteção da vida, alimentando um "negacionismo científico" dirigido contra defensores do distanciamento social e de outras medidas não farmacológicas.

Esse enquadramento político-ideológico, longe de ser mero pano de fundo, produziu crises institucionais sucessivas, conflitos internos no Executivo e disputas abertas com governos estaduais, contribuindo para transformar a emergência sanitária em arena de luta partidária.

> Os conflitos políticos internos ao executivo, sobretudo na disputa em torno do controle do Ministério da Saúde, e entre este poder e os governos estaduais demonstram a extensão das dificuldades e da própria incapacidade de gestão da "crise sanitária", propiciando condições objetivas para expor à morte os vulnerabilizados. A dubiedade do governo federal com três ministros da saúde em três meses, militarizando este ministério numa escalada em tudo surpreendente, favoreceu um enfrentamento unificado e mais vigoroso institucionalmente face à pandemia (Acevedo; Aleixo; Almeida, 2020, p. 37).

Do ponto de vista da gestão pública, Acevedo, Aleixo e Almeida (2020) destacam que os conflitos em torno do comando do Ministério da Saúde evidenciam a incapacidade do governo federal de operar uma coordenação nacional consistente da "crise sanitária". Em vez de fortalecer um enfrentamento unificado, a substituição de quadros técnicos por lideranças alinhadas politicamente ao presidente, associada à difusão de mensagens ambíguas sobre a

gravidade da doença, criou condições objetivas para a exposição diferenciada de grupos vulnerabilizados ao risco de morte e corroborando ao que Calil (2020) projeta.

Esse quadro é reforçado por uma retórica pública que, desde o início da pandemia, minimizou o SARS-CoV-2 como “gripezinha”, “resfriadinho” ou “histeria inventada pela mídia”, produzindo desconfiança e baixa adesão a medidas de prevenção entre parcelas significativas da população (Calil, 2020).

Em etapa posterior, mesmo diante do crescimento acelerado de casos e óbitos, o discurso presidencial manteve o padrão de recusa de responsabilidade e de ataque a recomendações científicas, ao mesmo tempo em que se verificavam falhas logísticas na aquisição de insumos, atrasos na vacinação e priorização de agendas econômico-partidárias em benefício de segmentos empresariais e de uma pequena elite nacional (Orellana *et al*., 2020).

Como resultado, o Brasil alcançou, em 20 de maio de 2020, a posição de terceiro país mais afetado no mundo, com aproximadamente 280 mil casos confirmados e 18 mil mortes por covid-19, em um cenário em que a progressão da doença superava a capacidade de resposta coordenada do Estado (Orellana *et al*., 2020).

Orellana *et al*. (2020) mostram que, enquanto a narrativa oficial minimizava a gravidade da covid-19, a curva epidêmica avançava rapidamente no país. Esse crescimento acelerado foi precedido pela detecção de casos em todas as macrorregiões, com a Amazônia Legal entrando relativamente cedo no mapa da pandemia. Os primeiros registros na região datam de março de 2020, como sintetiza o Quadro 10, que apresenta os casos inaugurais em capitais amazônicas, evidenciando a rapidez com que o SARS-CoV-2 se interiorizou.

O Quadro 11 indica que em menos de dez dias todos os estados da Amazônia Legal já apresentavam transmissão confirmada, majoritariamente entre adultos jovens e de meia-idade com histórico de deslocamentos nacionais ou internacionais, o que evidencia o papel das capitais e centros regionais como portas de entrada do vírus.

A partir desse momento, as ações de mitigação, como suspensão de aulas, restrição de circulação e protocolos de atendimento, passaram a ser implementadas de forma escalonada pelos governos estaduais, em muitos casos sem coordenação federal consistente, o que contribuiu para a heterogeneidade das respostas e para a elevada vulnerabilidade observada em cidades amazônicas nas ondas subsequentes da pandemia.

Quadro 11 – Confirmação dos primeiros casos de COVID-19 na Amazônia

Estado	**Cidade**	**1º caso confirmado**	**Sexo**	**Idade**	**Referência**
Amazonas	Manaus	13-03-2020	Mulher	39 anos	(GOVERNO DO AMAZONAS, 2020)
Acre	Rio Branco	17-03-2020	Homem (H) e 2 mulheres (M)	H – 30 anos M1 – 50 anos M2 – 37 anos	(G1 ACRE, 2020)
Pará	Belém	18-03-2020	Homem	37 anos	(G1 PARÁ, 2020a)
Tocantins	Palmas	18-03-2020	Mulher	42 anos	(GOVERNO DO TOCANTINS, 2020)
Rondônia	Ji-Paraná	19-03-2020	Homem	29 anos	(G1 RONDÔNIA, 2020)
Amapá	Macapá	20-03-2020	Mulher	36 anos	(G1 AMAPÁ, 2020)
Maranhão	São Luís	20-03-2020	Homem	Sem dados	(G1 MARANHÃO, 2020)
Mato Grosso	Cuiabá	20-03-2020	Homem	Sem dados	(G1 MATO GROSSO, 2020)
Roraima	Boa Vista	21-03-2020	Homem e Mulher	Sem dados	(G1 RORAIMA, 2020)

Fonte: Elaborado pelo autor (2025) com base em Governo do Amazonas (2020); G1 Acre (2020); G1 Pará (2020ª); Governo do Tocantins (2020); G1 Rondônia (2020); G1 Amapá (2020); G1 Maranhão (2020); G1 Mato Grosso (2020); G1 Roraima (2020).

O Quadro 11 evidencia não apenas a velocidade em que o SARS-CoV-2 atravessou um território extenso e de logística desafiadora, alcançando simultaneamente a diferentes fronteiras estaduais, mas também diz respeito ao perfil dos primeiros infectados. Nos casos em que há informação disponível, trata-se majoritariamente de adultos entre 29 e 50 anos, homens e mulheres, o que sugere que os episódios inaugurais estiveram associados a grupos com maior mobilidade (viagens nacionais ou internacionais, deslocamentos de trabalho) e maior acesso a serviços de saúde capazes de realizar testagem e notificação.

A ausência de dados de idade e sexo em alguns Estados aponta, por sua vez, para limites na qualidade da informação no início da pandemia. Em conjunto, esses elementos reforçam que

a Amazônia entrou cedo na dinâmica nacional da covid-19, com um padrão de introdução concentrado em centros urbanos que, posteriormente, funcionariam como vetores de interiorização para áreas ribeirinhas e rurais.

5.1.1 Manaus como epicentro simbólico da crise sanitária na Amazônia

A expressão “Manaus: capital mundial da Covid-19” foi cunhada por Jesem Orellana, pesquisador da Fiocruz Amazônia, em janeiro de 2021, em entrevista à BBC News Brasil, para caracterizar a gravidade singular assumida pela pandemia na capital amazonense naquele momento (Barrucho, 2021).

A formulação não pretende indicar que a cidade concentrasse, em termos absolutos, o maior número de casos do planeta, mas sublinhar que ali se combinavam, de forma particularmente aguda, alta incidência de infecções, letalidade elevada, colapso hospitalar e funerário, bem como desabastecimento de insumos críticos, especialmente oxigênio medicinal – elementos que, em conjunto, configuravam um cenário extremo no quadro global da crise sanitária.

Diversos estudos documentam que Manaus já havia sido, na primeira onda, uma das capitais brasileiras mais afetadas, com excesso de mortalidade superior a 300% em relação ao mesmo período de 2019, esgotamento da capacidade de sepultamento e uso de valas comuns (Orellana *et al*., 2020).

No estado do Amazonas, a primeira onda de covid-19 caracterizou-se por crescimento abrupto de casos e óbitos entre março e maio de 2020. Em abril, os cemitérios de Manaus passaram a realizar sepultamentos em valas coletivas, diante do aumento repentino da mortalidade e da incapacidade do sistema funerário de absorver a demanda (G1 Amazonas, 2020a). A partir de junho, observou-se relativa estabilização do número de novos casos e tendência de redução gradual dos óbitos, ainda que em níveis elevados para o contexto regional (G1 Amazonas, 2021).

Orellana *et al.* (2020) assinalam que, desde o início de maio, a rede pública hospitalar de Manaus apresentava sinais consistentes de esgotamento, com ocupação máxima de leitos, maior gravidade clínica dos pacientes e letalidade elevada, em um cenário atravessado por profundas desigualdades sociais, baixa efetividade das políticas públicas e fragilidade histórica da infraestrutura de saúde.

No início de 2021, concomitantemente ao início da vacinação no país, instalou-se a segunda onda da pandemia. Em janeiro, o Brasil acumulava aproximadamente 200 mil óbitos por covid-19 e, em 14 de janeiro, Manaus experimentou um colapso sem precedentes, com o estoque de oxigênio hospitalar esgotado e o sistema de saúde passou a registrar mortes por asfixia diretamente relacionadas à falta desse insumo (Butantan, 2021; G1 Amazonas, 2021).

A flexibilização das medidas de distanciamento no final de 2020, a retomada de atividades presenciais e as aglomerações associadas às festas de fim de ano contribuíram para um aumento súbito da demanda assistencial em janeiro de 2021, em um contexto no qual já circulava na capital amazonense a variante P.1 (Gamma), identificada como mais transmissível (Fiocruz, 2021).

Esse conjunto de fatores resultou em sobrecarga simultânea das redes pública e privada de atenção. Em 14 de janeiro de 2021 não havia leitos disponíveis em Manaus; internações em unidades privadas, quando possíveis, eram condicionadas a pagamentos antecipados que podiam alcançar R$ 100 mil (Boechat, 2020).

Diante do colapso, pacientes foram transferidos para outros estados e, em alguns hospitais públicos, cilindros de oxigênio passaram a ser compartilhados por até quatro pessoas como medida emergencial de racionamento (G1 Amazonas, 2021; G1 Amazonas, 2022a). Na madrugada de 16 de janeiro, uma balsa vinda do Pará levou carregamento adicional de oxigênio para a capital amazonense, mas estimativas indicavam que ao menos 60 pessoas morreram em decorrência direta da falta do insumo, enquanto mais de 500 pacientes foram removidos para outras unidades da federação (G1 Amazonas, 2022a).

Documentos internos posteriormente divulgados pela imprensa investigativa mostram que o governo do Amazonas, em alinhamento político com o governo federal, buscou atribuir a crise a falhas burocráticas de solicitação de oxigênio e à suposta impossibilidade de prever o aumento do consumo, especialmente no período chuvoso, quando se ampliam os casos de Síndrome Respiratória Aguda Grave (SRAG) (Pública, 2023).

A análise desse material sugere, entretanto, a existência de alertas prévios sobre o risco de desabastecimento e indica que a resposta federal apenas ganhou celeridade após intensa mobilização pública e intervenções do Supremo Tribunal Federal. Em 14 de janeiro, como medida tardia de contenção, o governo estadual decretou toque de recolher entre 19h e 6h, por dez dias, restringindo a circulação a serviços essenciais e suspendendo o transporte coletivo de

passageiros em rodovias e rios; em seguida, o estado do Pará fechou temporariamente o acesso fluvial a embarcações provenientes do Amazonas (G1Pará, 2021).

Embora o fornecimento de oxigênio tenha sido parcialmente restabelecido nos dias subsequentes, a normalização do abastecimento foi lenta, e Manaus continuou a registrar superlotação das unidades de saúde e níveis elevados de mortalidade nas semanas seguintes (G1 Amazonas, 2022a).

Estudos sobre a segunda onda no Amazonas indicam que a combinação entre circulação de nova variante, relaxamento das medidas não farmacológicas e ausência de coordenação federal estruturada contribuiu para que o estado se configurasse como um dos epicentros mais dramáticos da pandemia no Brasil (Orellana *et al*., 2020; Cadernos de Saúde Pública, 2021).

5.1.2 A pandemia de covid-19 no Estado do Pará

No Pará, assim como em escala nacional, o primeiro caso de covid-19 foi anunciado em 18 de março de 2020. Contudo, o governo estadual antecipou medidas de contenção por meio do Decreto nº 609, de 16 de março de 2020, publicado em edição extra do Diário Oficial do Estado (IOEPA, 2020a). Esse instrumento normativo estabeleceu ações temporárias para mitigar o avanço da doença, incluindo a suspensão inicial, por 15 dias, de licenças e autorizações para eventos, reuniões, manifestações e ajuntamentos com mais de 500 pessoas, o que impactou diretamente escolas e locais de culto. Outras disposições focaram no serviço público, com adoção de trabalho remoto, além de protocolos sanitários em portas de entrada como portos e aeroportos (IOEPA, 2020a).

Com o aprofundamento do conhecimento sobre a doença e seus impactos, o Decreto nº 609 foi republicado em 27 de abril de 2020, incorporando complementações de normativas anteriores e ampliando as restrições. Nessa versão mais abrangente, limitou-se reuniões e eventos a até 10 pessoas, manteve a suspensão de aulas nas redes estadual e privada, determinou isolamento domiciliar de pelo menos 14 dias para casos sintomáticos e confirmados, e reforçou proibições específicas para atividades religiosas. O Art.16, em particular, vedou cultos e eventos presenciais com mais de 10 participantes, exigindo distanciamento interpessoal, uso de máscaras faciais e disponibilização de meios de higienização (IOEPA, 2020b).

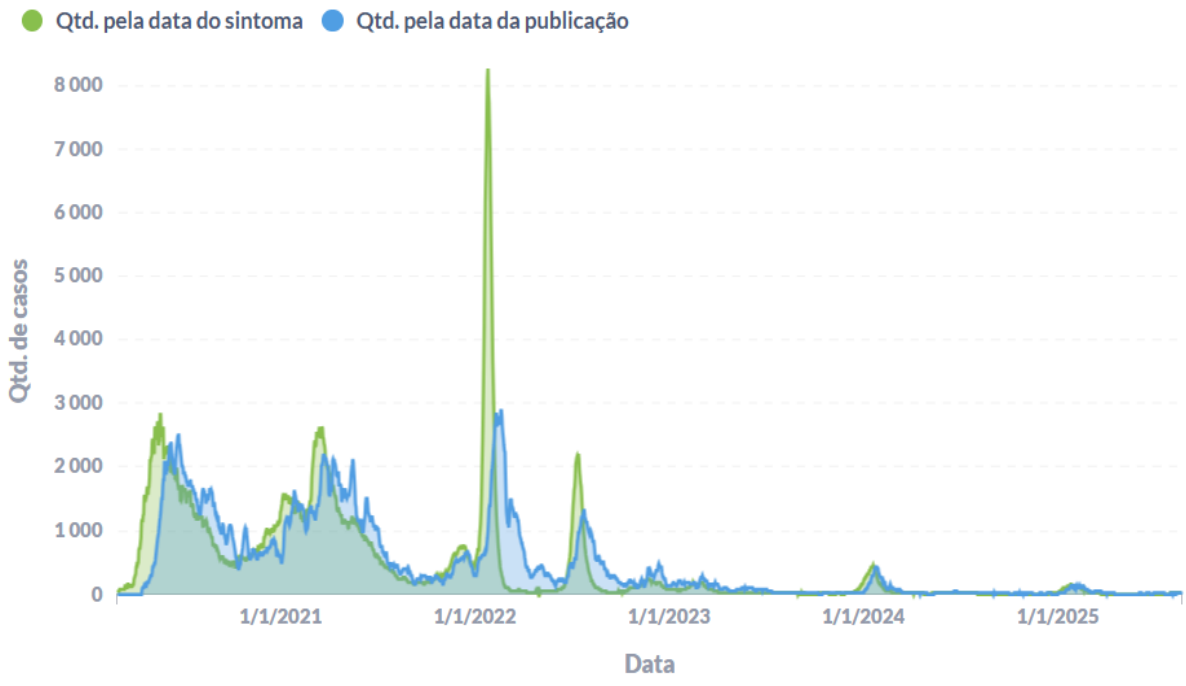
Diante do fechamento imediato de templos religiosos, motivado pela necessidade de evitar aglomerações e a propagação do SARS-CoV-2, as igrejas adaptaram suas atividades a novos formatos, com ênfase em mídias televisivas, radiofônicas e digitais. Algumas

congregações restringiram-se a reuniões familiares, enquanto outras optaram pela suspensão total de encontros.

Na edição nº 34.207 do Diário Oficial do Pará, o Decreto nº 729, de 5 de maio de 2020, instituiu a suspensão total de atividades não essenciais, configurando lockdown nos municípios da Região Metropolitana de Belém, incluindo Ananindeua, Marituba, Benevides, Santa Bárbara do Pará e Santa Isabel do Pará, além de Castanhal, Vigia, Santo Antônio do Tauá e Breves, no Arquipélago do Marajó. Essa medida respondeu principalmente à elevada taxa de ocupação de leitos hospitalares nessas localidades (IOEPA, 2020c; G1 Pará, 2020a). O período marcou o pico da covid-19 no estado, com registro superior a mil óbitos e cerca de 10 mil novos casos diários (G1 Globo, 2020).

O Gráfico 1 ilustra o processo contínuo de incidência de casos confirmados de covid-19 no Pará, com elevação correlacionada ao aumento da testagem. Casos leves, todavia, foram subnotificados, especialmente em fases iniciais, devido à escassez de insumos diagnósticos e à superlotação dos serviços de saúde.

Gráfico 1 – Média dos casos confirmados de covid-19 no Pará



Fonte: Secretaria de Estado de Saúde Pública do Pará. Gráfico 1 – Média dos casos confirmados de covid-19 no Pará. Disponível em: https://www.covid-19.pa.gov.br. Acesso em: 22 out. 2025

Entre março de 2020 e meados de junho de 2021, o Pará acumulou mais de 500 mil notificações confirmadas de covid-19, resultando em aproximadamente 15,5 mil óbitos, padrão congruente com a dinâmica regional amazônica. A primeira onda epidêmica estendeu-se de março a novembro de 2020, caracterizada por aumento de incidência com letalidade decrescente. A segunda onda, de dezembro de 2020 a junho de 2021, apresentou tendências crescentes tanto na incidência quanto na mortalidade.

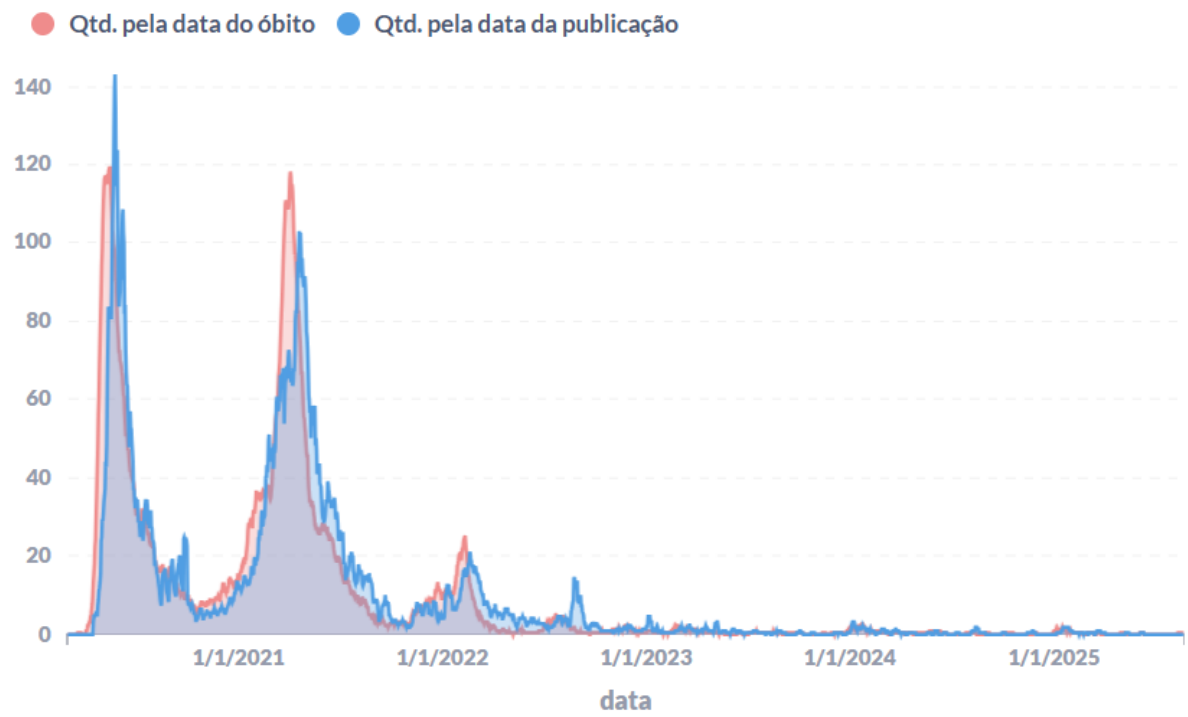
O gráfico apresenta a série temporal dos casos confirmados de covid-19 no Pará entre 2020 e 2025, registrada por duas modalidades distintas. A linha verde refere-se à data de início dos sintomas, enquanto a linha azul corresponde à data de publicação ou notificação oficial. A curva verde oferece aproximação mais fiel à dinâmica real de transmissão da doença, ao passo que a curva azul revela atrasos sistemáticos de notificação e picos artificiais decorrentes de concentrações de registros em datas específicas.

Três ondas epidêmicas principais emergem com nitidez na análise. A primeira estende-se de meados de 2020 ao início de 2021, caracterizada por crescimento acelerado, pico entre 2.500 e 3.000 casos diários e declínio progressivo. A segunda, entre o final de 2021 e o primeiro trimestre de 2022, atinge o ápice máximo da série, com mais de 8.000 casos diários pela data de sintoma, fenômeno compatível com a circulação de variantes de maior transmissibilidade. A terceira, de menor intensidade, manifesta-se no início de 2024, seguida por níveis residuais de notificação ao longo de 2024 e 2025.

A sobreposição entre as duas curvas demonstra que, apesar das discrepâncias temporais entre o momento do adoecimento e o registro oficial, o padrão geral de ascensão e declínio das ondas epidêmicas mantém convergência, o que reforça a confiabilidade da tendência observada na série histórica.

O Gráfico 2 representa a média diária de óbitos por covid-19 no Pará entre 2020 e 2025, discriminada segundo duas referências temporais: a data em que o óbito efetivamente ocorreu (linha vermelha) e a data em que esse óbito foi registrado no sistema de informação (linha azul). A curva pela data do óbito aproxima-se da dinâmica real da mortalidade; a curva pela data de publicação explicita atrasos de notificação e concentrações de lançamentos em determinados dias, o que pode produzir picos artificiais.

Gráfico 2 – Média dos casos de óbito por covid-19 no Pará



Fonte: Secretaria de Estado de Saúde Pública do Pará. Gráfico 2 – Média dos casos de óbito por covid-19 no Pará. Disponível em: https://www.covid-19.pa.gov.br. Acesso em: 22 out. 2025

Visualmente, as duas curvas apresentam padrão muito semelhante, com diferenças pontuais de altura e deslocamento temporal, indicando que, embora haja defasagem entre ocorrência e registro, a tendência geral da mortalidade é robusta. Observam-se dois grandes picos: o primeiro, entre abril e junho de 2020, com valores próximos a 120 mortes diárias; o segundo, entre março e maio de 2021, com magnitude semelhante, correspondente à segunda onda associada à circulação de variantes mais transmissíveis.

A partir do segundo semestre de 2021, as duas séries mostram queda acentuada e sustentada, com óbitos diários próximos de zero a partir de 2023, o que sugere o efeito combinado da ampliação da cobertura vacinal, da maior imunidade populacional e da adoção de protocolos terapêuticos mais eficazes.

Na relação casos confirmados e óbitos, os meses em que mais houve confirmação nos casos de covid-19 foram junho e abril de 2020 e março de 2021. Com relação ao número de

óbitos, maio de 2020 e abril e junho de 2021. Houve, portanto, um avanço rápido da doença no Pará, conforme apontado por Guarnieri *et al*. (2021).

Em um estado com a dimensão do Pará, há que se considerar a dinâmica territorial e distribuição geográfica, fomentando desigualdades socioeconômicas e menor infraestrutura hospitalar, para além da capital. Segundo Guarnieri *et al*. (2021), para minimizar o aumento de novos casos e mortalidade, e a propagação ao interior, o governo instituiu bloqueios de acesso à capital e municípios vizinhos, por meio do Decreto nº 729, mas não só, a fim de não sobrecarregar o sistema de saúde estadual.

> A insuficiência na capacidade do atendimento hospitalar e das unidades de pronto atendimento, de profissionais de saúde e de leitos adultos, leitos de UTI e ventiladores, e a falta de teste rápido colaboraram possivelmente para o avanço da covid-19 no estado do Pará tanto para o aumento de casos e óbitos (Guarnieri *et al*., 2021, p. V).

No Pará, a campanha de vacinação contra a covid-19 teve início em 19 de janeiro de 2021; até 23 de junho do mesmo ano, apenas 25,76% da população havia recebido a primeira dose e 9,38% a segunda dose. Esses percentuais situavam o estado, juntamente com outros da Amazônia, entre aqueles com menor cobertura vacinal do país, em contraste com unidades federativas como Mato Grosso do Sul que, na mesma data, registrava 38,35% da população com primeira dose e 14,42% com segunda dose (BBC, 2021).

A literatura aponta que essa defasagem está relacionada a condicionantes estruturais da região amazônica, como dispersão populacional, difícil acesso a áreas rurais e ribeirinhas, limitações logísticas e menor oferta de serviços de saúde, o que torna mais complexa a operacionalização de campanhas massivas de imunização (Viana *et al*., 2024). Em escala nacional, o Ministério da Saúde informou que, em 21 de setembro de 2021, cerca de 90% da população adulta brasileira havia recebido pelo menos uma dose de vacina, isto é, nove meses após o início da campanha (Brasil, 2021).

No âmbito da Região Metropolitana de Belém, o Plano Paraense de Vacinação (PPV/Covid-19) estabelecia como meta alcançar 90% de cobertura da população adulta até abril de 2021, objetivo que não foi atingido por nenhum dos municípios analisados (Viana *et al*., 2024).

Segundo os autores, Belém apresentou a menor cobertura vacinal do período estudado (janeiro de 2021 a abril de 2023), ao passo que Ananindeua obteve os melhores indicadores, ainda que com elevado desperdício de doses. Os pesquisadores ressaltam que fatores demográficos, como densidade populacional e mobilidade urbana, favorecem a disseminação

viral e demandam coberturas vacinais mais altas para obtenção de proteção coletiva; nesse sentido, a capital paraense teria falhado em sua estratégia de vacinação, em parte devido à atuação de movimentos antivacina, à circulação de desinformação e à insuficiência de campanhas públicas de comunicação qualificada (Viana *et al*., 2024).

Paralelamente ao avanço da vacinação, o governo estadual implementou um plano gradual de retomada das atividades econômicas e sociais. O Decreto n. 800, de 31 de maio de 2020, instituiu o modelo de "bandeiramento" por cores para orientar a reabertura, variando de restrição total (bandeira preta) a liberação integral (bandeira azul), com percentuais de ocupação que iam de 0% a 100% conforme indicadores epidemiológicos e de capacidade assistencial (Pará, 2020).

No caso das instituições religiosas, o decreto autorizou a realização de cultos presenciais com limites progressivos de público: até 15% ou 100 pessoas na bandeira vermelha, 30% ou 200 pessoas na bandeira laranja, 50% ou 400 pessoas nas bandeiras amarela e verde, e 100% de ocupação na bandeira azul. Inicialmente, recomendou-se que os cultos fossem transmitidos apenas de forma remota; à medida que os indicadores de transmissão e ocupação de leitos melhoravam, os templos passaram a reabrir com restrições de lotação, distanciamento e uso obrigatório de máscaras, o que foi seguido, em geral, pelas principais denominações religiosas do estado.

A adoção combinada de medidas não farmacológicas, como *lockdowns* localizados, limitação de público em eventos, uso de máscaras e o progressivo avanço da vacinação contribuíram para a redução dos casos e óbitos ao longo do terceiro trimestre de 2020 e da primeira metade de 2021, ainda que com recrudescimento posterior associado à circulação de novas variantes, conforme evidenciam os gráficos de incidência e mortalidade analisados no capítulo.

O controle das autorizações para atividades socioeconômicas, incluindo cultos religiosos, foi segmentado por regiões de integração, de modo que os níveis de transmissão local orientavam as decisões sobre flexibilização ou recrudescimento de medidas. Esse arranjo regulatório interagiu, ainda, com o calendário político, especialmente com as eleições municipais de novembro de 2020, quando o aumento da mobilidade e das aglomerações de campanha coincidiu com sinais de retomada do crescimento de casos em diferentes municípios paraenses.

Mediante o plano de retomada de atividades econômicas e as políticas sanitárias implementadas, além do período de calor na Amazônia e outros fatores naturais, os números de casos e contaminação foram diminuindo, conforme o gráfico 2, ao longo do terceiro trimestre de 2020, mas sinalizando aumento no número de casos ainda a partir de outubro daquele ano e uma possível "nova onda" de infecção, causada pela mutação do vírus da covid-19.

5.2 A igreja como atividade essencial: disputas, normativas e interpretações

A declaração das igrejas como atividade essencial durante a pandemia de covid-19 configura um dos episódios mais emblemáticos da interseção entre religião, política e saúde pública no Brasil. Essa categorização, impulsionada por pressões de lideranças cristãs junto ao Executivo federal, resultou em uma cascata de normas subnacionais que blindaram cultos presenciais contra restrições sanitárias, mesmo em picos de transmissão viral.

Faz-se, portanto, necessário pensar as disputas normativas em torno da essencialidade religiosa, desde o decreto federal inicial de março de 2020 até leis estaduais como a paraense n. 9.147/2020, analisando tensões entre liberdade de culto e proteção coletiva. No contexto empírico de Murinin, explora-se como congregações evangélicas reinterpretaram essas normas por meio de adaptações presenciais e digitais, revelando a igreja como dispositivo de cuidado e autoridade em meio à crise.

5.2.1 O debate sobre essencialidade religiosa no Brasil

A inclusão das igrejas no debate sobre "atividade essencial" aparece, desde o início da pandemia, como ponto de contato direto entre política sanitária e base de apoio do governo federal. Em 20 de março de 2020, o Decreto n. 10.282 regulamentou serviços públicos e atividades essenciais e, ao não incluir expressamente os cultos religiosos nesse rol, produziu, na prática, a suspensão de atividades presenciais em todo o país (Brasil, 2020).

A medida gerou reação imediata de lideranças evangélicas e católicas, que passaram a pressionar o Executivo sob dois argumentos centrais: a importância da experiência de fé para o enfrentamento subjetivo da crise e os impactos econômicos do fechamento prolongado de templos sobre a sustentabilidade das organizações religiosas.

Em 26 de março, após reuniões com representantes desses grupos, o governo editou novo ato normativo para reconhecer "atividades religiosas de qualquer natureza" como

essenciais, abrindo brecha para o funcionamento de templos mesmo em contextos de alta transmissão (G1, 2020).

Esse movimento federal de reclassificação disseminou-se rapidamente em esferas subnacionais. Diversos estados e municípios passaram a aprovar normas específicas para assegurar a essencialidade da atividade religiosa em situações de emergência sanitária. No Rio de Janeiro, a Lei n. 9.012, de 17 de setembro de 2020, reconheceu a atividade religiosa como essencial "em tempos de crises ocasionadas por moléstias contagiosas ou catástrofes naturais", reduzindo a margem para fechamento compulsório de templos por autoridades sanitárias (Rio de Janeiro, 2020).

No Pará, em pleno auge da pandemia e em meio ao ciclo eleitoral municipal, o deputado estadual Martinho Carmona, pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular – segunda maior denominação evangélica do estado –, articulou e conseguiu aprovar a Lei Ordinária n. 9.147, de 23 de novembro de 2020, sancionada pelo governador Helder Barbalho (Pará, 2020a). A norma reconhece a essencialidade das atividades religiosas "no templo e fora dele, em qualquer tempo", inclusive em contextos de calamidade pública, epidemia ou pandemia.

A lei paraense estrutura-se em dois artigos. O Art. 1 assegura aos fiéis o livre exercício de culto e o atendimento religioso pessoal, ainda em situações excepcionais como pandemias, funcionando como blindagem jurídica preventiva contra decretos de fechamento generalizado. O Art. 2 estabelece que eventuais restrições ao direito de reunião e a outras práticas religiosas só podem ser impostas pelo poder público com base em decisão administrativa fundamentada, ancorada em critérios científicos e técnicos e explicitando extensão e motivos das medidas. Em escala municipal, a Câmara de Belém aprovou a Lei n. 9.675, de 29 de junho de 2021, que também qualifica as atividades religiosas como essenciais, reforçando o alinhamento entre Legislativo local e demandas de lideranças eclesiásticas (Belém, 2021).

A aprovação dessas leis ocorre em um contexto sanitário ainda marcado por elevada incerteza. Em novembro de 2020, quando a legislação estadual foi sancionada, o Pará enfrentava sinais de retomada da transmissão, com boletins epidemiológicos diários da Secretaria de Estado de Saúde do Pará (Sespa) indicando heterogeneidade territorial: algumas regiões com estabilização, outras em tendência de crescimento.

Nesse cenário, as normas de essencialidade respondem simultaneamente a um nicho religioso específico – lideranças com forte capital político e capacidade de mobilização – e a uma agenda nacional em curso no Congresso, materializada no Projeto de Lei n. 628/2021, que

buscava transformar em norma federal o reconhecimento das atividades religiosas como essenciais (Câmara dos Deputados, 2021).

Do ponto de vista analítico, esse conjunto de iniciativas revela a disputa em torno dos limites entre liberdade religiosa e poder regulatório do Estado em situações de emergência, bem como o papel ativo de agentes religiosos na produção de marcos legais que condicionam a gestão de futuras crises sanitárias.

A aprovação de leis que reconhecem a atividade religiosa como essencial em contextos de emergência sanitária produz um conjunto de tensões normativas e políticas que extrapola o plano estritamente jurídico. De um lado, abre-se um potencial conflito entre a proteção da saúde pública e a garantia da liberdade religiosa, especialmente quando o exercício coletivo do culto implica aglomerações em ambientes fechados e, portanto, risco aumentado de contágio. De outro, a exigência de fundamentação técnico-científica detalhada para qualquer restrição a cultos e reuniões religiosas desloca o ônus da prova para as autoridades sanitárias e judiciais, criando impasses que tendem a retardar a adoção de medidas de contenção em cenários de rápida escalada de casos. Ao mesmo tempo, a narrativa da "essencialidade" se ancora em práticas de assistência, acolhimento e filantropia desenvolvidas por igrejas durante a pandemia, o que fortalece, no plano simbólico, a legitimidade pública desses atores e sua capacidade de mobilização comunitária (Alepa, 2021).

Esse movimento não se restringe ao Pará. Assembleias legislativas de outros estados aprovaram marcos normativos semelhantes, como a Lei n. 17.434/2021, em São Paulo, e a Lei n. 24.994/2024, em Minas Gerais, sinalizando alinhamento político e estratégico com as narrativas do governo federal à época, que enfatizavam a essencialidade do culto em detrimento de evidências epidemiológicas favoráveis ao fechamento temporário de templos (São Paulo, 2021; Minas Gerais, 2024).

Nesse contexto, diferentes autores têm destacado que a consagração jurídica da "essencialidade religiosa" tende a estimular a manutenção de atividades presenciais em momentos críticos da pandemia, favorecendo a ocorrência de surtos vinculados a aglomerações religiosas e reforçando uma teologia do acesso a Deus condicionada ao espaço físico do templo, mais do que à experiência comunitária em si (Francesco, 2020).

Trata-se, nesse sentido, de um dispositivo normativo que também protege interesses materiais e simbólicos de parlamentares e lideranças religiosas com dupla inserção – política e

eclesiástica –, envolvendo pastores, cantores e outros agentes cujas atividades dependem diretamente da existência de cultos presenciais.

As reações de lideranças evangélicas à ideia de fechamento de igrejas ilustram esse entrelaçamento entre política, religião e economia moral. Silas Malafaia, pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo e figura central do campo evangélico midiático (com presença na televisão há cerca de três décadas e rede de mais de 100 congregações pelo país), foi uma das vozes mais contundentes contra as restrições impostas por estados e municípios (Malafaia, 2025).

Conforme analisado por Silva (2021), mesmo antes da adoção de medidas mais rígidas de contenção, Malafaia já declarava que não acataria ordens de fechamento de templos, e, posteriormente, passou a comparar a igreja a um "hospital emocional", argumentando que, assim como hospitais não poderiam fechar porque cuidam do corpo, igrejas também não poderiam interromper atividades porque cuidam da "alma" e das emoções dos fiéis (O Globo, 2020).

Esse discurso, difundido em cultos e mídias próprias, reforça a narrativa da essencialidade religiosa, relativiza o risco sanitário associado às aglomerações e confere respaldo simbólico às iniciativas legislativas que buscam blindar o culto de intervenções estatais em futuras emergências de saúde pública.

> Não nos esqueçamos que a ideia de 'serviço essencial' diz respeito àquilo que deve ser prestado pelo Estado, direta ou indiretamente, tais como serviço de água, energia, medicamento, alimento, transporte, e que devem ser garantidos por Este quando de momentos de pandemia. Logo, é como tal que as igrejas buscavam inscrever-se. Bem longe de querer incorporar apenas a lógica da 'sociedade de serviços', representando-se a si mesmas como tais prestadoras de auxílio social para os indivíduos, as igrejas evangélicas atuaram, por meio de lideranças com assento nos Parlamentos, para legitimarem-se como verdadeiras autoridades públicas a serem consultadas em momentos de crise, reservando para si mesmas o direito de direcionar decisões políticas que, nesses momentos, dizem respeito à coletividade (Silva, 2021, p. 241).

Para o autor, há um pretexto de "prestar auxílio social" ou "apoio emocional" pelas lideranças evangélicas que transformaram a reivindicação religiosa em ato político, articulado com a narrativa de Bolsonaro. Desta forma, mesmo que se entenda o estado como laico, há um tensionamento entre os ditos agentes do bem comum, que reivindicaram o direito de orientar decisões políticas em nome da fé, galgando voz em decisões sobre políticas sanitárias e de crise.

Por certo, Silva (2021) aponta que, ao reivindicarem ser "serviços essenciais", as lideranças eclesiásticas e suas igrejas deslocam-se da esfera da fé para o campo da política

pública, apropriando-se de uma categoria estatal e em calamidade pública-sanitária para consolidar poder e autoridade moral sobre a coletividade.

A narrativa de essencialidade ou fechamento temporário dos templos se propagou em meio ao evangelicalismo como uma tentativa da ciência de silenciar as igrejas, ou seja, uma "caça" ideológica à igreja evangélica brasileira, associando pautas morais (secularismo, aborto, homossexualidade, feminismo, educação sexual e outras) e a ineficácia religiosa para combater o novo coronavírus, como "perseguição à fé cristã" e outras frases de efeito construídas em torno de uma ideia socioeconômica neoliberal para compor o reacionarismo religioso-político no país. E, em muitos espaços e igrejas, a premissa foi de fazer frente às tentativas do Estado de "fechar" as igrejas em meio à pandemia. No campo, houve vários movimentos e imbricações do bolsonarismo e seu alinhamento político-religioso em torno do negacionismo, ineficácia de vacina, uso de medicamentos sem comprovação, ideia da imunidade de rebanho, dentre outros.

Do ponto de vista analítico, Silva (2021) evidencia uma reconfiguração do espaço público, na qual as fronteiras entre Estado e religião se tornam mais porosas e as igrejas passam a atuar não apenas como organizações da sociedade civil, mas como cogestoras simbólicas da crise sanitária.

Esse movimento implica um processo de acumulação de capital político-religioso, na medida em que, ao se apresentarem como serviços essenciais, as igrejas reforçam sua legitimidade perante fiéis e governantes e ampliam sua capacidade de influenciar decisões de política pública.

Nesse rearranjo, a própria noção de interesse público é tensionada, pois decisões sanitárias passam a ser filtradas por critérios morais e teológicos defendidos por lideranças religiosas, nem sempre convergentes com evidências científicas. Silva (2021), assim, interpreta a pauta da "essencialidade religiosa" como estratégia de poder, menos orientada à defesa abstrata da liberdade de culto e mais voltada à disputa por lugares de fala e de decisão na gestão de crises que afetam a coletividade.

5.2.2 A essencialidade das igrejas evangélicas no contexto de Murinin

No contexto de Murinin, recorte empírico deste estudo, a maioria das igrejas suspendeu inicialmente suas atividades presenciais, em meio às incertezas e a uma disputa interpretativa sobre o "fechamento" dos templos que, para alguns, tratava-se de silenciamento religioso e, para outros, de adesão responsável às orientações sanitárias. Em diversas igrejas, lideranças e

fiéis passaram a reconhecer a necessidade de contenção da circulação viral, sobretudo para proteção de grupos considerados mais vulneráveis, como os idosos, pessoas com comorbidades, gestantes e crianças, articulando, ainda que com tensões, referências bíblicas, discursos governamentais e informações produzidas pelos meios de comunicação.

A trajetória de Leci de Lima Assunção[52] ilustra de forma situada essas dinâmicas. Moradora de Murinin, 66 anos, convertida ao evangelicalismo em 1997, Leci transitou por diferentes denominações, como a ADPM, Igreja Maanaim, Primeira Igreja Batista em Murinin e Igreja O Bom Pastor e, há mais de seis anos, integra a Assembleia de Deus Ministério de Madureira – Congregação Raiz de Jessé, atuando na secretaria da Escola Bíblica Dominical.

Em entrevista concedida ao autor, Leci Assunção(2025) descreve o impacto do fechamento dos templos no início da pandemia, a reorganização das atividades em orações domésticas e a adoção, em determinado momento, de cultos presenciais "discretos", com portas e janelas fechadas e volume reduzido de som, em tentativa de conciliar obediência formal às normas e manutenção de espaços mínimos de culto comunitário. "A gente parou. A gente fechou a igreja. Mas aí, já depois, a gente começou a fazer com a igreja fechada. A gente fazia só bem baixinho com a igreja fechada", revelou Leci.

Paralelamente, relata resistência inicial de parte da liderança às orientações das autoridades sanitárias, seguida, contudo, de um processo de convencimento interno, impulsionado por conversas entre os fiéis, que levou à decisão de seguir as determinações de vigilância em saúde. Nesse período, o cuidado pastoral deslocou-se parcialmente para visitas domiciliares, telefonemas e acompanhamentos pontuais. Assunção sublinha que, em sua congregação, não houve óbitos atribuídos à covid-19, informação que constrói, no discurso, uma narrativa de proteção associada tanto à fé quanto à adesão às medidas de prevenção.

Em contraste, a experiência da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Murinin revela outra forma de articulação entre normativas estatais e práticas religiosas. Segundo Anderson Mescouto e Edilene Ribeiro[53] obreiros da IURD Murinin e proprietários há mais de 20 anos de um centro de informática na comunidade, o templo permaneceu fisicamente aberto durante toda a pandemia, das 6h às 21h, ainda que as reuniões coletivas tenham sido suspensas nos momentos de maior restrição.

---

[52] Entrevista concedida ao autor. Murinin – Benevides, PA, 28 maio 2025. Arquivo digital, 26 p.
[53] Entrevista concedida ao autor. Murinin – Benevides, PA, 1º jul. 2025. Arquivo digital, 25 p.

O atendimento pastoral individual com aconselhamento, orações e acolhimento foi mantido de modo contínuo, com ênfase na imagem da igreja como “socorro da alma”. O templo funcionou, assim, como espaço de circulação controlada em que os fiéis foram orientados a ir ao altar para orar e retornar imediatamente para casa, enquanto o pastor mantinha disponibilidade permanente para atendimentos breves, com distanciamento e uso de máscaras.

Quando as restrições foram flexibilizadas, os cultos presenciais foram retomados com redução de tempo, espaçamento entre cadeiras e obrigatoriedade de equipamentos de proteção individual. Ao mesmo tempo, a IURD Murinin se integrou à programação midiática da denominação, acompanhando cultos transmitidos da sede estadual (Belém) e nacional (Templo de Salomão, em São Paulo) por televisão e internet, e desenvolveu ações de assistência, como distribuição de cestas básicas que, segundo os obreiros, foram mais de 50 cestas a membros e não membros, além da oferta de café a policiais e profissionais de saúde que transitavam pela frente da igreja.

> A igreja em si, não fechou, manteve o atendimento espiritual e socorro da alma. A hora que bater lá o pastor vai atender. A vida deles é essa. E, na pandemia, o pastor continuou atendendo, pessoas chegavam e faziam o atendimento que não podia ser muito demorado e com distanciamento. A igreja ficou aberta para os membros irem até o altar fazer as orações e retornar para casa. O templo estava sempre aberto. E aí ficou assim. Ficou assim, durante um tempo, até que fosse liberado os cultos. Aí quando liberou, voltou, voltou com umas restrições, né? Tudo de máscara, distanciamento com as cadeiras, horário mais reduzido da reunião (Mescouto; Ribeiro, 2025, p. 6).

Nota-se, a partir do relato do Anderson e Edilene, a ênfase no cuidado pastoral individualizado, com o templo mantido aberto para atendimentos breves e orações ao altar, articulando negociação tácita com as normas sanitárias por meio da evitação de aglomerações, adoção de distanciamento físico e limitação temporal da permanência. Tal estratégia culmina na construção simbólica do "templo sempre aberto" como signo de continuidade da presença religiosa no território de Murinin, reforçando a autopercepção da igreja como serviço espiritual essencial e permitindo reinterpretar localmente a essencialidade em chaves distintas: como justificativa para suspensões parciais de cultos em prol da proteção comunitária ou como fundamento para a manutenção contínua do espaço de socorro da alma, ainda que com adaptações protocolares.

Vê-se, então, desta forma, que abrem-se, portanto, ao menos três frentes de aprofundamento: (a) comparar sistematicamente, no distrito, as estratégias de continuidade do culto e do cuidado (fechamento total, cultos discretos, atendimento individual, migração para o

on-line), relacionando-as à posição denominacional, ao tamanho das igrejas e ao tipo de liderança; (b) analisar como fiéis e pastores rearticularam a noção de "proteção" divina, comunitária e sanitária em suas narrativas sobre o período, observando convergências e tensões com os discursos oficiais; e (c) investigar em que medida a atuação assistencial das igrejas durante a pandemia (distribuição de alimentos, apoio emocional, mediação de conflitos) reforçou seu estatuto local de "serviço essencial", influenciando percepções sobre Estado, política e direitos no pós-pandemia.

Essas três frentes de aprofundamento sintetizam o núcleo empírico e teórico do presente estudo, pois permitem compreender como, em Murinin, a igreja evangélica foi continuamente reinscrita como dispositivo de cuidado e autoridade durante a pandemia: pelas estratégias de continuidade do culto e do atendimento pastoral, pela reconfiguração das noções de proteção e risco e pela legitimação do estatuto de "serviço essencial" por meio de práticas assistenciais e narrativas públicas.

A partir desse cenário, torna-se necessário examinar um segundo eixo constitutivo dessa reinscrição: o uso intensificado das novas tecnologias de informação e comunicação. No subtópico seguinte, discute-se como as igrejas de Murinin incorporaram as TICs, especialmente o culto on-line e outras mediações digitais, e que ressignificações produziram nas formas de presença, participação e experiência religiosa em contexto pandêmico.

5.3 Igrejas evangélicas, TIC's e a midiatização da fé

> Durante a pandemia, o 'ir à igreja' se reconfigurou para o 'liga a TV', 'liga na igreja' ou 'acessa o canal da igreja', nos mesmos horários das reuniões oficiais que ocorriam nas igrejas, transferindo assim, o ambiente presencial - com o templo vazio e apenas o mínimo de pessoas para conduzir as reuniões de forma mais próxima do que aconteceria presencialmente – para o meio virtual. Desta maneira, a televisão, a plataforma do YouTube e demais redes sociais - estas com o apelo visual -, e o rádio o lócus para o exercício da religiosidade evangélica durante a pandemia (Silva; Castro, 2024, p. 4).

Das igrejas identificadas em Murinin durante a observação em campo, a Assembleia de Deus de Belém do Pará (Igreja-mãe), a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Adventista do Sétimo Dia são as que possuem canais de televisão e emissoras de rádio com cobertura em Murinin, tendo-os como suporte contínuo para as atividades das igrejas, respectivamente, Rede Boas Novas – canal 4.1 e rádio Boas Novas FM, TV Universal – canal 18.1 (CNT TV) e rádio Rede Aleluia e, TV Novo Tempo – canal 54.1 e rádio Novo Tempo FM.

Com emissoras de rádio associadas às igrejas identificadas em campo, a Igreja do Evangelho Quadrangular, com a Rádio FM Liberdade, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, com a rádio Deus é Amor Ananindeua 96.5 FM, a Igreja Assembleia de Deus Ministério de Madureira, com a Amazônia Viva FM. As demais concentraram suas atividades, principalmente, por meio das redes sociais, como Facebook, Instagram, WhatsApp, além de plataformas de videoconferência, como Google Meet, Zoom, Microsoft Teams e plataformas de streaming de vídeo, como YouTube, Twitch e outras, usadas regularmente em transmissões de cultos e reuniões.

Antes mesmo da cena de pandemia, o apreço dos evangélicos brasileiros pela mídia segue uma lógica mundial, que nasce na Europa, quando os livros foram popularizados, pós-prensa de Guttemberg, e se faz presente para além da mídia impressa e chega ao rádio, televisão e, mais recentemente, internet, onde ocupar esses espaços é falar com a massa da população e, desta feita, missionar, propagando o evangelho ao maior número possível de pessoas, conforme pondera Campos (2004).

Nessa trajetória de ocupação de mídia brasileira, o pioneirismo está com os pentecostais. Segundo Campos (2004), eles são os primeiros grupos religiosos a investirem em rádio e televisão, disputando espaço simbólico e a influência com a igreja Católica, ampliando audiências e criando identidade religiosa com formatos espetaculares e oferta de produtos e serviços religiosos. "A presença crescente dos pentecostais no rádio e na televisão traduz sua disposição de disputar a hegemonia religioso-midiática no Brasil do século XXI" (Campos, 2004, p. 155).

O autor Campos (2004) argumenta que a presença evangélica na mídia brasileira constitui um fenômeno de forte impacto social, caracterizado por inovação e dinamismo no uso dos meios de comunicação, bem como por disputas públicas em torno da mercantilização do religioso e do papel das mídias públicas e privadas.

Para Silva (2020), essa apropriação seletiva das mídias, ora recusadas, ora exploradas de modo intensivo, está diretamente relacionada ao crescimento vertiginoso do pentecostalismo no país. O autor recorda que, nas origens das igrejas pentecostais brasileiras ligadas à Assembleia de Deus, o rádio e a televisão eram percebidos como ameaças morais: “os meios de comunicação de massa sempre foram vistos como problemas.

> Para as igrejas pentecostais brasileiras, que nascem no seio da Assembleia de Deus, os meios de comunicação de massa sempre foram vistos como problemas. [...] O rádio e a televisão eram condenados nas Convenções Gerais e aceitos como doutrina, com

> pena de expulsão do corpo de membros quem tivesse o rádio ou a televisão em casa (Silva, 2021, p. 42).

Ao longo das décadas, contudo, essa postura sofreu uma inflexão significativa: o que antes era alvo de condenação doutrinária converteu-se em instrumento central de evangelização, visibilidade pública e disputa simbólica no espaço midiático, projetando a "voz" evangélica para além dos limites físicos dos templos e criando as condições para a expansão posterior de formatos como o culto on-line e as transmissões ao vivo nas redes digitais, elementos que ganham centralidade no contexto da pandemia de covid-19.

Esse entendimento é tardio, considerando, por exemplo, a chegada da televisão brasileira em 1950, por meio da TV Tupi, tendo inserções pequenas e, geralmente, de produtos evangélicos importados. Somente entre 1980 e 2000, essa presença se torna mais ativa, com a locação de horários maiores das programações e com a compra de canais de TV, principalmente com a compra da Rede Record pela IURD, com cobertura nacional e outras regionais, como TV Ajuricaba de Manaus e TV Guajará de Belém, ambas adquiridas pela Assembleia de Deus, transformadas em Rede Boas Novas e a TV Gospel SP, da Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo, criada em 1996 (Silva, 2020).

Campos (2008) aponta que as possibilidades do interesse de compra das emissoras por parte dos evangélicos podem estar para além da necessidade de missionar, mas também nos custos de aluguéis e na busca por arrecadação.

> Uma das respostas talvez esteja ligada ao apetite missionário que sempre fez das igrejas protestantes instituições e movimentos voltados para fora, à busca de expansão contínua. É possível também que os dirigentes dessas igrejas tenham percebido que para dar voos maiores no campo religioso, no final do século XX e início do século XXI, em sociedade com forte presença do individualismo e da competição entre grupos, seria fundamental uma combinação entre religião e mídia eletrônica. Pressupomos ainda, ao longo deste artigo, que o alto custo econômico para garantir a inserção pentecostal na mídia eletrônica brasileira esteja pressionando as bases comunitárias, exigindo, além das contribuições normais, campanhas especiais nas quais os mantenedores recebem nomes especiais como colunas da Igreja (Mundial do Poder de Deus); gideões (Renascer em Cristo); patrocinadores (Internacional da Graça); associados (Catedral Mundial da Benção, Brasília) e assim por diante. Somente a IURD não pede, na tela da TV, contribuições para manter o seu sistema comunicacional. Isso nos leva à conclusão de que a IURD já resolveu o seu problema, inserindo as contribuições e a questão do dinheiro em seu sistema litúrgico colocados em prática nos templos. Porém, em todos os casos há uma pressão pela arrecadação de dinheiro, o que levou à monetarização dos cultos, a adoção de um esquema do ut des [dou para que dês] nas relações entre o adorador e a divindade (...). Mesmo assim, os pentecostais chegaram à TV para ficar. Dessa experiência poderá nascer, quem sabe, uma nova forma de ser pentecostal, muito mais leve, menos exigente e mais adaptado à cultura popular internacional que está nascendo neste momento de transnacionalização do capital, da cultura e da religião (Campos, 2008, p. 23-24).

Há um certo apetite missionário histórico das igrejas protestantes e, principalmente, das pentecostais, por mais e mais, em quantidade, em representação simbólica de número e, por meio da mídia, encontra-se janela para disputa de espaço e crescimento, evidenciando um certo poder simbólico dentro do cristianismo que vai valorizar em outras frentes de atuação, seja interna, como uma competição por espaço midiático que reverbera em alcance, ou externa, por vezes, montante que interessa à política, por exemplo.

Apesar dos altos custos econômicos para se manter um veículo de comunicação, o espaço conquistado é hipervalorizado e se reflete na forma e na dinâmica de arrecadação para a garantia de sua continuidade, impondo, por vezes, pressão financeira ao fiel, para que se desprenda de suas finanças e "invista" em mídia, com o objetivo de alcançar mais pessoas e assegurar a manutenção do que já existe e que "abençoa" o fiel no conforto do seu lar.

Schwartz (1985) examina a presença crescente dos meios de comunicação na vida cotidiana e sustenta que a mídia funciona como uma instância quase religiosa, um "segundo deus", na medida em que organiza crenças, emoções, prioridades e condutas de forma análoga às religiões históricas. Sua tese enfatiza os aspectos técnicos, psicológicos e institucionais da mídia e mostra como ela produz rituais, define consensos simbólicos e modela práticas políticas, de consumo, educativas e religiosas.

Por isso, o autor afirma que a mídia exerce autoridade simbólica e prática sobre a vida social: "O evangelista diz: abram seus corações e recebam Deus! Nós abrimos os olhos e ouvidos e recebemos a mídia eletrônica" (Schwartz, 1985, p. 22). O que recebemos, observa o autor, é internalizado sob a forma de imagens e vozes memorizadas, num paralelismo com a ideia de um Deus "interiorizado", o que reforça o caráter quase devocional do vínculo com os meios.

Com a expansão da internet, esse potencial ganhou novo alcance, diferentemente do que ocorreu com rádio e televisão (inicialmente rejeitados por parte do pentecostalismo clássico), a presença evangélica na rede mundial de computadores não encontrou resistência denominacional significativa. Desde a década de 1990, igrejas e sujeitos evangélicos passaram a criar sites, blogs e, posteriormente, perfis em redes sociais, disponibilizando sermões em formato mp3, vídeos de cultos, conteúdos teológicos e materiais de evangelização on-line (Silva, 2020).

A internet tornou-se, assim, um ecossistema de múltiplas presenças, com fóruns de debate doutrinário, comunidades de oração, canais de música e arte cristã, repositórios de

pregações, além de websites institucionais que marcam o "endereçamento de si" das igrejas, com logomarcas, localizações em plataformas de mapas e agendas de atividades. Nesse ambiente, a visibilidade e a legitimidade de vozes evangélicas não dependem apenas das grandes denominações, mas também de microprodutores de conteúdo, cujas experiências pessoais e interpretações bíblicas circulam amplamente, gerando espaços de disputa hermenêutica, controvérsias públicas e reconfigurações de autoridade religiosa.

Nisto, notam-se algumas pistas analíticas, como a aproximação entre "mídia como segundo deus" (Schwartz, 1985) e a adesão evangélica às plataformas digitais sugere investigar como, em Murinin, a experiência religiosa on-line reorganiza rotinas devocionais, formas de atenção e regimes de verdade, especialmente durante a pandemia, quando o culto remoto se tornou central.

Outro ponto é explorar de que maneira o uso das novas TICs pelas igrejas de Murinin (transmissões ao vivo, grupos de WhatsApp, perfis no Facebook ou Instagram) reconfigura fronteiras entre público e privado, entre comunidade local e redes, afetando a própria noção de pertencimento congregacional. Essas linhas de investigação permitem observar as ressignificações do culto e do cuidado evangélico em contexto de covid-19, mediadas pelas novas tecnologias de informação e comunicação.

Ao destacar a presença evangélica na internet, Silva (2020) não se limita a registrar sua expansão quantitativa; o autor também descreve episódios de conflito e contestação interna, nos quais conteúdos produzidos por fiéis, obreiros ou pastores independentes entram em choque com posições oficiais de determinadas denominações, especialmente em temas como política, prosperidade e pandemia. Esses casos são particularmente relevantes para Murinin, onde circulam, nos grupos de WhatsApp e perfis locais, vídeos de pregadores, correntes de oração, mensagens proféticas e fake news sobre covid-19 que, por vezes, tensionam as orientações de líderes das igrejas do distrito.

Incorporar exemplos empíricos desses conflitos na análise permite compreender como a internet não apenas amplia a visibilidade evangélica, mas também multiplica centros de emissão de autoridade religiosa, fragmentando o controle doutrinário e produzindo novas formas de disputa por poder simbólico no campo evangélico local.

Sbardelotto (2017) investiga como o ambiente digital provoca transformações profundas de viver e praticar a religiosidade e o compreende não apenas como ferramenta, mas como "tecido conectivo" das experiências humanas e religiosas. Para o autor, comunicar não é

mais só transmitir, mas compartilhar, onde as redes promovem relações de múltiplos níveis, ressignificando o modo de ser igreja e crente na sociedade em rede. Deste modo, o autor resgata a ideia de que a sociedade digital se constitui para além do conteúdo, mas nas relações, nas pessoas.

Cunha (2007) afirma que a presença dos evangélicos na mídia tem ênfase no consumo, dado o fato de que os evangélicos são atualmente um segmento social. Se, entre as décadas de 60 e 80, a televisão se pautava em programas que privilegiavam cultos e pregações, hoje ela atende a uma dinâmica mais secular e de entretenimento, sustentada principalmente em formato de show.

> Na programação de rádio e TV e na literatura impressa, a ênfase da mensagem transmitida não é a 'Igreja' e na adesão a ela, mas no cultivo de uma religiosidade que não depende dela, mas que é intimista, autônoma e individualizada. Elementos próprios da teologia do gospel. O que se enfatiza não é a Igreja, mas a experiência religiosa mediada pela TV ou rádio, isto é, o meio possibilita o cultivo da religiosidade independentemente da adesão a uma comunidade de fé (Cunha, 2007, p. 144-145).

Em sua obra *Do púlpito às mídias sociais: evangélicos na política e ativismo digital*, Cunha (2019) avança a análise e percepção sobre os evangélicos na internet e observa a presença pública, o engajamento político e pautas morais nas mídias sociais, extrapolando os templos. Pondera sobre como o púlpito se expande das igrejas presenciais para plataformas interativas, permitindo a criação de comunidades virtuais de fé, engajamento e mobilização, potencializando uma guerra de narrativas entre diferentes segmentos e disputas de legitimidade e poder entre diferentes grupos evangélicos.

Para Silva (2020), a internet oferece abertura para novas formas de representação do evangélico, uma certa ressignificação do pentecostal que emerge como ferramenta de luta contestatória sobre os significados da religião cristã, criando formas de visibilidade e interação, para além de estereótipos materializados sobre o ser crente, não só pela política, mas pelo humor, por exemplo, que ganha novas percepções e validações no ambiente digital.

Neste sentido, Cunha (2014) afirma que igrejas e grupos cristãos perceberam que as mídias estão para além da atividade missional, mas são campo de articulação, socialidades e comunidade, abrindo espaço para trocas, debates, divulgações e interações, desta feita,

> as igrejas passam a não ter mais o controle do sagrado e da doutrina como tinham antes. A abertura para a participação e para que qualquer pessoa que professe uma fé, vinculada ou não formalmente a uma igreja, manifeste livremente suas ideias, reflexões e opiniões, tirou o controle dos conteúdos disseminados das mãos das lideranças. Basta ter um simples blog, nos fartos espaços gratuitos, ou uma conta sem custo nas mais populares redes sociais digitais, e o espaço está garantido para a livre manifestação (Cunha, 2014, p. 288).

Para a autora, a perda do controle dos discursos e dos símbolos religiosos por parte da autoridade eclesiástica abre espaços para a expressão de elementos clássicos da fé em entretenimento e humor, corroborando o que Silva (2020) apresenta como outros campos e formas de visibilidade evangélica nas redes.

Conforme Martino (2016a), é a partir de 1990 que os meios de comunicação se tornaram armas simbólicas no combate entre religiões, deixando de focar tão somente na busca por fiéis, mas também em gerar fidelidade e sustento financeiro. Neste sentido, as TICs são utilizadas como estratégia fundamental para visibilidade e disputas no campo religioso, ampliando presença, produzindo conteúdos diversificados a fim de melhorar influência e visibilidade.

Martino (2003) retoma e tensiona a noção bourdieusiana de campo religioso ao enfatizar sua dimensão comunicacional: o campo é concebido como espaço de negociação de bens simbólicos – crenças, rituais, regras, discursos – em que diferentes agentes disputam autoridade e legitimidade por meio de estratégias midiáticas. A mídia, nessa chave, deixa de ser mero suporte neutro e passa a operar como "novo púlpito", de onde enunciados religiosos são projetados para além dos limites físicos do templo, incidindo sobre a esfera pública (Martino, 2016).

Cunha (2022) aprofunda esse argumento apresentado em Martino (2016a) ao mostrar que as mídias digitais ampliaram de maneira decisiva tais disputas no segmento cristão evangélico brasileiro.

> Foram as mídias digitais que ampliaram ainda mais as transformações vivenciadas pelo segmento cristão evangélico. Para além da produção de impressos e da aquisição de espaços em rádios e na TV para pregar o Evangelho, com a internet, as mídias digitais trouxeram para este grupo religioso uma visibilidade nunca antes alcançada e novas práticas em torno da articulação, da socialidade, da formação de novas comunidades (Cunha, 2022, p. 97).

Cunha (2022) corrobora a ideia de Martino (2003, 2016a) ao observar como as novas TICs foram decisivas na ampliação e transformação do segmento cristão evangélico no Brasil, principalmente com a chegada da internet e das mídias digitais, e destaca como as igrejas e atores evangélicos brasileiros usam as novas TICs para ampliar visibilidade, articular comunidades e disputar espaços públicos, transformando o campo religioso e político.

Cabe ressaltar que, apesar do avanço tecnológico e da presença evangélica no ciberespaço, projeta-se com dificuldade essa dinâmica para comunidades de fé em contextos sociais distintos, sobretudo na realidade amazônica. Ali, impunham-se limitantes como distâncias extensas (média de 500 a 1.000 km entre comunidades ribeirinhas), deslocamentos

fluviais demorados (como os cerca de três dias de viagem entre Belém e Santarém, por barco), barreiras ao acesso à internet, agravadas por sua vasta extensão territorial e infraestrutura limitada.

Dados da PNAD Contínua do IBGE (2024) revelam que, na Região Norte, 84,6% dos domicílios têm internet banda larga fixa, e mesmo assim, ainda se mantém com a menor proporção nacional (88,9%). Limitantes como escassez de energia elétrica e cabos de fibra óptica subfluviais restringem a conectividade plena. Projetos NTIC, como o Norte Conectado – Ministério das Comunicações (Brasil, s.d), visam 12 mil km de rede para milhões na região Norte, mas no Pará avançam lentamente devido a desafios logísticos e baixa penetração em escolas públicas (similar aos 36,9% no Amazonas vizinho).

Segundo dados do Comitê Gestor da Internet no Brasil (2021), o ano de 2020 marcou um aumento significativo no acesso domiciliar à internet, acelerando as projeções de anos em meses. O percentual de domicílios com acesso chegou a 83%, ou seja, cerca de 62 milhões de residências no país estavam conectadas à rede mundial de computadores, o que representou mais de 152 milhões de pessoas com acesso à internet.

A Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros - TIC Domicílios 2020 - edição covid-19 apontou que, do celular, partiram 99% dos acessos e, entre as principais finalidades das buscas, estiveram as redes sociais, com 81%, seguido do uso de chamadas de voz/vídeo, com 73% dos acessos, buscas de informações sobre saúde, com 45% das consultas. Cruzando os dados com duas outras pesquisas, a do Itaú Cultural e do Datafolha, revelaram-se hábitos sobre consumo em quarentena, apontaram que a Internet foi mais utilizada para conversas e confraternização entre amigos e familiares (81%), cultos religiosos (48%), atividades escolares (39%) e consultas médicas (19%) (Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2021, p. 138).

Tais dados evidenciam o papel da Internet como instrumento fundamental na manutenção de vínculos sociais, práticas religiosas e cuidados com a saúde na vida cotidiana dos brasileiros durante a pandemia, mas não só, os dados expõem a pandemia enquanto fomentadora da redução das desigualdades no acesso e apropriação às novas TICs no país, apesar da criticidade técnica, em um primeiro momento. E, cabe refletir, portanto, a partir do desenvolvimento da espiritualidade em casa, em isolamento e com o distanciamento, as marcas e a efetividade da tecnologia no cenário de fé.

Assim, o evangelicalismo paraense resiste à projeção ciberespacial global, configurando experiências de fé não generalizáveis, demandando análise etnográfica local. Esses entraves restringem a projeção do ciberespaço evangélico para periferias como Murinin, onde necessidades comunicacionais priorizam encontros presenciais sobre experiências midiatizadas, desalinhando-se a tendências globais.

Articulados ao objeto desta tese, esses aportes permitem compreender Murinin como um microespaço em que tais transformações se tornam empiricamente observáveis. As igrejas do distrito, sobretudo as pentecostais, operam simultaneamente no território físico (templos, visitas, ações assistenciais) e no território mediático (lives, grupos de WhatsApp, transmissões da sede em Belém e do Templo de Salomão), negociando sua posição no campo local por meio de diferentes combinações de presença on-line e off-line.

Observa-se, nesse cenário, as nuances da midiatização que, a partir de Hjarvard (2014), a pensa como um processo de longo prazo pelo qual as mídias se tornam a principal agente de socialização e construção de significado na sociedade contemporânea, moldando instituições sociais, cultura e relações interpessoais por meio de sua lógica representacional, ritual e de atenção. Diferentemente da mera mediação (transmissão de conteúdo), a midiatização implica uma "prepotência midiática" que reestrutura práticas sociais: as mídias não apenas informam, mas constroem realidades ao funcionar como autoridade secundária, substituindo ou hibridizando instituições tradicionais como família, educação e religião.

Em âmbito ainda mais imersivo, diante de uma certa nova lógica midiática de ausência física, mas presença digitais, redefinindo experiências de fé, transformando fiéis em espectadores digitais e pastores em influencers teológicos, em uma prospecção midiática que prioriza alcance, emoção performática e interatividade algorítmica, a dinâmica permite diálogo com a noção de midiatização profunda proposta por Couldry e Hepp (2020).

Para os autores, a ideia de uma midiatização profunda é observada onde um processo estrutural transnacional é impulsionado por infraestruturas digitais e plataformas, gerando "coletividades de plataforma" mediadas por dados e logjects, sem reduzir-se à dominação capitalista, ou seja, onde a presença religiosa transcende o território físico para se materializar em fluxos de conteúdo efêmero, reconfigurando identidades fiéis em redes de vigilância mútua e devoção gamificada. Diferentemente da mediação pontual, essa midiatização profunda permeia o cotidiano evangélico, convertendo, por exemplo, smartphones em altares portáteis e algoritmos em curadores espirituais.

Essa perspectiva aponta para alguns dos objetivos desta pesquisa, como o mapear quais igrejas de Murinin incorporaram de forma mais intensa as TICs e como isso se relaciona ao seu peso no campo religioso local, além de examinar como fiéis articulam suas experiências presenciais nos templos de Murinin com consumos religiosos mediados por igrejas no contexto de pandemia, produzindo pertencimentos sobrepostos e, possivelmente, tensionando a autoridade das lideranças locais. Essas questões conectam diretamente os referenciais de Martino (2017) e Cunha (2019) ao universo empírico desta pesquisa, permitindo compreender de que modo a circulação digital da fé reconfigura, em Murinin, tanto as formas de cuidado quanto as disputas de poder entre igrejas e pastores.

As grandes igrejas evangélicas, originadas no ecossistema midiático e equipadas com investimentos substanciais em infraestrutura digital, nascem ou migram facilmente para plataformas on-line, proporcionando experiências de fé acessíveis por meio dos dispositivos móveis. Em contraste, as pequenas congregações periféricas sustentam-se por inter-relações humanas e presença material, resistindo à midiatização plena ou vários fatores possíveis, mas principalmente investimentos. Essa premissa justifica a fala da liderança da igreja Assembleia de Deus Paraíso do Murinin em não continuar com as transmissões de culto, quando da retomada presencial.

Por certo, as pequenas igrejas não se constituem por essa realidade, é no processo humano, de inter-relações e físico materializado que as congregações de fiéis se sustentam e sobrevivem. Nesse contexto, os cultos on-line emergiram como resposta das igrejas evangélicas para manter o vínculo entre pastores e comunidade durante a pandemia.

Corazza, Tostes e Fernandes (2020) observam a disposição das relações com o culto em plataformas digitais por meio das pequenas igrejas.

> O culto online foi a resposta possível que as igrejas evangélicas construíram para manter a relação entre pastores e comunidade, mas é possível perceber que a necessidade da igreja para os trabalhadores periféricos vai além das palavras pregadas no culto. Para boa parte destes trabalhadores, os cultos online aparecem como uma tentativa de continuidade de um trabalho consolidado das igrejas, mas que na realidade não é tão efetivo, pois não dá conta de abarcar as demandas subjetivas da classe empobrecida. Enquanto a classe média tem a opção de elaborar seu sofrimento por meio de inúmeras terapias disponíveis, para a classe trabalhadora, esse é mais um alimento que irá faltar na mesa (Corazza; Tostes; Fernandes, 2020, s/p).

Segundo Corazza, Tostes e Fernandes (2020), para trabalhadores periféricos, essa estratégia revela-se ineficaz, pois transcende as pregações transmitidas, falhando em abarcar demandas subjetivas da classe empobrecida, ao contrário da classe média, que elabora

sofrimentos com terapias acessíveis, enquanto para os pobres representa "mais um alimento que irá faltar na mesa".

A midiatização religiosa provoca um estranhamento fenomenológico nas experiências vividas, fragmentando dinâmicas de interação tátil e enfraquecendo o sentido de comunidade como corpo intersubjetivo (Merleau-Ponty, 1999). Quando o autor pensa sobre, aponta para a concepção do corpo não como objeto isolado, mas como corpo próprio, mediador primordial da percepção e da existência. Nesse sentido, o corpo intersubjetivo emerge na relação dialética com o outro.

Na liturgia evangélica tradicional, o culto presencial materializa essa intersubjetividade através do contato físico, por exemplo, na imposição de mãos, abraços fraternais, saudações, cumprimentos e canto coral, onde o corpo coletivo se torna vivido, presente e real, entrelaçando percepção sensorial, êxtase pneumático e pertencimento eclesial. A midiatização, ao substituir esse corpo real por fluxos digitais, gera um deslocamento perceptual, onde o altar tátil cede lugar à tela fragmentando a comunidade em produtores e consumidores isolados de conteúdo devocional.

Gomes (2007), em diálogo com Marshall McLuhan, compreende a midiatização religiosa como um processo social ativo de reorganização das mediações, no qual as igrejas, longe de se constituírem como vítimas passivas da lógica midiática, assumem posição estratégica ao incorporar as novas TICs para reconfigurar práticas litúrgicas, ampliar capitais simbólicos e disputar visibilidade e legitimidade pública. Nessa perspectiva, a hibridização comunicacional não designa apenas a coexistência entre meios distintos, mas a interpenetração entre linguagens, dispositivos e temporalidades que reordenam a própria experiência religiosa, fazendo com que presença e mediação, oralidade e tecnicidade, templo e tela passem a operar em um mesmo regime de circulação de sentidos.

Inspirado na máxima mcluhaniana de que "o meio é a mensagem", Gomes (2007) argumenta que as mídias não apenas transmitem conteúdo religioso, mas transformam a própria fenomenologia da fé, convertendo templos físicos em estúdios de transmissão e fiéis em redes distribuídas de consumo devocional. Nesse sentido, as igrejas evangélicas observadas emergem como protagonistas midiáticas, apropriando-se de plataformas digitais para performar autoridade espiritual em escala nacional, tensionando a secularização em favor de uma evangelicalização do espaço público mediado.

Para Martino (2016b), essa midiatização da religião resgata a articulação entre práticas religiosas e ambiente midiático, gerando uma forma contemporânea de representação e vivência do religioso. Para ele, não se trata de uma relação causal simples, nem de um efeito da mídia sobre a religião, mas de uma negociação tensa entre lógicas distintas, nas quais mídia e religião se afetam mutuamente sem que uma elimine a outra, ou seja, a religião é deslocada de uma questão apenas doutrinária ou ritual para pensá-la como prática cultural, histórica e política. Isso significa tratar a religião como algo imerso em disputas de poder, representação e identidade, e não como esfera isolada da vida social.

Com isso, Martino (2016b) permite pensar a midiatização como um processo que produz formas híbridas de experiência religiosa, nas quais a lógica eclesial e a lógica midiática se interpenetram sem se anularem. Nesse ponto, o debate dialoga com a ideia do hibridismo, em que há a mistura cultural recombinada, identitária e de caráter fronteiriço da midiatização, quando o resultado não é nem religião "pura" nem mídia "pura", mas uma forma composta de vivência religiosa.

Em uma leitura de pré-pandemia, por exemplo, a celebração da Ceia do Senhor em congregações periféricas envolvia partilha material do pão e vinho, com trocas de olhares, toques e narrativas compartilhadas que constituíam o ser-em-comunhão, ou seja, o simbolismo da morte redentora de Cristo, lembrado, comumente, mensalmente é celebrado entre os membros da igreja, após batismo[54]. Assim, como o momento ofertório, que articulava gestos coletivos de entrega de dinheiro, durante um momento dos cultos em que há o recolhimento das finanças, seja como o circular da salva (recipiente como um saco) ou a ida ao gazofilácio (é o termo bíblico para a caixa ou local onde se depositavam as ofertas e dízimos dos fiéis, como o ofertório de hoje), reforçando laços de reciprocidade física.

Durante o isolamento, *lives* reduziram esses ritos a representações visuais solitárias ante telas, dissociando o corpo perceptual do gesto comum e gerando ausência vivida, onde os fiéis manipulavam símbolos isolados, sem o calor "humano", mas mediado pela tecnologia, em que muitos poderiam fazer suas devolutivas de dízimos e ofertas por meio de pix, em um código QR disponível em tela durante toda a transmissão da programação.

[54] Não há um alinhamento padrão único para esse memorial, no evangelicalismo, mas nas leituras do campo de Murinin, enquanto pentecostal, os principais nortes e proximidades, é desta forma, com partilha de pão e suco de uva, especificamente, distribuídos por diáconos ou líderes denominados pelo pastor, entre os professos presentes na igreja. Diferencia-se do catolicismo, onde a Eucaristia opera transubstanciação (presença real substancial de Cristo no pão/vinho, Concílio de Trento), reservada a sacramento sacerdotal com hóstias consagradas.

A transição pandêmica de ritos evangélicos presenciais para lives solitárias ante telas pode ser observado a partir de Martino (2017), quando o autor afirma que a midiatização religiosa opera como processo social ampliado que reconfigura práticas religiosas no entrelaçamento entre mídia e secularização, convertendo restrições físicas em oportunidades de expansão simbólica através da lógica performativa das plataformas digitais.

Nesse sentido, houve uma reconfiguração do sagrado digital, pois durante o isolamento, as lives reduziram ritos coletivos a representações visuais solitárias, dissociando o corpo perceptual do gesto comum e gerando ausência vivida. Martino (2017) enfatiza que essa dinâmica tensiona a secularização tradicional, longe de esvaziar a religião, a midiatização pandêmica potencializa sua interferência social, ou seja, a "ausência vivida" não anula a experiência religiosa, mas a reconfigura em secularização midiática paradoxal, onde o fiel isolado ante a tela acumula mérito espiritual via tecnologia financeira, enquanto o pastor converte visualizações em autoridade profética ampliada, tensionando fronteiras entre liturgia, mercado e vigilância digital.

Essa correlação revela a igreja evangélica como agente midiatizado ativo. Para Martino (2017), a essência da denominação altamente midiatizada é instrumentalizar a fragmentação perceptual para disputar legitimidade no espaço público mediado, transformando crise sanitária em expansão transcendental. Ainda para o autor, a midiatização religiosa dissolve dicotomias tradicionais e uma certa "secularização midiática" paradoxal, onde a religião ganha relevância social precisamente por sua hibridização tecnológica.

No pós-pandemia, emerge um hibridismo religioso no qual os ajuntamentos presenciais reatualizam a densidade do encontro encarnado, mas não eliminam os resíduos da experiência digital, que permanecem inscritos na forma como a comunidade eclesial se percebe, se organiza e se reconhece. À luz de Hall (2006), essa configuração pode ser compreendida como uma articulação provisória de identidades em deslocamento, sempre atravessadas por diferenças, recomposições e disputas de sentido.

Nessa perspectiva, a identidade eclesial já não pode ser pensada como uma totalidade estável, pura ou anterior à mediação técnica, mas como uma construção relacional produzida na interseção entre presença física, circulação digital, memória do isolamento e novas modalidades de pertencimento, que reconfiguram permanentemente a intersubjetividade religiosa.

Ao dialogar com Canclini (1997), essa formulação se adensa, pois o autor compreende o hibridismo como o processo por meio do qual práticas anteriormente separadas se combinam e geram novas formas culturais, em que o tradicional e o mediado deixam de ser polos excludentes para se tornarem dimensões interdependentes da experiência social.

Em Canclini (1997), como a recomposição de práticas antes separadas em novas formas culturais. A retomada dos ajuntamentos presenciais não eliminou os efeitos da mediação digital; ao contrário, produziu uma intersubjetividade eclesial híbrida, na qual a experiência comunitária encarnada convive com resíduos técnicos e comunicacionais incorporados à vida religiosa. Nisso, o hibridismo não equivale a uma mistura superficial, ele designa processos complexos de tradução, rearticulação e reordenação simbólica, nos quais antigas distinções deixam de organizar plenamente a experiência social.

Observando a igreja por esse lado, vê-se o quão fecundo é o cenário, tendo em vista que a religião contemporânea raramente se apresenta como um bloco homogêneo. Ela circula entre o templo, a mídia, as plataformas digitais, a estética do espetáculo, os repertórios afetivos e os códigos do consumo cultural. Nessa perspectiva, o hibridismo permite compreender por que a experiência eclesial pós-pandêmica não retornou a um "antes" puro, mas se reorganizou em uma forma composta, na qual o ajuntamento presencial convive com práticas digitais, memórias do confinamento e novas modalidades de participação. O que se vê, portanto, é uma recomposição da sociabilidade religiosa, como um entrelaçamento de formas que já não podem ser separadas de maneira estável.

A igreja constitui-se como sociabilidade primordial (Simmel, 2006), espaço de inter-relações que precede e funda a presença compartilhada, onde os fiéis experimentam liberação das demandas cotidianas por meio da partilha de crenças, costumes, normas e vivências afetivas. Como corpo eclesial vivo, move-se dialeticamente com suas partes, integrando a multiplicidade individual ao todo comunitário em reciprocidade intersubjetiva.

A transição pandêmica para o hibridismo ritual, com lives que dissociaram o corpo intersubjetivo e com resquícios digitais que alteraram a sociabilidade eclesial viva (Simmel, 2006), evidenciou tensões fenomenológicas entre presença encarnada e mediação tecnológica. Essa reconfiguração, inicialmente experimental, reorienta o corpo comunitário para plataformas digitais, mantendo horários rituais presenciais em formato virtual (Silva; Castro, 2024), mas preservando demandas afetivas não supridas por transmissões.

No contexto contemporâneo, entretanto, essa forma de sociação é cruzada pelo processo de midiatização (Hjarvard, 2014), no qual a mídia deixa de ser mero instrumento e passa a atuar como ambiência estruturante das práticas sociais e religiosas. A experiência eclesial, antes ancorada predominantemente na copresença física e na ritualidade situada, expande-se para circuitos comunicacionais mediados, nos quais a fé é também performada, compartilhada e ressignificada por meio de dispositivos técnicos e linguagens midiáticas.

Essa ideia é aprofundada em Couldry e Hepp (2020) que veem a mídia não apenas um conjunto de canais ou tecnologias, mas uma infraestrutura simbólica e material que reorganiza a produção da realidade social. Nesse horizonte, a igreja não apenas utiliza mídias, mas passa a existir em condições crescentemente midiáticas, nas quais autoridade pastoral, experiência comunitária e acesso ao sagrado são reconfigurados em ambientes conectados, interativos e distribuídos.

Com isso, a igreja não perde sua condição de sociabilidade, mas a reinscreve em novas formas de interação: a comunhão passa a ocorrer simultaneamente no templo e nas redes, onde a autoridade religiosa articula-se com a visibilidade midiática, e a experiência do sagrado se torna híbrida, tensionando presença e mediação. Tal configuração evidencia que a sociação religiosa, à maneira simmeliana, permanece fundada na interação, porém agora modulada por lógicas de circulação, espetáculo e acessibilidade próprias da mídia.

Desse modo, a igreja pode ser percebida como uma sociabilidade midiatizada, na qual o vínculo comunitário não se dissolve, mas se reconfigura em múltiplas camadas de pertencimento, ampliando as possibilidades de participação, ao mesmo tempo em que introduz novas tensões entre o coletivo e o individual, o institucional e o mediático, o ritual e o performático como processo histórico de longa duração, onde as práticas sociais se tornam progressivamente moldadas por formas de comunicação mediadas (Couldry e Hepp, 2020).

À luz dessa perspectiva, a sociabilidade eclesial contemporânea se revela em forma de pertencimento mediado. O templo já não esgota a totalidade da experiência religiosa, pois a comunidade se estende para redes sociais, transmissões ao vivo e grupos de mensagens, produzindo uma rede de presença em que presença e conectividade coexistem. Isso altera não apenas a espacialidade da fé, mas também sua temporalidade, uma vez que o acontecimento religioso passa a ser simultaneamente vivido, gravado, replicado e comentado. Em termos analíticos, trata-se de uma sociabilidade midiatizada, na qual o vínculo comunitário não se dissolve, mas se reconfigura em múltiplas camadas de pertencimento, ampliando as formas de

participação e introduzindo novas tensões entre o coletivo e o individual, o institucional e o mediático, o ritual e o performático.

Portanto, pode-se sustentar que a igreja se constitui como uma sociabilidade híbrida e midiatizada. Híbrida, na medida em que articula repertórios antes dissociados; midiatizada, porque sua forma de existência social é atravessada pela mídia enquanto ambiência estruturante. Nesse quadro, a presença física permanece central, porém deixa de monopolizar a experiência do sagrado, passando a coexistir com práticas mediadas, tais como transmissões, interações digitais, arquivamentos e performances em rede. O resultado é uma comunidade simultaneamente situada em um território religioso específico e expandida em suas dimensões comunicacionais.

Nesse sentido, Canclini (1997) contribui ao conceber a cultura como processo de articulação, e não como unidade homogênea e estável, enquanto Hall (2006) enfatiza o caráter relacional, móvel e discursivo das identidades. Em conjunto, esses aportes permitem compreender que a igreja pós-pandêmica não apenas retomou suas atividades, mas se reconfigurou segundo uma nova gramática de pertença, visibilidade e experiência comunitária, profundamente marcada pelas dinâmicas da cultura midiatizada.

5.4 Do templo à plataforma: experiências digitais da igreja ADPM e da PIB Murinin

As igrejas evangélicas de Murinin, analisadas etnograficamente nesta pesquisa, exemplificam a tensão entre presença corporal ritual e experimentações digitais pandêmica. Antes da pandemia, havia ações pontuais de transmissões de cultos, como em aniversário da igreja ou festividades, mas nada rotineiro. Experimentalmente, eram feitos registros fotográficos e em vídeo, mas programação para internet como culto ou outras ações não ficou evidente durante as incursões em campo e conversas e também não foi encontrada nas catalogações dos perfis em mídias digitais dessas igrejas.

Segundo Silva e Castro (2024), no cenário de pandemia, os primeiros momentos ditaram o andamento das atividades eclesiásticas no on-line. O fechamento do templo e a reabertura nas plataformas digitais. O culto presencial, com suas características e rituais, foi reconfigurado para o formato on-line, tentando-se, inicialmente, manter a rotina de horários das reuniões presenciais, por exemplo, aos domingos no início da noite.

Na igreja evangélica Assembleia de Deus Paraíso de Murinin (ADPM), após o fechamento dos templos, a primeira atividade on-line ocorreu no dia 23 de março de 2020,

conduzida pelo pastor José de Ribamar Cardoso de Carvalho, a fim de atender todos os fiéis do Campo de Murinin, incluindo as congregações, que também estiveram fechadas.

> A cerimônia foi acompanhada por um músico e um pequeno grupo de fiéis, que entoavam cânticos durante a transmissão. Durante a transmissão, o pastor abordou temas bíblicos por cerca de 20 minutos e destacou as orientações sanitárias relacionadas à pandemia. Ressaltou que, devido às restrições, a igreja não poderia promover aglomerações e encontros presenciais, e convidou os fiéis a acompanharem as futuras atividades que seriam realizadas via Facebook. A transmissão revelou uma certa inexperiência na produção de conteúdo online, evidenciando a falta de familiaridade com os padrões estéticos e audiovisuais característicos das mídias sociais. Até agosto de 2024, o vídeo alcançou 550 visualizações, 69 comentários e 136 curtidas. No culto transmitido, o pastor abordou temas bíblicos por cerca de 20 minutos, além de informar os fiéis sobre as medidas sanitárias relacionadas ao controle da pandemia. Destacou que a igreja não poderia realizar aglomerações nem encontros presenciais, e aproveitou a ocasião para convidar os membros a acompanharem as atividades futuras, que seriam transmitidas pela página oficial da igreja no Facebook (Silva; Castro, 2024, p. 145).

Inicialmente, a internet foi um caminho para a manutenção das atividades da igreja ADPM, apesar da falta de experiência com mídias digitais, e isso mostrou um dos desafios comuns para igrejas durante a transição repentina para o formato on-line na pandemia. Essa reinvenção reconfigurou modos de reunião e comunicação, com transmissões virtuais preservando a fé e permitindo reflexões religiosas sobre saúde e pandemia.

À medida que mais transmissões eram realizadas, novas experiências eram agregadas a fim de proporcionar mais qualidade técnica com melhoria na captação de áudio e vídeo, enquadramento e dinâmica de conteúdo. Nota-se um investimento e busca pela melhoria da estética audiovisual por parte da igreja ADPM.

José de Ribamar Cardoso de Carvalho[55], pastor presidente da igreja evangélica Assembleia de Deus Paraíso do Murinin (ADPM), entre 2017 e 2023, período que abrange os momentos críticos da pandemia de covid-19, atualmente exerce o ministério na Assembleia de Deus de Santa Maria do Pará (Carvalho, 2025, comunicação pessoal).

Segundo o informante, a Vigilância Sanitária municipal de Benevides determinou, nos estágios iniciais do isolamento, a suspensão imediata dos cultos presenciais na igreja ADPM.

> Eu estava no Murinin e sentimos bem de perto [a pandemia]. Com o decreto do governador e da prefeitura os templos foram fechados. Nesse momento, eu recebi uma equipe da saúde me pedindo exatamente a suspensão das reuniões com o povo. O trabalho, de certa forma, foi parado e reuníamos pessoas espalhadas por dentro do templo e fazíamos uma live, uma reunião de com a pregação, lia a palavra, cantava hinos e louvores, tudo na base da live, fiz isso várias vezes (Carvalho, 2025, p. 1).

[55] Concedeu entrevista ao pesquisador por meio do WhatsApp em 15 de outubro de 2025.

Carvalho (2025) descreve transição abrupta do corpo eclesial pleno e como a estratégia de manter continuidade ritual sem contágio, exemplificando reinvenção pandêmica em contexto periférico amazônico de baixa conectividade e situando o momento à necessidade de rotina ou ajuste dela, diante da interrupção das atividades.

O templo central da Assembleia de Deus Paraíso do Murinin (ADPM), com capacidade para 1.600 fiéis sentados, caracterizava-se por alta participação presencial pré-pandemia. A proliferação do coronavírus demandou medidas sanitárias enérgicas para conter contágios locais, impactando a continuidade ritual (Carvalho, 2025).

Protocolos oficiais foram integralmente respeitados; com o agravamento da crise, lives emergiram como estratégia primordial de manutenção eclesial, complementada por atendimentos pastorais em gabinete/casa pastoral e visitas domiciliares cautelosas. "Sempre havia visita. Quando alguém nos chamava para visitar, fazer uma oração, a gente ia com todo o cuidado" (Carvalho, 2025, p. 1). Essa hibridização preservou intersubjetividade mínima, tensionando presença comunitária com isolamento digital.

Na Primeira Igreja Batista de Murinin (PIB Murinin), protocolos sanitários motivaram o fechamento temporário do templo ante a chegada do vírus à localidade. Nilton do Espírito Santo, pastor por 10 anos até 2023 (quando se transferiu para Altamira/PA).[56]

Segundo Espírito Santo (2025), a obediência às autoridades preservou a comunidade de contágios, embora tensionando a comunhão eclesial.

> Fomos orientados a não exercer a prática do culto e nós, como bons observadores das leis, atendemos a solicitação das autoridades para que não houvesse culto nas igrejas e, então, decidimos por naquele momento fechar a igreja para que irmãos não viessem ser infectados em razão da proximidade dentro do templo. Para nós foi assim, momento de grande luta, porque por um lado a gente privava os irmãos de estarem juntos, por outro lado a gente privava os irmãos de terem a comunhão, de estarem em comunhão uns com os outros. E, como pastor, eu percebi que seria mais necessário, como foi, a gente abrir mão do culto presencial naquela hora. No momento em que fomos compelidos a fechar as portas do templo, nós de bom grado, aceitamos a recomendação e claro, fechamos a igreja por um determinado período e aí fizemos alguns cultos através da mídia, as pregações na verdade (Espírito Santo, 2025, p. 4-5).

[56] Concedeu entrevista por meio do WhatsApp em 28 de outubro de 2025, ao pesquisador. A proximidade entre pesquisador e interlocutor construiu-se ao longo de quase dez anos, período em que o entrevistado exerceu a função de pastor responsável pela comunidade religiosa da qual o pesquisador fez parte, estabelecendo uma relação contínua de acompanhamento pastoral (pastoreio). Tal vínculo antecede a pesquisa e foi mantido mesmo quando o pesquisador ainda se encontrava inserido ativamente na comunidade. No âmbito do trabalho doutoral, essa relação prévia é reconhecida, explicitada e metodologicamente controlada, sendo compreendida como parte constitutiva do campo, em consonância com abordagens qualitativas que admitem a reflexividade e a implicação do pesquisador como dimensões analíticas da produção do conhecimento.

Diferentemente da igreja ADPM, a PIB Murinin optou por cultos familiares domésticos, coordenados e orientados pelo WhatsApp, principal vetor de comunicação pastor-comunidade. O pastor enviava mensagens e reflexões bíblicas para núcleos familiares, mantendo sociabilidade relacional sem lives. Essa estratégia textual preservou laços afetivos em baixa conectividade amazônica, contrastando com transmissões audiovisuais.

> Então, a única forma que nos proporcionou estarmos em conexão foi exatamente a questão do WhatsApp. E ele nos fez estar próximos um dos outros, não ter sido interrompida a nossa comunicação, nosso relacionamento. Então, naquele momento a gente resolvia a maioria das coisas por intermédio do WhatsApp. Foi uma ferramenta que foi bastante usada, não só por nós, da Igreja Batista em Murinin, mas penso que pela maioria das denominações e até mesmo em outras em outras atividades, WhatsApp foi de grande valia naquele momento. Então, é, até que tecnologia, querendo ou não, ela nos fez aproximar e não ter cortado na sua totalidade o nosso relacionamento (Espírito Santo, 2025, p. 7).

Pastor Nilton enfatiza o WhatsApp como infraestrutura relacional mínima durante o fechamento da igreja, preservando sociabilidade afetiva sem mediação visual (lives). Neste sentido, observa-se o esforço para manutenção das atividades, ainda que por meio de mensagens, por exemplo, em áudio, vídeo ou textos, mas a fim de evitar rupturas totais.

Nota-se que ambas as igrejas priorizaram a continuidade ritual mínima por meio da internet acessível, preservando sociabilidade eclesial, tensionando presença corporal com mediação digital. Há um certo pragmatismo desse contexto midiatizado, tendo em vista a adaptação tecnológica das formas de culto à conectividade, no sentido de pensar e projetar meios que pudessem aproximar a comunidade de fé, a partir de suas próprias estratégias lançadas em mãos.

A igreja ADPM é maior e mais estruturada, conta com um número maior de auxiliares e dispõe até de um departamento com mão de obra responsável pela realização das experimentações de transmissão de cultos, como forma de manter o aspecto congregacional. Já a PIB Murinin é menor e enfrenta dificuldades quanto à disponibilidade de mão de obra para realizar suas ações em comunicação, que se deram a partir de iniciativas pensadas e administradas pelo próprio pastor da igreja.

5.5 O Whatsapp como extensão comunicacional e pastoral da igreja

Evidenciou-se o WhatsApp[57] como meio relacional primário durante os fechamentos de templos e manutenção da sociabilidade eclesial evangélica, especialmente em contextos periféricos como Murinin, que preserva a comunhão por meio de envios diários e sem horários determinados, áudios, reflexões bíblicas, conversas teológicas, notícias, assuntos relacionados à doutrina, funcionando também como meio de reunião, controle e continuidade, além de possibilitar a disseminação rápida e acessível de informações.

A plataforma passa a adquirir centralidade nas relações e aquilo que antes se realizava aos domingos ou por meio de ligações telefônicas, envio de jornais ou outras formas comunicativas mais analógica, em frações de segundos chega ao destinatário, desde que haja acesso e conexão à internet.

Publicada em 2021, o Relatório da Pesquisa Caminhos da Desinformação: evangélicos, Fake News e WhatsApp no Brasil trouxe dados significativos sobre o uso do WhatsApp pela igreja evangélica brasileira, partindo, inicialmente, da ideia de que o grupo de WhatsApp é o novo "ir à igreja semanalmente" e, com a pandemia, houve a intensificação da centralidade do uso do aplicativo no cotidiano religioso (Fonseca; Dias, 2021, p. 21).

Segundo Fonseca e Dias (2021), o uso de grupos do WhatsApp funcionou como extensão e substituto das reuniões presenciais, em meio à crise sanitária, proporcionando a manutenção dos laços eclesiásticos e a circulação de informações entre os fiéis. A plataforma já ocupava lugar de destaque antes da pandemia, como principal ferramenta mediadora entre as segmentações de departamentos eclesiásticos e, com a pandemia, houve o reforço da organicidade da igreja. O relatório aponta que 90,4% dos evangélicos participaram do grupo de WhatsApp da igreja.

Pensar, portanto, as mídias digitais como extensão do espaço religioso permitem perceber a continuidade e o alargamento do domínio eclesiástico em torno dos fiéis. A sobrecarga contínua, que se estende para além de um encontro semanal e se realiza pelas redes de forma diária e constante, operando de modo híbrido, substituindo e potencializando práticas de pertencimento, comunicação e ativismo religioso.

[57] O WhatsApp, criado em 2009 e popularizado no Brasil a partir de 2013, tornou-se um dos principais meios de comunicação para interações sociais e profissionais. Nas igrejas evangélicas pesquisadas, notou-se que, o aplicativo passou a ser progressivamente utilizado a partir de 2016, especialmente para fins de comunicação institucional, pastoral e comunitária. A sua adoção aumentou substancialmente durante a pandemia de covid-19, quando as igrejas o utilizaram para manter a conexão com os fiéis, realizar cultos on-line, disseminar conteúdo religioso, promover práticas de cuidado pastoral e fortalecer os laços comunitários.

Nota-se, diante disso, o fortalecimento dos vínculos de confiança e das dinâmicas de uso da mediação tecnológica em contexto de contingência social, elevando o WhatsApp ao papel central na vida religiosa durante a pandemia, o que releva a força das redes no meio religioso, imbricadas em outras circunstâncias, como a vulnerabilidade à manipulação e à desinformação, atuando, em alguns casos, como mediadores da circulação de *fake news*[58].

Sobre as notícias falsas, o relatório afirma que 77,6% dos evangélicos entrevistados em pesquisa on-line declararam já ter recebido notícias falsas em grupos ligados à igreja, ou seja, o WhatsApp como principal propulsor desse tipo de conteúdo e, segundo Fonseca e Dias (2021), os laços comunitários e a confiança em líderes religiosos são centrais para a dinâmica da desinformação. Pastores e irmãos de fé são considerados fontes mais confiáveis do que a mídia convencional por 13,2% dos entrevistados.

Observa-se, portanto, a partir de Fonseca e Dias (2021), como os grupos religiosos se organizam e são espaços privilegiados para circulação de desinformação, que ocorre, em grande parte, devido à confiança interpessoal e aos vínculos comunitários, mais do que por motivos técnicos ou ignorância. Tangencia-se, contudo, a necessidade de processos de enfrentamento ao problema, com estratégias de letramento digital, educação crítica e formação dialógica com a comunidade.

O uso do WhatsApp entre os evangélicos de Murinin, a partir das observações em campo, diante das igrejas identificadas e com as quais houve diálogo, é unânime como meio de comunicação entre a liderança, os departamentos ou ministérios, pastores com membros e demais grupos. Geralmente, um grupo maior que agrega toda a comunidade de fé e subgrupos direcionados para nichos específicos ou resoluções pontuais para direcionamentos e a continuidade do tempo de atividade religiosa para além das reuniões ou cultos.

Na Congregação Cristã no Brasil (CCB), denominação caracterizada por maior rigidez quanto aos usos, costumes e à relação com o meio social, parametrizada por uma leitura teológica própria, orientam-se os membros em diversos aspectos que dialogam com a sociedade. Entre esses, a Circular nº 214 (24/01/2025), intitulada *Uso indevido da sigla CCB - Alerta*, reconhece que a internet, especialmente o WhatsApp, por ser um meio rápido e amplamente utilizado pela irmandade, pode servir à edificação, à informação e ao

[58] O termo *fake news* refere-se a informações falsas, enganosas ou distorcidas apresentadas como se fossem notícias verdadeiras, com o objetivo de manipular a opinião pública, gerar lucro, desinformar ou reforçar crenças pré-existentes. Diferencia-se do simples erro jornalístico porque há intencionalidade na produção ou disseminação do conteúdo falso.

fortalecimento da fé. Ao mesmo tempo, ressalta que esse ambiente tem sido usado de forma irresponsável ou maliciosa, inclusive para gerar polêmicas, difamar irmãos e obter vantagens financeiras com o nome da igreja. Por isso, a CCB esclarece que não autoriza o uso da sigla "CCB" em perfis, grupos, canais, e-mails ou qualquer forma de identificação em redes sociais e aplicativos, pois isso pode dar a impressão de que conteúdos, mensagens, vídeos, pedidos ou práticas têm aval oficial do ministério, prejudicando a honra da instituição e expondo a comunidade a riscos morais, legais e até físicos. A circular orienta que aqueles que utilizarem a sigla sem autorização a removam ou alterem, inclusive em grupos e divulgações no WhatsApp, afirmando que o ambiente virtual não isenta ninguém de responsabilidade e que o descumprimento pode resultar em responsabilização legal, mantendo-se, contudo, a liberdade dos irmãos de expressarem sua fé na internet, desde que não utilizem indevidamente o nome institucional da igreja (Congregação Cristã no Brasil, 2025).

Há uma igreja Congregação Cristã no Brasil em Murinin e, para a observação participante, o pesquisador buscou os responsáveis pela igreja para dirimir questões e apontar sua atuação em meio à pandemia. No dia 6 de julho de 2025, domingo de manhã, no Loteamento Benfica (Distrito de Murinin), Max Oliveira e Patrícia Oliveira[59], irmandade na CCB, receberam o pesquisador, em meio a afazeres domésticos.

O horário gerou estranhamento inicial, pois coincidia com as Escolas Bíblicas Dominicais em igrejas evangélicas. Ao ser questionada sobre o acesso no dia proposto, Patrícia sinalizou que havia pensado tratar-se de uma segunda-feira, quando conversava pelo WhatsApp para marcar a entrevista. Acrescentou, ainda, que, para eles, o domingo não é o dia específico de culto na "comum", ou seja, no templo da Congregação Cristã no Brasil (CCB), em Murinin, não havendo, portanto, problemas para receber o pesquisador para a entrevista.

Não havia proximidade entre o pesquisador e os entrevistados, a interlocução fora feita pela Agente Comunitária de Saúde Edielma Serrão, com quem o pesquisador mantinha proximidade por já ter trabalhado junto. A solicitação foi específica no sentido de haver a intermediação com alguém da Congregação Cristã no Brasil (CCB), em Murinin, por se tratar de uma igreja pentecostal distinta da grande maioria identificada em campo, as quais funcionam como ministérios independentes. Diferentemente dessas, a CCB faz parte de uma denominação

[59] Entrevista concedida ao autor. Murinin – Benevides, PA, 28 maio 2025. Arquivo digital, 26 p.

com estrutura organizacional hierárquica e centralizada, orientada por diretrizes que vão desde a liturgia até modelos padronizados de construção de templos.

Max e Patrícia Oliveira (2025) constituem família nuclear ativa na Congregação Cristã no Brasil (CCB) de Murinin, exercendo responsabilidade por grande parte das atividades eclesiais locais. Max desempenha a função de cooperador, com atribuições de liderança ministerial que incluem presidência de cultos, ensino da Palavra de Deus, organização de reuniões e contribuição para a pregação do evangelho.

Essas responsabilidades são compartilhadas com outros homens da congregação, subordinados à autoridade do ancião, que é líder espiritual principal na hierarquia eclesial, dotado de autoridade máxima, responsável por realizar batismos, celebrar a Ceia do Senhor, ordenar novos anciãos, diáconos e cooperadores, além de supervisionar diversas congregações em determinada área geográfica.

Segundo Max e Patrícia Oliveira, a Congregação Cristã no Brasil em Murinin preservou práticas de fé e comunhão mesmo diante das restrições pandêmicas. "Quando veio a ordem para fechar os templos, a gente acatou. A igreja sempre preza pela obediência às leis e pelas orientações das autoridades. Mesmo com o templo fechado, o culto não parou. A gente fazia as orações em casa, lia a Bíblia, e isso acabou aproximando a família" (Oliveira; Oliveira, 2025, transcrição da entrevista).

Historicamente avessa ao uso de rádio e televisão, principalmente para entretenimento de seus membros, a CCB adota postura de não possuir mídias próprias, como canais de televisão ou emissoras de rádio, para pregação do evangelho, distinguindo-se de muitas denominações pentecostais e evangélicas que utilizam amplamente esses meios de comunicação.

Segundo Mariano (2019), a CCB desenvolveu estrutura organizacional blindada que não acompanha as transformações do segmento pentecostal brasileiro, especialmente no contexto de novas mídias. A denominação rejeita métodos convencionais para fins proselitistas ou promocionais, manifesta repúdio à política partidária e mantém relacionamento mínimo com o Estado. Não se envolve com outras denominações, desconsidera o dízimo e não remunera os obreiros que atuam em suas congregações, configurando-se como estrutura interna coesa e autossuficiente.

Pouco antes da pandemia, os escassos sites e páginas de internet existentes pertenciam a indivíduos com alguma vinculação à igreja, mas não eram reconhecidos como oficiais pela CCB. Inclusive, registros fotográficos e filmagens de cultos eram altamente restritos, sem

divulgação em redes sociais, com orientação aos membros para que não os realizassem (Mariano, 2019).

O site oficial da Congregação Cristã no Brasil (CCB) existe desde 2008, conforme registro em arquivos de preservação digital e, desde então, apresenta um esclarecimento em que a denominação afirma não autorizar a divulgação pública, por meio eletrônico, de informações institucionais, bem como explicita diretrizes de posicionamento da igreja diante da sociedade e das questões midiáticas (Congregação Cristã no Brasil, 2025).

Em 2019, o site assume configuração mais robusta, com inclusão do logotipo, endereços de congregações e outros conteúdos. A partir de março de 2020, torna-se mais interativo e dinâmico, retomando a ideia de uso de streaming para transmissões de cultos a partir da sede nacional, em São Paulo, em função das medidas de restrição relacionadas à pandemia de covid-19. Nesse contexto, o canal oficial da igreja no YouTube foi criado em 13 de março de 2020 e as transmissões de cultos passam a ocorrer a partir de 12 de abril de 2020 (Congregação Cristã no Brasil, 2025).

No contexto pandêmico de centralização do culto midiático, Max e Patrícia Oliveira relatam experiência predominantemente negativa com as transmissões on-line instituídas pela denominação. Embora a criação do site oficial e o acesso aos cultos gerados em São Paulo tenham ampliado a oferta de conteúdos, houve resistência significativa entre membros locais quanto à adoção da nova tecnologia, em especial pela recusa em orar diante de aparelhos de televisão ou computador.

Os entrevistados afirmam que, inicialmente, não aceitava orar perante a tela, sendo posteriormente aconselhada por outros membros a virar-se para uma parede ou afastar-se do aparelho, até que essa prática se tornasse tolerável, ainda que com reservas. A despeito disso, indica que os cultos on-line permanecem ativos até o momento da entrevista (Oliveira; Oliveira, 2025, p. 17).

Apesar dessa resistência inicial, o casal destaca que as demandas espirituais foram parcialmente supridas por meio de visitas presenciais cautelosas e de cultos domésticos em âmbito familiar. Após a liberação gradual do retorno às atividades presenciais, os cultos na CCB de Murinin foram reduzidos para duração máxima de uma hora, em um período de transição até a normalização completa das atividades. Essa readaptação levou em conta práticas rituais específicas, como o uso de instrumentos de sopro e as saudações com ósculo santo, cuja

execução em espaços reduzidos exigiu rearranjos logísticos e temporais, buscando conciliar preservação ritual e cumprimento das normas sanitárias.

Entre os meios de comunicação utilizados habitualmente pelos membros da CCB em Murinin, destaca-se o WhatsApp. Em entrevista ao autor, Max e Patrícia afirmaram que, durante a pandemia, foi criado um grupo na plataforma abrangendo membros da região de Benevides, incluindo todas as congregações locais, entre elas a de Murinin. Por meio desse canal, eram difundidas informações sobre cultos on-line e orientações eclesiais gerais. O ancião responsável encaminhava mensagens com instruções, breves exortações e comunicados pastorais, configurando o uso do aplicativo como veículo informativo e não como espaço de interação comunitária ampliada.

Em contraste com a igreja Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin (ADPM) e a Primeira Igreja Batista em Murinin (PIB Murinin), que adotaram estratégias adaptativas distintas, mas convergentes na preservação da sociabilidade eclesial durante a pandemia, a Congregação Crista no Brasil (CCB) de Murinin expressa resistência doutrinária mais acentuada à midiatização. Essa postura está alinhada à estrutura hierárquica centralizada e à histórica blindagem midiática da denominação, já descrita na literatura como relutante em incorporar meios de comunicação de massa para além do estritamente necessário (Mariano, 2019).

Ainda que tenham sido instituídos cultos on-line, a partir de São Paulo, membros como Max e Patrícia rejeitaram a ideia de orações dirigidas a telas, preferindo reconfigurar práticas devocionais domésticas, como orações em família e leitura bíblica, sem romper totalmente com o vínculo de estar presente no templo, mas preservando a centralidade do espaço físico como *locus* por excelência da experiência ritual.

O uso do WhatsApp, nesse cenário, manteve-se circunscrito ao envio de informes por parte da liderança, sem o desenvolvimento de grupos ministeriais orgânicos ou redes de cuidado mútuo semelhantes às observadas em segmentos pentecostais independentes. As diferentes configurações práticas adotadas pelas igrejas de Murinin para garantir a continuidade das atividades religiosas durante o fechamento dos templos físicos configuram um hibridismo seletivo. Esse hibridismo preserva, de um lado, a obediência às autoridades civis e sanitárias e, de outro, a subordinação às instâncias espirituais e à doutrina de cada denominação, particularmente no contexto amazônico.

Com as restrições sanitárias impostas pela pandemia de covid-19, as Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) adquiriram centralidade entre grupos evangélicos variados, acelerando a aproximação de muitas igrejas com redes digitais e plataformas de streaming. O isolamento social e o fechamento temporário dos templos deslocaram as celebrações de cultos para a internet, permitindo que alcançassem um público antes quase exclusivamente presencial. Essa dinâmica não apenas manteve a conexão com os fiéis, mas também abriu uma janela de possibilidades para a ocupação de novos territórios de presença eclesial, midiatizando experiências que antes se mantinham circunscritas a comunidades de fé situadas fisicamente.

Embora não se trate de um fenômeno inédito, já que o uso de mídia para transmissão de cultos e programações religiosas era historicamente concentrado em igrejas de grande porte e fortemente midiatizadas, o cenário pandêmico reconfigurou esse padrão. Canais de televisão, emissoras de rádio e transmissões em plataformas digitais, como o YouTube, há décadas, alcançam tanto populações religiosas quanto não religiosas, mas, durante a pandemia, essas ferramentas passaram a ser incorporadas também por igrejas menores e de bairro, com menos recursos e menor familiaridade prévia com a mídia. Sob o imperativo do distanciamento social e do "fica em casa", aplicativos de mensagens instantâneas, como o WhatsApp, tornaram-se instrumentos fundamentais de comunicação e coordenação interna dessas comunidades.

5.6 Tensões, conflitos e rearranjos nas relações religiosas evangélicas

Pensar as complexidades da pandemia de covid-19 no que tange às relações no campo da religiosidade evangélica em Murinin constitui exercício para compreender as consequências interconectadas que a crise sanitária gerou especificamente neste recorte de pesquisa. Tais efeitos abrangem experiências e dinâmicas de fé, adaptações tecnológicas, reconfigurações rituais, posicionamentos políticos de lideranças e impactos entre os fiéis, incluindo uso de WhatsApp, lives, transmissões e retomada de modelos de igreja primitiva.

A pesquisa revela que, em todas as denominações evangélicas analisadas, entendidas como organizações religiosas estruturadas com doutrina, hierarquia e práticas litúrgicas definidas, abrangendo Assembleias de Deus, Igreja Batista e Congregação Cristã no Brasil, o WhatsApp funcionou como canal multifuncional. Utilizado tanto para avisos institucionais, como suspensões/retomadas de atividades, comunicações oficiais, informações, quanto para circulação de notícias avulsas sobre a pandemia (algumas falsas), o aplicativo também coordenou manutenção de laços religiosos remotos, acompanhamento pastoral, distribuição de

conteúdo devocionais e preservação de dinâmicas pedagógicas específicas, como a Escola Bíblica Dominical[60].

Percebe-se fenômeno de adaptabilidade concreta mediante a quebra do presencial, materializado na proliferação de grupos WhatsApp segmentados que facilitaram acompanhamento personalizado dos fiéis. Esse processo evidenciou envios individuais de mensagens para averiguação de condições de saúde, acesso medicamentoso, situação financeira, bem-estar emocional e outras ações de suporte mútuo, conforme relatado por pastores Ribamar Carvalho (igreja ADPM) e Nilton do Espírito Santo (PIB Murinin).

De toda feita, a adaptabilidade se fez nas lives internas do templo vazio da igreja ADPM, com pregação bíblica, leitura de textos, hinos e louvores, com vistas à manutenção da continuidade das atividades sem risco de contágio. Na PIB Murinin, o uso do WhatsApp para os cultos familiares domésticos, como o acesso diário às reflexões bíblicas, mensagens devocionais, orações síncronas e outras atividades de rotina presencial, sendo prospectadas por meio da tecnologia.

No entanto, os desdobramentos da midiatização dos cultos e as novas releituras litúrgicas do on-line geraram experiência paradoxal: real e próxima, porém simultaneamente distanciada. Nas denominações com centralidade administrativa nacional (ex.: CCB), programações geradas em São Paulo configuravam-se distantes da realidade local de Murinin. Já nas pequenas igrejas/comunidades (PIB Murinin e outras pentecostais), transmissões e lives atendiam funcionalidade mínima de continuidade ritual, mas careciam de produção técnica qualificada.

Diante das ressignificações nas experiências de culto on-line durante a pandemia, os encontros virtuais, com adaptações litúrgicas e flexibilização de rotinas, evidenciaram o espaço doméstico como *locus* sagrado ou promoveram percepção de ajuntamento familiar balizado na perspectiva bíblica da igreja primitiva.

Ancorado no texto bíblico, apresenta-se o contexto em que se inseria a igreja primitiva.

> E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações. Em cada alma havia temor; e muitos prodígios e sinais eram feitos por meio dos apóstolos. Todos os que criam estavam juntos e tinham tudo em comum. Vendiam as suas propriedades e bens, distribuindo entre todos, à medida que alguém tinha necessidade. Diariamente perseveravam unânimes no templo, partiam pão de casa em casa e tomavam as suas refeições com alegria e singeleza de coração, louvando a Deus e contando com a simpatia de todo o povo. Enquanto isso, o Senhor lhes acrescentava, dia a dia, os que iam sendo salvos (Bíblia, 2017, At 2.42-44, NAA, p. 1971-1972).

[60] Reunião de estudo bíblico dirigido aos domingos.

No trecho bíblico, o texto faz alusão, em meu entendimento a um grupo cristão primitivo que perseverava em práticas de comunhão, partilha, solidariedade e apoio mútuo. Trata-se de um protótipo sociorreligioso da comunidade cristã primitiva de Jerusalém, organizada sob quatros pilares estruturais: a doutrina apostólica, comunhão, eucaristia e orações, que sustentavam as práticas no templo e nas casas.

Nessa prerrogativa, a pesquisa de campo apontou, a partir das narrativas dos interlocutores e entrevistados, a dificuldade do ajuntamento e culto doméstico, como nas falas de Leci Assunção (2025) e Rosiléia Aragão[61], ambas de igrejas pentecostais que deram continuidade, em alguns momentos, em suas atividades no templo, ainda que sob orientações sanitárias de fechamento. Isso aponta a necessidade do templo como espaço sagrado institucional.

Durante a observação em campo, identificou-se como categoria empírica central, emergente das narrativas orais coletadas nos períodos de isolamento pandêmico, a utilização estratégica da proximidade doméstica pelas comunidades religiosas para fomentar ajuda mútua, cuidado pastoral, resiliência psicológica e acolhimento presencial (ainda que fisicamente distanciado), promovendo redes de apoio integradas ao bem-estar espiritual e financeiro.

As ações de partilha de cestas básicas, café da manhã, monitoramento do corpo de fiéis, orações, trocas informais, como medicação e outras ações, ajudam na percepção efetiva do que fora a vivência da pandemia entre evangélicos de Murinin. Essa ideia de compaixão, cuidado mútuo, acolhimento e rede de apoio marcam algumas das falas dos entrevistados, de uma vivência como comunidade de fé, enfatizada por Kátia Assunção e Maycon Assunção (2025)[62], da Congregação Orvalho de Hermon ou ainda na do pastor Nilton do Espírito Santo, da PIB Murinin, que reforçou a ideia da sacralização efetiva do lar, com o amparo no seio familiar para esse momento de atividades presenciais suspensas.

Diante das ressignificações motivadas pela tecnologia, emergiram relatos de resistência, especialmente entre os atores mais dogmáticos, quanto à eficácia e legitimidade do culto on-line. Contudo, tais narrativas também destacaram o acolhimento e o engajamento familiar na nova configuração, que favoreceu iniciativas de culto no ambiente doméstico. Práticas realizadas esporadicamente foram intensificadas durante o isolamento pandêmico, promovendo

[61] Entrevista realizada no dia 4 de julho de 2025, na casa de Rosiléia Aragão, em Murinin.
[62] Entrevista realizada no dia 31 de janeiro de 2025, na casa de Kátia e Maycon Assunção, em Murinin.

a valorização do contexto familiar e do lar, não mais como mera extensão do templo, mas como premissa ontológica do templo enquanto *ekklesía*[63].

Ao aprofundar-se na obra de Simmel (2010), observa-se que o autor concebe a sociedade como resultado das formas de interação, nas quais o indivíduo ora se afirma, ora se adapta, conferindo sentido tanto a si quanto ao todo. Trata-se, assim, de um processo não dado a priori, mas constituído pela constante reciprocidade entre indivíduos em relações dinâmicas e múltiplas, com sujeitos entrelaçados e moldados por interações, costumes, regras e emoções mútuas, o que Simmel (2006) denomina socialidade.

Do prazer do convívio e do compartilhamento, cujo valor reside tanto em si mesmo quanto no estar-junto que transcende a utilidade prática e fortalece os laços de confiança e fé, emerge a religião, anterior à sua institucionalização. Religião, conforme Eliade (1992), constitui uma experiência hierofânica, pela qual o sagrado irrompe no profano, revelando-se como totalidade qualitativamente diversa do cotidiano.

Para Alves (2000), ela brota da *poiesis* teologal, uma criação afetiva que humaniza o divino em meio à existência encarnada. Para Simmel (2010), a fé, considerada a essência e a substância da religião, agregada de qualidades psíquicas, é, antes de tudo, uma relação entre seres humanos.

Comunhão e partilha[64] constituem formas primordiais de sociabilidade religiosa, práticas simbólicas de inclusão que fortalecem a coesão grupal, dissolvem diferenças individuais e promovem uma unidade que transcende a convivência imediata. Assim, no contexto pandêmico de isolamento social e templos fechados, emergem novas modalidades de sociação, para além das institucionalizações eclesiais.

Desta feita, a forma que atravessa a interação, culto e a comunhão permaneceu, enquanto o conteúdo, tanto local quanto mediado, se transformou. Assim, quando as igrejas transferiram suas atividades para o espaço doméstico e plataformas digitais (lives, grupos de WhatsApp, cultos on-line), em meio à pandemia, puderam tecer novas tramas de socialidade.

---

[63] *Ekklesía* significa "assembleia chamada para fora" (do grego ek-, "para fora", e kaleo, "chamar").

[64] Comunhão, do grego koinonia (κοινωνία), denota participação compartilhada na vida divina, iniciada pela graça de Cristo por meio do Espírito Santo (1Jo 1:3; 2Co 13:14). Na tradição reformada, João Calvino enfatiza a união mística com Cristo na Ceia, onde fiéis participam de sua carne e sangue espiritualmente, fortalecendo unidade eclesial (Institutas, IV.17). Atos 2:42 ilustra koinonia como doutrina apostólica, fração do pão e orações, promovendo coesão além do individual. E, partilha (Rm 12:13; At 2:44-45) é mutualidade concreta: bens materiais e espirituais compartilhados para edificação mútua (Hb 10:24-25). Teólogos reformados como Lutero veem-na como fruto da justificação, dissolvendo egoísmo em serviço fraterno.

A tecnologia, com isso, permitiu a perpetuação das formas de interação que reforçaram laços horizontais e verticais, inclusive engendrando experiências de comunhão e partilha à distância, via redes sociais e videochamadas, que se converteram em suportes para práticas de fé, oração, aconselhamento e ajuda mútua, reafirmando o caráter dinâmico da sociação e sua centralidade para o ser religioso.

O fechamento dos templos durante a pandemia ilustra a tese de Simmel (2010) acerca da igreja invisível, pela qual a comunidade religiosa persiste sem copresença física, sustentada por vínculos espirituais, partilha de experiências, rituais domésticos e comunhão mediada tecnologicamente. A "sociedade realizada" de Simmel (2010), fundada na comunhão de almas, antecipa a pluralidade de formas associativas religiosas contemporâneas, intensificada em contextos de crise e ressignificada pelas mídias digitais.

> O princípio da Igreja é não espacial, e por isso, embora estendendo-se por sobre qualquer espaço, ela não exclui de nenhum deles uma formação analogamente formada. Há, dentro do espacial, um paralelo em relação à oposição temporal entre o eterno e o atemporal: este último, por sua essência, não é de modo algum tangenciado pela questão do agora ou do antes ou depois; portanto, ele se encontra acessível ou presente em qualquer momento temporal (Simmel, 2013, p. 6).

Ao afirmar que o princípio da Igreja é não espacial, o autor indica que sua essência não se esgota em templos, territórios ou fronteiras institucionais, pois sua verdade sociológica reside na forma de vinculação que produz entre os sujeitos. O espaço, portanto, não constitui o fundamento da igreja, mas apenas uma de suas possíveis manifestações, já que a comunhão espiritual precede e atravessa a materialidade dos lugares. A analogia com o tempo é esclarecedora: assim como o atemporal não depende de um momento específico para existir, mas pode tornar-se presente em qualquer instante, a Igreja, em sua dimensão invisível, não se limita a uma situação espacial determinada, embora possa atualizar-se em qualquer espaço onde haja reconhecimento mútuo, fé compartilhada e pertencimento vivido.

Isso evoca o conceito de “igreja invisível” de Simmel (2010) que, segundo o autor, expressa uma comunidade espiritual concreta, mas não dependente de estrutura física, regras e territorialidades. É uma forma de associação em que os membros são conectados pela fé e pelo reconhecimento mútuo do pertencimento, ainda que não se encontrem fisicamente. Isso transcende limites materiais. Assim, a igreja existe enquanto vínculo social, espiritual e moral, e se manifesta sempre que há interação pautada pela fé e acolhimento, independentemente do espaço. Desse modo, a Igreja se compreende menos como instituição localizada e mais como

forma de sociabilidade espiritual que excede o território, mantendo sua coerência mesmo quando seus membros estão dispersos, deslocados ou reunidos em contextos distintos.

Constata-se também que a pandemia de covid-19 apontou para o conceito de igreja invisível, quando o fechamento dos templos levou comunidades a praticarem a fé e a comunhão em casas, por meio da tecnologia e encontros virtuais. Assim, a sociação e a comunhão espiritual mantiveram-se vivas através da "igreja invisível", mostrando que seu fundamento não é espacial, mas relacional e espiritual (Simmel, 2010).

Essa “igreja invisível” ilustra a autonomização das formas sociais: em contextos de crise, como a pandemia, laços horizontais (fraternais) e verticais (com o divino) se reconfiguram por meio da tecnologia digital, rituais domésticos e afetos compartilhados, antecipando a pluralidade associativa moderna. Simmel (2010) a opõe à igreja visível, hierárquica e local, enfatizando que a verdadeira religiosidade brota da fé interpessoal, análoga à *koinonia* bíblica (1Jo 1:3), onde o Espírito Santo media unidade além do sensível.

Essa categoria revela a resiliência da religião: sem visibilidade material, a sociação persiste como "substância da religião", fortalecendo coesão em isolamento, ressignificada por mídias que simulam presença.

Cabe, portanto, observar a igreja, nesse entendimento, como constituidora de uma rede espiritual e simbólica entre os fiéis, fundada na comunhão da fé e do sentimento, transcendendo as delimitações do espaço e da organização institucional. Por outro lado, as igrejas visíveis se caracterizam pelo corpo de doutrinas e pela ação externa, que serve para consolidar, educar e transmitir valores e experiências religiosas, promovendo uma socialização ampla e democrática do crer (Simmel, 2010).

Quadro 12 – Comparativo entre elementos das igrejas invisível e visível, em Simmel (2010)

Elemento	**Igreja invisível**	**Igreja visível**
Definição	Comunidade espiritual formada por indivíduos que rezam sozinhos, mas estão unidos em Deus.	Instituição religiosa organizada: dogmas, rituais, ministérios, hierarquias.
Fundamentação	Unidade espiritual sem necessidade de copresença; vínculo mediado pelo Espírito.	Unidade empírico-social organizada; estrutura objetiva que garante continuidade histórica.
Constituição	Vínculo de sentimentos religiosos, "comunhão dos santos", unidade além do visível.	Forma objetiva, estrutura administrativa: listas de membros, ministérios, cargos etc.

Dependência física	Não depende de templos, rituais, presença física; existe mesmo à distância ou on-line.	Depende de espaços, ações públicas, encontros e identificação concreta dos integrantes.
Temporalidade	Atemporal, espiritual, transcende local e tempo.	Localizável, visível na história, sujeita a mudanças externas.
Função Social	Gera pertencimento pelo sentimento compartilhado e mútua intercessão.	Socializa, integra e educa os indivíduos religiosamente (doutrina, disciplina, rito).
Exclusividade	Inclui todos os que possuem fé autêntica, independentemente de registro institucional.	Inclui quem pertence formalmente, podendo abarcar fiéis e não-fiéis (público misto).
Modo de existência	Interior, subjetivo, místico.	Exterior, institucional, organizacional.
Forma de sociação	Unidade sem diferenciação (pura comunhão).	Unidade por diferenciação (funções, papéis, ministérios).
Base sociológica	Consciência reflexiva de pertencimento; “comunhão das mentes”.	Fatos religiosos objetivos, normas e tradições que transcendem o indivíduo.
Tipo de vínculo	Espiritual, pneumático, translocal.	Administrativo, ritualístico, presencial ou híbrido.
Limites	Não garante gestão institucional, continuidade ou controle doutrinário.	Pode sufocar a interioridade e reduzir a religião à forma externa.
Exemplo prático	Comunhão entre fiéis durante isolamento social, reuniões virtuais mantêm a "igreja" viva.	Cultos, reuniões, sacramentos, organização administrativa, templos e hierarquias.

Fonte: Elaborado pelo autor com base em Simmel (2010).

O quadro delineia uma dicotomia sociológica entre "igreja invisível" (espiritual, translocal, pneumática) e "igreja visível" (institucional, empírica, hierárquica), inspirada na sociologia formal de Simmel (2010), onde o autor desenvolve essas categorias. A perspectiva operacionaliza Simmel para etnografia amazônica, revelando religião como forma dinâmica.

Neste sentido, as experiências de mediação, seja tecnológica, que gera distanciamento em uma leitura fenomenológica da experiência de fé, ao enfatizar o transcendental e o invisível, seja pela proximidade, ao trazer o distante para o próximo por meio de materializações simbólicas, ou ainda, pela presença física no espaço institucionalizado, dotado de valor simbólico na sociação religiosa, resgatam os fenômenos comunicacionais, compreendidos

como todos os processos, eventos, práticas e interações pelos quais informações, sentidos e significados são produzidos, transmitidos, compartilhados e negociados

As experiências de mediação, seja tecnológica, fenomenológica ou institucional, configuram o cerne da sociação religiosa nestes contextos de crise, conforme Simmel (2010), revelando a tensão dialética entre formas puras de interação e conteúdos empíricos mutáveis. A mediação tecnológica, ao gerar distanciamento espacial, suscita uma leitura fenomenológica da fé que privilegia o transcendental, ou seja, as lives e WhatsApp dissolvem a copresença, mas intensificam o invisível, como orações coletivas virtuais que proporcionam comunhão à distância, ecoando a igreja invisível como vínculo local.

Pela proximidade mediada, o distante materializa-se no próximo, como nas videochamadas, por exemplo, que trazem vozes de Murinin para o doméstico, convertendo o isolamento em partilha ressignificada, com aconselhamentos e intercessões que tecem laços horizontais fraternais e verticais divinos. Aqui, a tecnologia não suplanta, mas potencializa as interações recíprocas que tecem unidade sem presença física, dissolvendo egoísmos em devoção coletiva, como cultos domésticos que ritualizam o ordinário.

Desta feita, a presença física institucionalizada, como o templo, para a sociação, ancora-se na mediação ao reafirmar a continuidade histórica da igreja visível, ou seja, uma continuidade histórica com sacramentos e hierarquia, em formas religiosas que sobrevivem à mudança de conteúdo.

5.7 Fenômenos comunicacionais, intersubjetividades e experiências de fé em contexto pandêmico

A pandemia acelerou a transformação comunicacional das igrejas evangélicas, articulando fé, adaptação tecnológica e resiliência institucional. Os fenômenos comunicacionais emergentes, como lives, transmissões ao vivo, assembleias virtuais e redes digitais de oração, incorporaram-se como elementos estruturais da experiência religiosa contemporânea, evidenciando a plasticidade da religião perante crises sanitárias como o alastramento da covid-19 em contextos amazônicos.

No âmbito desses processos comunicativos, o acesso aos meios digitais, antes marginalizado em igrejas pequenas e periféricas, adquiriu relevância estratégica, pois o que se considerava supérfluo emergiu como necessidade imperiosa para a continuidade eclesial,

fomentando conexões inéditas entre fiéis, plataformas e conteúdos partilhados, que dissiparam barreiras espaciais e hierárquicas.

Com o acesso ampliado às redes e mídias sociais, para além da transmissibilidade cultual, o volume de informações associadas a ciclos de noticiabilidade, incluindo inteligências artificiais, reproduções de falácias políticas, negacionismo e ações governamentais, impulsionou a partilha desenfreada de conteúdos heterogêneos, com ou sem validação epistemológica, reforçando discursos hegemônicos que permeavam o país durante a realidade pandêmica.

O que outrora posicionava televisão, rádio e impressos como vetores de credibilidade factual cedeu lugar à descrença em telejornais tradicionais, elevando a veracidade de conteúdos alinhados a expectativas pessoais ou interesses coletivos — notadamente aqueles propagados pelo governo federal e aliados na perpetuação do negacionismo pandêmico, sustentado por líderes pentecostais de megaigrejas, por meio das relações de poder simbólico e performance midiática em plataformas sociais (Guerreiro; Almeida, 2021).

A rejeição deliberada de evidências científicas, dados epidemiológicos e consensos técnicos foi substituída por narrativas políticas, ideológicas e religiosas que distorciam ou reinterpretavam a realidade, ancorando o negacionismo como dispositivo de mobilização política e coesão grupal entre evangélicos alinhados ao bolsonarismo. Essa circulação discursiva irradiou-se principalmente por dispositivos móveis, grupos de aplicativos de mensagens, streamings e entretenimento digital, conforme aponta Fonseca e Dias (2021).

Minimização da gravidade da covid-19, promoção de medicamentos ineficazes como cloroquina e ivermectina, ataques à vacinação e medidas sanitárias endossaram essa rejeição, produzindo inimigos comuns, como cientistas, universidades, governos locais "sabotadores" e mídia acusada de "espalhar pânico" (Hur; Sabucedo; Alzate, 2021).

Ademais, construiu-se uma realidade alternativa por meio da declaração de guerra política, com jargões como "Deus acima de tudo", "liberdade religiosa", "defesa da economia", "defesa da família" e "luta contra o comunismo", que circularam como verdades absolutas frequentemente endossadas como "autoridade pastoral" por líderes denominacionais, celebridades midiáticas ou figuras de crédito evangélico (Vital da Cunha; Lopes; Lui, 2017).

A emergência desses fenômenos comunicacionais no meio evangélico durante a pandemia de covid-19 destaca o papel central das mídias sociais na reconfiguração de práticas religiosas e na produção de sentidos sobre a crise sanitária. A intensificação de plataformas

virtuais possibilitou a continuidade litúrgica à distância e a aceleração de discursos públicos, impactando crenças, comportamentos e formas de engajamentos coletivos.

Esse cenário ampliou o alcance da comunicação religiosa, tornando visíveis controvérsias sobre desinformação, autoridade pastoral e constituição de comunidades de fé na era digital, marcando uma inflexão na interface entre religião, tecnologia e sociedade em tempos de crise.

Outro ponto de observação, a partir da intersubjetividade, entendida como comunicação entre consciências individuais, projeta relações sujeito-sujeito e sujeito-objeto por diálogo investigativo, deixando de se restringir ao eu individual e se apoiando em múltiplas interações sociais. Na perspectiva religiosa, preserva-se a subjetividade individual, mas direciona-se à intersubjetividade como experiência compartilhada: compreensão mútua, comunhão relacional e construção dialogada. Cerdá (2014) enfatiza a exteriorização e objetivação dessa interação com Deus mediante adoração congregacional, tecendo tramas de sociação onde o eu se constitui no nós.

> O sentido religioso que o cristão encontra no ritual de adoração, baseado na consciência religiosa intersubjetiva bíblica da relação dialógica Deus-homem, permite avançar na compreensão da formação e conservação de fé, isto é, na construção e atualização de uma consciência religiosa intersubjetiva (Cerdá, 2014, p. 89).

Nesse sentido, o autor reconhece o ritual de adoração não apenas como uma prática externalizada, mas no lugar onde a experiência religiosa é construída, compartilhada e renovada, a partir de uma vivência de culto em que a consciência religiosa intersubjetiva não é algo isolado nem mera emoção pessoal, mas partilha, formada na relação horizontal, entre os fiéis, e vertical, entre o fiel e Deus, ao que Cerdá (2014) nomeia como relação dialógica Deus-homem.

Imersos na pandemia, os fiéis experienciaram distanciamento intersubjetivo da institucionalização do templo. Esse ambiente religioso, afetivo, simbólico e comunitário encarna fé, presença e pertencimento. A situação evocou dinâmicas simbólicas ritualizadas em novos aspectos. Essa relação transcende partilhas estritamente confessionais. Ela abrange microssociologias simmelianas, como ocupação de funções eclesiais, vestimentas, oratória e demais práticas que transparecem na comunhão. Essas práticas revelam poder simbólico e utilidades sociais na sociação religiosa (Simmel, 2006).

Assim, as microssociologias simmelianas referem-se à análise de interações mínimas e cotidianas que constituem a tessitura da sociação religiosa (Simmel, 2006). Diferentemente de

estruturas macrossociais, focam formas elementares de reciprocidade, como gestos, olhares, vestimentas, oratória e ocupação de papéis que tecem laços invisíveis de poder simbólico e pertencimento. Na religião, revelam como o sagrado se encarna em práticas prosaicas, transcendendo doutrina para habitar o vivido.

A experiência religiosa constitui o conjunto de vivências subjetivas e intersubjetivas pelas quais o indivíduo percebe, interpreta e responde ao sagrado, incorporando emoções, ritos, gestos, narrativas, símbolos, crenças e práticas que estimulam uma experiência vivida, situada e compartilhada.

Em Simmel (2010), essa experiência define-se pela forma espiritual, modo de sentir que se cristaliza em doutrina, um impulso interior que dota o mundo de sentido, relacionando-se ao infinito independentemente de conteúdos doutrinários. "Com essa pausa de todos os cultos, assim, a irmandade ficou muito carente, né? Muito carente da palavra de Deus" (Oliveira; Oliveira, 2025).

Com o fechamento dos templos, os ajuntamentos fiéis ganharam novos contornos, demandando reinvenção adaptativa, com formas subjetivas no isolamento individual, mas intersubjetivas como igreja, com orientações pastorais e dinâmicas de sociação. Conforme Silvano Rocha[65], em entrevista ao autor: "Para nós, foi muito difícil. Quem está acostumado a orar com a igreja, né?! Sempre com a igreja ali. Aí a gente passou a se reunir por casa, cada um orava em sua casa" (Rocha, 2025).

O uso midiático marcou essas experiências, como os relatos de Leci Assunção indicam fechamento dos templos com cultos presenciais internos a portas fechadas, sem sobressaltos tecnológicos. Em outras igrejas, recomendações pastorais priorizaram cultos familiares, exigindo do distanciamento uma comunhão reinventada. Nas palavras do pastor Nilton do Espírito Santo: "O fechamento do templo foi doloroso porque nós perdemos, assim, em parte, aquele contato que tínhamos de estarmos todos os finais de semana juntos" (Espírito Santo, 2025).

Lideranças eclesiásticas, balizadoras do enfrentamento viral, detiveram poder instrucional para conduzir rebanhos, gestando novas dinâmicas de continuidade. Igrejas com recursos financeiros iniciaram lives profissionais. Outras, por meio do WhatsApp perene, mantiveram "culto constante". Esses arranjos atenderam às necessidades da membresia, preservando sociação em múltiplas escalas.

---

[65] Entrevista concedida ao autor em 15 de março de 2025, em Murinin.

Para além de cultos e mediações sagradas, a pandemia reconfigurou rituais cotidianos ante incertezas. Compras supermercadistas tornaram-se ritualizadas. O "beijar mãos" cedeu lugar a "tomar bênção" à distância. Surgiram luto coletivo virtual, teologias de consolo, redes de intercessão pelo WhatsApp, lives de oração matutinas e aconselhamento pastoral on-line. Uma infinidade de figuras midiatizadas circulou na internet. Tudo isso teceu novas tramas de vivência religiosa amazônica.

A solidariedade emergiu como resposta estrutural à crise pandêmica, materializada em ações sociais emergenciais como distribuição de cestas básicas, arrecadação de donativos e custeio financeiro em diversas instâncias eclesiais. As entrevistas com líderes denominacionais revelaram diminuição na arrecadação financeira, compreensível ante as circunstâncias vividas. Para o pastor José de Ribamar Cardoso de Carvalho: "A igreja [ADPM] sempre teve um trabalho social com distribuição de cestas básicas, antes e durante a pandemia. Recebíamos pedidos e mandávamos o suprimento para as famílias" (Carvalho, 2025).

Cientificamente, essas mudanças desafiaram paradigmas clássicos que associavam religiosidade à presencialidade e rigidez ritual em templos e loci sacros. Elas demonstraram que criatividade e resiliência religiosa geram novas redes de pertencimento, moralidades renovadas e formas de agência mundial, incluindo práticas de cuidado mútuo, luto compartilhado e construção coletiva de sentido perante a crise global de covid-19.

Nisto, a pandemia transformou o cotidiano ao instituir novas estruturas semânticas e intersubjetivas. Ela alterou o mundo da vida com leituras sociais inéditas, práticas adaptativas e estratégias de constituição do eu e do outro. Essas transformações envolveram cuidado de si e do próximo no distanciamento, na virtualização, nos riscos de contágio e nas inter-relações reconfiguradas.

A impossibilidade do toque presencial inviabilizou o "sair de casa" banal. Surgiu um campo de proteção sanitária e luta pela manutenção da vida contra um agente invisível, porém real. A solidão, o desamparo, a saturação emocional, a violência doméstica, o desemprego, o consumo excessivo de telas, a dor do luto, o noticiário sem respostas e o fim iminente catalisaram a emergência de novas intersubjetividades.

Essas novas intersubjetividades redefiniram experiências por meio de dados midiatizados. O olho no olho realocou-se no mundo da vida, cabeado por fibra ótica. A manutenção de vínculos fortaleceu-se pela ajuda mútua, cuidado crescente e solidariedade entre próximos, com empatia exercitada de modo mais profundo e estrutural.

O cotidiano pós-pandêmico apontará rearranjos do laço social e potência de novos rituais. Essa análise não se restringe ao recorte local evidenciado em campo. Parte-se de uma crise sanitária que se consolida como fenômeno social complexo e desafiador. Ela impõe agenda analítica à multiplicidade de vozes, falas, ritos, dores, sensibilidades e clamores da sociedade contemporânea com suas intersubjetividades plurais.

> Assim, uma determinada sociedade, grupo ou camada populacional, ou melhor, um determinado conjunto de indivíduos, a partir de determinadas experiências culturais e visões de mundo, pode produzir uma forma específica de estar no mundo e de refletir sobre isso. Em outros termos, uma dada forma de tipificar seu estar no mundo. Esse processo parece estar presente de maneira muito marcante na cultura ocidental contemporânea, conformando, intersubjetivamente, certa variação de maneiras em relação a como as sociedades lidam com suas tecnologias, tal como o uso que fazem delas e as narrativas que, por meio delas – e com seus efeitos de sentido – produzem. (Castro, 2016, p. 185)

Para o autor, a experiência relacional, subjetiva e intersubjetiva, vivenciada e compartilhada entre sujeitos em grupos, sociedades ou culturas, constitui chave fenomenológica para a leitura do tempo como o "estar" de sujeitos no mundo, formando modos distintos de tipificar e narrar essa existência. Cada coletivo, a partir de suas experiências culturais e visões de mundo, constrói formas próprias de habitar e pensar o tempo, processo evidente na cultura evangélica amazônica pandêmica, em que fiéis de Murinin, confrontados ao isolamento, reconfiguraram as tecnologias não como meros instrumentos, mas como extensões rituais da igreja.

A cultura ocidental contemporânea, conforme Castro (2016), exibe variação marcada dessas experiências, mediada por tecnologias e mídias digitais. O uso dessas tecnologias e as narrativas que elas geram criam superposição de temporalidades. Conteúdos, memórias, discursos e práticas de épocas distintas coexistem e dialogam simultaneamente. Essa multiplicidade influencia a produção de sentido nos coletivos, sua relação com a memória e a experimentação temporal.

Castro e Castro (2017) concebem a formação de experiência social intersubjetiva como tecido social por dimensões comunicacionais e culturais presentes no cotidiano. Nas relações estabelecem-se interações simbólicas de vivência diária. Por meio delas, forjam-se vínculos que atravessam gírias, gracejos, diálogos, falas e grupos fechados. A noção de intersubjetividade aparece como constelação de processos de significação que só adquirem sentido por validação mútua e intencional.

Há ênfase de que a intersubjetividade transcende comunicação entre sujeitos isolados. Ela configura tecido onde entrelaçam-se tipificações sociais que formam vivência cotidiana como forma social. Essas tipificações dão contorno às relações sociais e produzem senso coletivo e modos compartilhados de estar junto no mundo. A experiência social constitui-se nesse tecido comunicativo e cultural reproduzido continuamente. Esse tecido revela-se intencional, provisório e construído coletivamente, permeado por sentidos compartilhados e reiterados. A intersubjetividade emerge como chão ontológico-existencial dessa experiência de estar-no-mundo-com-outros, como observam Castro e Castro (2017).

Observa-se, com isso que, a pandemia funcionou como experiência coletiva, embora subjetiva em suas manifestações individuais. Ela prefigura intersubjetividade em premissas e na existência de múltiplos sujeitos impactados por medo, incertezas, distanciamentos, novas práticas sociais e religiosas. Encontros mediados e circulação de sentidos vivenciados nos desafios de ressignificar práticas de fé e formas de socialidade recorre à comunicação mediada.

Rodrigues (2016) identifica comunicação como fenômeno intersubjetivo inerente à convivência humana. Ela não se reduz à transmissão de mensagens. Ocorre quando seres humanos compartilham ambiente, reconhecem-se mutuamente e partilham foco de atenção comum. Por esse prisma, justifica-se a necessidade de presença no momento de isolamento pandêmico.

Observando a partir da experiência religiosa, infere-se no contexto social do cotidiano campo fértil de rearranjos do laço social e invenção de novos ritos. Essa transformação transcende a crise e consolida-se como fenômeno social. Cada sociedade típica interpreta seu próprio "estar no mundo" com cargas e especificidades em narrativas, práticas, memórias, tempo, ritos, vozes e sensibilidades emergentes do processo intersubjetivo pós-pandêmico. Esses rearranjos comunicacionais e intersubjetivos, vivenciados pelos evangélicos de Murinin, fecham o capítulo sobre as dinâmicas religiosas na pandemia, revelando como a crise sanitária catalisou hibridismos rituais e midiáticos que redefiniram o estar-junto eclesial.

6 PÓS-PANDEMIA, MEMÓRIA SOCIAL E TRANSFORMAÇÕES NO CAMPO EVANGÉLICO LOCAL

Prospecta-se o início de um novo capítulo na religiosidade dos evangélicos em um contexto de pós-pandemia, que não é apenas marca de sobrevivência, mas de reinvenção, ressignificação, aprendizado, retomadas e despedidas. Os rearranjos nos laços sociais e na produção de rituais evidenciam uma sociedade que cria e interpreta continuamente o próprio estar-no-mundo, transformando memórias, vozes e práticas em respostas comunitárias e espirituais dinâmicas.

A partir desse "campo fértil", a perspectiva acadêmica volta-se aos processos comunicacionais, às novas sensibilidades e às formas de solidariedade emergentes, que consolidam o pós-pandemia como um tempo de reconstrução narrativa e social, apostando na invenção religiosa para ultrapassar as marcas da crise.

Em Geertz (1978), as marcas podem ser lidas como sistemas culturais de significação, ou seja, símbolos culturais que articulam os dispositivos de memória, afeto, identidade, pertencimento, que comunica e narra uma história cultural, mobilizando repertórios simbólicos já existentes. Nessa teia de significados, a memória passa a ser culturalmente mediada e materializada em narrativas, rituais, objetos, imagens e marcas, como gatilhos que evocam experiências passadas e constroem continuidade simbólica entre o passado, presente e futuro.

Observar as "marcas" nesse processo é entender as inscrições simbólicas, narrativas e corporais deixadas pela pandemia. Para Ricoeur (2007), a ideia está na noção de "rastro", que se aproxima da ideia de "marca" do passado no presente, por meio de documentos, monumentos, lugares etc., em que todo acontecimento deixa marca, seja física, simbólica ou psíquica. Desta feita, Ricoeur (2007) compreende a marca como um traço do passado, no sentido daquilo que permanece se apresentando no presente como índice de algo ausente.

Sob essas perspectivas, a compreensão de "marcas" se dá, portanto, nas inscrições simbólicas, narrativas, corporais e midiáticas produzidas pela experiência pandêmica, que passam a organizar a memória coletiva, os regimes de autoridade religiosa e as práticas cotidianas da fé, por meio de rastros. E, por meio do crivo do testemunho, historia-se a pandemia, a partir de um ser afetado pela história, muitas vezes como ferida, em um trauma que perpassa o individual e o coletivo.

Aprofundando a ideia de trauma, Alexander (2004, p.1) propõe o conceito de trauma cultural, como uma situação em que “os membros de uma coletividade sentem que foram submetidos a um evento horrendo que deixa marcas indeléveis sobre sua consciência coletiva”, com isso, a memória estará marcada para sempre, não como dor em si, mas como resultado do processo de significação, disputa e narrativa.

Pertinente a isso, a ideia do autor, é deslocar o trauma da esfera psicológica individual, como foco em sintomas subjetivos, para o domínio público e comunicacional. Nele, o trauma não decorre automaticamente do evento, mas cristaliza-se por meio de processos narrativas e performativos que elevem o acontecimento a ferida coletiva, como uma construção disputada por atores, instituições, mídias e circuitos de circulação. Tal enquadramento alinha-se à memória social comunicacional, pois sublinha que a lembrança traumática pesa menos na factualidade objetiva e mais na inscrição em regimes representacionais que geram reconhecimento público e mobilização coletiva.

Em consonância às ideias dos autores citados, pode-se observar que, em termos etnográficos, as marcas da pandemia no campo evangélico podem não ser apenas lembranças, mas esquemas simbólicos compartilhados (juízo, provação, cuidado divino, ataque do inimigo) que orientam emoções, práticas e decisões, de modo que o trauma cultural, o traço memorial e a teia de significados se entrelaçam na produção de um “pós-pandemia contínuo” como horizonte de experiência.

Com essa perspectiva, nota-se o quanto da pandemia infere na multiplicidade de marcas, ou seja, materiais, que carregam dados de morte, protocolos sanitários, espaços reconfigurados; narrativas, que se apoiam em discursos oficiais, no negacionismo e em testemunhos de profissionais de saúde e de famílias; e corporais e psíquicas, expressas no luto, na ansiedade, em sintomas pós-covid, entre outros. Trata-se, portanto, de um pós-pandemia contínuo, recorrente e atual, sob a iminência de um passado recente marcado por dor, lutas, medo de morrer, crueldade e perdas, bem como por sintomas, limpeza, máscaras, álcool em gel, distanciamento, isolamento e quarentena, entre tantos outros marcadores. As cicatrizes dessas marcas não se configuram como lesão curada, mas como metáfora de memória, resiliência e transformação da experiência humana.

Desta feita, pensar memória transcende o mero armazenamento do passado, pois ela opera como dinâmica narrativa que organiza temporalidades e confere inteligibilidade ao

vivido. Nesse quadro, o trauma surge, então, como força que tensiona ou rompe essa capacidade narrativa de integrar experiência à linguagem, gerando fratura entre acontecimento e sentido.

Neste sentido, a pandemia de covid-19 é examinada não como um evento sanitário apenas ou episódico, mas como um acontecimento crítico de produção de sentidos, cujos efeitos simbólicos estendem-se para além do período emergencial. Parte-se da premissa de que a pandemia atua como marco histórico capaz de produzir marcas culturais duradouras, reorganizando práticas, memórias, narrativas e regimes de autoridades no campo evangélico.

Em consonância à proposta da tese, infere-se objetivamente neste capítulo a ideia de pós-pandemia, enquanto condição em que a emergência sanitária termina, mas permanecem os efeitos a longo prazo; a memória social, como um conjunto de lembranças, narrativas, rituais e marcas sobre o passado recente; o trauma coletivo, como um choque em grupo; o campo evangélico, a partir das interações, redes de igrejas, práticas que disputam autoridade religiosa; e as transformações no pós-pandemia, quando da intensificação ou recuo de uso de mídias pelas igrejas, reconfigurações de práticas e novas formas de cuidado e fissuras internas, partindo de um “novo normal”.

6.1 O chamado “Novo Normal” e suas ambiguidades

Em meio à pandemia, durante o primeiro semestre de 2020, circulou o pré-anúncio de que o retorno às atividades ocorreria sob o signo de um "novo normal". Esse conceito refere-se à transição de uma situação desconhecida ou atípica para um padrão usual de hábitos, após o qual as práticas cotidianas retornariam ao que se convencionou chamar de "normal", agora redesignado como "novo".

Pensar no termo “novo normal” para este estudo não é tomá-lo como categoria analítica neutra, mas como objeto de análise que condensa discursos, práticas e relações de poder produzidos e ordenados pela pandemia de covid-19. Nesse sentido, o termo se sustenta, inicialmente, na problemática da sociedade do risco que, segundo Beck (2011), por ser permanente na história, a população sempre conviveu com ele.

Beck (2011) designa uma fase da modernidade em que os principais perigos que afetam a vida coletiva deixam de ser, em grande medida, externos, como catástrofes naturais, pragas “vindas de fora”, e passam a ser produzidos pelos próprios processos de modernização técnico-industrial. Em vez de se organizar prioritariamente em torno da distribuição de riqueza, a sociedade passa a se estruturar em torno da produção, distribuição e gestão de riscos gerados

socialmente, como poluição, desastres tecnológicos, crises sanitárias, colapsos financeiros, mudanças climáticas, pandemias, entre outros. Esses riscos são, ao mesmo tempo, globais, invisíveis, de efeitos potencialmente irreversíveis e dificilmente delimitáveis no tempo e no espaço, o que implica uma experiência permanente de incerteza e vulnerabilidade.

Do ponto de vista analítico, a sociedade do risco envolve três movimentos centrais. Primeiro, a ideia de que a modernização se torna "reflexiva", isto é, volta-se sobre si mesma como problema, uma vez que os perigos são consequência do próprio desenvolvimento industrial e científico. Segundo, a noção de que os riscos deixam de ser distribuídos apenas por meio das linhas clássicas de classe, ainda que atinjam de forma desigual grupos mais vulneráveis, e passam a compor um horizonte compartilhado que redefine conflitos sociais e formas de política. Terceiro, a responsabilização crescente dos indivíduos, convocados a gerir riscos no cotidiano, como escolhas de consumo, estilos de vida, prevenção de doenças, ao mesmo tempo em que as instituições se mostram incapazes de controlar integralmente as ameaças que ajudaram a produzir.

Na perspectiva foucaultiana, a noção de "novo normal" pode ser compreendida como efeito e expressão de uma estratégia de poder que opera por meio de dispositivos biopolíticos, isto é, de arranjos heterogêneos de saberes, normas e técnicas voltados à gestão da vida coletiva. A entrada da vida biológica no centro das estratégias modernas de poder indica que não se governa apenas por meio do direito de matar ou de deixar viver, mas por um conjunto de técnicas voltadas a fazer viver e a deixar morrer, ou seja, gerir o nascimento, a morte, a saúde, a doença e a longevidade de populações inteiras (Foucault, 2008).

Para Foucault (2008), a biopolítica não é apenas controle de vida, mas maneira específica de articular saberes econômicos, jurídicos e médicos na forma de uma racionalidade governamental que atravessa Estado, mercado e sociedade civil, portanto, não é um dispositivo isolado, mas o nó em que se encontram biopoder, disciplina, segurança e governamentalidade, tendo a população como alvo e a vida como objeto de cálculo político.

Em vez de se restringir a proibições jurídicas ou à repressão direta, esse poder atua de forma difusa, investindo sobre os corpos e as populações por meio de estatísticas, protocolos, regulamentos sanitários e discursos especializados que definem o que é comportamento saudável, prudente ou responsável. A biopolítica, nesse sentido, organiza-se em torno da maximização da vida e da administração dos riscos, operando uma normatização contínua dos modos de existir.

No contexto da pandemia de covid-19, o “novo normal” pode ser lido como o nome que se dá à estabilização de um conjunto de práticas e expectativas produzidas por essa percepção do biopolítico, tais como o distanciamento físico, o uso de máscaras, a vigilância de sintomas, a testagem e a adesão à vacinação, articuladas a discursos de cuidado de si e do outro.

Trata-se de um regime de normatividade que não apenas regula comportamentos individuais, mas também reconfigura campos institucionais específicos, como o religioso, ao introduzir novas hierarquias entre saberes que podem ser médicos, jurídicos e teológicos, e o redistribuir competências de decidir sobre o que pode ou não pode ser feito em nome da vida (Foucault, 2008).

Nessa chave, o “novo normal” não é apenas uma adaptação neutra a circunstâncias sanitárias excepcionais, mas um operador conceitual que permite analisar como, durante e após a pandemia, se consolidam formas específicas de governo dos corpos, dos afetos e das práticas religiosas, nas quais ciência, Estado e igrejas passam a negociar e disputar o direito de dizer o que é viver “corretamente” em situação de risco, como observado nos capítulos anteriores, tanto nas discussões da “gripezinha” quando na “imunidade de rebanho”.

Segundo Berino e Cabral (2020), o conceito de "novo normal" origina-se no campo econômico para descrever crises e recessões de mercado, mas, aplicado ao contexto pandêmico, adquire peso simbólico relacionado à sobrevivência em meio à crise sanitária. No Brasil, o termo alcançou ampla repercussão, especialmente por meio de vídeos e declarações de especialistas como o biólogo e doutor em virologia, Atila Iamarino[66], que atuou na difusão de informações e sustentou sua narrativa na reabertura comercial e a retomada econômica, com a condição de que se estabeleça um “novo normal” (Ney, 2021).

Para Santos e Baronas (2020), o termo “novo normal” representa um conceito que busca abarcar as condições que garantam nossa sobrevivência durante e pós-pandemia, ou seja, pressupõe a existência de uma forma “velha” que precisa ser atualizada temporalmente, e prensada na normalidade, enquanto, natural, comum, corrente, do cotidiano, no ordinário ou na expressão de normas, regras e códigos a serem seguidos.

> O novo normal de uma sociedade ameaçada pela covid-19 é um conjunto de novas práticas que se chocam com hábitos instituídos, com os quais estávamos acostumados, tendo como núcleo a reconfiguração das formas de proximidade dos corpos: as

[66] Biólogo e doutor em microbiologia (2012) pela Universidade de São Paulo e divulgador científico na internet. Fez pós-doutorado pela Universidade de São Paulo e pela Yale University. Fundador da maior rede de blogs de ciência em língua portuguesa, o ScienceBlogs Brasil. Apresentou o canal de divulgação científica Nerdologia no YouTube de 2013 a 2021. Atualmente faz divulgação científica no próprio canal no YouTube para mais de 1 milhão e meio de pessoas e no programa Hiperconectado da TV Cultura.

> pessoas não são mais vistas como cidadãos, estudantes, fiéis, clientes ou funcionários, mas como potenciais transmissores de um vírus. Dessa maneira, os códigos sociais da 'nova normalidade' incidem sobre um corpo concebido como 'organismo' e não como um objeto de desejo ou dotado de vontades que excedam o 'essencial': comprar alimentos, remédios e sobreviver (Santos; Baronas, 2020)

São disputas simbólicas que dão sentido ao "novo normal", reorganizando padrões de convivência, consumo, trabalho, educação e práticas religiosas. A dimensão da naturalização do cotidiano, além de códigos, normas e regras que orientam o comportamento. O corpo social foi ressignificado, prevalecendo o cuidado com o corpo biológico, regras sanitárias, restrições de circulação e outras ações de assepsia. Além da autoridade científica que ganhou o protagonismo social, orientando modos de ver e prescrevendo comportamentos a fim de superar a crise.

O "novo normal" foi, de certa forma, um fenômeno multifacetado que sintetizou adaptações e permanências do cotidiano diante da pandemia. As transformações não se limitaram à dimensão sanitária, elas refletiram disputas de sentido, desafios institucionais e novas formas de construção social, com impactos profundos em todos os âmbitos da vida, como do trabalho à cultura, da educação à religião, do consumo à vivência familiar.

Com orientações que vinham do governo e de órgãos sanitários e de vigilância, sendo o governo federal responsável por decretos e normas mais gerais, enquanto os governos estaduais e municipais, dotados de autonomia, estabeleciam medidas mais específicas, de acordo com a gravidade da pandemia em cada território.

Nas igrejas evangélicas, o "novo normal" é inaugurado com o decreto federal que reconhece a essencialidade das atividades religiosas, ainda em março de 2020, seguido da retomada gradual de reuniões e cultos, em consonância (ou tensão) com decretos estaduais e municipais. Com uso obrigatório de máscaras, disponibilidade de álcool em gel e distanciamento físico, os templos foram reabrindo à medida que as normativas autorizavam a presença de grupos, ajustando a ocupação às condições locais de saúde e às faixas etárias consideradas mais vulneráveis.

A partir desse enquadramento, permite-se pensar a pandemia como expressão paradigmática da sociedade do risco, em que ciência, Estado e igrejas disputam e negociam modos de nomear, calcular e normalizar o perigo, produzindo novas marcas nas práticas e na moralidade evangélica no "pós-pandemia contínuo".

O "novo normal" pandêmico abrange múltiplas camadas, incluindo dimensões sociais, econômicas e comportamentais. Envolve a retomada das atividades econômicas, o reingresso

nas rotinas cotidianas, a adaptação a formas inéditas de viver impostas pela covid-19, alterações nos hábitos sociais e de higiene, novos modos de interação interpessoal, padrões de sobrevivência sanitária, escancaramento de desigualdades estruturais, questões de saúde mental e diversas outras repercussões decorrentes do avanço da crise sanitária.

Parte-se da construção de uma leitura em "novo normal" situado territorialmente, mas não só, pois carrega narrativas socioeconômicas, discurso religioso, leitura bíblica, discurso científico e os tensionamentos de um espaço de pesquisa. Nesse sentido, o discurso religioso é tomado como enunciação narrativa, isto é, conjunto de falas, práticas e performances por meio dos quais pastores, lideranças e fiéis interpretam a pandemia à luz de seus repertórios teológicos e morais.

Em outra perspectiva, o "novo normal" carrega a leitura bíblica, como parte interpretativa do universo da pesquisa, considerando o trabalho de campo e as interações religiosas. Trata-se da prática específica de apropriação dos textos bíblicos em situações concretas, a fim de justificar e legitimar os textos sagrados e justificá-los ao tempo atual. Ademais, o discurso científico é analisado como outro regime de verdade, ancorado em formas particulares de objetivação do corpo, da doença e do risco, e não como simples contraponto neutro ou religioso, sob uma leitura foucaultiana.

Por certo, o "novo normal" é compreendido como um dispositivo discursivo e normativo, no sentido foucaultiano, que emerge da articulação entre ciência, Estado e instituições religiosas, operando na normalização do risco, na gestão dos corpos e na organização da vida cotidiana.

Pensa-se, com isso, a partir do argumento de Beck (2011), que as sociedades contemporâneas se organizam crescentemente em torno da antecipação de riscos produzidos pela própria modernização e da responsabilização individual diante de ameaças. Nesse quadro, o "novo normal" deve ser entendimento não apenas como um conjunto de ajustes pragmáticos, como o uso de máscaras ou a suspensão temporária dos cultos presenciais, mas como um regime de normatividade que reconfigura formas de autoridade, confiança e mediação do sagrado, ao redefinir o que é percebido como conduta aceitável, prudente e espiritualmente responsável.

6.1.1 O "novo normal" entre evangélicos de Murinin

Em Murinin, as retomadas ocorreram, em alguns casos, à revelia dos decretos sanitários. Relatos de campo indicam o funcionamento de igrejas evangélicas durante períodos de

lockdown, sobretudo entre congregações menores, mas também em algumas com projeção nacional. Outras igrejas, como a Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin (ADPM) e a Primeira Igreja Batista em Murinin (PIB Murinin), segundo suas lideranças, seguiram as orientações oficiais e, ao retomar as atividades presenciais, mantiveram os protocolos de segurança sanitária exigidos, como controle de fluxo, distanciamento e higienização.

Para Nilton do Espírito Santo (2025), a retomada das atividades na PIB em Murinin demandou cuidados intensos, e a experiência de comunhão esteve comprometida em um primeiro momento, em razão das restrições sanitárias e da necessidade de reconfigurar as formas de encontro e interação fraterna.

> Nós conseguimos voltar aos cultos e com limitação, sim, nem todo mundo. E a igreja e a gente entendemos esse momento, essa situação e aí a máscara e o álcool em gel foram as nossas armas de proteção naquele momento e se adorava mesmo mantendo o distanciamento e isso foi possível com todos os cuidados estabelecidos, nós conseguimos ir voltando aos poucos para a realização do culto presencial. Então fomos abrindo aos poucos, e isso foi fez com que a gente pudesse restabelecer a nossa comunhão e nosso envolvimento novamente uns com os outros (Espírito Santo, 2025, p. 7)

A retomada das atividades presenciais na PIB em Murinin, descrita por Nilton do Espírito Santo (2025), exemplifica como as adaptações ao "novo normal" influenciaram profundamente as dinâmicas religiosas e interpessoais dos fiéis.

> Não foi um retorno na sua normalidade, como a gente e muitos imaginaram que aconteceria, mas foi com um certo cuidado até para que os irmãos não se tocassem, não chegassem muito perto uns do outro e isso é foi assim um tanto quanto estranho porque a igreja era acostumada a ter aquele calor entre si no momento da comunhão se abraçar e tocar um no outro, conversar perto, isso foi essencial e foi assim um 'novo normal' que não foi totalmente normal, né? Foi um novo normal aparente. E isso de certa forma trouxe algum aprendizado para que a gente pudesse ter esses cuidados que antes a gente não tinha, né? Então, nem o tocar de mão era permitido naquele momento, para que a contaminação ela não viesse se espalhar de uma maneira mais efetiva, mas graças a Deus tudo isso passou (Espírito Santo, 2025, p. 8).

Nota-se, a partir do relato, que a comunhão característica das celebrações foi comprometida, e as limitações passaram a marcar as relações. Embora a comunidade tenha compreendido a necessidade das medidas, o reencontro foi gradual, cauteloso e com certo estranhamento, que se deve à cultura local do abraço, das conversas próximas e do toque, que atravessam as relações e experiências de comunhão e laço espirituais.

O "novo normal" mediou, de certa forma, as novas relações religiosas, fomentando reflexões acerca da normalização das experiências entre fiéis e implicou no aprendizado sobre

cuidados consigo e com o outro, a ressignificação do "ser igreja" diante de hábitos, regras e práticas novas. Tanto que, para o pastor Ribamar Carvalho (2025), a retomada na igreja ADPM também gerou estranhamento entre os fiéis.

> Assim, à medida que, 'tanto no grosso' [fase rigorosa] da pandemia, quanto quando foi aliviando, teve aqueles que são mais cautelosos, né? mais medrosos, mais cuidadosos, eu digo assim, sei lá, que se mantinham ainda de certa forma um pouco distante, mas teve aqueles que se mantiveram ainda certo receoso, mas não demorou muito voltar à normalidade. A igreja sentiu muito a falta dos cultos. Então, quando foi liberado, o povo voltou, dando graças a Deus. Era uma preocupação muito grande, ver o templo fechado, reduzindo ou coisa do gênero. E pedindo a Deus que já chegasse o fim da restrição, não é isso? Do isolamento (Carvalho, 2025, p. 3).

Ambas as igrejas compartilharam entre seus membros a necessidade e o desejo de retorno presencial aos cultos, com cautela inicial motivada pelo impacto da pandemia, pela contaminação e pelo elevado número de mortes, além das incertezas e medos que geraram receio quanto à flexibilização. Parte dos fiéis permaneceu receosa, enquanto outros criaram expectativas positivas em relação à retomada das atividades presenciais.

Sob uma perspectiva antropológica e sociológica, os relatos evidenciam a centralidade do culto presencial e do convívio para a vivência da religiosidade evangélica, especialmente em comunidades menores, nas quais o templo constitui o *lócus* fundamental de encontro, celebração e apoio mútuo.

O ato de ir à igreja transcende o mero deslocamento físico até o templo e configura o encontro com Deus mediado pela vida do outro. Martín-Barbero (2009) oferece chave analítica para compreender essas inter-relações em processos concretos. Deus se revela no espaço intersubjetivo, na rede de vínculos que constitui a comunidade de fé, com a mediação atuando como lugar privilegiado de produção comunicacional, nas articulações entre práticas cotidianas.

O distanciamento social, embora necessário, gerou inquietação significativa e reforçou o valor da comunhão e do espaço eclesial para a saúde espiritual coletiva. A experiência pandêmica revelou diferenças individuais nas respostas à crise, com alguns membros adotando posturas mais cautelosas e outros retomando rapidamente as práticas presenciais, o que demonstra a pluralidade de atitudes e sentimentos. O processo de reintegração ocorreu de forma gradual, marcado por alívio intenso, gratidão e renovação dos vínculos de comunhão e fé.

Esse discurso religioso é compreendido aqui como conjunto de enunciados produzidos pelas lideranças eclesiásticas, sobretudo, em sermões, cultos, transmissões e materiais institucionais. Trata-se de um discurso nativo, situado, que busca interpretar a pandemia à luz de categorias teológicas e morais, como provação, cuidado, fé e obediência.

A leitura bíblica, por sua vez, não é tomada como chave explicativa do evento pandêmico em si, mas como um recurso simbólico mobilizado por esses atores para conferir inteligibilidade religiosa à crise. Assim, referências às Escrituras são analisadas enquanto práticas discursivas que produzem sentido e orientam condutas, e não como interpretações teológicas assumidas pelo pesquisador, quando infere na sua leitura sobre os textos sagrados.

Neste sentido, o trecho bíblico de Eclesiastes 3:5, "tempo de afastar-se do abraço" (Bíblia, 2017), remete à soberania divina e aos ciclos da vida humana, conforme reflexão atribuída a autor anônimo sobre a limitação do entendimento humano perante os propósitos de Deus. A passagem apresenta pares dicotômicos que revelam a ausência de controle pessoal sobre a existência, com todos os eventos alinhados à vontade do Criador.

Eclesiastes lista contrastes da experiência humana e delineia a complexidade das fases existenciais, incluindo vida e morte, construção e destruição, guerra e paz, proximidade e distância, sem relativizar o mal, mas incentivando o discernimento. De uma perspectiva teológica, o livro visa transmitir sabedoria, conhecimento e ensinamentos práticos.

O conceito de tempo em Eclesiastes 3 refere-se ao kairós grego (καιρός), que denota momento oportuno, ocasião apropriada ou tempo adequado, em oposição ao tempo cronológico mensurável pelo relógio e calendário. Na tradição cristã, kairós evoca o "tempo de Deus", a forma divina de agir e conferir sentido à história pessoal, como intervenção no "momento certo" (Arantes, 2015).

O relato bíblico afirma que existe tempo para todas as coisas, incluindo "tempo para deixar de abraçar" (Eclesiastes 3:5b), o que permite interpretar o isolamento social da igreja durante a pandemia como período paradoxal e necessário à preservação da vida, embora profundamente desafiador para relações, interações, vínculos de fé e pertencimento.

Relatos sobre o impacto da pandemia nas dinâmicas religiosas entre evangélicos de Murinin revelam conexões entre o texto bíblico e as vivências de campo. Essa relação facilita a compreensão em dimensão teológica do tempo, cronológico ou kairós, quando a história coloca a comunidade de fé diante de questões incômodas sobre estruturas, práticas, motivações e formas de vivenciar a fé.

Santos (2025) interpreta o "tempo de deixar de abraçar" como afastamento motivado pelo medo de aglomerações e propagação viral, com consequências como esfriamento espiritual e novas experiências que romperam hábitos, reduziram convivência e fragilizaram o acolhimento. O convívio físico distanciou-se, e o abraço, enquanto gesto teológico de

comunhão e acolhimento, marcou ausência na experiência evangélica durante a pandemia e seus múltiplos distanciamentos.

A igreja foi compelida a vivenciar literalmente o ciclo temporal bíblico descrito no texto. O afastamento físico da comunhão presencial e o cultivo de novos hábitos ocorreram em meio a limitações e necessidades reais. O "afastar-se" materializou-se na pandemia e foi ressignificado pelo uso das tecnologias da informação e comunicação, mas também pelo respeito e cuidado mútuo. Compreender o "abraçar" e o "deixar de abraçar" carrega valor simbólico não apenas teológico, mas também necessário, ainda que circunstancial.

6.2 Os impactos da pandemia nas dinâmicas de fé e pertencimento religioso: retorno aos cultos presencias e reconfigurações comunitárias

A pandemia proporcionou transformações nas dinâmicas de fé entre os evangélicos. A rotina do lar impulsionou práticas como o culto doméstico, as orações em família e o cuidado mútuo, entre outras. Não que tais práticas estivessem ausentes anteriormente: em campo, identificou-se que já existiam, mas não eram comuns, ou seja, configuravam uma premissa ainda pouco realizável no âmbito família. Com o isolamento social, passaram a ocorrer de forma mais recorrente e sistemática. Conforme relato de Kátia e Maycon Assunção (2025):

> Em casa, a gente não estranhou, porque tínhamos o costume de fazer [culto doméstico]. Então, tínhamos os nossos cultos na congregação, não faltávamos, mas em casa a gente fazia questão. Hoje a gente nem faz tanto, mas na época nós fazíamos questão de ter o nosso culto doméstico. Então, a gente não estranhou nesse sentido, estranhávamos não poder estar com os irmãos, sentíamos falta, muita falta de pegar na mão, porque nós temos o costume de dar 'paz do Senhor' segurando na mão e abraço, né? E a gente sentia falta disso. Nem em casa, quase não fazíamos esse tipo de cumprimento (Assunção; Assunção, 2025, p. 46).

A família de Kátia e Maycon Assunção já mantinha o hábito de realizar cultos domésticos antes da pandemia, de modo que o isolamento social não representou ruptura nessa prática. Na retomada das atividades presenciais, contudo, esse costume foi gradualmente abandonado. O estranhamento residia não na impossibilidade de cultuar em casa, mas na ausência da comunidade de fé. A corporeidade, o toque, o abraço e os ritos de afeto e reconhecimento configuram a dimensão essencial da experiência de comunhão.

A religiosidade doméstica evidencia-se como recurso de continuidade da fé em situações de crise e, simultaneamente, como laço social constitutivo da identidade evangélica

nesse período específico. Em âmbito familiar, preserva-se o conteúdo do culto, mas perde-se a densidade simbólica do corpo coletivo da igreja. Essa perda reforça o papel insubstituível do templo e da assembleia na construção do estar junto.

Com a suspensão das atividades presenciais, a Congregação Orvalho de Hermon, vinculada à Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin e gerida à época pelo presbítero Maycon Assunção, posicionou-se entre as primeiras igrejas evangélicas locais a iniciar transmissões de cultos on-line. Entre as atividades mantidas nesse formato, destacou-se a Escola Bíblica Dominical, que, ao retornar ao presencial, manteve continuidade com dinâmica redistribuída ao longo da semana. As transmissões de cultos, todavia, foram interrompidas após a reabertura. Nas palavras de Kátia e Maycon Assunção:

> Quando voltamos ao presencial, nossas classes de EBD estavam lotadas. Tudo estava fechado, ninguém trabalhava ou estudava, só restavam as atividades da igreja. A nossa classe de jovens ficou bem grande que tivemos de dividir entre mulheres e homens. Dia de sexta, fazíamos classes de crianças, aos sábados as de jovens, domingos de adultos. E, por conta da pandemia, extinguimos os momentos de devocional antes da divisão de classes e nossas atividades passaram a ser direto nas classes que, era de até 1 hora de aula, passou a ter dias que nossas aulas chegaram a ter 2 horas de duração. A gente ficou com um tempo de aula muito bom. As nossas aulas rendiam muito mais cumprimento (Assunção; Assunção, 2025, p. 50).

As atividades presenciais da congregação mantiveram continuidade e, conforme relatos dos entrevistados, posicionaram-se entre as poucas do campo de Murinin vinculadas à Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin que não interromperam suas programações durante a pandemia, mesmo adotando formatos on-line. Essa gestão perdurou até o final do primeiro semestre de 2020, quando Kátia Assunção (Professora Leninha), esposa do presbítero Maicon Assunção, candidatou-se à vice-prefeita de Benevides nas eleições municipais de 2020, compondo chapa com o professor Fredson, ambos pelo partido Republicanos, vinculado à Igreja Universal do Reino de Deus (Gomes, 2005).

Segundo Assunção e Assunção (2025), a candidatura da esposa levou Maicon a renunciar à liderança da congregação, considerando a incompatibilidade com a conjuntura política, embora tenha mantido a coordenação da Escola Bíblica Dominical. Essa transição incluiu inovações como o uso de projeção por meio de aparelho *datashow* para uso didático, enfrentando resistência inicial da congregação. Após diálogos e explicações sobre a necessidade pedagógica, os fiéis aceitaram gradualmente a tecnologia como elemento integrante da liturgia. Kátia não obteve êxito na eleição.

A trajetória político-religiosa de Kátia e Maycon, por exemplo, evidencia como fé, liderança e engajamento eleitoral se entrecruzam na vida das igrejas locais. A candidatura de

Kátia, que leva Maycon a renunciar à liderança da congregação por considerar incompatível a permanência no cargo com a conjuntura política, mostra que as fronteiras entre púlpito e disputa partidária são internamente negociadas, e não dadas de antemão.

A mesma narrativa mostra como a introdução de recursos tecnológicos, como o projetor datashow utilizado nas aulas da Escola Bíblica Dominical enfrenta resistências internas e requer um trabalho pastoral de justificação pedagógica e teológica, que também é político no sentido amplo, pois redefine quem decide sobre inovações litúrgicas, quem compreende a tecnologia como ferramenta legítima de ensino e quem teme sua introdução como ruptura com tradições estabelecidas.

A candidatura de Kátia Assunção à vice-prefeitura de Benevides pelo partido Republicanos explicita ainda mais essa imbricação entre fé e política. Ao se vincular a uma legenda historicamente associada a projetos evangélicos nacionais, Kátia insere a pequena congregação de Murinin em redes mais amplas de representação religiosa e partidária.

Desta feita, o insucesso eleitoral de Kátia não reduz a importância desse processo para a configuração política do campo evangélico em Murinin. Ao contrário, a candidatura deixa marcas duradouras na memória local sobre o que significa “servir a Deus” e “servir ao povo”, marcando a congregação como espaço de origem de uma liderança que se projetou para além dos limites do bairro. Nisto, a trajetória de Kátia e Maycon contribui para evidenciar que, no pós-pandemia, fé e política não apenas se cruzam ocasionalmente, mas estruturam formas de liderança, de memória e de avaliação moral dentro das igrejas.

Essa reconfiguração política no interior da congregação tem efeitos diretos sobre as dinâmicas de pertencimento e afastamento que se aprofundam após a pandemia. Decisões sobre manter cultos presenciais, apoiar ou criticar candidaturas, adotar ou resistir a tecnologias e a normas sanitárias tornam-se critérios a partir dos quais fiéis reavaliam sua permanência, reconsideram lealdades e, em alguns casos, optam por se afastar ou circular entre outras comunidades.

É nesse ponto que se torna necessário deslocar o olhar para as trajetórias de desigrejamento, afastamento e emergência de novas formas de vínculo, examinando como essas escolhas individuais e familiares respondem às marcas políticas e religiosas produzidas na experiência pandêmica. Corroboram, neste sentido, as observações de campo, que indicam que a pandemia produziu implicações como o distanciamento de fiéis das igrejas. Indivíduos que

frequentavam regularmente cultos e atividades rotineiras deixaram de retornar à participação cotidiana após a reabertura dos templos para atividades presenciais.

6.2.1 Desigrejamento, afastamento e novas formas de vínculo

Pensar em desigrejamento é considerar pessoas que se distanciam e que não fazem parte de uma igreja institucionalizada, mas não apenas isso: envolve experiências, entendimentos e, por vezes, formas de sociabilidade que não se encaixam na leitura hegemônica humana do ser igreja, enquanto ajuntamento.

Nesse sentido, conceber a ideia de desigrejados transcende mera projeção de indivíduos distanciados de igrejas institucionalizadas; envolve uma hermenêutica teológica que reinterpreta a *ekklēsía* como comunhão espiritual primordial, como corpo de Cristo (Efésios 1:22-23; 5:30)[67], sacerdócio universal sem clero hierárquico (1Pedro 2:9)[68], desvinculada de estruturas visíveis "humanas" como templos, lideranças e rituais impostos, priorizando ajuntamentos informais ou virtuais onde "dois ou três reunidos" bastam (Mateus 18:20)[69].

Observar o fenômeno dos “desigrejados” em Murinin, a partir da hermenêutica bíblica, implica deslocá-lo de uma simples categoria sociológica de afastamento institucional para uma disputa sobre o próprio significado de igreja no contexto do pós-pandemia. Nessa perspectiva, não se trata apenas de pessoas que “deixaram a igreja”, mas de sujeitos que reivindicam outra forma de ser igreja, seja em casas, em encontros informais ou mesmo em conexões virtuais, e que questionam se a pertença institucional é condição necessária para a comunhão com o corpo de Cristo.

Esse movimento dialoga de modo tenso com o quadro teórico que vem sendo construído na tese. De um lado, a Sociologia da Religião evidencia processos de desinstitucionalização e individualização da fé, descritos por Hervieu-Léger (2008) como fragilização da “cadeia de memória” que liga crentes de diferentes gerações por meio de dispositivos rituais e institucionais. De outro lado, a hermenêutica dos textos bíblicos de Efésios, 1 Pedro e Mateus mobilizada por esses sujeitos opera como contradiscurso religioso que reinterpreta esse

[67] E sujeitou todas as coisas debaixo dos pés de Cristo e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja,a qual é o seu corpo, a plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas. Porque somos membros do seu corpo (Bíblia Sagrada, 2017).
[68] Vocês, porém, são geração eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamar as virtudes daquele que os chamou das trevas para a sua maravilhosa luz (Bíblia Sagrada, 2017).
[69] Porque, onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, ali estou no meio deles (Bíblia Sagrada, 2017).

afastamento não como “queda” ou “desobediência”, e sim como retorno a uma eclesiologia mais espiritualizada, que privilegia o vínculo direto com Cristo e a dimensão carismática do corpo, em detrimento da institucionalidade visível.

No contexto da pandemia de covid-19, essa tensão ganha densidade específica. O fechamento temporário dos templos, a passagem forçada para cultos on-line e a experiência de “igreja em casa” fragilizaram, em Murinin, o monopólio espacial da congregação como lugar exclusivo da *ekklēsía*. Ao mesmo tempo, a expansão das mediações digitais, tal como analisada por Campbell (2013) e Martín-Barbero (2009), ampliou a possibilidade de vivenciar a fé em redes descentralizadas, em pequenos grupos, em encontros domésticos ou mesmo de forma solitária diante da tela.

Para parte dos fiéis observados em campo, essa experiência funcionou como prova prática de que a comunhão com Cristo e com outros crentes poderia ocorrer além dos limites do templo e da membresia formal, reforçando leituras bíblicas que enfatizam o sacerdócio universal e a presença de Cristo onde “dois ou três” se reúnem. Assim, o “desigrejar-se” assume, em alguns casos, o estatuto de projeto eclesiológico alternativo, no qual a autoridade pastoral, a burocracia institucional e os rituais padronizados são vistos como acréscimos humanos que ofuscam a centralidade do corpo de Cristo e do Espírito Santo e, portanto, assumem a independência institucional ou o fomento da ideia de criação de um ministério próprio, chancelado pelas suas próprias verdades e entendimento teológico.

Ao mesmo tempo, o enquadramento em termos de sociedade do risco (Beck, 2011) e biopolítica (Foucault, 2008) permite perceber que essa reivindicação de *ekklēsía* desinstitucionalizada é também forma de gestão subjetiva das incertezas e conflitos produzidos pela pandemia. Em um cenário em que ciência, Estado e igrejas disputam o direito de definir o que é cuidado legítimo do corpo e da alma, a opção de se afastar de estruturas consideradas excessivamente politizadas, autoritárias ou negligentes em relação à saúde pode ser lida, com Beck (2011), como resposta individualizada a riscos socialmente produzidos.

Para Bilhalva (2020), os desigrejados constituem um fenômeno religioso contemporâneo no campo evangélico, caracterizado por indivíduos que professam a fé cristã fundamental sem vínculo institucional a igrejas locais, interpretando toda estrutura religiosa como "instituição desnecessária" e defendendo a prática desvinculada da comunhão eclesial formal.

Essa ideia manifesta-se em subgrupos como os assumidamente “sem igreja”, desencantados com o *modus operandi* institucional, fiéis de relacionamentos superficiais, grupos informais em lares ou virtuais, rejeitando templos, lideranças clericais e rituais impostos em favor de uma eclesiologia orgânica centrada em Cristo, motivada por decepções com hipocrisias institucionais, abusos e pelos efeitos do pluralismo secularizado.

Duas linhas de percepção explicam esse distanciamento. A primeira relaciona-se à politização da igreja evangélica brasileira nos últimos anos, com inserção governamental que rompeu a coletividade e gerou fenômeno dos desigrejados, indivíduos que preservam identidade cristã sem vínculo institucional, motivados por frustração com a mescla de ideologias políticas no âmbito eclesial. A segunda refere-se ao afastamento propriamente dito, impulsionado por circunstâncias ou necessidades que questionam a estrutura institucional eclesiástica.

Sobre os desigrejados, Campos (2017) discute o niilismo eclesiástico como movimento fundamentado em argumentos teológicos e históricos frágeis e inconsistentes, que rejeitam a igreja formal em favor de uma experiência religiosa sem estrutura denominacional. O autor identifica dois perfis principais, os decepcionados, afastados por abusos, má gestão, conflitos e escândalos, e os críticos, que rejeitam o modelo institucional por convicção teológica, buscando relação direta com Deus sem mediações.

Entre os relatos coletados, destaca-se o depoimento de Rosiléia Aragão, de 45 anos, casada, mãe de três filhos e assistente social na Secretaria de Educação da Prefeitura de Benevides. Diaconisa na Igreja do Evangelho Quadrangular – Patrimônio, em Murinin, onde congrega há mais de seis anos e atuou em funções como coordenação de louvor e Escola Bíblica Dominical, recebeu o pesquisador durante o recesso escolar. Após tentativas para agendar a entrevista, emergiu como uma das poucas vozes a enfatizar o distanciamento de membros de sua comunidade de fé no contexto pandêmico.

Mulheres em funções assistenciais nas igrejas, responsáveis por cuidado, ajuda e suporte tanto nas atividades eclesiais do templo quanto na comunidade circundante, garantem ordem, acolhimento e bem-estar. Geralmente utilizam uniforme específico com identificação funcional durante as reuniões.

> Eu posso dizer que a pandemia causou um impacto, muitos irmãos foram desanimando. Alguns diáconos e diaconisas foram entregando seus cargos, deixaram de se congregar, foram enfraquecendo [espiritualmente]. A gente percebeu, foram devagarzinho e depois quase não iam. Penso que até o lockdown ajudou, pois alguns irmãos acharam foi bom, utilizaram a favor. Hoje a igreja tem um quantitativo bem pequeno de pessoas (Aragão, 2025, p. 14).

O impacto direto na dinâmica de fé entre os membros da Igreja do Evangelho Quadrangular, da qual Aragão (2025) faz parte e referencia em seu depoimento, revela-se evidente. A relação entre o número reduzido de fiéis e a escala quantitativamente pequena da congregação destaca os vínculos sustentados predominantemente pela coletividade, em detrimento da rotina individual. Essa configuração reforça que a fragilização espiritual e o abandono de cargos repercutem no funcionamento da religiosidade em espaços institucionalizados.

Sobre as saídas e motivações associadas, Rosiléia Aragão (2025) afirma que a maioria dos membros sucumbiu ao esfriamento espiritual provocado pela ausência de frequência nas atividades eclesiais, seja por medo de contágio, por comorbidades ou pela oportunidade de reduzir a assiduidade e as responsabilidades ligadas a cargos específicos.

Rosiléia Aragão (2025) contextualiza também a resistência ao fechamento do templo por parte da liderança local. Segundo a entrevistada, as reuniões mantiveram continuidade de forma discreta, com grupos menores e em tom mais reservado, mesmo durante o período de restrições sanitárias. Em complemento, o pastor distribuía materiais informativos, reflexões bíblicas e comunicados por meio do grupo de WhatsApp da igreja, além de realizar visitas domiciliares sob demanda, em meio à pandemia, aos lares dos membros.

A hermenêutica do "corpo de Cristo" e do "sacerdócio universal" oferece, nesse contexto, uma gramática religiosa para afirmar autonomia frente a lideranças e instituições percebidas como comprometidas, sem abandonar a identidade crente. Forma-se, assim, uma figura de crente que, ao mesmo tempo em que se inscreve no processo de individualização da fé, recorre a categorias bíblicas robustas para legitimar seu reposicionamento no campo religioso.

Ancorando a ideia a partir de Geertz (1989) e Ricoeur (2007), é possível reconhecer que essa reinterpretação da *ekklēsía* constitui também uma nova "teia de significados" e uma nova configuração narrativa da pertença. Nesse sentido, pensar os "desigrejados" apenas como perda institucional seria insuficiente. Trata-se de um lugar estratégico onde se cruzam, de maneira particularmente intensa, marcas da pandemia, processos de desinstitucionalização, mediatização da fé e disputas teológicas sobre a natureza da igreja, fazendo desse grupo uma chave privilegiada para compreender as transformações estruturais do campo evangélico no pós-pandemia em Murinin.

Essa noção de esfriamento espiritual encontra eco no depoimento de Diego Santos[70], à época vice-presidente da Primeira Igreja Batista em Murinin. Diego Santos (2025) acolheu o pesquisador em sua residência e relatou que a pandemia gerou experiência extremamente negativa, pois sempre apreciara frequentar o templo, interagir com os demais membros e participar dos cânticos. Em casa, embora orasse, afirmava que não se tratava da mesma experiência (Santos, 2025, p. 3).

Diego Santos (2025) expressa sentimento recorrente entre fiéis evangélicos durante a pandemia, relacionado à perda da dimensão comunitária da fé, elemento central das tradições de comunhão. A expressão não era a mesma coisa reforça a incapacidade das práticas domésticas de suprir a função simbólica e emocional do templo e ilustra as reverberações nas dinâmicas de religiosidade.

> Então, eu entendo que, o que provocou esse afastamento foi exatamente o medo de estar entre as pessoas e aglomeração. Lembra do novo normal? Normal isso. E a pessoa simplesmente se afastou nesse período e acabou acontecendo um esfriamento espiritual. E por essa razão, a pessoa foi se permitindo a novas experiências, como eu lhe falei, aquilo que nós conversávamos, a vida é feita de experiências. E, infelizmente algumas pessoas não conseguiram retornar, outras retornaram, mas eu já percebi que já não retornava mais com a mesma força. E a gente foi vivendo esses impactos (Santos, 2025, p. 16).

O relato sintetiza o rompimento dos vínculos comunitários provocado pelo medo e referencia o "novo normal" como reconfiguração de comportamentos, práticas e expectativas sociais. O esfriamento espiritual manifesta-se como enfraquecimento do compromisso, redução da frequência e diminuição do engajamento nas atividades eclesiais, associado à perda da rotina, à presença comunitária escassa e a mudanças emocionais e psicológicas decorrentes do isolamento social.

Por leitura empírica do campo, se revelou que o desigrejamento transcende a mera contingência da pandemia de covid-19, embora esta tenha fornecido um cenário propício para sua aceleração, configurando-se como um fenômeno etário complexo, cuja manifestação mais acentuada se observa entre indivíduos de faixas etárias mais elevadas, notadamente idosos. Não se trata de uma ruptura abrupta com o universo eclesial, mas de uma progressiva volatilidade relacional, marcada por pertenças nominais a denominações específicas, porém desprovidas de engajamento substancial ou duradouro, particularmente entre esses sujeitos seniores, cujas trajetórias revelam migrações contínuas entre congregações, sem ancoragem identitária estável.

[70] Entrevista concedida ao autor em 5 de julho de 2025, em Murinin.

Em contraste, adolescentes e jovens adultos, ao se desfiliarem de membresias eclesiais, inclinam-se majoritariamente a uma secularização irremediável, mas também, aparece um grupo que parte a um nomadismo eclesial seletivo, no qual testam sucessivamente comunidades evangélicas em busca de respostas hermenêuticas adequadas às inquietudes. Essa prática, embora itinerante, preserva o horizonte evangélico como matriz espiritual, diferindo significativamente da fluidez observada entre idosos, que flerta com formas de religiosidade desvinculadas de qualquer institucionalidade.

Na pesquisa, o desigrejamento, entendido como afastamento crítico e deliberado em relação à igreja institucionalizada, sem necessariamente implicar ruptura com a fé cristã, aparece como um ponto sensível do campo. Trata-se de mais do que um "abandono" passivo, configurando-se como uma opção teológica e prática de viver a fé fora das instituições tradicionais, desvinculando-se da rotina e das atividades eclesiais. Nesse contexto, o "falar" sobre desigrejamento associa-se, em alguns casos, a rupturas motivadas por experiências que tocam o sujeito em diversas dimensões da vida.

Apesar da tentativa sistemática de localização, consulta e indicações diretas, mediadas por intermediações e buscas ativas, não foi possível ouvir, de modo específico, pessoas que se enquadrassem claramente nessa categoria, muitas vezes não reconhecida por elas mesmas ou apenas apontada por pares. Apenas um dos entrevistados apresentou uma condição aproximada, identificada na narrativa como um trajeto em que, em meio ao contexto pandêmico, porém não motivado exclusivamente por ele, decidiu deixar a igreja e permaneceu cerca de um ano sem frequentar qualquer congregação, transitando para uma condição de evangélico não institucionalizado. Posteriormente, optou por voltar a frequentar outra igreja, o que evidencia a fluidez e a precariedade das fronteiras entre desigrejamento, afastamento temporário e re-institucionalização.

Diego Santos (2025) oferece leitura dos fenômenos a partir de recorte pós-pandêmico, caracterizado pelo retorno desigual aos templos. Alguns membros retornaram, mas sem o mesmo nível de engajamento anterior, enquanto outros não regressaram, consolidando processos de desfiliação ou religiosidade mais flexível. A crise sanitária atuou como evento sociocultural que reorganizou a experiência religiosa, especialmente na fase de retomada das atividades presenciais.

No campo evangélico, particularmente no contexto de Murinin, observado por meio da aproximação etnográfica, a reconfiguração de "novo normal" e das "marcas", esteve na

centralidade adquirida pelo discurso científico durante a pandemia, que introduziu um regime de legitimidade que tensiona o lugar tradicional da autoridade pastoral, da oração e da fé como fontes privilegiadas de orientação moral e existencial.

Em diálogo com Asad (1993), essa dinâmica pode ser compreendida a partir da ideia de que regimes de verdade e disciplina não operam apenas por imposição externa, mas por processos de interiorização moral e religiosa das normas. Recomendações científicas e protocolos sanitários passam a ser reinterpretados teologicamente, muitas vezes justificados por categorias bíblicas como “cuidado”, “responsabilidade” ou “corpo como templo do Espírito Santo”, produzindo uma recomposição híbrida entre ciência e religião, em vez de uma simples subordinação unidirecional. Essa recomposição evidencia a coexistência e a negociação entre diferentes formas de autoridade, que se cruzam na definição do que significa viver fielmente em um contexto de risco (Beck, 2011).

Nesse processo, a pandemia inscreve marcas culturais que atravessam tanto o plano das narrativas quanto o das práticas ordinárias. Tem-se no trauma cultural (Alexander, 2004) a configuração de quando a pandemia é narrada como divisor de águas na história do grupo, quando se consolida como referência recorrente em sermões, testemunhos e documentos institucionais, e quando organiza interpretações sobre culpa, provação, cuidado divino e fé. A pandemia torna-se “marca” à medida que passa a estruturar esquemas de interpretação e expectativas de conduta, funcionando como matriz moral para a reorganização da vida religiosa.

As marcas pandêmicas também se articulam ao campo da memória coletiva. Ricoeur (2007) acrescenta que a memória é atravessada por disputas narrativas, operações de esquecimento e reinterpretações constantes. Nesse horizonte, a pandemia passa a funcionar como marco temporal e simbólico que reordena a memória religiosa local, produzindo distinções entre um “antes”, um “durante” e um “depois” que não se sucedem de modo linear, mas contínuo, e permite-se compreender suas práticas, discursos e sensibilidade ativas, mesmo no pós-pandêmico.

Sob a perspectiva comunicacional, as marcas da pandemia se manifestam ainda nas mediações tecnológicas e midiáticas que passaram a estruturar a experiência religiosa, ao conceber a cultura como “teia de significados” tecida pelos próprios sujeitos, de modo que a religião pode ser entendida como sistema simbólico que orienta a ação, a emoção e a percepção do mundo (Geertz, 1989).

No contexto da covid-19, a intensificação de transmissões de cultos por redes sociais, a presença do celular no espaço litúrgico, a imagem do pastor falando de casa ou do templo esvaziado e a centralidade do audiovisual na mediação da fé se configuram como marcas materiais e simbólicas da pandemia. Essas mediações reconfiguram modos de presença, de participação e de percepção do sagrado, produzindo novas formas de comunidade e de autoridade mediadas tecnicamente.

Importa ressaltar que o "novo normal" não se apresenta de maneira homogênea no interior do campo evangélico. Diferentes igrejas, lideranças e fiéis elaboram e vivenciam esse processo de modos variados, condicionados por fatores como infraestrutura tecnológica, acesso aos serviços de saúde, posição social, repertório teológico e grau de adesão às autoridades científicas.

Em Murinin, essas diferenças são atravessadas por condições territoriais específicas, entre as quais se destacam a precariedade do acesso à saúde pública, a centralidade da igreja como espaço de sociabilidade e suporte, e a circulação desigual de informações. Em comunidades com menor acesso à internet, por exemplo, a digitalização dos cultos assume contornos distintos daqueles observados em igrejas com maior capacidade técnica e financeira; do mesmo modo, lideranças mais alinhadas a discursos governamentais ou científicos tendem a produzir respostas diversas daquelas que enfatizam uma leitura escatológica ou conspiratória da pandemia.

Assim, o "novo normal" deve ser concebido como campo de disputas simbólicas e práticas, no qual se confrontam adaptações, resistências, ressignificações e conflitos internos ao universo evangélico local.

6.3 Narrativas, disputas de sentidos e memórias da pandemia

Na obra *É hora de mudarmos de via: as lições do coronavírus*, Morin (2020) reflete sobre os impactos existenciais, sociais, políticos e ambientais da pandemia de covid-19. O autor revela fragilidades civilizacionais, interdependência humana, vulnerabilidade coletiva e a necessidade de reorganização das formas de viver, produzir, decidir e cuidar, propondo mudança de paradigma como resposta às crises expostas e agravadas pelo vírus.

Morin (2020) destaca como a pandemia despertou busca por sentido, abrangendo espiritualidade e crenças religiosas, embora sem focalizar especificamente esse campo. O autor enfatiza o confronto com o sentido da vida diante da morte, bem como dimensões éticas,

afetivas e simbólicas. Projetar o pós-pandemia exige ajustar o foco analítico para além do controle da disseminação da doença, considerando não apenas medidas emergenciais, mas também as marcas da retomada.

Diversos contextos e desafios configuram o pensamento sobre o pós-pandemia. Incluem a retomada das atividades, a reconstrução de vínculos comunitários, a recuperação do mercado de trabalho e setores econômicos, obstáculos na educação, saúde e esferas político-culturais, além de adaptações, impactos em novas rotinas, práticas e consolidação de normalidade renovada com hábitos, comportamentos, sustentabilidade, trabalho remoto e outras regras sociais.

Na transição do "novo normal" para a normalidade, emergem percepções divergentes. Leci Assunção (2025) e Kátia e Maycon Assunção (2025) observam que a igreja se tornou mais unida. Ribamar Carvalho (2025) interpreta o período como momento de maior sensibilidade. Anderson Mescouto e Edilene Ribeiro (2025) identificam medo generalizado e ausência definitiva de muitos membros. Max e Patrícia Oliveira (2025) registram diminuição no número de participantes da irmandade, enquanto Diego Santos (2025) percebe declínio na frequência com a volta às atividades presenciais.

A passagem do "novo normal" para a normalidade ou pós-pandemia não gerou efeito homogêneo nas comunidades evangélicas de Murinin, mas um mosaico de experiências e percepções distintas. Essas variam desde unidade e intensificação de laços até distanciamento, fraturas ou cicatrizes. A pandemia funcionou como dispositivo de redistribuição da pertença religiosa, promovendo tanto aprofundamento quanto afastamento.

A volta à normalidade sinaliza período de recomposição desigual, no qual a igreja enfrenta simultaneamente o fortalecimento de núcleo engajado e a perda de parcela da comunidade, independentemente de causas diretas da covid-19 ou consequências indiretas da crise.

Morin (2020) analisa o impacto da pandemia na sociedade como evento que remove o chão seguro, expondo fragilidades esquecidas, precariedade e o senhorio da natureza sobre o humano. A finitude humana revela-se exposta, com incerteza pairando sobre a humanidade em grande aventura coletiva, sem previsibilidade sobre vida, morte, saúde ou futuro, rompendo ilusões de domínio absoluto.

Baggio (2022) argumenta que a igreja no pós-pandemia não pode retornar simplesmente ao que era, mas emerge como comunidade que cultiva unidade, rejeita poder como fim em si

mesmo, aprofunda espiritualidade relacional, serve como modelo sacrificial e aprende com a dor e o lamento. Essa configuração permite à igreja oferecer voz de esperança a um mundo marcado por medo, desigualdade e luto.

> A quarentena e o isolamento social serviram para nos lembrar da realidade da igreja além dos limites do templo e do prédio (...). A igreja são as pessoas (...). Isso deve nos levar a certas ênfases pós-pandemia. Precisamos enfatizar que nossa espiritualidade não pode depender de encontros e momentos emotivos de adoração comunitária. É preciso aprofundar a fé e ensinar os cristãos a se alimentarem sozinhos. É preciso investir na formação de discípulos que aprendem a ser servos em vez de consumidores. É preciso enfatizar as reuniões familiares e pequenos grupos de comunhão que oferecem à igreja a capacidade de superação em tempos de crise e perseguição. É preciso reforçar o aspecto relacional da fé, fomentando amizades espirituais e cuidado mútuo (Baggio, 2022).

Diante desse cenário, Baggio (2022) pondera sobre o que constitui o pós-pandemia na igreja evangélica brasileira, que experimentou as mesmas dores do restante do mundo. De um lado, emergiu uma igreja solidária e compassiva, que serviu, repartiu recursos e respeitou tanto o sofrimento quanto as orientações sanitárias. De outro, configurou-se uma igreja engajada em discursos de guerra espiritual e cultural, marcada por negacionismo, resistência às vacinas e à suspensão de cultos.

Segundo Baggio (2022), a igreja não retorna a um estado anterior "como era", pois a pandemia exerceu função de juízo, revelando estruturas e hábitos não essenciais ao Evangelho, mas à cultura eclesiástica. Essa análise aponta para o lugar da fé na vida das pessoas, deslocando o foco do templo para a experiência individual de conexão com Deus, nas jornadas e descobertas pessoais de fé. Trata-se de leitura teológica e pastoral que evidencia a reconfiguração da igreja como comunidade e sua inserção no mundo em contextos de crise, como a provocada pela covid-19.

Diversos fatores econômicos, sociais, políticos e estruturais compõem o chamado "novo normal", que também pode ser entendido como perspectiva ideológica de silenciamento ou normalização daquilo que não é normal. A noção de normalidade passa a designar aceitação de um estado apresentado como seguro, estratégico e funcional para manutenção de formas de poder simbólico. A vacinação é então alçada à condição que garante a segurança mínima para retomada da dinâmica econômica profundamente afetada pelo vírus.

6.3.1 Discursos religiosos sobre vacinação e cuidado coletivo

Refletir sobre luto, morte e vidas ceifadas implica tensionar o sistema hegemônico à luz de um lugar da religiosidade que se pergunta sobre princípios e mandamentos em jogo. A lógica

weberiana do “espírito do capitalismo” parece atravessar a religiosidade no isolamento, no distanciamento e na urgência pela reabertura dos templos e pela retomada de modos de vida associados ao consumo, ao trabalho e à produtividade (Weber, 2004).

Em três momentos distintos, o dinheiro surge como elemento central na relação eclesiástica. Ribamar Carvalho (2025) relata que, durante a pandemia, quase não houve ofertas, o que se explica pela ausência de cultos presenciais e pela inexistência de estratégias alternativas por parte da igreja, como divulgação de chave Pix ou conta bancária. O dízimo, entretanto, foi mantido, ainda que com decréscimo na arrecadação. O entrevistado reconhece que houve diminuição, mas a considera menos drástica do que poderia ter sido.

Na Primeira Igreja Batista em Murinin, pastor Nilton do Espírito Santo (2025) também registra limitações financeiras ao longo da pandemia. Ainda assim, parte da arrecadação foi utilizada para distribuição de cestas básicas a membros e moradores da comunidade. A dinâmica financeira nessa igreja é distinta, pois todos os recursos arrecadados compõem um único montante, a partir do qual se honram contas fixas, como energia elétrica, materiais de expediente e suprimentos básicos, incluindo uma prebenda pastoral de valor fixo. O líder afirma agradecer o que foi possível realizar e observa que, enquanto igreja autônoma e de recursos limitados, conseguiram atravessar o “olho do furacão” sem perdas excessivas, embora reconheça a insuficiência de força financeira para ações mais amplas.

A reabertura dos templos e a retomada das atividades econômicas no Pará ocorreram de forma contínua e graduada, acompanhando oscilações no número de casos de infecção por covid-19, na capacidade de suporte da rede de saúde e nos avanços da vacinação, apesar do negacionismo e da deslegitimação da ciência, em especial por parte do governo federal, muitas vezes endossados em segmentos eclesiais, inclusive evangélicos.

No Pará, a vacinação teve início em 19 de janeiro de 2021, momento em que o projeto *Retoma Pará* já previa reabertura gradual, pautada em classificação por bandeiras de risco. O aumento de novos casos e reinfecções, contudo, apontava para possíveis novas restrições (G1 Pará, 2021). No estado vizinho, Amazonas, vivia-se a segunda onda de covid-19, com crescimento alarmante de casos e colapso do sistema de saúde em Manaus (G1 Amazonas, 2021).

Entre evangélicos, a vacina converteu-se em “teste” de confiança e em ponto de tensão entre narrativas favoráveis e desfavoráveis à sua eficácia prática. A ciência foi, ao mesmo tempo, negada e aplaudida. A vacinação foi interpretada por alguns como gesto de amor ao

próximo e responsabilidade cristã e, por outros, como ato de risco ou sinal de adesão a agendas supostamente contrárias à fé, influenciadas por lideranças alinhadas ao negacionismo.

Produziram-se, assim, sentidos religiosos sobre a vacina. Em campo, muitos entrevistados relataram ter recebido ao menos as duas primeiras doses, em parte porque tal condição se tornou requisito governamental para acesso a políticas públicas e para manutenção de vínculos trabalhistas em empresas e repartições públicas.

> Eu não tenho 100% de confiança nessa vacina. E, ela não me protegeu de nada, pois depois que tomei, peguei, fiquei doente. Então pra mim, não vi efeito. Fiquei foi sequelada, que estou em um esquecimento muito grande, esqueço das coisas. E, estou fragilizada na minha saúde, principalmente na questão pulmonar e respiratório. Adquiri uma bronquite e com facilidade fico gripada, com virose. Minha imunidade, digamos, que é um bocado é mais fraquinha. De vez, em quando, tenho que estar tomando vitamina. E vejo que não sou só eu, minhas amigas do trabalho também reclamam das mesmas coisas. Eu não sei te dizer em que a vacina contribuiu. Tomei até a segunda dose, não quis mais a terceira (Aragão 2025, p. 19).

Rosiléia Aragão (2025), integrante da Igreja Quadrangular, foi enfática ao tratar da eficácia vacinal e das associações de causas e vivências pessoais em saúde, mencionando o que denomina de efeito vacinal tardio e o quanto isso a aflige, além de validar sua percepção por meio de interlocutoras que, segundo ela, apresentam as mesmas queixas, embora sejam consideradas secundárias pelas autoridades sanitárias mundiais, como a Organização Mundial da Saúde (OMS), a Agência Europeia de Medicamentos (EMA), a FDA (EUA) e a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) no Brasil (BRASIL, 2025)[71].

Nessa mesma ideia, Max e Patrícia Oliveira (2025) compartilharam a percepção da aplicação vacinal como uma experiência teste em humanos.

> Eu tomei duas doses, só e não quero mais nunca. Você sebe que pra ser aplicada em humano precisa fazer muita experiência em macaco antes, mas ali não teve, nós fomos experiência e você não sabe como vai reagir. Tanto que achamos que qualquer pessoa leiga que tenha maturidade mental consegue ver umas coisas que tem acontecido da pandemia pra cá, né? Jovens que tem morrido de infarto fulminante, crianças com problemas pulmonar, é incrível, elas ficaram muito frágeis. Os meus pequenos não tomaram a vacina. Cancele o que tiver de cancelar, mas meus filhos não vão tomar, porque a Anvisa não se responsabiliza pelos efeitos vacina, não sou eu que vou fazer isso com o organismo dos meus filhos. Meu marido e eu tomamos duas doses e meu filho mais velho tomou por opção dele (Oliveira; Oliveira, 2025, p. 32).

A vacina ocupou espaço central marcado por medo, desconfiança e decisões familiares influenciadas por percepção de risco e desinformação. A experiência do traumático manifesta-

[71] *Fake News* sobre vacinas: entenda os perigos da desinformação. Ministério da Saúde do Brasil. Governo Federal. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-com-ciencia/noticias/2025/fevereiro/fake-news-sobre-vacinas-entenda-os-perigos-da-desinformacao. Acesso em: 25 nov. 2025.

se na visão coletiva de pessoas como “cobaias” em experimento acelerado, sem as longas etapas de validação habituais, fundamentada em desconfiança alimentada por eventos graves como mortes súbitas. Essa narrativa concentra elementos típicos do imaginário antivacina e revela o peso dessa questão em segmentos da igreja evangélica.

Os relatos de Rosiléia Aragão (2025) e Max e Patrícia Oliveira (2025) ilustram que o “tempo de deixar de abraçar” da pandemia transcendeu a dimensão sanitária e assumiu caráter simbólico, ao afastar parte dos fiéis da confiança em instituições científicas, reforçar fronteiras identitárias e gerar novos hábitos de autodefesa familiar. Nesses contextos, a resistência à vacinação expressa-se como manifestação de fé, cuidado e discernimento, ainda que sustentada por desinformação e medo.

Ao trazer essa dimensão para o centro da análise, torna-se possível compreender que a resistência vacinal em Murinin se configura como prática simultaneamente religiosa e política. Em muitas narrativas, decidir “não tomar mais doses” é apresentado como ato de fé e de cuidado com o próprio corpo e com a família, mas também como forma de contestar decisões estatais consideradas abusivas ou desconfiar de interesses econômicos e partidários associados às campanhas de imunização.

O resultado é a produção de novos hábitos de autodefesa familiar tendo por si o controle de contatos, uso seletivo de informações, preferência por remédios caseiros ou tratamentos alternativos que reconfiguram a fronteira entre dentro e fora, seguro e perigoso, amigo e inimigo. Os relatos de Max e Patrícia mostram que essa autodefesa não se restringe ao vírus, mas inclui a proteção contra influências políticas e midiáticas vistas como corruptoras da “verdadeira fé”, o que reforça identidades evangélicas marcadas por desconfiança em relação ao Estado e por maior valorização da autoridade pastoral ou de redes de confiança locais.

Nota-se ainda que, a política deixa de ser pano de fundo e emerge como eixo estruturante das memórias e práticas pós-pandêmicas, pois condiciona não apenas o acesso às vacinas e à definição de protocolos, mas também a construção de narrativas sobre culpa, responsabilidade e discernimento espiritual. Ao analisar os relatos dos fiéis entrevistados como efeitos de uma politização do risco e da saúde, evidencia-se que a hesitação vacinal e a reconfiguração dos gestos de cuidado não são meros desvios individuais, mas respostas situadas a um ambiente em que fé, ciência e Estado disputam legitimidade para governar os corpos e as vidas no “pós-pandemia”.

No campo da saúde, a relação entre política e fé se expressa de forma particularmente aguda na recepção das vacinas contra a covid-19. A fala de Rosiléia Aragão, que relata falta de confiança na vacina, associa a imunização a sequelas pessoais e ecoa desconfianças partilhadas por colegas de trabalho, exemplifica como experiências corporais, narrativas circulantes e percepções de políticas públicas se enredam na decisão de aderir ou não à vacinação.

Outros entrevistados afirmam ter tomado ao menos duas doses, não apenas por convicção sanitária, mas porque a vacinação se converteu em requisito governamental para acesso a políticas públicas e manutenção de vínculos trabalhistas. A política de vacinação, portanto, entra na experiência religiosa não só como recomendação médica, mas como condição para permanecer empregado, acessar benefícios e circular na cidade. Quando fiéis narram a vacina como imposição do Estado, ataque à liberdade individual ou sinal de responsabilidade com o próximo, articulam, de maneiras distintas, léxicos políticos, científicos e teológicos.

Essa imbricação entre fé e política aparenta não ser específica de Murinin, mas se inserir em um quadro nacional no qual setores significativos do evangelicalismo brasileiro atuaram como base de apoio a projetos de poder marcados por negacionismo científico e retórica teocrática.

Estudos mostram que parte da liderança evangélica articulou o enfrentamento da pandemia a agendas morais e a uma defesa da "nação cristã", produzindo narrativas que ora minimizavam a gravidade do vírus, ora mobilizavam desconfiança em relação a vacinas específicas, frequentemente em consonância com disputas entre níveis de governo e com campanhas eleitorais (Bandeira; Carranza, 2020; Souza; Silva, 2020).

Diante disso, a decisão de abrir ou fechar templos, seguir ou relativizar decretos municipais, incentivar ou desencorajar a vacinação passa a funcionar como marcador político-religioso, que distingue igrejas "mais alinhadas" ou "menos alinhadas" a determinados projetos de poder.

Na perspectiva de Murinin, a memória social da pandemia em quem "obedeceu" às normas sanitárias, quem insistiu em cultos lotados, quem estimulou máscaras ou criticou vacinas tudo isso integra repertórios conflituosos pelos quais fiéis avaliam a legitimidade das lideranças e reconfiguram vínculos de pertença. Quem controla essa narrativa pós pandêmica? Quem lembra o quê e o que se legitima como versão oficial? Quais silêncios operam como as mortes por covid-19 silenciadas em cultos? Nisso, é pensar e refletir sobre a memória não como

consenso coletivo, mas arena de poder, onde vê-se, de certa maneira, a memória social revelada como processo de disputa.

Há que se considerar também o papel que a igreja ocupa no lugar de mediação entre Estado e população, onde ela, por meio de suas vozes, retransmite informações, traduz normas, aconselha sobre como conciliar exigências sanitárias com necessidades econômicas, e, ao mesmo tempo, é atravessada por disputas partidárias e por conflitos em torno da autoridade pastoral. A pandemia, portanto, não apenas expôs o campo evangélico à política; ela tornou visível que a política já era, antes, dimensão constitutiva da forma como se organiza a proteção, a esperança e a memória coletiva.

Nisso, reconhece-se que as marcas da pandemia entre evangélicos de Murinin são inseparáveis das disputas em torno do Estado, da ciência e da autoridade pastoral. A decisão de uma liderança de renunciar ao cargo congregacional para disputar uma eleição, o modo como uma igreja se posiciona frente às vacinas, ou a forma como os fiéis relembram decretos municipais e conflitos entre governos compõem a trama pela qual se definem quem pertence, quem se afasta, quem se torna "desigrejado" e quem se reinsere em outras comunidades. Nessa perspectiva, a fé contemporânea não pode ser analisada sem levar em conta que se exerce, se comunica e se memoriza em um ambiente em que o risco é politizado, a política é teologizada e a experiência religiosa se torna, ela própria, campo de disputas acerca do que significa viver e morrer legitimamente em tempos de pandemia.

Não somente, mas o ambiente evangélico evoca narrativas marcadas dos jargões vindouros e da necessidade escatológica de interpretações e justificativas como juízo divino, sinais apocalípticos, desconfiança em sistemas mundanos, uso de pessoas como cobaias e perseguição, o que as torna particularmente resistentes à correção factual.

O estudo *Pesquisa de Opinião covid-19, Vacina e Justiça: percepção pública brasileira sobre vacinação, tratamentos e reparação de crimes na gestão da pandemia*, publicado em 2023 pelo Centro de Estudos Sociedade, Universidade e Ciência (SoU_Ciência) da Universidade Federal de São Paulo e Instituto IDEA, indica que apenas 9,8% dos evangélicos completaram o esquema vacinal, incluindo a dose bivalente contra covid-19 (SoU_Ciência, 2023).

Além da baixa adesão ao esquema completo, os dados revelam que 6,4% dos evangélicos não receberam nenhuma dose. Entre os não vacinados, 53,2% dos evangélicos justificaram a recusa pela falta de confiança nas vacinas. Em contraponto, a maioria dos

evangélicos manifestou-se favorável à vacinação infantil, o que evidencia tensão entre tradição pró-vacina e desconfiança específica associada à covid-19.

Os dados de SoU_Ciência (2023) demonstram que a hesitação vacinal não se apresenta de forma homogênea, embora apareça mais elevada entre evangélicos e eleitores de Bolsonaro, indivíduos de menor renda e escolaridade. A desconfiança e o desengajamento alinharam-se a narrativas negacionistas bolsonaristas, incluindo o uso do "Kit covid",[72] adotado por 14% dos evangélicos. Desses, 66,9% consideraram os medicamentos fundamentais para sua recuperação (SoU_Ciência, 2023, p. 28).

SoU_Ciência (2023) conclui que os evangélicos no Brasil exibiram, em média, maior hesitação e desconfiança em relação à vacina contra covid-19, maior adesão ao "tratamento precoce" e, paradoxalmente, convergência significativa com outros grupos na demanda por justiça, reparação e fortalecimento do SUS e da ciência.

A pandemia passou a ser narrada como experiência moral, espiritual e política, na qual corpos, famílias e igrejas posicionam-se como alvos de experimentos, ameaças e traições institucionais. Nesse contexto, torna-se essencial ouvir das vozes dos entrevistados suas percepções pessoais sobre a pandemia em si, os sentidos que ela produziu e a articulação entre fé, medo, ciência, governo, justiça e outras nuances presentes no imaginário coletivo que, em Durand (2002), vê-se como um sistema dinâmico de imagens, símbolos e mitos partilhados socialmente, que organiza a experiência humana e estrutura a produção de sentido nas culturas.

Assim, observa-se que as falas dos entrevistados não apenas descrevem um acontecimento passado, mas revelam os modos pelos quais a pandemia foi absorvida por matrizes morais e espirituais que reconfiguram a relação entre corpo, risco, fé e comunidade. Nesse sentido, a escuta qualitativa permite captar não apenas opiniões, mas também a tessitura simbólica por meio da qual a pandemia se tornou inteligível, vivida e moralmente interpretada no interior das práticas religiosas.

Cabe notar que, a discussão sobre vacinação e cuidado coletivo permite perceber a densidade do discurso religioso como um regime próprio de produção de sentido, no qual decisões sanitárias são reconfiguradas em termos teológicos, morais e comunitários. Em uma perspectiva inspirada em Geertz (1989), trata-se de observar como a vacinação é incorporada a

[72] O "kit covid" inclui drogas como hidroxicloroquina, ivermectina, nitazoxanida, azitromicina e corticosteroides sistêmicos. "Tratamento precoce" e "kit covid": a lamentável história do combate à pandemia no Brasil". Disponível em: https://jornal.usp.br/ciencias/tratamento-precoce-e-kit-covid-a-lamentavel-historia-do-combate-a-pandemia-no-brasil/. Acesso em: 26 nov. 2025.

uma “teia de significados” na qual categorias como pecado, fé, providência, cura, proteção e amor ao próximo organizam a interpretação do risco e da responsabilidade.

Assim, aceitar ou recusar a vacina não se reduz a um cálculo técnico de eficácia, mas se converte em gesto dotado de densidade espiritual: pode ser visto como ato de confiança na provisão divina mediada pela ciência, como expressão de obediência às autoridades, como sinal de cuidado com o corpo enquanto “templo”, ou, em certas leituras, como demonstração de fidelidade diante de suspeitas sobre conspirações, controle estatal ou infidelidade doutrinária. O discurso religioso, nesse sentido, não apenas comenta a vacinação, mas a reinscreve em um universo simbólico que dá coerência às escolhas individuais e coletivas.

Ao mesmo tempo, o cuidado coletivo emerge como eixo central desse discurso, articulando mandamentos bíblicos de amor ao próximo, solidariedade e proteção dos “mais fracos” com a linguagem contemporânea do risco e da vulnerabilidade. Sob a perspectiva de Asad (1993), o que está em jogo é a forma como uma tradição discursiva cristã define, em uma situação histórica específica, o que conta como prática correta de cuidado, quem tem autoridade para enunciá-la e como ela é disciplinada na vida cotidiana.

A adesão à vacinação pode ser apresentada, em muitos contextos, como expressão concreta de responsabilidade comunitária, sobretudo quando enfatiza a proteção de idosos, doentes crônicos e grupos mais expostos, de modo que a categoria científica de “imunização coletiva” é traduzida em termos de compromisso ético e espiritual com o corpo comunitário.

Por meio de entrevistas, foram observadas, em campo, cenas que evidenciam essas ambiguidades de circulação viva. Quando da orientação pastoral à recusa de cumprimento dos decretos de distanciamento e não realização de cultos ou como a baixa vacinação dos fiéis, considerando os entrevistados e comparando com os que trabalham com saúde pública e também professam a fé evangélica.

Desta feita, analisar o discurso religioso sobre vacinação e cuidado coletivo significou, portanto, examinar como textos bíblicos, doutrinas, profecias, testemunhos e orientações pastorais são acionados para construir diferentes respostas ao risco pandêmico, definindo quem deve ser protegido, de que modo e com base em qual combinação entre oração, intervenção divina e tecnologia biomédica.

De certa forma, mas em uma perspectiva mais ampla, a pandemia reconfigurou o campo evangélico local como um espaço de negociação permanente entre fé, risco e política. A religião não apenas reagiu à crise sanitária, mas produziu interpretações próprias sobre o risco, a ciência,

o Estado e a responsabilidade individual. Essas interpretações, por sua vez, influenciaram decisões práticas de como vacinar-se, retornar ou não aos cultos presenciais, aceitar ou rejeitar tecnologias e redefinir vínculos institucionais.

Assim, a análise permite compreender que as transformações observadas no campo evangélico local não são meramente conjunturais. Elas expressam uma reconfiguração mais ampla da fé contemporânea, marcada pela reflexividade, pela disputa de narrativas sobre o risco e pela redefinição das fronteiras entre o religioso e o político. No contexto pós-pandêmico, a fé não se apresenta apenas como crença privada ou prática espiritual, mas como forma de interpretação do mundo social, atravessada por memórias, conflitos e escolhas políticas que estruturam a experiência religiosa no presente.

6.4 O que foi a pandemia? Sínteses simbólicas e comunicacionais a partir do campo

A pergunta “O que foi a pandemia de covid-19 para você?” encerrou cada uma das entrevistas realizadas. Essa indagação buscava dimensionar a emergência sanitária sob a ótica do respondente, considerando seu lugar de fala como evangélico, evangélica, dona de casa, provedor do lar, filha que perdeu pais, pastor ou funcionário do Sistema Único de Saúde, e o ponto de partida de cada narrativa.

Mais do que relatos individuais, essas respostas configuram regimes de produção de sentido que articulam sofrimento, responsabilidade e intervenção divina. Ao narrar o que foi a pandemia, os fiéis ouvidos não apenas recordam um passado traumático, mas inscrevem a crise em cosmológicas específicas, seja como punição, prova ou erro humano, mas que definem quem é o culpado, protegido ou abandonado por Deus.

Sob perspectiva factual, a pandemia de covid-19 constituiu emergência sanitária global provocada pelo coronavírus SARS-CoV-2, com elevado número de mortes, sobrecarga de sistemas de saúde e impactos profundos nos âmbitos social, econômico, político, ideológico e psicológico. Epidemiologicamente, caracterizou-se por alta transmissibilidade respiratória, sucessivas ondas de contágio, emergência de variantes e medidas de contenção como distanciamento físico, uso de máscaras, higienização com álcool e campanhas massivas de vacinação.

Cada ponto de vista no mundo da vida gera perspectiva singular sobre a pandemia, incluindo o religioso. No contexto das ações teológico-políticas, o campo evangélico produziu sentidos em torno da metanarrativa de “guerra espiritual” contra o vírus, interpretando-o como

provação, luta, reavivamento, profecia ou sinal dos fins dos tempos, embora também emergissem percepções sanitárias, de saúde pública, erro humano ou fenômeno desvinculado da religião.

A subjetividade pandêmica não se limita ao individual, pois a intersubjetividade revela nos outros consciência, pensamentos e visões de mundo compartilhadas. Na relação com o outro ou na sua ausência, a pandemia adquiriu nome, importância e significância. A experiência religiosa deslocou-se, acompanhada de perda, luto, dor, aproximação familiar, mediação por telas, isolamentos, distanciamentos, máscaras e medidas extremas para impedir que o humano funcionasse como hospedeiro e vetor do vírus, carregando e transmitindo morte em vida.

Nessa perspectiva, a pandemia pode ser tratada como evento crítico, no sentido proposto por Veena Das (2007) e desenvolvido por Fassin (2012) em que não é apenas um acontecimento traumático ou excepcional, mas um marco que rompe a ordem ordinária da vida social, produzindo reconfigurações profundas e duradouras nas relações, nos afetos, na linguagem e nas instituições, ou seja, ele não termina quando o evento acaba, mas se infiltra no cotidiano transformando a vida ordinária.

Para Fassin (2012), a ideia de evento crítico se insere numa análise mais explícita das economias morais, da violência do Estado e da política da vida, na qual se articulam experiência e poder, sofrimento e governo, vida biológica e vida moral, ou seja, o momento da condensação moral e política, na qual se tornam visíveis as hierarquias da vida.

Ancorado nessa ideia e aproximando-a dos textos bíblicos, observam-se narrativas que funcionam como eventos críticos teológicos e sociais, cujos efeitos se prolongam no tempo e reorganizaram a vida coletiva, como a libertação do Egito (Êxodo 1-15), onde há a ruptura estrutural com o fim da escravidão, há inscrição no cotidiano quando a memória do Êxodo estrutura a Lei, o culto e a ética (Deuteronômio 5:15), além de uma economia moral, quando Deus se revela como aquele que ouve o clamor dos oprimidos (Êxodo 3:7).

Para além desse, há a cruz de Cristo (Marcos 15), outro evento crítico radical, marcado por execução pública e violenta e pela própria violência do Estado, expressa na condenação jurídica e política de Jesus Cristo. Observa-se, aí, uma inversão moral, em que o sofrimento do inocente redefine o valor da vida, além do prolongamento do evento, quando, na cruz, se estruturam a memória, a ética e a missão cristã, revelando a política da vida: uma vida descartável aos olhos do império tornar-se central do e no Reino de Deus.

Socorro Palheta[73], agente comunitária de saúde na Unidade Básica de Saúde Paraíso do Murinin desde 2016, afirma que as pessoas não priorizavam proteger o outro. Palheta vivenciou a pandemia sob dupla perspectiva, como profissional de saúde e evangélica. Conhece o pesquisador desde que ambos ingressaram no mesmo concurso público e integraram a mesma equipe de saúde, tendo aceitado gentilmente contribuir para o estudo.

A pandemia foi percebida como terror, processo doloroso e triste, marcado pelo agravamento da doença em pessoas próximas, internações, intubações e mortes de jovens, adultos de meia-idade e idosos. Socorro Palheta (2025) relata sensação de imprevisibilidade constante, com a incerteza de que qualquer um poderia ser o próximo afetado.

> As pessoas não estavam se cuidando e nem cuidando do próximo. Quem tinha criança ou idoso em casa não estava preocupado se iam transmitir o vírus ou não. Muita gente agia como se não estivesse acontecendo nada. Elas estavam preocupadas só com isso e muito nem consigo, porque eu acredito que quando tu não te proteges, tu não estás querendo saber de nada. Teve lockdown e, a meu ver, ele não foi muito obedecido (Palheta, 2025, p.2).

Segundo Socorro Palheta (2025), os moradores de Murinin não possuíam familiaridade com situações de isolamento e atribuíram pouca importância às medidas de contenção viral. Para a entrevistada, observou-se normalização do risco, pois, apesar das informações disponíveis, parcela da população manteve continuidade em suas rotinas como se a pandemia não existisse, minimizando riscos e a responsabilidade coletiva de proteção mútua, fenômeno que repercutiu também entre evangélicos locais.

Para a agente de saúde, houve forte resistência às medidas sanitárias na igreja que frequentava, com relativização do cumprimento do *lockdown* e das normas de saúde pública. A entrevistada relata que não houve obediência às regras de isolamento, especialmente nessa congregação, na qual se difundia a ideia de que a pandemia representava criação humana e não divina, portanto, desnecessária de cumprimento por evangélicos (Palheta, 2025).

Os tensionamentos entre ciência e evangélicos emergem com clareza nas falas de Socorro Palheta (2025), que contrapõe obediência às regras sanitárias instituídas pelo homem à determinação divina do que é permissível. A entrevistada compreende que Deus confiou o mundo aos seres humanos para cuidado mútuo, mas observa que isso não ocorre, pois quem negligencia autoproteção compromete a proteção alheia. Para ela, a falta de cuidado mútuo

[73] Entrevista realizada no dia 15 de outubro de 2025, por meio do WhatsApp.

equivale à relativização da proteção, uma vez que frequentar a igreja doente implicou contaminar os irmãos de fé (Palheta, 2025).

Nesta perspectiva, Socorro Palheta (2025) interpreta a pandemia a partir da dualidade no pensamento alheio, entre proveito individual conveniente e responsabilidade coletiva. Operam dois princípios opostos, cuidado versus descuido, ideal ético e espiritual versus prática concreta de negligência. A obediência espiritual colide com a adesão às normas sanitárias, pois alguns desobedecem sob alegação de submissão exclusiva a Deus, enquanto Palheta entende que obedecer às normas equivale a obedecer a Deus, com o cuidado ao próximo como mandamento bíblico.

A fala de Socorro Palheta (2025) põe em cena um regime moral do cuidado, em que o valor cristão de "proteger o outro" organiza a leitura da pandemia e funciona como critério para julgar tanto vizinhos quanto irmãos de fé. Ao associar descuido com falta de temor a Deus, ela colapsa obediência sanitária e obediência religiosa, transformando máscaras, isolamento social e lockdown em marcadores de fidelidade e amor ao próximo.

Em contraposição à percepção de Socorro Palheta (2025), Douglas Marcus Monteiro de Jesus (2025) relata cenário distinto em meio às orientações governamentais para contenção do vírus da covid-19 em Murinin.

> No Murinin, assim como na maioria dos lugares, se notava o medo. Poucas pessoas nas ruas, alguns teimavam em visitar parentes e em não usarem máscaras, mas a grande maioria usava, lavava alimentos vindos de fora, limpava as portas, não entrava em casa com roupa que veio da rua. Eu mesmo deixava minha roupa fora, já na máquina e meus calçados também eram higienizados logo na entrada. Ao passear com meu cachorro à noite, percebia que não havia ninguém nas ruas (Jesus, 2025, p. 2).

As narrativas apresentam contraposições, mas sob perspectivas distintas e setorializadas. Enquanto Socorro Palheta (2025) descreve a experiência a partir de observações na porta de entrada da comunidade e entre quem resistia ao isolamento ou à obediência, Douglas de Jesus (2025) relata vivências em horários específicos nos quais o fluxo de pessoas naturalmente se mostra menos volumoso, em razão do recolhimento domiciliar predominante.

Douglas de Jesus (2025) reconhece que alguns membros teimavam em visitar parentes sem usar máscara, mas posiciona-se favoravelmente ao cuidado mútuo, em aproximação com a visão de Socorro Palheta (2025). Ambos compartilham dupla experiência como evangélicos e profissionais de saúde à época, o que os levou a observar a pandemia tanto pelo âmbito da saúde pública quanto pelos espaços eclesiais. Residem e atuam no mesmo território de Murinin, embora em áreas distintas do bairro. Douglas de Jesus (2025) habita próximo à região central e

comercial, enquanto Socorro Palheta (2025) vive em área mais residencial e populosa, de fronteira com o centro do bairro.

Uma tensão interpretativa subjetiva emerge desse contexto, no qual o mesmo território pode ser lido como marcado por descuido ou por adesão significativa às medidas. Essa dualidade demonstra a necessidade de articular ambas as narrativas para captar a complexidade das práticas de proteção e os graus de cumprimento das normas sanitárias em Murinin. Além disso, Douglas de Jesus (2025) observa que a igreja de sua pertença, diferente da frequentada por Socorro Palheta (2025), foi obrigada a fechar por apresentar maior visibilidade institucional, com fiscalização estatal mais rigorosa.

A percepção de Douglas de Jesus (2025) sobre igrejas centrais remete à visibilidade institucional e à dimensão física da congregação como fatores que condicionam o grau de controle estatal. Igrejas maiores em Murinin passaram a ser mais observadas e pressionadas a seguir os decretos de fechamento e suspensão das atividades presenciais.

Essa dinâmica dialoga com Diego Santos (2025), frequentador da Primeira Igreja Batista em Murinin, cujas atividades foram suspensas, e com Silvano Rocha (2025), membro da igreja evangélica Assembleia de Deus Patmos, independente e de menor porte, que relata fechamento do templo apenas após notificação oficial. Antes disso, as reuniões presenciais prosseguiram com distanciamento e, posteriormente, o espaço permaneceu aberto para orações individuais até a liberação governamental para reabertura.

Igrejas menores, congregações periféricas em relação ao centro de Murinin ou ministérios independentes com baixa visibilidade e número reduzido de fiéis puderam, por ausência de fiscalização ou por estratégias de adaptação, manter ações à margem de maior controle ou mesmo das orientações sanitárias. Essa variabilidade revela que a resposta de cada igreja à pandemia dependeu de fatores como tamanho, visibilidade, teologia política e cultura institucional.

As discrepâncias entre “igreja central” e pequenos ministérios periféricos remetem a uma geografia moral e política de Murinin, em que visibilidade urbana e tamanho da congregação implicam maior controle estatal e menor margem de manobra. Nas áreas mais residenciais e populosas, onde a fiscalização acaba sendo menor e o trabalho informal é predominante, manter cultos e atividades presenciais torna-se uma estratégia para preservar redes de solidariedade e circulação de renda, mesmo à custa da exposição ao risco sanitário; já

no eixo mais central, a necessidade de cumprir decretos combina com uma imagem pública de responsabilidade diante da comunidade.

Diante dessas experiências plurais nas dinâmicas de fé, no novo normal e na transição para pós-pandemia, aprovou-se a vacina pelos órgãos sanitários e iniciou-se a imunização em Murinin. Douglas de Jesus (2025) recorda que a chegada das vacinas aumentou consideravelmente o volume de trabalho, em função da urgência na imunização populacional. Entre suas memórias, destacam-se cenas de pessoas passando mal na urgência, recusando encaminhamento para centros de apoio, apesar da baixa oxigenação, com um enfermeiro carregando uma delas nos braços até a ambulância, relata o ex-agente de saúde Douglas de Jesus (2025).

As narrativas de Socorro Palheta (2025) e Douglas de Jesus (2025) tornam visível uma ética cristã do cuidado que se constrói em tensão com a liberdade individual e com o direito de "seguir a própria consciência". Enquanto Palheta critica a desobediência às normas sanitárias como falha moral e espiritual, Jesus enfatiza práticas de autoproteção e proteção familiar, mostrando como o amor ao próximo se traduz em protocolos domésticos de higiene, disciplina, isolamento e cuidado.

Avançando a ideia, nota-se que as memórias carregam dor, mas a vacinação representou avanço crucial na contenção viral e na tentativa de retorno à normalidade. Com o progresso da cobertura vacinal nacional, flexibilizaram-se medidas sanitárias, incluindo dispensa de máscaras e autorização de aglomerações, como o funcionamento pleno dos templos em capacidade máxima, sustentado pela esperança de superação da crise.

A vacinação teve início em janeiro de 2021 (Ministério da Saúde, 2021). Em abril de 2022, 74% da população brasileira completara o ciclo vacinal contra covid-19, o que permitiu ao Ministério da Saúde publicar portaria de encerramento da emergência de saúde pública de interesse nacional relacionada à pandemia (Agência Brasil, 2022). A Organização Mundial da Saúde declarou o fim da emergência de saúde pública de importância internacional apenas um ano depois, em 5 de maio de 2023, apesar da persistência de casos, ao anunciar controle global efetivo da doença (OPAS, 2023).

Pensar o que constituiu a pandemia exige distanciamento temporal, mas também reconhecimento de que ela não foi erradicada. Avanços científicos permitiram controle da doença em escala mundial, embora o vírus continue circulando e gerando testes positivos para

covid-19. O pós-pandemia emerge, assim, como processo de continuidade vital, não como marca temporal delimitada.

O pós-pandemia configura-se principalmente como marco de memórias, afetações, dores, luto e sentimentos, mais do que como um “depois” definitivo. Refletir sobre a pandemia retoma o objetivo central do trabalho de campo, por meio de observação participante, olhar atento, escuta e questionamento, para compreender como ela esteve, foi ou continua sendo para as pessoas que compartilharam suas experiências.

Para Douglas de Jesus (2025), a pandemia representou momento difícil, no qual testou positivo para a doença e, em isolamento domiciliar, refletiu sobre seu potencial letal, com medo inevitável, mas atribuindo-a a criação humana por modificação laboratorial de vírus que se disseminou globalmente. Socorro Palheta (2025) descreve processo doloroso e triste, embora sem perda de familiares próximos, lamentando conhecer muitas vítimas fatais da doença. Nisto, as posições sociais de ambos, sendo profissionais de saúde, moradores de áreas distintas de Murinin, mas relativamente próximas e ocupantes de lugares específicos em suas igrejas são decisivas para compreender o que dizem.

Diego Santos (2025) classifica a pandemia como tragédia anunciada, especialmente no Brasil, marcada por mortes de conhecidos e falhas graves das autoridades em medidas de atenuação. Ele relata recebimento diário de notícias de perdas entre parentes e colegas, inserindo-se em perspectiva crítica e histórica. Recusa explicitamente a leitura da pandemia como castigo divino, citando outras epidemias históricas e enfatizando falhas de gestão como problema central, apesar do esfriamento espiritual entre fiéis de sua igreja.

Nota-se a recorrência da ideia de esfriamento espiritual, tanto nos relatos dos pastores quanto dos fiéis em Murinin, evocando a percepção sobre uma das categorias que sustentam o desdobramento do pós-pandemia entre os evangélicos da localidade. Usualmente, parametriza e dá nome à ideia de diminuição da frequência aos cultos, às irregularidades na participação em atividades como a Escola Bíblica Dominical, ao abandona das funções em ministérios e à sensação subjetiva de distanciamento em relação à vida comunitária da fé.

Em muitos relatos, basta dizer que alguém “esfriou” para condensar um diagnóstico moral e espiritual sobre sua trajetória recente. A centralidade dessa expressão, entretanto, exige que ela seja deslocada para uma leitura estritamente pastoral para uma tradução sociológica que considere os efeitos específicos da pandemia de covid-19 sobre as formas de crer e pertencer no campo evangélico de Murinin.

Do ponto de vista da sociologia da religião, o "esfriamento espiritual" pode ser compreendido menos como perda da crença em Deus e mais como enfraquecimento das formas institucionais de pertencimento. A suspensão prolongada dos cultos presenciais, a interrupção de atividades reiterativas, programações e reuniões de oração, bem como a migração forçada para ambientes digitais, romperam dispositivos cotidianos de socialização e de atualização da memória religiosa.

Em diálogo com Hervieu-Léger (2008), a religião é entendida como uma "cadeia de memória" que liga os crentes atuais à linhagem dos que os precederam por meio de rituais, narrativas e instituições capazes de garantir a continuidade simbólica da tradição. Nisso, quando essa cadeia é fragilizada, como ocorreu durante a pandemia, não se rompe apenas um hábito, mas a própria infraestrutura que sustenta a experiência comunitária da fé. O que em Murinin é narrado como "esfriar" pode ser lido, assim, como efeito de uma ruptura nas condições de reprodução dessa cadeia de memória, em um contexto já marcado por precariedades territoriais e por forte dependência das redes eclesiais para a organização da vida cotidiana.

Os depoimentos que mencionam a "perda do hábito de ir à igreja", o "acostumar-se a acompanhar o culto de casa" ou o "afastamento quase sem perceber" sugerem que o esfriamento é frequentemente um processo gradual, marcado pela erosão das rotinas institucionais e pela diminuição da centralidade da congregação na gestão do tempo, dos afetos e das obrigações.

A partir de Hervieu-Léger (2008), percebe-se que há um afrouxamento dos vínculos institucionais que organizavam a experiência religiosa, acelerando, a partir da pandemia, os processos estruturais de desinstitucionalização da crença e individualização das trajetórias religiosas. Cabe, neste sentido, compreender a pandemia como evento de ruptura da transmissão religiosa e o esfriamento como processo estrutural e não como falha moral individual.

Para Hervieu-Léger (2008), uma tradição religiosa não é apenas um conjunto de crenças abstratas, mas um dispositivo histórico de transmissão, por meio do qual uma comunidade se reconhece como ligada a antepassados crentes e projeta essa herança para as gerações futuras. Essa continuidade se realiza em práticas concretas, como rituais, narrativas de origem, doutrinas ensinadas reiteradamente, calendários litúrgicos e formas institucionalizadas de autoridade, que asseguram a sensação de pertencer a uma linhagem de fé.

Neste sentido, quando Hervieu-Léger (2008) afirma que a religião "só se sustenta" enquanto garante essa continuidade, está sublinhando que a legitimidade religiosa depende da capacidade de uma coletividade de dizer "cremos como eles creram antes de nós" e de organizar

mecanismos estáveis de recordação, atualização e controle dessa memória. A crise religiosa contemporânea, em sua leitura, não é apenas perda de crença, mas enfraquecimento desses dispositivos de memória, num contexto em que a modernidade produz sujeitos mais autônomos, trajetórias biográficas fragmentadas e instituições menos capazes de impor narrativas únicas de pertencimento.

Em situações como a pandemia entre evangélicos de Murinin, nas quais os rituais presenciais são interrompidos, as rotinas comunitárias se desorganizam e a mediação digital fragmenta referências, o problema não é apenas quantitativo, com menos participação, mas qualitativo, onde a cadeia de memória que sustenta a continuidade simbólica fica tensionada, abrindo espaço para formas mais individualizadas, descontínuas e seletivas de relação com a fé e com a própria comunidade religiosa.

Essa dinâmica dialoga com a noção formulada por Grace Davie (2007) de "crer sem pertencer", oferecendo uma chave interpretativa fundamental para compreender a ideia do "esfriamento espiritual" observado durante e após a pandemia de covid-19, não apenas como efeito conjuntural, mas como expressão de um padrão religioso contemporâneo, no qual a crença religiosa permanece relativamente difusa e persistente, enquanto o pertencimento institucional, medido pela frequência aos cultos e pela filiação formal, apresenta declínio contínuo.

Compreender o padrão religioso contemporâneo como uma configuração em que a crença permanece, ainda que de modo difuso, enquanto o pertencimento institucional se fragiliza progressivamente. No contexto da pandemia, esse deslocamento foi intensificado pela suspensão das rotinas litúrgicas, pela mediação digital dos cultos e pela reorganização das práticas devocionais em ambientes domésticos e conectados, o que favoreceu formas mais individualizadas, episódicas e seletivas de vinculação religiosa.

Nesse cenário, a midiatização não apenas ampliou a circulação de conteúdos religiosos, mas também reconfigurou as formas de presença, autoridade e comunhão, contribuindo para a emergência de vínculos menos dependentes da instituição e mais ancorados na experiência subjetiva e na mediação técnica.

Davie (2007, p. 59, tradução nossa) afirma que "as pessoas continuam a acreditar, mas o fazem cada vez mais fora dos quadros institucionais tradicionais", sustentando a ideia do desigrejamento ou da própria secularização, quando há o afastamento institucional que, segundo a autora, não representa necessariamente uma indiferença religiosa, mas uma mudança

na relação entre indivíduos e instituições, tendo em vista que a autoridade religiosa torna-se menos normativa e mais simbólica, funcionando como referência cultural e moral.

Reflete-se, então, a partir da Davie (2007), que o que aparece nos discursos pastorais como esfriamento pode ser interpretado como intensificação de um padrão já existente, no qual o pertencimento institucional deixa de ser condição necessária para a experiência subjetiva da fé. A pandemia atuou, portanto, como um acelerador de processos estruturais de individualização e flexibilização da religiosidade.

Em Murinin, diversos interlocutores continuam a se definir como “evangélicos”, mantêm práticas de oração e consumo de conteúdos religiosos em rádio, televisão ou celular, mas se mostram menos dispostos a retomar a disciplina de presença semanal nos cultos ou de engajamento em cargos fixos. O “esfriamento espiritual” pode ser interpretado, portanto, como zona de fronteira entre crer e pertencer, em que a identidade evangélica se mantém enquanto a vinculação institucional se torna mais elástica e negociável.

Ao explicar o afastamento pela “fraqueza espiritual”, pela “acomodação” ou pela “falta de compromisso”, os discursos locais deslocam a atenção dos efeitos combinados da pandemia, da sociedade do risco e da mediatização da fé sobre as formas de engajamento religioso. A análise sociológica permite recentrar o olhar nos processos que reorganizaram as mediações religiosas: o redesenho biopolítico dos espaços de culto, a introdução de normas sanitárias, a passagem para cultos on-line e a ampliação da autonomia dos fiéis na seleção de conteúdos e pregadores. Neste sentido, o que é nomeado como “esfriamento” pode ser lido, assim, como expressão da individualização da experiência de fé e da crise das formas clássicas de autoridade pastoral, intensificadas pelas condições pandêmicas.

No campo, a observação tensiona a partir da forma desigual de como o processo se distribui, tendo em vista que, fiéis mais jovens, com maior familiaridade tecnológica, tendem a experimentar a fé em regime de circulação entre diferentes ofertas religiosas digitais, articulando a pertença à igreja de Murinin com o acompanhamento de pregadores de outras regiões, enquanto membros mais antigos enfatizam a importância insubstituível da presença física e narram o afastamento como ameaça direta à “vida espiritual”.

As diferenças de classe e de acesso à internet também se fazem presentes, pois há famílias com conexão estável que conseguiram manter algum grau de participação em cultos on-line, ao passo que moradores de áreas mais afastadas, com sinal precário, vivenciaram um corte mais abrupto nas rotinas religiosas. Assim, o “esfriamento espiritual” atravessa o campo

evangélico local de maneira heterogênea, produzindo tanto afastamentos duradouros quanto formas de reinvenção da fé que combinam elementos da tradição pentecostal com lógicas de "crer sem pertencer" e de escolha individualizada de práticas e vínculos.

Nessa chave, ao ser analisado à luz da sociologia e da antropologia da religião, o "esfriamento espiritual" deixa de ser compreendido apenas como declínio da religiosidade e passa a ser visto como indicador de uma reconfiguração mais ampla das formas de crer, pertencer e praticar a fé entre evangélicos de Murinin no pós-pandemia contínuo.

A pandemia não inaugura esses movimentos, mas funciona como catalisador de tendências já em curso, como a desinstitucionalização das crenças, a flexibilização do pertencimento e a centralidade crescente da experiência individual na gestão da vida religiosa. Inserir a categoria nativa nesse horizonte interpretativo permite reconhecer sua potência descritiva, sem reproduzir seu caráter moralizante, e oferece um vocabulário teórico para compreender por que tantos interlocutores, ao narrar a própria trajetória ou a de outros, recorrem à imagem de ter "esfriado" para nomear transformações que são, em grande medida, estruturais e coletivas.

O diálogo com Hervieu-Léger (2008) e Davie (2007) permite compreender o afastamento institucional observado na pandemia como resultado tanto da ruptura da cadeia de memória quanto da dissociação entre crença e pertencimento, ou seja, o "esfriamento espiritual" como transformação estrutural do campo religioso contemporâneo, mas não somente, há uma lógica de escolha, em oposição à herança ou obrigação, em que a fé passa a ser vivida como projeto individual, ajustável às trajetórias pessoais e circunstâncias sociais, como uma escolha pessoal.

Rosiléia Aragão (2025) vincula a pandemia a contexto teológico, como profecia bíblica de pestes associadas aos fins dos tempos e catástrofe com prejuízos, consequências e mortes. Francisca Pereira (2024) oscila entre possibilidade de castigo ou prova divina por meio de enfermidades, interpretando-a como forma de disciplina humana.

Silvano Rocha (2025) percebe a pandemia como fase desafiadora e evento inesperado que gerou medo generalizado de contágio e morte, com pessoas temendo umas às outras. Funcionou como gatilho para maior busca por Deus, oração e estudo bíblico, por receio de morrer sem salvação. Sobre si mesmo, Rocha relata ter passado a pandemia trabalhando em atividades essenciais como vigilância, segurança privada e mototaxista, sem grandes alterações na dinâmica vital.

Ribamar Carvalho (2025), pastor na ADPM durante a pandemia, considera o período momento de aperto, com novas práticas religiosas, mas sem fracasso espiritual na congregação, pois a retomada presencial gerou alegria entre fiéis. Interpreta a covid-19 como peste entre doenças previstas na Bíblia, sinal dos fins dos tempos e oportunidade para aproximação de Deus, sem rotulá-la como castigo, mas como evento que cooperou para o bem dos que amam a Deus.

Anderson Mescouto e Edilene Ribeiro (2025) veem a pandemia menos como castigo espiritual e mais como resultado de ação humana, possivelmente criação laboratorial ligada a um suposto controle populacional, com consequências globais. Decisões e tecnologias humanas saíram do controle, gerando medo, dificuldades econômicas e reconfigurações de trabalho e devoção, sem leitura escatológica direta. Observam-na também como crise econômica pessoal, com interrupção de serviços de informática por não serem essenciais, queda brusca de renda e necessidade de alternativas como confecção de máscaras de proteção em tecido com estampas criativas para custear despesas familiares nos períodos críticos.

Leci Assunção (2025) interpreta a pandemia como coisa de Deus, alerta para atenção às realidades divinas, leitura bíblica e seriedade diante dos fins dos tempos. Apropria-se da ideia bíblica de que uma terça parte da humanidade pereceria, correlacionando-a às mortes em massa por infecção pelo coronavírus.

> Eu entendi assim, de ouvir falar e lendo pouco, entendi que Deus ia tirar uma terça parte desse mundo, né? Então, eu acho que aí foi quando veio essa pandemia e, né? Morreu muita gente, quando a gente via no jornal, tinha um monte de caixão, aquele monte. E eu ficava pensando: Meu Deus, será se já é até essa parte que o Senhor está tirando? Então a gente sempre se pergunta e pergunta para Deus isso, porque o único que a gente pode se apegar é com Ele e agradecer por a gente estar aqui vivo e não ficar pensando muita besteira também, porque vem muita coisa na nossa mente. Vem muita coisa na nossa cabeça que a gente não sabe nem o que pensar mais (Assunção, 2025, p. 8).

A ideia de Leci Assunção (2025) mobiliza-se no imaginário escatológico do livro de Apocalipse, capítulos 8 e 9, nos quais emergem referências à “terça parte” associadas aos juízos divinos sobre a terra. Apocalipse 8 descreve, ao toque das trombetas, a queima de um terço da terra, a transformação de um terço do mar em sangue, a morte de um terço das criaturas marinhas e o ferimento de um terço do sol, da lua e das estrelas. No capítulo 9, ao som da sexta trombeta, um terço da humanidade perece por pragas.

Textos apocalípticos empregam recursos simbólicos e figurativos para oferecer ao leitor esperança, encorajamento, revelação do plano divino, triunfo do bem sobre o mal e motivação à fidelidade. Esses elementos despertam curiosidade e interesse no imaginário religioso do fim

dos tempos. Leci Assunção (2025) constrói sua narrativa com respaldo bíblico, transportando literalmente o texto para a vivência pandêmica.

Não se realiza aqui exegese detalhada dos versículos em sua perícope, mas observa-se a justificativa fundamentada no texto bíblico como forma de aceitação do vivido. Assunção interpreta o controle divino como responsável pela perda de um terço da humanidade, funcionando como advertência e chamamento ao arrependimento antes do juízo final.

Nesse caso, a pandemia é incorporada a uma cosmologia escatológica em que o sofrimento em massa confirma o avanço do "fim dos tempos". A referência à "terça parte" mobiliza imagens bíblicas de juízo para estabilizar o sentido da crise, oferecendo um enquadramento teológico que transforma o medo em prova de eleição e oportunidade de arrependimento.

Max e Patrícia Oliveira (2025) descrevem a pandemia como período conturbado e assustador, no qual pessoas saudáveis e jovens, na flor da idade, sucumbiam em poucos dias, caracterizando o fenômeno como horroroso do ponto de vista material.

Sob perspectiva espiritual, Max e Patrícia (2025) afirmam que a vida e a morte se encontram nas mãos de Deus, entendendo a pandemia como permissão divina que funcionou como despertamento para indivíduos desigrejados retornarem à comunidade e para membros que interromperam a participação. Trata-se de leitura dicotômica que seleciona pertencimento entre os firmados em Deus e os afastados.

Os relatos, narrativas, memórias e experiências vividas revelam múltiplas leituras sobre a pandemia, vivenciada no presente do pós-pandemia ao olhar o ontem recente e atual, controlado, porém iminente. Predomina visão de tragédia anunciada por falhas humanas e políticas, mais do que castigo divino, embora não desconsiderada.

Juízo, permissão e despertamento divinos delineiam linha religiosa para o fenômeno sob soberania divina, variando entre castigo, prova, profecia e alerta, ou seja, sinal escatológico que envolve despertamento, perda, vulnerabilidade, lembranças, marcas, cenas impactantes, alterações na dinâmica de fé, religiosidade, obediência pastoral, rebeldia a determinações sanitárias e governamentais, disputas sobre vacina e ciência, além de crise econômica.

A diversidade de posições e funções, com pastor, diaconisa, trabalhador considerado essencial, casal de autônomos da informática, professora da rede pública, idosa pentecostal com trajetória de serviço e outros, revela que não se trata apenas de "opiniões" individuais, mas de perspectivas atravessadas por gênero, idade, ocupação e lugar na hierarquia eclesial. Essas

diferenças situadas configuram quem fala com autoridade sobre o que é vontade de Deus, quem pode questionar o Estado e quem apenas relata o próprio sofrimento sem transformar a experiência em norma para os outros.

Observa-se que, na memória de parte dos evangélicos de Murinin, a pandemia transcende episódio pontual de saúde ou crise, configurando marco biográfico e coletivo que reorganizou percepções sobre Deus, Estado, ciência, igreja, trabalho, corpo, mente, território e tempo. Dimensões de fenômeno que marcou além de cicatrizes, nas vivências, inter-relações e formas de sociabilidade.

Francisca Guimarães (2025)[74] recebeu o pesquisador em sua residência no bairro Piçarreira, confluência dos distritos de Murinin e Benfica, e relatou contas de energia registradas como Murinin e outras como Benfica. Para esta pesquisa, adota-se Murinin pelo campo territorial da igreja ADPM. Guimarães frequenta denominação batista desde a conversão e recorda interrupção de atividades na PIB Murinin durante isolamento, com retomada marcada por máscaras, baixa presença, distanciamentos e ausência de contatos físicos habituais.

A pandemia é percebida como ação humana em sentido químico, fruto de erro ou experimento descontrolado cujas consequências prologam-se em viroses, pneumonias, ansiedades e depressões para Francisca Guimarães (2025). Ela ainda vê a covid-19 como doença ainda ativa, porém menos visibilizada e imunizou-se por exigência profissional como professora na rede municipal de Benevides, embora sem confiança na vacina, considerada experimento de efeitos incertos a longo prazo.

Francisca Castro Gomes[75] (2025), de 78 anos e residente em Murinin há mais de duas décadas, frequenta a Igreja do Evangelho Quadrangular, onde atuou como diaconisa e, por limitações de saúde, integra atualmente grupo de mulheres. Esse movimento observa-se em campo entre mulheres pentecostais envelhecidas com forte engajamento em serviços, central na rotina eclesial, mas transitando para papéis menos exigentes fisicamente, mantendo atuação nas comunidades de fé.

Francisca Castro Gomes (2025) relata suspensão de cultos na igreja por orientações sanitárias e distanciamentos. Por idade avançada, limitou participação física na retomada eclesial. Interpreta a pandemia como episódio de sofrimento pessoal, não apenas catástrofe, mas tempo de preservação divina para testemunho.

---

[74] Entrevista realizada no dia 11 de julho de 2025, no bairro Piçarreira.
[75] Entrevista realizada no dia 1º de julho de 2025, no Residencial Moacir Girundi.

Maria de Nazaré Ramos Vieira (2025)[76] concedeu entrevista em sua residência. Membra da Igreja Adventista do Sétimo Dia de Murinin, classifica a pandemia como erro humano em frentes espiritual e científica.

Para Maria de Nazaré Ramos Vieira (2025), a consequência da pandemia está no erro espiritual do abandono do homem a Deus, com priorização mundana em detrimento da Palavra, e erro humano como doença importada de fora que se espalhou até infectar a todos. Vincula-a ao horizonte escatológico bíblico como enchentes, fome, guerras e mazelas sociais, afirmando que tudo estava escrito.

Sem renda própria, Maria de Nazaré Ramos Vieira (2025) sustentou-se com aposentadoria paterna, benefícios governamentais e assistência eclesial por meio de cestas básicas, cafés da manhã e ações para fiéis em Murinin. Sobre vacinas, ela confirma imunização completa, atribuindo ausência de infecção à resposta vacinal e vendo seu desenvolvimento como ciência abençoada por Deus. Enfatiza saúde preventiva, ciência médica e estilo de vida saudável, revelando confiança em vacinas e cuidados sanitários.

Nessa leitura, Maria de Nazaré associa a pandemia a "erro humano", bem como falhas anteriores, como: "coisa criada em laboratório" ou "experimento" ganha densidade quando colocada em diálogo com a precariedade econômica local. Para os fiéis que perderam renda, tiveram atividades interrompidas ou passaram a depender de cestas básicas, benefícios estatais e ajuda das igrejas, a sensação de serem corpos sacrificáveis, expostos à doença e à insegurança, alimenta desconfianças em relação ao Estado e à ciência, ao mesmo tempo em que reforça a centralidade da comunidade religiosa como rede de proteção.

A pandemia de covid-19 evidenciou profunda conexão entre os conceitos de igreja e religião e os fenômenos comunicacionais. No contexto do isolamento social, práticas religiosas e o funcionamento das igrejas sofreram transformação radical pela mediação tecnológica, o que intensificou a emergência de novos fenômenos comunicacionais. Esse processo cadenciado pela crise sanitária revela etapas distintas que reconfiguraram a experiência religiosa em Murinin.

A ruptura do espaço tradicional materializou-se no fechamento dos templos, impondo redefinição do locus sagrado. Emergiram novas formas de socialidade religiosa por meio de encontros virtuais, redes de oração on-line, cultos domésticos e outras mediações tecnológicas que preservaram a continuidade eclesial.

[76] Entrevista realizada no dia 12 de julho de 2025, no bairro Murinin.

A comunicação religiosa ampliou-se significativamente, com a midiatização atuando como propulsora da circulação de conteúdos religiosos, interações interpessoais e experiências litúrgicas adaptadas ao digital. Ferramentas como WhatsApp e plataformas de *streaming* tornaram-se eixos centrais para manutenção de laços e rituais.

Novos fenômenos comunicacionais religiosos consolidaram-se pelo uso intensivo de ferramentas digitais na continuidade de processos eclesiais e atividades pastorais. Essas tecnologias influenciaram comportamentos, práticas litúrgicas, linguagens discursivas e adaptações institucionais, alinhando a igreja à lógica das redes sociais e à hibridização entre presença física e virtual.

Nota-se que as divergências sobre o fechamento ou a manutenção dos cultos explicitam um campo de disputa moral, em que a fé e a ciência são mobilizadas para justificar decisões opostas.

Para alguns, a suspensão das atividades presenciais é expressão de obediência a Deus por meio do cuidado com a vida, ao passo que, para outros, insistir nos cultos presenciais é prova de confiança na proteção divina contra "medidas humanas" consideradas excessivas ou ilegítimas.

Nisto, a migração das práticas religiosas para o ambiente digital durante a pandemia de covid-19, no contexto evangélico de Murinin, não pode ser entendida apenas como solução técnica provisória diante das restrições sanitárias. Trata-se de uma transformação nas mediações da experiência religiosa que reconfigura formas de presença, autoridade, ritualidade e pertencimento, articulando o "novo normal" às dinâmicas de sociedade do risco e de biopolítica discutidas anteriormente, tanto a partir de Beck (2011) quanto de Foucault (2008).

Campbell (2013) apresenta a ideia de religião digital, onde não é a simples transposição do culto presencial para plataformas on-line, mas configuração em que práticas institucionais se hibridizam com escolhas individuais, produzindo novas formas de comunidade e autoridade. Nesse sentido, o ambiente digital amplia a autonomia dos fiéis, que passam a decidir com maior liberdade quando, como e com quais lideranças desejam se engajar religiosamente, o que aproxima a experiência da lógica do consumo simbólico e da fácil disponibilidade de variedades de conteúdo e igrejas no ambiente religioso.

Nessa dinâmica, a perspectiva de Martín-Barbero (2009) permite aprofundar a discussão ao deslocar o foco dos meios para as mediações. Para o autor, a comunicação deve ser entendida como trama de mediações culturais que reorganizam práticas sociais, temporalidades e formas

de sociabilidade, e não apenas como canal de transmissão de mensagens. Observada no campo religioso de Murinin, essa abordagem evidencia que a fé mediada digitalmente não é neutra, pois as telas reorganizam o modo como o culto é percebido, sentido e vivido, bem como a dificuldade de cultuar por meio da televisão, apontada nas falas de Oliveira e Oliveira (2025), durante o fechamento dos templos.

A centralidade do audiovisual reconfigura a experiência corporal da celebração, reduzindo o lugar do toque, do encontro face a face e da partilha física do espaço, ao mesmo tempo em que intensifica dimensões visuais e sonoras, como enquadramentos de câmera, microfones, projeções e trilhas musicais. Além disso, a possibilidade de assistir aos cultos em horários flexíveis altera o regime temporal da prática religiosa, diluindo fronteiras entre tempo sagrado e tempo profano e permitindo que a participação seja encaixada nas rotinas de trabalho, estudo e lazer.

Essas transformações ajudam a compreender por que, em muitos discursos pastorais de Murinin, o engajamento digital é narrado como experiência “fria” ou “insuficiente”, frequentemente associado ao “esfriamento espiritual”. A leitura inspirada em Campbell (2013) e Martín-Barbero (2009) sugere, no entanto, que a questão não se reduz a falta de compromisso dos fiéis, mas remete a uma mutação nas mediações comunicacionais que sustentam a experiência da fé.

Ao transformar o culto em conteúdo acessível sob demanda e ao permitir que os fiéis circulem entre múltiplas ofertas religiosas, a mediatização digital redistribui poderes de escolha, visibilidade e pertencimento, produzindo novas formas de marca religiosa na vida cotidiana, muitas vezes menos ancoradas na presença física regular no templo e mais vinculadas a itinerários personalizados de consumo e produção de conteúdo religioso.

A análise das práticas religiosas mediadas digitalmente em Murinin revela, de maneira ainda mais precisa, que a experiência da pandemia não foi homogênea no interior do campo evangélico local. As condições materiais, geracionais, de gênero e institucionais modulam profundamente quem pôde se manter conectado, quem se afastou involuntariamente e quem passou a experimentar novas formas de pertencimento religioso. Tornar visíveis essas desigualdades é decisivo para evitar que fenômenos como o chamado “esfriamento espiritual” sejam explicados apenas em termos individuais ou morais, desconsiderando seus condicionantes estruturais (Hervieu-Léger, 2008; Davie, 2007).

Ao mesmo tempo, há um segmento significativo que retorna exclusivamente ao presencial, muitas vezes como forma de reafirmar identidade eclesial e resistir à dispersão simbólica promovida pela mediatização. Trata-se, em boa medida, de lideranças locais, membros ativos em ministérios e fiéis mais ligados à cultura de "presença física" como marca de piedade e lealdade. Para eles, o culto presencial é o único lugar onde se realizam rituais de proximidade, como o aperto de mão, abraço, orações intencionais e ofertas em dinheiro, o que reforça a ideia de que a autoridade pastoral se encarna no espaço do templo e não apenas na tela. Nesse sentido, a distinção entre "digital" e "presencial" não é apenas técnica, mas valorativa quando que o presencial é frequentemente apresentado como mais "autêntico", enquanto o digital é tratado como complementar, residual ou, no melhor dos casos, "necessário, mas insuficiente".

No contexto pós-pandêmico, ao mesmo tempo, entre os fiéis, o digital começa a funcionar como norma silenciosa, mesmo quando retornam ao templo, muitos continuam consumindo conteúdo online, assistindo a cultos de outras igrejas, participando de grupos de WhatsApp e seguindo pastores de fora da cidade. Essa prática de consumo seletivo de conteúdos religiosos transforma o pertencimento em algo mais fluido, menos vinculado a uma única congregação e mais associado a itinerários de busca espiritual, onde o fiel escolhe não apenas a igreja, mas também o "cardápio" de mensagens, músicas e ministérios que deseja incorporar à própria vida. O digital, assim, deixa de ser apenas um suporte e passa a operar como plataforma de escolha, redistribuindo poderes de visibilidade, autoridade e pertencimento dentro do campo evangélico local.

No plano institucional, a pandemia explicitou hierarquias preexistentes entre igrejas. Igrejas e congregações com maior capital econômico e simbólico conseguiram investir em equipamentos de áudio e vídeo, capacitação técnica e estratégias de comunicação digital. Essas igrejas mantiveram ou ampliaram sua visibilidade, alcançando fiéis além de seus limites territoriais e consolidando formas de autoridade que extrapolam o espaço físico do templo.

No entanto, comunidades menores e periféricas, com recursos limitados, enfrentaram dificuldades para produzir transmissões estáveis ou mesmo para manter canais de comunicação regulares com seus membros, o que contribuiu para a dispersão de fiéis e para a perda de centralidade na vida religiosa local. A pandemia, assim, não apenas introduziu novas tecnologias, mas também reforçou assimetrias internas ao campo evangélico, aprofundando a distância entre igrejas mais estruturadas e comunidades com menor capacidade de adaptação.

Diante desse quadro, torna-se possível afirmar que o chamado “esfriamento espiritual” entre evangélicos de Murinin se encontra profundamente atravessado por condições materiais, organizacionais e simbólicas que estruturam o campo religioso local. A pandemia e a expansão das mediações digitais não produziram apenas mudanças nas práticas devocionais; elas reconfiguraram relações de poder, formas de pertencimento e modalidades de exclusão no interior das comunidades.

Uma análise sensível às mediações comunicacionais e às desigualdades internas permite, portanto, compreender o “novo normal” religioso não como ajuste homogêneo a um contexto excepcional, mas como campo de disputas em que se negociam, de maneira desigual, quem pode participar, de que modo e sob quais condições da vida religiosa no pós-pandemia contínuo (Campbell, 2013; Martín-Barbero, 2009; Hervieu-Léger, 2008; Davie, 2007).

O pós-pandemia e as marcas deixadas por ela configuram, assim, capítulo de transição na religiosidade evangélica de Murinin, no qual a comunicação emerge não como acessório, mas como estrutura constitutiva da fé encarnada. As cicatrizes pandêmicas, como o esfriamento espiritual, hesitações vacinais, realinhamentos identitários e hibridismos midiáticos, persistem como memórias vivas que redefinem sociabilidade, corporeidade e intersubjetividade religiosa.

Desta feita, pensar e refletir sobre pandemia, deslocando o olhar no rastro e efeitos prolongados, dito pós-pandemia, parte da ideia marcada pela chegada do vírus, os impactos, a resposta imunológica, emergência de restrições sanitárias, disputas de poder, essencialidade de igreja, reconfigurações de práticas, entre as quais, as religiosas e intensificação da mediação digital, e da fé. Ao deslocar-se, na vivência, ao pós-pandemia, a percepção se atém a um novo plano, resgatando a memória social e as transformações estruturais.

Aquilo que, no momento da crise, aparecia como transição forçada ao digital, como improvisação de cultos online e como experimentação de novas formas de comunicação, passa, no pós-pandemia, a ser lido como parte de uma ecologia comunicacional consolidada, com efeitos duradouros sobre pertencimento, autoridade e, sob a perspectiva do estudo, nas formas de presença religiosa. A mediação digital deixa de ser apenas recurso de sobrevivência e passa a funcionar como um dos vetores principais da reconfiguração do campo evangélico, redistribuindo visibilidade, alcance e poder simbólico entre igrejas e entre líderes.

Vê-se pontos de articulação que diz respeito às tensões, conflitos e rearranjos nas relações religiosas, observados na fase pandêmica, quando se discutiram disputas sobre essencialidade, normativas sanitárias, posicionamentos frente à vacina e a reconfiguração das

intersubjetividades em contexto de crise. No pós-pandemia, essas tensões não desaparecem, mas se sedimentam em memórias sociais disputadas: quem lembra a pandemia como tempo de provação e milagres, quem a recorda como experiência de perda e abandono, quem associa o digital a "esfriamento espiritual" e quem o entende como condição de continuidade da fé.

Ao articular-se com o momento pandêmico, o pós-pandemia revela-se como campo de disputas narrativas, em que as categorias de "cuidado", "responsabilidade coletiva", "presença física" e "presença mediada" são redefinidas em função de experiências vividas, desigualdades materiais e posições de poder no interior do campo evangélico local.

Nisto, a ideia de refletir sobre a pós-pandemia não apenas sintetiza o que foi observado na fase de crise, mas avança analiticamente, mostrando como a pandemia atua como catalisador de transformações estruturais no campo evangélico de Murinin, reconfigurando memórias, hierarquias e formas de presença religiosa no pós-crise e fechando, assim, o panorama da pandemia e do que dela se segue.

Pensar o 'pós-pandemia", portanto, não é apenas datar o fim de uma emergência sanitária, mas acompanhar os desdobramentos que seguem organizando memórias, medos e moralidades. As marcas narradas, como a dor, vulnerabilidade, reconfiguração da fé e do pertencimento eclesial indicam que a pandemia permanece operando como matriz interpretativa do presente, e não apenas como episódio encerrado no passado.

Por certo, a pandemia rompeu a normalidade social, produziu efeitos duradouros no cotidiano, relevou hierarquias morais da vida, reconfigurou práticas religiosas e continua operando após seu término formal. O essencial não é ater-se se a pandemia foi um evento crítico, mas como ela continua sendo. Essa dinâmica abre perspectivas para considerações finais sobre como tais transformações reconfiguram permanentemente o campo religioso-comunicacional amazônico, demandando análises contínuas de suas implicações teológicas, sociológicas e fenomenológicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para os encaminhamentos finais deste estudo, retoma-se o ponto de partida, quando, tomando a comunicação como prisma, o objetivo geral concentrou-se em entender, a partir do contexto pandêmico ao pós-pandêmico, as interações e experiências intersubjetivas religiosas e como elas reconfiguram modos de crer, de participar dos cultos e de produzir sentido entre evangélicos de Murinin, em Benevides-PA.

Ao enfatizar tais experiências intersubjetivas, o trabalho buscou evidenciar a religião como prática situada, atravessada por fenômenos, mediações tecnológicas e marcas que se intensificaram em meio ao contexto da crise. Seja nas narrativas, na observação ou nas memórias sociais, há vários elementos que sobressaltam a realidade do observável em campo no não tão distante período pandêmico, com isolamento e distanciamento.

Inferir sobre o tipo de restrição, o grau de risco e modo de organização da vida social faz, de forma geral, compor a ideia de pandemia e pós-pandemia. Nesse primeiro, há forte presença de medidas emergenciais, como distanciamento físico, suspensão de atividades presenciais e o uso intenso de soluções remotas para se manter trabalho, escola, culto e outras atividades de sociabilidade.

A partir do pós-pandêmico, as restrições diminuem à medida que a circulação do vírus e a gravidade dos casos reduzem, sobretudo a partir do início da vacinação, mas se estendem nas rotinas, vínculos, percepções de riscos, cuidados e outras situações do cotidiano. Fala-se, então, em pós-pandemia, não como retorno ao normal, mas como adaptações em práticas híbridas, novas sensibilidades em relação ao cuidado e memórias.

Observar evangélicos é imergir na cultura, na dinâmica de fé, experiência religiosa, gosto, costumes, rotinas eclesiásticas e na dimensão de percepção do mundo, como campo heterogêneo e plural, lugar de missão, de alcance da Palavra de Deus, mas de estadia, morada, vivência, é estar no mundo, estando no mundo, sem estar no mundo, no sentido de vivê-lo em sua totalidade.

Arraigado no contexto amazônico, um evangélico é mais do que um sujeito religioso, pois está inserido culturalmente em meio à vivência de sua região, sendo ressignificado pelas culturas locais, modos de vida e povos. Há fé, mas também há descrença; há oração, mas também há o chá, a erva, a infusão de folhas de arruda no álcool, usado para o alívio da dor de cabeça, mas também para uma “limpeza energética” e repelente de insetos.

Na Amazônia, não é somente um crente comum ou genérico, mas um encontro com universos simbólicos amazônicos marcados pela floresta, rio, vínculos comunitários, um protestantismo de matriz missionária, com ênfase na conversão, leitura bíblica, experiências transcendentais com a ideia do Espírito Santo, proselitismo e outros.

Há mais de 130 anos, a Amazônia os recebe, seja como missionários históricos e, mais recentemente, pentecostais e as novas grandes igrejas, *churches* e midiáticas. Forja-se, na região, a composição de um fiel evangélico para além de uma padronização colonizadora religiosa instituída pelo Norte Global. Nesse contexto, o modelo importado não se encaixa plenamente, precisa sofrer transformações significativas para se sustentar.

No contexto do discurso religioso, especialmente em segmentos vinculados à Assembleia de Deus, Belém é frequentemente construída como "terra de reavivamento" e "berço do pentecostalismo no Brasil". Tal representação produz uma leitura teológica do território amazônico como espaço privilegiado de missão, de batalha espiritual e de promessa, contribuindo para a consolidação de identidades religiosas marcadas pelo engajamento evangelístico e pela orientação proselitista.

Não há, por certo, uma definição estereotipada de um evangélico amazônida no espectro desta pesquisa. Ele é de fé, aponta para o texto sagrado, luta, infringe, se justifica, ora, atua, visita e tem em sua rotina elementos do protestantismo, carga histórica da demonização de várias coisas que fogem ao padrão colonizador do que é permissível ou não em meio ao "mundo", com leitura de algo que não é de dentro do nicho evangélico, como música secular, festas, shows ou outras atividades e meios que julguem problemáticos e de agressão à sua fé.

O protestantismo em si caminha no distanciamento do catolicismo, pois se constitui em seu próprio conjunto de igrejas, práticas, costumes, discursos e redes denominacionais que, apesar da mesma matriz, têm elementos que os aproximam. Convém destacar que não se trata apenas de uma presença pontual, mas de um processo histórico de longa duração, no qual projetos missionários oriundos de fora se entrecruzam com as experiências de povos indígenas, ribeirinhos, caboclos, negros e populações urbanas, bem como com suas formas próprias de viver, narrar, interpretar e praticar a missão.

A heterogeneidade evangélica cria um campo de disputas simbólicas sobre cura, mal, tradições, práticas culturais, arranjos de convivência, do modo de ser evangélico na Amazônia, como um ator de um campo religioso em transformação, no qual o evangelho é

permanentemente traduzido na linguagem das flores, do rio, do igarapé, dos deslocamentos e memórias das margens.

O protestantismo chega à Amazônia ainda no século XIX, associado à abertura da região ao mundo, em meio às grandes navegações e ciclo da borracha, que atrai, inicialmente, missões de igrejas tradicionais, como metodistas, presbiterianos, batistas, episcopais e outros. Nesse primeiro momento, o forte apelo esteve com o caráter missionário, conversionista e bíblico e, entende-se, por meio da atuação social, que os grupos se organizam em torno de espaços simbólicos, por vezes, contrapondo às práticas e disputas do catolicismo local.

Desta forma, no processo de institucionalização do protestantismo e, posteriormente, de expansão do pentecostalismo na Amazônia, observa-se não apenas a inserção de novas gramáticas religiosas em um território previamente constituído por densas matrizes socioculturais, mas também a emergência de formas de hibridização cultural que tensionam as fronteiras entre tradição, modernidade e religiosidade local.

Em termos analíticos, o hibridismo, conforme proposto por Hall (2006), deve ser compreendido como efeito de traduções, deslocamentos e recombinações identitárias produzidas no contato entre culturas. Nessa perspectiva, as identidades não permanecem fixas, mas se reconstroem no interior de processos históricos marcados pela diferença, pela negociação e pela rearticulação simbólica. Em consonância com essa abordagem, Canclini (1997) propõe a noção de hibridação como categoria capaz de apreender as mesclas interculturais que atravessam as sociedades latino-americanas, recusando tanto a ideia de pureza cultural quanto a redução dessas dinâmicas ao conceito de sincretismo, frequentemente restrito ao campo religioso.

No caso amazônico, essa hibridização não se realiza sobre um vazio cultural, mas incide sobre um imaginário local de elevada densidade simbólica que, segundo Loureiro (1995), organiza modos de percepção, sensibilidade e representação do mundo a partir de uma poética do ser amazônico. Nessa poética, natureza, memória, mito e experiência social constituem uma trama significante integrada. Assim, a presença protestante e pentecostal, ao se territorializar na região, passa a estabelecer relações, ainda que frequentemente mediadas por recusas explícitas, com repertórios locais de sociabilidade, temporalidade e cosmologia, produzindo formas de religiosidade marcadas pela hibridação.

Nisto, o sincretismo, embora discursivamente rejeitado por agentes evangélicos em razão de sua associação a misturas consideradas teologicamente inadequadas, permanece

operando no plano das práticas cotidianas. Ele se manifesta como reordenação concreta de símbolos, afetos e ritos em interação com a cultura amazônica. Mais do que sustentar uma oposição entre pureza e mistura, trata-se de compreender como o religioso se reinscreve no território por meio de acomodações simbólicas que reconfiguram simultaneamente a identidade confessional e o imaginário regional.

Há territorialidades na dinâmica protestante, são espaços materializados que funcionam não somente como crença, mas como forma de organização comunitária, acesso a redes de solidariedade, circulação de bens simbólicos, como música, rádios, roupas, televisão e, por vezes, como plataforma de mobilização política.

Perceber o protestantismo em expansão na Amazônia é tensionar os processos de modernização, urbanização e projetos de ocupação, talvez como um ator religioso que participa da reconfiguração de modos de vida, trabalho, família e política. Um campo de disputas simbólicas onde a rede de denominações em seus milhares de subdivisões tensiona entre si, por valores que, por vezes, são efêmeros e atendem somente à necessidade pessoal de suas próprias lideranças.

Assim, pensar em evangélicos no Pará é observar um cenário heterogêneo, com históricos e pentecostais, cuja identidade é construída em tensão e diálogo com o imaginário religioso amazônico, marcado pelos elementos que constituem a Amazônia e suas expressões simbólicas. É paradoxal, ainda que se considere apenas dois grupos, são campos saturados, como espaços densamente carregados de referências e disputas simbólicas, nos quais as identidades se constroem por negociação, distinção e reafirmação.

Do imaginário simbólico e estilístico, o entendimento do que é ser e como ser evangélico. Nisto, compreende-se a trama de representações, signos e valores que organiza os sentidos de pertencimento e identidade, também o que diz respeito às formas expressivas pelas quais esses sentidos se corporificam socialmente.

Há margens que delimitam, mas também ampliam as percepções do evangélico paraense. Trata-se de margens simbólicas atravessadas por diferentes religiosidades, ainda que o pentecostalismo esteja amplamente difundido na região e, em chave teológica, tensione aspectos sensíveis do catolicismo. Nessa ocupação territorial, observa-se um embate perceptível, porém pouco dialógico, entre matrizes religiosas distintas.

Cabe notar ainda que, o crescimento do evangelicalismo no Pará acompanha o processo de urbanização, migração e a reconfiguração do campo religioso. As várias igrejas em Murinin

se dissipam principalmente em novas áreas de ocupação, como invasão e loteamentos, por vezes, chegando antes até de um bar ou comércio.

Imersos em pandemia, os evangélicos de Murinin podem ser compreendidos como sujeitos religiosos que atualizam, em escala local, dinâmicas mais amplas do protestantismo paraense e amazônico, com formas e elementos que marcam o território, as condições socioeconômicas e experiências com a crise de covid-19.

Com essa perspectiva, os evangélicos de Murinin incorporam traços da identidade evangélica na Amazônia, como forte marca pentecostal, centralidade nas experiências, disciplina moral, proselitismo, experiências espirituais com dons, libertação, profecia e as trocas com o meio. Há, ao mesmo tempo, negociações de continuidades e rupturas com práticas não evangélicas, situando-se ora separados, ora como perseguidos, mas inseridos em várias redes, seja de parentesco, vizinhança, profissão e outros, mas que formam o mundo da vida em Murinin.

Articuladamente a essa ideia, os objetivos específicos buscaram orientar as etapas analíticas da pesquisa, contribuindo para a resposta à questão norteadora. De pronto, procurou-se identificar e mapear os movimentos midiáticos e outras práticas desenvolvidas por igrejas instaladas em Murinin para dar continuidade a cultos e à experiência de fé durante a pandemia de covid-19.

O campo revelou esses movimentos de continuidade de atividades de culto às portas fechadas, de dificuldade de reunião nos lares entre os próprios familiares dos fiéis, na difusão de notícias falsas, a plataformização de cultos por meio das redes, o uso do WhatsApp como ponte e outras ações.

Na igreja Assembleia de Deus Paraíso do Murinin (ADPM), a transmissão do culto em formato de live, pelo Facebook, constitui uma alternativa ao culto presencial. Já na Primeira Igreja Batista em Murinin, após a interrupção dos encontros presenciais, o WhatsApp passou a ser o principal elo de continuidade das atividades.

Outras igrejas preferiram continuar sob responsabilidade própria, mas sem a estrutura midiatizada como projeção, caixas de som, microfone e instrumentos, ainda que alguma tenha feito, principalmente as mais distantes do eixo central de influência do comércio local da comunidade de Murinin.

Aconselhamento por telefone e, quando possível, visitas pontuais, marcaram as interações entre os fiéis em momentos de apoio e trocas mútuas, entre outras formas de cuidado.

Cada igreja entendeu sua melhor forma de continuidade e decidiu, na dinâmica interna de funcionamento, quais parâmetros sanitários seguir ou até abrir mão.

Nesse campo midiático, as movimentações durante a pandemia também envolveram circulação de informações sobre covid-19, vacinação, medidas de prevenção e interpretações escatológicas ou conspiratórias, o que exigiu de líderes de igrejas e congregações em Murinin a filtragem e o cuidado orientativo sobre o momento que se passava.

A partir do objetivo específico, que orienta a pesquisa a ir além da descrição de práticas e adentrar o campo da interpretação, observam-se janelas analíticas que significam e corporificam a fé no cotidiano, em meio à crise e no pós-crise, como no retorno ao templo e na memória da falta.

No pós-pandemia, as narrativas e a observação participante sugeriram que o retorno aos cultos presenciais em Murinin não foi somente uma volta ao "normal" ou "novo normal", mas um reencontro atravessado pela memória da ausência. Fiéis enfatizam a saudade do templo materializado no espaço geográfico instituído sagrado, na comunhão da igreja com valoração emocional e teológica.

São gestos, abraços, apertos de mãos, saudações e outros cumprimento bíblicos que revelam o "estar vivo" em meio ao cenário de morte. O templo é o espaço central que agrega esses públicos e, em suas ênfases litúrgicas, ao transpor-se para as telas, esvazia-se em memória e produz distanciamento e medo, no pano de fundo simbólico do culto e da ação pandêmica. Isso aponta para dois registros: o corpo reunido no espaço físico com canto, palmas, orações, ceia etc.; e, o corpo conectado por meio de telas, que prolonga o culto no cotidiano e permite uma experiência mediada, válida para alguns, mas não para outros.

Interpretar e responder a esse objetivo permitiu demonstrar que, em Murinin, a fé pós-pandêmica se constitui simultaneamente como experiência relacional, territorializada e mediada, uma vez que se realiza no corpo reunido, na memória das crises, nas redes de comunicação e nas práticas de cuidado que articulam igreja, casas, ruas e sujeitos, configurando um modo específico e renovado de ser evangélico na passagem da pandemia ao pós-pandemia.

Ao analisar os processos comunicativos que emergem das narrativas e experiências religiosas em Murinin, buscou-se compreender como a fé é construída, compartilhada e disputada por meio das narrativas, vivências, meios e interações, e como a pandemia reorganizou esses fluxos, não como simples instrumentos para alcançar determinado fim, mas como instâncias. Em que palavra, corpo, tela, território e experiências de pandemia se

articularam para produzir sentidos sobre Deus, doença, proteção, origem viral, fato, comunidade, futuro e consciência perceptiva sobre o que foi a pandemia de covid-19.

Com a pandemia em alta e o isolamento social, a igreja ADPM, por exemplo, passou por um deslocamento do eixo comunitário, uma vez que já não dispunha de um espaço físico comum para congregar, encontrando no ambiente digital uma possibilidade de proximidade. Trata-se da midiatização da religião, isto é, de uma experiência mediada pela tela, marcada por transformações no enquadramento, no áudio, no tempo e na vivência de cada sujeito. Nesse contexto, a igreja migrou para o digital como resposta emergencial ao "fique em casa"; posteriormente, com a liberação das reuniões presenciais, a liderança encerrou as atividades online que vinham sendo realizadas.

Outro aspecto percebido é como os evangélicos de Murinin usaram a comunicação para negociar sentidos sobre a própria pandemia. Há relatos, narrativas, boatos, interpretações apocalípticas, discursos negacionistas, orientações políticas e uma série de conteúdos circuláveis e, por vezes, como falsas notícias com intencionalidade de causar medo, rejeição e outras necessidades.

Houve marcas da pandemia nas dinâmicas de fé, compreendidas como efeitos da midiatização, seja no plano litúrgico, quando o culto on-line se apresentou como possibilidade de presença no campo digital, ainda que posteriormente descontinuado; seja no plano relacional, em que a experiência de isolamento e medo foi atravessada por palavras de conforto, telefonemas, áudios de oração pelo WhatsApp e assistência financeira e alimentícia; seja, ainda, no plano narrativo, em que a pandemia se consolidou como marco interpretativo recorrente nas falas dos entrevistados. Nesse movimento, expressões como "antes da pandemia", "naquele tempo" e "quando estava tudo fechado" passaram a reorganizar testemunhos, sermões e memórias, inscrevendo a crise na história espiritual da comunidade.

Assim, ao analisar os processos comunicativos emergentes das narrativas e experiências religiosas, a pesquisa evidencia que a pandemia reconfigurou, sem apagar, o modo de comunicar a fé em Murinin, produzindo trânsito entre templo e tela, intensificando a função hermenêutica da comunidade frente ao excesso de informações e deu novo peso às pequenas práticas comunicativas do cotidiano como materialização da fé. Nisto, as dinâmicas de fé dos evangélicos de Murinin, no pós-pandemia, resultam desse cruzamento entre a tradição presencial, experimentação midiática e reinterpretação compartilhada da experiência de crise.

Em vista dos argumentos, perceberam-se os tensionamentos simbólicos entre pastores ou líderes denominacionais. Ainda que, de antemão, eles não tenham sido alvo primário para entrevistas durante o campo, até pela ideia de manter um certo distanciamento da leitura de membro ou fiel sobre a leitura de um pastor, responsável pela igreja. Somente dois foram considerados, pela construção narrativa do texto, impacto na comunidade e do contraponto de percepção entre os líderes e liderados: os pastores das igrejas ADPM e PIB Murinin.

Entre a grande maioria das igrejas identificadas durante a varredura territorial em Murinin, bem como a partir de conversas, percepções e trocas com responsáveis e com a própria comunidade, observa-se que muitos fiéis, principalmente da Assembleia de Deus, enquanto igreja histórica, desligam-se e fundam suas próprias "Assembleias de Deus ministério de alguma coisa", de caráter independente. Tal movimento confere, desde o início, poder, espaço de barganha política e influência comunitária.

Esse movimento pode ser compreendido, em chave denominacional, como efeito tanto das tensões produzidas pela dificuldade de ajuste às dinâmicas internas de funcionamento das igrejas quanto da ausência de reconhecimento institucional das trajetórias de liderança e ascensão ministerial. Nessa perspectiva, o desligamento de indivíduos e grupos de suas comunidades de origem não representa apenas um ato de ruptura, mas a conformação de novas coletividades religiosas que, ao se autonomizarem, passam a organizar-se segundo normas próprias, repertórios simbólicos específicos e estratégias locais de legitimação. Frequentemente, tais agrupamentos combinam elementos do pentecostalismo, experiências de possessão e transe e ênfases associadas à Teologia da Prosperidade, compondo arranjos confessionais marcados pela circulação, reapropriação e recombinação de matrizes religiosas já existentes.

Simbolicamente, a igreja é um lugar de circulação cotidiana, segura, capaz de atrair e organizar a população, especialmente na condição de medo e desinformação sobre a vacina. A cooperação amplia a capilaridade da política na saúde, mas ao mesmo tempo, converte o capital religioso em capital sanitário, pois a adesão à vacina passa a ser mediada por convocações feitas por líderes religiosos.

Há um cenário de disputas e, ao mesmo tempo que gera visibilidade, dá poder simbólico às igrejas que recebem a população para vacinar, parte dos fiéis ressignifica também suas percepções e tentam observar a prática compatível com a fé, trabalhando discursos

negacionistas e produzindo uma pedagogia, de certa forma implícita, na conciliação entre ciência e religião.

Todas essas ações, por assim dizer, partem do campo evangélico de Murinin nos contextos de pandemia e pós-pandemia, com aproximações de igrejas, líderes e outros que, compondo um quadro onde a relação igreja e política se dá menos por separação rígida. E, mais por um regime de cooperação seletiva, consolidam visibilidade, autoridade moral e capacidade de influência sobre decisões públicas e políticas.

Pensar sobre a importância do trabalho é o exercício de memorar, em escala local, o impacto da pandemia de covid-19 nas inter-relações de evangélicos de Murinin, ou seja, como o campo evangélico se territorializa e negocia poder com o Estado e outros atores sociais, articulando sobre saúde, imaginário, compromisso, perspectiva, erros, acertos, falhas e uma série de temas relevantes em uma leitura sobre o assunto.

Lê-se Murinin como distrito periférico, com acesso precário a serviços públicos, forte marca de desigualdades histórico-territoriais e população majoritariamente pobre, racializada e dependente das redes locais de sociabilidade e apoio. A igreja aparece como uma das instituições centrais na vida de sujeitos de cidadanias mutiladas (Santos, 1996-1997), oferecendo pertencimento, reconhecimento e alguma proteção quando o Estado falha. Outro ponto foi a territorialização evangélica, como tentativa de inscrever, no mapa da cidade, a presença do segmento que, como morador de periferia, tende a ser invisibilizado, uma forma de disputar, ainda que simbolicamente, o direito à cidade negado.

A pesquisa mostra como os evangélicos constroem suas redes de cuidado, solidariedade e circulação de recursos que compensam as lacunas do Estado, como são usadas a igreja e os eventos evangélicos, como forma de ocupar o território, ganhar visibilidade pública e negociar presença com o poder municipal. E, como se dá a experiência de deslocamentos simbólicos e materiais que atravessam a vivência da fé.

Desta feita, ao acompanhar o processo comunicativo nesse espectro pandêmico, projetam-se as dinâmicas de parte de um município amazônico que se revela em outras realidades, mas reflete também em um complexificar o mapa da expansão evangélica no país e as categorias que a compõem. Partindo-se de Murinin, como um microespaço onde a cidadania aparece mutilada nas condições de vida, mas também como lugar onde os sujeitos religiosos constroem respostas simbólicas, comunitárias e políticas a essa mutilação, que passam pela comunicação e pela religião.

Aproximar-se do campo religioso, enquanto capital simbólico, permite ao pesquisador observar como se articulam práticas e estratégias diante de uma crise sanitária que não foi isolada, mas abrangente, atravessando múltiplas dimensões da vida social. Além disso, essa aproximação também ajuda a compreender os processos históricos e culturais que explicam como se chegou ao cenário atual, marcado por força, resistência e trajetórias orientadas pela prática conversionista imperativa no evangelicalismo.

Com isso, a pesquisa se constitui enquanto análise, a partir de um território amazônico periférico, o distrito de Murinin, e mostra, com material empírico denso, como evangélicos viveram, interpretaram e reelaboraram a pandemia de covid-19, articulando economia, fé, corpo, política e comunicação.

Os tensionamentos aqui propostos oferecem uma narrativa completa que contrasta com estereótipos sobre os evangélicos na pandemia, evidenciando pluralidade de leituras do fenômeno, estratégias de sobrevivência, redes de cuidado, reconfigurações litúrgicas, impacto do isolamento e distanciamento. E, novas formas de pensar a experiência de fé, mediada pela dificuldade, mas também pela necessidade de retomada dos ajuntamentos e demandas do pós-pandemia.

O estudo contribui para a construção da memória de Murinin, ao explicitar aspectos de sua história e da trajetória de parte significativa de sua população, os evangélicos. Em perspectiva histórico-etnográfica, a pesquisa documenta um momento de crise sanitária global a partir das vozes de evangélicos amazônidas, registrando memórias, teologias implícitas e práticas cotidianas que, sem o esforço sistemático de investigações como esta, tenderiam a se perder.

Ao fazê-lo, o estudo contribui para que comunicadores, igrejas, gestores públicos e a sociedade civil compreendam como esses sujeitos negociam risco, cuidado, esperança, confiança e pertencimento em instituições como a igreja, o Estado e a ciência, especialmente em contextos de vulnerabilidade social e de descompasso com o mundo da vida em sua complexidade. Nesse sentido, toma-se a experiência vivida dos evangélicos de Murinin como encarnada, situada e relacional (Merleau-Ponty, 1999).

A percepção é, em Merleau-Ponty (1999), o corpo como sujeito, a atividade situada do corpo num mundo, o mundo vivido como ambiente do cotidiano, o tempo vivido, como experiencia de memória, hábito e expectativa. A fala não é simples e implica em discursos,

narrativas de fé e na apreensão de quem somos em meio a olhares, respostas, gestos, como entrelaçamento tecido.

Com isso, a experiência religiosa pôde ser descrita como modo de percepção do mundo em si, mediado por corpo, espaço e tempo, não apenas como conjunto de crenças abstratas. O território é vivido fenomenologicamente como lugar de circulação, risco e proteção, de encontros e presença de Deus, essas dimensões surgiram nas falas dos entrevistados, em gestos e nas práticas do ser evangélico. Viu-se a comunicação como tecido das relações corpo a corpo e voz a voz, onde o mundo evangélico de Murinin se torna "real" para os sujeitos.

Dimensionar relevância social é, talvez, minimizar o impacto do potencial do estudo, mas pode-se dar luz a atores sociais ou fenômenos que versam durante a construção desta análise, como o papel das igrejas evangélicas como rede de proteção, com assistência material, econômica e espiritual em meio à pandemia, como mediadoras de informação e desinformação, seja sobre vacinas, *fake news*, profecias e outros.

Cabe pensar no que é central das políticas de saúde, comunicação pública e educação, mas também nas marcas duradouras da pandemia nas rotinas, como hábitos do cotidiano, nas relações comunitárias, como aproximações e afastamentos, esfriamentos e conversações e na própria forma de "ser igreja", de forma híbrida, até com uma relação templo-mídia-casa.

Observa-se, assim, a articulação do campo religioso e do protestantismo na Amazônia, não apenas para mostrar como a fé evangélica em Murinin se constrói na interação entre templo, mídia, casa, telas, corpo, rua ou sob mediações na compreensão da pandemia e sua representação na vida das fiéis. Mas também para adentrar áreas como circulação de sentido, práticas rituais, lugar da igreja na disputa simbólica e política, feito por meio de diálogos com estudos sobre religião, política e saúde.

Na prática, o trabalho oferece um espelho crítico às igrejas locais, ao mostrar como diferentes denominações, entre elas, a Assembleia de Deus, Adventista, Batista, Quadrangular, Universal do Reino de Deus e outras, responderam à crise, o que funcionou como cuidado e o que produziu medo, exclusão ou desinformação, podendo subsidiar formações internas, planejamento pastoral e revisão de práticas comunicativas.

Há contribuições práticas para políticas públicas de saúde e comunicação, por explicitar o potencial de parcerias e espaços tensionados por discursos negacionistas e conspiratórios. Também na educação e formação acadêmica, dado o material empírico observado que pode referenciar formações em outras áreas correlatas, como Teologia, Ciências da Religião,

Ciências Sociais, Sociologia, Antropologia, Etnografia e outras, como estudo de caso sobre religiosidades, evangélicos em contexto de crise ou metodologicamente em análises qualitativas e leituras contextuais.

Historicamente, o registro de mulheres, trabalhadores, famílias, lideranças de base e outros sustenta as análises e dá visibilidade a sujeitos que frequentemente são invisibilizados em outras mídias e até em produções acadêmicas. Este estudo reconhece o protagonismo de pessoas que constroem o ser evangélico em Murinin e a relevância de suas falas para as bases do que se entende por essa perspectiva.

A tese contribui ainda para debates sobre laicidade, direitos e políticas de vida e morte ao mostrar evangélicos amazônicos e suas leituras sobre pandemia, em chave escatológica, política e econômica. E, como essas leituras impactaram em suas ações do cotidiano, como vacina, confiança no Estado e práticas de cuidado consigo e com o outro.

O estudo reforça percepções sobre teologias e religiosidades, a partir de uma margem, não ribeirinha, mas periférica, em sintonia com debates de teologia contextual e práticas de vida. Ao situar Murinin como microcosmo de processos mais amplos de transformação religiosa, social e comunicacional na e da Amazônia brasileira.

Há limitações na observação participante. Segundo Valladares (2007), a ação de observar no campo não é uma prática simples, mas repleta de dilemas que o pesquisador irá gerenciar. Houve negociações em vários sentidos, seja nas entrevistas, pois algumas delas não foram possíveis e, mesmo com a confirmação de que era possível agendar a entrevista ou que iria responder pelo WhatsApp, após inúmeras tentativas do pesquisador e explicações da importância, alguns desistiram sem justificar.

Entre os mandamentos, apontados por Valladares (2007), houve o processo longo de estadia no campo, pois o pesquisador observa seu próprio território e consolida um diário para captar reinterpretações tardias da crise, hábitos incorporados e reconfiguração das rotinas de culto, além de retomar interlocutores-chave de atuação na pandemia. Ainda que não tenha estado em um primeiro momento presencialmente em Murinin, a partir do início do doutoramento, em 2022, ele passa a se situar nesse campo e observar o desenvolvimento de um contexto atravessando de pandemia para pós-pandemia.

Valladares (2007) afirma que o campo, por meio da observação participante, se apresenta como uma aterrissagem incerta e isso pode ser percebido em entrevistas de diferentes denominações, com a latente hierarquia interna e disputa local, além de círculos de autoridade

e temáticas sensíveis tocadas durante entrevistas. Não houve, por exemplo, um isolamento pessoal de análise, mas uma observação que permitia a leitura do campo como prática e com dilemas, como o “olhar de dentro”, que não gerou visões miserabilistas, mas complexas e carregadas de sentido.

Pontos relevantes e limitadores foram os acessos a memórias recentes do quanto a pandemia marcou as pessoas. Elas se lembram, mas sinalizam esquecimento, não como não lembrar, mas como não ter parâmetro para revisitar e concluir o que acontecera. Quando perguntados, por exemplo, sobre o que foi a pandemia, o tangenciar foi natural, talvez, porque nunca se deram conta de como a pandemia foi marcante para o mundo, um distanciamento talvez da dor, da luta, das dificuldades da época.

A própria história de Murinin foi um limitante para observar os fenômenos em torno do evangelicalismo no local e como ele se deu na composição comunitária. Há poucos relatos documentados sobre a comunidade, e a maioria do imaginário gira em torno da lenda indígena e, quem arrisca, dos que foram consultados ou entrevistados, não sustenta uma história diferente, em sua totalidade, há somente nuances e outras perspectivas de formação do local.

Reconhece-se, ainda, o esforço em torno do registro acadêmico e histórico sobre Murinin, a fim de salvaguardar, mas também de apresentar o sentimento de pertencimento do morador, nesse caso, evangélico, tanto da localidade quanto de sua denominação. Mesmo que com uma amostra, tendo em vista as 99 igrejas evangélicas identificadas no curso da pesquisa, e esse pode ser um dado interessante para prosseguimento de estudos futuros, pois é vivo e, enquanto escrevo, provavelmente superou-se uma centena de igrejas evangélicas no distrito de Murinin.

A identificação do que é igreja também foi considerada pela disposição espacial, principalmente por carregar os elementos de uma igreja, como púlpito, janelas laterais, porta central, disposição de cadeiras e bancos enfileirados em um salão. Há uma forma que é a adaptação mais simples de um templo, pois se concentra no frontalidade da pregação e traz uma assinatura evangélica, mesmo sem nome na fachada. E, em Murinin, isso foi evidenciado no grande volume de igrejas em processo de construção com falta de acabamentos e sem nome na fachada. Até essa realidade dialoga com os locais inseridos, geralmente os templos que careciam de acabamento estavam em áreas de expansão da localidade, sem muita infraestrutura ainda no entorno e com casas parecidas com a estética da igreja.

Há uma história pujante em torno dos evangélicos de Murinin e cabe olhares de diferentes áreas para o fenômeno imbricado na realidade local. A percepção do pesquisador é que, de alguma forma, a grande maioria da população da localidade tenha tido, em algum momento, contato próximo com a igreja evangélica, seja a ADPM ou outras e, mesmo que não tenha dado continuidade na filiação como membresia, teve, em algum momento, uma proximidade maior, até pela ambientação familiar.

Mesmo com o recorte entre evangélicos, o pesquisador observou católicos e pessoas de outras religiões, mas não tensionou sobre entrevistas ou questionamentos, somente notou como a igreja evangélica se expandiu e cercou, de certa forma, as demais denominações da localidade, deixando-as apequenadas.

Posto isso, a partir da questão norteadora desta tese, em "Como a pandemia de covid-19 atravessou as inter-relações religiosas entre evangélicos do distrito de Murinin e quais os impactos nas dinâmicas de experiências de fé no pós-pandemia?", responde-se considerando a pandemia como crise que incidiu ao mesmo tempo sobre o corpo, economia, política, teologia e comunicação, reordenando encontros, interações, meios de interpretação sobre Deus, vírus e futuro.

No pós-pandemia, identificou-se, a partir das análises e observações, que as dinâmicas não retornaram a um normal "anterior", mas se recompõem em chave híbrida, entre a centralidade do templo e a presença corporal reafirmada, marcada pela memória da falta, por hábitos de cuidado incorporado e por um uso mais seletivo e desconfiado nas mídias.

Há reconfigurações das inter-relações religiosas entre evangélicos em vários aspectos, seja na relação com o outro da mesma fé e prática, seja com outro evangélico de outra denominação, seja do evangélico com a experiência verticalizada a Deus e horizontalizada ao outro. Durante a fase aguda da pandemia, o fechamento e as restrições de funcionamento de templos desarticularam a rotina presencial do "ir à igreja", que sustentava as sociabilidades em Murinin, deslocando parte das interações para a mediação das redes sociais digitais ou aos encontros domésticos e familiares.

Esse deslocamento não apagou os vínculos existentes, mas os reorganizou em torno daqueles que tinham acesso a dados, aparelhos, conhecimento técnico e legitimidade para falar em nome da igreja em livros, transmissões, grupos de WhatsApp e outros meios de comunicação. Com isso, surgiram novas hierarquias comunicacionais dentro e entre as

denominações, ao mesmo tempo em que se intensificaram as tensões em torno do acesso à mídia e da vivência dessa continuidade digitalizada.

Por conseguinte, observou-se a cooperação com o poder público, seja no uso dos templos para vacinação ou no pós-pandemia quando de eventos, há camadas de inter-relação e interesses, com fortalecimento e reconhecimento recíproco entre lideranças e disputadas por visibilidade simbólica e recursos.

Observou-se, ainda, as divergências quanto à vacina, gravidade do vírus e a leitura escatológica de crise que criaram fissuras sutis entre família e igrejas, com alguns percebendo a pandemia como juízo divino anunciado e outros como tragédia política e sanitária. E, a valoração das relações e da vida, com o medo ou o próprio entendimento de que o fim era iminente e talvez não tão real, por isso a continuidade de algumas atividades de culto à revelia das orientações sanitárias.

As experiências de fé sob a midiatização foram contingentes, no sentido de responderem à necessidade inicial de continuidade de cultos, por exemplo, quando da interrupção do presencial e a dificuldade de aceitabilidade da mediação espiritual por meio da tecnologia. Neste sentido, ao mesmo tempo que aproximava, também distanciava, pois, a aproximação mediada não se mostrava suficientemente eficaz para o exercício da fé, sobretudo quando comparada aos espaços de ajuntamento doméstico.

Nesse prisma, a tela operou como uma mediação ambígua, ao possibilitar o acompanhamento do culto, reduzir a necessidade da presença corporal e converter a celebração em conteúdo consumível, como estratégia de manutenção dos vínculos. Entretanto, essa modalidade não adquiriu centralidade duradoura nem se consolidou no cenário de retomada das reuniões presenciais, do chamado “novo normal” e do contexto pós-pandêmico, no qual a presença voltou a ocupar lugar central na experiência do encontro com Deus no “corpo do outro”.

Atravessando as inter-relações entre dimensões corporais, afetivas e teológicas, a pandemia deixou marcas duradouras em hábitos de higiene mais rigorosos, nos cuidados com idosos, no uso de máscaras e na atenção às aglomerações. De igual modo, produziu marcas afetivas, como medo, luto e sensação de vulnerabilidade, que emergem em orações, testemunhos e expressões de gratidão. Somam-se a isso leituras teológicas que interpretam a crise à luz do “fim dos tempos”, de uma “terceira parte”, de perspectivas moralizantes e de críticas a falhas governamentais, desigualdades e à responsabilidade humana.

No percurso realizado, também se destaca o horizonte que continua a reorganizar formas de crer, pertencer e comunicar a fé. O "pós-pandemia" não é apenas uma fase posterior a um trauma coletivo, mas é o nome de uma temporalidade em que as marcas da crise permanecem ativas, reinscritas em memórias, corpos, disputas políticas e mediações tecnológicas.

A categoria de "marcas" mostrou-se especialmente fecunda para dar conta desse processo. Articulando a ideia do trauma com a reflexão sobre memória, foi possível tratar as marcas pandêmicas não como simples cicatrizes que remetem a um passado estático, mas como inscrições móveis que continuam a orientar interpretações do presente e projeções de futuro. O "esfriamento espiritual", o desigrejamento, as hesitações vacinais, os rearranjos de autoridade pastoral, as novas coreografias corporais no culto e o hibridismo entre presencial e digital são exemplos de marcas que condensam, ao mesmo tempo, sofrimento, aprendizado, conflito e criatividade. Essas marcas operam como gramáticas silenciosas pelas quais os evangélicos de Murinin avaliam uns aos outros, julgam lideranças, reinterpretam o papel da ciência e do Estado e redefinem o que entendem por fidelidade a Deus em uma sociedade de risco.

A centralidade da comunicação nesse processo tornou-se evidente ao se observar que quase todas as transformações analisadas foram atravessadas por disputas de sentido, circulação de mensagens e reconfiguração das mediações. A passagem para telas e plataformas não significou apenas uma mudança de suporte, mas também uma redistribuição de autoridade, a abertura de novos itinerários de consumo religioso e a fragilização de fronteiras congregacionais.

A tese mostrou também que fé e política, longe de constituírem esferas separadas, formam uma trama indissociável no pós-pandemia. As disputas em torno da abertura dos templos, da adesão às vacinas, da legitimidade das medidas sanitárias e da participação eleitoral de lideranças expuseram uma teologia prática da cidadania e do corpo. Na qual a proteção da vida, a liberdade de culto e a confiança na ciência se tornaram critérios para julgar governos, pastores e irmãos de fé.

Episódios como a candidatura de Kátia Assunção, as resistências e adesões à vacinação ou a permanência de cultos presenciais em momentos críticos da crise sanitária revelam que o campo evangélico local opera como laboratório de experimentação política. Em que se negociam, em escala microlocal, grandes controvérsias nacionais sobre democracia, autoridade e direitos. As memórias da pandemia, nesse sentido, são também memórias políticas.

Outro movimento identificado na pesquisa emerge do conjunto das narrativas, memórias e testemunhos colhidos entre os evangélicos de Murinin, a partir dos quais foi possível distinguir ao menos cinco modos recorrentes de interpretação da pandemia, que se entrecruzam e, em muitos casos, coexistem na mesma trajetória de fé: 1) uma leitura espiritual/escatológica, que enquadra a covid-19 como peste anunciada, profecia bíblica, juízo parcial ou sinal do "fim dos tempos", reinscrevendo o avanço do vírus no horizonte das revelações apocalípticas já conhecidas pelos fiéis; 2) uma leitura moral-disciplinar, que compreende a crise como correção da humanidade e da própria igreja, convocando ao despertamento, ao arrependimento e ao retorno às práticas de culto e de compromisso comunitário; 3) uma leitura político-crítica, que desloca o foco do castigo divino para a "tragédia anunciada" da gestão estatal, enfatizando falhas de governo, desigualdades e omissões históricas na condução da emergência sanitária; 4) uma leitura negacionista/conspiratória, em que a pandemia é associada a erro humano, manipulação laboratorial ou experimento de controle populacional, alimentando desconfianças em relação à ciência, às vacinas e às autoridades públicas; e 5) uma leitura solidária/sanitária, centrada no cuidado mútuo, na proteção dos vulneráveis e na adesão às medidas de saúde, frequentemente compreendidas como expressões concretas do mandamento cristão de amar o próximo e como instrumentos pelos quais Deus atua na história.

Essas diferentes leituras não apenas organizam memórias e afetos sobre o período pandêmico, mas desenham fronteiras internas no campo evangélico local, definindo quem é percebido como prudente ou imprudente, fiel ou incrédulo, submisso a Deus ou "submisso ao Estado", e evidenciam a pandemia como acontecimento que reordena moralidades, cosmologias e formas de pertencimento. Nesse sentido, as leituras compõem os regimes de sentido que organizam a experiência, distribuem as responsabilidades e definem quem é moralmente reconhecido ou desautorizado dentro do campo evangélico de Murinin.

O estudo resgata e enfatiza que a experiência da pandemia entre os evangélicos de Murinin, considerando para além dos elementos supracitados, mas um tempo de "novo normal" evangélico que emerge como arranjo sempre provisório entre diferentes regimes de verdade e autoridade que se cruzam na vida de fiéis que são, ao mesmo tempo, trabalhadores precarizados, moradores de periferia amazônica, usuários intermitentes de tecnologias digitais e sujeitos de fé.

Elenca-se ainda, a necessidade de seguir acompanhando o modo como essas marcas se reinscrevem no tempo, seja em novas ondas de desigrejamento e reencantamento, em rearranjos

políticos do campo evangélico, em inovações litúrgicas mediadas ou em outras crises que ainda venham a mobilizar a ideia do risco e da proteção. Mais do que fixar um diagnóstico definitivo, a tese procura oferecer instrumentos conceituais e narrativos para pensar a pandemia como acontecimento que continua a fazer e desfazer igrejas, vínculos e modos de crer, convocando a pesquisa em comunicação e religião a permanecer atenta a esse entrelaçamento dinâmico entre memória social, corpo, território e fé no contexto amazônico.

Diante disso, o que se evidencia não é um retorno a um estado anterior, mas um processo de recomposição, uma vez que a pandemia não desarticulou as inter-relações religiosas entre os evangélicos de Murinin, embora as tenha submetido a um conjunto denso de tensões, estresses, adaptações e reequilíbrios que reconfiguraram papéis, mediações e sentidos da fé. O pós-pandemia, nesse horizonte, não pode ser compreendido como simples restauração da normalidade, mas como uma temporalidade de rearranjo, na qual os vínculos comunitários se reconstituem sob novas condições de vigilância corporal, consciência sanitária e reorganização das práticas de pertença.

Nesse cenário, a midiatização não aparece como um elemento periférico ou meramente instrumental, mas como uma dimensão constitutiva da experiência religiosa contemporânea, na medida em que templo, tela, rua, casa e WhatsApp passam a compor um mesmo circuito de circulação de mensagens, produção de presença e atualização de vínculos, desestabilizando fronteiras antes mais rigidamente delimitadas entre o presencial e o digital. A fé, assim, deixa de ser vivida apenas no espaço do culto e passa a ser modulada por dispositivos, interfaces e temporalidades próprias do ambiente midiático, que reconfiguram o modo de dizer, ver, ouvir e participar da vida comunitária.

Ao mesmo tempo, essa recomposição é também híbrida e territorial, porque não implica o desaparecimento do valor do encontro corporal, da convivência face a face e da materialidade do espaço físico, mas sua reinscrição em um regime ampliado de mediação, no qual o online não substitui integralmente o presencial, embora o atravesse, o tensione e o complemente. Desse modo, o corpo permanece central, não como simples suporte biológico, mas como lugar de vigilância, memória e vulnerabilidade; e o território, por sua vez, conserva sua densidade simbólica, uma vez que a experiência sagrada continua a depender de pertencimentos concretos, de proximidades socialmente produzidas e de encontros capazes de sustentar a vida religiosa em sua espessura comunitária.

O resultado, portanto, é um ecossistema religioso marcado pelo hibridismo, na qual a experiência sagrada emerge precisamente da articulação provisória entre presença e mediação, tradição e reinvenção, densidade comunitária e conectividade digital, fazendo do pós-pandemia não um retorno, mas uma recomposição permanente das formas de crer, pertencer e habitar a fé.

Por fim, entre os evangélicos de Murinin, a pandemia de covid-19 permanece como eixo interpretativo do presente como uma fase, uma prova, uma guerra, uma luta, uma batalha, uma peleja, um deserto que moldou as experiências de fé, oração, liturgias, cultos em seres que se inter-relacionam, partilham, avaliam, informam, imaginam e se experimentam, ainda que não se adaptem, às reconfigurações da fé e não simplesmente em sua restauração, mas em outro tempo, outro momento, marcado, ferido, vivido e sobrevivido.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO, Rosa Elizabeth; ALEIXO, Eriki; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Apresentação geral. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; ACEVEDO, Rosa Elizabeth; ALEIXO, Eriki (org.). **Pandemia e território**. São Luís: UEMA Edições; PNCSA, 2020. p. 33-46. ISBN 978-65-00-05792-8.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 64 p.

AGÊNCIA BRASIL. **Covid-19**: ministro oficializa fim de emergência sanitária. 2022. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2022-04/covid-19-ministro-oficializa-fim-de-emerg. Acesso em: 17 jan. 2025.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Trad. Maria Luiza Jardim. São Paulo: Paulus, 1990.

ALENCAR, Gedeon Freire de. Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia 1911-2011. 2012. 285 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

ALEPA – **Assembleia Legislativa do Estado do Pará**. Sessão especial presta homenagem às igrejas pelos trabalhos desenvolvidos na pandemia. Belém, 2021. Disponível em: https://www.alepa.pa.gov.br/Comunicacao/Noticia/6532/sessao-especial-presta-homenagem-as-igrejas-pelos-trabalhos-desenvolvidos-na-pandemia. Acesso em: 23 out. 2025.

ALEXANDER, Jeffrey C. Toward a theory of cultural trauma. In: ALEXANDER, Jeffrey C. et al. **Cultural trauma and collective identity**. Berkeley: University of California Press, 2004. p. 1-30.

ALMEIDA, Antônio B. de. **80 anos construindo para a glória de Deus**. [S. l.: s. n.], [s. d.].

ALVES, Rubem. **O que é religião**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

AMARAL FILHO, Otacílio. **Marca Amazônia**: uma promessa publicitária para fidelização de consumidores nos mercados globais. 2008. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2008.

AMARAL FILHO, Otacílio; CASTRO-HORÁCIO, Fábio Fonseca; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos (org.). **Pesquisa em Comunicação na Amazônia**. Belém: FADESP, 2010.

AMARAL, Adriana. Entrevista com Adriana Amaral. **Cult de Cultura**: Revista Interdisciplinar sobre Arte Sequencial, Mídias e Cultura Pop, São Leopoldo, v. 1, n. 1, p. 111-114, jul. 2021. Disponível em: https://revistas.est.edu.br/cult/issue/view/80. Acesso em: 8 set. 2025.

AMARAL, Adriana. Cultura pop digital brasileira: em busca de rastros político-identitários em redes. **E-Compós**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 1-20, 2021. Dossiê: Brazilian digital pop

culture: in search of political-identitarian traces in networks. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/5422/3996

ANDRADE, Allan Azevedo. **A imprensa a serviço de Deus**: os protestantes nas páginas dos jornais do Pará (1860-1890). 2021. Tese (Doutorado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2021.

ARAGÃO, Rosiléia. Entrevista concedida a William Costa da Silva em 4 jul. 2025, em Murinin. Murinin, 2025. **Entrevista gravada**, 1 arquivo .docx.

ARANTES, J. **Kairós**: o tempo de Deus na história humana. São Paulo: Editora Vozes, 2015.

ARANTES, Paulo Corrêa. Kairós e Chronos: origem, significado e uso. **Revista Pandora Brasil**, n. 69, p. 1-9, dez. 2015. Disponível em: https://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/kronos_kairos_69/paulo.pdf. Acesso em: 26 nov. 2025.

ARAÚJO, V. **Surgimento, trajetória e expansão das igrejas evangélicas no território brasileiro ao longo do último século (1920-2019)**. Nota Técnica 20. São Paulo: Centro de Estudos da Metrópole (CEM-CEPID), Universidade de São Paulo, 2023.

ASAD, Talal. **Genealogies of religion**: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PARÁ (ALEPA). **Oeiras do Pará comemora 306 anos de fundação**. Belém: ALEPA, [s.d.]. Disponível em: https://www.alepa.pa.gov.br/Comunicacao/Noticia/8898/oeiras-do-para-comemora-306-anos-de-fundacao

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PARÁ. **Lei Complementar nº 027, de 19 de outubro de 1995**. Institui a Região Metropolitana de Belém e dá outras providências. Disponível em: http://bancodeleis.alepa.pa.gov.br:8080/lei27_1995_33135.pdf. Acesso em: 15 dez. 2025.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, 2018.

ASSUNÇÃO, Leci de Lima. Entrevista concedida a William Costa, Murinin – Benevides, PA, 28 maio 2025. **Arquivo digital,** 26 p.

ASSUNÇÃO, Kátia; ASSUNÇÃO, Maycon. Entrevista concedida a William Costa da Silva. Murinin, 31 jan. 2025. 1 arquivo de áudio (transcrição textual).

ATLAS BRASIL. **Atlas do desenvolvimento humano no Brasil**: perfil municipal – Canaã dos Carajás (PA). Brasília, DF: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento; Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fundação João Pinheiro, 2013. Disponível em: http://www.atlasbrasil.org.br/perfil/municipio/150215. Acesso em: 15 set. 2023.

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. **As comarcas da Província do Pará**. Pará, 1883.

BAENA, Manoel. **Informações sobre as comarcas da Província do Pará**: organisadas em virtude do aviso circular do Ministério da Justiça de 20 de setembro de 1883. Pará: Typ. F. da Costa Júnior, 1885. 71 p. Disponível em: https://obrasraras.fcp.pa.gov.br/publication/file/livros/informacoescomarcasprovinciapara1885/26/. Acesso em: 18 set. 2025.

BAGGIO, Sandro R. O mundo e a igreja pós-pandemia. In: **Praxis Missional**: Revista de Teologia Prática, Ano 04, n. 08, p. 21-30, 2022. Disponível em: https://praxismissional.com.br/o-mundo-e-a-igreja-pos-pandemia-por-sandro-baggio/. Acesso em: 25 nov. 2025.

BANDEIRA, Olívia; CARRANZA, Brenda. Reactions to the pandemic in Latin America and Brazil: are religions essential services? **International Journal of Latin American Religions**, v. 4, n. 2, p. 170-193, 20 out. 2020. DOI: 10.1007/s41603-020-00116-0. Disponível em: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7575139. Acesso em: 10 fev. 2026.

BARRUCHO, Luis. 'Manaus virou capital mundial da covid-19 e lockdown é única alternativa', diz pesquisador da Fiocruz. **BBC News Brasil**, 15 jan. 2021. Da BBC News Brasil, em Londres (Reino Unido). Disponível em: https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/bbc/2021/01/15/manaus-virou-capital-mundial-da-covid-19-e-lockdown-e-unica-alternativa.htm. Acesso em: 10 fev. 2026.

BBC. **Brasil enfrenta pandemia com presidente em rota de colisão com autoridades de saúde**. 2020. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-55107536. Acesso em: 11 dez. 2025.

BBC. **Covid-19**: por que o Norte tem menor percentual de vacinados do Brasil. 2021. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57606065. Acesso em: 23 out. 2025.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco**: rumo a uma outra modernidade. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

BELÉM. **Câmara Municipal**. Lei n. 9.675, de 29 de junho de 2021. Reconhece as atividades religiosas como essenciais no âmbito do Município de Belém. Belém, 2021. Disponível em: https://cmb.pa.gov.br/wp-content/uploads/2022/04/9675.pdf. Acesso em: 23 out. 2025.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia**: formação social e cultural. Manaus: Editora Valer; Editora da Universidade do Amazonas, 1999.

BENEVIDES (Município). **Lei Municipal n.º 1.031/06**, de 11 de outubro de 2006. Dispõe sobre o ordenamento territorial do Município de Benevides e dá outras providências. Benevides: Prefeitura Municipal, 2006. Disponível em: https://benevides.pa.gov.br/midias/anexos/3054_automatically_generated_pdf_from_existing_images_1.pdf. Acesso em: 18 set. 2025.

BENEVIDES (PA). **Prefeitura Municipal**. Decreto que institui a Marcha para Jesus. Benevides, 2020. Disponível em: https://benevides.pa.gov.br/midias/anexos/3130_arquivo_1550584044.pdf. Acesso em: 15 dez. 2025.

BENEVIDES (PA). **Prefeitura Municipal**. Lei que institui a Feira da Família Cristã. Benevides, 2019. Disponível em: https://benevides.wdsolucoes.com.br/pdf.view.php?filename=redacao_original&url=uploads/792.pdf. Acesso em: 15 dez. 2025.

BENEVIDES (PA). **Prefeitura Municipal**. Lei que institui a Semana Municipal da Cultura Cristã. Benevides, 2018. Disponível em: https://benevides.wdsolucoes.com.br/pdf.view.php?filename=redacao_original&url=uploads/797.pdf. Acesso em: 15 dez. 2025.

BENEVIDES. **Lei Municipal n.º 1.031, de 2006**. Dispõe sobre o ordenamento territorial e a divisão administrativa do Município de Benevides. Benevides, 2006.

BERG, Daniel. **Daniel Berg**: enviado por Deus. Versão ampliada. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

BERINO, Aristóteles; CABRAL, Talita. O "novo normal" em tempos de pandemia: a sociedade capitalista em questão. **Revista Docência e Cibercultura**, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: https://docenciaecibercultura.ufrj.br/ (ou endereço completo do artigo, se houver). Acesso em: 19 nov. 2025.

BEZERRA, César Aquino. A luz do evangelho nas águas do Rio Amazonas: protestantes em Belém e Manaus no final do século XIX e começo do século XX. **Último Andar**, [S. l.], v. 28, n. 45, p. e67798, 2025. DOI: 10.23925/ua.v28i45.e67798. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/67798. Acesso em: 30 ago. 2025.

BEZERRA, César Aquino. **Entre a Pensilvânia e o Amazonas**: a trajetória do missionário Clinton Benjamin Thomas, a inserção protestante na Amazônia e a Igreja de Cristo em Urucará (1954-1970). 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

BEZERRA, César Aquino. Salvação chega pelas águas: o protestantismo em Belém e Manaus no século XIX. **Outros Tempos**: Pesquisa em Foco - História, [S. l.], v. 20, n. 36, p. 62–83, 2023. DOI: 10.18817/ot.v20i36.1071. Disponível em: https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uema/article/view/1071. Acesso em: 14 fev. 2026.

BÍBLIA. **Nova Almeida Atualizada**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BILHALVA, Alexandre Oliveira. **Os desigrejados**: estudo sobre o fenômeno da desinstitucionalização contemporânea nas igrejas evangélicas. Dissertação (Mestrado em

Teologia) — Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2020. Disponível em: https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/9167. Acesso em: 10 fev. 2026.

BOECHAT, Yan. Hospitais privados de Manaus cobram até R$ 100 mil antecipados para tratar coronavírus nas UTIs. **Intercept Brasil**, 11 maio 2020. Disponível em: https://www.intercept.com.br/2020/05/11/hospitais-privados-de-manaus-cobram-ate-r-100-mil-antecipados-para-tratar-coronavirus-nas-utis/. Acesso em: 11 dez. 2025.

BOMBARDI, Fernanda A. **Pelos interstícios do olhar do colonizador**: descimentos de índios no Estado do Maranhão (1680-1750). 2014. 187 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BORGES, Helena. O exército de pinóquios. **Revista Época Brasil**, ed. 1034, 23 abr. 2018. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2018. Disponível em: https://epoca.globo.com/brasil/noticia/2018/04/o-exercito-de-pinoquios.html. Acesso em: 10 nov. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Trad. Sérgio Miceli et al. 5a ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 50.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 27-78.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, 208 p.

BRASIL. **Decreto n. 3.371, de 7 de janeiro de 1865.** Cria o corpo de Voluntários da Pátria. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 7 jan. 1865.

BRASIL. **Decreto n. 5.820, de 29 de junho de 2006**. Dispõe sobre a implantação do Sistema Brasileiro de Televisão Digital. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 30 jun. 2006.

BRASIL. **Decreto n. 8.139, de 7 de novembro de 2013**. Dispõe sobre a migração do serviço de radiodifusão sonora em ondas médias para a faixa de frequência modulada. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 8 nov. 2013. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/decreto/d8139.htm. Acesso em: 15 dez. 2025.

BRASIL. **Decreto n. 9.942, de 25 de julho de 2019**. Aprova o Regulamento do Serviço de Retransmissão de Rádio na Amazônia Legal. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 26 jul. 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D9942.htm. Acesso em: 15 dez. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010**: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Brasília, DF: IBGE, 2012. Disponível

em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acesso em: 27 ago. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Cidades: Breu Branco (PA). Rio de Janeiro: **IBGE**, 2023a. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/breu-branco/historico. Acesso em: 28 ago. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Cidades: Parauapebas (PA). Rio de Janeiro: **IBGE**, 2023b. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/parauapebas/historico. Acesso em: 28 ago. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Cidades: Cumaru do Norte (PA). Rio de Janeiro: **IBGE**, 2023c. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/cumaru-do-norte/historico. Acesso em: 28 ago. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Cidades: Melgaço (PA). Rio de Janeiro: **IBGE**, 2023d. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/melgaco/historico. Acesso em: 28 ago. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Produto interno bruto dos municípios 2021: resultados. Rio de Janeiro: **IBGE**, 2023e. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38683-pib-dos-municipios-mostra-que-economia-do-pais-continuou-a-se-desconcentrar-em-2021. Acesso em: 28 ago. 2025.

BRASIL. **Ministério da Saúde**. 90% da população brasileira adulta está vacinada com a primeira dose contra a Covid-19. Brasília, 21 set. 2021. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2021/setembro/90-da-populacao-brasileira-adulta-esta-vacinada-com-a-primeira-dose-contra-a-covid-19\. Acesso em: 23 out. 2025.

BRASIL. **Ministério da Saúde**. Boletim epidemiológico n. 1 – COE Covid-19. Brasília, 2020. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/boletins/epidemiologicos/covid-19/2020/boletim-epidemiologico-no-1-boletim-coe-coronavirus.pdf\. Acesso em: 11 dez. 2025.

BRASIL. **Ministério das Comunicações**. Portaria n. 19.078, de 22 de julho de 2025. Estabelece o cronograma de desligamento da televisão analógica remanescente. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 jul. 2025. Disponível em: https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-mcom-n-19.078-de-22-de-julho-de-2025-651441206. Acesso em: 15 dez. 2025.

BRASIL. **Ministério das Comunicações**. Programa Norte Conectado. Brasília, DF: MCom, s.d.

BRASIL. **Presidência da República**. Decreto n. 10.282, de 20 de março de 2020. Regulamenta a Lei n. 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, para definir os serviços públicos e as atividades essenciais. Brasília, 2020. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2020/decreto-10282-20-marco-2020-789863-publicacaooriginal-160165-pe.html\. Acesso em: 23 out. 2025.

BUTANTAN. **Retrospectiva 2021**: segundo ano da pandemia é marcado pelo avanço da vacinação contra Covid-19 no Brasil. São Paulo, 2021. Disponível em: https://butantan.gov.br/noticias/retrospectiva-2021-segundo-ano-da-pandemia-e-marcado-pelo-avanco-da-vacinacao-contra-covid-19-no-brasil\. Acesso em: 11 dez. 2025.

CRABTREE, Asa Routh. **História dos batistas do Brasil**: até o ano de 1906. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

CADERNOS DE SAÚDE PÚBLICA. Explosão da mortalidade no epicentro amazônico da pandemia de covid-19. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 7, e00120020, 2021.

CALIL, Gilberto Grassi. A negação da pandemia: reflexões sobre a estratégia bolsonarista. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 140, p. 30-47, jan. 2021.

CÂMARA DOS DEPUTADOS (Brasil). **Requerimento n. 5245, de 2012**. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2012. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=990661. Acesso em: 28 ago. 2025.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto transforma em lei norma que define as atividades religiosas como essenciais**. Brasília, 2021. Disponível em: https://www.camara.leg.br/noticias/731725-projeto-transforma-em-lei-norma-que-define-as-atividades-religiosas-como-essenciais/\. Acesso em: 23 out. 2025.

CÂMARA MUNICIPAL DE BELÉM. **Histórico municipal**. Belém, 2023. Disponível em: https://cmb.pa.gov.br/historico-municipal. Acesso em: 15 dez. 2025.

CÂMARA MUNICIPAL DE SANTA BÁRBARA DO PARÁ. **O município**. Santa Bárbara do Pará, [202–]. Disponível em: https://camaradesantabarbara.pa.gov.br/o-municipio. Acesso em: 28 ago. 2025.

CAMPBELL, Heidi A. **Digital religion**: understanding religious practice in new media worlds. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2013.

CAMPOS, Bernardo. **El Principio Pentecostalidad. La unidad en el Espíritu, fundamento de la paz**. Salem Oregón: Kerigma Publicaciones, 2016.

CAMPOS, Idauro. **Desigrejados**: teoria, história e contradições do niilismo eclesiástico. Rio de Janeiro: BVBooks, 2017.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos e mídia no Brasil: uma história de acertos e desacertos. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 1-26, set. 2008. ISSN 1677-1222. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_campos.pdf. Acesso em: 4 nov. 2025.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo: Umesp, 1997.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teologia de prosperidade**: o evangelho da ambição. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2008.

CAMPOS, R. **Niilismo eclesiástico**: os desigrejados e a crise da instituição religiosa. São Paulo: Editora Sinodal, 2017.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1997.

CARVALHO, José de Ribamar Cardoso de. **Entrevista**. [Mensagem de WhatsApp]. Murinin, 15 out. 2025. Entrevista concedida ao autor.

CASRIOTA, Rodrigo. **Urbanização extensiva na Amazônia Oriental**: escavando a não-cidade em Carajás. Belo Horizonte: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional (ANPUR), 2025. 466 p.

CASTRO, Fábio Fonseca de. **A cidade sebastiana**: era da borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da modernidade. Belém: Edições do Autor, 2010.

CASTRO, Fábio Fonseca de. **Entre o mito e a fronteira**: estudo sobre a figuração da Amazônia na produção artística contemporânea de Belém. Belém: Labor Editorial, 2011.

CASTRO, Fábio Fonseca de. Fenomenologia da comunicação em sua quotidianidade. Intercom: **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 21-39, dez. 2013. Disponível em: https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/6928. Acesso em: 26 ago. 2023.

CASTRO, Fábio Fonseca de. Sociedade dos arquivos: temporalidade e intersubjetividade na cultura contemporânea. **Contracampo**, Niterói, v. 35, n. 2, p. 183-199, ago./nov. 2016. DOI: http://dx.doi.org/10.20505/contracampo.v35i2.941.

CASTRO, Fábio Fonseca de; AMARAL FILHO, Otacílio; LIMA, Regina Lúcia Alves (org.). **Comunicação e Cultura na Amazônia**. Belém: PPGCOM/UFPA, 2017. (Série Comunicação, Cultura e Amazônia).

CASTRO, Fábio Fonseca de; CASTRO, Marina Ramos Neves de. Banalidade e intersubjetividade na arte. **Porto Arte**: Revista de Artes Visuais, Porto Alegre, PPGAV-UFRGS, v. 22, n. 36, p. 1-13, jan./jun. 2017. e-ISSN 2179-8001. DOI: http://dx.doi.org/10.22456/2179-8001.42960.

CASTRO, Fábio Fonseca de; CASTRO, Marina Ramos Neves de. Mídia, intersubjetividade e quotidianidade: etnografia das práticas comunicacionais em uma feira de Belém. In: **Encontro anual da Compós**, 26., 2017, São Paulo. Anais eletrônicos [...]. Campinas: Galoá,

2017. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/14656. Acesso em: 18 nov. 2025.

CASTRO, Fábio Fonseca de; CASTRO, Marina Ramos Neves de; FREITAS, Aline Meriane do Carmo; COSTA, Hans Cleiton Passos da. Intersubjetividade, sensibilidade e comunicação. In: MENDONÇA, C. M. C.; DUARTE, E.; CARDOSO FILHO, J. (org.). **Comunicação e sensibilidades**: pistas metodológicas. Belo Horizonte: PPGCOM/UFMG, 2016.

CASTRO, Marina Ramos Neves de. A antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial: dissonâncias, assonâncias e ressonâncias. **Revista de Antropologia**, v. 64, n. 2, p. e186657, 2021.

CASTRO, Marina Ramos Neves de. **Socialidades e sensibilidades no quotidiano da Feira do Guamá**: uma etnografia das formas sociais do gosto. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

CCB. **Canal Oficial da Congregação Cristã no Brasil**. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/congregacaocristanobrasil. Acesso em: 11 nov. 2025.

CERDÁ, Carlos H. Uma análise epistemológica da consciência religiosa intersubjetiva. **Revista Kerygma**, Engenheiro Coelho, SP, v. 9, n. 1, p. 89-100, 2. sem. 2014.

CNN BRASIL. **Quem é Eduardo Pazuello, que será efetivado como ministro da Saúde**. 2020. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/politica/quem-e-eduardo-pazuello-que-sera-efetivado-como-ministro-da-saude. Acesso em: 11 dez. 2025.

COELHO, G. M. **Na Belém da belle époque da borracha (1890-1910)**: dirigindo olhares. Escritos, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, v. 5, p. 141-168, 2011.

COMITÊ GESTOR DA INTERNET NO BRASIL (CGI.br). **Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros**: TIC Domicílios 2020: edição COVID-19: metodologia adaptada. [Livro eletrônico]. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2021. Disponível em: https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20211124201233/tic_domicilios_2020_livro_eletronico.pdf. Acesso em: 6 nov. 2025.

CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 1960.

CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL. **Circular Nº 214**: Uso indevido da sigla CCB. 24 jan. 2025. Disponível em: https://congregacaocristanobrasil.org.br/circular?id=214. Acesso em: 13 dez. 2025.

CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL. **Site oficial da Congregação Cristã no Brasil**. 2025. Disponível em: https://congregacaocristanobrasil.org.br/. Acesso em: 11 nov. 2025.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. **Quem somos**. [S. l.: s. n.], [20–]. Disponível em: https://www.convencaobatista.com.br/site/pagina.php?MEN_ID=19. Acesso em: 3 out. 2025.

CORAZZA, Delana; TOSTES, Angelica; FERNANDES, Marco. Cultos online e as fissuras do fundamentalismo religioso no Brasil. **Tricontinental**: Instituto de Pesquisa Social, 25 jun. 2020. Disponível em: https://thetricontinental.org/pt-pt/brasil/evangelicos-e-o-corona-choque-cultos-online-e-as-fissuras-do-fundamentalismo-religioso-no-brasil/. Acesso em: 6 nov. 2025.

COULDRY, Nick; HEPP, Andreas. **A construção mediada da realidade**. Tradução: Luzia Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2020.

CRUZ, Ernesto. **A estrada de ferro de Bragança**: visão social, econômica e política. Belém: SPVEA, Setor de Coordenação e Divulgação, 1955.

CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido**: reunião de ensaios amazônicos. Brasília: Senado Federal, 2000.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2007. ISBN 9788574782287.

CUNHA, Magali do Nascimento. Diante da crise do coronavírus, o que as igrejas podem fazer? Diálogos da Fé – **CartaCapital**, 2020. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/diante-da-crise-do-coronavirus-o-que-as-igrejas-podem-fazer/. Acesso em: 3 nov. 2020.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Do púlpito às mídias sociais**: evangélicos na política e ativismo digital. Curitiba: Editora Appris, 2017.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Entre tipologias e a dinâmica das vivências religiosas**: o lugar das mídias nas transformações do perfil dos evangélicos no Brasil. Trabalho apresentado no GP Comunicação e Religiões, 48º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Intercom, Vitória, ES, 11-16 ago. 2025 (etapa remota) e 1-5 set. 2025 (etapa presencial). Disponível em: https://sistemas.intercom.org.br/pdf/submissao/nacional/23/06212025155236685ff7496c00.pdf. Acesso em: 8 dez. 2025.

CUNHA, Magali do Nascimento. Interseções e interações entre mídia, religião e mercado: um objeto dinâmico e instigante. **Horizonte**: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 12, n. 34, p. 284-289, 2014. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2014v12n34p284. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n34p284. Acesso em: 4 nov. 2025.

CUNHA, Magali do Nascimento. As marcas das mídias sociais no voto das mulheres evangélicas. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 22, n. 42, p. 95-106, ago./dez. 2022.

CUNHA, Magali do Nascimento; NOVAES, Allan (orgs.). **Dicionário brasileiro de comunicação & religiões**. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2021.

CUNHA, Magali do Nascimento. Evangélicos: o protagonismo que desafia novas compreensões. In: **INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO** (ISER). Um Brasil mais plural?: reflexões sobre os dados de religião do Censo 2022. Rio de Janeiro: ISER, 2025. p. 14-21. Disponível em: https://iser.org.br/wp-content/uploads/2025/07/ISER-Um-Brasil-mais-plural-reflexoes-sobre-os-dados-de-religiao-do-censo-2022.pdf. Acesso em: 7 set. 2025.

DAS, Veena. **Life and words**: violence and the descent into the ordinary. Berkeley: University of California Press, 2007.

DAVIE, Grace. **The Sociology of Religion**. London: Sage, 2007.

DIÁRIO ONLINE. **Helder entrega conjunto habitacional em Benevides**. Belém, 2017. Disponível em:https://dol.com.br/noticias/para/noticia-407090-helder-entrega-conjunto-habitacional-em-benevides.html?d=1. Acesso em: 15 dez. 2025.

DOCUMENTO histórico da Igreja Batista em Murinin pela Igreja Batista Nova Marambaia, 2003. 1 p. **Arquivo pessoal do autor**.

DREHER, Martin. História dos protestantes na Amazônia. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 321-340.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESPÍRITO SANTO, Nilton do. Entrevista concedida a William Costa da Silva via WhatsApp em 28 out. 2025. Murinin, PA, 2025. 1 arquivo digital (.docx). **Arquivo pessoal do autor**.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. **Onde a luta se travar: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946–1980).** 358 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Assis, 2015.

FAPESPA. **Perfil Econômico Vocacional dos Municípios do Pará**: Benevides - 2024. Belém: Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas do Pará, 2024. Disponível em: https://pevpa.fapespa.pa.gov.br/benevides-2024. Acesso em: 15 dez. 2025.

FAPESPA. **Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas**. Relatório dos perfis econômicos vocacionais dos municípios paraenses 2024: Benevides, Região de Integração Guajará. Belém, PA: Instituto Ágata, 2024. Disponível em: https://pevpa.fapespa.pa.gov.br/Revistas_2024/GUAJARA/PEV2024_GUAJARA_BENEVIDES.pdf. Acesso em: 15 set. 2025.

FAPESPA. **Fundação Amazônia Paraense de Amparo à Pesquisa**. Benevides 2024. Belém, PA: FAPESPA, 2024. Disponível em: https://pevpa.fapespa.pa.gov.br/benevides-2024. Acesso em: 18 set. 2025.

FARIAS, Maria Adelina Rodrigues de. **Antropologia linguística & etnografia toponímica**: vivências e narrativas em linguagens socioculturais de Murinin – Benevides – Pará. 2016. 215

f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2016.

FASSIN, Didier. **Humanitarian reason**: a moral history of the present. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2012.

FERREIRA, Jurandyr Pires (org.). **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1957. 497 p. v. 28: São Paulo A–I. (R-enc/FERe/1957/v.28).

FIGUEREDO, Valdemar. Igrejas evangélicas de franquias ameaçam as igrejas comunitárias. **Instituto Mosaico**, 29 ago. 2025. Disponível em: https://institutomosaico.com.br/igrejas-evangelicas-de-franquias-ameacam-as-igrejas-comunitarias. Acesso em: 16 dez. 2025.

FIOCRUZ. **Estudo identifica nova variante do coronavírus no país**. Rio de Janeiro: Instituto Oswaldo Cruz, 2021. Disponível em: https://www.ioc.fiocruz.br/noticias/estudo-identifica-nova-variante-do-coronavirus-no-pais. Acesso em: 11 dez. 2025.

FONSECA DE CASTRO, Fábio. Intencionalidade, experiência banal e comunicação. Esboço de prospecção fenomenológica do quotidiano. **Logos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, 2016. DOI: 10.12957/logos.2015.19617. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/logos/article/view/19617. Acesso em: 16 dez. 2025.

FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho da; DIAS, Juliana (coord.). **Caminhos da desinformação:** evangélicos, fake news e WhatsApp no Brasil: relatório de pesquisa. Rio de Janeiro: UFRJ, Instituto NUTES de Educação em Ciências e Saúde, 2021. 93 p. ISBN 978-65-89347-02-6.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCESCO, Wálber. Templo religioso é atividade essencial em tempos de Covid-19? **CartaCapital**, São Paulo, 2 abr. 2020. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/opiniao/templo-religioso-e-atividade-essencial-em-tempos-de-covid-19/. Acesso em: 30 out. 2025.

FREITAS, F. Marcha para Jesus 2025 Benevides Bairros Unidos. **Facebook**, 2025. Disponível em: https://www.facebook.com/oficialfabiofreitas/posts/-marcha-pra-jesus-2025-benevides-bairros-unidos-santa-maria-benfica-murininontem/1316621993797352/. Acesso em: 2 dez. 2025.

FUNDAÇÃO AMAZÔNIA DE AMPARO A ESTUDOS E PESQUISAS. **Conjuntura da economia do açaí 2024**. Belém, PA: Fapespa, 2024. Disponível em: https://www.fapespa.pa.gov.br/wp-content/uploads/2024/06/Nota-Tecnica-Conjuntura-da-Economia-do-Acai-2024.pdf. Acesso em: 28 ago. 2025.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Muito além do 13 de maio**: há 135 anos, o Ceará tornava-se a primeira província brasileira a abolir a escravidão. Brasília, DF: Ministério da

Igualdade Racial, 2020. Disponível em: https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/muito-alem-do-13-de-maio-ha-135-anos-o-ceara-tornava-se-a-primeira-provincia-brasileira-a-abolir-a-escravidao. Acesso em: 15 dez. 2025.

G1 ACRE. **Governo confirma três primeiros casos de coronavírus no Acre**. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2020/03/17/governo-confirma-tres-primeiros-casos-de-coronavirus-no-acre.ghtml. Acesso em: 17 dez. 2025.

G1 AMAPÁ. **Amapá confirma 1º caso positivo de coronavíru**s, diz governo. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2020/03/20/amapa-confirma-1o-caso-de-positivo-de-coronavirus-diz-governo.ghtml. Acesso em: 17 dez. 2025.

G1 AMAZONAS. **Amazonas confirma 159 novas mortes por COVID-19 e 2.202 novos casos**. 21 jan. 2021. Disponível em: https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2021/01/21/am-confirma-159-novas-mortes-por-covid-19-e-2202-novos-casos.ghtml. Acesso em: 25 nov. 2025.

G1 GLOBO. Pará chega a 10 mil casos confirmados de coronavírus e mil mortes. **Jornal Nacional**, 13 maio 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/05/13/para-chega-a-10-mil-casos-confirmados-de-coronavirus-e-mil-mortes.ghtml. Acesso em: 25 maio 2024.

G1 MARANHÃO. **Governo confirma o primeiro caso do novo coronavírus no Maranhão**. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2020/03/20/governo-confirma-o-primeiro-caso-do-novo-coronavirus-no-maranhao.ghtml. Acesso em: 17 dez. 2025.

G1 MATO GROSSO. **MT tem o 1º caso de coronavírus confirmado pela Secretaria de Saúde**. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2020/03/20/mt-tem-o-1o-caso-de-coronavirus-de-coronavirus-confirmado-pela-secretaria-de-saude.ghtml. Acesso em: 17 dez. 2025.

G1 PARÁ. **Lockdown em Belém e mais nove municípios do Pará é prorrogado até 24 de maio**. 15 maio 2020a. Disponível em: https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/05/15/lockdown-no-para-e-prorrogado-ate-24-de-maio.ghtml. Acesso em: 25 maio 2024.

G1 PARÁ. **Número de novas mortes por COVID-19 no Pará sobe de 7 para 24 em um dia**. 20 jan. 2021. Disponível em: https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2021/01/20/numero-de-mortes-por-covid-19-no-para-sobe-de-7-para-24-em-um-dia.ghtml. Acesso em: 25 nov. 2025.

G1 PARÁ. **Secretaria estadual de saúde confirma primeiro caso de coronavírus no Pará**. 2020a. Disponível em: https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/03/18/secretaria-estadual-de-saude-confirma-primeiro-caso-de-coronavirus-no-para.ghtml. Acesso em: 17 dez. 2025.

G1 RONDÔNIA. **Ji-Paraná confirma 1º caso de coronavírus de Rondônia, diz secretaria municipal**. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2020/03/19/ji-

parana-confirma-1-caso-de-coronavirus-de-rondonia-diz-secretaria-municipal.ghtml. Acesso em: 17 dez. 2025.

G1 RORAIMA. **Governo confirma dois primeiros casos de coronavírus em RR**. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2020/03/21/governo-confirma-dois-primeiros-casos-de-coronavirus-em-rr.ghtml. Acesso em: 17 dez. 2025.

G1 TOCANTINS. Pastora Mylla Karvalho, ex-Companhia do Calypso, canta música gospel em DVD de Joelma. **G1 Tocantins**, Palmas, 25 nov. 2023. Disponível em: https://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2023/11/25/pastora-mylla-karvalho-ex-companhia-do-calypso-canta-musica-gospel-em-dvd-de-joelma.ghtml. Acesso em: 15 dez. 2025.

G1 POLÍTICA. **Assessores afirmam que Bolsonaro editou decreto após pedido de líderes religiosos**. 26 mar. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/blog/andreia-sadi/post/2020/03/26/assessores-afirmam-que-bolsonaro-editou-decreto-apos-pedido-de-lideres-religiosos.ghtml\. Acesso em: 23 out. 2023.

G1 AMAZONAS. **Amazonas confirma 159 novas mortes por COVID-19 e 2.202 novos casos.** G1 Amazonas, Manaus, 21 jan. 2021a. Disponível em: https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2021/01/21/am-confirma-159-novas-mortes-por-covid-19-e-2202-novos-casos.ghtml. Acesso em: 25 nov. 2025.

G1 AMAZONAS. **Covid-19**: Manaus vive colapso com hospitais sem oxigênio, doentes levados a outros estados, cemitérios sem vagas e toque de recolher. 14 jan. 2021. Disponível em: http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2021/01/14/covid-19-manaus-vive-colapso-com-hospitais-sem-oxigenio-doentes-levados-a-outros-estados-cemiterios-sem-vagas-e-toque-de-recolher.ghtml\. Acesso em: 23 out. 2025.

G1 AMAZONAS. **Crise do oxigênio no Amazonas completa um ano com impunidade e incerteza causada pela Ômicron**. 14 jan. 2022a. Disponível em: https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2022/01/14/crise-do-oxigenio-no-amazonas-completa-um-ano-com-impunidade-e-incerteza-causada-pela-omicron.ghtml\. Acesso em: 23 out. 2025.

G1 SÃO PAULO. **Filha da primeira vítima de covid-19 no Brasil perdeu os avós e dois tios com a doença**. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/08/19/filha-da-primeira-vitima-de-covid-no-brasil-perdeu-os-avos-e-dois-tios-com-a-doenca-apos-a-morte-da-mae.ghtml\. Acesso em: 11 dez. 2025.

G1 AMAZONAS. **Hospitais privados de Manaus cobram até R$ 100 mil antecipados para tratar coronavírus nas UTIs**. 11 maio 2020a. Disponível em:

G1 AMAZONAS. **Pela primeira vez desde o início da pandemia, Amazonas não registra mortes em 24 horas**. 06 jul. 2021b. Disponível em: https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2021/07/06/pela-primeira-vez-desde-o-inicio-da-pandemia-amazonas-nao-registra-mortes-em-24-horas.ghtml\. Acesso em: 11 dez. 2025.

G1 POLÍTICA. **Mandetta anuncia em rede social que foi demitido do Ministério da Saúde**. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/04/16/mandetta-anuncia-em-rede-social-que-foi-demitido-do-ministerio-da-saude.ghtml. Acesso em: 11 dez. 2025.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

GLOBO COMUNICAÇÃO E MARKETING S.A. Crentes: além dos muros. **Globoplay**, [Rio de Janeiro], 2025. Disponível em: https://globoplay.globo.com/crentes-alem-dos-muros/t/BjGvNYLxDb. Acesso em: 15 dez. 2025.

GLOBO COMUNICAÇÃO E MARKETING S.A. Estrelas da Casa: quem é Daniel Sobral, do Estrelas da Casa? Conheça representante do gospel. **Gshow**, Rio de Janeiro, 2025. Disponível em: https://gshow.globo.com/realities/estrela-da-casa/2025/noticia/quem-e-daniel-sobral-do-estrela-da-casa-conheca-representante-do-gospel.ghtml. Acesso em: 15 dez. 2025.

GLOBO. Cantai ao Senhor – a história da música evangélica brasileira. **Gshow**, Rio de Janeiro, 2025. Disponível em: https://gshow.globo.com/gnt/conversa-com-bial/noticia/pedro-bial-anuncia-documentario-sobre-musica-evangelica-veja-previa.ghtml. Acesso em: 15 dez. 2025.

GLOBO. **Estrela da Casa**: quem é Daniel Sobral. Gshow, Rio de Janeiro, 2025. Disponível em: https://gshow.globo.com/realities/estrela-da-casa/2025/noticia/quem-e-daniel-sobral-do-estrela-da-casa-conheca-representante-do-gospel.ghtml. Acesso em: 15 dez. 2025.

GLOBO. Três Graças. **Gshow**, Rio de Janeiro, 2025. Disponível em: https://gshow.globo.com/novelas/tres-gracas/. Acesso em: 15 dez. 2025.

GLOBOPLAY. **Domingão com Huck**: participação de Joelma. [S. l.]: Globo Comunicação, 2023. Vídeo (1 vídeo). Disponível em: https://globoplay.globo.com/v/13009638/. Acesso em: 15 dez. 2025.

GOMES, Bruno. Les évangéliques au Brésil: stratégies territoriales et participation politique. **Hérodote**, Paris, n. 119, p. 49-74, 2005. DOI: 10.3917/her.119.0049. Disponível em: https://shs.cairn.info/revue-herodote-2005-4-page-49?lang=fr. Acesso em: 21 nov. 2025.

GOMES, Francisca Castro. Entrevista concedida ao pesquisador em Murinin em 1 jul. 2025. **Arquivo pessoal do autor**.

GOMES, P. G. Processo de midiatização: da sociedade à Igreja. **IHU On-Line**, 2007.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco zero, 1994.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS. **Amazonas confirma 1º caso de COVID-19**. 2020. Disponível em: https://www.saude.am.gov.br/amazonas-confirma-1o-caso-de-covid-19-e-autoridades-garantem-que-rede-de-assistencia-esta-preparada/. Acesso em: 17 dez. 2025.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS. **Amazonas confirma 1º caso de Covid-19 e autoridades garantem que rede de assistência está preparada**. 2020.

GOVERNO DO ESTADO DO TOCANTINS. **Tocantins registra 1º caso confirmado do COVID-19**. 2020. Disponível em: https://www.to.gov.br/noticias/tocantins-registra-1o-caso-confirmado-do-covid-19/6edmfivjmco1. Acesso em: 17 dez. 2025.

GUARNIERI, Célia G. da S. et al. COVID-19 mortality and lethality in the State of Pará, Legal Amazon, Brazil. **Journal of Human Growth and Development**, v. 31, n. 3, p. 398-404, 2021.

GUERREIRO, Clayton; ALMEIDA, Ronaldo de. Negacionismo religioso: Bolsonaro e lideranças evangélicas na pandemia Covid-19. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 41, n. 2, p. 49-74, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rs/a/4JrSBZDRqG8c9RJzCfxz4BN/?lang=pt. Acesso em: 17 nov. 2025.

GUIMARÃES, Francisca. Entrevista concedida ao pesquisador em Murinin em 11 jul. 2025. **Arquivo pessoal do autor**.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HJARVARD, Stig. **A midiatização da cultura e da sociedade**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2014.

HUR, Domênico Uhng; SABUCEDO, José Manuel; ALZATE, Mónica. Bolsonaro e Covid-19: negacionismo, militarismo e neoliberalismo. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 21, n. 51, p. 550-569, ago. 2021. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1519-549X2021000200018&script=sci_arttext. Acesso em: 17 nov. 2025.

IBGE. **Acesso à internet e à televisão e posse de telefone móvel celular para uso pessoal 2023**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024.

IBGE. **Censo demográfico 2010**: religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

IBGE. **Censo Demográfico 2022**: Características Gerais da População. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022.

IBGE. **Censo demográfico 2022**: resultados preliminares. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

IBGE. **Cidades e Estados**: Benevides (PA). Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022.

IBGE. **Panorama do Censo 2022**: Portal Cidades. [S. l.]: IBGE, 2022. Disponível em: https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html. Acesso em: 28 ago. 2025.

IBGE. **Regiões de influência das cidades 2018**: síntese dos resultados. Rio de Janeiro: IBGE, 2017. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv100600.pdf. Acesso em: 28 ago. 2025.

INSTITUTO MUSEU DA PESSOA et al. **Projeto Memória Local na Escola** – Benevides: histórias de Benevides – palavra liberdade. [S. l.]: Instituto Museu da Pessoa; Instituto Avisa Lá; Cia. Ultragaz; Prefeitura Municipal de Benevides, 2023. Disponível em: https://avisala.org.br/wp-content/uploads/2023/03/Folder-Benevides_final.pdf. Acesso em: 13 out. 2025.

IOEPA. **Decreto nº 609, de 16 de março de 2020**. Diário Oficial do Estado do Pará, ano CXXIX, nº 34.143, ed. extra, 16 mar. 2020a. Disponível em: https://www.ioepa.com.br/pages/2020/2020.03.16.EXTRA.pdf. Acesso em: 21 out. 2025.

IOEPA. **Decreto nº 609, republicado em 27 de abril de 2020**. Diário Oficial do Estado do Pará, 27 abr. 2020b. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1Kn8WjWL8NGJqHRxbWIiEOGqMtsWaDBlC/view. Acesso em: 1 nov. 2020.

IOEPA. **Decreto nº 729, de 5 de maio de 2020**. Diário Oficial do Estado do Pará, nº 34.207, 5 maio 2020c.

IVAR, V. **Diário do pioneiro**: Gunnar Vingren. 5. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

JESUS, Douglas Marcus Monteiro de. Entrevista concedida ao pesquisador. Ex-agente comunitário de saúde em Murinin. Entrevista realizada por WhatsApp em 15 out. 2025. **Arquivo pessoal do autor.**

LAGOINHA GLOBAL. **Quem somos - Lagoinha Global**: convenção da Igreja Batista da Lagoinha. Disponível em: https://l2.lagoinha.com. Acesso em: 8 fev. 2026.

LEANDRO, Leonardo Milanez de Lima; SILVA, Fábio Carlos da. A estrada de ferro de Bragança e a colonização da zona bragantina no estado do Pará. **Novos Cadernos NAEA**, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 287-306, 2012. ISSN 2179-7536. Disponível em: https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/578. Acesso em: 14 set. 2025.

LENTINI, Marco; SOBRAL, Leonardo; NUNES, Fernando; CARVALHO, Tomás. A evolução da atividade madeireira no estado do Pará: situação atual e perspectivas para o setor florestal no século XXI. **Boletim Timberflow**, n. 3. Piracicaba: IMAFLORA, mar. 2021.

LIMA, Janice Shirley Souza. **Educação patrimonial na área do Projeto Serra do Sossego Canaã dos Carajás**. Belém: MPEG/CRVD-MSS/FIDESA, 2003.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cejup,1995.

LOUREIRO, Violeta. **Amazônia**: estado, homem, natureza. 3. ed. Belém: Cultural Brasil, 2014. 383 p.

MALAFAIA, S. **Minha história**. 2025. Disponível em: https://www.silasmalafaia.com/minha-historia/\. Acesso em: 30 out. 2025.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MARIANO, André Luiz de Castro. Congregação Cristã no Brasil e mídia: uma denominação na contramão das igrejas pentecostais. **Teologia e Espiritualidade**, Curitiba, v. 6, n. 12, p. 65–84, dez. 2019. ISSN 2316-1639. Disponível em: https://faculdadecristadecuritiba.com.br/wp-content/uploads/2021/03/Artigo-3-Andre.pdf. Acesso em: 11 nov. 2025.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 241 p.

MARQUES, Maria Sandrelle Gonçalves. **Pentecostalismo e espiritualidade na Amazônia**: a fé como elemento de reinvenção da vida no contexto de Parintins no Amazonas. 2021. 165 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Tradução de Ronald Polito e Sérgio Almeida. Petrópolis: Vozes, 2009.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico**. São Paulo: Paulus, 2003.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia, religião e sociedade**: das palavras às redes digitais. São Paulo: Paulus, 2016a.

MARTINO, Luís Mauro Sá. Midiatização da religião e Estudos Culturais: uma leitura de Stuart Hall. **Matrizes**, São Paulo, v. 10, n. 3, p. 143-156, 2016b.

MARTINO, L. M. S. Midiatização da religião e secularização: pensando as práticas religiosas no ambiente das mídias. **Revista Paulus**, v. 1, n. 1, p. 104-120, 2017.

MARTINO, Luiz Mauro Sá. **Metodologia de pesquisa em comunicação**: uma abordagem prática. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tânia Regina de. **História da imprensa no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

MATA, Kleper Klei Romano. Entrevista concedida a William Costa da Silva via WhatsApp em 7 out. 2025. Pastor-dirigente da Congregação Orvalho de Hermon e presidente do conselho fiscal da Igreja Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin. **Arquivo pessoal do autor.**

MAUÉS, Heraldo. **Uma outra "invenção" da Amazônia**: religiões, histórias, identidades. Belém: Cejup, 1999. p. 139-156.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Cristianismos amazônicos e liberdade religiosa**: uma abordagem histórico-antropológica. Antropolítica, São Luís, n. 9, p. 77-100, 2000. Trabalho apresentado na Oficina sobre Direitos Humanos, Liberdade Religiosa e Territorialidade, da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

MBEMBE, A. Necropolítica. **Revista Arte & Ensaios**, n. 32, p. 122-151, 2011.

MBEMBE, A. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2018.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MESCOUTO, Aderson; RIBEIRO, Edilene do Socorro N. Entrevista concedida a William Costa, Murinin – Benevides, PA, 1º jul. 2025. **Arquivo digital**, 25 p.

MINAS GERAIS. Assembleia Legislativa. **Lei n. 24.994, de 26 de setembro de 2024.** Reconhece as atividades religiosas como essenciais em situações de calamidade pública. Belo Horizonte, 2024. Disponível em: https://www.almg.gov.br/atividade-parlamentar/leis/legislacao-mineira/lei/?tipo=LEI&num=24994&ano=2024\. Acesso em: 29 out. 2025.

MOREIRA, Éberton da Costa; SCHMITZ, Heribert. A roça, o retiro e a "tapera": descrevendo os sistemas de produção familiares no município do Acará, Pará, Brasil. **Revista Caribeña de Ciencias Sociales**, jun. 2019. Disponível em: https://www.eumed.net/rev/caribe/2019/06/sistemas-producao-familiares.html. Acesso em: 4 out. 2025.

MOREIRA, Gabriel. **Mapa de localização da área de estudo**: núcleo urbano de Murinin, município de Benevides, Pará. Concepção: Fábio Fonseca de Castro. Laboratório de Análises Espaciais do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – LAENA/NAEA/UFPA. Base cartográfica: IBGE, 2025. Imagem: Google Earth. Sistema de Coordenadas Geográficas, DATUM SIRGAS 2000. Escala 1:25.000. Janeiro, 2026.

MORIN, Edgar. **É hora de mudarmos de via**: as lições do coronavírus. Colaboração Sabah Abouessalam. Tradução Ivone C. Benedetti. 1. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

MPPA. **Sistema de Informações de Indicadores Sociais**: Benevides. Belém: Ministério Público do Estado do Pará, s.d. Disponível em: https://www2.mppa.mp.br/sistemas/gcsubsites/upload/53/benevides(3).pdf. Acesso em: 15 dez. 2025.

MUNIZ, João de Palma. **Índice geral dos registros de posse**: publicação official organizada na administração do Exm. Snr. Dr. João Antonio Luiz Coelho. Belém: Imprensa Official do Estado do Pará, 1910. 279 p. Disponível em: https://obrasraras.fcp.pa.gov.br/publication/indice-geral-dos-registros-de-posse-publicacao-official-organizada-na-administracao-do-exm-snr-dr-joao-antonio-luiz-coelho/. Acesso em: 20 set. 2025.

NAVEGANTES, Osvaldo Bezerra (Irmão Vavá). Entrevista concedida a William Costa da Silva. Murinin, Benevides, 7 fev. 2024. **1 gravação sonora (entrevista).**

NEY, Gáudio Uchôa. **Divulgação científica da covid-19**: estudo de caso do canal Atila Iamarino no YouTube. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social – Jornalismo) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

NIEBUHR, H. Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: ASTE, 1992.

NUNES, Fábio Alexandre. **A semente da colonização**: um estudo sobre a Colônia Agrícola Benevides (Pará, 1870-1889). 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

NUNES, Isac José Murta; ROSA, Leandro Maciel Sarrazin da. A problemática da violência nas novas áreas de dispersão do espaço metropolitano de Belém: os casos de Benevides e Santa Bárbara do Pará. In: **SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA URBANA** (SIMPURB), 17., 2022, Curitiba. Anais [...]. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2022. p. 1-19. Disponível em: https://www.sisgeenco.com.br/anais/simpurb/2022/arquivos/GT13_COM_1064_1040_20220531145942.pdf. Acesso em: 30 set. 2025.

O GLOBO. **Malafaia usa cultos para criticar restrições por coronavírus**: "Igreja é um hospital emocional". Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: https://oglobo.globo.com/saude/coronavirus/malafaia-usa-cultos-para-criticar-restricoes-por-coronavirus-igreja-um-hospital-emocional-24316674\. Acesso em: 30 out. 2025.

O JORNAL BATISTA. **Ano XI, n. 29, 20 jul. 1911**. Disponível em: http://acervo.batistas.com. Acesso em: 26 ago. 2025.

O LIBERAL. **Benevides e Santa Bárbara do Pará recebem doses da vacina contra a covid e seguem com imunização**. 2021. Disponível em:

https://www.oliberal.com/belem/benevides-e-santa-barbara-do-para-recebem-doses-da-vacina-contra-a-covid-e-seguem-com-vacinacao-1.388577. Acesso em: 2 dez. 2025.

OLIVEIRA, Max do Carmo de; OLIVEIRA, Patrícia Guimarães da Silva. Entrevista concedida a William Costa da Silva em 6 jul. 2025, em Murinin, PA. Transcrição realizada em 24 set. 2025. **1 arquivo digital** (CCB Murinin).

OPAS – **Organização Pan-Americana da Saúde. Covid-19 no Brasil**: panorama geral. 2020c. Disponível em: https://www.paho.org/pt/node/69303\. Acesso em: 11 dez. 2025.

OPAS – **Organização Pan-Americana da Saúde**. Histórico da emergência de saúde pública de importância internacional – Covid-19. 2020a. Disponível em: https://www.paho.org/pt/historico-da-emergencia-internacional-covid-19. Acesso em: 11 dez. 2025.

OPAS – **Organização Pan-Americana da Saúde**. OMS declara fim da Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional referente à COVID-19. Brasília, 5 maio 2023. Disponível em: https://www.paho.org/pt/noticias/5-5-2023-oms-declara-fim-da-emergencia-saude-publica-importancia-internacional-referente. Acesso em: 10 fev. 2026.

OPAS – **Organização Pan-Americana da Saúde**. WHO characterizes Covid-19 as a pandemic. 2020b. Disponível em: https://www.paho.org/pt/news/11-3-2020-who-characterizes-covid-19-pandemic. Acesso em: 11 dez. 2025.

ORELLANA, J. D. Y. et al. Explosão da mortalidade no epicentro amazônico da epidemia de Covid-19. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, e00120020, p. 1-8, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1590/0102-311X00120020. Acesso em: 17 dez. 2025.

ORO, Ari Pedro. Religião experienciada, religiões estudadas. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). **Antropologia da religião no Brasil:** trajetórias. Brasília: ABA Publicações, 2024. p. 44-65. DOI: 10.48006/978-65-87289-37-3.

PALHETA, Socorro. Entrevista concedida ao pesquisador. Agente comunitária de saúde em Murinin. Entrevista realizada por WhatsApp em 16 out. 2025. **Arquivo pessoal do autor.**

PANTOJA, Vanda. **Santos e Espírito Santo, ou católicos e evangélicos na Amazônia marajoara.** 223 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2011.

PARÁ. Governo do Estado**.** Decreto n. 609, de 16 de março de 2020. Dispõe sobre medidas temporárias para enfrentamento da emergência de saúde pública decorrente do novo coronavírus. **Diário Oficial do Estado**, Belém, ed. extra, n. 34.143, 16 mar. 2020a.

PARÁ. Governo do Estado. Decreto n. 729, de 5 de maio de 2020. Dispõe sobre a suspensão de atividades não essenciais em municípios da Região Metropolitana de Belém e outros. **Diário Oficial do Estado**, Belém, 5 maio 2020c.

PARÁ. Governo do Estado. Decreto n. 800, de 31 de maio de 2020. Dispõe sobre as medidas de retomada gradual das atividades econômicas e sociais no âmbito do Estado do Pará. **Diário Oficial do Estado**, Belém, 31 maio 2020. Disponível em: https://www.sistemas.pa.gov.br/sisleis/legislacao/5663/detail. Acesso em: 24 ago. 2023.

PARÁ. Governo do Estado. **Lei Ordinária n. 9.147, de 23 de novembro de 2020**. Reconhece a essencialidade das atividades religiosas realizadas no templo e fora dele, em qualquer tempo, no âmbito do Estado do Pará. Belém, 2020a. Disponível em: https://www.sistemas.pa.gov.br/sisleis/legislacao/6070. Acesso em: 24 ago. 2023.

PARÁ. Secretaria de Estado de Segurança Pública e Defesa Social. **Boletim da Segurança Pública Paraense 2024**. Belém: SEGUP, 2024.

PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DE BENFICA. Paróquia Nossa Senhora da Conceição. [S. l.], 2024. Disponível em: https://www.pnscbenfica.com/p/paroquia-nossa-senhora-da-conceicao.html. Acesso em: 15 dez. 2025.

PENTEADO, Antônio Rocha. **O sistema portuário de Belém.** Belém: Universidade Federal do Pará, 1973. (Coleção Amazônica, Série José Veríssimo).

PEREIRA, Francisca Bentes (Irmã Chica). Entrevista concedida a William Costa da Silva. Murinin, Benevides, 25 fev. 2024. 1 gravação sonora (entrevista).

PEREIRA, João Batista. Urbanização e expansão metropolitana em Belém e região metropolitana. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 25, n. 1, e2023-000, 2023.

PORTAL BRASIL SAT DIGITAL. **Canais terrestres**: Belém (PA). [S. l.], 2025. Disponível em: https://www.portalbsd.com.br/terrestres_channels.php?cidade=104. Acesso em: 15 dez. 2025.

PREFEITURA DE BENEVIDES. **Feira da Família Evangélica**. Instagram, 2025. Disponível em: https://www.instagram.com/p/DKKtnIkRXPO/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==. Acesso em: 2 dez. 2025.

PREFEITURA DE BENEVIDES. **Feira da Família Cristã de Benevides**. 2023. Disponível em: https://www.benevides.pa.gov.br/semagri/noticia/24852. Acesso em: 2 dez. 2025.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BENEVIDES. **Plano Municipal de Saneamento Básico do Município de Benevides**: volume I. Benevides: Prefeitura Municipal de Benevides, 2022.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. **Atlas do desenvolvimento humano no Brasil: IDHM municípios 2010**. Brasília, DF: PNUD, 2013. Disponível em: https://www.undp.org/pt/brazil/idhm-municipios-2010. Acesso em: 28 ago. 2025.

PÚBLICA. Documentos inéditos revelam como governo Bolsonaro tratou internamente a crise de Manaus. **Agência Pública**, 9 fev. 2023. Disponível em: https://apublica.org/2023/02/documentos-ineditos-revelam-como-governo-bolsonaro-tratou-internamente-a-crise-de-manaus/. Acesso em: 11 dez. 2025.

QUEIROZ, Alexandre. **Revolução e paraíso**: conflito de ideias na Igreja latino-americana (1968-1979). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021. 286 p. ISBN 978-65-86342-17-8.

RÁDIO UFPA. **Centro Amazônico de Herpetologia**. Belém, 2023. Disponível em: https://radio.ufpa.br/index.php/ufpa-noticias/centro-amazonico-de-herpetologia. Acesso em: 15 dez. 2025.

RAMOS, Paulina. Entrevista concedida a William Costa da Silva via WhatsApp em 20 set. 2025. Santa Maria de Benfica, 2025. 1 arquivo de áudio, com descrição em 1 página. **Arquivo pessoal do autor.**

REIS, Gustavo S. Evangélicos na Amazônia paraense: identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada. **Observatório da Religião**, v. 3, p. 76-91, 2016.

REZENDE, Tadeu V. F. de. **A conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no período colonial**: a definição das fronteiras. 2006. Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Autoridade religiosa. In: CUNHA, Magali do Nascimento; NOVAES, Allan (org.). **Dicionário brasileiro de comunicação e religiões**. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2022.

RIBEIRO, Ezilene Nogueira. **Eurico Alfredo Nelson, a inserção dos batistas em Belém do Pará**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. **Tempo**, Niterói, v. 11, n. 22, p. 5-30, 2007. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/10370. Acesso em: 23 abr. 2024.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. Entre tempo e narrativa: concordância/discordância. Kriterion: **Revista de Filosofia**, v. 53, n. 125, p. 299-310, jun. 2012.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Lei n. 9.012, de 17 de setembro de 2020**. Reconhece a atividade religiosa como essencial para a população do Estado do Rio de Janeiro em tempos de crises ocasionadas por moléstias contagiosas ou catástrofes naturais. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: https://leisestaduais.com.br/rj/lei-ordinaria-n-9012-2020-rio-de-janeiro. Acesso em: 29 out. 2025.

ROCHA, Silvano da Silva. Entrevista concedida a William Costa da Silva. Murinin, 15 mar. 2025. **Arquivo pessoal do autor.**

RODRIGUES, Adriano Duarte. A natureza intersubjetiva da comunicação. **Intexto**, Porto Alegre, UFRGS, n. 37, p. 76-88, set./dez. 2016.

RODRIGUES, R. L. P.; DUTRA, M. A comunicação radiofônica e a educação popular em um ambiente amazônico. In: MONTEIRO, Gilson Vieira; ABBUD, Maria Emília de Oliveira Pereira; PEREIRA, Mirna Feitoza (org.). **Estudos e perspectivas dos ecossistemas na comunicação**. Manaus: Edua, 2011. v. 1, p. 227-245.

SÁ, Marcus Vinicius Albuquerque Franco de. Gestão territorial e desenvolvimento econômico: o caso do município de Benevides-PA. In: **Encontro Nacional de pós-graduação e Pesquisa em Urbanismo** (ENANPUR), 2023, Belém. Sessão temática 02: Políticas públicas e gestão multiescalar do território urbano e regional. Belém: ANPUR, 22–26 maio 2023. Disponível em: https://anpur.org.br/wp-content/uploads/2023/05/st02-32.pdf. Acesso em: 15 set. 2025.

SALAMA, Pierre. **Contágio viral, contágio econômico, riscos políticos na América Latina**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

SALAMA, Pierre. **Evangélicos e pandemia**. Trad. Ricardo Festi. Ebook. São Paulo: Boitempo, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

SANTOS, Diego Silva dos. Entrevista concedida a William Costa da Silva. Murinin, Benevides, PA, 5 jul. 2025. 1 arquivo digital (.docx). **Arquivo pessoal do autor**.

SANTOS, J. A. B.; BARONAS, R. L. Novo normal. In: **Enciclopédia Discursiva da COVID-19. InformaSUS-UFSCar**, 2020. Disponível em: https://informasus.ufscar.br/novo-normal. Acesso em: 10 fev. 2026.

SANTOS, Milton. **O preconceito**: As Cidadanias Mutiladas. Editora Imprensa oficial do Estado: São Paulo, 1996-1997.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton. Tempo de abraçar e tempo de afastar: Eclesiastes na pandemia evangélica. **Revista de Teologia Amazônica**, v. 12, n. 1, p. 45-67, 2025.

SANTOS, Luiz L. Z.dos; **PubliCIDADE na Belém da belle époque entre os anos de 1870 e 1912**. Curitiba: Appris Editora e Livraria Eireli-ME, 2018.

SANTOS PÉREZ, José Manuel. La conquista y colonización de Maranhão-Grão Pará: el gran proyecto de la Monarquía Hispánica para la Amazonia brasileña (1580-1640). **Revista de**

Estudios Brasileños, Salamanca, v. 6, n. 1, p. 33-47, 2019. DOI: 10.14201/reb20196113347. Disponível em: https://journals.openedition.org/nuevomundo/43703. Acesso em: 26 ago. 2025.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa. **Lei n. 17.434, de 29 de outubro de 2021**. Reconhece a essencialidade das atividades religiosas no âmbito do Estado de São Paulo. São Paulo, 2021. Disponível em: https://www.al.sp.gov.br/norma/200691\. Acesso em: 29 out. 2025.

SAYÃO, R. Entenda por que as Testemunhas de Jeová e os mórmons não são evangélicos. **YouTube**, 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8rU9xDV3mFI&t=21s. Acesso em: 28 ago. 2025.

SBARDELOTTO, Moisés. **E o Verbo se fez rede**: religiosidades em reconstrução no ambiente digital. São Paulo: Paulinas, 2017.

SCHWARTZ, Tony. **Mídia**: o segundo Deus. Trad. Ana Maria Rocha. São Paulo: Summus, 1985. 157 p.

SECRETARIA de ESTADO de SAÚDE PÚBLICA do PARÁ. Gráfico 1 – Média dos casos confirmados de covid-19 no Pará. Disponível em: https://www.covid-19.pa.gov.br. Acesso em: 22 out. 2025.

SECRETARIA de ESTADO de SAÚDE PÚBLICA do PARÁ. Gráfico 2 – Média dos casos de óbito por covid-19 no Pará. Disponível em: https://www.covid-19.pa.gov.br. Acesso em: 22 out. 2025.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SIEPIERSKI, Paulo D. A emergência da pluralidade religiosa. **Reflexão e Fé**: Revista Teológica do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, Recife, ano 1, n. 11.999, 1999. Disponível em: http://bmgil.tripod.com/spd26.html. Acesso em: 26 ago. 2025.

SISTEMA DE INFORMAÇÕES DE INDICADORES SOCIAIS DO ESTADO DO PARÁ – SIIS. **Benevides**. Belém: MPPA, 2010. Disponível em: https://www2.mppa.mp.br/sistemas/gcsubsites/upload/53/benevides(3).pdf. Acesso em: 15 dez. 2025.

SILVA, Calcedonia do Carmo da. Entrevista concedida a William Costa da Silva. Comunidade Tapera, Murinin, 28 set. 2025. 1 gravação sonora (entrevista). **Arquivo pessoal do autor.**

SILVA, Emanuel Freitas da. Igreja, “serviço essencial”? Compreendendo argumentos de parlamentares evangélicos. **PLURA**: Revista de Estudos de Religião, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 218-244, 2021. Disponível em: https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1818. Acesso em: 30 out. 2025.

SILVA, M. B. **Benfica**: minhas raízes. Benevides: A. C. de Almeida e Silva ME Editora de Livros e Jornais, 2010.

SILVA, Marta Brito da. **Benfica**: minhas raízes. Benevides: A. C. de Almeida e Silva ME Editora de Livros e Jornais, 2010. 270 p.

SILVA, William Costa da. **"Já sinto o manto"**: a tecitura ecossistêmica do pentecostal na Internet. 2020. 168 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Faculdade de Informação e Comunicação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2020.

SILVA, William Costa da; CASTRO, Marina Ramos Neves de. Igreja evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin: da pandemia às novas tecnologias. In: CASTRO, Marina Ramos Neves de; CASTRO, Fábio Fonseca de; RODRIGUES, Luís Carlos Freitas; VENTURA, Jússia Carvalho (org.). **Socialidades e sensibilidades amazônicas**. Belém: NAEA/UFPA, 2024a. p. 129–152. ISBN 978-85-7143-239-0.

SILVA, William Costa da; CASTRO, Marina Ramos Neves de. Ir à igreja: percepções sobre a atuação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin na internet durante e após a pandemia de COVID-19. In: **Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, 47., 2024, Itajaí. Anais [...]. São Paulo: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2024b. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/384467652. Acesso em: 30 out. 2025.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (org.). **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SIMMEL, Georg. **Religião**: ensaios. São Paulo: Olho d'Água, 2009.

SIMMEL, Georg. **Religião**: ensaios. Vol. 1. Trad. e apres. Jorge Claudio Ribeiro; pref. Frédéric Vandenberghe. São Paulo: Olho d'Água, 2010.

SIMMEL, Georg. Sociologia do espaço. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 75-112, 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ea/a/HPqpyTNjcVkDHvMsZgPjkSQ/?lang=pt. Acesso em: 15 nov. 2025.

SIMMEL, Georg. **Sociologia**: estudos sobre a forma da socialização. São Paulo: Ática, 2006.

SIQUEIRA, J. L. F. **Terra da liberdade – Benevides**: história e colonização. Belém: Delta Gráfica e Editora Ltda., 2014.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. **Bíblia de estudo NAA**: Nova Almeida Atualizada. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho**: uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

SoU_Ciência. **Pesquisa de Opinião COVID-19, Vacina e Justiça**: percepção pública brasileira sobre vacinação, tratamentos e reparação de crimes na gestão da pandemia. São Paulo: Unifesp/Instituto IDEA, 2023.

SOUZA, Luciano Andrade de. A estrada de ferro de Bragança e a produção do espaço na Amazônia: reflexões acerca do município de Benevides (PA). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)**, Belém, v. 5, n. 1, p. 123-136, jan./jun. 2018.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019. Recurso eletrônico.

SYNAN, Vinson. **O século do Espírito Santo**: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático. São Paulo: Editora Vida, 2021.

TAFNER JUNIOR, Armando W.; SILVA, Fábio Carlos da. Colonização nipônica na Amazônia: a saga dos imigrantes japoneses no estado do Pará. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 11, n. 22, 28 abr. 2015. Disponível em: https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/3424. Acesso em: 3 set. 2025.

TAVARES, Irmão Vicente. **Cronologia eclesiástica do Pará**. Belém: Gráfica Falangola, 1985.

TAYLOR, Richard S. (org.). **Dicionário teológico Beacon**. Trad. Eduardo Aparicio, José Pacheco e Christian Sarmiento. Ed. Edgar R. Conzalez. Lenexa: Casa Nazarena de Publicações, 1984.

TRINDADE DA SILVA, J. de L. "Quando o serviço chama-nos às armas, paraenses! Cumpri vosso dever!": as correspondências de jornais do Pará e a mobilização para a Guerra contra o Paraguai em 1865. **Revista Outras Fronteiras**, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 49–68, 2022. Disponível em: https://periodicoscientificos.ufmt.br/outrasfronteiras/index.php/outrasfronteiras/article/view/537. Acesso em: 13 set. 2025.

TRINDADE DA SILVA, J. de L. **A Amazônia e a Guerra do Paraguai**: recrutamento e preparação de tropas, 1865-1870. 2024. 231 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2024.

TUDO RÁDIO. **Dial FM Belém (PA)**. São Paulo, 2025. Disponível em: https://tudoradio.com/dials/cidade/208-belem. Acesso em: 15 dez. 2025.

UOL. **Jair Bolsonaro e a vacina contra a Covid-19**. 2023. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2023/05/03/jair-bolsonaro-vacina-covid-19.htm. Acesso em: 11 dez. 2025.

VALLADARES, Lícia do Prado. Os dez mandamentos da observação participante. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 22, n. 63, p. 153-155, fev. 2007. DOI: 10.1590/S0102-69092007000100012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/H6CDbCRcfpPK3YmWcrrpw4K/?lang=pt. Acesso em: 26 ago. 2025.

VERÍSSIMO, T.; PEREIRA, J. **A floresta habitada**: História da ocupação humana na Amazônia. Belém: Imazon, 2014. p.128.

VIANA, Angra Thaynara Silva et al. Cobertura e meta vacinal da covid-19 na região metropolitana de Belém. **Revista Eletrônica Acervo Saúde**, v. 24, n. 11, e18275, 2024. DOI: 10.25248/REAS.e18275.2024.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

VIEIRA, Maria de Nazaré Ramos. Entrevista concedida ao pesquisador em 12 jul. 2025. **Arquivo pessoal do autor**.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. **Religião e política**: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll Brasil; Instituto de Estudos da Religião (ISER), 2017. 196 p. ISBN 978-85-62669-21-7. Disponível em: https://br.boell.org/sites/default/files/livro_religiao_e_politica_27_03.pdf. Acesso em: 17 nov. 2025.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHYTE, William Foote. **Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada**. Trad. Maria Lucia de Oliveira. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

WOLF, Mauro. **Teorias da comunicação**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. 9. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2006.

YOUTUBE. **Bruna Karla canta no Melhor da Noite e emociona Otaviano Costa**. [S. l.], 2025. Vídeo (1 vídeo). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=0KyVwrahmBk. Acesso em: 15 dez. 2025.

ANEXO A – PORCENTAGEM DE EVANGÉLICOS NO PARÁ, POR MUNICÍPIOS

Tabela – Porcentagem de evangélicos nos municípios do Pará, conforme dados do Censo 2022

NOME DO MUNICÍPIO DO PARÁ	POPULAÇÃO	% DE EVANGÉLICOS
Abaetetuba	158.042	32,9%
Abel Figueiredo	6.119	36,4%
Acará	63.268	45,3%
Afuá	38.020	24,0%
Água Azul do Norte	16.672	32,0%
Alenquer	86.096	25,6%
Almeirim	38.843	32,0%
Altamira	135.067	38,4%
Anajás	34.065	45,4%
Ananindeua	515.745	37,5%
Anapu	33.566	43,6%
Augusto Corrêa	43.691	24,5%
Aurora do Pará	32.772	28,0%
Aveiro	18.343	33,0%
Bagre	35.265	53,4% *
Baião	51.844	19,0%
Bannach	3.730	42,9%
Barcarena	126.733	43,9%
Belém	1.367.336	33,4%
Belterra	18.060	35,0%
Benevides	56.152	45,2% **
Bom Jesus do Tocantins	14.511	38,0%
Bonito	12.892	21,2%
Bragança	121.793	30,0%

Brasil Novo	30.214	39,6%
Brejo Grande do Araguaia	6.791	36,4%
Breu Branco	40.157	42,2% **
Breves	114.628	36,0%
Bujaru	27.049	37,8%
Cachoeira do Piriá	26.510	33,6%
Cachoeira do Arari	22.950	38,7%
Cametá	134.734	24,8%
Canaã dos Carajás	75.433	46,1% **
Capanema	70.321	26,0%
Capitão Poço	56.331	21,0%
Castanhal	200.003	35,9%
Chaves	20.630	33,0%
Colares	11.923	28,3%
Conceição do Araguaia	44.765	34,6%
Concórdia do Pará	26.869	42,2%
Cumaru do Norte	12.397	41,9% **
Curionópolis	19.929	39,3%
Curralinho	38.060	39,4%
Curuá	14.126	24,1%
Curuçá	44.493	29,7%
Dom Eliseu	58.444	32,2%
Eldorado do Carajás	30.264	38,2%
Faro	8.728	20,2%
Floresta do Araguaia	17.896	40,0%
Garrafão do Norte	24.716	18,5%

Goianésia do Pará	23.806	42,0%
Gurupá	31.945	24,9%
Igarapé-Açu	35.788	26,4%
Igarapé-Miri	66.369	45,1% **
Inhangapi	10.334	30,3%
Ipixuna do Pará	29.116	33,1%
Irituia	30.627	32,2%
Itaituba	137.170	33,2%
Itupiranga	53.873	29,7%
Jacareacanga	24.742 ***	38,5%
Jacundá	36.184	35,3%
Juruti	57.837	36,2%
Limoeiro do Ajuru	29.617	41,5%
Mãe do Rio	34.566	27,4%
Magalhães Barata	8.090	32,4%
Marabá	271.321	36,8%
Maracanã	25.929	36,8%
Marapanim	30.867	29,9%
Marituba	123.890	40,7%
Medicilândia	26.438	43,2%
Melgaço	26.770	45,8% **
Mocajuba	27.265	39,9%
Moju	81.364	43,0%
Mojuí dos Campos	22.845	31,8%
Monte Alegre	59.890	34,1%
Muaná	60.117	31,8%

Nova Esperança do Piriá	21.132	42,8%
Nova Ipixuna	13.318	36,0%
Nova Timboteua	12.737	19,6%
Novo Progresso	33.636	27,7%
Novo Repartimento	60.438	41,6%
Óbidos	58.121	25,7%
Oeiras do Pará	33.886	34,9%
Oriximiná	76.140	31,4%
Ourém	17.836	22,0%
Ourilândia do Norte	26.570	46,0% **
Pacajá	43.527	42,2%
Palestina do Pará	6.872	30,1%
Paragominas	104.883	40,4%
Parauapebas	271.577	43,4% **
Pau D'Arco	6.772	37,0%
Peixe-Boi	8.315	20,4%
Piçarra	12.794	26,6%
Placas	18.602	38,2%
Ponta de Pedras	24.913	43,2%
Portel	67.288	40,2%
Porto de Moz	40.709	27,3%
Prainha	35.655	32,9%
Primavera	10.700	20,3%
Quatipuru	11.534	23,5%
Redenção	91.227	40,7%
Rio Maria	17.965	36,5%

Rondon do Pará	35.182	46,6%
Rurópolis	41.975	32,5%
Salinópolis	44.451	28,1%
Salvaterra	24.701	31,5%
Santa Bárbara do Pará	21.089	48,0% **
Santa Cruz do Arari	6.820	35,7%
Santa Izabel do Pará	68.963	41,4%
Santa Luzia do Pará	20.341	18,4%
Santa Maria das Barreiras	17.639	39,0%
Santa Maria do Pará	24.583	26,8%
Santana do Araguaia	44.526	42,0%
Santarém	351.220	30,3%
Santarém Novo	6.116	27,1%
Santo Antônio do Tauá	28.282	44,8%
São Caetano de Odivelas	15.226	25,4%
São Domingos do Araguaia	20.970	31,6%
São Domingos do Capim	30.144	25,9%
São Félix do Xingu	81.161	38,2%
São Francisco do Pará	14.912	35,3%
São Geraldo do Araguaia	24.243	39,9%
São João da Ponta	4.264	33,5%
São João de Pirabas	20.593	26,9%
São João do Araguaia	13.446	39,5%
São Miguel do Guamá	52.810	28,6%
São Sebastião da Boa Vista	31.336	45,1%
Sapucaia	5.295	32,3%

Senador José Porfírio	22.651	41,2%
Soure	24.183	27,7%
Tailândia	84.206	39,1%
Terra Alta	10.404	37,9%
Terra Santa	18.804	30,9%
Tomé-Açu	76.055	44,0% **
Tracuateua	28.015	23,7%
Trairão	18.924	36,4%
Tucumã	34.812	41,8%
Tucuruí	90.232	40,9%
Ulianópolis	56.562	40,9%
Uruará	48.511	39,2%
Vigia	49.096	26,3%
Viseu	58.095	26,0%
Vitória do Xingu	15.104	35,6%
Xinguara	56.127	42,2%

Fonte: IBGE (2022)

Notas: * Município com maioria absoluta de evangélicos, ou seja, que ultrapassem os 50% da população.
** Municípios com a maioria da população evangélica, ultrapassando os católicos.
*** População judicial do município de Jacareacanga-PA: 41.487 habitantes. Processo Judicial nº 798-41.2011.4.01.3902, Seção Judiciária de Itaituba-PA.

ANEXO B - PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

UFPA - INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Fenômenos comunicacionais e de sociabilidade no pós-pandemia entre evangélicos do distrito de Murinin, Benevides/PA

Pesquisador: WILLIAM COSTA DA SILVA

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 80989524.3.0000.0018

Instituição Proponente: Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.976.202

Apresentação do Projeto:

Em meio à pandemia causada pelo novo coronavírus, o mundo precisou ressignificar suas relações sociais. As orientações dos órgãos sanitários dizem respeito ao distanciamento social a fim de evitar a transmissão em massa da covid-19. Os governos decretaram fechamento de locais que oferecem serviços considerados não essenciais para a sobrevivência da população. As igrejas foram impactadas com medidas de distanciamento e também precisaram ser fechadas. A proposta do estudo é refletir, a partir dos fenômenos comunicacionais e de sociabilidade do pós-pandemia, entre evangélicos que professam fé e integram a Assembleia de Deus (AD), em Murinin, cidade de Benevides, região Metropolitana de Belém (PA), sobre as interações e experiências intersubjetivas religiosas que impactam a sociabilidade entre esses indivíduos. Metodologicamente, será por meio da observação participante, a condução da pesquisa em campo, com aplicação da técnica de entrevistas abertas. Entre os objetivos, pretende-se identificar e mapear as produções e ações de mídia mantidas pela igreja AD, durante e após a pandemia causada pela covid-19; descrever e interpretar, a partir das ações midiáticas promovidas pela igreja através de seus fiéis, a (des) construção das experiências religiosas, no que cerne a materialização da experiência religiosa de culto, na cena pandêmica; e, analisar os fenômenos comunicacionais que emergem na sociabilidade, a partir dos relatos de experiências religiosas de evangélicos de Murinin, com o uso de dispositivos midiáticos

(Ferreira, 2006) pela igreja e por meio dos fiéis. Portanto, perceber os fenômenos comunicacionais a partir dos atravessamentos da pandemia na experiência religiosa desses evangélicos.

Objetivo da Pesquisa:

objetivo geral deste é, pelo prisma aos fenômenos comunicacionais, entender, no contexto de pós-pandemia, as interações e experiências intersubjetivas religiosas (Castro e Castro, 2017), que impactam a sociabilidade entre evangélicos no distrito de Murinin, em Benevides/PA.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos: vazamento de dados

Benefícios:

produção científica que registrará historicamente fenômenos religiosos da Comunidade e o reforço da religiosidade do local, ao mesmo que fortalecerá a pesquisa na localidade.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O projeto atende as resoluções 466/12 e 510/16, ambas do CNS/MS.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os termos apresentados, nesta versão, contemplam os sugeridos pelo sistema CEP/CONEP.

Recomendações:

O projeto atende aos requisitos do CEP, favorecendo a sua aprovação. Parabenizo pela iniciativa e desejo sucesso na realização da pesquisa. SMJ.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Diante do exposto somos pela aprovação do protocolo. Este é nosso parecer, SMJ

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2311307.pdf	19/06/2024 18:22:03		Aceito
Outros	declaracao_de_isencao_onus_financ	19/06/2024	WILLIAM COSTA	Aceito



Outros	eiro_assinado.pdf	18:20:45	DA SILVA	Aceito
Declaração de concordância	aceite_orientador.pdf	19/06/2024 18:19:34	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	termo_de_compromisso_do_pesquisador_modificado.pdf	19/06/2024 18:18:31	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Solicitação Assinada pelo Pesquisador Responsável	carta_encaminhamento_ao_cep_assinado.pdf	19/06/2024 18:17:19	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Cronograma	Cronograma_modificado.docx	19/06/2024 18:15:48	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_modificado.docx	19/06/2024 18:14:59	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2311307.pdf	10/04/2024 10:49:04		Aceito
Folha de Rosto	Folha_De_Rosto_Willian_Plataforma_Brasil_assinado.pdf	10/04/2024 10:48:14	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Outros	QUESTIONario.docx	26/03/2024 16:18:23	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto.docx	26/03/2024 16:17:17	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto.docx	26/03/2024 16:17:17	WILLIAM COSTA DA SILVA	Recusado
Solicitação Assinada pelo Pesquisador Responsável	carta_encaminhamento_ao_cep.pdf	26/03/2024 16:16:48	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Solicitação Assinada pelo Pesquisador Responsável	carta_encaminhamento_ao_cep.pdf	26/03/2024 16:16:48	WILLIAM COSTA DA SILVA	Recusado
Declaração de Pesquisadores	termo_de_compromisso_do_pesquisador.doc	26/03/2024 16:14:52	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	termo_de_compromisso_do_pesquisador.doc	26/03/2024 16:14:52	WILLIAM COSTA DA SILVA	Recusado
Declaração de Instituição e Infraestrutura	termo_de_consentimento_instituicao_ASSINADO_LZ.pdf	26/03/2024 16:14:21	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Brochura Pesquisa	Projeto_doutorado.docx	26/03/2024 16:14:05	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Brochura Pesquisa	Projeto_doutorado.docx	26/03/2024 16:14:05	WILLIAM COSTA DA SILVA	Recusado
Orçamento	orcamento.docx	26/03/2024	WILLIAM COSTA	Aceito

UFPA - INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

Continuação do Parecer: 6.976.202

Orçamento	orcamento.docx	16:11:34	DA SILVA	Aceito
Cronograma	Cronograma.docx	26/03/2024 16:09:36	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito
Cronograma	Cronograma.docx	26/03/2024 16:09:36	WILLIAM COSTA DA SILVA	Recusado
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	tcle.docx	26/03/2024 16:08:42	WILLIAM COSTA DA SILVA	Aceito

Situação do Parecer:
Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:
Não

BELEM, 31 de Julho de 2024

Assinado por:
Wallace Raimundo Araujo dos Santos
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Augusto Corrêa nº 01- Campus do Guamá ,UFPA- Faculdade de Enfermagem do ICS - sala 13 - 2º and.
Bairro: Guamá **CEP:** 66.075-110
UF: PA **Município:** BELEM
Telefone: (91)3201-7735 **Fax:** (91)3201-8028 **E-mail:** cepccs@ufpa.br