

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

BERTONE DE OLIVEIRA SOUSA

**UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA SOBRE CONSTRUÇÕES DE IDENTIDADES
RELIGIOSAS – A ASSEMBLEIA DE DEUS EM IMPERATRIZ-MA (1986-2009)**

**Goiânia
2010**

BERTONE DE OLIVEIRA SOUSA

**UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA SOBRE CONSTRUÇÕES DE IDENTIDADES
RELIGIOSAS – A ASSEMBLEIA DE DEUS EM IMPERATRIZ-MA (1986-2009)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: Identidades, Fronteiras e Culturas de Migração.

Orientadora: Profa. Dra. Libertad Borges Bittencourt.

**Goiânia
2010**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

Sousa, Bertone de Oliveira.

S725p Uma perspectiva histórica sobre construções de identidades religiosas [manuscrito] : a Assembleia de Deus em Imperatriz-MA (1986-2009) / Bertone de Oliveira Sousa. – 2010.
166 f. : il.

Orientadora: Profa. Dra. Libertad Borges Bittencourt.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História, 2010.

Bibliografia.

Inclui listas de ilustrações e abreviaturas e siglas.

1. Igrejas Pentecostais – História - Imperatriz (MA).
2. Assembleias de Deus - Imperatriz (MA). 3. Identidades religiosas I. Título.

CDU: 279.125(812.1)(091)

BERTONE DE OLIVEIRA SOUSA

**UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA SOBRE CONSTRUÇÕES DE IDENTIDADES
RELIGIOSAS – A ASSEMBLEIA DE DEUS EM IMPERATRIZ-MA (1986-2009)**

Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em História, nível mestrado, da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do grau de Mestre, aprovada em _____ de _____ de _____ pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Libertad Borges Bittencourt – UFG
Presidente

Profa. Dra. Karina Kosicki Bellotti – UFPR
Examinadora

Profa. Dra. Maria da Conceição Silva – UFG
Examinadora

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros – PUC-GO
Suplente

“Nenhuma paixão é mais forte no peito humano do que o desejo de impor aos demais a própria crença”.

Virginia Woolf

RESUMO

Uma Perspectiva Histórica Sobre Construções de Identidades Religiosas – A Assembleia de Deus em Imperatriz – MA (1986-2009)

Surgido no início do século XX, o pentecostalismo tem crescido vertiginosamente em todo o Brasil, sobretudo nas últimas décadas. A cidade de Imperatriz, localizada no sudoeste do Estado do Maranhão, é um exemplo de como essa forma de religiosidade vem se expandindo. Neste trabalho, a Assembleia de Deus é estudada por destacar-se como a maior denominação protestante, possuindo o segundo maior templo dessa vertente na América Latina e mais de cento e trinta igrejas afiliadas na zona urbana e rural. Seu crescimento coincidiu com a expansão urbana, econômica e demográfica da cidade, precipuamente a partir da década de 1970. Nesse contexto de inserção do protestantismo no sertão brasileiro, essa instituição emplacou um amplo projeto de proselitismo religioso, rivalizando com o catolicismo romano e engendrando uma identidade religiosa pentecostal de teor fundamentalista. Por esse motivo, busca-se compreender suas origens, estratégias de difusão e as características dessa identidade, bem como sua relação com a alteridade (catolicismo e neopentecostalismo) e com o campo político, e também esquadrihar sua visão de mundo no tocante a questões sócio-culturais, ainda caros aos pentecostais, como secularismo, aborto, ateísmo, entre outros. Para tanto, vale-se da abordagem dos Estudos Culturais e da Nova História Cultural Francesa, o que oportuniza compreender as trocas simbólicas ocorridas em seu interior ao longo de sua trajetória e uma postura de denegação da cultura profana e secular. Percebe-se que a instituição tem uma relação ambígua com a modernidade: rejeita seus valores, mas utiliza suas conquistas tecnológicas para expandir-se. Por outro lado, as mudanças ocorridas em seu interior ao longo de sua história e sua interação com os acontecimentos que traduzem as transformações que aconteceram na história brasileira ocasionaram fortes alterações em várias posturas adotadas por sua liderança, como a decisão de inserir-se nos meios de comunicação a fim de concorrer com as rivais neopentecostais, a adoção da Teologia da Prosperidade e o estreitamento de laços com o campo político, o que lhe trouxe diversos benefícios na esfera social e religiosa.

Palavras-chave: Assembleia de Deus; pentecostalismo; Imperatriz; Identidades religiosas.

ABSTRACT

A Historical Perspective about Construction of Religious Identity - The Assembly of God in Imperatriz – MA (1986-2009)

Born at the beginning of the twentieth century, Pentecostalism has grown largely in Brazil, especially in recent decades. The city of Imperatriz, located in the southwestern state of Maranhão, is an example of how this form of religiosity is expanding. In this work, the Assembly of God is studied by stand out as the largest Protestant denomination, which has the second largest temple in this protestant denomination in Latin America and over a hundred and thirty-affiliated churches in the urban and rural. Its growth coincided with urban sprawl, economic and demographic of the city, especially from the 1970s. In this context the inclusion of Protestantism in the Brazilian backwoods, the institution started a large project of religious proselytism, competing with Roman Catholicism and engendering a religious identity Pentecostal fundamentalist content. Therefore, we seek to understand their origins, dissemination strategies and characteristics of their identity and their relationship to otherness (Catholicism and Whitsun) and the political field as well as scan their world view with regard to social and cultural issues, still problematic to the Pentecostals, such as secularism, abortion, atheism, among others. To this end, it is the approach of Cultural Studies and New Cultural History, which takes advantage to understand the symbolic exchanges occurring within it along its trajectory and the posture of denial of the secular culture. We can see that the institution has an ambiguous relationship to modernity, rejects their values, but uses its technological achievements to expand. Moreover, changes inside its history and its interaction with the events that reflect the changes that took place in Brazilian history have caused large changes in various postures adopted by his leadership, the decision to insert themselves in the media in order to compete with rival Pentecostal, the adoption of the Gospel of Health and Prosperity and closer ties with the political field, which brought many benefits in the social and religious fields.

Keywords: Assembly of God; Pentecostalism; Imperatriz; Religious Identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1	Mapa Geográfico do Estado do Maranhão.....	42
Ilustração 2	Microrregião de Imperatriz.....	44
Ilustração 3	Vista interna do Templo Central da Assembleia de Deus em Imperatriz....	68
Ilustração 4	Vista externa do Templo Central da Assembleia de Deus em Imperatriz....	69

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABHR	Associação Brasileira de História das Religiões
AD	Assembleia de Deus
APEI	Associação dos Pastores Evangélicos de Imperatriz
CEADEMA	Convenção Estadual das Assembleias de Deus no Maranhão
CEHILA	Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe
CGADB	Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil
CIADSETA	Convenção Interestadual dos Ministros e Igrejas Assembleias de Deus do SETA – Serviço de Evangelização das Regiões do Tocantins e Araguaia
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
CNBB	Convenção Nacional dos Bispos do Brasil
COMADESMA	Convenção dos Ministros das Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus do SETA - Serviço de Evangelização do Tocantins e Araguaia - no Sul do Maranhão
CPAD	Casa Publicadora das Assembleias de Deus
DIP	Departamento de Imprensa e Propaganda
DOCEGEO	Rio Doce Geologia e Minas S/A
EBD	Escola Bíblica Dominical
Elad	Encontro dos líderes das Assembleias de Deus
IBAD	Instituto Bíblico das Assembleias de Deus
IBADI	Instituto Bíblico das Assembleias de Deus de Imperatriz
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBP	Instituto Bíblico Pentecostal
IBPM	Instituto Bíblico Pentecostal do Maranhão
IEADAM	Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Amazonas
IEADI	Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Imperatriz

IPDA	Igreja Pentecostal Deus é Amor
ISER	Instituto de Estudos da Religião
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
PDC	Partido Democrata Cristão
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PFL	Partido da Frente Liberal
PM	Polícia Militar
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PT	Partido dos Trabalhadores
PSB	Partido Socialista Brasileiro
PSDB	Partido da Social Democracia Brasileira
RBN	Rede Boas Novas
SEMADI	Secretaria de Missões da Assembleia de Deus de Imperatriz
SETA	Serviço de Evangelização do Tocantins e Araguaia
TP	Teologia da Prosperidade
TSE	Tribunal Superior Eleitoral
UMADI	União de Mocidade da Assembleia de Deus de Imperatriz
Unemad	União de Esposas de Ministros das Assembleias de Deus

SUMÁRIO

Introdução.....	12
Delimitação do objeto e abordagem teórico-metodológica.....	12
Historiografia do Protestantismo no Brasil: Percursos e Perspectivas.....	15
Esboço Geral do Trabalho.....	21
Capítulo 1	
A Assembleia de Deus em Imperatriz – Semente em solo fértil.....	26
1.1 – A AD desde os primórdios – proselitismo e santidade.....	27
1.2 – Imperatriz e AD: modernização e secularização x tradição e ascetismo.....	41
1.3 – Consolidando a ascensão regional – A construção do Templo Central.....	65
1.4 – A estrutura de poder na Assembleia de Deus.....	72
1.5 – A intensificação do proselitismo e a consolidação da identidade assembleiana.....	75
1.6 – A AD e o campo político.....	86
Capítulo 2	
Representações de uma religiosidade popular.....	98
2.1 – A Leitura fundamentalista da Bíblia e a negação da alteridade.....	98
2.2 – Usos e costumes: a rejeição ao mundanismo e externalização da santidade.....	129
2.3 – A Assembleia de Deus, a história e a memória.....	144
Considerações Finais.....	153
Referências Bibliográficas.....	159

Introdução

Delimitação do objeto e abordagem teórico-metodológica

O presente trabalho reflete sobre o processo de crescimento da Igreja Evangélica Assembleia de Deus na cidade de Imperatriz (IEADI), localizada no sudoeste do Estado do Maranhão, bem como as características da identidade religiosa engendrada por essa instituição durante o período de sua maior atuação na cidade.

O recorte temporal desse estudo tem início no ano de 1986, quando foi realizado o lançamento da pedra fundamental de seu templo sede. Todavia, faz-se necessário remontar ao início da década de 1950, quando de sua fundação, coincidindo com o início da expansão demográfica, urbana e comercial de Imperatriz, que, em poucas décadas, foi elevada a uma posição estratégica de desenvolvimento regional.

O propósito é problematizar o papel desempenhado pela AD (Assembleia de Deus) nesse contexto de intensasavas migratórias, lutas pela posse da terra, urbanização acelerada e modernização econômica¹. Esta igreja cresceu junto com a cidade, tendo se tornado, efetivamente, a que mais agregou fiéis em toda a região no meio protestante. Nesse sentido, essa investigação parte da necessidade de compreender o que é a Assembleia de Deus, que características assumiu e como interagiu com diversos acontecimentos da história brasileira, haja vista que sua inserção em Imperatriz implicou a criação de estratégias para alcançar grupos sociais vindos de distintas regiões do país, numa região de fronteira, que, a partir de sua integração à modernização do Brasil, vivenciou um processo de fortes tensões sociais e hibridismo cultural.

Como a AD foi fundada na região Norte e se expandiu inicialmente para o Nordeste, muitos aspectos históricos dessas regiões auxiliam a compreender as características que ela apresenta ainda hoje, conforme demonstrou Freston (1994). Portanto, estudar suas

¹ A modernização econômica deve ser compreendida como uma face da modernidade; esta, segundo Giddens (1991, p. 11) refere-se primariamente ao estilo de vida “ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”. Algumas de suas características são a emergência do sistema político do Estado-nação, a dependência de fontes de energia inanimadas, a expansão do mercado, do trabalho assalariado e do urbanismo. Para Giddens (1991, p. 15-16), esse processo ocasionou um ritmo de mudança que permeia todas as esferas sociais e se tornam mais intensas “conforme diferentes áreas do globo são postas em interconexão”. O autor também reconhece as discontinuidades existentes entre o tradicional e o moderno, que não formam, separadamente, um todo à parte. É conhecido que a modernização não atinge toda uma sociedade de forma simultânea e homogênea, mas coexiste com outras formas de pensamento e organização. Esse aspecto será melhor desenvolvido no corpo deste trabalho ao abordar-se o conceito de “culturas híbridas” de Canclini, no sentido de mostrar as mudanças e permanências na sociedade imperatrizense em decorrência das transformações ocorridas na segunda metade do século XX.

origens é necessário para entender como se inseriu na formação social brasileira e nordestina. Esses aspectos são analisados a partir do diálogo com autores que abordam essas questões, mas também perscrutando textos e fontes ainda relativamente inéditas, como os anais das Convenções Gerais das Assembleias de Deus, e sites da internet que relatam sua trajetória e visão de mundo no tocante a variados temas.

Como se caracteriza a identidade religiosa assembleiana frente a outras religiões também inseridas no contexto acima mencionado? Qual a postura adotada pela AD em relação ao processo de modernização da sociedade imperatrizense? De que forma as mudanças sócio-culturais das últimas décadas tem influído sobre as mudanças e permanências na visão de mundo assembleiana? Como se caracterizam as relações internas de poder da Assembleia de Deus e sua relação com a esfera política? O que representa a conversão, o Batismo com o Espírito Santo e como esses elementos interferem na reordenação identitária dos fiéis?

Essas questões são abordadas neste trabalho com o objetivo de compreender a formação, as características e o impacto da sua pregação religiosa na sociedade imperatrizense. O referencial teórico aqui adotado é a História Cultural, sobretudo a Nova História Cultural Francesa. Não se trata de isolar um aspecto da cultura e fazer uma abordagem unilateral do fenômeno religioso em questão, mas estabelecer uma relação entre este aspecto e as demais estruturas do campo social, enfatizando o papel dos sujeitos históricos na construção de sua condição de agentes no mundo, suas formas de lidar com os acontecimentos, as respostas que elaboram e as estratégias de convivência que adotam. Sob esses pressupostos, esse trabalho também agrega o diálogo interdisciplinar, compreendido como indispensável à análise de um objeto de estudo multifacetado como um movimento religioso.

Os autores com quem este estudo dialoga são Pierre Bourdieu, Nestor Garcia Canclini, Roger Chartier, Stuart Hall, Karen Armstrong e outros pesquisadores da religião, cujas abordagens são relevantes na compreensão deste fenômeno, como Max Weber, Antonio Falvio Pierucci, Paul Freston, Ricardo Mariano e André Corten.

Os estudos culturais constituem um momento emergente de compreensão e valorização dos papéis desempenhados por diferentes sujeitos históricos dentro de contextos específicos; neste caso, no sentido de delimitar a identidade cultural evangélica gestada pela AD, a partir de aspectos da formação histórica de Imperatriz e sua inserção no processo de modernização brasileira.

Em relação aos estudos culturais, o sentido antropológico de cultura como modo de vida se tornou comum no pós-guerra. Uma de suas marcas principais está na ascensão dos meios de comunicação de massa e seu uso na difusão de valores e símbolos culturais, num entrecruzamento de poderio econômico e expansão cultural. O impacto das comunicações, da democracia e da indústria gerou, nas palavras de Raymond Williams, uma “revolução cultural²” (WILLIAMS apud CEVASCO, 2003, p. 12).

É relevante, por exemplo, o ensaio abordado no capítulo primeiro deste trabalho, de autoria de Elliot (1988), que disserta acerca da importância do televangelismo norte-americano na expansão de religiões pentecostais, sua ligação com a direita cristã dos Estados Unidos e sua reação aos eventos da década de 1960. No Brasil, esses acontecimentos influíram sobre o enrijecimento doutrinário da AD, que, conforme será abordado no capítulo dois, passou a ver no “liberalismo moral” dos anos 1960 uma ameaça aos valores tradicionais e sistematizou normas de conduta e vestuário até hoje adotadas em Imperatriz.

Não por acaso, o Brasil se tornou um dos países onde a prática do televangelismo mais se difundiu e, embora a Assembleia de Deus tenha demorado a adotá-la, terminou aderindo a ela. A espetacularização religiosa na mídia se tornou uma prática comum a muitas igrejas pentecostais de grande porte no Brasil; muitas delas e, em certa medida, a própria AD, assumiram um caráter empresarial na divulgação de bens de salvação, concorrendo entre si em um amplo mercado religioso, diversificando as ofertas e oferecendo distintas possibilidades a seus membros em potencial. Tais ofertas vão desde benefícios simbólicos, como a garantia de salvação, ou de cura divina, de restauração da vida familiar e financeira, até produtos como bíblias de estudo para os mais variados gostos, camisetas personalizadas, chaveiros, livros de teologia ou de auto-ajuda evangélicos e a promoção de shows e/ou eventos religiosos com todo o aparato eletrônico e de efeitos visuais usados em eventos similares e seculares e a diversificação de estilos musicais que incluem rock, *heavy metal* *gospel*, forró, samba, dentre outros.

² Os Estudos Culturais surgiram entre intelectuais de esquerda na Inglaterra do pós-Segunda Guerra. Entre seus principais representantes estão Raymond Williams, Richard Hoggart, E.P. Thompson e Stuart Hall. Inicialmente esteve relacionado à formulação de uma concepção abrangente de cultura, como todo um modo de vida em contraposição a uma interpretação que a colocava como categoria exclusiva de uma classe ou restrita às artes eruditas. Deu importantes contribuições teóricas no que diz respeito à proliferação e atuação dos meios de comunicação de massa nas sociedades contemporâneas, entre outros temas. Acerca de seus principais direcionamentos, das mudanças e dos desdobramentos que tomou, Cf. CEVASCO, 2003; MATTELART; NEVEAU, 2004. Neste trabalho, os Estudos Culturais são adotados pela sua importância na análise de modos de consumo de bens culturais, na conceituação de identidade cultural e do papel desempenhado pela mídia no atual contexto de globalização econômica, no sentido de mostrar o impacto das comunicações na difusão da religião aqui estudada.

Dessa perspectiva, depreende-se a importância do conceito de religiosidade popular de Roger Chartier aqui adotado, entendido a partir de um processo de trocas simbólicas e culturais entre segmentos diferenciados de uma sociedade e não como elemento de oposição numa relação bipolar a uma religiosidade erudita. O pentecostalismo assembleiano não se caracteriza mais apenas como uma religiosidade de pobres e pessoas pouco escolarizadas, mas tem absorvido sujeitos de todas as camadas sociais, o que explica as amplas mudanças ocorridas em seu interior, como a incorporação da Teologia da Prosperidade.

Por outro lado, também se constitui como uma das trocas culturais que mais têm penetrado na sociedade brasileira, desterritorializando costumes e deslocando fiéis de suas religiões de origem, refazendo comportamentos, alterando estilos de vida, inculcando visões de mundo que, longe de serem homogêneas, atendem à diversificação de gostos e estilos dos diferentes grupos sociais, utilizando estratégias de crescimento condizentes com o *marketing* empresarial. Acrescente-se a isso o fato de responder às rápidas mudanças históricas imputadas pela modernidade e ao deslocamento geográfico e cultural subjacentes a esse processo.

Historiografia do Protestantismo no Brasil: Percursos e Perspectivas

O protestantismo ainda é um tema relativamente pouco estudado pela historiografia brasileira. Até cerca de 1960, a maior parte dos estudos sobre sua atuação no Brasil era realizada por clérigos e apresentava caráter hagiográfico e com finalidades eclesiais. Trata-se de obras de caráter descritivo, cronológico e que narravam indícios da atuação do sobrenatural sobre os pais fundadores, ao estilo de Atos dos Apóstolos (WATANABE, 2007, p. 03). Mesmo recentemente, grande parte dos trabalhos sobre este objeto é realizada em cursos de Sociologia, Antropologia e “Ciências da Religião”.

O historiador francês Emille G. Leonard, que veio ao Brasil no final da década de 1940 para lecionar na USP, foi um dos primeiros a fazer uma abordagem histórica do protestantismo brasileiro, numa obra de 1963. A partir da década de 1970, a Sociologia da Religião se desenvolveu no Brasil e diversos órgãos de pesquisa passaram a realizar levantamentos acerca do protestantismo de missão e do pentecostalismo, como o ISER (Instituto de Estudos da Religião), fundado em 1971 e o CEHILA (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina e no Caribe), em 1973.

Nesse mesmo período, destacaram-se autores como Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973), Regina Novaes (1979), Beatriz Muniz de Souza (1969), Francisco Cartaxo Rolim (1976) e Rubem Alves (1979), que usaram de ampla documentação histórica, pesquisas de campo e repertórios teórico-metodológico, sobretudo da Sociologia para compreenderem o fenômeno protestante no Brasil.

Na década de 1980, distinguem-se os trabalhos de Antonio Gouvêa Mendonça. Diferindo no tocante aos métodos de abordagem, sua principal obra é “O Celeste Porvir”, originalmente uma tese de doutorado em Sociologia, defendida junto ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, em meados da década. Nessa obra, Mendonça analisou a evolução do pensamento protestante, sobretudo calvinista, e as feições que assumiu nos Estados Unidos, onde a formação de uma “religião civil americana”, aliada à “Doutrina do Destino Manifesto”, impulsionou diversas missões religiosas daquele país para outras partes do mundo.

Mendonça também investigou a atuação do metodismo na América do Norte, seus embates com o catolicismo, quando as migrações oriundas de países europeus majoritariamente católicos se intensificaram no século XIX. A seguir, enfatizou os aspectos fundantes do protestantismo de missão no Brasil novecentista, a partir da atuação de missionários norte-americanos. O autor se deteve especialmente no presbiterianismo, focando no principal hinário usado por esta e outras igrejas reformadas, o “Salmos e Hinos”, a fim de compreender o protestantismo rural brasileiro no século XIX e o impacto das missões estrangeiras na assimilação dessas doutrinas pelos grupos que a ela se converteram (MENDONÇA, 2008).

O autor dissertou acerca da relação conflituosa entre o protestantismo missionário e o catolicismo, especialmente no sertão, onde a recepção e aceitação da nova mensagem era mais complexa, devido às diferenças litúrgicas entre os credos e ao analfabetismo da população³; pesava também a distância entre os núcleos populacionais no interior do país, as dificuldades de locomoção de missionários no século XIX e ainda o temor de parte da população de sofrer expropriação religiosa ou de seus domínios em caso de aceitação da nova mensagem. Concluiu que o proselitismo religioso de algumas facções protestantes não se coadunava com o caráter rural e fortemente católico do sertão brasileiro do século XIX.

³ “O culto protestante não inclui o gesto e a imagem, não oferece apoio ao sensível: ele é discursivo e racional, mais uma aula do que um encontro com o sagrado. O pequeno espaço reservado à emoção corre por conta do cântico congregacional, mas os hinos também são discursos. De modo que a participação no culto protestante exige significativo domínio da linguagem” (MENDONÇA, 2008, p. 226).

Tendo sido pastor presbiteriano, Mendonça rompeu o hagiografismo eclesiástico precedente e produziu uma obra inovadora, unindo o rigor metodológico a uma densa pesquisa bibliográfica e documental. Usando como fonte principal o hinário supracitado, esquadrinhou o universo mental do recém instalado protestantismo brasileiro do século XIX e sua marginalização, em grande parte espontânea, em relação à cultura local, da qual se sentia e permaneceu estranho por cerca de um século, devido à sua origem estrangeira.

Em outro texto (MENDONÇA, 2005), o autor introduz novo debate, ao problematizar o termo “protestantismo” e diferenciar as diversas tendências em seu interior, e conclui que não há um protestantismo genuinamente brasileiro, haja vista sua forte ligação com as matrizes teológicas norte-americanas e/ou sua dependência teológica daquele país (p. 51); proposição que o autor desta dissertação subscreve ao constatar os vínculos que unem a AD no Brasil ao fundamentalismo neoconservador norte-americano.

Todavia, os mesmos encômios não podem ser feitos em relação a uma obra que escreveu em parceria com Prócoro Velasques Filho, “Introdução ao Protestantismo no Brasil”, publicada conjuntamente pela editora Loyola e o Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Nesta, os autores abordam diferentes temas, desde a questão religiosa no século XIX, envolvendo divergências entre a Igreja Católica e o Império Brasileiro e os benefícios que o protestantismo logrou desse evento, passando por diagnósticos dos cultos protestantes, o crescimento dos pentecostalismos e do fundamentalismo e sua forte ligação com representações de mundo conservadoras.

Não obstante a abordagem histórica que fazem, a obra resvala em tentativa de escoimar o protestantismo de sua herança imperialista (sobretudo nos ensaios de Prócoro Velasques), desaculturante e excessivamente dogmática (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2000, p. 230). O texto inicia enfatizando o “compromisso maior com Jesus Cristo” (p. 09) e afirma que “a verdadeira conversão deve estar voltada para Deus e seus propósitos” e que ela [a conversão] reflete a “gratuidade do perdão e da graça” (p. 230); outras passagens explicitam a defesa de uma religiosidade pura (p. 168-170) e de uma transcendência a ela subjacente, além de lições moralistas sobre amor ao próximo (p. 230-232).

A obra carece, portanto, do distanciamento e do formalismo necessários a uma pesquisa científica. Tais questões não comprometem de todo o trabalho de Mendonça e Velasques Filho, mas esvaziam sua pretensão historiográfica, ficando como exemplo de algo que o historiador não deve fazer; o livro também não possui introdução, nem delimitação de fontes e exposição metodológica, o que deixa o leitor em dúvida acerca do direcionamento teórico que os autores pretendem dar, predominando o estilo ensaístico.

Posicionamento diferente e condizente com um trabalho acadêmico é adotado pelos autores do livro “Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional”, de 1988, entre eles Roberto DaMatta, Carlos Rodrigues Brandão, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Rubem César Fernandes. Os autores trabalham dentro de um panorama teórico-metodológico definido. Brandão e Queiroz, por exemplo, enfocam a religião a partir de aspectos identitários da formação da sociedade brasileira e dos diferentes credos formadores desta cultura.

No ensaio intitulado “Ser Católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição da identidade através da religião”, Brandão examina a construção de identidades religiosas no Brasil contemporâneo, a pluralidade de credos e suas relações com o catolicismo; identifica ainda aspectos subjetivos nessa diferenciação referentes à participação do fiel na comunidade religiosa (BRANDÃO, 1988, p. 50):

Diferentemente do protestantismo, onde o fiel precisa *ser* para *participar* [...] no catolicismo, tal como o povo brasileiro o vive e significa, há uma pluralidade de modos de *ser* que configuram uma equivalente pluralidade de maneiras de *participar*. [grifos do autor]

Nesse sentido, este trabalho aproxima-se do enfoque acima por primar pela investigação da formação e afirmação da identidade assembleiana em Imperatriz. Ao tratar-se da conversão e do testemunho, por exemplo, é possível perceber como a participação do assembleiano nos cultos está intimamente vinculada ao seu “ser” pentecostal, ou seja, à assimilação de um modo de agir e pensar peculiar ao grupo a que pertence. Isso é importante, pois redefine uma história individual a partir de sua adesão à história de uma comunidade religiosa, com quem passa a compartilhar uma identidade e uma memória comuns.

No ensaio de Maria Isaura Pereira de Queiroz, “Identidade Nacional, Religião e Expressões Culturais: a criação religiosa no Brasil”, a autora evoca clássicos da historiografia brasileira, que retratam as diferenças entre as “imagens do Brasil”, do “caráter brasileiro” e do “ser brasileiro”, a fim de apreender as distintas concepções entre esses autores em diferentes contextos sociais e culturais, como Oliveira Vianna, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior.

Analisa, ainda, o sincretismo de cultos que se configuraram na sociedade brasileira, as diferenças entre o catolicismo litorâneo e o sertanejo e sua importância na conceituação da brasilidade, ou seja, da identidade nacional brasileira, bem como a reação da religião hegemônica à penetração e difusão de outros credos.

A partir da década de 1990 diversos pesquisadores intensificaram os esforços na produção acadêmica e compreensão do crescimento do protestantismo no Brasil, entre os

quais se destacam os trabalhos de Antonio Flavio Pierucci e Reginaldo Prandi, “A Realidade Social das Religiões no Brasil”; Ricardo Mariano, “Neopentecostais: nova sociologia do pentecostalismo no Brasil”; André Corten, “Os Pobres e o Espírito Santo”; o trabalho organizado por Alberto Antoniazzi, “Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo” e José Bittencourt Filho, “Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e mudança social”. O presente trabalho dialoga com conceitos trabalhados por estes autores, ao mesmo tempo em que é necessário distanciar-se de tipologias generalizantes como “agências de cura divina”, “supermercado da fé” e de esquemas meramente descritivos de sistemas litúrgicos e práticas monetárias.

Nos últimos dez anos tem se destacado a atuação da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões) e as publicações a ela vinculadas. É importante incluir uma obra recente, que parte do diálogo interdisciplinar, com ensaios redigidos por vários autores e organizados por João Cesário Leonel Ferreira, “Novas Perspectivas Sobre o Protestantismo Brasileiro”, de 2008. Os ensaios variam de perspectiva conforme o autor e o objeto: História Cultural, Sociologia, Linguística, Teologia. A partir dessa leitura polissêmica, os autores traçam um panorama dos diversos matizes do protestantismo brasileiro, rural e urbano, analisando seu papel na mídia, suas estratégias de difusão, seus aspectos litúrgicos, sua relação com a modernidade, entre outras questões.

Seguindo a trilha deixada por diversas obras produzidas, sobretudo nas últimas duas décadas, e propondo-se a construir uma abordagem renovada, é necessário que o historiador lance mão do diálogo interdisciplinar e da oralidade, além do manejo com diversos tipos de fontes que possam auxiliar a pesquisa: registros eclesiásticos, mensagens gravadas, documentos eletrônicos.

Desde a década de 1980, a contestação de um padrão historiográfico que prioriza a “visão retrospectiva” dos fatos, isto é, o recuo no tempo em relação ao objeto investigado pelo historiador para garantir a distância necessária ao melhor exercício de seu ofício, abriu espaço para a inclusão de temas contemporâneos e sua incorporação à história, à valorização das experiências individuais e da oralidade, pela sua importância no resgate dessa vivência (FERREIRA, 2002). Se, por muito tempo, o contemporâneo esteve proscrito dos clássicos da historiografia⁴, por outro lado, a aceleração dos acontecimentos na modernidade tardia e o

⁴ Ferreira (2002) chama a atenção para o fato de que, mesmo a Escola dos Annales, que priorizou o econômico e o social em detrimento do político, manteve inalterada a relação do historiador com temas contemporâneos; prova disso é que os temas medievais e modernos eram os principais objetos desses pesquisadores.

paradigma proposto pela História Nova e a Nova História Cultural abriram novos horizontes à pesquisa histórica, como o tempo presente.

Chartier (2005) vê aspectos positivos e promissores na história do tempo presente. Para este autor, o fato de um historiador ser contemporâneo daqueles cujas vidas são narradas constitui um mérito, pois também pode ter um amplo repertório de fontes à sua disponibilidade, ao passo que muitos questionamentos dos demais historiadores podem ficar sem respostas devido a carências de documentos. Ele menciona ainda a dificuldade que os “historiadores dos tempos consumados” têm de operar a tradução do período que estudam em relação à superação do paradoxo existente entre a descontinuidade do “aparato intelectual, afetivo e psíquico do historiador e dos homens e mulheres cuja história ele descreve” (CHARTIER, 2005, p. 216). Por outro lado, para os estudiosos do tempo presente, a quase inexistência dessa distância lhes proporciona uma narrativa mais próxima das categorias e referências de seu objeto de estudo. Chartier também enfatiza que a história do tempo presente não é menos criteriosa no tocante à verdade e suas contribuições têm sido valiosas no debate entre escrita histórica e ficcional, no sentido de corroborar a primeira como narrativa e saber contra aqueles a quem ele denominou de “falsificadores e falsários” (CHARTIER, 2005, p. 217).

No que diz respeito ao protestantismo brasileiro, que tem se expandido de forma mais acelerada a partir da década de 1950, sua incorporação como objeto de estudo da historiografia pode e tem enriquecido bastante a produção acadêmica nesse campo, a partir da valorização da memória histórica desses grupos e sua interação com os acontecimentos e as peculiaridades dos locais onde se estabeleceram. A ampliação do leque de fontes disponíveis com a expansão da internet, a consolidação da história oral e de outros meios de divulgação tem contribuído para as pesquisas nessa área; mesmo o historiador não vislumbrando o “fim” do acontecimento que descreve, pode-se afirmar que isso não compromete a qualidade do seu trabalho, nem a sua interpretação do fenômeno, pois, como afirmava Michel de Certeau (2002, p. 66-77) o historiador fala a partir de um lugar social, quer seu objeto esteja recuado no tempo ou ainda atuante em várias instâncias da sociedade. Para Certeau, o lugar do qual fala o historiador torna-se “a condição de análise da sociedade” (p. 77), onde os procedimentos de análise e a escrita se combinam na realização de seu ofício⁵.

⁵ “Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se

É nesse sentido que este estudo objetiva reconstituir a trajetória da Assembleia de Deus na cidade de Imperatriz e as especificidades de sua atuação nesta região. Busca-se com isso suprir uma carência de trabalhos acadêmicos em nível de pós-graduação sobre esse aspecto religioso no sul do Maranhão e inserir-se no debate sobre o papel da AD na sociedade brasileira.

Esboço Geral do Trabalho

A Assembleia de Deus ainda permanece sendo a maior igreja protestante do Brasil, apesar de seu caráter anti-liberal (particularmente no tocante à conduta e modos de vestir) e autoritário. Para refletir sobre esse aspecto, o primeiro capítulo inicia com uma análise de como essas características se formaram, remontando à sua fundação; como a personalidade e o modo de pensar de seus líderes definiram seu credo, de sua estrutura interna de poder, de sua relação com a alteridade e estratégias de crescimento.

Como essas estratégias deram tão certo em tão pouco tempo, a ponto de a IEADI ter se tornado um pólo exportador de missionários e construído o segundo maior templo da denominação na América Latina? É importante remontar à formação social imperatrizense, a partir do início da década de 1950, a importância da abertura das estradas para o povoamento da região, a ocupação de terras e os conflitos envolvendo sua posse, os aspectos de sua formação econômica, o impacto do garimpo de Serra Pelada, os problemas sociais advindos dessas questões e as diretrizes políticas adotadas. Essa primeira parte apresenta um aspecto mais descritivo, pois é o plano de trabalho no qual se desenrola a implantação e propagação dessa instituição religiosa.

Nesse cenário, a inserção da AD levou milhares de pessoas a reordenarem sua conduta a partir de um discurso fundamentalista, tendência de responder a uma crise, *na* modernidade, de um projeto *da* modernidade. O pentecostalismo representa uma alternativa cultural a esse contexto, uma alternativa à “experiência angustiante da dúvida radical” (CHEVITARESE, 2001, s/p). Se, por um lado, a chamada “pós-modernidade” não é um rompimento total com a modernidade, por outro, o atual contexto é marcado pela crise da autoridade da ciência, do otimismo com relação ao progresso e das narrativas globalizantes (metarrativas). Em suma, “a pós-modernidade configura-se como uma reação cultural, representando uma ampla *perda de confiança* no potencial universal do projeto iluminista.”

delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes são propostas, se organizam” (CERTEAU, 2002, p. 66-67).

(idem, grifos do autor). Nesse contexto, o próprio exercício da liberdade, em muitos países marcada por ampla permissividade, torna-se culturalmente assustadora para muitas pessoas, cuja capacidade de decidir torna-se confusa diante da possibilidade virtual de “poder tudo”, tão angustiante quanto “não poder nada” (CHEVITARESE, 2001, s/p).

E o fundamentalismo é uma resposta a essa incerteza, mostrando-se como uma alternativa à insegurança e à própria reflexividade. No caso da sociedade brasileira, a expansão desse modelo de religiosidade, aqui caracterizando a Assembleia de Deus, não representa um retorno ao sagrado, mas uma nova forma de vivenciá-lo a partir do que Corten (2006) chamou de “insurreição emocional dos pobres”, ao que se pode acrescentar que não é apenas de pobres, mas atinge a todas as camadas da população, uma opção a um processo de modernização excludente, mediante a invenção de novos laços de solidariedade e comunidade.

E aqui os Estudos Culturais auxiliam a compreender como as identidades são refeitas, como os indivíduos respondem aos estímulos externos da (pós-)modernidade, organizando novas formas de convivência, nesse caso, religiosa, refazendo seus referenciais e construindo novas definições do sagrado. Analisa-se também como a instituição exerce uma forma de poder, de controle da conduta individual e como essas estratégias de dominação perpassam as próprias representações de mundo da coletividade.

A estratégia fundamentalista aplicada ao discurso da igreja é analisada no capítulo dois, assim como o conceito de representações sociais, tomado de Chartier, como forma de compreender o processo de produção e a caracterização da leitura de mundo assembleiana. De Chartier também é adotado o conceito de “religião popular”, não como um pólo oposto a uma religião erudita, mas no sentido de melhor compreender as trocas culturais que as religiões fazem entre si. Refletir-se-á também acerca da continuidade, em Imperatriz, de usos e costumes marcados pelo rigorismo doutrinário, as discussões e o contexto que engendraram sua formação, sua ratificação, mudanças e permanências.

Esse processo se coaduna com a questão de como esta igreja se relaciona com a modernidade, marcada não apenas pela rejeição, mas também por concessões e adesões. Por fim, investiga-se como a AD sentiu necessidade de construir uma memória histórica, que relação esta tem com a identidade formada pelo grupo, sobretudo em Imperatriz, onde a produção dessa memória esteve relacionada à comemoração dos cinquenta anos de fundação na cidade.

As fontes trabalhadas nessa pesquisa são, primeiramente, o livro produzido pela IEADI, relatando sua trajetória, escrito por um de seus pastores; em Imperatriz, essa é uma

das poucas fontes escritas sobre a história assembleiana. Outras foram consultadas na internet, como o histórico e o estatuto da Comadesma (Convenção à qual está vinculada a IEADI). Também foi usado como fonte o modelo de estatuto da AD no Brasil, fornecido pelo site oficial da Igreja, contendo sua estrutura hierárquica, a distribuição de poder e a origem dessa formação. Do mesmo site, foram usados outros textos que refletem a visão da liderança acerca de seu passado, presente e perspectivas para o futuro. Os detalhes do crescimento da IEADI foram investigados a partir de dados coletados junto aos censos demográficos do IBGE, de 1940 a 2000. Essas fontes foram importantes na avaliação do perfil do avanço pentecostal em Imperatriz, cotejando com os dados referentes à urbanização, às migrações e à educação.

No capítulo dois foram trabalhados textos das Revistas de Escola Bíblica Dominical da CPAD, as “Lições Bíblicas”, usados pela AD em todo o Brasil, de jovens e adultos. O objetivo é examinar como a instituição repassa aos fiéis uma leitura pronta da Bíblia e seus critérios de avaliação de questões mais ligadas ao âmbito social, como aborto, eutanásia, homossexualismo, evolucionismo, secularismo, pós-modernidade, feminismo, ateísmo, dentre outros.

Em ambos os capítulos foram trabalhados os anais da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), recentemente publicado por sua editora, a CPAD, a fim de esquadriar o contexto e as circunstâncias internas de formulação dos usos e costumes pelo órgão oficial da igreja e que vigoram em Imperatriz até os dias atuais. A obra também foi utilizada para o entendimento dos aspectos que hoje caracterizam a igreja, a partir das deliberações tomadas e dos direcionamentos apontados pelos seus líderes. Nesse sentido, o trabalho redigido pelo filho de Gunnar Vingren, Ivar, a partir das memórias escritas deixadas pelo pai, também foi relevante na elucidação de detalhes de seu início no Brasil.

Também foram realizadas duas entrevistas, uma com o ex-pastor presidente da IEADI, Jairo Saldanha de Oliveira, que deu início à construção do templo sede em Imperatriz; outra, com o atual presidente, Raul Cavalcante Batista. Na primeira entrevista, objetiva-se apreender alguns aspectos da memória histórica da instituição pela trajetória individual de Jairo, sobretudo no tocante ao começo da AD em Imperatriz, sua participação nos acontecimentos e seu papel na divulgação religiosa. Halbwachs (2006) apontou o caráter coletivo das lembranças, a partir das experiências vivenciadas por um determinado grupo e a busca para a conservação da imagem de seu passado. Desse modo, os indivíduos recordam daquilo que consideram importante para seu grupo. Busca-se articular os acontecimentos lembrados e narrados pelo pastor à constituição da identidade assembleiana em Imperatriz,

pois as identidades são a expressão social de uma herança de significados ligada à formação de uma memória histórica e de um discurso que legitime a ideia de pertencimento.

O testemunho como recurso da história oral é aqui compreendido como um indício, um discurso submetido ao julgamento da história através do contrato entre o historiador e o depoente, o que fornece à sua narrativa o *status* de fonte (VOLDMAN, 2005, p. 249-256). Isso implica em “inventar uma fonte” que venha a complementar lacunas deixadas pelos documentos escritos, através dos relatos das experiências dos participantes de um dado contexto histórico (CORRÊA, 1996, p. 65), conforme expressam Ferreira e Amado (2005, p. xiv): “O uso sistemático do testemunho oral possibilita à história oral esclarecer trajetórias individuais, eventos ou processos que às vezes não têm como ser entendidos ou elucidados de outra forma”. Partindo desse princípio, a entrevista com Jairo Saldanha foi realizada no sentido de compreender sua atuação como um dos fundadores da AD no sul do Maranhão e resgatar alguns aspectos históricos que esclareçam seus primeiros momentos em Imperatriz.

Na entrevista realizada com Raul, priorizou-se pelo entendimento da articulação política da igreja junto aos segmentos políticos locais, seu posicionamento e diretrizes adotadas como líder religioso, sua visão sobre os “usos e costumes” ainda em vigor na IEADI, o crescimento de igrejas neopentecostais e os trabalhos assistenciais desenvolvidos pela igreja. Este trabalho também foi baseado em observações de cultos, sobretudo aqueles transmitidos pela televisão, da emissora própria da AD em Imperatriz, entre os meses de janeiro e maio de 2009.

Alguns autores (PIERUCCI; PRANDI, 1996; BITTENCOURT FILHO, 2003) enfatizam que o crescimento do pentecostalismo no Brasil ocorreu de forma mais acentuada a partir da década de 1950, paralelamente às mudanças sociais subjacentes ao processo de urbanização, de modernização compulsória, industrialização e êxodo rural. A esses fatores o pentecostalismo soube adaptar-se, oferecendo uma resposta e uma alternativa a muitos que se viram deslocados por esse processo. No entanto, não ficou incólume às contradições inerentes ao avanço da economia capitalista, sendo também afetado por elas, assumindo posturas paradoxais, tais como ênfase na liberdade religiosa e adoção de uma estrutura interna de poder centralizadora e verticalista; sem formar propriamente um sistema ético, possui uma moralidade rigorosa; rejeita a modernidade, mas perfilha suas estratégias, sendo, inclusive, um movimento essencialmente moderno (ARMSTRONG, 2001). Esses aspectos estão presentes no crescimento da Assembleia de Deus no Brasil e, particularmente, na cidade de Imperatriz, onde sua difusão ocorreu *pari passu* ao vertiginoso processo de expansão urbana e

econômica da cidade e cujas peculiaridades diferem em alguns aspectos do *ethos* assimilado pela AD em outros centros urbanos maiores.

Portanto, para investigar esses aspectos é que este estudo enfoca a singularidade da Assembleia de Deus em Imperatriz, no sudoeste maranhense, no contexto da expansão dessa denominação religiosa em todo o país, nos direcionamentos que tomou ao longo da sua trajetória, das influências que recebeu e sua interligação com a dinâmica histórica que traduz as mudanças que ocorreram no interior dessa sociedade.

Capítulo 1

A Assembleia de Deus em Imperatriz – Semente em solo fértil

Em 26 de agosto de 1986, Jairo Saldanha de Oliveira, que na ocasião era pastor presidente da IEADI⁶, lançava, em um evento que reunia muitos fiéis, a pedra fundamental do templo central dessa igreja em Imperatriz. Concluído treze anos depois, se tornou o segundo maior templo dessa denominação protestante na América Latina⁷ e aqui começa o recorte temporal do presente estudo. Construir igrejas já se constituía uma prática ostensiva da AD não apenas em Imperatriz, mas em todo o sudoeste maranhense, e passou a ser realizada de forma mais veemente a partir de então.

A edificação do “Grande Templo” – para usar os termos de Sebastião Cleyton Alves (2002, p. 227) – foi de relevância histórica tanto para a igreja como para a cidade, na medida em que esta ganhou cada vez mais visibilidade no cenário social. Isso deveu-se, em parte, às rápidas transformações pelas quais a sociedade imperatrizense e a sociedade brasileira de modo geral atravessavam na década de 1980 e, em parte, ao caráter dessa organização religiosa e às estratégias que utilizou para sua expansão. Todavia, no caso específico de Imperatriz, essas mudanças já vinham ocorrendo desde meados do século XX. Por isso, é necessário retroceder a esses acontecimentos e verificar como impactaram o crescimento da cidade, visando também compreender como eles desencadearam a iniciativa de construção desse templo e como, a partir de então, sua influência na região aumentou consideravelmente.

A sequência deste capítulo abordará as seguintes temáticas: a origem e o desenvolvimento da AD no Brasil, as feições que assumiu, os direcionamentos que seus líderes tomaram, a cisão ocorrida em seu interior com a expulsão de Madureira e aspectos históricos de sua implantação no Maranhão. A seguir, a inserção de Imperatriz nesse cenário, sobretudo a partir da década de 1950, a formação e as características da identidade religiosa assembleiana (conversão, testemunho, batismo no Espírito Santo), suas relações com o poder instituído e sua interação com a alteridade, catolicismo num primeiro momento e neopentecostais no segundo.

⁶ Presidiu-a em Imperatriz de 1984 a 1993. Antes dele, os outros presidentes foram os pastores Plínio Pereira de Carvalho, o fundador da igreja na cidade (1952-1955) e Luís de França Moreira (1955-1984).

⁷ O primeiro encontra-se em Cuiabá –MT.

1.1 – A AD desde os primórdios – proselitismo e santidade

A IEADI (Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Imperatriz) está ligada a um órgão nacional, a CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil)⁸. Em seu site oficial, ela é definida como “uma igreja evangélica pentecostal que prima pela ortodoxia doutrinária.”⁹ O site destaca ainda a crença no “batismo com o Espírito Santo¹⁰” e na “segunda vinda de Cristo” como dogmas essenciais de seu credo.

Historicamente, o movimento pentecostal remonta ao ano de 1906 nos Estados Unidos e uma das suas características é a crença de estarem voltando às “origens” do que havia sido a igreja primitiva. Pentecostes, termo que norteia este movimento, significa “cinquenta”, em alusão ao relato bíblico¹¹ de que, no quinquagésimo dia após a ressurreição de Jesus, o Espírito Santo teria se manifestado aos apóstolos reunidos no cenáculo, através de línguas de fogo, ocasião em que teriam entrado em estado de transe, falando outras línguas. Este relato, retomado por facções protestantes no século XX, constitui-se no cerne doutrinário do movimento aqui estudado.

O moderno pentecostalismo tem como antecedente o movimento metodista, fundado pelo pregador inglês John Wesley, no século XVIII, que enfatizava a importância da conversão para obtenção da salvação; valorizava a experiência religiosa conhecida como “batismo com o Espírito Santo” e uma vida marcada pela santidade (*holiness*)¹², como forma de o fiel manter-se afastado do pecado.¹³ Todos esses elementos foram incorporados pelos pentecostais norte-americanos, fortemente influenciados pelo metodismo, movimento amplamente difundido na América do Norte (MENDONÇA, 2008).

Nos Estados Unidos, o movimento pentecostal esteve inicialmente relacionado a questões raciais. Um de seus personagens centrais é William Joseph Seymour (1870-1922),

⁸ A CGADB foi fundada em 1930 e registrada em 1946. Entre os líderes religiosos que participaram desse processo estavam Samuel Nystron e Paulo Leivas Macalão.

⁹ Disponível em: <<http://igrejaassembleiadedeus.org/principal.htm>> . Acesso em 18 nov. 2008

¹⁰ De acordo com Corten (1996, p. 44), o Batismo no Espírito Santo é uma experiência religiosa marcada por forte intensidade de um sentimento místico, advindo da crença de o fiel estar em contato com Deus. Sua principal manifestação é o “falar em línguas”, estado de transe em que os fiéis creem-se tomados (possuídos) pelo Espírito Santo, emitindo espontaneamente longas sequências de sons, cujos sentidos se dão apenas na esfera do campo místico. Não é necessária preparação prévia, pode ocorrer no ato da conversão ou muito tempo depois dela.

¹¹ Descrito em Atos dos Apóstolos capítulo 2.

¹² O movimento conhecido como *holiness* foi a mola propulsora da expansão pentecostal nos Estados Unidos. Por sua crença na atualidade do Batismo no Espírito Santo e dos dons do Espírito, aos poucos esses grupos começaram a diferenciar-se, separando-se dos batistas e outras igrejas do protestantismo histórico.

¹³ Há relatos de outros grupos que também falavam em “batismo com o Espírito Santo” e praticavam a glossolalia. Segundo Freston (1994, p. 75), armênios e pentecostais russos o faziam no século XIX, portanto antes da data estipulada (1906) como marco inicial do movimento na América do Norte.

negro e filho de ex-escravos, que aprendeu a ler e escrever sozinho e frequentava a escola bíblica de Charles Fox Parham (1873-1929), no Kansas; este pregava sobre o “batismo com o Espírito Santo”; sendo branco e simpatizante da Ku Klux Klan, Parham excluiu Seymour de suas aulas, permitindo, porém, que ele as assistisse do lado de fora, com a porta entreaberta.¹⁴ (Dreher, 2006). Parham ensinava que a glossolalia seria a evidência inicial deste batismo.

Posteriormente, Seymour foi para Los Angeles e, mediante suas pregações, começou o *revival* pentecostal. Em 1906 ele pregava onde antes funcionava um armazém de cereais, que depois recebeu o nome de *Church of God in Christ* (Igreja de Deus em Cristo), com a participação majoritária de negros e mulheres. Inovou também ao introduzir música e ritos de origem africana na liturgia de seus cultos (*spiritual*). Isso influenciou posteriormente estilos como o jazz e o blues, dando origem à música *gospel*.

Inicialmente os pentecostais se diferenciavam dos fundamentalistas¹⁵ por não se interessarem pelos dogmas, nem pela racionalização da fé, enfatizando apenas o êxtase, o transe, as visões, a compaixão. Para eles, a vivência da espiritualidade extática era mais importante, pois o movimento representava uma rebelião contra o culto à razão que marcava a sociedade ocidental no início do século XX. Inconformados com “o aprisionamento do divino nos sistemas humanos de pensamento” (ARMSTRONG, 2001, p. 210), os pentecostais reinventaram um modo de falar com Deus: introduziram o “dom de línguas” a fim de exceder a linguagem e dar maior pulsão a seu anseio de transcendência, adentrando mais profundamente nos labirintos inconscientes da religiosidade.

Desdenhavam o sermão erudito e o recato convencional para rirem, gritarem e caírem ao chão em cultos emocionais. A principal característica inicial do pentecostalismo era esse desejo de êxtase e transcendência, o que lhe rendeu bastante sucesso, dada a sua ascensão meteórica. O movimento surgiu como uma reação popular à modernidade, materializada por sua forma peculiar de viver a religião, num mundo onde a ciência pretendia torná-la cada vez mais racional, ou mesmo aboli-la. Mas não demorou para a união racial conquistada por Seymour desfazer-se e alguns brancos fundarem suas próprias igrejas (ARMSTRONG, 2001, p. 208-211).

Ridicularizado por fiéis de igrejas protestantes históricas e divergindo internamente em questões doutrinárias, o pentecostalismo dividiu-se, tornando-se cada vez mais matizado. Na primeira década após a fundação da “Igreja de Deus em Cristo”, distinções

¹⁴ Devido a essas divergências, ambos são considerados co-fundadores do pentecostalismo.

¹⁵ O fundamentalismo e a incorporação de seus valores pela Assembleia de Deus são analisados no capítulo dois deste trabalho.

raciais levaram os brancos a deixá-la e fundarem a Assembleia de Deus (majoritariamente branca), em 1914¹⁶, em Hot Springs, Arkansas. A ortodoxia doutrinária tornou-se então sua razão de ser, cujos delegados, reunidos em um evento conhecido como “Concílio Geral” no ano de sua fundação, afirmaram sua obstinada oposição à modernidade e a toda crítica à Bíblia.

Contudo, em países por onde se espalhou, a AD mesclou-se com elementos da cultura local e conservou em seu bojo elementos introduzidos por Seymour e praticados pela comunidade negra norte-americana, como o *spiritual*, por exemplo. Segundo Dreher (2006), o *spiritual* é baseado em uma tradição oral, por meio da qual muitas comunidades negras nos Estados Unidos foram convertidas. De um modo geral, esse fenômeno marcou o caráter do pentecostalismo em todo o mundo, ao valorizar a associação, a parábola, o hino, o testemunho pessoal, a dança, a canção, a celebração e os relatos de milagres em templos e nos meios de comunicação, ao invés da doutrina lógico-sistemática e da definição minuciosa de conceitos teológicos.

Inicialmente o movimento se caracterizou pela crença no retorno iminente de Cristo, valorizando mais a divulgação de ideais salvacionistas do que a construção de igrejas. Posteriormente, a glossolalia ganhou mais destaque em sua incipiente teologia e seu caráter proselitista logo se tornou notável devido à sua rápida expansão. Missionários norte-americanos e imigrantes radicados nos Estados Unidos foram enviados ao exterior em campanhas de evangelização (FRESTON, 1994, p. 75).

Daquele país vieram os suecos que fundaram a Assembleia de Deus no Brasil: Daniel Högberg (ou Berg, 1884-1963) e Gunnar Adolf Vingren (1879-1933). Até o início do século XX a Suécia era um país economicamente atrasado para os padrões do capitalismo moderno; o depauperamento da população e a lentidão das reformas liberais levaram muitos a emigrarem para os Estados Unidos (FRESTON, 1994, p. 76). Entre estes estavam os grupos religiosos que não desfrutavam os mesmos privilégios dos membros da igreja estatal (luterana), como os batistas. Foi entre eles que o pentecostalismo mais obteve êxito.

Desse modo, o caráter dos missionários que trouxeram a AD para o Brasil era de oposição a uma religião de Estado, pois esta representaria empecilho a grupos religiosos minoritários como era o seu caso, também ao secularismo (incluindo a social-democracia), primando por não apresentarem grandes aspirações à erudição teológica e à ascensão social.

¹⁶ Na primeira quinzena de Abril de 1914 foi realizado no Estado do Arkansas, EUA, a primeira convenção das Assembleias de Deus. Seus membros eram pessoas oriundas de várias denominações protestantes que aderiram ao movimento pentecostal. A convenção estabeleceu um estatuto interno e a forma de governo da nova igreja. (ALVES, 2002, p. 28)

Esses aspectos os diferenciavam dos pregadores norte-americanos, que não se opunham às instituições liberais e não sofriam a mesma marginalização sócio-cultural em seu país de origem¹⁷. De certa forma, isso marcou o crescimento da igreja nas regiões Norte e Nordeste do Brasil, após sua fundação: de caráter essencialmente proselitista, a erudição não era necessária para a compreensão de sua doutrina, favorecendo a identificação dos fundadores com os grupos mais pobres.

Gunnar Vingren chegou à América do Norte em 1903, aos 24 anos, atraído, segundo ele, pela “febre dos Estados Unidos” (VINGREN, 1982, p. 21). Lá, frequentava a igreja Batista e cursou quatro anos em um seminário teológico sueco, em Chicago. Posteriormente, tornou-se pastor em Michigan. Em 1910 foi designado para ser missionário, função que só aceitou após ser batizado com o Espírito Santo, experiência religiosa que o fascinava; aprender a falar outras línguas era um desejo que tinha após ter conhecido o pentecostalismo.

Conheceu Daniel Berg em 1909, quando este o procurou para orarem juntos. No ano seguinte, ambos decidiram vir ao Brasil. Segundo a tradição, sem recursos financeiros, sem conhecerem o Brasil e nem a língua portuguesa, Berg e Vingren teriam recebido uma revelação do Espírito Santo que os orientava a irem ao Pará, onde, segundo ele, “o povo era de um nível social muito simples” (VINGREN, 1982, p. 25). Segundo Freston (1994, p. 81) havia um pastor batista sueco em Belém emigrado dos Estados Unidos aos sete anos de idade, Erik Nilsson (ou Eurico Nelson, como era chamado pelos brasileiros), que, desde 1897 fundava igrejas na região amazônica. É provável que nos relatos que enviou à comunidade batista nos Estados Unidos, Nilsson tenha mencionado seu trabalho como missionário no Pará. Vingren (1982, p. 32) escreveu em seu diário que, ao chegarem a Belém, ele e Berg conheceram um pastor metodista, norte-americano, que os acompanhou até a igreja Batista, onde foram hospedados por Nilsson por dois dólares diários no porão, após identificarem-se como batistas. Sentiram dificuldades em adaptar-se à hospedagem e ao clima tropical:

¹⁷ Isso deve-se, em parte, ao próprio caráter do protestantismo norte-americano, denominacionalista e congregacional, opção de grupos que já se estabeleceram nas colônias da Nova Inglaterra fugindo de perseguições religiosas e de uma religião estatal (o anglicanismo), optando pela associação voluntária, pela liberdade de escolha de uma denominação a partir das preferências e convicções pessoais dos indivíduos. Nesse sentido, “a liberdade religiosa conduzia à realização do Reino de Deus nos moldes do espírito da livre empresa” (MENDONÇA, 2008, p. 78). Mesmo que, posteriormente, tenham se formado igrejas com estruturas hierárquicas semelhantes às europeias, de um modo geral, prevaleceram “formas intermediárias entre a congregacional e a hierárquica clerical” (idem, p. 80). Esse aspecto também influenciou na formação da República dos Estados Unidos da América, primeiro Estado secular moderno. Mendonça (idem) pontua que, diferentemente do Brasil contemporâneo, “a denominação americana tinha um propósito *unitivo* e *ecumênico*, isto é, nenhuma denominação se julgava exclusiva dona da verdade” (grifos do autor).

Era um corredor bem escuro no porão, com o chão de cimento e sem nenhuma janela. [...] Naquele calor tropical tudo era quentíssimo e insuportável. Os mosquitos zumbiam monotonamente e lagartos corriam nas paredes para cima e para baixo (VINGREN, 1982, p. 33).

Chegaram ao Brasil em 19 de novembro de 1910. Seu sustento no país fora garantido por doações que vinham do exterior, pela venda de Bíblias e pelo trabalho de fundição que Berg exercia. No início, frequentavam a igreja Batista, de onde foram expulsos porque tentaram incluir o “pentecostes” na liturgia¹⁸. Juntamente com mais dezesseis pessoas fundaram outra igreja com o nome de “Missão de Fé Apostólica”, que era como se chamava o movimento fundado por William Seymour nos Estados Unidos, com um jornal, “Apostolic Faith” (Fé Apostólica); posteriormente, em 1916, mudaram o nome para *The Apostolic Faith Restored* (“A Fé Apostólica Restaurada”). A igreja fundada por eles em Belém recebeu o estatuto de pessoa jurídica em 11 de janeiro de 1918, quando foi registrada oficialmente como Assembleia de Deus (VINGREN, 1982, p. 97). No entanto, seu marco inicial no Brasil data de 1911, quando o grupo se separou da igreja Batista.¹⁹

Com o início da Primeira Guerra Mundial, em 1914, outros missionários da Suécia vieram ao Brasil. Foi o caso de Otto Nelson e Adina, sua esposa. Dois anos depois, vieram Samuel e Nina Nystöm. Esse último casal levou o pentecostalismo ao Estado do Amazonas.

A partir de sua fundação em Belém, a AD “expandiu-se para o interior do Pará e para a Amazônia, acompanhando o ciclo da borracha” (DREHER, 2006, p. 193). Em 1920, já havia se ampliado para oito Estados do Brasil e Vingren alternava suas viagens missionárias entre o Brasil, a Suécia e os Estados Unidos. Em julho de 1926 ele, juntamente com outros missionários suecos, organizou a primeira conferência pentecostal brasileira, no Rio de Janeiro. Por seu caráter expansionista, o pentecostalismo se tornou, durante o século XX, o fenômeno religioso de maior impacto em todo o Brasil e na América Latina²⁰.

Divergências no que diz respeito à transição do controle das igrejas dos suecos para os brasileiros, sobre os direitos das mulheres, entre outros assuntos, levaram à organização de uma conferência realizada em 1930, para tratar essas questões. Pethrus, pastor da igreja Filadélfia de Estocolmo, que visitou o Brasil na ocasião a convite de Gunnar Vingren (1982, p. 156) comentou a respeito dos fiéis:

¹⁸ Berg e Vingren tentaram primeiro persuadir Nilsson dos fenômenos do Batismo no Espírito Santo e da cura. Não obtendo sucesso, pregaram para os membros da igreja, na qual conseguiram alguns adeptos. O dissenso que causaram resultou em sua expulsão da igreja, em um culto marcado extraordinariamente para essa deliberação.

¹⁹ A Congregação Cristã no Brasil foi a primeira de linha pentecostal a ser fundada aqui, em 1910.

²⁰ A Assembleia de Deus contava com cerca de 300 mil membros em 1950 em todo o mundo e 500 mil em 1960. (HUDSON apud CONTINS, 2003, p. 85)

Se alguém crê que os brasileiros têm nível intelectual baixo comete grave erro. São todos muito atenciosos e instruídos. Pode-se estar certo de que eles se alegram e clamam “Aleluia!” na ocasião certa da pregação e não aceitam tampouco qualquer coisa. [...] A maioria cantou sem hinário. Muitos aprendem os hinos de memória, pois não sabem ler.²¹

A respeito da Revolução de 1930 e sua repercussão no meio protestante, o filho de Vingren (idem, p. 162) escreveu: “Do ponto de vista do trabalho evangélico, tudo foi muito bem, pois Getúlio [Vargas] conservou sempre boas relações com os pentecostais e ajudou esse movimento de todas as maneiras possíveis. Vários parentes do presidente eram crentes pentecostais.” A difusão da AD já se tornara evidente no campo político, com o qual ela prezou por manter boas relações. Por outro lado, o povo continuava de “um nível social muito simples”, o que ainda chamava a atenção dos suecos, não apenas em Belém, mas em todas as cidades aonde a nova denominação protestante chegava. Conhecendo o país pela primeira vez em 1930, Lewi Pethrus (apud VINGREN, 1982, p. 162) observou sobre a cidade de Natal-RN:

A cidade tem cerca de trinta e cinco mil habitantes e, somente no distrito em que estamos, são mil e quinhentos os enfermos de malária. O pequeno quarto onde moro é bom, mas muito simples. As paredes são de terra e o teto é de telhas colocadas sobre vigas de madeira atravessadas. As portas são feitas de pedaços de toda espécie de material, o que chamaria atenção, se fosse na Suécia, pois nem os ranchos na Suécia são assim.

Em Natal foi realizada a conferência de 1930, quando decidiu-se entregar o comando aos brasileiros. Pethrus defendeu os líderes suecos da acusação de estarem organizando uma igreja de constituição eclesiástica a nível nacional e se mostrou a favor de que as igrejas locais fossem livres e independentes, em conformidade com o pensamento pentecostal sueco de oposição a uma igreja estatal centralizadora, situação que havia levado muitos líderes pentecostais daquele país a refugiarem-se nos Estados Unidos. Assim, foi entregue a líderes locais o controle dos templos fundados nos Estados do Amazonas, Pará, Maranhão, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. Juntas, as AD's organizadas pelos suecos nesses Estados somavam, à ocasião, cento e sessenta (VINGREN, 1982, p. 165) e a data para a entrega da liderança aos brasileiros foi então definida para o dia primeiro de julho de 1931.

²¹ Em 1927, 75,5% da população brasileira não era alfabetizada. O país contava 27 milhões de habitantes, 51 % residiam nas cidades. Cf. FAORO, 2001, p. 698.

Até 1930, os trabalhos e igrejas eram liderados e supervisionados pelos missionários suecos. Na ausência de Gunnar Vingren, Samuel Nyström assumia o comando. A iniciativa de propor a mudança na direção partiu dos próprios brasileiros. Temeroso de que a recusa a este pedido gerasse maior descontentamento e um sentimento de “estar sendo deixado de lado” por parte dos brasileiros, Pethrus aceitou o pedido dos pastores nacionais. No entanto, os suecos continuaram a ter participação determinante nas deliberações tomadas pelas Convenções Gerais pelas décadas subsequentes²².

Os missionários que estavam no Norte e Nordeste foram estrategicamente deslocados para o Sul do país, onde os trabalhos ainda eram incipientes, com o objetivo de salvaguardar a independência das igrejas nortistas. A Conferência também deliberou que seriam canceladas as publicações de dois jornais, um do Pará, outro do Rio de Janeiro e que seriam englobadas numa única edição nacional, impressa no Rio de Janeiro a partir de 1930; esta foi denominada de “Mensageiro da Paz”, da qual Gunnar Vingren foi fundador e editor, até 1932. Também foi definida a realização anual de uma Convenção Geral para todo o país. A primeira conferência, presidida por Pethrus, foi realizada no dia 15 de setembro de 1930 e três dias depois, ele e Daniel Berg voltaram com suas famílias para a Suécia. Gunnar Vingren ainda permaneceu no Rio de Janeiro de 1923 a 1932, quando, muito doente, retornou ao seu país de origem, onde faleceu no ano seguinte. Berg ainda esteve no Brasil em várias ocasiões até seu falecimento, em 1963.

A questão doutrinária começou a se tornar preocupante a partir da Convenção de 1932; no ano seguinte, os convencionais votaram pela não-aceitação de determinados ritos e credos de outras instituições religiosas, tidas como seitas e heresias. As Convenções realizadas entre 1932 e 1948 tiveram como principal líder Samuel Nyström, responsável pelo direcionamento doutrinário e pela imposição da rejeição a outros credos²³. Nyström teve uma participação decisiva na formação e caracterização da AD no Brasil²⁴, pois a comandava

²² Após os brasileiros assumirem a direção, a AD foi rapidamente sendo moldada com as feições de uma igreja centralista, organizada em uma convenção nacional, cujas diretrizes tomadas por seus delegados deviam ser seguidas por todas as filiais sob pena de exclusão. Isso evidencia a forte influência da estrutura hierárquica do catolicismo romano sobre a sua formação. Tanto esse aspecto como a herança de poder coronelista e a formação escravocrata da sociedade brasileira influíram bastante sobre seu desenvolvimento ulterior.

²³ A primeira Escola Bíblica realizada pela AD, um curso de treinamento de pastores e outros líderes, aconteceu em 1922. Os estudos foram ministrados por Samuel Nyström.

²⁴ Acerca dessa questão, os anais da CGADB pontuam: “Nessa época, o missionário Samuel Nyström já era considerado por muitos o maior ensinador das Assembléias de Deus. Durante a década de 40, em quase todos os anos, Nyström esteve ministrando em todas as grandes escolas bíblicas de obreiros do país. A pedido dos obreiros, uma de suas séries de estudos ministrada nesse período acabou virando livro: *Jesus Cristo, nossa Glória* (CPAD). Alguns dos temas dos estudos de Samuel Nyström nos anos 40 eram a inspiração e a infalibilidade das Escrituras, as dispensações, os efeitos das obras de Cristo, o Corpo de Cristo e doutrinas bíblicas fundamentais” (CPAD, 2004, p. 153).

desde o início das Convenções Gerais em 1930. Os cursos bíblicos eram geralmente ministrados por ele. Nyström consolidou o rigorismo doutrinário e conduziu a formação teológica de seus quadros eclesiásticos quando ainda não haviam seminários. Por sua influência, as mulheres não tinham poder de deliberação no tocante às questões de doutrina, ficando restritas apenas à condição de espectadoras como esposas de pastores. Desde o início a estrutura de poder na AD foi predominantemente patriarcal (CPAD, 2004, p. 65-261).

Freston (1994) analisou essa história tendo por base duas obras: os diários de Gunnar Vingren publicados por seu filho e o livro de Emílio Conde, “História das Assembleias de Deus no Brasil”, ambas da CPAD. Não teve acesso, portanto, aos documentos das Convenções Gerais só recentemente editadas pela CPAD. Por isso não dissertou sobre a atuação de Samuel Nyström nessas décadas e o papel que desempenhou nessas convenções. Nesse sentido, este trabalho busca ir além de sua obra ao objetivar compreender como a atuação da liderança assembleiana sedimentou o credo e definiu suas características e, evidentemente, como ela atua em Imperatriz a partir da estrutura que lhe é peculiar.

Nas Convenções Gerais, definidas como “o supremo concílio das Assembleias de Deus” (CPAD, 2004, p. 194), as decisões eram centralizadas nas pessoas dos líderes, os delegados, e deliberadas por votação em plenário; não se admitiam divergências e os fiéis não tinham poder de decisão, o que permaneceu pelas décadas seguintes. Os pastores e obreiros expulsos tinham suas credenciais confiscadas. Quando alguém não queria entregar sua credencial de ministro era publicado um comunicado no Jornal Mensageiro da Paz anunciando sua exclusão e determinando que ele não fosse recebido em nenhuma AD do país. Foi esse o procedimento adotado por Nyström em 1934 com Ursolino Costa, cuja causa da expulsão não foi esclarecida. Esse gesto representava a excomunhão e desterro daquele que não se alinhava aos ditames da liderança.

A centralização hierárquica e o princípio da autoridade passaram a ser um forte elemento nas Convenções Gerais, sobretudo a partir de 1933. Nyström exercia o controle de forma bem mais acentuada que Vingren. Por não tolerar dissidências no interior do movimento pentecostal fez com que, em convenções como a de 1934, em Recife, as reuniões ficassem “marcadas pela harmonia” (CPAD, 2004, p. 87). Apesar de não ter presidido esta convenção (1934), o que se recusou a fazer por ter chegado atrasado ao evento, Nyström foi reeleito presidente da CGADB e foi um dos personagens-chave nas resoluções tomadas naquele ano e nos seguintes. “Desde a Convenção Geral de 1933, no Rio de Janeiro, os convencionais estavam dispostos a agir de forma enérgica contra qualquer obreiro que se rebelasse, sendo sempre publicadas no MP [jornal Mensageiro da Paz] as exclusões” (p. 93).

Depois de José Wellington Bezerra da Costa²⁵, Nyström foi o líder que mais vezes esteve na liderança da AD, tendo exercido esse cargo em nove gestões (1933, 1934, 1936, 1938, 1939, 1941, 1943, 1946 e 1948). Centralizou o poder, alijou as mulheres das deliberações convencionais, reafirmou a ortodoxia, expandiu o credo, deu à instituição as feições teológicas que possui até hoje e foi praticamente o único tutor dos pastores quando não haviam seminários.

A partir de 1940, a Convenção decide incentivar seus missionários a pregarem e abrirem igrejas pelo interior do país, não devendo se preocupar com o valor que a igreja lhes pagaria e nem com conforto, pois, segundo relatório daquele ano, “deveriam visar ao crescimento da obra, não colocando as dificuldades financeiras como obstáculos à expansão da igreja” (CPAD, 2004, p. 161). A dedicação à religião e ao proselitismo deveria ser o impulso para que deixassem as cidades. Por não ter nascido em grandes metrópoles, ter sido fundada por pessoas pobres e preocupadas apenas com a expansão da fé religiosa e ter se colocado em regiões de amplo fluxo migratório, a AD não encontrou dificuldades para se estabelecer no meio rural e adequar-se a ambientes que não traziam grandes retornos financeiros. Sob essa perspectiva, a absorção do estilo de vida tradicional de muitas dessas comunidades e a adequação a ambientes políticos marcadamente clientelistas e coronelistas influenciou seu *ethos* religioso no Brasil. Ademais, decorre dessa característica também a forte resistência à modernização dos costumes e das práticas eclesiásticas e centralizadoras por parte de sua liderança em Imperatriz; esse posicionamento, de certo modo, a distancia das igrejas neopentecostais em termos de costumes, menos sexistas e mais voltadas para a prosperidade financeira, a fim de melhor atender às necessidades de seus seguidores.

No início da década de 1960 já era considerada a maior igreja protestante da América Latina, com quase um milhão de adeptos e uma taxa de crescimento de 15% ao ano. (FRESTON, 1994, p. 71). Essa expansão nas primeiras décadas deveu-se ao fato de ter marcado forte presença em regiões de amplo fluxo migratório, como é o caso de Imperatriz.

Esse processo foi acompanhado pela fundação das Escolas Bíblicas (momentos de treinamento dos pastores), uma editora própria e um jornal, “O Mensageiro da Paz²⁶”. A CPAD (Casa Publicadora das Assembleias de Deus) foi criada em 1940 e ainda é o principal instrumento de formação teológica de seus seminários; o primeiro destes seminários foi fundado em 1959. A fundação da CPAD não estava prevista para ser implementada em

²⁵ Nascido em 1934, é presidente da CGADB desde 1990.

²⁶ De Novembro de 1917 a Janeiro de 1918 a AD tinha posto em circulação seu primeiro jornal, “A Voz da Verdade”, que foi substituído pelo jornal “Boa Semente”, cujo primeiro número foi publicado em janeiro de 1919, tendo Gunnar Vingren como diretor e Samuel Nyström como principal colaborador.

caráter imediato; o que apressou sua construção foi o fato de o governo Vargas ter exigido que todos os jornais do país se registrassem no Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), pois somente entidades com personalidade jurídica (a CGADB só veio a obtê-la após o Estado Novo, em 1946), podiam possuir jornais. “Para se enquadrar a essas exigências, a Convenção Geral teve que criar a Casa publicadora” (CPAD, 2004, p. 157). No mesmo ano, o órgão foi registrado no DIP.

A resistência ao intelectualismo foi muito forte nas primeiras décadas; por isso a demora na fundação de seminários. Anteriormente, a igreja realizava cursos de aperfeiçoamento de seus pastores que duravam, em média, um mês, e era chamada “Escola Bíblica de Obreiros”, cuja grade curricular era constituída pelas seguintes disciplinas: Doutrina Bíblica, História da Igreja e Noções de Língua Portuguesa (CPAD, 2004, p. 125-126). A rejeição ao intelectualismo era um empecilho à qualificação de seus pastores (uma grande parte deles sabia ler apenas a Bíblia), que, inclusive, eram desestimulados a prepararem sermões e fazerem anotações, pois não deviam ficar presos a “um programa humano”, mas dar “liberdade plena ao Espírito Santo” (CPAD, 2004, p. 104).

A ideia de criação de institutos bíblicos surgiu a partir de uma proposta lançada pelo pastor norte-americano Lawrence Olson, na Semana Bíblica de 1943, realizada no Rio de Janeiro (o nome “Semana Bíblica” substituiu o termo “Convenção Geral” durante o período da Segunda Guerra Mundial). Na ocasião, Paulo L. Macalão “pediu a palavra para discordar, dizendo que seria perigoso investir muito na educação teológica do obreiro. Ele destacou o ‘perigo de muita sabedoria’, referindo-se ao intelectualismo, à possibilidade do muito estudo esfriar o obreiro” (CPAD, 2004, p. 194).

Samuel Nyström, que presidia a reunião, advertiu que treinamentos teológicos eram necessários à expansão da igreja, mas afirmou que os pastores assembleianos não deviam “confiar demais no conhecimento” (CPAD, 2004, p. 194), preferindo, em seu lugar, a inspiração divina. O debate gerou dois grupos com opiniões divergentes: de um lado, os pastores brasileiros, que rejeitavam qualquer tipo de conhecimento, mesmo teológico; de outro, os missionários estrangeiros, sobretudo norte-americanos, que tentavam convencer os primeiros da necessidade de instituição de cátedras de teologia nas AD’s²⁷. Um desses

²⁷ Um dos aspectos da expansão missionária das igrejas norte-americanas estava relacionado também à fundação de escolas. Isso era necessário devido à própria estrutura do culto protestante, que, tendo a Bíblia como “única regra de fé e prática”, primava por sua leitura e interpretação individual. Nos Estados Unidos, a fundação de Escolas Bíblicas Dominicais, de institutos teológicos e até escolas seculares, foram, em certa medida, realizadas no sentido de provar a superioridade da cultura protestante anglo-saxã, o que se tornou mais notável quando as migrações de católicos nos séculos XVIII e XIX aumentaram a rivalidade entre esses dois credos (MENDONÇA, 2008, p. 97). “O empenho no preparo *acadêmico* dos pastores e a concepção intelectualizada de

missionários, John Peter Kolenda, sugeriu a confecção de uma lista de livros considerados seguros para as aulas, “porque muitos pastores se preocupavam com o tipo de livro que os alunos leriam” (p. 195). A mesa diretora propôs então uma resolução que foi aprovada pelos convencionais, instituindo um curso por correspondência, feito através do *Jornal Mensageiro da Paz* e sob a responsabilidade de Samuel Nyström, bem como a elaboração da lista contendo os livros considerados seguros, que os alunos deveriam ler (CPAD, 2004, p. 196).

O debate sobre a criação dos institutos bíblicos foi retomado na convenção de 1948. Mais uma vez Kolenda confrontou os brasileiros que, quase unanimemente, eram contrários à ideia. Nyström, que novamente presidia a convenção, ficava no meio-termo, assim como os outros suecos. Decidiu apenas continuar com as escolas Bíblicas para que o excesso de conhecimento humano não atrapalhasse o “chamado de Deus”.

Em meados da década de 1960, já funcionavam dois institutos: um em Pindamonhangaba, SP, o IBAD (Instituto Bíblico da Assembleia de Deus), desde 1959, e o Instituto Bíblico Pentecostal (IBP), fundado pelo pastor norte-americano Nels Lawrence Olson. Essa problemática gerou um novo debate na Convenção Geral de 1966 em torno da questão se a convenção deveria ou não apoiar esses institutos. Até então a atuação de missionários suecos tinha sido decisiva para a não criação de seminários. Nessa ocasião, por exemplo, Nils Fronsberg, pastor que ainda não falava português, afirmou que “não há institutos bíblicos na Suécia, no sentido em que aqui se está tratando, e talvez não se venha a ter no futuro, mas o que há são cursos de línguas e história, ministrados durante o verão para os vocacionados” (CPAD, 2004, p. 381). Eurico Bergstén, também sueco, conclamou os participantes a permanecerem fiéis à deliberação de 1948, na Convenção em Natal, de que não seriam aceitos seminários.

No entanto, em 1973, depois de oito reuniões realizadas ao longo de dois anos, a Comissão de Educação Religiosa da CGADB reconheceu oficialmente o IBAD de Pindamonhangaba. Dois anos depois, fez o mesmo com o instituto bíblico de Lawrence Olson. A partir desse ano, esse órgão passou a chamar-se “Comissão de Educação e Ensino Sobre Assuntos religiosos”. Entre as suas atribuições devia examinar os currículos utilizados

cultura dos puritanos levou-os logo a organizar escolas, algumas das quais permanecem até hoje, como Harvard, fundada em 1636” (idem, p. 80, grifo do autor). Nos Estados Unidos, a educação, sobretudo religiosa, era requisito para a formação de uma cidadania voltada para o cumprimento da “missão divina” daquela nação no mundo (p.99). “O tripé religião-moralidade-educação cumpria o seu papel normativo e civilizador. Em outras palavras, garantia a estabilidade e o progresso social ao mesmo tempo” (p. 90). Esses aspectos influíram sobre a formação do que se chama de “religião civil americana” (p. 106). No Brasil, missionários norte-americanos já haviam fundado escolas no século XIX, quando da implantação de igrejas de missão vindas daquele país (MENDONÇA, 2008, p 141 s.). No caso da Assembleia de Deus no Brasil, a iniciativa intelectual dos missionários norte-americanos esbarrou no seu caráter anti-intelectual.

pelas Escolas Bíblicas, tendo poder de revogação de partes ou da totalidade desses currículos se não estivessem conforme as orientações mantidas pela convenção; no caso de aprovação, reconhecer os cursos teológicos, bem como expedir seus certificados; também tinha poderes de cassar os certificados e descredenciar a instituição se julgasse necessário. O órgão ficou responsável por realizar um curso de aperfeiçoamento de professores de Escola Dominical e, seis anos depois, aprovou a criação de uma Escola de Educação Teológica, sediada em Campinas. Segundo os anais da Convenção, em 2001 havia 58 escolas teológicas da AD registradas em todo o Brasil (CPAD, 2004, p. 629). A IEADI possui seu próprio seminário teológico, o IBADI (Instituto Bíblico da Assembleia de Deus de Imperatriz), fundado em 1993, e a escola Luís de França Moreira, mantida e administrada pela igreja, escola com educação infantil e ensino fundamental.

Em 1989, foi ratificado um “cisma”, que ocorrera décadas anteriores, com a divisão da Convenção de Madureira²⁸. Seu fundador foi Paulo Leivas Macalão, pastor gaúcho que seguia um viés independente, exercendo de forma incisiva a liderança de sua igreja no Rio de Janeiro até sua morte, em 1982. Sendo filho de general, planejava seguir a carreira militar quando mudou de opinião para ser pastor pentecostal.

Macalão tocava violino e foi colaborador de Vingren; escreveu, organizou e traduziu muitos cantos que compõem o principal hinário das Assembleias de Deus, a Harpa Cristã²⁹. Trabalhou em periferias do Rio de Janeiro, principalmente no bairro de Madureira, que nomeia atualmente uma das principais convenções da AD no país. Em 1954, inaugurou o novo templo de sua igreja sede, com capacidade para cerca de três mil pessoas. Durante toda a vida foi um dos principais líderes das Convenções Gerais. Apesar de pressionado, manteve-se arremido às prescrições da Convenção Geral e por não seguir suas determinações, as pressões sobre sua igreja aumentaram após seu falecimento, até a exclusão, em 1989. Mesmo tendo perdido “talvez um terço da AD no Brasil” (FREESTON, 1994, p. 91), a CGADB continuou majoritária no campo protestante em todo o país.

²⁸ A Assembleia de Deus de Madureira foi fundada em 1929 por Paulo Leivas Macalão; inicialmente esteve ligada à igreja matriz de São Cristóvão, liderada por Gunnar Vingren. Este qualificou Macalão de “independente” porque batizava pessoas sem comunicar-lhe. Em 1941 a AD de Madureira já havia oficializado sua autonomia, tendo adquirido personalidade jurídica em 21 de Outubro daquele ano (CPAD, 2004, p. 224-225).

²⁹ Em seus primeiros anos de atuação, a AD adotava o hinário “Salmos e Hinos”, que também era usado por várias outras denominações protestantes. Mas o caráter exclusivista da nova igreja requereu o uso de um hinário próprio, como assinala Emílio Conde (2003, p. 44): “a vida, as atividades e as doutrinas específicas exigiam o uso de uma hinologia essencialmente pentecostal”. Foi assim que, em 1921, seu primeiro livro musical foi elaborado, o “Cantor Pentecostal”, com pouco mais de quarenta hinos. No ano seguinte, foi publicada a primeira edição da “Harpa Cristã”, com cem hinos, e que passou a ser o hinário definitivo da igreja. A segunda edição, em 1923, já contava com trezentos hinos.

Macalão considerava sua igreja como a única AD verdadeiramente brasileira, chamando as outras de “igrejas de missão”, em referência à atuação dos suecos. A principal causa da expulsão foi o fato de a convenção ter aberto filiais em vários Estados da federação, contrariando a determinação da Convenção Geral de que a CGADB detém o monopólio sobre as convenções a ela afiliadas, sendo proibidas, por estatuto, de abrir igrejas em jurisdição onde já exista uma Assembleia de Deus. O fato de a convenção de Madureira ter se expandido para fora do Rio de Janeiro foi entendido como uma grave violação aos estatutos, como um gesto de rebeldia e contestação à autoridade exercida pela mesa diretora da CGADB, acarretando o rompimento oficializado por uma resolução aprovada em Assembleia Geral Extraordinária por 99,5% dos 1656 delegados presentes em Salvador nessa ocasião, em setembro de 1989. Seus pastores foram suspensos da Convenção Geral e passaram a ter acesso proibido às Assembleias Gerais da CGADB.

No Maranhão, a AD foi fundada em 1921, por Clímaco Bueno Aza, colombiano que se converteu em Belém e dirigiu a igreja em São Luís, tendo sido substituído no ano seguinte. Os outros principais líderes da igreja na capital foram Nels J. Nelson e Estevão Ângelo de Souza. Este último teve participação ativa em reuniões e deliberações tomadas nas Convenções Gerais da AD pelas décadas seguintes.

Estevão nasceu no município de Araisos, em 1922. Converteu-se em 1944 e passou a trabalhar como evangelista no Piauí. Casou-se duas vezes e teve nove filhos. Tornou-se pastor em 1954, fixando residência em São Luís, quando a capital maranhense ainda possuía apenas três templos da AD. Dos quarenta e dois anos em que foi pastor, Estevão passou trinta e oito como presidente da Convenção Estadual das Assembleias de Deus. Também fundou uma sociedade filantrópica e uma escola teológica (esta em 1961), o IBM (Instituto Bíblico Pentecostal do Maranhão) e uma emissora de rádio da igreja. Foi ainda conselheiro da CPAD e comentador de várias revistas da Escola Bíblica Dominical, as “Lições Bíblicas”. Segundo o site da Convenção³⁰, ele aprendeu a falar inglês sozinho e traduziu diversos livros religiosos desse idioma para o português. Estevão faleceu em 1996, vítima de um acidente de carro na estrada entre São Luís e Bacabal, tendo deixado cerca de doze livros publicados.

A AD só conheceu crescimento significativo no Maranhão entre as décadas de 1940 e 1970, período em que chegou a Imperatriz, em 1952, dando início a seu projeto de difusão pela cidade e regiões vizinhas. Em 1950, a igreja em Belém organizou sua expansão

³⁰ Disponível em <<http://www.assembleiadedeus100.org.br/htm/pioneiros/6.htm>>. Acesso em 20 Ago. 2009.

para as regiões adjacentes aos rios Araguaia e Tocantins. Foi então que um de seus principais pastores, Armando Chaves Cohen, assumiu a direção na cidade de Carolina, no sul do Maranhão.

Atualmente existem duas convenções no Estado: a Convenção Estadual da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Maranhão (CEADEMA), com sede em São Luís e a Convenção dos Ministros das Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus do SETA, no Sul do Maranhão (COMADESMA), com sede em Imperatriz. SETA (Serviço de Evangelização dos Rios Tocantins e Araguaia) foi o nome dado à primeira organização regional da AD no Sul do Estado, fundada em 1948 por Armando Chaves Cohen, um ano após ele ter celebrado o primeiro culto assembleiano nesta região, em Carolina. O SETA foi oficialmente estabelecido em 1952, por decisão da Convenção Estadual do Pará (Belém), realizada aquele ano.

Inicialmente a sede da nova convenção era a cidade de Carolina. Em dezembro de 1952, Cohen, juntamente com Jairo Saldanha de Oliveira (que na época era evangelista), Carlos Hultgren (missionário norte-americano que estava radicado no Pará), Daniel Gomes da Silva (presbítero) e Raimundo Luz (motorista) rumaram para Carolina onde começaram os trabalhos de evangelização. Durante a viagem, um acidente de barco no rio Tocantins vitimou uma criança de nove anos. Ilustrativa foi a explicação de Cohen para o desastre: “Jaime, um menino forte, cheio de vida, com nove anos de idade, foi o holocausto que Deus tomou para si, como oferta à grande obra de Evangelização dos Rios Tocantins e Araguaia³¹”.

Auxiliado por Jairo Saldanha de Oliveira, Cohen iniciou a difusão da AD pelo sertão maranhense, tendo implantado mais de vinte igrejas em regiões adjacentes aos dois rios em cerca de dois anos. Além dos nomes acima citados, Francisco Pereira do Nascimento foi eleito como pastor presidente da Convenção e, a partir de 1954 contaram com mais um missionário norte-americano, Normando Anderson. Em 1955, Cohen foi transferido para Teresina e Luís de França Moreira assumiu a presidência do SETA, que, a partir de 1957, passou a ser sediada em Imperatriz³². Na década de 1980, o órgão teve seu nome mudado para CIADSETA (Convenção Interestadual das Assembleias de Deus do SETA).

Com a expansão denominacional, Pedro Lima dos Santos segmentou as igrejas do Sul do Pará, Norte do Mato Grosso e Sul do Maranhão, desmembrando-as da CIADSETA em

³¹ Disponível em <<http://www.comadesma.org.br/menu/213/historia-da-comadesma>>. Acesso em 20 Ago. 2009.

³² Luís de França Moreira foi presidente do SETA até sua morte, em 1983. Seu substituto foi Francisco Bueno de Freitas, que permaneceu até 1987. Os outros presidentes da Convenção foram: Sebastião Andrade (1987-1995), primeiro pastor da AD na região a cursar bacharelado em Teologia e Pedro Lima dos Santos, que exerce a gestão desde 1995.

2003 e um ano depois as AD's dessas regiões passam a ser designadas de COMADESMA³³, que possui dezesseis áreas geográficas de atuação; a primeira e mais importante delas é a de Imperatriz, da qual também fazem parte Lagoa Verde, Ilha da Serra Quebrada, Vila Conceição, Bacabal e Imbiral³⁴, na zona rural de Imperatriz.

1.2 – Imperatriz e AD: modernização e secularização³⁵ x tradição e ascetismo

Imperatriz se localiza no sudoeste maranhense entre a Mata dos Cocais e a Pré-Amazônia (cf. Ilustração 1). Não passou pelo mesmo processo de colonização da capital, tendo sido povoada tardiamente. Sua fundação data de 1852, quando chegou uma missão religiosa comandada por Frei Manoel Procópio, nomeando-a como “Povoação de Santa Tereza”. Sendo o catolicismo majoritário até os dias atuais, só recentemente têm ocorrido alterações nesse campo, com o crescimento de religiões pentecostais, em decorrência das mudanças ocorridas a partir da década de 1950.

Quatro anos depois de ser fundada, foi transformada em vila e elevada à condição de cidade em 1924. Até o início do século XX, possuía apenas uma rua, próxima ao Rio Tocantins, às margens do qual fora inicialmente povoada, com algumas dezenas de casas e, posteriormente, a igreja matriz, Santa Tereza d'Ávila. A pecuária e a agricultura eram praticamente as únicas atividades de seus habitantes. Foi a partir da década de 1950 que houve incremento nos aspectos urbano, demográfico e econômico, com a construção de estradas que a ligaram a outras cidades do Maranhão e do Nordeste, tirando-a do isolamento

³³ Segundo o estatuto da convenção, a diretoria da COMADESMA é formada por um presidente, cinco vice-presidentes, cinco secretários e dois tesoureiros, com mandato de quatro anos e seu trabalho é auxiliado por seis órgãos ou conselhos: conselho fiscal, de ministros (este é liderado pelo próprio presidente da convenção), conselho eclesialístico, conselho de ética e disciplina (cujos membros devem ser “ministros de notória reputação, conduta exemplar e capacidade comprovada para o exercício do cargo”), conselho de educação e cultura e conselho político. Disponível em: <<http://www.comadesma.org.br/menu/2/estatuto-social>>. Acesso em 20 Ago. 2009.

³⁴ Disponível em: <<http://www.ciadseta.com.br/php?pagina=pioneiros.php>>. Acesso em 20 Ago. 2009.

³⁵ O termo “secularização” surgiu no período da Reforma “para indicar a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas” (MARRAMAO, 1995, p. 29), ganhando novas conotações ao longo do século XIX, e atualmente significando, “antes de mais nada, simplesmente a separação de religião e política” (ARENDT, 2009, p. 102). Marramao (1995) analisou a percepção do tempo a partir das categorias de progresso, revolução e libertação, que trouxeram em seu bojo o deslocamento da tensão “Deus-homem” para “homem-natureza” e a política concebida como fenômeno natural, autônoma e de conformidade às leis (p. 89-90). Isso está de acordo com a seguinte afirmação de Hannah Arendt (2009, p. 104) de que “os teóricos políticos do século XVII realizaram a secularização separando o pensamento político da Teologia e insistindo em que as regras do direito natural proporcionavam um fundamento para o organismo político mesmo que Deus não exista”.

geográfico e ampliando o fluxo migratório e a ocupação das terras devolutas, o que influenciou também sobre o desenvolvimento do comércio e dos transportes.

Relevante foi a construção da estrada que a ligava à cidade de Grajaú, em 1953. Banhada pelo rio Tocantins, que então a separava do Estado de Goiás, em poucas décadas Imperatriz se tornou a principal cidade do sudoeste maranhense e a segunda maior do Estado. Grajaú já era um importante ponto de imigração de pessoas que vinham de outros Estados do Nordeste ao Maranhão; a estrada que a liga a Imperatriz possibilitou o deslocamento de muitos migrantes que lá se encontravam estabelecidos, assim como a entrada, por terra, de diversos produtos do Nordeste, ampliando o fluxo comercial (FRANKLIN, 2005, p. 79). A oferta de trabalho também foi fator preponderante de atração de imigrantes após a construção da rodovia Belém-Brasília (NEGREIROS, 1996, p. 132).



Ilustração 1. Maranhão. Em destaque as principais cidades do Estado. Imperatriz está na fronteira com o Estado do Tocantins, separada desde pelo Rio Tocantins, e próximo à fronteira com o Pará, numa região conhecida como “Bico do Papagaio” ou “Região Tocantina” e a cerca de 640 quilômetros da capital, São Luís. Disponível em: <http://www.mission.net/brazil/belem/page.php?lang=port&pg_id=4186> Acesso em 25 nov. 2009.

Até esse momento, não havia infra-estrutura adequada; a região caracterizava-se por poucas estradas, escolas e inexistência de hospitais. Os migrantes vinham, sobretudo, do Piauí e Ceará, pois as secas e conflitos envolvendo a posse da terra naqueles Estados levaram centenas de famílias a saírem em busca de melhores condições de vida. Sua localização favoreceu esse trânsito de agrupamentos humanos, por estar na fronteira com o Estado do Tocantins (antes Goiás) e sul do Pará.

Portanto, a nova dinâmica econômica e sócio-cultural que vicejou em Imperatriz, em decorrência da abertura de estradas, tirou-a do isolamento. A partir de então, os migrantes que chegavam ocupavam terras, formavam vilarejos e cultivavam principalmente o arroz. No entanto, a falta de planejamento governamental e de legislação específica referente à ocupação deu vazão a muitas irregularidades no traçado urbano, mesclando estabelecimentos comerciais, industriais, residenciais, recreativos, além da construção de casas insalubres e desconfortáveis, “determinando uma estrutura urbana desequilibrada” (COUTINHO, 1994, p. 218).

Uma das medidas adotadas foi a constante criação de novos municípios, a partir do desmembramento do território original de Imperatriz. Esse processo teve início em 1955, com a fundação de Montes Altos e se estendeu até 1997. Mais de vinte novos municípios foram criados até esse ano. Em 1940, a área de Imperatriz era de 16.285 km² (Censo IBGE, 1940, p. 08). Em 2002 era de 1.367,90 km².³⁶ Em pouco mais de seis décadas, a cidade perdeu 91,6% de seu território original, como mostra o mapa:

³⁶ Fonte: <<http://www.jupiter.com.br/imperatriz/?pagina=economia>>. Acesso em 18 set. 2008

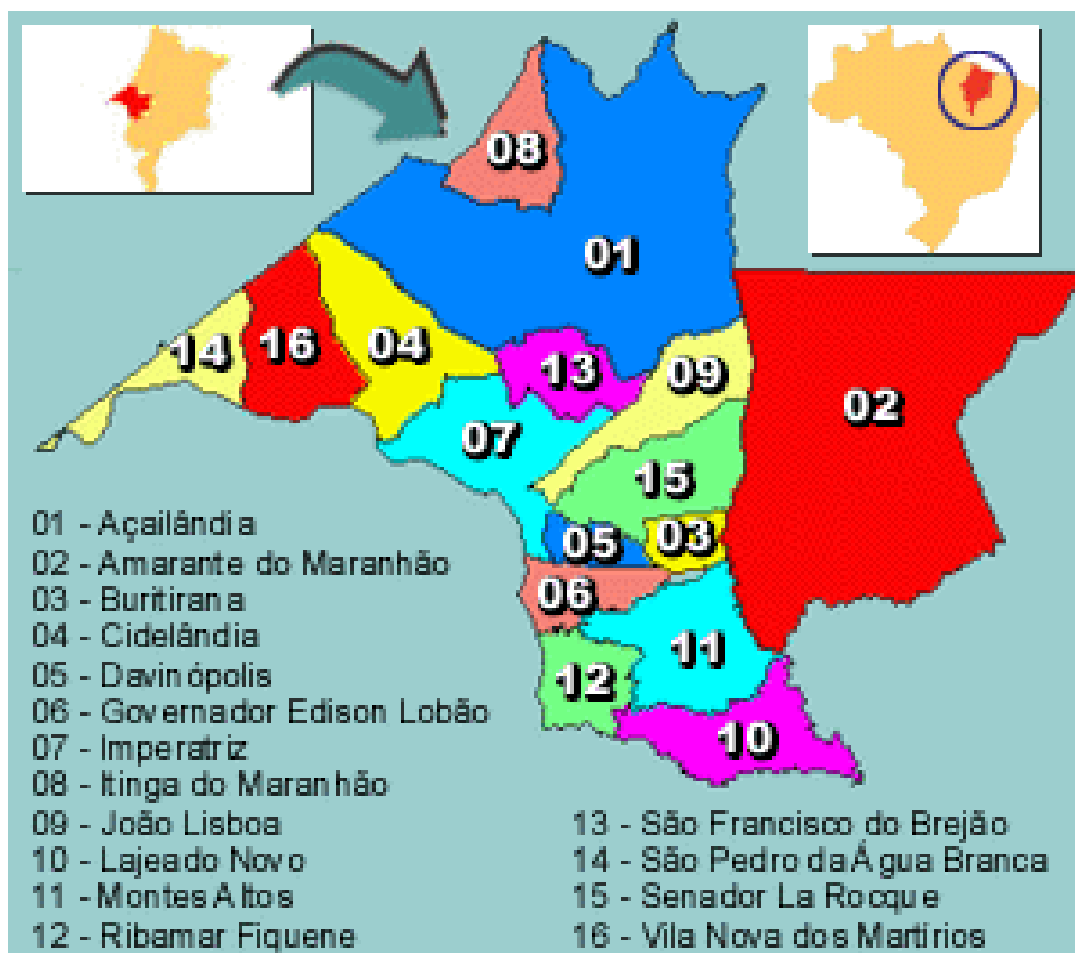


Ilustração 2. Microrregião de Imperatriz. A maior parte desses municípios fazia parte de Imperatriz. Paulatinamente, foram ganhando autonomia a partir da década de 1950. Disponível em: <http://www.citybrazil.com.br/ma/microrregiao_detalhe.php?micro=9>. Acesso em: 18 nov. 2009.

Em muitos casos, o processo de ocupação das terras devolutas não ocorreu de forma pacífica. As décadas de 1960 e 1970 foram marcadas por intensos conflitos entre posseiros e grileiros, trabalhadores rurais e proprietários de terras na região tocantina e Araguaia, destacando-se a pistolagem, prática de assassinatos cometidos por capangas (pistoleiros) a mando de proprietários de terras e/ou autoridades locais. Como consequência, muitas famílias se estabeleceram nas periferias da cidade.

Martins (1997) destaca a fronteira como um lugar de conflito, enfrentamento do outro, do encontro da alteridade e que diz respeito à constituição mesma do humano, não se restringindo apenas a uma questão geográfica, mas também civilizatória, ideológica, étnica, onde cabe entender os (des)encontros dos diferentes, bem como os confrontos que subjazem a esse processo. Na América Latina, ainda vive-se o tempo da fronteira, da expansão populacional sobre terras ainda não ocupadas e ela é marcada precipuamente por uma situação de conflito social.

A fronteira também é o lugar de elaboração da “Esperança” (com “E” maiúsculo), “atravessada pelo milenarismo da espera no advento do tempo novo, um tempo de redenção, justiça, alegria e fartura. O tempo dos justos” (MARTINS, 1997, p. 11). Martins assinala o caráter religioso, amiúde milenarista, das populações camponesas que migram para melhorar de vida, amalgamando elementos da frente de expansão com uma visão de mundo mística.

Verifica-se então que, ao fixarem-se em uma região, podem tornar-se receptivos a religiões também milenaristas, como, por exemplo, o pentecostalismo da Assembleia de Deus, como o demonstra sua própria trajetória junto às comunidades camponesas que se estabeleceram no sudoeste maranhense, mediante o trabalho de divulgação de seus ideais e fundação de igrejas.

A construção da identidade assembleiana em Imperatriz deu-se no contexto de encontro entre diferentes populações, em diferentes temporalidades, na esteira de situações de conflito, de perda de referenciais, e nesse caso a AD atuou como propagadora não apenas de uma nova religião, mas de referenciais de vida dos quais ela, como instituição, se tornou o suporte e a razão de ser. Em outras palavras, a identidade assembleiana implica mais do que uma filiação religiosa, ela também define uma personalidade. A noção de pertencimento (como conceito de identidade que será detalhado mais adiante) para o membro desta igreja traz um forte sentimento de unificação identitária, isto é, o “ser assembleiano” tornou-se elemento de diferenciação social (pelo modo de vestir-se e de portar-se) e de outros credos, inclusive protestantes.

A construção da rodovia Belém-Brasília, no início dos anos 1960, impulsionou ainda mais a expansão demográfica, fazendo com que, num período de vinte anos, a população aumentasse em cerca de 450%, quando se tornou a segunda maior cidade do Estado. Essa obra foi acompanhada da realização de um projeto de construção, na cidade de Estreito, de uma ponte sobre o rio Tocantins, ligando os Estados do Maranhão e Goiás. A obra foi inaugurada por Juscelino Kubitschek quatro dias após a conclusão da rodovia, em 29 de janeiro de 1961.

A rodovia também impeliu o crescimento da igreja, que se estabeleceu em aldeias, cidades e vilarejos vizinhos. Alves (2002, p. 57-58) aponta esse acontecimento como fator catalisador da ampliação da quantidade de templos e fiéis:

Com a chegada da rodovia Belém-Brasília (BR-010) em 1960, ocorreu o surgimento de vários lugarejos, especialmente às suas margens. O primeiro povoado a ser alcançado [pela igreja] foi Açailândia, que era apenas um acampamento dos trabalhadores que a construíram. Nesse avanço [...], a igreja alcançou outros povoados, como Perdidos, Cajuapara, Itinga, Água

Azul, Concrem e Ligação, Sentido Norte. Estes três últimos pertencem ao Estado do Pará (...). Na direção sul, sentido Brasília [...] chegou-se até o povoado Lajeado. [...] Com a abertura da rodovia que liga Açailândia à cidade de Santa Inês (BR-222), abriu-se novas frentes de trabalho que iam surgindo ao longo de suas margens.

A ampliação da área urbana de Imperatriz, a partir da década de 1970, incentivou vários setores da economia como a construção civil, fábricas de cerâmica, comércio varejista e atacadista e de prestação de serviços. Enquanto a abertura de estradas continuava, como a transamazônica e a BR-222, a grande quantidade de terras devolutas foi o fator que mais atraiu os migrantes. Em conjunto, foram esses acontecimentos que a destacaram de todos os outros municípios e a colocaram em situação política, social e econômica favorável em nível local e regional.

Paralelamente, programas econômicos incentivados pelos governos federal e estadual, a partir dos anos 1980, ligados, sobretudo, ao extrativismo mineral e vegetal, causaram fortes impactos na região, tanto econômicos como naturais. Assim, foi iniciado o projeto Grande Carajás (programa de extração e transporte de minerais nas reservas de Carajás); Iniciado em 1980, previa a construção de uma hidrelétrica, de uma estrada de ferro e de um porto, obras custeadas pelo governo federal através da Companhia Vale do Rio Doce. A construção da ferrovia Norte-Sul, iniciada em 1988, visava integrar a Amazônia ao Planalto Central; teria cerca de 1.550 km, interligando Anápolis (GO) a Açailândia (MA), com o objetivo, entre outros, de incrementar a exportação agrícola entre as duas regiões; e o projeto Celmar (plantação de eucalipto para produção de pasta de celulose) na década de 1990.³⁷

Após a construção da rodovia Belém-Brasília, a ascensão do setor madeireiro contribuiu significativamente para o recrudescimento demográfico na região. A economia, até então predominantemente agrícola, passou a contar, na década de 1970, com um número cada vez mais crescente de serralherias, laminadoras e movelarias. Em 1970, haviam seis serrarias na cidade; em 1975, 50, e, um ano depois, já havia o dobro (NEGREIROS, 1996, p. 19). Seus proprietários vinham, sobretudo, dos Estados de Pernambuco, Minas Gerais, São Paulo, Rio Grande do Sul e Paraná.

Juntamente com a exportação de madeira, a agricultura e a pecuária continuavam como os principais setores da economia imperatrizense. Em 1981, a cidade se inseria no

³⁷ Os interesses políticos e econômicos, assim como as consequências sócio-ambientais de sua aplicação, escapam aos objetivos desse trabalho; cabe, porém, assinalar que os vultosos investimentos governamentais não trouxeram o progresso econômico esperado para a região nem para o país. Ampliou, porém, o depauperamento da população que vivia próximo à ferrovia, por exemplo, e não elevou os índices sociais de qualidade de vida, que permaneceram entre os mais baixos do país (FRANKLIN, 2008, p. 187).

contexto nacional em que o Brasil se destacava como terceiro maior exportador de madeira do mundo, ficando atrás apenas da Malásia e Indonésia. Na década de 1970, a infra-estrutura da cidade começou a melhorar. Se antes não havia transportes e energia elétrica, agora esse quadro sofreu alterações. Além da eletricidade (que proporcionava o funcionamento da indústria madeireira na região) e da construção de várias escolas primárias e secundárias, foram construídas duas universidades públicas (uma estadual e outra federal), rede de esgotos, água tratada, telefones e postos de atendimento médico. O primeiro hospital foi inaugurado em 1964 e, dois anos depois, o segundo.

Entretanto, a urbanização e as migrações desencadearam o agravamento da criminalidade. Segundo Negreiros (1996), as grandes levadas migratórias para Imperatriz em busca de melhores condições de vida foram decisivas para esse contexto a partir dos anos 1960. Os depoimentos dos empreiteiros e trabalhadores da rodovia apontavam que, devido ao fato de a cidade outrora ser pequena e socialmente pacata, a busca por terras e riquezas logo impactou a forma de viver e a mentalidade da população local. O policiamento era quase inexistente, uma vez que pouco antes a densidade demográfica era baixa e seu rápido aumento não foi acompanhado por políticas voltadas para a melhoria da estrutura do município e da qualidade de vida da população.

Nesse período, além de trabalhadores braçais de outras localidades do Maranhão, vinham ainda do Piauí, Ceará, Pernambuco e Goiás. Na década de 1970, Imperatriz crescia 10,5% ao ano, possuindo o segundo maior índice de crescimento do país no período (FRANKLIN, 2008, p. 143). Contudo, o agravamento desses problemas não prejudicou o desenvolvimento urbano. Agora com o status de segunda maior cidade do Estado, a urbanização, as migrações e o fluxo comercial se tornaram realidades duradouras em seu cotidiano. Segundo Coutinho (1994, p. 228), Imperatriz possuía um dos maiores fluxos migratórios do Brasil, “atingindo o percentual de 10%”.

A crise econômica que atingiu o país na década de 1970 elevou a inflação e reduziu o preço do arroz cultivado na região, arruinando muitos produtores e camponeses. A crise também afetou o setor madeireiro, agravando o desemprego. Por outro lado, no início da década de 1980 houve a descoberta de ouro no Estado do Pará e o início do garimpo de Serra Pelada³⁸. O garimpo, também conhecido como Serra Leste, está localizado no sul do Pará e

³⁸ Localizado no município de Curionópolis, no Sul do Estado do Pará. Antes era uma povoação da cidade vizinha de Marabá, mas foi elevado à condição de município em 1988. O garimpo situa-se a aproximadamente 350 Km de Imperatriz. Apesar da distância, impactou fortemente a dinâmica sócio-econômica imperatrizense em toda a década de 1980.

suas reservas auríferas foram mapeadas em 1977 por geólogos da DOCEGEO (Rio Doce Geologia e Minas S/A). A exploração foi permitida aos garimpeiros em 1980 (BARROS, 1996, p. 224), tendo durado cerca de dez anos.

Calcula-se que cerca de 150.000 pessoas trabalhavam em garimpos nesse Estado no início da década (FRANKLIN, 2008, p. 150). As vultosas quantidades desse metal e os numerosos casos de pessoas que enriqueceram rapidamente logo repercutiram na imprensa nacional, atraindo pessoas de várias partes do Brasil. Empresas de mineração estatais coordenavam o funcionamento do garimpo que, até 1988, produziu cerca de 40 toneladas de ouro (p. 155). As cidades mais envolvidas foram Marabá (PA) e Imperatriz. Apesar de não estar localizado no Maranhão, o garimpo foi o fenômeno sócio-econômico mais relevante em Imperatriz em toda a década.

Serra Pelada não era o único garimpo, mas o principal. Havia outros, como Goiaba, Rio Maria, Mamão, Cumaru, Babaçu e Macedônia e em todos eles trabalhavam milhares de pessoas. A década de 1980 ficou marcada também pela intensificação de tensões sociais na cidade: via-se ampliar os desajustes que refletiam no cotidiano da sociedade e se tornavam mais visíveis à medida que os meios de comunicação ganhavam mais espaço: assassinatos, surgimento e confrontos de gangues, quadrilhas de assaltos, aumento dos casos de suicídios, depredação de estabelecimentos comerciais, assaltos à mão armada, estupro, roubos, espancamentos, homicídios e acidentes de trânsito cada vez mais frequentes.³⁹

Quanto ao garimpo, quando o governo federal tomava a decisão de fechá-lo, durante a década de 1980, e a Companhia Vale do Rio Doce pressionava nesse sentido, os garimpeiros organizavam manifestações e reivindicações a fim de que o governo cedesse. À iminência de fechamento, a exasperação tomava conta dos que lutavam contra tal ato com motins, conflitos armados, tiroteios, invasões em delegacias e sindicatos, até que a decisão oficial de manter o garimpo aberto fosse ratificada. Entretanto, a escassez de ouro levou a seu fechamento definitivo, no início da década de 1990, período em que se tornaram mais frequentes, em Imperatriz, roubos de carro, gado, homicídios e suicídios (FREGONA, 1998).

Esses fatores, somados à corrupção generalizada no governo municipal, levou muitas famílias a emigrarem de Imperatriz em direção a outros Estados. O censo da década de

³⁹ Nesse cenário, a pistolagem tornou-se prática comum e generalizada. A esse respeito, Fregona (1998, p. 54), cita um anônimo que relata: “Nesse tempo, os pistoleiros eram os homens mais respeitados na cidade. A polícia jamais ‘bulia’ com eles. Aliás, era tida como guarda-costas dos pistoleiros.” Esse fenômeno também perpassava a zona rural, assim como as lutas pela terra. Tentativas de intervenção nesses conflitos por parte de setores ligados à Igreja Católica, em defesa de uma política agrária mais justa, resultaram no assassinato de clérigos ligados à questão, dentre os quais o mais conhecido foi padre Josimo Tavares, morto em 10 de maio de 1986.

1990 registra uma diminuição considerável da população imperatrizense pela primeira vez desde os anos 1940, não tendo, porém, afetado o comércio nem a dinâmica da expansão urbana sobre o campo.

A década de 1980 em Imperatriz foi marcada, politicamente, pelo governo de José de Ribamar Fiquene. Enquanto as lutas sociais no campo fomentavam o êxodo para a cidade, bairros foram abertos, escolas reformadas e obras construídas.⁴⁰ Seu sucessor e opositor nas eleições municipais, Davi Alves Silva, eleito em 1989, conseguiu ampla votação através da distribuição de “sacolinhas”, pequenas cestas básicas distribuídas à população carente, que vivia, sobretudo, na periferia e na zona rural (BARROS, 1996, p. 135).

Davi também ficou conhecido pela doação de lotes de terra a milhares de famílias numa vila que recebeu seu nome, a onze quilômetros de Imperatriz (BARROS, 1996, p. 135-136). O loteamento foi organizado no início da década, quando era deputado estadual e em julho de 1983, na ocasião de inauguração da vila, mais de dez mil famílias já habitavam o local. Apesar da precariedade da infra-estrutura (inexistência de estradas, rede comercial, energia elétrica, postos de saúde e escolas), esta foi parcialmente suprida quando se tornou prefeito.

O mandato de Davi na prefeitura encerrou em 1993, mas este conseguiu eleger seu sucessor, Renato Cortez Moreira, que já havia administrado o executivo municipal, de 1970 a 1973. Tendo assumido em 1º de Janeiro de 1993, teve dificuldades em lidar com os altos índices de homicídios e os impasses na educação municipal, sobretudo no que diz respeito a salários de professores. Buscou combater a hanseníase, então bastante disseminada na periferia. Em outubro daquele ano, foi assassinado em local próximo à sua residência, assumindo então o vice, Salvador Rodrigues de Almeida. Apesar de ter sido um dos acusados de mandante do crime, governou até o ano seguinte.

Administração marcada por malversação, Salvador Rodrigues atrasou o pagamento dos servidores públicos em sete meses, não deu atenção à distribuição de merenda escolar e a outros assuntos referentes ao campo educacional e a coleta de lixo foi suspensa. A consequência foi, como assinalado acima, a emigração. “As placas de ‘aluga-se’ e ‘vende-se’ estavam afixadas em lojas, residências, terrenos, carros, etc. Todas comprovando a descrença e o êxodo” (BARROS, 1996, p. 280).

Em 1994 foi criado o fórum da sociedade civil de Imperatriz, que promoveu reações ao estado de anomia com um evento conhecido como “dia da resistência”, em três de

⁴⁰ No seu mandato, por exemplo, o antigo prédio da prefeitura foi reformado para o estabelecimento da Academia Imperatrizense de Letras, “Paço da Cultura José Sarney”.

junho: uma passeata de protesto com a participação de diversos setores da sociedade, contando, inclusive, com enterros simbólicos do prefeito e de vereadores. Outras manifestações de protesto também foram realizadas, com a cobertura dos meios de comunicação. O movimento ganhou forte adesão popular e reivindicava a nomeação de um interventor para a prefeitura, ocupada junto com a Câmara municipal. Cerca de dez mil pessoas cercaram a prefeitura, reivindicando intervenção.

Os manifestantes, entre os quais se encontravam alguns vereadores, esperavam resposta do governo estadual, então exercido por Roseana Sarney, que nomeou como interventor um empresário, Ildon Marques de Souza. Por decreto de nomeação da governadora, Ildon foi empossado como prefeito em 24 de janeiro de 1995, com a presença do então vice-governador, José Reinaldo Tavares.

O novo governo organizou mutirões de limpeza, concedeu aumento salarial a muitos servidores, criou um calendário de quitação da folha de pagamentos, construiu pontes e praças, restaurou viaturas policiais, instituiu um conselho municipal de educação e deu continuidade ao tratamento da hanseníase. Em termos de infra-estrutura urbana, porém, não houve melhorias significativas. Nas eleições de 1996, Ildon venceu com 44,3% dos votos (BARROS, 1996, p. 389). Voltou a eleger-se prefeito em 2004.

Lima (2008, p. 88) conclui que o crescimento econômico, demográfico e urbano de Imperatriz, nessas décadas, está relacionado não apenas à posição geográfica privilegiada, ou como simples resultado da construção de estradas federais, mas também a uma estratégia política que objetivava mobilizar força-de-trabalho através do desenvolvimento do capitalismo na região.

O alvo não era, primordialmente, o crescimento da cidade, mas a implantação de um modelo econômico que ampliasse o fluxo de capital na parte oriental da Amazônia. Imperatriz, nesse caso, seria o principal pólo regional, para onde afluíam grandes levas de trabalhadores rurais, ampliando os núcleos de concentração humana (mão-de-obra) na zona urbana; entretanto, as políticas de ocupação da região, por não terem sido acompanhadas pela melhoria da infra-estrutura, elevaram os níveis de depauperamento, haja vista a explosão demográfica da cidade em poucas décadas.

Esse processo estaria, portanto, relacionado a projetos estatais de criação de pontos econômicos estratégicos ao longo da rodovia Belém-Brasília. Lima (2008) contesta o crescimento urbano e econômico de Imperatriz como um dado natural, uma “vocação” de sua posição geográfica e de uma economia ciclótica, cuja linearidade trouxe progresso e desenvolvimento regional, conforme enfatizado por alguns cronistas da própria cidade,

(BARROS, 1996; COUTINHO, 1994), embora esse “desenvolvimento” tenha ocorrido de forma deficiente. A intensa migração do campo para a cidade após a abertura do garimpo de Serra Pelada teria transferido amplos contingentes de mão-de-obra ao setor terciário da economia, o que de fato influenciou Imperatriz a tornar-se um pólo econômico regional.

O mal-estar social causado pelos problemas supracitados é característico da urbanização acelerada de sociedades periféricas, ao que se soma a incerteza e a crescente insegurança diante da criminalidade, contra a qual não se percebe controle; e quando na cidade dos homens predomina a ausência de direitos sociais assegurados para todos, a busca pelo reino de Deus (de justiça, igualdade, paz e fraternidade) se torna um elemento de forte coesão identitária em alguns grupos.

Em tais contextos, a religião pode exercer vários papéis: incentivar os jovens a deixarem a cultura marcada pela violência, reestruturar relações familiares e oferecer respostas a problemas existenciais. Desse modo, a mudança de religião atende à nova dinâmica sócio-cultural, urbana, plural, interligada a outras localidades. Tendo nascido no tempo da “curta duração”, o pentecostalismo amoldou-se com mais facilidade às mutações da modernidade, embora não de forma coerente, mas paradoxal e sofreu sucessivos processos de cissiparidade.⁴¹ Torna-se fundamental ressaltar como o crescimento demográfico refletiu no campo religioso, mudando sua fisionomia.

Pelo censo do IBGE, em 1940, Imperatriz possuía 9.331 habitantes, dos quais cerca de 2% eram alfabetizados. 9.204 se declararam católicos, ou seja, 98,6 % do total, não havendo registros de protestantes declarados. Em 1950, a população havia saltado para 14.064, dos quais 3.420 sabiam ler e escrever (24,3%). Havia 13.631 católicos (96,9%) e 195 protestantes (1,3%). Levando em conta que a Assembleia de Deus chegou à cidade em 1952, não havia assembleianos declarados. O censo de 1960 apresenta 39.169 habitantes, dos quais 37.223 eram católicos (95,03%) e 1.712, protestantes (4,3%). A partir de 1950, a população aumenta substancialmente, mais do que dobrando de uma década a outra. Em 1970, há 80.827 habitantes, com 73.859 católicos (91,3%) para 6.275 protestantes (7,7%). Embora os cristãos não protestantes continuem na casa dos noventa por cento, é possível inferir que sua redução é consequência direta do avanço ainda incipiente do pentecostalismo.

⁴¹ Onde a Igreja Católica encontrou problemas de adequação, a AD adentrou com a nova pregação (como outras igrejas do primeiro período do pentecostalismo no Brasil); e onde a AD esbarrou em dificuldades (classes médias e alta de grandes centros urbanos e industriais, por exemplo), o neopentecostalismo, personificado pela Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Renascer em Cristo, etc. encontraram públicos receptivos.

Conforme já enfatizado, a década de 1970 foi o período em que Imperatriz mais cresceu demograficamente, saltando de 80.827 habitantes para 220.095, em 1980, segundo o IBGE, quase triplicando nesse período. Com as melhorias na infra-estrutura e a construção de escolas, o índice de alfabetização também sobe consideravelmente. Mesmo não chegando a abarcar sequer metade da população, já é um reflexo das mudanças que ocorriam na cidade. Pelo censo, havia 90.998 alfabetizados (41,3%). Essa taxa está sendo aqui pontuada a fim de investigar como mudanças estruturais podem afetar a ordem conjuntural de uma sociedade, nesse caso, no âmbito religioso. É nesse período que a população da cidade sobrepuja levemente a do campo: 111.705 pessoas residiam na zona urbana (50,7%) e 108.390 na zona rural (49,2%).

O censo de 1980 traz uma novidade em relação aos anteriores: a classificação do protestantismo em “tradicional” e “pentecostal”. Por “tradicional” entende-se as igrejas oriundas do movimento da Reforma, as protestantes históricas, como batistas (em Imperatriz desde 1959), presbiterianos (desde 1960) e luteranos (desde 1974). A denominação “Pentecostais”, como destacado anteriormente, se originou do *revival* religioso nos Estados Unidos, no início do século XX, que se diferenciam dos tradicionais pela crença nos dons do Espírito e na atualidade do Batismo com o Espírito Santo.

Destaca-se a forte influência dessa última corrente a partir de meados do século XX, espalhando-se por todo o continente. Em Imperatriz, o número de pentecostais era mais que o dobro de protestantes históricos (tradicionais): havia 13.240 (6,0%) para 6.047 (2,7%). Os católicos eram 196.518 (89,2%). Ainda assim, somados, os protestantes não chegavam a 10% do total, alcançando essa cifra apenas na década seguinte.

O censo referente a 1990 mostra que os pentecostais (mantendo uma tendência da década anterior) se distanciavam como segundo maior segmento religioso, chegando a 23.517 fiéis numa população de 276.502 habitantes (8,5%). Os católicos eram 232.331 (84,0%). Os protestantes tradicionais, 7.938 (2,8%), mantendo, proporcionalmente, praticamente o mesmo percentual da década anterior. Os efeitos da urbanização também se evidenciam em números. A população urbana era constituída de 210.051 pessoas (75,9%) para 66.451 que viviam na zona rural (24,0%). Pela primeira vez, o número de alfabetizados passa da metade, chegando a 53,8% (148.966 pessoas).

Surpreendentemente, o terceiro maior grupo são os que se declararam sem religião, sendo 14.899 pessoas (5,3%). Os que não declararam ficaram em 672 (0,2%). Seguem os espíritas, 630 pessoas (0,2%); candomblé e umbanda, 342 (0,1%), religiões orientais, 92 seguidores; judeus, 40; outros, 25. O censo de 2000 traz comentários acerca da alteração do

quadro religioso no conjunto da sociedade brasileira, o que, evidentemente, se refletia em Imperatriz. Destaca, ainda, a expansão numérica dos pentecostais e a redução do número de católicos, em medida proporcional ao aumento da população urbana, seja pelas migrações em direção às cidades ou pelo próprio crescimento vegetativo destas, pluralizando o campo religioso. Segundo o censo, os pentecostais se constituem como o grupo religioso mais jovem, com uma idade média de 24,4 anos.

Na avaliação acerca da escolaridade por religião, neste mesmo censo, percebe-se que, em nível nacional, os espíritas ficam em primeiro lugar, com a quase totalidade de seus membros alfabetizados, 98%. Também é expressivo entre estes o número de seguidores com nível superior. A menor proporção ficou com os católicos, 86,2%, e pentecostais, 87,8%. O fato de o catolicismo predominar nas áreas rurais mostra o quanto a tradição é forte entre seus seguidores. À medida que a urbanização avança, alterando o cotidiano e os modos de pensar, novas formas de sociabilidade e religiosidade estabelecem seus campos de atuação.

Numa cidade como Imperatriz, onde o fluxo migratório é constante, a pluralidade religiosa tende a ser mais expressiva. Em 1980, sua população era composta por 11% de maranhenses, 22% de pessoas de outros Estados do Nordeste e 67% de pessoas de outras regiões do país (FREGONA, 1998, p. 97). A cidade se constituiu essencialmente como fronteira, formando uma população heterogênea, cujo modo de viver e de pensar influenciou na (re)constituição de sua identidade cultural.

A expansão da Assembleia de Deus também é resultado das migrações; esta cresceu junto com a cidade e avançou entre o segmento católico, gestando uma identidade religiosa pentecostal de forte caráter proselitista, mais recentemente expressa através dos meios de comunicação, principal via usada pelo protestantismo pentecostal em todo o país para promover sua “guerra santa” contra o catolicismo e outras religiões, arrebanhando o maior número de conversos possível.

Segundo Pierucci (1996), é necessário compreender a religião como mudança, ruptura e inovação, a fim de perceber o papel que esta exerce em um determinado contexto social. No caso do pentecostalismo brasileiro, tal mudança aponta para a redefinição de valores, adesão mais devotada a Deus ou redescoberta de valores religiosos em nova roupagem. Nesse sentido, as religiões se constroem a partir de empréstimos que frequentemente fazem umas às outras, além de, evidentemente, substituírem suas práticas e simbologias e redefinirem sentidos.

Reportando-se a Procópio Camargo, Pierucci (1996, p. 16) afirma que concepções religiosas como o pentecostalismo crescem em momentos de modernização excludente,

“promissora, mas frustrante”. Desse modo, a religião supre uma lacuna deixada pelo mundo profano, gerando a experiência da conversão, que não se limita apenas a uma atitude religiosa, mas nasce de algo que lhe é exterior, ou seja, de um sentimento de dissociação com o mundo profano.

A religião não se traduz apenas em crença, mas em elementos culturais multifacetados e criativos; manipulando símbolos também diversos, ela interage com outros campos sociais pela redefinição que efetua de valores e identidades, que, no caso da religiosidade pentecostal, valoriza a interioridade do próprio converso, colocando-o numa comunidade (congregação) de crentes na qual, através do compartilhamento de sentimentos comuns, passa a se sentir seguro das contingências do que é externo ao grupo.

Desse modo, muitos grupos de pentecostais são formados por contingentes da população deixados à margem pelos projetos de modernização e por sua religião de origem, geralmente o catolicismo. Por isso, buscam novas relações com o sagrado, refazem seu deus e estabelecem novas comunidades religiosas nas quais essa relação com o sagrado possa ser mais intensamente vivida. “Para essa enorme parcela da população [...] a religião é de novo identidade, grupo, comunidade, amparo, auxílio, jeito de viver e lei [...]. A cidade profana e agnóstica é de novo tomada pelas criaturas de Deus, e do Diabo” (PIERUCCI, 1996, p. 24-25).

O que os dados do IBGE mostram é que uma das consequências da urbanização é a ampliação das opções religiosas. Esse pluralismo é parte integrante do processo de secularização em curso na sociedade brasileira contemporânea. Sanchis (2005, p. 18) faz uma abordagem da secularização a partir de três eixos principais: o primeiro é o encerramento da religião ao espaço da vida privada, perdendo terreno para outras instâncias coletivas que conferem sentido à condução da vida social, como a política, a economia, a ciência e o erotismo. O segundo consiste na hegemonia da interpretação e organização do mundo pela lógica científica. Finalmente, a terceira apóia-se na própria “secularização interna” de algumas religiões, ou seja, sua “mundanização”, o que as obriga a saírem da esfera exclusiva do sagrado para negociar com as outras instâncias acima mencionadas.

A secularização firma-se, portanto, sobre o tripé “diversificação, racionalização e mundanização”. Ela gera o fenômeno de crer na transcendência, sem, necessariamente, estar-se vinculado a uma instituição religiosa, daí o crescimento do número de pessoas que se declaram “sem religião”, ou seja, ela não suprime a religião, mas lhe dá novos matizes, metamorfoseando-a (SANCHIS, 2005, p. 22).

Em relação à instituição aqui contemplada, a IEADI, o indivíduo não encontra a plena liberdade no ato de adesão (conversão) ao grupo pentecostal: encontra um conjunto de princípios morais rígidos, que visam integrá-lo à doutrina em detrimento de seus desejos e necessidades subjetivas; o pregador tenta solapar estes últimos, demonizando-os, frequentemente lançando mão de ameaças de vergonhosa exposição pública daquele que não agir de acordo com a doutrina. O fechamento identitário se consolida, ao deixar de incentivar a agregação a outras comunidades fora do grupo de culto. O pentecostal vê a si mesmo como portador da doutrina da salvação e seus maiores esforços são voltados para a pregação, a conversão, o ato de “ganhar almas”.

Nessa perspectiva, o pentecostalismo traz a ambivalência do igualitarismo e do autoritarismo. É igualitário porque produz um “efeito de devoção” que une a comunidade religiosa e recusa entrincheirar-se como categoria exclusiva de uma elite instruída. Por outro lado, “o despotismo dos costumes e intolerância conotam autoritarismo” (CORTEN, 1996, p. 212-213). Esse despotismo no que diz respeito à imposição de padrões estéticos e regulação do comportamento do fiel é marcadamente mais visível no pentecostalismo de primeira onda⁴², como é o caso da AD, e particularmente da IEADI.

No Brasil, o catolicismo tem gradativamente perdido terreno como referencial de conduta; também projetos de mudança social surgidos em seu interior, como as CEBs, perderam força em função dos acontecimentos que puseram em crise utopias sociais de transformação do mundo e sua ênfase no coletivo já não atende, em parte, aos anseios de grupos que convivem em uma sociedade que incentiva a competição individual e o sucesso pessoal.

Consequentemente, as últimas décadas têm assistido à emergência de religiões que promovem, segundo Reginaldo Prandi (1996, p. 98) uma “remagicização” do mundo, a valorização de aspectos mágicos da religião, ao mesmo tempo em que abandonam projetos de mudança social e negam a “identidade como meio para se alcançar e experiência de sentido mais profunda” (p. 103). Nesse contexto, o catolicismo perde referência como única fonte de explicação da transcendência, dada a diversidade religiosa que aglutina multidões em torno de variados discursos sobre salvação pessoal, interioridade, prosperidade.

⁴² Segundo Freston (1994, p. 70-71), o pentecostalismo brasileiro pode ser dividido em três ondas de implantação: a primeira, o pentecostalismo clássico, na década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã no Brasil (1910) e da Assembleia de Deus (1911); a segunda, também chamada de deuteropentecostalismo, nas décadas de 1950 e 1960, com o surgimento da Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Brasil Para Cristo (1955) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (1961); a terceira onda ocorre nas décadas de 1970 e 1980, com o surgimento das chamadas igrejas neopentecostais: Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e Igreja Apostólica Renascer em Cristo (1986).

Nesse cenário, torna-se necessário compreender as características da modernização brasileira que ocorreu em sentido diferente ao vivido na Europa. De acordo com Passos⁴³, lá, a modernidade foi gestada a partir de uma cultura humanista e de uma visão de mundo secularizada; aqui, os elementos que caracterizam o pré-moderno (encantamento do mundo), moderno (desencantamento) e pós-moderno (reencantamento) não estão dissociados, mas misturam-se e dialogam entre si.

Nas cidades e metrópoles brasileiras, por exemplo, os efeitos da modernização se fizeram sentir de forma diferenciada, em que convivem quadros históricos em diferentes temporalidades (heterogeneidade multitemporal), e cuja história, incluindo o campo religioso, é marcada pela hibridação. Segundo Canclini (2006), a hibridação consiste em relações de interação entre processos socioculturais, dos quais resultam novas práticas e estruturas. Essa dinamização das constituições identitárias permite-nos afirmar que elas não podem ser estanques, fixas, imóveis. Por isso, o encontro, o confronto e o diálogo são elementos constituintes de sua formação (CANCLINI, 2006).

A urbanização acelerada tem sido o elemento preponderante no processo de hibridação cultural. Na América Latina, essa súbita mudança do rural, com culturas de raízes locais, tradicionais e homogêneas à dinâmica da vida urbana, com sua “oferta simbólica heterogênea” conectou essas comunidades com redes de comunicação dentro e fora do país, tornando a sociabilidade cada vez mais seletiva e fazendo com que os grupos fiquem mais sedentários em seus espaços de convivência (CANCLINI, 2006, p. 285 et. seq.).

Esse processo impede a completa imersão dos indivíduos no anonimato, mas não implica que a vida urbana suprima o estilo de vida rural, mas interage com ela, não se lhe opondo, portanto, numa relação bipolar. Uma consequência é a “reorganização do espaço público”, no qual as “formas tradicionais de comunicação” – baseadas na oralidade, no artesanato – cedem lugar às “redes massivas” de comunicação, que possuem maior poder de interferência no cotidiano da cidade. Através de meios eletrônicos de informação é possível reunir os fragmentos numa “expressão amplificada de poderes locais”.

Outro desdobramento é a reclusão identitária dos grupos a círculos restritos de convivência, ou ao foro íntimo do espaço da vida privada. Cabe à mídia o papel de agente integrador de “um imaginário urbano desagregado”. Esses meios exercem a função simbólica de minimizar os efeitos da fragmentação, já que interconectam os diferentes modos de vida no espaço urbano, coordenando “as múltiplas temporalidades de expectadores”. Esse é o

⁴³ Disponível em <http://www.pucsp.br/nures/revista2/artigos_joao_decio.pdf>. Acesso em 18 nov. 2008.

exemplo de um aspecto da pós-modernidade e de um processo contraditório de integração e atomização dos indivíduos.

É importante destacar que o estudo dessa conjuntura não pode prescindir de uma perspectiva pluralista que avalie as interações entre a tradição, a modernidade e a pós-modernidade. O problema não consiste no fato de países como o Brasil não terem se modernizado, mas na forma como se articulam quatro elementos pertinentes à modernidade: emancipação, expansão, renovação e democratização. Em relação ao primeiro houve secularização, embora com restrições em relação às metrópoles e sem o mesmo teor de integração; entretanto mais ampla que em outros continentes marcados pelo subdesenvolvimento (CANCLINI, 2006, p. 152).

Também houve liberalização precoce das estruturas políticas e “racionalização da vida social”, que, no entanto, convivem com modos de vida e crenças tradicionais, não modernas. Por isso é preciso evitar uma leitura que caracterize esse processo como simples atraso, mesmo este (o atraso) existindo “em relação às condições internacionais de desenvolvimento” (CANCLINI, 2006, p. 153), mas que deve ser interpretada num diálogo com as tradições.

É desse modo que Canclini caracteriza a pós-modernidade como uma problemática e não uma etapa histórica de superação do moderno e das tradições, mas um contexto de sua fragmentação e mistura com o que não é peculiar da modernidade. E assim os intercâmbios entre os diferentes campos sociais os levam a reformularem constantemente seu capital simbólico. Nesse contexto, o pós-moderno é marcado por cruzamentos socioculturais entre a tradição e a modernidade. A mesma modernidade que engendra fundamentalismos, também se opõe a eles.

Por outro lado, a passagem das identidades modernas (territoriais e monolíngüísticas) para as pós-modernas (transterritoriais e multilíngüísticas), conduziu à superposição da lógica de mercado à de Estado, deixando as identidades de serem regidas pelo senso de nacionalidade e fidelidade às raízes locais, para orientar-se por relações culturais multinacionais e desterritorializadas, via das quais os sentidos de pertencimento se definem em função da qualidade de vida alcançada pela capacidade de consumo, não apenas de bens materiais, mas simbólicos e culturais. Nesse sentido, há uma reconfiguração identitária sem supressão das diferenças. Os meios de comunicação se inserem nesse contexto pelo seu poder de desterritorialização dos bens culturais e reordenamento de seus modos de consumo (CANCLINI, 1999, p. 39 et. seq.).

Sua ascensão frente à decrescente influência dos órgãos públicos e sociais alija amplos setores da população da participação nesse processo de produção, principalmente no que diz respeito aos direitos humanos fundamentais, como educação, saúde, habitação, segurança e trabalho. Para essas pessoas, a globalização não se materializa em exercício real da cidadania, mas em espetáculo, mais em desejo de consumo do que em capacidade de deliberação sobre a produção, distribuição e utilização dos bens que lhes são oferecidos. Paralelamente, os meios eletrônicos despersionalizaram determinadas ligações no âmbito das relações sociais, criando vínculos simbólicos e culturais transnacionais. E é esse processo que possibilita, por exemplo, que as redes evangélicas de televisão como a TV Cidade Esperança da IEADI transmitam para milhares de pessoas ao mesmo tempo programas como os de Silas Malafaia⁴⁴ e Valdemiro Santiago⁴⁵. O televangelismo norte-americano, herança pentecostal amplamente difundida no Brasil, é resultado desse processo de ampliação das ofertas simbólicas no campo pentecostal. A mesma globalização que engendra fragmentação e atomização, também fornece meios de integração e participação via meios de comunicação.

A sociedade atual possui instituições liberais e hábitos autoritários e paternalistas se imbricam no fazer social e na invenção do cotidiano dos grupos, modos de ser e pensar híbridos que repercutem também fortemente no grupo religioso que aqui é estudado. Assim, o modelo tripartite tradicional-moderno-pós-moderno não constitui momentos históricos lineares comuns a todos os países ocidentais, pois a hibridação, a pluralidade, a multitemporalidade e heterogeneidade são elementos constituintes da formação social latino-americana. Desse modo, a dinâmica sociocultural latino-americana se caracteriza “como uma articulação mais complexa de tradições e modernidades (diversas, desiguais)” (CANCLINI, 1999, p. 28).

Um exemplo que se coaduna com essa reflexão é a influência de cultos de origem africana no pentecostalismo, como os gestos nos momentos em que os fiéis entram em estado

⁴⁴ Graduado em Psicologia e conhecido por sua forma histriônica de pregar, Malafaia é pastor da Assembleia de Deus da Penha, Rio de Janeiro. Possui programas em várias emissoras da TV aberta. Ele não costuma fazer marketing de sua igreja, como outros pregadores, sendo seu próprio publicitário e dos produtos de sua editora, a Central Gospel. Também é o principal divulgador, no Brasil, de livros de televangelistas norte-americanos como Mike Murdock e Morris Cerullo, conhecidos por defenderem a Teologia da Prosperidade. Murdock é pastor de um ministério conhecido como “Centro da Sabedoria” (*Wisdom Center*), em Halton City, Texas e apresenta um programa de televisão conhecido como “Chaves da Sabedoria com Mike Murdock”. Cerullo começou a pregar aos dezesseis anos. Enfatiza sempre visões sobrenaturais, curas e, principalmente, prosperidade. Já fez treinamentos com pastores protestantes em vários países do mundo, entre eles o Brasil, tendo participado de convenções organizadas pela CGADB na década de 1980.

⁴⁵ Ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, fundador e líder da Igreja Mundial do Poder de Deus no final da década de 1990. A Igreja Mundial é um dos principais fenômenos do pentecostalismo atual, sobretudo pela forte ênfase que Santiago dá à cura dos mais variados tipos de doença e pelos investimentos em transmissão de cultos pela TV. O fato de seus programas serem transmitidos diariamente por um canal da Assembleia de Deus evidencia a ampliação das trocas simbólicas entre diferentes ramos do pentecostalismo.

de transe, ao saltar, aplaudir, bater os pés. São práticas religiosas oriundas da África Ocidental, incorporadas por pentecostais negros dos Estados Unidos e que persistem nos rituais assembleianos de hoje, tanto na América do Norte, como na América Latina (CORTEN, 1996).

Ao mostrar que no Brasil o moderno e o tradicional coexistem e que o primeiro não suprimiu formas de vida e crenças referentes ao segundo, verifica-se que também se hibridizou com formas arcaicas de condução do Estado e de interações sócio-culturais. Sobretudo no que diz respeito às sociedades latino-americanas, a modernização deixou à margem amplas parcelas da população indígena e camponesa e os populismos não reverteram essa situação com mudanças estruturais, permanecendo o caciquismo e o clientelismo em suas instituições. A cidade de Imperatriz passou por acelerado e irregular processo de urbanização e crescimento demográfico, se inserindo nesse quadro de trocas culturais, com o reforço de uma religiosidade que prioriza a visão mágica do mundo e o êxtase coletivo.⁴⁶

Isso não quer dizer que não haja um processo de exclusão social oriundo da redução do papel do Estado e da rede de proteção social, deixando amplas parcelas da população desamparadas, aumentando o desemprego, o trabalho informal e patologias de ordem social, pois foi nesse contexto que a Assembleia de Deus cresceu não apenas em Imperatriz, mas em todo o Brasil; não se trata, aqui, apenas de uma perspectiva de “refúgio para as massas”, mas da criação de um tipo de identidade que leva os indivíduos a ressignificarem suas vidas a partir de referenciais de sentido religioso, via dos quais se valoriza o pertencimento a uma comunidade de culto, com um *habitus*⁴⁷ que lhe é peculiar e se estabelecem relações de solidariedade entre si. Além disso, o fato de sua pregação ter conquistado milhões de adeptos em todo o Brasil mostra que esse tipo de religiosidade atende a uma necessidade real de diversos grupos sociais, quer nas camadas mais pobres, quer nas camadas média e alta da população, onde o pentecostalismo também tem encontrado ampla aceitação. No Brasil, bem como na América Latina, a religião não perdeu espaço para a modernidade, mas assumiu novas feições, como destaca Almeida⁴⁸:

⁴⁶ Seguindo essa perspectiva, é importante enfatizar que não é objetivo deste trabalho deter-se numa abordagem funcionalista, que coloca a expansão de um segmento religioso como consequência de um estado de anomia social. No entanto, as peculiaridades do desenvolvimento histórico de Imperatriz são relevantes no sentido de proporcionar melhor compreensão sobre o papel da igreja junto à sociedade e das suas estratégias crescimento.

⁴⁷ Compreende-se por *habitus* “um sistema de estruturas interiorizadas”, adquirido através da inculcação de esquemas geradores e norteadores de práticas sociais (MICELI In BOURDIEU, 2007, p. XLVII). Assim, o *habitus* pentecostal aqui enfocado envolve um conjunto de práticas e visões de mundo que dão sustentabilidade às experiências religiosas dos fiéis assembleianos e orientam sua conduta. Trata-se de um conjunto de esquemas que começa a ser reatualizado a partir do gesto da conversão.

⁴⁸ ALMEIDA, Ronaldo de. *A Expansão Pentecostal: circulação e flexibilidade*. Disponível em <http://www.centrodametropole.org.br/pdf/2007/ronaldo_pentecostalismo.pdf> . Acesso em 04 dez. 2008.

Pode-se afirmar que as redes evangélicas trabalham em favor da valorização da pessoa e das relações pessoais, gerando ajuda mútua com o estabelecimento de laços de confiança, além do aumento de auto-estima e do impulso empreendedor. Elas atuam, para além da sua finalidade religiosa, estrito senso, como circuitos de trocas que envolvem dinheiro, comida, utensílios, informações e recomendações de trabalho, entre outros. Não se trata tanto dos programas filantrópicos como fazem os católicos e kardecistas, mas de uma reciprocidade entre os próprios fiéis simbolizada no princípio bíblico de ajudar primeiro os “irmãos na fé” (os frequentadores do mesmo templo) [...] É muito comum em áreas de maior pobreza [...] as redes religiosas e familiares [...] se sobrepõem, criando uma rede de solidariedade que atenua a vulnerabilidade social, mas sempre sendo entendida como a intervenção de um mundo sendo concebido sobrenatural.

Nesse sentido, o pentecostalismo gera relações internas marcadas pela integração. Embora o autor afirme que isso possa não estar relacionado a programas filantrópicos, mas mais de ajuda mútua, no caso da IEADI os dois recursos são utilizados. Para ilustrar com um exemplo de ajuda mútua a IEADI criou um órgão filantrópico voltado para pastores e missionários da instituição, a “Associação Beneficente Comunitária Abigail”, em 1992, que concede a seus associados “auxílio pecuniário por afastamento em virtude de doenças, auxílio funerário, jubilação, jubilação por invalidez, pensão à viúva de obreiros e auxílio em tratamento médico-hospitalar” (ALVES, 2002, p. 254). Assim, a igreja fornece assistência por meio de um programa específico destinado a seus líderes.⁴⁹

Em relação a programas filantrópicos, A IEADI distribui cerca de 400 cestas básicas mensais⁵⁰; já realizou mutirões para construção de casas para pessoas necessitadas, concede passagens aos que precisam de atendimento médico em outros Estados e já desenvolveu diversos cursos profissionalizantes, de babá, garçom, costureiras, pinturas. Possui ainda um órgão de informação de emprego, por meio do qual os interessados fazem um cadastro, as empresas procuram a igreja e esta os encaminha às empresas; a igreja chegou a empregar cerca de 300 pessoas em um só mês⁵¹.

Anualmente é realizado um trabalho de assistência social, que consiste em escolher um bairro de Imperatriz e durante todo um dia prestar diversos serviços gratuitos e distribuir cestas básicas, além de roupas, exames laboratoriais, remédios, consultas médicas,

⁴⁹ Mais recentemente, foi criado outro órgão, voltado para ajudar aos fiéis; a “Associação Beneficente Cidade Esperança”, localizada no bairro Santa Rita, tem um prédio próprio com oito salas, uma casa, um centro administrativo, um psicanalista e um advogado, mantidos com os recursos da igreja. A instituição também possui convênios com hospitais, clínicas, oftalmologistas e laboratórios. Para ser beneficiado, o fiel precisa ter a carteirinha da igreja e solicitar o desconto junto ao departamento da Assistência Social, que o encaminhará a um desses órgãos conveniados.

⁵⁰ Esse dado é referente ao ano de 2009.

⁵¹ Todas estas informações foram fornecidas pelo pastor presidente da IEADI, Raul Cavalcante Batista, em entrevista concedida a este pesquisador em 20 de maio de 2009.

assistência jurídica, realização de casamentos civis, café da manhã e lanches, sempre com o comparecimento de autoridades locais, como prefeitos e juízes. Esse trabalho já ocorreu em praticamente todos os bairros de Imperatriz e, apenas nesse dia, beneficia tanto a evangélicos como a não evangélicos.

Nesse sentido, a religião fornece à comunidade um novo tipo de disciplina, que, no caso da IEADI, é marcada, sobretudo, pelo ascetismo, como será abordado mais detalhadamente no próximo capítulo, rejeição ao mundo e aos valores seculares; aqui, a interpretação literal e fundamentalista da Bíblia norteia a conduta do indivíduo.

Em seus primórdios, essas denominações religiosas rejeitavam a cultura erudita, o intelectualismo; não se valorizava a ascensão social ou profissional nem o ensino superior, exceto como meios para servir à expansão do Reino de Deus sobre a Terra. Mas agora os pentecostais buscam maior inserção nos espaços seculares, valorizando a ascensão social, em parte pela influência da teologia da prosperidade em seu meio e, em parte, pela necessidade de melhoria da renda individual, familiar e superação da pobreza. Contudo, é importante ressaltar que grande parte dos trabalhos sociais promovidos pela igreja é de caráter assistencialista, de impacto efêmero, portanto. Para a igreja, a inclusão social está mais relacionada à assimilação da doutrina religiosa (deixar os vícios, a criminalidade, a prostituição, etc.) do que com a formação universitária da maior parte de seus membros e a formação de produtores de conhecimento científico.

Talvez diga-se assim, que a igreja não esteja contribuindo para a inclusão social, mas isso não é verdade. As pessoas que aceitam a Cristo, que vem para a igreja, essas pessoas, primeiro: você não vê eles na cadeia, na prostituição e na marginalidade. Eles foram tirados de lá. O Evangelho transforma o homem, ele tira ele de lá e no momento em que ele tira está incluindo ele socialmente, tirando da marginalidade e nós temos “enes” pessoas que eram marginais, eram ladrões, eram criminosos, eram prostitutas, homossexuais, adúlteros, todo tipo de situação e eles são uma nova criatura hoje. Então isso é uma contribuição que governo nenhum, com todos os recursos e aparato que tem é capaz de fazer com tanta propriedade quanto as igrejas evangélicas. Está provado no Brasil todo. Além disso, a igreja hoje é uma motivadora para que seus membros estudem e progridam, tanto é que hoje, como você falou no início dessa entrevista, o tema prosperidade é um tema forte no meio das igrejas, o que está levantando uma geração de pessoas cultas, de pessoas ricas, prósperas e que estão inseridas nos melhores lugares da sociedade, seja na política ou em qualquer situação você vai encontrar crente. Se você andar por Imperatriz hoje, em qualquer lugar que você entrar, em qualquer repartição você vai encontrar ali um crente, de alguma igreja está ali, porque estão se preparando. As universidades estão lotadas de pessoas, de crentes, os colégios, e assim todo mundo está progredindo. Então a igreja está incluindo esse pessoal na sociedade de alto nível. Então nós temos um programa sim, estamos fazendo isso, e por exemplo se você olhar hoje as notícias estão aí para todo mundo

perceber; Rio de Janeiro, com muitas favelas, ali tem lugar que nem o governo consegue entrar, mas as igrejas evangélicas, principalmente a Assembleia de Deus está lá, com seu templo, com seu pastor pregando, ganhando vidas, mudando aquela história. Então a igreja faz uma obra social tremenda e o governo até precisava ver isso com mais bons olhos para poder até valorizar o trabalho social que a gente desenvolve no país. (Raul Cavalcante Batista, entrevista, 20/05/2009)

O *habitus* pentecostal faz o converso abandonar o vício, restaura as relações familiares e ajuda-o a inserir-se no convívio social, ressocializando-o. Não lhe fornece, porém, instrumentos para refletir a cidadania, mas para exercê-la sob moldes tradicionais: valorização do casamento, do sexo para procriação, da obediência ao patrão, ao governo e a outras autoridades constituídas.

Ajuda também muitos jovens a deixarem as drogas e a violência. Há grupos pentecostais que atuam entre presidiários, mudando-lhes o comportamento pelo ato da conversão; auxilia pessoas a abandonarem o alcoolismo e fornecem conforto aos portadores de doenças incuráveis, sexualmente transmissíveis, como a AIDS, e lhes oferece ajuda psicológica para enfrentarem situações dramáticas de preconceito e sobrevivência.

A conversão é tanto o ato de adesão à nova fé, como também uma guinada de reordenação da personalidade. Nesse momento simbólico de “encontro pessoal com Deus”, o indivíduo encontra o suporte motivacional de reestruturação do “eu” que não alcançou fora do âmbito religioso. Essa reconstituição identitária é possível porque, na pregação religiosa, a conversão tem a força de negar e abolir o passado, através do gesto do arrependimento e da internalização do conceito de redenção. E tudo ocorre dentro de uma esfera discursiva. O poder de convencimento do pregador está, sobretudo, na sua capacidade de apelo ao emocional. O proselitismo é a razão maior de ser da pregação; o discurso é então canalizado no sentido de induzir o indivíduo a acreditar-se como pecador carente da misericórdia do Deus, sem a qual ele não poderá superar os entraves ao seu êxito existencial. A comunidade religiosa passa então a ser o lugar principal de sua convivência social e o meio pelo qual ele irá internalizar os dogmas da nova fé; ele então “renuncia à sua autonomia para fundir-se no grupo” (CORTEN, 1996, p. 172).

Converter-se é, acima de tudo, mudar de religião. Por isso, um protestante que muda de denominação não precisa converter-se novamente, pois, mesmo se sair de uma igreja protestante tradicional para uma pentecostal, são instituições que possuem virtualmente os mesmos referenciais simbólicos de sentido à vida; no caso do catolicismo é diferente, embora catolicismo e protestantismo pertençam à mesma vertente – o Cristianismo – o segundo está

em lado oposto ao primeiro na pregação religiosa. Ou seja, doutrinariamente são distintos e em alguns temas até antagônicos, em relação ao comportamento cristão. Em função dessas divergências, o indivíduo que sai do catolicismo para uma igreja protestante não pode filiar-se a esta sem que adote uma mudança de visão de mundo e de comportamento considerados aceitáveis pelo novo grupo. Mudança radical de negação do passado e aceitação do novo credo simbolizada pelo gesto de “aceitar a Jesus”.

Segundo Pierucci (2006, p. 115), a conversão confere ao indivíduo um novo *status* no interior do campo religioso: ao sair de uma religião “de origem” para uma religião “de escolha”, ocorre uma mobilidade de uma condição “adscrita” para uma condição “adquirida”. Desse modo, uma das características do pentecostalismo é levar as pessoas a romperem com seu passado religioso. Por ser uma religião de salvação individual, ela se reproduz pela “via extrativa: extrai sistematicamente os membros das outras coletividades” (PIERUCCI, 2006, p. 122). Ou seja, promove um desmembramento de coletividades antes constituídas, um rompimento de relações sociais que o indivíduo herdou para agrupá-las em uma nova comunidade cujos laços que as ligam são exclusivamente religiosos, como enfatiza Pierucci (2006, p. 122):

Congregacionalista, “con-grega” indivíduos que ela própria “des(a)grega” de outras greis, por secessão ou abdução, indivíduos que ela recruta desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais, desviando-os de suas rotas convencionais, desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significativas ou não.

Essa forma de religiosidade pode ainda ajudar muitos a enfrentarem a pobreza pela extensão dos laços de solidariedade entre os fiéis, fornecendo cursos profissionalizantes. Ocorre também de um empresário pentecostal contratar um empregado também pentecostal para ajudá-lo e há empresas dirigidas por eles que contratam apenas pessoas desse segmento religioso. Além da ajuda, alguns usam a passagem bíblica de que “não há sociedade entre a luz e as trevas⁵²” para justificar a não contratação de não-protestantes ou a contratação majoritária de crentes. Estabelecem-se, nas empresas, laços de “confiabilidade” entre os irmãos na fé, já que seguem os mesmos preceitos morais. A própria igreja se torna uma fonte de emprego e renda a obreiros e auxiliares administrativos. Institui-se então uma rede de proteção entre a comunidade.

⁵² Segunda Carta de Paulo aos Coríntios, capítulo seis, versículos catorze e quinze.

E é, em parte, por ajudá-los a enfrentar a pobreza e buscar soluções para essa situação que o crescimento da IEADI ocorreu de forma mais acentuada entre os pobres. Em uma obra intitulada “Os Pobres e o Espírito Santo”, Corten (1996, p. 137 et. seq.) indica que o pentecostalismo brasileiro cresceu mais na década de 1980, a “década perdida” do que no período anterior do “Milagre Econômico”.⁵³ A multiplicação de conversões é diretamente proporcional à redução do crescimento econômico. Também está relacionada à expansão urbana, cujo cotidiano, nesta perspectiva religiosa, é marcado pelas atitudes pecaminosas procedentes do mundanismo. No Brasil, sua propagação coincide com o avanço da urbanização. É uma religiosidade que se concentra, particularmente, nas periferias das cidades. O pentecostalismo é um fenômeno predominantemente urbano.

O fato de os pobres não terem sido alcançados pelo desencantamento acentuado pela modernidade causou uma “insurreição emocional” a partir do viés religioso, manifestado por aquilo que o pentecostalismo apresenta de essencial: o exorcismo, a ênfase na cura divina, a glossolalia, o uso assistemático da palavra, o exacerbamento das emoções, expressas das mais variadas formas e sem comedimento. O importante é exteriorizá-las, mas sempre com o propósito de “glorificar a Deus” (CORTEN, 1996, p. 12 et. seq.). Nesse contexto, não há lugar para elaborações intelectuais, para o formalismo da tradição religiosa. Por isso o Espírito Santo é entendido como uma categoria teológica alusiva “à realidade discursiva de uma religião da emoção” e sua doutrina se apóia mais na “experiência emotiva partilhada pelos crentes” (idem, p. 53) do que em elaborações teológicas eruditas.

Em 2000, Imperatriz contava com 230.451 habitantes. Com 94,8% vivendo na zona urbana e 5,1% na zona rural, a taxa de alfabetização chegava a 83, 9%. O fato de a população ter diminuído em relação à década anterior é resultado, em parte, da migração de muitos que estavam descontentes com os problemas sócio-políticos existentes na região e, em parte, se deve ao fato de o município ter passado por constante processo de desmembramento até 1997, reduzindo cada vez mais sua área, conforme assinalado anteriormente. Em 2006, a população somava 232.560 habitantes⁵⁴ e a década de 1990 foi o período de maior crescimento da AD na cidade.

⁵³ O pentecostalismo cresceu mais vertiginosamente nos Estados Unidos, por exemplo, após a Grande Depressão de 1929.

⁵⁴ Disponível em: <<http://www.jupiter.com.br/imperatriz/?pagina=economia>>. Acesso em 18 set. 2008

1.3 – Consolidando a ascensão regional - A construção do Templo Central

Para os nossos propósitos, faz-se necessário voltar ao cenário inicial deste capítulo: o lançamento da pedra fundamental do templo central da igreja, evento que reuniu centenas de fiéis. O pagamento do terreno, comprado pelo valor de Cr\$ 417.000.000,00 , à vista, foi possível graças às doações feitas pelos membros que haviam sido conclamados para isso, como destaca Alves (2002, p. 228):

Proclamou-se a todo o povo de Deus que se preparasse com ofertas ou donativos em amor, rumo a um grande empreendimento de construção [...] fato que constituiria logo no início o maior desafio já enfrentado pela AD em Imperatriz. [No Natal de 1985] estavam depositados não apenas o valor do terreno, mas o suficiente para adquirir também muitas sacas de cimento. Vale ressaltar que entre as ofertas e doações estavam incluídos instrumentos musicais, anéis de formatura, bicicletas e outros objetos de valor.

Jairo Saldanha de Oliveira, líder da igreja nesse período, nasceu em Soure, Ilha de Marajó, Pará, em 13 de Abril de 1927. Seu pai, Isidoro Saldanha de Oliveira, foi o primeiro pastor consagrado na Assembleia de Deus no Brasil, em 1913, após ter sido convertido, em 1911, pela pregação dos missionários suecos que a fundaram no Brasil. Na ocasião, 1911, também foi convertida sua mãe, Maria de Nazaré Oliveira.

Jairo foi criado nos princípios do novo segmento religioso, que abandonou aos 14 anos, mas ao qual retornou aos 23. A partir de então dedicou sua vida à difusão da Assembleia de Deus. Aos 25 anos tornou-se evangelista (na AD só recebe a nomeação de pastor quem já é casado). Foi o primeiro presidente da mocidade da AD em Belém. Mudou-se, posteriormente, para o Sul do Maranhão, onde se tornou um dos fundadores do ministério SETA (Serviço de Evangelização do Tocantins e Araguaia), em 1952. Casou-se aos 28 anos, tornando-se pastor, função que exerceu por toda a vida. Passou vários anos em Varjão, São Pedro e Conceição do Araguaia (esta última é uma cidade localizada no Sul do Estado do Pará e banhada pelo rio Araguaia). Depois se mudou para Imperatriz, em 1984, assumindo a função de pastor presidente da IEADI.

O primeiro pastor do SETA foi Francisco Pereira do Nascimento, quando o ministério ainda estava ligado a Belém. Jairo já havia sido vice-presidente de Luís de França Moreira por dez anos, pastor que foi responsável pela expansão inicial da AD na região tocantina, tendo construído vários templos, banda de música, coral, dando à instituição, a nível regional, as feições que a caracterizaram nas décadas posteriores. A jurisdição de Jairo como presidente da igreja ia até Córrego Novo (povoado próximo a Açailândia), quando cada

localidade passou a ser independente nessa questão. Tendo sido apenas alfabetizado, Jairo recebeu vários títulos pelo seu trabalho prestado à Assembleia de Deus: era ministro, vice-presidente da IEADI, presidente de honra da igreja, membro de honra do conselho de ministros e patrono da Convenção. Sobre o início da igreja na região entre os dois rios, ele afirmou⁵⁵:

Eu estava em Conceição do Araguaia e a cidade estava um rebuliço por causa do evangelho. Eu tinha pregado o evangelho e muita gente se converteu e a Igreja Católica estava revoltada [...]. Eu estava em casa assim de meio-dia pra uma hora e a dona da casa me chamou e disse: “irmão Jairo tem alguém que está ali e quer falar com o senhor”. Era o comandante do destacamento da polícia lá em Conceição. Eu me apresentei e ele disse: “você é o ministro?” e eu disse: “sim”. “Olha, eu não quero nem que você me veja nessa janela, mas eu vim aqui pra dizer pra sair daqui pra tarde, ou sai ou morre e eu não vou fazer nada por você”. Eu tomei um susto assim [...] e disse: “sargento, o Deus que me trouxe também é poderoso pra me guardar. E eu desafio o povo de Conceição, os padres, o senhor e seus destacamentos, venham na certeza de serem derrotados, porque o Deus a quem eu sirvo é Deus mesmo acima no céu e embaixo na Terra [...]”. As lágrimas já estavam caindo no meu rosto e eu olhei para o sargento e ele já estava chorando mais do que eu. E eu disse: “salve-se dessa geração perversa sargento, você não quer ser um crente?” Ele balançou a cabeça que sim e eu disse: “pois você é um crente, eu não vou orar por você porque você não quer que eu o veja na minha janela, mas você é um crente”. Ele saiu devagarzinho olhando pro céu, limpando as lágrimas e dizendo pra todo mundo que era um crente. No dia seguinte foi expulso da cidade, chegou a Belém e foi expulso da polícia, mas ficou crente [...]. Isso foi em 1953.

(Jairo Saldanha de Oliveira, entrevista, 30/03/2009)

O relato do pastor evidencia o embate de identidades religiosas com o advento da nova religiosidade. Ao narrar que os padres estavam revoltados com as conversões à AD ele dá sentido ao trabalho de proselitismo religioso na região, e num contexto de inserção do pentecostalismo no sertão o apelo ao emocional e à salvação individual se mostrou um forte elemento catalisador para seu crescimento. Como portador de uma nova “revelação” ético-religiosa, ele se opunha ao discurso e às práticas da religião hegemônica, emergindo aos olhos da população leiga como emissário de uma mensagem de salvação, encarnando seus interesses e protagonizando a contestação de uma tradição dominante (MICELI In: BOURDIEU, 2007, p. LVI-LVII). Sem dúvida, o aspecto milenarista, conforme afirmado acima, motivava a expansão do credo – o “salve-se dessa geração perversa” dito pelo pastor ao comandante da política remete ao motivo pelo qual o peregrino de John Bunyan começou

⁵⁵ Jairo Saldanha faleceu em 14 de julho de 2009, poucos meses após conceder entrevista a este pesquisador.

sua viagem rumo à cidade eterna. Tendo sido emocionalmente atingido pelo conteúdo puritano da pregação, o comandante parece ter ressignificado sua vida a partir dali, malgrado a expulsão da cidade e do emprego.

Trinta anos depois, o crescimento da igreja em Imperatriz impunha a necessidade de construção de uma sede de grandes proporções. Sobre a iniciativa de concretização desse projeto, o pastor afirmou:

Eu estava em Conceição do Araguaia e o Senhor me tocou pra um pra um serviço desse [...] Tinha dois vereadores aqui [...] e eu disse: “olha, como vocês são políticos arrumem com o prefeito uma área grande no centro da cidade e construam um templo em Imperatriz de acordo com o desenvolvimento da igreja” [...]; eu disse pra eles lá em Conceição. Quando eu cheguei aqui [em Imperatriz] falei pra igreja: “vamos construir um templo”. [Alguém disse:] “Irmão, a igreja nunca pediu nada pra político” e eu falei: “eu não vou pedir porque não é dele, isso é de Deus. Aí marque uma audiência pra mim com o [então prefeito da cidade José de Ribamar] Fiquene”. O Fiquene mandou me receber na casa dele; finalmente eu não usava a pressão, usava o prestígio. Eu fui mas não fui só, foi o doutor Vieira, foi outro pastor, foram uns três comigo. Eu [disse]: “doutor Fiquene, é um prazer conhecê-lo, prefeito da cidade, o senhor é um homem agraciado por Deus, foi Deus que colocou, o senhor admite que foi Deus que lhe colocou nesse lugar?” “Admito” [respondeu ele]. “Pois é, o senhor agora é o primeiro homem da cidade e sua esposa, a primeira dama [...]. Você é um ministro de Deus e eu também sou ministro de Deus em outra área, a área espiritual. E eu vim aqui pra me entender com o senhor que é ministro de Deus pra saber onde está um lugar amplo na cidade pra gente construir um templo, porque estamos com problema de espaço pra cultuar nosso Deus” [...]. “Pastor tenha calma” [respondeu o prefeito]. “Não, só vou me acalmar depois de solucionado esse problema”. “Me espere ‘tal’ dia na igreja” [disse o prefeito]. “Muito bem, muito obrigado”. No tal dia ele chegou com um documento na mão, era ali perto do [atual prédio do] Centro de Convenções, ainda está lá o terreno, nós vamos construir. Ele [o prefeito] disse: “Lá é alagado mas eu vou mandar aterrar”. E um primo dele [...] era o secretário de obras que ficou de mandar aterrar; nunca foi, queria me enrolar e eu [falei]: “rapaz a Assembleia de Deus não é mendiga, ela é a Assembleia de Deus, é a noiva do cordeiro, ela não é mendiga [...]”. Procura um terreno aí na cidade pra comprar”. “Pastor, de onde vai sair o dinheiro?” [perguntou alguém]. “Da casa do rei” [respondeu ele]. “Domingo nós vamos juntar o dinheiro pra comprar o terreno. [...] O dinheiro vem da casa do rei”. Quando foi domingo, nós juntamos uma oferta, deu pra comprar o terreno por Cr\$ 417 milhões e ainda sobrou dinheiro pra comprar mil sacas de cimento. Marcamos um mutirão pra o dia de Natal [de 1985]. (Jairo Saldanha de Oliveira, entrevista, 30/03/2009).

Além das doações, após a oração de lançamento da pedra fundamental feita pelo pastor, os fiéis realizaram ainda mutirões com mais de 300 pessoas para limpar o terreno. Também foram organizados para ajudar na construção do templo aos sábados e domingos, o que teve duração de cerca de cinco anos. Os que foram contratados para trabalhar

regularmente somavam cerca de 60 pessoas, entre pedreiros, ajudantes e carpinteiros (ALVES, 2002, p. 229). A obra, que “consumiu cerca de 13 mil sacas de cimento e aproximadamente 200 toneladas de ferro, abrangendo uma construção de 4.620 Km² de uma área total de 6.000 Km²” (p. 230), com capacidade para aglomeração para mais de 12.000 pessoas assentadas, foi concluída em dezembro de 1999.



Foto: Fernando Cunha

Ilustração 3. Templo Central da IEADI. Disponível em: <<http://www.panoramio.com/photo/5944583>> Acesso em 25 nov. 2009. Foto: Fernando Cunha.

Há dois aspectos a serem ressaltados a partir das falas do pastor Jairo. O primeiro é a memória, claramente evocada para aludir a uma identidade, conforme afirma Rousso (2005, p. 94-95):

A memória é [...] uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional [...]. Seu atributo mais imediato é garantir a continuidade do tempo e permitir resistir à alteridade, ao “tempo que muda”, às rupturas que são o destino de toda a vida humana; em suma, ela constitui – eis uma banalidade – um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros.

O autor, portanto, enumera algumas características da memória, como a seletividade (o episódio do diálogo com o comandante da polícia, por exemplo, foi visivelmente marcante para Jairo). A memória também é evocada em coletividade, algo que Halbwachs enfatizou em “A Memória Coletiva” ao mostrar que ela possui um caráter social, na medida em que o indivíduo recorda não apenas o que é importante para si, mas para um grupo com o qual tem afinidade. A memória, assim como a identidade e as representações sociais, tem uma forte relação com a alteridade – e novamente, o episódio com o comandante da polícia tem um significado porque se deu num contexto de embate com o catolicismo – e nesse sentido a memória ordena, classifica, atribui significados, resiste, como destaca o autor, ao outro, ao diferente. Por isso a construção do templo era importante para o grupo e para o pastor particularmente como líder, por sedimentar um poder de influência que começou a ser reivindicado junto ao prefeito com a exigência de um terreno, fortalecendo a resistência ao catolicismo hegemônico. Aqui entra o segundo aspecto a ser colocado acerca da fala do pastor e dos dados da edificação do templo.



Ilustração 4. Templo Central da IEADI. Disponível em <http://www.apazdosenhora.org.br/profhenrique/programa.htm>. Acesso em 25 nov. 2009.

A construção de uma obra de tais proporções, a ênfase na capacidade de mobilização dos membros, no sentido de mantê-los dispostos e entusiasmados, é não apenas um fator de crescimento vegetativo, mas, também, de poder, sobretudo simbólico. Segundo Bourdieu (2000), o poder simbólico engendra um modo homogêneo de entender o tempo, de modo a possibilitar a concordância entre o grupo e se fundamenta na cumplicidade dos que a ele estão sujeitos e dos que o exercem.

Esse poder se constitui por seu efeito de mobilização e se exerce no interior do campo no qual a crença é produzida e reproduzida, quando as relações de força são escamoteadas pelas relações de sentido, pela capacidade de “fazer ver e fazer crer”, direcionando, dessa forma, a ação e a visão da coletividade sobre o mundo. Devido a esta característica, há uma luta simbólica entre os grupos para imporem (validarem) uma definição do mundo social conforme seus interesses.

Nesse sentido, os sistemas simbólicos se diferenciam pela forma em que são produzidos e apropriados pelo grupo e refletem a estrutura organizacional de uma sociedade; eles legitimam um tipo de dominação e se reproduzem de forma irreconhecível; trata-se de um poder subordinado, ou seja, existe porque há outras formas de domínio que o sustentam e o tornam irreconhecível. O poder simbólico se constitui em capacidade de construção da realidade, gerando um sentido para o mundo.

O campo de poder pentecostal atua no sentido de mobilizar os indivíduos à luta pelo monopólio, nesse caso, religioso, à disputa pela autoridade em sujeitar e disciplinar os “pecadores”, oferecendo-lhes a salvação e levando-os a aceitarem e seguirem um corpo de doutrinas (dogmas) a partir dos quais sua vida será (re)direcionada. É um campo que busca atrair a “clientela” das religiões concorrentes e demarcar um território de atuação e manifestação próprio.

Nesse caso, número (quantidade de féis) se revela como ação de capacidade agregadora; templos demarcam território de influência e unidade (como, por exemplo, mutirões de limpeza, doações vultosas e unânimes, dedicação em atividades promovidas pela igreja) delimitam transubstanciação de relações de força em poder simbólico, ratificando a autoridade exercida pelo discurso dos pregadores. A crença na legitimidade das palavras é o alicerce sobre o qual se apóia o poder simbólico. Por isso também se engendra uma identidade em torno da qual gravitam as relações de força no interior da instituição e por meio da qual os membros norteiam sua prática social.

O templo central da IEADI foi inaugurado oficialmente em dezembro de 2000. A sua construção impulsionou a instalação de igrejas afiliadas, mais do que nas décadas

anteriores. Na segunda metade da década de 1980, as mudanças que ocorreram em nível nacional também auxiliaram esse processo: a redemocratização do país, com a consequente ampliação das liberdades individuais, de expressão e de associação garantidas pela Constituição de 1988.⁵⁶

Quando foi fundada em 1952, a Assembleia de Deus possuía 16 membros. Em 1954 construíram o primeiro templo na cidade. No ano seguinte, já havia 202 fiéis. No período de 1952 a 2002, abriu 44 congregações. Nos dez anos seguintes, de 1992 a 2002, abriu mais 48, totalizando 92 templos e obtendo crescimento em número de igrejas afiliadas de cerca de 110% em dez anos (ALVES, 2002, p. 59). De 2002 a meados de 2009, a igreja abriu mais 43 congregações, chegando a 135, tendo obtido um crescimento no número de templos de cerca de 47% em sete anos. O censo do IBGE de 2000 traz o número de pessoas por denominação protestante. Segundo o censo, a Assembleia de Deus contava 29.978 membros, o que equivalia a 13% da população da cidade. Embora não ameaçasse a hegemonia católica, cujos fiéis contavam 70.3%, a AD possuía maior número de fiéis do que todas as outras igrejas evangélicas somadas, que eram 19.836 (8.6% da população). Nenhuma outra denominação, sozinha, contava com mais de dez mil membros⁵⁷. Levando em consideração a proporção do número de templos abertos entre 2002 e 2009, é possível inferir que a instituição tenha alcançado um número total de fiéis em torno de 40.000 até 2009.

⁵⁶ Segundo Pierucci (1996, p. 169), a Assembleia de Deus teve ampla atuação na bancada evangélica que participou da Constituinte de 1987. Dos 33 parlamentares protestantes, 18 eram pentecostais e, destes, 14 eram da AD. A segunda denominação protestante com maior número eram os batistas, com 8 parlamentares. Entre os assembleianos, 7 eram filiados ao PMDB, 1 ao PT, 3 ao PFL, 2 ao PDT e 1 ao PDC. Ele comenta ainda acerca do papel da bancada evangélica entre os grupos conservadores da constituinte. Agindo, segundo esses parlamentares, em nome de valores tradicionais e morais condizentes com a Bíblia e se colocando como porta-vozes da maioria dos brasileiros, se posicionaram contra o aborto, o jogo, o homossexualismo, as drogas, o feminismo, a pornografia, os métodos contraceptivos e abortivos e a pena de morte. Por outro lado, defenderam a censura nos meios de comunicação e o ensino religioso nas escolas e na TV.

⁵⁷ O censo caracteriza como “Evangélicas de Missão” um grupo composto por Igreja Presbiteriana, Luterana, Batista, Adventista do Sétimo Dia e outras, que juntas, somavam 11.592 fiéis (5.0% da população). Destas, a maior era a Igreja Batista (tanto as de confissão tradicional como pentecostal), com 7.014 membros. O grupo de pessoas que se declararam sem religião ficou em 15.169 (6.5%) (IBGE, censo 2000).

1.4– A estrutura de poder na Assembleia de Deus

No que diz respeito à sua estrutura organizacional interna, a expansão da AD no Nordeste nas décadas posteriores à sua fundação herdou muito da estrutura oligárquica de governo predominante nesse período. Sua prática gestora coronelista e “caudilhesca” adota, em todo o território nacional, uma estrutura de “igrejas-mãe” e “congregações dependentes” (FRESTON, 1994, p 86). Por isso, a mentalidade hoje predominante na AD carrega a herança de sua dupla origem: primeiro, da marginalização cultural que marcou a experiência sueca nas primeiras décadas do século XX e, segundo, do patriarcalismo que marcou as sociedades pré-industriais dos Estados do Norte e Nordeste entre as décadas de 1930 e 1960.

Na década de 1930, cinco das nove Convenções Gerais foram realizadas no Nordeste; as cidades que as sediaram foram Recife (1932, 1934, 1938), Natal (1930) e João Pessoa (1935).

Quando os missionários suecos foram deixando seus postos no Sul e Sudeste do país, a maioria dos pastores a assumirem a liderança das principais igrejas nessas regiões era de origem nordestina ou nortista. Dessa forma, foi extremamente marcante a influência dos líderes nordestinos na formação das Assembléias de Deus, praticamente em todas as regiões (CPAD, 2004, p. 95).

Em Imperatriz, cada congregação possui uma área geográfica específica para atuação. Essas igrejas-satélite estão subordinadas à autoridade do pastor presidente e do templo central, para onde devem enviar mensalmente parte do dinheiro que é arrecadado. Essa estrutura é organizada de forma a não inviabilizar que ele seja “a fonte última de autoridade em tudo”. A Convenção Geral, CGADB, não exerce controle total sobre as convenções regionais e estaduais, não podendo, por exemplo, demitir ou nomear pastores, embora permaneça sediando todas elas.

O site da IEADI contém o organograma de sua diretoria.⁵⁸ No topo está Raul Cavalcante Batista, nascido em 1954, presidente da igreja desde 1993 – ex-bancário que, após várias transferências, como gerente, decidiu se tornar pastor – seguido por três vice-presidentes e um conselho de ministros também presidido por ele e composto por dezenas de outros pastores. Seguem-se os ministérios (de famílias, cruzadas e evangelístico), conselhos

⁵⁸Disponível em <<http://universobiblico.com.br/assembleia/novo/index.php?id=diretoria.php>>. Acesso em 18 nov. 2008

(de ética e fiscal), assessoria jurídica e associações (uma de caridade e outra de comunicação – rádio e TV). Por último, as secretarias e tribos.

O regulamento interno da CGADB delibera que o pastor presidente tem mandato por tempo indeterminado. Sua escolha é indicada por uma Junta Executiva, que deverá passar pela aprovação final da Assembleia Geral. Na IEADI, os membros da Junta Executiva têm mandato de quatro anos, podendo ser reeleitos. Para candidatar-se devem ser membros por, pelo menos, cinco anos e serem julgados como membros de conduta exemplar. Seu mandato poderá ser revogado em três situações: se violar os estatutos, se dois terços da diretoria da igreja julgar uma conduta sua como imprópria ou manifestar-se contra algum dos dogmas fundamentais da igreja. Nesse caso, só poderá candidatar-se novamente a este órgão cinco anos após o ato da exclusão (ALVES, 2002, p. 62-63). O estatuto da IEADI está em vigor desde 20 de junho de 1977.

Os outros membros da diretoria são eleitos pela Assembleia Geral e têm mandato de quatro anos (ALVES, 2002, p. 65). Este é o órgão máximo das Assembleias de Deus, estando subordinado apenas à autoridade do pastor presidente, daí a proveniência de seu nome. A Assembleia Geral cria as leis internas da igreja e constitui os demais órgãos responsáveis pela aplicação e supervisão dessas leis. Entre as atribuições do pastor presidente previstas no estatuto estão abrir, movimentar e encerrar contas bancárias em nome da igreja e supervisionar todas as congregações e departamentos. Quanto às congregações, os artigos 38 e 40 do regulamento da CGADB determinam que:

Todos os bens imóveis, veículos ou semoventes da Igreja sede, das igrejas e congregações filiadas, bem como quais valores em dinheiro, pertencem legalmente, de fato e de direito, à IGREJA SEDE [...] estando, portanto, tudo registrado em seu nome [...]. A igreja exercerá incondicionalmente e a qualquer tempo os poderes de domínio e propriedade sobre os referidos bens patrimoniais [...]. As igrejas e congregações filiadas prestarão contas de suas atividades e movimento financeiro periodicamente, conforme determinado pela Diretoria, em relatórios preenchidos com toda a clareza, e com a respectiva documentação probante anexada.⁵⁹

Para que uma congregação afiliada adquira emancipação tem de haver, ainda segundo o estatuto, uma Assembleia Geral Extraordinária Específica, que deverá elaborar o estatuto da nova igreja e verificar se suas obrigações financeiras e patrimoniais com a sede estão em dia, quando então o ministério decidirá se concede ou não deliberação favorável à emancipação. No caso de cisão, a igreja afiliada não terá direito sobre os bens que estão sob

⁵⁹ Disponível em <http://igrejaassembleiadedeus.org/modelo_de_estatuto.htm>. Acesso em 18 nov. 2008

sua guarda, pois pertencem legalmente à sede. A diretoria da sede também deve gerenciar os movimentos financeiros das congregações. Suas despesas somente poderão ser realizadas após uma autorização prévia do colegiado de diretores.

Em abril de 2001, a igreja também comprou uma rádio, a Cidade Esperança, que alcança os Estados do Maranhão, Tocantins e Pará, podendo ter um público ouvinte de até 60.000 pessoas por dia (ALVES, 2002, p. 156). Um ano depois, montou sua própria emissora de televisão, a TV Cidade Esperança, canal 14, com o apoio do então senador e ex-governador do Estado, Edson Lobão. A TV, além de transmitir programas locais, retransmite programações da Rede Boas Novas (RBN), da Assembleia de Deus em Manaus-AM (IEADAM).

Por isso, havia motivos para as comemorações do jubileu de ouro de sua fundação em Imperatriz, em setembro de 2002. Até esse ano, conforme demonstrado acima, a IEADI englobava 92 congregações pertencentes à sua convenção regional. Sua liderança dividiu a cidade em doze áreas de atuação. Cada uma recebeu o nome de uma das doze tribos do antigo Israel (Judá, Levi, Rubem, Gade, Aser, Naftali, Simeão, Zebulon, Benjamin, Efraim, Issacar e Manassés). Uma área comporta cerca de dez igrejas e um pastor líder. Todas elas, assim como as congregações, prestam contas periodicamente ao templo central acerca das atividades realizadas.

A IEADI assumiu estatuto jurídico em 20 de junho de 1977. Na ocasião contava com 15 congregações, já organizadas a partir de uma rígida estrutura hierárquica entre elas e a sede. Seu estatuto destaca que “devem acolher todas as deliberações tomadas pela matriz. Os dirigentes deverão trazer ou enviar à Igreja matriz mensalmente o relatório financeiro para ser escriturado pela matriz em tempo hábil” (ALVES, 2002, p. 66).

Também é determinado que “A Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Imperatriz será mantida dos dízimos, ofertas doadas por seus membros e subvenções” (idem, p. 68). Esse é o artigo 11. O inciso primeiro afirma que “a igreja aplicará sua receita na construção de templos, abrigos, escolas de alfabetização, veículos para serviço da igreja, na conservação de seus bens, no custeio de seus pastores e evangelistas e na parte caritativa” (ALVES, 2002, p. 68). O inciso segundo afirma que o pastor presidente será mantido por prebenda aprovada por Assembleia Geral.

A proibição à prática de esportes já se fazia presente neste estatuto; o inciso segundo do artigo 12 determina: “Fica, por estes Estatutos, determinantemente proibido aos membros desta igreja fazer parte ativa em agremiações de diversões e clubes esportivos. Também os pastores e demais membros da diretoria e junta executiva desta igreja, ficarão

equidistantes das competições políticas e partidárias” (ALVES, 2002, p.68-69). Outros membros, portanto, podem se candidatar. Embora não tenha lançado candidato próprio a prefeito até 2006, a liderança da igreja costuma indicar aqueles de sua preferência aos fiéis.

1.5 – A intensificação do proselitismo e a consolidação da identidade assembleiana

Conforme foi assinalado, a década de 1990 marcou o período de maior crescimento dessa instituição. O lançamento do projeto “Campos Brancos”, em 1992, visava o “recrutamento, treinamento e envio de missionários para regiões do Estado do Maranhão e Estados vizinhos [...]” (ALVES, 2002, p. 79). O projeto seria mantido por “um corpo de colaboradores voluntários, que através das contribuições regulares e mensais eram inscritos como *missionários mantenedores*” (idem, grifos do autor). A partir de então a igreja passa a enviar seus pregadores a vários países da América Latina e Caribe.

No mesmo ano foi criada a Secretaria de Missões (SEMADI), órgão responsável pelo trabalho de divulgação e expansão em outros Estados e países. Com voluntários e contribuintes, escolas e simpósios de missões, o pentecostalismo assembleiano se torna o maior segmento protestante em Imperatriz e em todo o Estado do Maranhão. Além deste, Tocantins, Piauí, Mato Grosso, Bolívia e Peru foram os primeiros locais para onde esta denominação religiosa enviou missionários. A partir de então, as cruzadas evangelísticas passam a ser prática cada vez mais comum, evento com ampla capacidade de mobilização social. Do evangelismo de porta em porta ao televangelismo de Jimmy Swaggart e às cruzadas de Billy Graham, o pentecostalismo criou estratégias de difusão que o levaram a superar muitas religiões concorrentes na busca por fiéis. No mercado de bens simbólicos da religião, teatralização, eloquência, apelo ao emocional e a problemas financeiros, sociais e psicológicos dos ouvintes, promessas de um porto seguro na igreja, de vida após a morte pela salvação da alma, garantida pelo pregador, são aspectos marcantes nas cruzadas e na “conquista das almas”.

Geralmente as cruzadas são realizadas em estádios, ginásios esportivos, avenidas, praças. De 26 a 29 de novembro de 1993, por exemplo, em uma cruzada realizada no estádio municipal de Imperatriz, a IEADI reuniu mais de 40.000 pessoas e converteu 1.150 (ALVES, 2002, p. 86). Com o envio de missionários, os cursos teológicos incluíam até aulas de primeiros socorros. Foram enviados 14 missionários em 1993 e em abril de 1995 foi instituído

um curso de treinamento de missionários pela igreja; nesse ano, foram treinadas três turmas e enviados 59 missionários (p. 92). Em 1996, mais três turmas foram treinadas, tendo sido enviados 102 missionários (p. 96).

No ano seguinte, após um congresso latino de missões realizado no México, a instituição buscou aperfeiçoar o treinamento transcultural de seus missionários, a fim de melhor integrar-se às AD's em outros países da América Latina. Atualmente, há cerca de trezentos missionários atuando pela IEADI, distribuídos por Amapá, Amazonas, Bahia, Ceará, Goiás, Maranhão, Pará, Paraíba, Piauí, Tocantins, Albânia, Angola, Argentina, Bolívia, Chile, Cuba, Guiana Francesa, Equador, Espanha, Índia, Inglaterra, México, Moçambique, Paraguai, Portugal, Ucrânia, Uruguai e Venezuela.⁶⁰

Na década de 1990 foi implantado um amplo projeto de evangelização de metas ambiciosas, visando, sobretudo, ampliar substancialmente o número de pentecostais assembleianos; denomina-se “década da colheita”, elaborado pelo Comitê Mundial das Assembleias de Deus e tem mobilizado todos os departamentos e igrejas-satélite a fim de atingir seus objetivos. Este projeto foi lançado pela CGADB no início de 1990; trata-se de um plano de proselitismo religioso que abarcou todas as convenções do país, o que levou sua liderança a afirmar, orgulhosamente que “O censo do IBGE de 2000 mostrou, em comparação com último censo de 1991, o quanto a AD cresceu nos últimos dez anos do século 20⁶¹”. Para alcançar os objetivos, é estabelecido um conjunto de metas que cada departamento deve alcançar anualmente, atividades que deve realizar, assim como quantidade de pessoas que deve converter. O projeto planejava ganhar 50 milhões de pessoas para a AD e construir 50 mil novas igrejas em todo o Brasil. Para o índice populacional existente no país à época, isso implicava tornar um terço da população assembleiana. Mas em dez anos o crescimento foi bem mais modesto do que o planejado, embora tenha sido de amplas proporções. O número de assembleianos em todo o Brasil aumentou de cerca de dois milhões de fiéis em 1990 para cerca de oito milhões em 2000 (CPAD, 2004, p. 531).

No campo protestante, o pentecostalismo é a vertente que mais tende à fragmentação, pela facilidade de fundar igrejas e pelo próprio caráter proselitista de seus seguidores. A rápida expansão destas também facilita esse processo. Apesar disso, apresenta algumas características comuns: crença no Espírito Santo como entidade presente nos cultos, na glossolalia, prática de batizar apenas adultos, a conversão como rito de passagem para que

⁶⁰ Disponível em: <<http://universobiblico.com.br/assembleia/semadi/index.php?id=historico.php>>. Acesso em 18 nov. 2008

⁶¹ Disponível em <http://cgadb.org.br/home/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=27>. Acesso em 28 mar. 2009

o não protestante seja aceito na comunidade, teologia milenarista, ascetismo puritano marcado por uma rígida moralidade em oposição aos valores da cultura profana, crença de que as doenças são flagelos do mal, crença em Satanás e na prática do exorcismo. Seu crescimento tem sido, em parte, facilitado pelo uso dos meios de comunicação. A IEADI possui ainda uma banda musical com mais de 150 integrantes, corais e conjuntos, que somam mais de cinco mil pessoas.

Como muitas outras cidades brasileiras, Imperatriz nasceu e se desenvolveu sob a égide religiosa. Como ressaltado, a partir da década de 1970 a alteração do espaço urbano, com sua expansão, confere às relações sociais um caráter dessacralizado. O fluxo migratório, o desenvolvimento de instituições sociais laicas e o incremento do comércio alteraram o cotidiano e a percepção de mundo, matizando as crenças religiosas. A Assembleia de Deus se inseriu nesse contexto, conduzindo uma propaganda religiosa conversionista, formando uma identidade pentecostal.

Não se trata aqui de uma identidade social dada, étnica ou familiar, mas adquirida por meio de uma opção salvacionista. O estudo das identidades ganhou espaço no campo das ciências sociais como resultado das mudanças históricas operadas nas últimas décadas. Tal estudo tornou-se referencial de compreensão e explicação dessas transformações, marcadas por complexa heterogeneidade social e culturas híbridas. Percebe-se uma fragmentação das coesões sociais, outrora escamoteadas sob unidades territoriais, políticas e sócio-culturais. Esse processo é composto de constantes empréstimos, feitos pelos intercâmbios entre os grupos. Do ponto de vista da historiografia, estudos que enfocam o desempenho e as ações subjetivas dos atores sociais, como é o caso de adesões religiosas, têm auxiliado na compreensão de fragmentos da realidade sócio-cultural pouco explorados até a década de 1970.

Nesse contexto, pode-se inserir o pentecostalismo como uma das trocas culturais que mais têm penetrado na sociedade brasileira. Embora tenha sido trazido dos Estados Unidos, ele não é apenas uma cópia do modelo norte-americano, mas foi moldado de acordo com as características dos grupos, que no Brasil, o vem aceitando, apesar de a AD manter uma forte dependência teológica daquele país, conforme se verá no capítulo seguinte.

Por isso, ao converter-se à Assembleia de Deus, o indivíduo está aderindo de forma “vigorosa e militante a uma ordem de valores” (VELHO, 1994, p. 98); é uma escolha feita em contexto marcado pela “coexistência, mais ou menos tensa, entre diferentes configurações de valores [...] na sociedade moderna”. A dessacralização do espaço rural,

incorporado ao urbano, e do catolicismo como religião hegemônica, engendra a necessidade de emoção na comunidade de culto (CORTEN, 1996).

Ao converter-se, o indivíduo passa por um processo de interiorização de conceitos e valores religiosos conhecidos como “discipulado”. Segue-se o batismo nas águas, um rito de passagem que representa a transição de uma vida marcada pelo “pecado” para outra caracterizada pela “santidade” e que simboliza o renascimento. Nesse sentido, a identidade é aqui entendida como um discurso que legitima a noção de pertencimento e produz um corpo de valores e práticas internas ao grupo.

Hall (2007) avalia as mudanças que produzem as relações identitárias como resultado do processo de fragmentação do sujeito pós-moderno, composto de várias identidades, amiúde contraditórias. Em decorrência do colapso de referenciais “objetivos” de cultura, que no passado norteava a vivência dos grupos, esse sujeito torna-se, assim, problemático, instável, provisório. Esse processo torna a identidade uma “celebração móvel”; não é dada, não é atávica, mas construída e reconstruída historicamente. É móvel, pois não é estável, é transformada de acordo com as vicissitudes da história. Hall (2007, p.109) pontua:

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica [...] isto é, [...] uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna.

Hall (2007) também enfatiza que, longe de serem discursos neutros, as identidades estão em constante competição; por isso, atuam num “jogo de modalidades específicas de poder”, pois estão inseridas em contextos específicos de contradição e conflito. Assim, há a necessidade de estarem constantemente reelaborando suas estratégias de competição, o que ocorre tanto no âmbito do discurso como das práticas que adotam.

Foi enfatizado que a fronteira se caracteriza como lugar de conflito e, no caso de Imperatriz, não se trata apenas de uma fronteira geográfica, mas também cultural. Esta se caracteriza por ser o lugar “onde algo começa a se fazer presente” (HEIDEGGER, apud BHABHA, 1998, p. 24), o lugar do hibridismo, do encontro de identidades. Na fronteira cultural há a circulação e coexistência de vários estilos de vida, conduzindo os grupos a

matizarem suas formas de lidar com as ambiguidades advindas dessa heterogeneidade, criando estratégias de resistência e competição entre si⁶².

Castells (2000, p. 24) diferencia três tipos de identidade: a legitimadora (relacionada às instituições dominantes), a de resistência (vivenciada por grupos vitimados pela discriminação social) e as de projeto (na qual os grupos redefinem sua posição social a partir de materiais culturais de que dispõem). Podemos, portanto, situar a Assembleia de Deus e o pentecostalismo por ela professado como identidade de projeto, embora também possua elementos de uma identidade legitimadora.

Segundo Gilberto Velho (1994), o projeto enquanto elemento de constituição identitária é um instrumento de negociação da realidade com a alteridade, uma vez que não pode prescindir de sua existência, pois é condicionado por ela. Paralelamente, a identidade também possui caráter relacional, ou seja, se define por algo que lhe é exterior, diferente e que por isso lhe fornece as condições para sua existência (WOODWARD, 2000, p. 09). Por isso estão sempre em processo interativo, mesmo quando negam a alteridade.

Há negação porque o pentecostalismo assembleiano é uma forma de identidade que busca unificar o sujeito, transmitindo-lhe, para isso, um *habitus*, isto é, um “sistema de estruturas interiorizadas”, que não devem ser entendidas como produto de obediência aos dogmas, mas como mecanismo de regulação do comportamento individual e coletivo dos fiéis, sua “matriz de percepção do mundo”, através das quais suas práticas são estruturadas e suas experiências são vividas no interior da comunidade de culto (MICELI, In: BOURDIEU, 2007).

⁶² Bhabha (1998) trabalha o conceito de fronteira cultural no contexto da pós-colonialidade. Para ele, os valores pelos quais se orientava a identidade do homem moderno são transformados, formando o “entre-lugar”, marcado pelo hibridismo cultural, onde novos referenciais de subjetivação (individual ou coletiva) colocam novos paradigmas identitários que perspectivam a redefinição mesma da ideia de sociedade, a partir do que se denomina “diáspora pós-colonial”, e suas consequências políticas, étnicas e sociais. Bhabha analisa, assim, o processo de hibridação das identidades oriundo do movimento migratório entre antigas colônias e metrópoles europeias, a dialética do discurso colonial e sua repercussão na literatura, na arte e no cotidiano. O autor concorda com Hall ao discutir as identidades como questão relacionada à diversidade cultural e seu intercâmbio, rompendo a fixidez da identidade coletiva homogênea. Por exemplo: ao discutir a obra de Fanon, ele cita o caso do véu entre mulheres argelinas, que o transformaram em símbolo de resistência ante a tentativa do colonizador de retirá-lo, e também ao ser usado como técnica de camuflar bombas. Outros exemplos em sua obra estão relacionados a questões como raça, feminismo, sexualidade e perseguidos políticos, utilizados pelo autor para contestar a noção de cultura nacional homogênea. Seu conceito de fronteira cultural é aqui adotado para enfatizar Imperatriz como lugar do encontro de modos de vida e percepção de mundo diferentes de grupos procedentes de todas as regiões do Brasil, que influíram na formação de uma cultura híbrida, embora excludente e conflituosa. Os aspectos da modernização que de forma claudicante chegaram à cidade como consequência das migrações alteraram as configurações sócio-culturais no campo e na cidade conduzindo a uma relação tensa entre os grupos. Por isso, no caso do presente estudo, trata-se de investigar como, nesse contexto de transformações, a IEADI demarcou fronteiras e elaborou discursos que ganharam a adesão de dezenas de milhares de pessoas, elementos importantes para compreensão tanto do êxito de seu crescimento na cidade, como na América Latina.

Trata-se, aqui, não de um *habitus* interiorizado pela educação familiar (no caso dos que não nasceram como assembleianos), mas reformulado e atualizado pela trajetória social dos indivíduos, nesse caso, pela experiência da conversão e constante (re)aprendizado do dogma. Para isso, como enfatiza Bourdieu (2007, p. 57) as instituições religiosas

Podem lançar mão do *capital religioso* na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social.

Nessa perspectiva, é importante demarcar território, adquirir meios de comunicação, adotar estratégias rápidas e eficazes de divulgação, apelar ao emocional, zelar por uma conduta social diferenciada de outras religiões e, no caso da IEADI, usar roupas conforme as determinações e padrões estéticos apontados pela liderança. Como sistemas simbólicos de bens religiosos, para essas agências é imprescindível a ascensão no interior da “estrutura das relações de força simbólica” (BOURDIEU, 2007, p. 43), pois poderá assim colocar-se como fé verdadeira e qualificar as demais como heresias.

Mesmo no campo protestante, essa concorrência tende a tornar-se competitiva, o que torna os meios de comunicação importantes, já que atingem mais pessoas em menos tempo. A AD foi a primeira denominação pentecostal a chegar a Imperatriz; cresceu junto com a cidade, criou condições favoráveis à sua expansão, falou de maneira simples a uma população leiga.

Por outro lado, sua identidade religiosa marcada por forte ascetismo ganhou ampla adesão social, o que lhe concedeu influência hegemônica no campo protestante até este início de século XXI, inculcando seus princípios e percepções de mundo; para seus fiéis, a cidade dos homens voltou a estar povoada de anjos e demônios digladiando pelas almas humanas; fez o mundo natural como esfera de influência direta do sobrenatural, reconhecendo, na prática, que a urbanização não alterou a visão de mundo “pré-moderna” do migrante e do autóctone, mas imbricou-se nela, alterando-lhe o modo de vida, colocando-o numa modernidade da qual ficou alijado. Globalização de que o próprio crescimento da IEADI é, em parte, resultado e que lhe forneceu os meios para influenciar na mudança de visão de mundo destes homens e mulheres, para os quais esta visão continuou sacralizada, porém com outras nuances, mais maniqueísta, menos racionalizada.

O discurso desempenha uma importante função no pentecostalismo, pois não se caracteriza pela erudição ou elaborações intelectuais, mas pela interiorização de valores simples, facilmente assimiláveis pelos fiéis (BITTENCOURT FILHO, 1994, p. 31). Para o assembleiano, o testemunho pessoal e a aquisição de uma consciência missionária são elementos-chave para a expansão de sua fé, o que fica evidenciado pelo seguinte trecho do livro de Sebastião Alves (2002, p. 34).

O segredo do fenomenal crescimento evangélico no Brasil consiste basicamente num fato: todo novo convertido se torna um pregador. A Assembléia de Deus, desde seus primórdios, tem colocado seus púlpitos à disposição dos novos fiéis. Os mesmos pregam, alegram-se e sentem-se úteis dentro da nova família. Não se trata de um milagre, e sim, de estratégia. Muitas denominações deixam os novos convertidos distantes do púlpito por muito tempo. Os líderes das mesmas crêem que é preciso se desenvolver um discipulado voltado a estes. Contudo o acesso ao púlpito possibilita aos neófitos saborear o gosto de testemunhar de Jesus diante dos demais irmãos. Assim procediam os obreiros que por aqui vieram no início do século passado.

Essas são palavras de um pastor da IEADI. Evidenciam-se termos como “alegram-se”, “sentem-se úteis”, em referência aos novos prosélitos que recebem a oportunidade para falar em público, na tribuna das igrejas onde se convertem e encontram, segundo ele, uma “nova família”. Essa estratégia impede que os novos fiéis voltem atrás em suas decisões, saindo da igreja e que se sintam um “peixe fora d’água”, daí ser necessário encontrar acolhimento a ponto de identificar o novo grupo como uma família, encontrando laços de amizade, confraternização e apoio. Passa a ser chamado de irmão; com o tempo usa roupas adequadas aos hábitos grupo. É concedida oportunidade de falar a toda a igreja, de ser, logo após a conversão, um novo pregador; assim pode sentir, de forma mais acentuada, a responsabilidade que lhe cabe como pentecostal: a de alguém que deve o tempo inteiro “testemunhar Jesus” sem hesitar.

Torná-lo um pregador também é uma estratégia de fazê-lo um “ganhador de almas”, mostrando, na prática, que a razão maior de ser pentecostal é atrair novas pessoas, multiplicando a comunidade de fiéis; para isso é ainda necessário que “fale outras línguas”. Segundo Sanchis (1994, p. 47), “o fenômeno do ‘Batismo no Espírito Santo’ estabelece um corte, o fim da dispersão identitária, uma reorientação centralizada e centrípeta. Não se é mais ‘isto’ e ‘aquilo’ ao mesmo tempo.” Mesmo que o assembleiano não tenha consciência de que está aderindo a uma fé que não é pura em sua formação, mas híbrida, o que importa para ele é

que o ato da conversão e do Batismo no Espírito Santo lhe confere princípios de reordenação de sua personalidade.

Como foi assinalado, essa identidade tenta unificar o sujeito, suprimir a contingência, as vicissitudes, a incerteza, o medo do efêmero, transmitindo-lhe a crença de que não deve demover da comunidade de fiéis. Por isso o transe é importante porque representa o “reforço de uma identidade unitária”, uma vez que, nesses momentos, acredita-se que sua personalidade é substituída pela atuação do Espírito Santo. “Aquele ‘outro’ para o pentecostal é UM, o mesmo para todos, o Espírito Santo. Por isso mesmo, a passagem do fiel para ‘fora de si’ não é dispersiva, constitui a entrada num universo unitário” (SANCHIS, 1994, p. 50).

Ao aprender a falar outras línguas, o fiel se sente mais unido ao grupo, podendo compartilhar com ele esses momentos que Bittencourt Filho (1994, p. 30) chama de “catarse coletiva”, ocorrida, sobretudo, nos cultos; são manifestações comparáveis às de torcidas organizadas, para onde são canalizadas as interdições às expressões culturais não acessíveis ao grupo e a austeridade do cotidiano⁶³. A IEADI realiza, semanalmente, um “culto de adoração”. É comum nesses eventos o pregador chamar à frente aqueles que ainda não são batizados com o Espírito Santo. Pede-se que fiquem em pé, orando incessantemente ou repetindo as palavras “glória a Deus” e “Aleluia”. Pede-se também que os demais crentes estendam suas mãos em direção a eles, em sinal de sintonia espiritual coletiva, enquanto pastores e presbíteros oram com as mãos sobre a cabeça daquelas pessoas, às vezes ungindo-as com óleo.

Enquanto o pregador fala e ora em voz alta, outros cantam hinos, tornando o cenário propício à liberação de emoções. É então que gestos como chorar, gemer, gritar, saltar, dar socos no ar, bater palmas, cair ao chão, gesticular descoordenadamente braços e pernas se tornam, para esses fiéis, sinais de manifestação do Espírito Santo. Às vezes o falar em outras línguas fica restrito à repetição constante de uma sílaba apenas ou de umas poucas palavras desconhecidas alternadas de gritos de “glória” e “Aleluia”. No culto pentecostal, o Batismo no Espírito Santo é uma experiência gratuita: não é necessário nenhum grau de instrução e independe do nível de hierarquia à qual o fiel esteja submetido (CORTEN, 1996).

Para Corten (1996), a glossolalia não é o falar em línguas estrangeiras, o que seria xenoglossia. Embora o texto de Atos dos Apóstolos, capítulo 2, seja a principal base de apoio

⁶³ “O culto fornece ao crente uma possibilidade de expressão individual, forja uma ligação emocional com a comunidade espiritual, traz consolo e segurança [...]. O objetivo do crente é ‘sentir que ele se move no Espírito’” (ELIADE, apud CORTEN, 1996, p. 133).

do movimento pentecostal, é usado também o relato da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, capítulo catorze, destacando que quem fala em línguas diz coisas incompreensíveis; por isso um dos dons do Espírito seria a sua interpretação, que, no universo simbólico pentecostal, só pode ser entendida por manifestação sobrenatural. Corten aponta interpretações que situam a glossolalia como um modelo de vocalização “produzido num substrato de transe” (idem, p. 124); ressalta que atualmente é entendida como um comportamento aprendido de forma consciente ou não, no contexto da vivência religiosa, o que não implica falar em simulação, uma vez que é adquirido a fim de alcançar um alterado estado de consciência. Por isso, é um fenômeno essencialmente coletivo, ocorrendo geralmente nos cultos.

O pentecostalismo tornou a glossolalia um fenômeno de massa, ao disseminar a crença no Batismo no Espírito Santo como necessária a uma vida de comunhão com Deus e colocá-la como sua evidência inicial. Corten (1996, p. 133) afirma também que este “dom espiritual” havia quase desaparecido desde o segundo século de nossa era e foi retomado entre fins do século XIX e início do XX por movimentos protestantes como a AD. A moderna linguística refutou a proposição de que a glossolalia seja uma língua. O Batismo é uma experiência mística que faz o fiel ter a “sensação emocional de um encontro e de um conhecimento imediato de Deus” (p. 134). Trata-se de uma experiência religiosa inversa ao que se entende por misticismo na sua acepção clássica, ou seja, o contato com o divino através do silêncio. Ao invés disso, no pentecostalismo da AD o barulho é o sintoma externo que evidencia à comunidade que o fiel teria entrado em contato com a divindade.

O tema bíblico do pentecostes é frequentemente retomado por missionários e pregadores assembleianos, memória evocada e repetida continuamente a fim de tornar os fiéis cômicos de serem herdeiros dos apóstolos, que, assim como eles no relato bíblico, receberam o dom de línguas para anunciar as palavras de Cristo. Assim fez, por exemplo, o pastor pentecostal sueco Lewi Pethrus (1884-1974), ao escrever a introdução às memórias de Gunnar Vingren, em um livro organizado pelo filho deste, Ivar Vingren. Pethrus remete ao significado etimológico da palavra “apóstolo”, que quer dizer, segundo ele, “enviado”, no sentido de alguém receber uma missão de outrem para cumpri-la. Qualifica Berg e Vingren como apóstolos “no sentido perfeito da palavra” (PETHRUS, In: VINGREN, 1982, p. 12), comparando-os a Paulo e Barnabé⁶⁴. O hagiografismo tipifica a literatura pentecostal que

⁶⁴ Esse é um motivo porque Gomes (1994, p. 252) considera o uso do termo “seita” inadequado para caracterizar os diversos segmentos pentecostais no Brasil, pois lhes retira a legitimidade social (como organização institucional), nega-lhes uma configuração doutrinária e a conexão a uma tradição, a partir do discurso de quem fala, que se considera portador da “verdadeira” tradição religiosa. Partindo do conceito de que “seita” é a parte “seccionada, cortada, separada de uma totalidade”, Gomes avalia que o termo não é conveniente à caracterização

versa sobre os pais fundadores, destacando seu “heroísmo”, as “perseguições”, os “milagres” que realizaram, sua incansável dedicação e devoção à religião. Frequentemente o Batismo no Espírito Santo é posto pelos glossólatas como o agente catalisador da difusão das Assembleias de Deus por toda a América Latina.

Outro aspecto relevante no culto e no comportamento individual do pentecostal é o testemunho. Ao testemunhar, ele convence-se a si mesmo, a seus irmãos na fé e, não raramente, aos não protestantes de sua crença. O testemunho é um elemento de ratificação e fortalecimento da fé. Consiste em um relato linear de uma história de vida, dividido entre o antes e o depois da conversão, uma narrativa que busca dar coesão e finalidade a esses acontecimentos, tendo como ponto de referência essa experiência mística (conversão). Aquele que testemunha narra o “antes” como uma vida desregrada, infeliz e problemática, cujas razões podem variar: alcoolismo, drogas, prostituição, infidelidade conjugal, falência financeira, dissolução dos laços familiares, etc.

O “depois” é a parte que trata da mudança de comportamento, de vida, da inserção e aceitação do indivíduo em um novo grupo no ato de adesão à comunidade pentecostal. O testemunho é um discurso que possui a função simbólica de “fazer ver e fazer crer” a influência do sobrenatural, a existência de Deus, a experiência do Espírito Santo, o milagre, no sentido de torná-los reais, experimentáveis. É uma forma de divulgar à congregação que Deus ou o Espírito Santo estão presentes e atuantes, trazendo mais membros à comunidade. Essa parte é corroborada pela igreja com gritos de “glória a Deus” e “aleluia”, aplausos e com expressões faciais que exteriorizam credibilidade e aprovação ao discurso proferido.

desses grupos, haja vista que veem a si mesmos legitimados por uma tradição (consideram-se herdeiros da Reforma e continuadores do *revival* metodista), possuem verdades reveladas que consideram universalmente válidas e formam instituições sociais, igrejas, com corpo de sacerdotes especializados e estatuto jurídico. Nesse caso, o que esses grupos oferecem são “alternativas de vivência do fenômeno religioso”, compostos, em sua maioria, por classes “seccionadas” do todo social, que buscam, por meio da religião, reinserir-se na sociedade, haja vista que a modernidade não lhes ofereceu os mecanismos seculares para tal fim, desligando-os desse processo. A religião então se torna novamente um *re-ligare* entre o mundo sagrado e o profano, efetuado por meio da conversão, “separando-se”, através da dimensão religiosa, para reintegrarem-se ao convívio social. São atraídos pela eficiência comunicativa desses pregadores e onde as relações afetivas e o modelo de comportamento que possuem satisfazem às suas necessidades cognitivas e pessoais. É importante acrescentar que a adesão a um grupo pentecostal não é passiva, mas ocorre dentro de uma relação negociada: a igreja oferece a salvação e a comunidade em troca da renúncia à liberdade de pensar e decidir por si próprio e da submissão voluntária ao corpo doutrinário da instituição. Ao fazê-lo, a igreja oferece um sentido para a vida, que para muitos representa o fim da inquietação provocada pela dispersão identitária. Nesse sentido, é disponibilizada para os fiéis uma “tecnologia” religiosa para enfrentarem e reverterem a dor e a miséria (GOMES, 1994, p.268). Esta posição está de acordo com a afirmação de Bourdieu (2007, p. 59-60) de que, ao contrário da seita, “a Igreja apresenta inúmeras características de uma burocracia (delimitação explícita das áreas de competência e hierarquização regulamentada das funções, com a racionalização correlata das remunerações, das ‘nomeações’, das ‘promoções’ e das ‘carreiras’, codificação das regras que regem a atividade profissional e a vida extraprofissional, racionalização dos instrumentos de trabalho, como o dogma e a liturgia, e da formação profissional, etc.) e opõe-se objetivamente à seita [...]”. Mesmo no início de sua trajetória no Brasil, a AD não se caracterizou como seita, haja vista sua busca por institucionalização e reconhecimento.

Com essa estratégia, a AD consegue levar aos fiéis ideais modernos de liberdade e igualdade. O testemunho é a oportunidade de o indivíduo perceber sua importância dentro da comunidade, expressando-se na linguagem religiosa comum a todo o grupo. Esse contexto religioso confere significado e um forte sentimento de integração. Diferentemente das igrejas neopentecostais, cujo sucesso gravita em torno de líderes carismáticos como Edir Macedo, R.R. Soares, Estevam Hernandes e Valdemiro Santiago, a AD talvez pelo fato de seus fundadores não estarem mais vivos, possui, na figura do pastor presidente da convenção local, o exemplo maior de conduta paradigmática a toda comunidade de fiéis.

O fato de igrejas pentecostais como a Assembleia de Deus alcançarem ampla recepção entre o povo demonstra que respondem a uma necessidade real. Poucos movimentos ao longo da história brasileira contemporânea tiveram tamanha capacidade de mobilização e agregação como o pentecostalismo, pois proporciona às pessoas que se sentem marginalizadas a oportunidade de serem ouvidas. Sem recorrer a elaborações intelectuais, o discurso pentecostal consegue ter êxito, por exemplo, entre viciados em drogas e criminosos, ressocializando-os sob um paradigma conceitual e comportamental, fora do qual esses mesmos indivíduos correriam o risco de desconectar-se novamente do convívio social.

Por outro lado, a ênfase protestante na frugalidade também é uma forma de diferenciar-se do catolicismo, religião majoritária e ainda considerada como principal rival dos grupos pentecostais no mercado de bens simbólicos da religião. Ao condenar-se o ato de consumir bebidas alcoólicas e a prostituição, por exemplo, busca-se fazer frente à influência católica, que não conseguiria deter a “pecaminosidade” de seus fiéis e por isso precisam converter-se, isto é, filiar-se a uma igreja evangélica, por meio de uma atitude radical de mudança de comportamento e praticarem a nova doutrina para que se tornem verdadeiros filhos de Deus, salvos em Cristo.

1.6 – A AD e o campo político

Tendo avançado em área de influência católica, a Assembleia de Deus expandiu suas crenças e práticas no sistema mesmo de práticas da formação social imperatrizense. Não conseguiu superar o catolicismo em número de fiéis, mas obteve autonomia suficiente para se inserir nos campos de poder fora de sua influência direta, como o poder político. Todavia, não se imiscui nesse campo com o intuito de alterá-lo; no âmbito das trocas simbólicas há legitimação da ordem estabelecida pela própria inculcação, segundo Bourdieu (2007, p. 70) de esquemas de percepção subjacentes à ordem política, conferindo-lhe grau de “naturalização”, sendo que a própria instituição mantém a estrutura sócio-política que lhe é externa, reproduzindo-a.

O espaço hierárquico da IEADI e, por extensão, da religião, reconhece pontos privilegiados de autoridade, tanto no domínio espiritual como terreno. A ordem política também reconhece e legitima a ordem e o poder simbólico exercido pela igreja. A disciplina interna imposta pela instituição é a disciplina necessária ao exercício do civismo e manutenção do *status quo*. Há conservação da ordem política, havendo conservação da ordem religiosa. O reforço da divisão da ordem social é justificado pelo princípio de que toda autoridade é constituída por Deus. O reconhecimento, pelo poder político, da ordem simbólica conferida pela igreja, neutraliza, dentro desta, eventuais tentativas de subversão. Isso não quer dizer que não possa haver momentos de tensão entre os dois campos de poder, mas são minimizados pelo consenso acerca da ordem do mundo.

O pentecostalismo brasileiro e latino-americano não se assemelha, nesse aspecto, aos movimentos protestantes da era moderna por não propagandear princípios liberais e a cultura letrada. A ruptura que promove não é com a cultura ambiente (MARIANO, 1999, p. 90). Não possui, nesse aspecto, a mesma ética intramundana do protestantismo calvinista analisado por Weber, exceto no aspecto moral. Paradoxalmente, possui muitos traços em comum com o catolicismo popular latino-americano (p. 95), o que pode ser uma chave para compreender o sucesso de seu crescimento no continente e, evidentemente, da IEADI no sudoeste maranhense.

A estrutura interna de poder da Assembleia de Deus é marcada pelas estruturas tradicionais de gestão que herdou das sociedades latino-americanas, não apresentando uma mentalidade religiosa essencialmente democrática, o que excede suas relações internas e se manifesta também no campo político. Essa hibridação das relações de poder é, portanto, um aspecto que nos permite afirmar que há diferenças substanciais no atual protestantismo

pentecostal e o protestantismo ascético que se desenvolveu no contexto europeu pós-reforma. Acima de tudo, defendem a liberdade religiosa, pois reconhecem sua relevância para o próprio crescimento. Obtendo-a, não há porque entrar em dissenso com o campo político, razão pela qual não se opuseram à ditadura militar no Brasil.

Constitui-se, desse modo, em uma religiosidade híbrida: assimilou muito da cultura onde se estabeleceu, ainda carrega influência dos cultos de origem africana e segue modelos e inovações teológicas vindos dos Estados Unidos. Embora se diferenciem das igrejas do contexto pós-Reforma, mantém, no entanto, semelhanças no que diz respeito a preceitos morais, sobretudo com o puritanismo – sacrifícios de renúncia a este mundo que devem ser feitos na busca pela santificação para manter o estado de salvação e a certeza de entrada no Reino de Deus. Contudo, essas semelhanças são aplicáveis apenas ao pentecostalismo de primeira onda, como a AD.

Essa espécie de comportamento “monástico” deve, no entanto, ser seguido não no isolamento, mas no convívio social, com todos os seus “embaraços” e “tentações”, o que requer do crente diligência e vigilância para não ceder a elas. Seria, nesse caso, como na análise weberiana, uma forma de comportamento ascética e intramundana (WEBER, 2001). Mas diferencia-se em termos de prática política, não possuindo o mesmo caráter liberalizante e intelectualista que o protestantismo europeu desenvolveu.⁶⁵

Imaginando-se “o sal da terra e a luz do mundo”, o pentecostal acredita que combatendo os efeitos centrífugos do secularismo, está cumprindo a vontade de Deus neste mundo. Daí sua crença de que a constituição deve estar subordinada aos princípios bíblicos e sua constante e cada vez mais crescente inserção na mídia eletrônica, em defesa de preceitos religiosos na política e interesses corporativistas, haja vista suas incisivas pregações de oposição – como é o caso do assembleiano Silas Malafaia, ícone da liderança pentecostal em todo o país – à legalização do casamento gay, à prática do homossexualismo e do aborto, por exemplo.

Os pentecostais brasileiros fundamentam suas práticas em modelos originados nos Estados Unidos e o amplo crescimento do televangelismo associado a tentativas de intervenção em questões sócio-políticas é um exemplo dessa estratégia. Em um ensaio sobre religião e identidade na cultura norte-americana, Elliot (1988) mostra que, nas décadas de 1970 e 1980, o televangelismo esteve associado a uma conjuntura política marcada pela ascensão da “Nova Direita” nos Estados Unidos. O autor ressalta que, nessas décadas, aquele

⁶⁵ É importante lembrar que essa análise é voltada, sobretudo, para a Assembleia de Deus, não se estendendo a todo o conjunto de igrejas pentecostais.

país passou por uma revivificação religiosa de cunho pentecostal que, em parte, foi uma reação à indiferença religiosa da década de 1960.⁶⁶

A relação entre religião e vida pública não era, evidentemente, um elemento novo nos Estados Unidos. A diferença é que nos anos 1970 e 1980, a renovação religiosa estava relacionada à expansão dos meios de comunicação de massa e ao surgimento da “Igreja Eletrônica”, que consistia na transmissão periódica de cultos e mensagens religiosas pelo rádio e TV. Embora a transmissão de programas religiosos pelo rádio já existisse desde a década de 1930, nesse período o avanço da tecnologia das comunicações possibilitou a expansão desses programas, evidenciada pela criação dessas igrejas eletrônicas, que retiravam do fiel a obrigação de ter de frequentar um templo para ouvir a mensagem religiosa. Um dos maiores televangelistas desse período, Jim Faye Bakker, apresentava um programa transmitido por mais de 200 estações de TV, por exemplo. Bakker e sua esposa, Tammy Faye Bakker, inovaram também ao abrir mão da frugalidade para uma vida de luxo desregrada, comprando mansões e montando um parque de diversões evangélico semelhante à Disney, o *Heritage*. Posteriormente, seu ministério decaiu quando veio a público os escândalos sexuais praticados pelo casal e denunciados pelos seus correligionários Jimmy Swaggart e Jerry Falwell, ex-aliado dos Bakker (ARMSTRONG, 2001, 394-397).

Swaggart foi outro importante pregador eletrônico desse período. Nascido em 1935, foi considerado o maior televangelista do mundo e o auge, em sua carreira, foi na década de 1980. Começou seu ministério pela Assembleia de Deus, em 1959, e o televangelismo em 1975. Iniciou a carreira de pregador em 1955, promovendo um *revival* religioso numa região localizada no Sul dos Estados Unidos, conhecida como *Bible Belt* (Cinturão Bíblico) e seis anos depois foi ordenado pastor pela Assembleia de Deus. Compôs diversas músicas e escreveu livros, influenciando pregadores em várias partes do mundo. Seus programas podiam ser vistos por milhões de pessoas em todo o mundo, o que o tornou um dos maiores pregadores de massas da história do protestantismo. Swaggart alegava salvar cem mil almas semanalmente e vangloriava-se de que seu programa era transmitido para 145 países

⁶⁶ Elliot analisava uma reportagem da revista Newsweek, de 27 de dezembro de 1982, “declarando que a religião ainda continuava sendo uma força importante na política e na vida social dos Estados Unidos” (ELLIOT, 1988, p. 115). A revista citava pessoas influentes como Ronald Reagan fazendo declarações sobre a missão sagrada do povo norte-americano, algo que talvez não chamasse muito a atenção se não fosse o momento político pelo qual o país passava: o da ascensão da “Nova Direita”, um grupo de evangélicos inseridos na vida pública, com poder e influência suficientes para “alterar e influenciar eleições a fim de promover suas próprias posições morais e crenças religiosas” (p.116). O autor menciona ainda a publicação de dois livros de professores de Harvard que analisavam aquele momento. O primeiro, de Harvey Cox, *The Secular City*, de 1965, e o segundo, Michael Novak, *Christianity renewal or slowly abandoned*, de 1968, que dissertavam acerca da secularização de algumas correntes religiosas daquele país no tocante à sua crescente preocupação com questões sociais e morais.

(ARMSTRONG, 2001, p. 308, 395). Seus programas chegaram a ser transmitidos semanalmente no Brasil pela TV Bandeirantes. Nos Estados Unidos, comprou estações de rádio e chegou a ter programas diários na TV com duração de uma hora. Sua igreja se localiza em Baton Rouge, Louisiana e chama-se *Family Worship Center*, afiliada da Assembleia de Deus. Foi o maior responsável pela derrocada do ministério de Bakker, ao denunciar o caso em que este drogou e seduziu a secretária de uma igreja. Ressentido, Bakker buscou reunir provas suficientes para vingar-se do rival, colocando um detetive para vigiá-lo. Swaggart chocou a comunidade protestante após vir a público seu envolvimento sexual com uma prostituta em Baton Rouge, Louisiana, e ser acusado de sonegar impostos. Esses eventos levaram seu ministério ao declínio, não impedindo, contudo, que continuasse a pregar. Segundo Elliot (1988, 126), em 1980:

estima-se que 130 milhões de americanos assistiam a um programa religioso na televisão semanalmente [...] religiosos controlam 30 emissoras de TV e 66 sistemas por cabo. Com esse tipo de poder de comunicação, a direita religiosa tem sido capaz de exercer um enorme poder político.

Na década de 1980, o televangelismo norte-americano foi um importante elemento catalisador do conservadorismo cristão e da intervenção evangélica em assuntos políticos⁶⁷. A Nova Direita e um grupo conhecido como “Maioria Moral” (*Moral Majority*) se posicionavam contra o aborto, os direitos dos homossexuais e a pornografia, defendiam a censura ao ensino do evolucionismo nos livros didáticos, a volta da oração nas escolas públicas, o apoio ao criacionismo e aos gastos militares. Sua propaganda e atuação é um dos maiores exemplos na contemporaneidade da iniciativa religiosa de tentar barrar tendências secularizantes na cultura, o que, no caso dos Estados Unidos, constitui uma exceção entre países ricos. Para esse segmento, a não realização de orações nas escolas públicas era a causa do aumento da gravidez entre adolescentes, do aumento do número de abortos e da criminalidade, bem como da deterioração das relações familiares, como uma punição divina ao afastamento da religião da vida pública nacional nas décadas anteriores e ao excesso de

⁶⁷ Em uma obra recente (SILVA, 2009), essa temática é aprofundada investigando-se a inserção da Direita Cristã na mídia e no Estado norte-americano, direcionando políticas públicas internas e externas, influenciando sobre a escolha de juízes para a suprema Corte e sobre políticas educacionais, o que contribui decisivamente para tornar os Estados Unidos um modelo peculiar de sociedade profundamente religiosa entre os países desenvolvidos. O episódio de 11 de setembro de 2001 desencadeou a demonização da alteridade (de forma sistemática pela primeira vez desde o fim da Guerra Fria) e exacerbou a intolerância religiosa, ao mesmo tempo em que o Estado ampliou os mecanismos de vigilância sobre os indivíduos. No Brasil, os representantes de uma incipiente “direita religiosa” possuem um espaço de atuação bem mais reduzido, porém crescente e se espelham no modelo norte-americano para combater propostas de reformas sociais e constitucionais que consideram contrários aos princípios bíblicos.

promiscuidade dos anos 1960. Para os integrantes da Nova Direita, a revitalização religiosa seria o antídoto para a decadência moral e espiritual da sociedade norte-americana.

A ascensão desse movimento sugeria o predomínio de uma mentalidade marcada pelo anti-intelectualismo e repressão moral e religiosa, o que prenunciava “o despontar de um ambiente social altamente restritivo” (ELLIOT, 1988, p. 129). A propaganda religiosa disseminada no período vendeu a ideia de que os anos 1960 foi um período obscuro no cotidiano da juventude norte-americana, marcada pelo aumento do uso de drogas, do sexo fora do casamento, de divórcios e do feminismo. “A crise de Watergate ficou praticamente esquecida, passando a ser vista como o infeliz resultado do clima de permissividade e imoralidade criado por jovens, mulheres e pelas minorias dos anos 60” (p.130). A figura feminina era desvalorizada pela Nova Direita, cedendo lugar ao recrudescimento do patriarcalismo e à constituição simbólica de uma igreja predominantemente masculina.

Foi nesse contexto que o televangelismo também se expandiu para o Brasil, abrindo espaço para a inserção de pentecostais na política e sua oposição ao liberalismo referente às questões morais e também a temas científicos, problemática que, no tocante à Assembleia de Deus, será analisada mais detalhadamente no capítulo seguinte. Seus interesses são mais visíveis na defesa por privilégios fiscais, nas manifestações contra aprovação de leis que consideram ilegítimas pela Bíblia, ou que os prejudique diretamente, como a lei que prevê a redução de poluição sonora nos cultos.

A fim de validar seus interesses, verifica-se a ampliação de seus quadros em prefeituras, câmaras municipais, estaduais, congresso, senado e secretarias de Estados e municípios.⁶⁸ O velho princípio de que “crente não se mete em política” tem sido deixado de lado pela crescente inserção de pentecostais na esfera pública. Paralelamente, as alianças entre partidos e políticos evangélicos com outros representantes do executivo e legislativo também tem crescido – forma encontrada por um grupo religioso ainda minoritário para se sobressair num contexto pluralista e democrático que os impede de imporem seus valores a todo o conjunto da sociedade⁶⁹.

⁶⁸ Em Imperatriz, por exemplo, o último governo municipal exercido por Ildon Marques (2004-2008), contou com um secretário de educação da IEADI, e o prefeito de oposição eleito em 2008, Sebastião Madeira, colocou no mesmo cargo outro assembleiano; foi escolhida também uma sub-secretária assembleiana.

⁶⁹ Segundo Freston (1999, p. 330 et. seq.), o protestantismo, devido a seus muitos matizes, tende a ser um movimento paradoxal e polivalente, o que não quer dizer que não possa haver, em seu seio, reivindicações legítimas pela instauração de regimes e instituições democráticas, como ocorre na Ásia ou na África, por exemplo. Embora haja abordagens diferentes acerca do papel sócio-político do protestantismo pentecostal em regimes democráticos como o Brasil, ratificamos sua interpretação de que o protestantismo, embora não sendo monolítico, apresenta tendências corporativistas em seu bojo, de que a AD é emblemática; Freston também ressalta os aspectos autoritários de exercício de poder de sua estrutura eclesiástica, o que não elimina suas ações no jogo político, mas é condizente com o processo de hibridação que sofreu no contato com a cultura local.

No início deste século, a CGADB lançou um projeto de ampliação da participação de seus quadros na política nacional. O projeto, chamado “cidadania AD Brasil”, é coordenado por um conselho político da Convenção, que objetiva formar a mentalidade política dos líderes da igreja e gerenciar o lançamento de seus candidatos aos pleitos eleitorais em todo o país, já tendo atingido a cifra de mais de mil vereadores e quase quarenta deputados federais⁷⁰.

Seu apoio à democracia não se baseia em um projeto de fortalecimento deste regime com vistas ao bem-estar social, mas manifesta-se como resultado do apoio “a qualquer movimento político que garanta os recursos que precisa” (FRESTON, 1999, p. 353). Devido a esta característica, a AD não se opôs à instauração e recrudescimento da ditadura militar, assim como, paradoxalmente, tem contribuído para o pluralismo democrático da época atual, mesmo que essa contribuição esteja restrita, de certa forma, como foi demonstrado, à defesa de princípios religiosos⁷¹; significa dizer que busca, mediante sua inserção no campo político, o fortalecimento de seus líderes e ampliar os recursos para sua expansão religiosa, bem como de sua capacidade de disputar espaços com outras religiões (FRESTON, 1999, p. 336)⁷².

Há múltiplas formas, portanto, de lançar mão do capital religioso⁷³ a fim de validar, tanto no campo político como no social, a visão religiosa do mundo natural e sobrenatural, como na citação anterior de Bourdieu. Essa questão não atenua, evidentemente, o caráter religioso da instituição, mas exemplifica que a mudança de postura de “crente não se mete em política” para uma crescente inserção nessa esfera como a dinâmica das mudanças históricas e a demanda do próprio capital religioso, tornou necessário o ajustamento dos princípios da religião com uma concepção política do mundo social. O resultado é o pragmatismo e a articulação de acordos que garantam o bom funcionamento da igreja.

A Assembleia de Deus em Imperatriz tem se inserido significativamente na política local, apesar de alguns de seus membros – sobretudo os mais velhos – terem internalizado a tradição de que não é bom que o crente vá para a política. A igreja tentou

⁷⁰ Disponível em <http://cgadb.org.br/home/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=27>. Acesso em 28 mar. 2009

⁷¹ “O ‘Datafolha’ destacou que os pentecostais têm menos apego às liberdades de organização e expressão (exceto à liberdade religiosa)”. (FRESTON, 1999, p. 338)

⁷² Este aspecto, porém, não é unívoco; alguns pentecostais envolvem-se na política sem envolverem a igreja e essa participação pode correlacionar-se de forma positiva com atuações em sindicatos e outras associações civis.

⁷³ Compreende-se por “capital religioso” a capacidade de mobilização de grupos ou classes por parte de uma determinada instância religiosa para lhes oferecer bens e serviços que satisfaçam seus interesses religiosos; estes interesses constituem uma demanda religiosa dos leigos e os bens e serviços, a oferta, produzida pelo corpo de especialistas da organização religiosa. O capital religioso, portanto, determina a posição dessas duas instâncias na estrutura das relações de forças no campo religioso em que são produzidas, de modo que as satisfações de seus interesses as auxiliem no exercício de suas funções na divisão do trabalho religioso, e consequentemente, na divisão do trabalho político (BOURDIEU, 2007, p. 57-58).

contornar essa interdição criando um departamento de formação política e realizando plebiscitos entre os fiéis para lançamento de candidatos próprios aos cargos de vereador e deputado estadual. Apesar de muitos pastores e missionários terem se mantido distantes da política, a liderança adotou postura diferente, como o apoio a Vargas e o temor, durante a ditadura militar, de adotar medidas que não agradassem ao regime (como será demonstrado no capítulo seguinte). Por conseguinte, a redemocratização, em meados dos anos 1980, impulsionou muitos de seus líderes a inserir-se no campo político, a fim de buscar validar seus interesses. Uma prova de que a IEADI tem estreitas relações com o Estado está na calorosa recepção dada a Roseana Sarney em 25 de Agosto de 2009, apenas três meses após reassumir o governo no lugar de Jackson Lago, cujo mandato fora cassado pelo Tribunal Superior Eleitoral. Roseana agradeceu a Deus pelas vitórias alcançadas e pediu orações à plateia. Acerca de sua relação com os governos locais, afirma o pastor presidente da instituição, Raul Cavalcante Batista:

a postura da Assembleia de Deus, da qual eu sou pastor, eu sempre apoio a autoridade que está no comando, que eu baseio na Palavra de Deus em Romanos 13 que “toda autoridade é constituída por Deus”. Nós já temos aqui uma história, por exemplo, tivemos esses últimos anos o prefeito Ildon⁷⁴, nós estivemos com ele quando ele foi governo, depois veio o Jomar⁷⁵, nós estivemos com o Jomar todo o tempo do governo dele, quando voltou o Ildon nós estávamos com ele, agora está o Madeira⁷⁶ e nós estamos com ele; era Roseana⁷⁷, passou José Reinaldo⁷⁸ no governo do Estado, veio agora o doutor Jackson⁷⁹ e veio a Roseana, nós estamos com a autoridade, nós não fazemos nenhum questionamento, nenhuma objeção a nenhuma autoridade. Como igreja estamos apoiando e cumprindo o que a Bíblia diz. Agora se a algum irmão nosso interessa ir para a política, para o partido “A” ou “B” é um pensamento dele. Agora o pensamento da igreja é assim:

⁷⁴ Ildon Marques de Souza, do PMDB, empresário e aliado do grupo Sarney, que comanda o Estado desde 1966. Ildon governou Imperatriz como interventor em 1995, a convite da então governadora Roseana Sarney. Posteriormente venceu as eleições de 1996, exercendo o mandato de 1997 a 2000 e, novamente, de 2005 a 2008.

⁷⁵ Jomar Fernandes Pereira Filho, do PT. Foi militante estudantil durante a ditadura militar e fundador do Partido dos Trabalhadores em Imperatriz. Exerceu o mandato de prefeito em Imperatriz de 2001 a 2004.

⁷⁶ Sebastião Madeira, médico, do PSDB, eleito prefeito com o apoio do ex-governador do Estado, Jackson Lago, para o mandato de 2009 a 2012.

⁷⁷ Roseana Sarney, do PMDB, foi governadora de 1994 a 2002. No fim de seu mandato, Roseana afastou-se para tentar a eleição para o senado, deixando o vice em seu lugar.

⁷⁸ José Reinaldo Tavares, do PSB, engenheiro civil, havia sido ministro dos transportes durante o mandato de José Sarney como presidente da República e vice-governador durante o mandato de Roseana. Exerceu o mandato de governador de 2002 a 2006. Em 2004 rompeu com o grupo Sarney após desentendimentos entre sua esposa, Alexandra Tavares e a senadora Roseana Sarney. “Zé” Reinaldo então passa para a oposição, elegendo como sucessor Jackson Lago, do PDT.

⁷⁹ Jackson Lago, médico, foi eleito governador em 2006, no segundo turno, derrotando Roseana Sarney, após ter sido prefeito de São Luís três vezes. Era a primeira vez em quarenta anos que um governo de oposição ao grupo liderado por José Sarney vencia as eleições do governo do Maranhão. Em 2009 teve seu mandato de governador cassado pelo TSE (Tribunal Superior Eleitoral), acusado de abuso do poder econômico e compra de votos no interior do Estado durante as eleições de 2006. O processo foi aberto pela coligação de Roseana Sarney, que foi empossada governadora em Abril de 2009 com a saída de Lago.

apoiar a autoridade. Nós não questionamos nada. Houve uma mudança agora que tínhamos como vice-governador o pastor Luís Carlos Porto⁸⁰, nosso amigo pessoal, embora ele não fosse membro da minha igreja, ele é presbiteriano, mas nós demos todo apoio a ele. Mas o judiciário mudou isto, e empossou Roseana, nós a apoiamos da mesma forma que apoiamos o Jackson, nós não questionamos. Apenas apoiamos porque entendemos que Deus está no comando e, quando Deus está no comando, o que ocorre a gente só tem que respeitar e apoiar.

(Raul Cavalcante Batista, entrevista, 20/05/2009)

Questionado sobre a legitimidade do processo judicial que depôs o governador eleito Jackson Lago e empossou Roseana como governadora, sobre o porquê de a igreja apoiar um governo que historicamente se caracteriza por ser oligárquico e ter sido omissos em questões sociais, a ponto de o Maranhão, malgrado as riquezas naturais que possui, estar entre os Estados mais pobres do país, o pastor respondeu:

Nós temos o pensamento bíblico e da nossa igreja é apoiar a autoridade que foi constituída porque o povo tem o governo que merece. Cada povo tem o governo que merece porque somos nós, é o povo que vota, a maioria é quem decide. Se a maioria decide o governo “tal”, é aquele governo que o povo merece e é isso que devemos dar apoio e cabe a cada igreja agora entrar com o lado espiritual, que são nossas orações, é o nosso apoio e as nossas orações para que Deus dê a iluminação e a graça para fazer o melhor por esse povo [...]; também estamos vendo que o nosso Brasil, o Estado do Maranhão, a cidade de Imperatriz está crescendo e embora não seja tão rápido, mas está crescendo, nós mudamos muito a nossa história, as coisas vão mudando. Agora, poderia estar melhor? Sim, poderia estar melhor, mas temos que acreditar que as coisas estão melhorando a cada dia, mesmo paulatinamente, mas melhorando, e nós acreditamos que a gente está num crescimento. Então não podemos, como instituição, nos levantar contra “A” e ficar brigando porque acha que “B” é melhor. Não é assim [...] nós estamos num Estado democrático, e a pessoa que está lá, vamos tentar ajudá-lo, pra que ele possa fazer o melhor. É muito fácil para uma população chegar, por exemplo, para um prefeito da cidade e criticá-lo. [...] Mas você pode chegar para o prefeito que está, o atual, para o governador, para o presidente, e veja a luta que ele está enfrentando. Agora ele vai deixar uma contribuição, ele vai deixar uma melhoria, ele vai ter uma visão diferenciada e vai dar um passo seguinte na melhoria da qualidade de vida das pessoas, que está ocorrendo no Maranhão. O Maranhão já saiu do pior índice, e já melhorou, nós não estamos mais no pior, já tem alguns Estados que nós conseguimos ultrapassar.

(Raul Cavalcante Batista, entrevista, 20/05/2009)

Inculcar valores políticos conservadores não tem sido uma tarefa difícil à liderança da IEADI; graças a essa prerrogativa seu pastor presidente se tornou capelão da polícia

⁸⁰ Luís Carlos Porto, do PPS, pastor presbiteriano. Foi vice-governador de Jackson Lago de 2007 a 2009.

militar⁸¹ em Imperatriz e tais valores são sustentados pelo corpo de doutrinas da igreja. Entretanto, o apoio não tem apenas a finalidade de cumprimento do dever religioso: é baseado na cumplicidade existente entre a igreja e o poder político, extrapolando o “labor espiritual” de quem outrora ansiava apenas pelo reino dos céus, mas que acumulou poder e influência suficientes para perceber que galardões também podem ser alcançados na terra, com almas que votam e diplomacia.

Essa questão remete novamente à importância da afirmação de Bourdieu de que a religião legitima a ordem vigente havendo reciprocidade nessa atitude. O apoio eclesástico não é gratuito, mas concedido em troca de privilégios pessoais (como ter um pastor como capelão da PM) e institucionais (concessões de terrenos para construir igrejas, isenções fiscais, tributárias, etc.). Trata-se de uma igreja altamente politizada, no sentido de prezar por manter uma estreita relação com o poder estabelecido, garantindo-lhe, senão o voto de todos, mas a plena obediência, voluntária ou consentida, de dezenas de milhares de fiéis.

A boa relação da IEADI com os oligarcas do Maranhão também não é recente; foi, por exemplo, a José de Ribamar Fiquene, aliado do clã Sarney no sul do Estado, que Jairo Saldanha de Oliveira primeiro recorreu para obter o terreno onde seria construído o templo central. É certo, porém, que outro lote foi obtido com dinheiro saído “da casa do rei” para usar suas palavras, mas Fiquene cumpriu a promessa e o terreno foi doado à igreja.

Outro importante meio de atuação política da instituição é sua banda de música, que toca anualmente nos desfiles de sete de setembro e outros eventos cívicos promovidos pela prefeitura. Ao som de trompetes e batidas ratifica-se a harmonia entre Igreja e Estado. Nos mutirões anuais de caridade da igreja também comparecem prefeitos, assim como nas festas do Círculo de Oração, de jovens e missões que lotam o templo central e contam ainda, como convidados de honra, com representantes do governo estadual, vereadores e deputados. São cerimônias religiosas cuja ação utiliza a eficácia dos símbolos religiosos para reforçar a crença coletiva na eficácia do poder instituído.

A COMADESMA, convenção da qual faz parte da IEADI, possui na sua diretoria um conselho político, cujas diretrizes são:

Art. 38 – O Conselho Político da COMADESMA, constituído nos termos do artigo 55 do estatuto terá as seguintes atribuições:
I – orientar e acessar a formação de conselhos políticos nas igrejas vinculadas, visando à participação de vocacionados ao processo político;

⁸¹ Disponível em:

<http://www.tj.ma.gov.br/site/conteudo/upload/9303/20090720_lc_124_de_07_de_mairo_de_2009__altera_a_lei_do_ferj.pdf> p. 10. Acesso em 17 dez. 2009.

- II – desenvolver projeto de ação política contendo diretrizes gerais que serão compartilhadas com os conselhos políticos das igrejas, disciplinando o ingresso de candidatos a cargos eletivos;
- III – atuar como fórum de debates e assessoramento da Mesa Diretora na recomendação de apoio a candidatos;
- IV – assessorar a Mesa Diretora nas questões que exijam o posicionamento político das igrejas vinculadas à COMADESMA;
- V – prestar assistência espiritual e aconselhamento aos representantes da convenção e das igrejas nos poderes constituídos;
- VI – propor a retirada de apoio a um representante político quando este não corresponder aos interesses da convenção ou das igrejas;
- VII – divulgar relatórios das atividades deste conselho e das representações políticas, através de expedientes convencionais, da mídia evangélica e secular;
- VIII – promover a realização de fóruns sobre política e cidadania a nível local ou regional⁸².

A Assembleia de Deus tem, portanto, uma visão e um direcionamento políticos e isso sempre esteve muito evidente na mente e na prática de sua liderança; esse, aliás, é um dos elementos mais marcantes da sua trajetória, não apenas em Imperatriz, mas a nível nacional. Ela apoiou Vargas, posicionou-se favoravelmente à ditadura militar e marcou presença na redemocratização. Esses aspectos contradizem a afirmação de Ricardo Mariano (2005, p. 29-30) de que é uma igreja sectária, que só recentemente vem passando por uma “dessectarização”. Não foi, definitivamente, sectária a atuação da AD no Brasil, pois, se por um lado, rejeitou muitos aspectos da cultura secular, não hesitou em imiscuir-se na esfera política ou estreitar os laços com o poder quando considerou necessário. Sua mudança de postura em relação a diversos temas mostra o quanto foi impactada pelas transformações históricas que o país atravessou. Sua denegação da cultura profana fortaleceu sua identidade e isso consequentemente lhe possibilitou voos mais altos na cidade dos homens: a pobreza deixou de ser virtude, a ciência deixou de ser apenas do Diabo e a política não é mais exclusividade de “homens ímpios”. Pastores e outros líderes saíram de suas igrejas e se misturaram a eles, querendo legislar, mudar o profano em sagrado, transformar dogmas religiosos em leis universais. Por isso, o que Reginaldo Prandi afirmou em relação ao neopentecostalismo também é válido para a AD, por tratar-se de um tipo de religiosidade que concebe a política “unicamente como meio de acesso a privilégios e obtenção de favores pelo fisiologismo partidário, reforçando o ideal [...] de nossa sociedade histórica e culturalmente fundada no patriarcalismo e na escravidão” (PRANDI, 1999, p. 67-68).

Essa prática perpassou de forma mais ou menos camuflada em seu direcionamento nas primeiras décadas, quando ainda buscava afirmar-se no meio protestante e ganhar espaço

⁸² Disponível em <<http://www.comadesma.org.br/menu/3/regimento-interno>> Acesso em 17 Ago. 2009.

pela conquista de fiéis e quando ainda pretendia ser uma igreja de negação do mundo. A redemocratização, porém, a fez sair da sombra política para entrar na disputa pela negociação dos despojos do poder (que incluem de cargos eletivos a concessões de meios de comunicação). Em Imperatriz, tanto as gestões de Jairo Saldanha de Oliveira como a de Raul Cavalcante Batista prezaram as boas relações com a estrutura de poder que comanda o Estado do Maranhão⁸³ há mais de quarenta anos, de quem conseguiram amplos benefícios. Se por um lado a prática do fisiologismo tem garantido a estabilidade e o crescimento da instituição, por outro se caracteriza pela omissão ante os desajustes sociais que marcam o Estado, cujos índices de desenvolvimento humano apontam indicadores sociais preocupantes de miséria, pobreza e falta de acesso de grande parte da população a direitos fundamentais, como educação, saúde, trabalho e segurança, colocando o Maranhão com uma das mais baixas expectativas de vida do país, de 67,7 anos para uma média nacional de 72,2 anos⁸⁴, além de apresentar um dos mais altos índices de mortalidade infantil e de analfabetismo no país.

Todavia a fala do pastor Raul aponta que, para ele como líder religioso, esses indicadores sociais não são preocupantes, haja vista que todo governo deixa uma “contribuição” e o papel da igreja seria apenas apoiar a autoridade que está no comando, além de considerar que o povo tem o governo que merece porque vota nestes candidatos. Olvida, porém, que 76% dos imperatrizenses votaram contra Roseana nas eleições estaduais de 2006 e tiveram seus votos cancelados num processo judicial espúrio que a reconduziu ao poder (DÓRIA, 2009, p. 85 et. seq.). Mas não é apenas ele que adota essa postura. Na cidade vizinha de Açailândia, a governadora também foi convidada a visitar a AD local em 2006, quando prometeu reativar programas sociais assistencialistas e complementou:

Roseana Sarney agradeceu o convite do presidente da Assembléia de Deus de Açailândia e presidente da Comadesma (Conselho de Ministros da Assembléia de Deus do Sul do Maranhão), pastor José Alves Cavalcante. “Aceitei o convite do pastor José Cavalcante, por ser ele meu amigo e grande incentivador de minha carreira política. Obrigada por esta oportunidade e todos da Assembléia de Deus do sul do estado pelo apoio e confiança. Continuem orando pelo Maranhão”, concluiu⁸⁵.

⁸³ Em 15 de dezembro de 2009 Roseana esteve em Imperatriz quando inaugurou, nesta cidade, a ponte que interliga os Estados do Maranhão e Tocantins. A avenida de acesso à ponte recebeu o nome do pastor assembleiano Luís de França Moreira; à noite, ela esteve em um culto no Templo Central da IEADI, ocasião em que recebeu ovações pela homenagem ao pastor e assistiu, na tribuna do templo, à pregação de Raul Cavalcante. (Disponível em: <<http://colunas.imirante.com/tacitogarros/tag/roseana-em-imperatriz-ponte-sobre-o-rio-tocantins/>>. Acesso em 16 dez. 2009.

⁸⁴ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/brasil/ult96u552807.shtml>> Acesso em 29 mai. 2009

⁸⁵ Disponível em: <<http://noticias.gospelmais.com.br/evangelicos-declaram-apoio-a-roseana-em-acailandia.html>> Acesso em 27 nov. 2009.

Portanto, longe de ser sectária e politicamente “neutra”, a Assembleia de Deus possui uma visão política e estratégias bem definidas. Sua miopia para questões sociais se coaduna com uma visão conservadora do mundo. Nesse sentido, para retomar Bourdieu, seu exercício do poder religioso está objetivamente ajustado aos princípios de uma visão política, de modo a garantir-lhe a estabilidade institucional e a hegemonia “na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação” (BOURDIEU 2007, p. 57). Para isso, é necessário que os fiéis acreditem que “têm o governo que merecem” e sejam orientados a votarem nos candidatos apontados pela igreja e que correspondam aos seus interesses específicos, conforme o estatuto do Conselho político da Comadesma acima citado; a inculcação de representações de mundo conservadoras caminha *pari passu* com a disputa identitária pelo monopólio da verdade com outras religiosidades ou para a obtenção de privilégios que ampliem sua esfera de ação no campo religioso.

Por isso também a redemocratização representou amplas oportunidades a diversas igrejas evangélicas para obtenção de emissoras de rádio e TV, por exemplo, e para a classe política, um terreno fértil para angariar votos. Desse modo, essa prática do fisiologismo burla o próprio processo democrático, na medida em que obstaculiza a superação de formas arcaicas de gestão da coisa pública, mas ao contrário, as perpetua e o Maranhão constitui um exemplo desse processo. Ao prometer continuar com programas como primeiro emprego, programa do leite (ênfatizando que este começou no Sul do Maranhão), entre outros, em sua visita a Açailândia, e com o apoio dos líderes da Assembleia de Deus, Roseana não fez mais do que anunciar que continuaria as práticas gestoras semelhantes às que seu pai adotara quando foi governador na década de 1960. Acima de tudo trata-se de uma relação em que ambas as partes historicamente tem se beneficiado significativamente; a vantagem pende para a IEADI principalmente, haja vista que sua esfera de influência ampliou consideravelmente em nível regional, desde o início da construção de seu templo sede; e o apoio à “autoridade constituída” contribuiu decisivamente para consolidar sua posição como principal igreja protestante no Sul do Estado.

Capítulo 2

Representações de uma religiosidade popular

2.1 – A Leitura fundamentalista da Bíblia e a negação da alteridade

Foi problematizado no capítulo anterior o processo de crescimento da IEADI – paralelo ao da cidade – da construção de uma identidade pentecostal assembleiana e a permanência de aspectos dos posicionamentos de seus fundadores; foi ressaltado ainda que o pentecostalismo constitui-se numa forma de religiosidade que se caracteriza pela rejeição ao mundo, sobretudo no aspecto ético-moral. Antoniazzi (1996, p. 18) chega mesmo a qualificá-lo como agressivo, dada a sua forma de propagação e de lidar com outros credos, adjetivo assumido pela própria igreja: “A evangelização agressiva, ao estilo apostólico, é necessária. Esse princípio foi praticado, na íntegra pelos pioneiros⁸⁶”.

As religiões de salvação, que se caracterizam pelas promessas de libertação do sofrimento aos seus fiéis, mediante a inculcação de hábitos que garantam a salvação, vivem em estado constante de tensão com o mundo. Seu caráter soteriológico e congregacional possibilitou a formação de uma elite sacerdotal que reivindica para si a autoridade de pastorear o rebanho de Deus e zelar por seu comportamento e espiritualidade (WEBER, 1974, p. 176).

Certamente alguns aspectos da modernidade se apresentam como grandes problemas aos pentecostais, tais como: ecumenismo, divórcio, homossexualismo, casamento gay, aborto, eutanásia, secularismo, humanismo, ateísmo, feminismo, contestação do modelo patriarcal de organização familiar, dentre outros. Todos estes temas são fortemente combatidos pela retórica assembleiana. Fora da comunidade de culto, o mundo estaria sob domínio do demônio.⁸⁷ Por isso é necessário, na pregação pentecostal, atuar no mundo em

⁸⁶ Disponível em <http://igrejaassembleiadedeus.org/futuro_da_ad.htm> Acesso em 18 nov. 2008.

⁸⁷ O mesmo princípio não se aplica às igrejas neopentecostais, que se diferenciam das pentecostais por afirmarem o mundo e possuírem um código moral de ajustamento aos padrões sociais seculares. Também se caracterizam pela exacerbação do maniqueísmo, manifestado na sua guerra santa contra o Diabo, o que justifica sua atitude belicosa para com as religiões afro-brasileiras, também pela ênfase maior dada à teologia da prosperidade, movimento surgido nos Estados Unidos com o nome de *prosperity gospel* ou *the health-and-wealth gospel*. As mais conhecidas nacionalmente são Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Renascer em Cristo. Mais recentemente, tem se destacado o crescimento vertiginoso da Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada por um bispo dissidente da IURD. As duas primeiras foram as principais responsáveis pela popularização da Teologia da Prosperidade entre as classes baixa e média (FREESTON, 1994, p. 146). Elas romperam, portanto, com a rigidez legalista do pentecostalismo clássico e introduziram elementos de afirmação e positividade do mundo, enfatizando menos o ideal de salvação no além.

santificação e testemunho, a fim de torná-lo evangélico. Intensificar a pregação também é uma forma de apressar o retorno de Cristo. Ao posicionar-se como portadora da mensagem da salvação, sem a qual o restante encontra-se perdido, a Assembleia de Deus nega a alteridade, a pluralidade e a diferença. Nesse sentido, essa denominação religiosa pauta-se pelo fechamento, pela resistência em dialogar com outras religiosidades, embora reconheça que não deve olvidar completamente de outras igrejas protestantes. Seu posicionamento sobre essa relação e sobre o ecumenismo pode ser sintetizado na seguinte concepção:

A atitude das Assembléias de Deus para com outras igrejas evangélicas não pode ser de indiferença. Elas têm se colocado contra o Movimento Ecumênico e a Convenção Geral das Assembléias de Deus, em 1963, declarou: “O ecumenismo representado pelo conselho ecumênico das igrejas e pelo Concílio Vaticano tem uma tendência à apostasia. Uma comunhão de igrejas que ‘abertamente praticam o culto aos ídolos’ e crêem na justificação pelas boas obras (Igreja Católica Romana), que negam a divindade de Jesus Cristo ou seu nascimento virginal, a necessidade do novo nascimento, a ressurreição e o retorno de Cristo (Conselho Mundial de Igrejas), é uma coisa impossível para os pentecostais. Os protestantes do Conselho Mundial de Igrejas traíram aqueles que morreram como mártires da fé”.⁸⁸

Em outro texto, (CPAD, Lições Bíblicas, Jovens e adultos, 2º trimestre de 2002, p. 66-67), a convenção explica sua opinião acerca do Conselho Mundial de Igrejas:

O Conselho Mundial de Igrejas – CMI – foi criado em 1948 na cidade de Amsterdam, Holanda, com a participação de 351 delegados representando 147 denominações de 44 países. Sua sede é em Genebra, Suíça [...] A princípio o CMI era protestante, mas em 1961, na Assembléia de Nova Délhi, Índia, a Igreja Ortodoxa Russa, um ramo do catolicismo, filiou-se ao movimento. O Concílio Vaticano II apoiou o CMI [...] alterando o panorama do movimento [...] Como podemos comungar com um evangelho que foi rejeitado pelos reformadores? O apelo dramático da Reforma Protestante [...] para o retorno às Escrituras Sagradas como única regra de fé e prática, agora é desfeito em cinzas com o CMI [...] Esta é apenas uma das razões porque não aderimos e nem apoiamos o movimento.

A rejeição ao ecumenismo data de 1962, posição referendada na Convenção Geral realizada em Recife. Na ocasião, recusou-se até mesmo a união com outras igrejas evangélicas e pentecostais. No que diz respeito ao ecumenismo propriamente dito, foi decisivo o pronunciamento de um pastor norte-americano que visitava a convenção, Raymond Carlson, instando os assembleianos brasileiros a não aderirem ao movimento e nem ao

Em Imperatriz, muitas denominações protestantes adotam a teologia da prosperidade e romperam com o ascetismo legalista da Assembleia de Deus.

⁸⁸ Disponível em: <http://igrejaassembleiadedeus.org/visão_geral_da_ad.htm> . Acesso em 18 nov. 2008

modernismo (entendido como negação da infalibilidade da Bíblia), no que foi atendido. A edição seguinte do jornal Mensageiro da Paz divulgou “uma nota de repulsa à adesão de evangélicos ao Concílio Ecumênico” (CPAD, 2004, p. 343).

Seu afastamento do diálogo inter-religioso se materializa pela própria rejeição à modernidade e como reação à hibridação, à heterogeneidade, à desterritorialização dos costumes e à diluição dos laços de lealdades nacionais; ademais, no interior do grupo, intensificou-se a reativação de laços comunitários e de pertencimento. Nessa perspectiva é que também se pode falar em identidade: há um discurso, um modo de viver, uma visão de mundo, que, mesmo não sendo homogênea, busca dar unidade a esse grupo e norteia o cotidiano de milhares de fiéis.

A identidade religiosa pentecostal é também uma resposta à angústia existencial, consequência de uma modernidade na qual as condições de ações dos indivíduos mudam rapidamente, antes da consolidação de hábitos e valores. É também a fluidez de um mundo desencantado. Segundo Campos (2009, p. 106), para os fiéis, a segurança ontológica (entendida como o sentimento de continuidade identitária e constância no convívio social) é garantida pela outorga de poder a um corpo de sacerdotes especializados, representados como “ministros de Deus”, com autoridade para (re)formular a doutrina a ser seguida pelo “rebanho de Deus”; seu conhecimento é transmitido pela pregação, admoestação e ensino.

Na AD essa autoridade não advém apenas do conhecimento intelectual, mas do poder simbólico exercido pela ocupação do posto de pastor. Sua função é assegurar à comunidade de fiéis a garantia da salvação. O pastor também é o sustentáculo da visão de mundo e dos padrões de comportamento da comunidade. Como portador de capital religioso, ele detém o monopólio de ofertas de bens religiosos e o poder de legitimá-las ou proscrevê-las. Ou seja, na sua figura concentra-se o fundamento último da verdade religiosa. Ao deter a condição de principal intérprete da Escritura, o seu ensinamento é a matriz de ação dos líderes que atuam sob sua jurisdição e repassam, ao conjunto dos fiéis leigos, o corpo de doutrinas que devem aceitar e seguir como verdades. Na Assembleia de Deus, os pastores presidentes das convenções regionais personificam o exemplo maior de autoridade eclesiástica para a maioria dos fiéis, uma vez que são intermediários entre a Convenção Nacional e a comunidade; sua atuação busca preservar a tradição herdada dos fundadores e conservar as relações existentes na esfera institucional, ou seja, que as ofertas e as demandas religiosas não subvertam a estrutura interna de poder. Desse modo, salvaguardar a obediência do rebanho para com o pastor é condição para que mantenham seu estado de salvação. Ademais, para algumas redes evangélicas como a AD, o ato de tratar o grupo de fiéis como “rebanho” lhes

retira, na prática, o direito de livre interpretação, o que pode ser confirmado pela densa produção bibliográfica (incluindo, como se verá mais adiante, Bíblias de estudos) e pela inculcação sistemática de normas, proibições e manuais de orientação da conduta. Essa oferta vem acompanhada do despertar do sentimento de culpa e medo; culpa pelos pecados cometidos no “tempo da ignorância” (compreendidos como o período anterior à conversão) e medo da punição divina, sentenciado no juízo final.

O medo escatológico presente na pregação é um importante elemento de garantia da soberania do pregador. “[...] o pastor oferece certezas a seus fiéis, que se entregam a uma autoridade que lhes é exterior a fim de não ter de pensar ou decidir, só obedecer e cumprir. [...] A angústia da ansiedade existencial é substituída pelas certezas advindas do discurso” (CAMPOS, 2009, p. 119).

Essa atitude do pentecostal, de se considerar na posse exclusiva da salvação, consiste em uma forma de auto-afirmação e defesa de sua identidade religiosa. Tais atitudes os impedem de relativizar sua visão, uma vez que o caráter absoluto da doutrina foi o que os levou a reordenarem sua personalidade e recompor sua integridade psíquica; ao mesmo tempo em que lhes afastou das formulações teológicas que os conduziram até ali. Para os membros da igreja, “a relativização de sua fé representaria o perigo de retorno à dolorosa experiência pré-conversão, quando os referenciais de sentido, as regras e normas de conduta encontravam-se subjetivamente em frangalhos” (MARIANO, 2005, p. 116); também a negação da alteridade é uma forma de desqualificá-los como possuidores dos bens de salvação. Para tanto, retiram-lhes a legitimidade bíblica, o que, nessa perspectiva religiosa, representa uma espécie de excomunhão da alteridade no compartilhamento da simbologia salvacionista. A identidade é afirmada no interior de um processo de produção simbólica e discursiva e uma de suas características é a capacidade de excluir, de transformar em abjeto o que lhe é exterior (HALL, 2007, p. 110). Poucos movimentos sociais fazem isso tão bem quanto os fundamentalismos religiosos.

Este capítulo objetiva investigar o discurso produzido pela Assembleia de Deus e o seu reflexo no cotidiano das pessoas, a partir da análise de seu corpo doutrinal e do que é ser assembleiano, seus modos de vestir e de comportar-se, bem como na construção de uma memória histórica que reforça a identidade do grupo. Todavia, é necessário delimitar o que se entende por “representações sociais”. Este conceito, juntamente com o de “religiosidade

popular”, são aqui tomados de Roger Chartier, buscando articular seu uso com o objeto aqui analisado.⁸⁹

Roger Chartier (2002b) destaca que representações sociais remetem a um conceito relacionado a três aspectos: o primeiro refere-se às representações coletivas, que são referentes aos significados e configurações do mundo social, engendrados ou assumidos por um grupo e que passam a constituir a matriz de percepção do mundo social, de classificação e hierarquização da realidade, a partir de determinados critérios de julgamento; são elementos de reordenação do mundo por meio dos quais pretendem ter sua identidade reconhecida. Nesse sentido, as representações aspiram a um caráter universalista e são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as produzem; nunca são discursos neutros, colocando-se sempre em situação de competição (CHARTIER, 2002a.); engendram discursos e práticas sociais diferenciadas e, desse modo, não há identidade sem um conjunto de representações que a legitime (SILVA, 2000, p. 97), ou seja, os indivíduos percebem o mundo social a partir de “esquemas interiorizados”, que dão coerência e estabilidade à identidade do grupo. Enquanto discurso e prática, as representações são esboçadas por indivíduos que “descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse”. (CHARTIER, 2002a, p. 19)

O segundo aspecto do conceito de representações sociais para Chartier (2002b) diz respeito à delegação atribuída a representantes, isto é, os julgamentos, ações e percepções do grupo se tornam possíveis porque delegam a alguém (nesse caso, às lideranças da instituição religiosa em questão) a função de dar coerência e permanência a essa identidade. Nesse sentido, a Assembleia de Deus teve de aceder à sistematização teológica, a fim de evitar a penetração de doutrinas estranhas e a fragmentação institucional. Segundo Weber (1974, p. 401), “quanto menos misticismo mágico ou meramente contemplativo, e quanto mais ‘doutrina’ uma religião encerra, tanto maior é sua necessidade de apologética racional.” Essa necessidade é evidenciada pela implantação de seus institutos bíblicos, os IBAD’s em todo o país, para dar treinamento a seus “ministros e líderes leigos”, segundo a CGADB, que

⁸⁹ Em um sentido primário, o termo representação diz respeito à mediação de algo ou alguém que está ausente, tornando-o presente. É assim que, no culto protestante, a santa ceia (versão protestante da eucaristia) visa trazer à memória do fiel o ato da crucificação, do sacrifício do messias, lembrando o sangue derramado e o corpo vituperado, representados, respectivamente, pelo vinho e o pão, cerimônia ordenada pelo próprio Cristo: “fazei isto em memória de mim.” Trata-se de fazer presente uma pessoa, um gesto, um acontecimento, um sacrifício por meio de objetos (o pão e o vinho) e o ato da rememoração (na IEADI sempre ao primeiro domingo de cada mês). Também é um conceito que remete à ação em nome de uma pessoa, fazer-se presente em seu lugar, substituindo-a, portanto (comum nos âmbitos político e jurídico, por exemplo). O primeiro caso diz respeito a um aspecto simbólico; o segundo, a um aspecto cognitivo.

também afirma haverem centenas deles espalhados pelo Brasil, em todos os Estados da federação. Nesse caso, a apologética não consiste no incentivo ao pensamento livre do controle sacerdotal, que é o contexto analisado por Weber, mas em oposição a ele. Esse é um fator importante porque é um dos elementos que diferencia o moderno pentecostalismo da herança racionalista do puritanismo e do pietismo, por exemplo.

O terceiro aspecto desse conceito relaciona-se à “dominação simbólica”, “como processo pelo qual os dominados aceitam ou rejeitam as identidades impostas que visam a assegurar e perpetuar seu assujeitamento” (CHARTIER, 2002b, p. 11). Nesse caso, as representações estão diretamente relacionadas a uma forma específica de exercício de poder. Para Chartier, as representações existem porque as estruturas do mundo social não são um dado objetivo, mas produzidas historicamente por práticas sociais articuladas, quer no âmbito político, social e/ou discursivo. E é a partir dessas “categorias incorporadas” que norteiam sua existência social, constroem símbolos e significados e dão sentido ao mundo.

Por conseguinte, toda prática ou estrutura está conectada a um conjunto de representações, haja vista que o objetivo delas é ordenar e dar coerência à própria estrutura social. Paralelamente, não há representação sem um discurso que a legitime, sem uma leitura de mundo que lhe seja peculiar, pois é via significados produzidos pelas representações que os grupos sociais dão sentido à sua experiência e à sua identidade (WOODWARD, 2000, p. 17). E assim torna-se possível perscrutar as estratégias simbólicas adotadas pelos grupos, bem como as posições e relações que assumem num dado contexto.

Constata-se que há claras diferenças e hierarquizações entre as diferentes profissões de fé no interior do Cristianismo e fora dele. O assembleiano considera o catolicismo romano e as religiões mediúnicas como heresias e outorga à sua fé o domínio daquele que é “salvo no Senhor” e possui os dons do Espírito como elementos confirmadores de seu “estado de graça”. Por outro lado, o protestante tradicional, de um modo geral, ao ver-se como herdeiro da tradição evangélica oriunda da Reforma, percebe o pentecostalismo como “uma expressão popular de banalização da fé evangélica” (BRANDÃO, 1988, p. 35). Para o pentecostal, o protestante histórico, apesar de estar salvo, não possui o poder do Espírito Santo, sendo caracterizado como um crente frio e acomodado; poder, que tanto é a “evidência indiscutível da legitimidade de sua confissão” (p. 36), como também a justificativa de seu caráter militante.

Sob essa ótica, constitui-se como falsa religião o catolicismo romano, as religiões mediúnicas, afro-brasileiras, adventismo do sétimo dia, Testemunhas de Jeová, mormonismo e todas as não-cristãs. A crença do fiel de ser portador de dons sobrenaturais como a

glossolalia e os dons do Espírito Santo, torna o pentecostalismo mais proselitista do que seus concorrentes, na medida em que urge trazer para a “verdadeira fé” aqueles que se encontram na “idolatria” e no “paganismo”, incluindo, além dos fiéis das citadas religiões, ateus, usuários de drogas, prostitutas, criminosos, dentre outros.

Outro importante fator para a abordagem desta temática é a leitura realizada na Escola Bíblica Dominical⁹⁰ (EBD), momento de formação da consciência religiosa dos fiéis leigos e de inculcação dos fundamentos elementares da doutrina eclesiástica, realizada aos domingos pela manhã. As revistas são divididas por faixa etária e são temáticas, sempre trimestrais, redigidas por um comentador, revisadas por um consultor teológico da CGADB e redistribuídas para todo o Brasil. As revistas para jovens e adultos são as mesmas, embora nas igrejas haja separação de classes por faixa etária. Não é exigido dos professores da IEADI que tenham formação teológica, embora participem esporadicamente de conferências de reciclagem; também não se exige que tenham completado nenhum grau de formação escolar, exceto que saibam ler e escrever.

As revistas da EBD constituem um dos mais evidentes exemplos da leitura fundamentalista da Bíblia operada pela AD. Por leitura fundamentalista entende-se aqui a concepção da Bíblia como um livro ditado, palavra por palavra, pelo próprio Deus, que por isso é considerada infalível e contém todas as verdades e respostas necessárias à existência humana; por essa concepção, faz-se uma interpretação literal e atemporal dos textos sagrados, negando, por conseguinte, os condicionamentos humanos e históricos dos autores e das sociedades que produziram os livros e cartas nela contidos.

O fundamentalismo, enquanto movimento religioso, teve origem no interior do protestantismo, no Tennessee, Estados Unidos, no século XIX, e foi teorizado pelo pastor batista Curtis Laws. O nome se deve a um documento lançado por ele, intitulado *Fundamentals of Faith* (Fundamentos da Fé), uma coletânea de doze textos que reafirmavam os fundamentos básicos da Bíblia e da fé cristã, tais como o caráter infalível da Bíblia e a ausência de erros, a literalidade da criação descrita no Gênesis, o nascimento virginal de Jesus Cristo, sua ressurreição e a autenticidade de todos os milagres que teria realizado, descritos nos Evangelhos (AZEVEDO, 1999, p. 205). O fundamentalismo⁹¹ nasceu como oposição ao

⁹⁰ A “Escola Bíblica Dominical” surgiu em 1780, em Gloucester, Inglaterra, no bojo do avivalismo metodista. As aulas eram ministradas principalmente para crianças pobres, tendo se tornado o passo inicial para a educação popular naquele país (MENDONÇA, 2008, p. 99). O metodismo exerceu um importante papel de doutrinação religiosa na Inglaterra no período inicial da Revolução Industrial.

⁹¹ No século XX tornou-se um movimento mais forte nos Estados Unidos. Um caso emblemático do fundamentalismo protestante norte-americano, que ocorreu em 1925, foi o caso Scopes, professor levado a

liberalismo e ao darwinismo, sendo uma defesa das religiões protestantes diante da modernidade e está relacionado aos embates teológicos gestados na era moderna. Embora inicialmente esse movimento estivesse dissociado do pentecostalismo, a Assembleia de Deus absorveu, em sua totalidade, os princípios dessa doutrina. Ainda no século XIX, teólogos de Princeton tentaram aliar os métodos das ciências naturais à teologia, buscando alcançar objetividade na formulação de conceitos teológicos, através de argumentos racionais e definições elaboradas sob pressupostos “científicos” (MENDONÇA, 2008, p. 102). O cientificismo da era moderna engendrou uma teologia caracterizada por sua obstinada oposição a toda concepção que ia de encontro aos dogmas fundamentais do Cristianismo, ao mesmo tempo em que buscou provar cientificamente a literalidade da criação e de outros episódios bíblicos, principalmente no Antigo Testamento.

Karen Armstrong (2001, p. 16) enfatiza que o racionalismo científico da modernidade causou forte impacto em diversos grupos religiosos, levando-os a tentar transformar em *logos* o *mythos* da sua fé; ressalta, porém, que a leitura literal da Bíblia é uma atitude moderna, uma forma de usar a instrumentalidade racional da modernidade para refutá-la. Daí a preocupação de teólogos protestantes em argumentar cientificamente acerca da veracidade do criacionismo e de outros relatos da Bíblia. Na perspectiva fundamentalista, tudo o que importa já foi escrito. Se a ciência contradiz a Bíblia, é falsa, porque só a Bíblia é verdadeira, e qualquer ciência que pretenda ser verdadeira deve ratificar tudo o que está descrito na Bíblia⁹²; se não o fizer, é porque está sob o jugo do mal. A esse respeito é ilustrativa a seguinte afirmação do pastor Raul Cavalcante Batista:

A ciência, quanto mais ela estudar e se aprofundar no conhecimento, ela vai chegar num momento em que ela vai dizer que a Bíblia está certa, quanto mais o homem se aprofundar no conhecimento, ele vai descobrir que a Bíblia está certa, em qualquer tema, em qualquer assunto, porque a Bíblia ela realmente é inerrante, é a Palavra de Deus. Quando a Bíblia diz que Deus fez o homem do pó da terra, ele fez mesmo do pó da terra, e a ciência por mais que estude nunca vai dizer que não, porque vai sempre faltar um elo perdido. [...] Vai chegar numa condição em que vai dizer assim: “o homem foi feito por Deus do pó da terra, o homem nunca originou do macaco”. Por quê? Porque se tivesse originado do macaco, já estaria o homem virando outra coisa hoje, depois de tantos anos, esse homem ainda estaria em evolução, já seria alguma outra coisa ou pelo menos próximo de outra coisa e o macaco estaria mudando ainda, outros macacos parecendo com gente. E a Bíblia é muito clara em dizer que Deus fez as espécies, e

julgamento por ter quebrado a proibição de ensinar teoria da evolução numa escola. Os fundamentalistas perderam a causa, mas o movimento recrudescer a partir de então. cf. ARMSTRONG, 2001.

⁹² Silas Malafaia, em uma de suas pregações televisionadas, afirmou que há quase dois mil anos Deus já havia inspirado os autores da Bíblia a escreverem sobre Física Quântica, citando Hebreus 11: 03: “Pela fé, sabemos que a Palavra de Deus formou os mundos; foi assim que aquilo que vemos originou-se de coisas invisíveis”.

cada espécie, seja de plantas, seja de animais, qualquer um é exatamente como Deus fez. [...] O que Deus determinou, isso é, se o macaco era macaco ainda hoje ele é macaco, nunca mudou [...], então prova claramente que a Bíblia está certa, e eu defendo a Bíblia, porque eu sei que ela é a verdade. A ciência ainda tem que lutar muito pra chegar aonde a Bíblia chegou, porque Deus é o criador, é ele que é o pai de toda ciência, de todo conhecimento, então ele está mais certo do que qualquer outro homem. (Raul Cavalcante Batista, entrevista, 20/05/2009)

Armstrong (2001) enfatiza que a leitura literal e racional da Bíblia feita por esses segmentos protestantes é um exemplo de que se trata de uma postura moderna e inovadora, pois difere da análise de caráter mística e alegórica peculiar à espiritualidade pré-moderna. O fundamentalismo representa uma forma de adaptação dos fiéis à modernidade pela via religiosa, situando-a no âmbito do sagrado.

A proposta de leitura da Bíblia dos reformadores do século XVI já era uma atitude moderna: necessitava da imprensa para que os fiéis possuissem um exemplar e da difusão da alfabetização para que eles aprendessem a lê-la. Entretanto, os reformadores protestantes eram, simultaneamente, revolucionários e reacionários: se, por um lado, propunham uma nova relação do fiel com a divindade, por outro lado, estavam arraigados no passado. Lutero, por exemplo, rejeitava fortemente a razão, mas ao expulsá-la da religião, tornou-se “um dos primeiros europeus a secularizá-la” (ARMSTRONG, 2001, p. 84-87).

Inicialmente, o pentecostalismo não tinha relação com o fundamentalismo, pois deixava de lado a razão para vivenciar os aspectos emocionais da experiência religiosa. Entretanto, o movimento se dividiu e assumiu características variadas (ARMSTRONG, 2001, p. 195). Ao prezar pela ortodoxia doutrinária desde sua fundação, a Assembleia de Deus pareceu ter dado os primeiros passos nessa direção.

Até 1937, as lições das revistas dominicais da AD eram traduções de revistas estrangeiras, principalmente norte-americanas, quando então foi criada uma junta de comentadores para produzi-las no Brasil. O que segue é uma análise de como se processa a leitura de mundo efetuada e ensinada pela AD por meio de suas revistas de Escola Dominical. Com esse propósito, esse trabalho prioriza as revistas que tratam de assuntos considerados polêmicos quando confrontados com a visão religiosa, como aborto, eutanásia, participação do fiel numa guerra, secularismo, ateísmo, evolucionismo, etc.

Embora, em linhas gerais, o posicionamento das religiões cristãs não difira muito em algumas dessas temáticas e seja bem conhecido, o que interessa aqui problematizar é como se faz a avaliação dessas temáticas pelos redatores e comentaristas dessas revistas,

levando em consideração que são formadores de opinião e que as lições são repassadas por outros formadores de opinião – os professores das congregações – e o tipo de leitura que os alunos são conduzidos a fazer, assim como seus critérios argumentativos.

Se em relação às questões sociais o foco principal é a reafirmação dos dogmas cristãos fundamentais, necessariamente uma religião fundamentalista tem de encontrar em seu livro sagrado respostas para todas as questões que a modernidade coloca em termos de ética e comportamento social. O fundamentalismo precisa se apoiar no princípio da autoridade instituída para validar seus valores. Em alguns momentos em que a Bíblia não oferece resposta satisfatória, prevalece o princípio da tradição, aquilo que a modernidade “inverteu”. Aos inimigos da fé – ateus, darwinistas, humanistas, teólogos liberais – é dirigido o discurso mais beligerante. Nessa análise, comenta-se apenas a abordagem feita na revista “Lições Bíblicas” para jovens e adultos, com faixa etária acima de dezoito anos. Trata-se, portanto, de analisar como a apologética assembleiana é expressa em seus textos catequéticos, qual a importância dada a esses assuntos e como são tecidas as críticas dirigidas a eles.

Para os teólogos da Assembleia de Deus apenas a Bíblia tem “a única e mais lógica explicação para a origem do universo” (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 2º trimestre de 2007, p. 31), considerada também infalível e “totalmente isenta de erros” (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 4º trimestre de 2008, p. 67). Considera Deus como seu único autor (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 4º trimestre de 2008, p. 61). Reconhece, porém, que ela contém diversos gêneros literários e que as traduções, por serem cópias de cópias, até podem conter erros, mas reafirmam que isso não invalida seu caráter absoluto e infalível (p. 67). Usa um tom ameaçador para quem adota uma postura diferente: “A Bíblia é sem igual! [...] A ela não se pode acrescentar ou diminuir absolutamente nada. Quem assim o fizer estará sob pena de maldição” (p. 83).

O discurso maniqueísta ganha tonalidades dramáticas em alguns momentos de sua apologética: “Alguns teólogos modernistas dizem que a Bíblia precisa ser revisada, e que alguns de seus textos não fazem mais sentido para os dias pós-modernos. Trata-se de uma desvelada ação diabólica contra a Palavra de Deus”. (idem) Condena veementemente os aspectos liberais da sociedade que contradizem seus princípios teológicos: “os princípios registrados nas Sagradas Escrituras são absolutos e, portanto, não podem ser submetidos aos caprichos de uma sociedade permissiva” (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 3º trimestre de 2008, p. 57). Nessa perspectiva, a permissividade é sinônimo de liberdade de expressão e da diversidade de comportamentos advindos dela. De modo geral, as religiões de salvação vivem em tensão constante com a liberalização moral das sociedades

contemporâneas e têm dificuldades de lidar com um contexto no qual os valores mudam frequentemente e prescindem de orientação religiosa. Por isso, o discurso combativo e a reafirmação do dogma são formas de marcar presença e ganhar visibilidade.

É comum serem condenados todos os posicionamentos filosóficos e científicos que questionam ou contestam dogmas cristãos fundamentais, como a existência de Deus, o criacionismo e até mesmo concepções teológicas divergentes da assembleiana. A instituição também se opõe tenazmente ao secularismo, tido como procedente da “introdução do pecado no mundo” (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 4º trimestre de 1998, p. 53) e da ausência de educação sadia, mas fundamentada no evolucionismo, teoria considerada por seus teólogos “sem nenhum respaldo científico comprobatório” (idem). É ensinado ainda que o secularismo é consequência do hedonismo e da apostasia, o qual deve ser combatido, segundo o autor da revista, por uma forte apologia da religião em todos os setores da sociedade.

O secularismo é uma forma sutil, ardilosa e lenta de Satanás corromper a Igreja do Senhor. O secularismo ou humanismo é o inverso da espiritualidade na vida do crente. [...] A renovação espiritual constante é [...] o mais eficaz antídoto contra o veneno do secularismo. Modernamente, secularismo é a época atual com seu modo típico de vida [...] É a pessoa viver e agir tendo os procedimentos e necessidades do dia-a-dia como direção única na sua vida. É como se Deus não existisse. É uma forma de materialismo e ateísmo práticos [...]. O melhor remédio contra o secularismo, ou mundanismo, está na observação dos preceitos divinos da Palavra de Deus (CPAD, *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 1º trimestre de 2000, p. 45-48).

Esse aspecto é importante por revelar que a instituição não reconhece aspectos positivos no secularismo – entre os quais estaria seu próprio crescimento, já que a separação entre religião e Estado possibilitou a multiplicação de ofertas religiosas e a liberação de outros credos não ligados ao catolicismo. Ao contrário, ela vê esse lado da cultura moderna como “veneno” cujo “remédio” seria o retorno a práticas pré-modernas da doutrina religiosa. Não podendo suprimir o secularismo, a AD assume uma postura ofensiva.

A definição do secularismo como um modo de vida em que as pessoas agem “como se Deus não existisse” remete a um ponto relevante da atualidade. Entre as ofertas da modernidade no mundo contemporâneo está o da possibilidade de construção de projetos de vida, da decisão autônoma do indivíduo pela sua liberação do coletivo. De certa forma, a religião também foi fortemente impactada por esse processo, pelo fato de a crença em Deus não precisar mais estar vinculada a uma pertença religiosa. A esse fenômeno Sanchis (2005, p. 23) chamou de “individualização e desinstitucionalização do crer”.

Todavia, as consequências da modernidade amiúde geraram resultados contrários aos esperados, isto é, desorientação, vazio identitário, conduzindo muitos indivíduos a adesão emocionalmente intensa a um tipo de religiosidade milenarista e salvacionista. Ao “desencantamento” do mundo, o fundamentalismo responde com a contundente reafirmação da instituição religiosa como portadora exclusiva da verdade que leva a Deus.

Temendo adentrar no rio das “identidades móveis”, a liderança assembleiana e seu corpo de teólogos tentam, a todo custo, manter a unidade do credo e obliterar as tendências modernizantes que ameaçam sua “integridade identitária”. E “nessa batalha espiritual” o secularismo é um inimigo a ser combatido, pois procura reduzir o papel da religião na vida social.

Com igual veemência condena-se o relativismo: “o relativismo moral domina o pensamento moderno. Em nome de um falso pluralismo e do ‘respeito às diferenças’, o Diabo vem convencendo os incrédulos de que nada é errado, tudo é relativo e que o pecado não existe” (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 4º trimestre de 2008, p. 53). O ateísmo, como é de se esperar, também é combatido como algo extremamente nocivo. Qualifica-o como fundamentalismo, ignorando o uso incorreto dessa palavra fora do âmbito religioso e, mais especificamente, do monoteísmo⁹³.

O fundamentalismo ateu é a expressão intelectual de diversos filósofos desses tempos pós-modernos. Todos se uniram, em suas idéias e seus escritos para destruir os postulados da fé em Deus. A filosofia tornou-se o martelo, usado pelo Diabo, para tentar esmigalhar as religiões, principalmente o Cristianismo [...]. Sua influência na França e na Europa tem aumentado. Na França, quase ninguém mais vai às igrejas. Apenas 7% dos ingleses freqüentam algum tipo de culto. A Inglaterra, berço de avivamentos cristãos, é considerada hoje, uma “nação pós-cristã”. (CPAD, *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 4º trimestre de 2008, p. 36)

Alguns são mesmo chamados de “terroristas contra a fé”. Em outra revista é condenada a educação sexual nas escolas, considerada pecaminosa e anti-bíblica (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 2º trimestre de 2007, p. 21). Alhures, também é considerada como educação perniciosa (CPAD. *Lições Bíblicas*, jovens e adultos, 4º trimestre de 2008, p. 74). Coloca como “falsa ciência” tudo o que não ratifica os dogmas cristãos assimilados pela AD; o materialismo dialético e a evolução das espécies são considerados “fanatismo religioso radical” (p. 30-31).

⁹³ Tendo como ponto de partida a origem do termo “fundamentalista”, ele só pode ser aplicado a um contexto religioso que, necessariamente, possua um livro sagrado. Assim, a atitude fundamentalista consiste em uma leitura literal desse texto, tido como revelado, inspirado e infalível (PIERUCCI, 2006, p. 06).

Um dos maiores desafios da Igreja [...] é a educação materialista, secularizada e relativista, que vai desde o ensino fundamental até a universidade. As crianças, adolescentes e os jovens são alvo dessa educação permeada de falsas filosofias [...]. Quando o comunismo estava no auge, principalmente no Leste europeu, sua doutrina era ensinada sistematicamente a partir das crianças. Em nosso país o ensino materialista vem predominando, especialmente nas áreas de ciências e história, incutindo na mente das crianças a descrença em Deus por meio da falsa teoria do evolucionismo. [...] verifique quem são os seus professores, qual a linha pedagógica da escola e o que estão aprendendo, pois é grande a influência do materialismo por toda parte⁹⁴ (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 2º trimestre de 2007, p. 21, 22).

As teologias liberais também são alvo de fortes críticas. Em uma delas, refuta-se o pensamento de Schleiermacher, Paul Tillich, Rudolf Bultman e Pierre Teilhard Chardin. (p.51-52)⁹⁵. Condena-se toda literatura não-cristã, a indústria do entretenimento, manifestações culturais não-religiosas e afirma-se que as leis que regulam a construção de templos visam dificultar “a divulgação do evangelho” (p. 54). Todas essas manifestações são

⁹⁴ O combate a esses aspectos da educação pública e secular também é uma característica da Direita Cristã nos Estados Unidos, cujos representantes veem nesse tipo de ensino um perigo para a sobrevivência da religião. Naquele país chega-se mesmo a desencorajar os pais a matricularem os filhos em escolas públicas. Esse é o caso, por exemplo, de David Bay, pastor batista norte-americano e autor do site fundamentalista e conspiracionista “The Cutting Edge”, cujos textos são traduzidos em português no site www.espada.eti.br. Em um de seus artigos, intitulado “Nossos Filhos na Nova Ordem Mundial”, Bay afirma: “O sistema público de ensino foi planejado para alcançar o objetivo específico de mudar todo o sistema de valores cristãos de milhões de crianças e doutriná-las nos valores da Nova Ordem Mundial. Diversos equívocos e rebeliões da sociedade em relação ao ideal de Deus para a família transformaram o sistema de ensino em um dos mais importantes por meio dos quais Satanás tenta conquistar o coração e a alma das nossas crianças. [...] os livros-texto e outros currículos de aprendizagem sistematicamente excluíram Deus do processo educacional. Em nenhum lugar isso é mais aparente que no ensino da Teoria da Evolução e nos princípios do humanismo em todo o currículo. [...] A influência cristã fundamentalista restritora, que foi normal em nossa história passada, desapareceu [...]. Os sistemas escolares de hoje sistematicamente descartaram toda a influência da igreja cristã. Nenhum ministro cristão pode mais impetrar a bênção. Nenhum professor pode mais levar a Bíblia para a classe ou ensiná-la para qualquer propósito, nem mesmo como exemplo de poesia. Esse triste estado de coisas é provavelmente resultado da apostasia das principais igrejas protestantes, que não pregam todo o Evangelho e que estão negando muitas doutrinas fundamentais. [...] Entretanto, visto que muitas escolas públicas estão começando a implementar programas questionáveis, mesmo em oposição às restrições paternas, você precisa considerar a possibilidade de oferecer Ensino a Distância aos seus filhos, isto é, educação formal no próprio lar”. Disponível em: <http://www.espada.eti.br/ce1010.asp> Acesso em 24 nov. 2009 (cf. SILVA, 2009, p. 142). A profunda dependência de igrejas protestantes brasileiras com práticas e modelos teológicos norte-americanos as impede de apreender com mais acuidade as especificidades sócio-culturais brasileiras. Ao reverberar tais paradigmas, a AD apenas importa concepções teológicas sem considerar as diferenças de formação social entre os dois países.

⁹⁵ A revista do 2º trimestre de 2007 foi baseada em um livro, publicado pela CPAD com o título “Perigos da Pós-Modernidade”. O autor, Elinaldo Renovato, que também é comentarista da revista, analisa todos os aspectos da pós-modernidade, considerada como “tempos trabalhosos” que ameaçam a integridade doutrinária da instituição, educação, programas de TV, internet, pluralidade religiosa, etc. O evolucionismo é considerado como “falsa ciência” em oposição à “verdadeira ciência” que confirma toda a Bíblia. A primeira, é loucura humana, a segunda, sabedoria divina.

consideradas perseguição “a serviço do inferno” (p. 54). Não raramente, o discurso se torna ameaçador para quem não vê o *mythos*⁹⁶ bíblico como *logos*.

Inspirados em teologias liberais, há crentes que não mais vêem a Bíblia como a inspirada, inerrante e infalível Palavra de Deus [...] Infelizmente, há muitos incautos dispostos a aceitar semelhantes blasfêmias [...] Cuidado com o relativismo moral; a Bíblia lida com valores absolutos e inegociáveis (p. 5-7).

Em outro texto, a teologia liberal é chamada de “racionalismo incrédulo e pernicioso” (CPAD. *Lições Bíblicas*, 4º trimestre de 2006, p. 78) e lamenta-se que alguns deles estejam presentes em seminário teológicos, “desviando os alunos da verdade” (idem). Em alguns momentos deixa-se transparecer uma mania de perseguição, fomentada pela demonização da alteridade e comparações históricas espúrias:

Na Europa, há leis que prevêm a prisão daqueles que usam os textos da Bíblia contra o homossexualismo (Lv. 18.22; 20.23; Rm. 1.27; I Tm. 1.10) [...] No Brasil, tramita um “projeto de lei” – Lei contra a homofobia – com a mesma finalidade. Pastores poderão ser presos, se esse projeto, de origem satânica, for aprovado. A constituição garante o livre direito à crença e à religião, mas o Diabo quer silenciar [...] instituindo o *crime de opinião*, a exemplo do que fizeram os piores ditadores, como Stálin, Mao Tse Tung e outros. (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 4º trimestre de 2008, p. 53 [grifos do autor])

Alhures, o pluralismo religioso é considerado como algo maligno:

O nosso país caracteriza-se como uma nação multicultural e pluralista, inclusive no que tange a tradições religiosas não cristãs. Muitos antropólogos e sociólogos seculares vêem essas festividades como elemento de integração social e manifestação cultural. Mas isto é apenas um disfarce material, que oculta a tenebrosa realidade espiritual das coisas. O sincretismo religioso presente em muitas dessas festas e comemorações é uma ferramenta maligna para iludir o cristão incauto ou desprovido de visão celestial. (CPAD, *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 2º trimestre de 2009, p. 39)

A AD demonstra preocupação com essas questões, por vê-las como uma ameaça à “verdadeira religião”. A dificuldade em lidar com a diferença e o pluralismo é evidente em

⁹⁶ O mito é uma narrativa que dá sustentação ao rito; o rito é uma manifestação simbólica que objetiva representificar o passado, atualizando-o. Isso dá sustentabilidade e identidade à comunidade religiosa. Na sociedade moderna, onde as pessoas têm cada vez menos tempo de irem frequentemente à igreja e observarem estritamente os mandamentos, a religião termina sofrendo uma retração de suas práticas simbólicas e ritualísticas. Por isso, ao transformar o mito em “fatos científicos”, em *logos*, os fundamentalistas protestantes negligenciaram os aspectos místicos da religião, sobrepondo ao imaginário e ao fantástico uma fé racionalizada, já que a religião não é passível de comprovação científica. Um resultado disso pode ser a deflagração de atos explícitos de intolerância. Cf. ARMSTRONG, 2001.

muitos trechos e vê na possível legalização de determinadas práticas um sintoma preocupante de decadência moral e espiritual. Condenam o sincretismo como “doutrina herética e capciosa” (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 4º trimestre de 2008, p. 08) e crenças populares (duendes, gnomos, fadas, etc.) como invenções da mente humana (p. 09). A Revista do Professor destaca comentários adicionais, orientações pedagógicas e subsídios teológicos; estes últimos consistem em excertos de livros, praticamente todos da autoria de teólogos norte-americanos e reproduzidos pela CPAD, o que evidencia a determinante influência teológica dos Estados Unidos na formação de seus quadros e o caráter exclusivista que a instituição confere a si mesma enquanto portadora da verdade.

No quarto trimestre de 2005, a revista da EBD veiculou o seguinte título: “E agora, como viveremos? A resposta cristã para tempos de crise e calamidade moral”. Essa temática representa um recorrente receio da igreja com a relativização da religião e o título sugere o medo de aniquilação presente na postura fundamentalista. Por isso, todo seu conteúdo é voltado para combater aspectos da pós-modernidade⁹⁷. A capa, que mostra a imagem de um genoma entre o planeta Terra e o universo denota uma preocupação essencial: o temor, sempre presente na trajetória do Cristianismo, de que o avanço da ciência adentre as portas da igreja, seja absorvido pelos fiéis e arrefeça sua fé religiosa. O título da revista é o mesmo de um livro publicado por dois escritores norte-americanos, Charles Colson e Nancy Pearcey, pela editora CPAD. O comentador da revista é Geremias do Couto. Logo na primeira lição encontra-se uma afirmação de nostalgia pelos valores que a igreja sente suplantados: “Nunca ocorreu, em toda a história, uma época semelhante aos dias atuais, onde é nítida a ausência de valores, a saber, de sentimento, decoro, vergonha, moral, caráter, respeito e temor a Deus”. (CPAD. *Lições Bíblicas*, jovens e adultos, 4º trimestre de 2005, p.06).

A abordagem e as críticas subsequentes são feitas no sentido de demolir o padrão moral, estético, intelectual, político, filosófico e espiritual do mundo contemporâneo; ao mesmo tempo em que propõe a instauração de uma espécie de teocracia, um retorno ao domínio do sagrado sobre a esfera pública e privada e o rígido controle do comportamento dos indivíduos. Seu ataque à pós-modernidade é voltado no sentido de derrear a cultura dessacralizada, tida como imoral e desrespeitosa. O teocentrismo é nostalgicamente louvado, reação natural de uma religião milenarista, que espera a instauração do Reino de Deus e a supressão de toda manifestação cultural não-religiosa.

⁹⁷ Para os teólogos assembleianos a pós-modernidade é algo fixo, uma fase histórica à parte. Embora não cheguem a dar-lhe um conceito específico, isso fica evidenciado a partir da leitura de seus textos.

Nesse passo, a pós-modernidade é caracterizada como uma época de centralização no homem, ascensão do relativismo, materialismo, incredulidade, rebeldia humana, diversidade, multiplicidade, egocentrismo, hedonismo e valorização do paganismo e do multiculturalismo, contra o qual o comentador lança mão de um jargão iracundo: “saiba-se que por trás do multiculturalismo está camuflado o paganismo ímpio e hostil a Deus, a negação dos valores divinos e a teoria maldita e sutil da verdade relativa” (CPAD. *Lições Bíblicas*, jovens e adultos, 4º trimestre de 2005, p. 08), onde Deus é excluído da história e substituído pelo naturalismo, mentalidade que o autor qualifica como “entenebrecida” (CPAD. *Lições Bíblicas*, jovens e adultos, 4º trimestre de 2005, p. 14).

Geremias do Couto afirma ainda que o pós-modernismo tem suas raízes no Jardim do Éden, quando o homem rebelou-se contra Deus e atravessou toda a história, até ganhar tonalidades mais fortes na atualidade. Vaticina contra os defensores do relativismo que irão prestar contas “diante do Grande Tribunal do Soberano Deus” (CPAD. *Lições Bíblicas*, jovens e adultos, 4º trimestre de 2005, p. 15), pois se entregaram, segundo ele, a um estado de “imundície” a fim de “aliviar suas consciências perturbadas” (p. 15). Ao final da lição 2, no subsídio teológico, incluído apenas na revista do professor, condena-se a heterogeneidade, as universidades e chega-se mesmo a preconizar o retorno da intolerância.

No pós-modernismo, não há objetivo ou verdade universal. Há somente a perspectiva do grupo, não importa qual seja: afro-americanos, mulheres, homossexuais, hispânicos e a lista prossegue. No pós-modernismo, todos os pontos de vista, todas as crenças, e todos os comportamentos são considerados igualmente válidos. Instituições de ensino superior abraçaram essa filosofia tão agressivamente que têm adotado códigos nos campus preferindo o politicamente correto. A tolerância tem se tornado tão importante que nenhuma intolerância é tolerada.
(CPAD. *Lições Bíblicas*, jovens e adultos, 4º trimestre de 2005, p. 17)

As supostas sutilezas da filosofia pós-moderna são denunciadas, cotejando-as com as brutais perseguições aos cristãos no Império Romano. Neste, buscava-se eliminar a nova religião; na atualidade, segundo o autor, busca-se impedir seu crescimento e enfraquecer a identidade cristã. A retórica marcada pela denúncia de perseguição está presente em todas as lições. Como em outras revistas, a legislação liberal é censurada como um conjunto de “idéias iníquas” (CPAD. *Lições Bíblicas*, jovens e adultos, 4º trimestre de 2005, p. 22), assim como a tolerância religiosa e o Estado laico. Contra este, afirma-se que “os princípios de vida respaldados pelas Escrituras estão acima de qualquer laicização; são universais” (p. 23). Uma vez que todas as outras religiões são consideradas como heresias, não há problema para a AD desconsiderar sua existência ao se outorgar o direito de universalizar seus dogmas. Ele propõe

também que a igreja estimule seus membros à vida pública (p. 24), para fazerem valer os princípios do “Reino de Deus”.

O antropocentrismo seria “inspiração demoníaca” (p. 30). Afirma que “a existência de Deus é uma necessidade primacial da razão, sem a qual é impossível dar sequência coerente a qualquer forma de raciocínio” (p. 31). O relativismo, para o autor, “arruína toda a vida” (p. 37). Poucas tendências da atualidade são tão tenazmente combatidas pelas revistas da CPAD como o relativismo. Sendo o oposto do que a igreja defende, é natural que seus teólogos tanto se preocupem em refutá-lo numa sociedade plural. Todavia, para fazê-lo, têm de negar a própria pluralidade, combater a tolerância e o direito de os diversos segmentos sociais se manifestarem livremente numa sociedade democrática. Esquecem, porém, que foram justamente esses elementos que eles condenam que possibilitaram o crescimento das Assembleias de Deus no Brasil.

Geremias do Couto propõe ainda que os fiéis tomem uma atitude contundente para com o secularismo, pela “disseminação incessante do conteúdo bíblico” (CPAD. *Lições Bíblicas*, jovens e adultos, 4º trimestre de 2005, p. 67) e pela ocupação dos lugares estratégicos da sociedade pelos protestantes, como a educação, que, segundo ele, “é hoje um campo fértil para atuação de pedagogos cristãos [...], os quais [...] serão como uma barreira para conter os avanços da permissividade”.

Nesse sentido, é que a análise do material produzido pela Assembleia de Deus para catequese de seus membros na Escola Bíblica Dominical permite afirmar ter ela uma postura fundamentalista ao contrapor a literalidade do relato da criação, por exemplo, à concepção científica evolucionista e a qualquer formulação teológica liberal. Embora a expressão “fundamentalismo” ganhe conotações pejorativas em determinados contextos, como “fanatismo” ou “radicalismo”, acredita-se que esta associação não seja a melhor forma de expor o termo em um trabalho acadêmico.

O propósito aqui é mostrar como a visão de mundo assembleiana se choca com valores da sociedade contemporânea, inclusive a tolerância. Mas é necessário acrescentar que, numa sociedade pluralista e democrática, as divergências de interesses tendem a ocorrer nos espaços de discussão, como instituições universitárias, na mídia e também nas Câmaras legislativas estaduais e federais, o que é pertinente ao próprio processo democrático. A AD é caracterizada aqui como intolerante quando ocorre a demonização do outro, como, por exemplo, ateus, evolucionistas, homossexuais; recurso discursivo utilizado por esses grupos religiosos para desqualificar o oponente e retirar qualquer legitimidade de sua retórica e de

suas práticas, rejeitando, por isso, qualquer forma de consenso que não seja a aceitação plena de suas ideias.

Os teólogos assembleianos desqualificam toda teologia revisionista e escrevem com sanha acerca de uma sociedade em que o controle da educação pública não está concentrado nas mãos de protestantes pentecostais. Preocupados em provar que a “verdadeira” ciência confirma toda a Bíblia, não poupam palavras para censurar, quer nas igrejas, quer nos meios de comunicação, qualquer investigação que não se alinhe ao seu pensamento.

As revistas também fornecem orientações acerca de sexualidade, política, economia e condutas a serem adotadas no cotidiano. O aborto é condenado, pois, para a igreja, “a alma e o espírito são colocados por Deus no embrião, com a concepção” (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 3º trimestre de 2002, p. 28). “A prática do aborto não deve ser vista como um direito de escolha da mulher [...], pois toda criatura nasce sob a permissão de Deus, e só ele, o doador da vida, tem o direito absoluto sobre ela” (CPAD. *Lições Bíblicas*, jovens e adultos, 4º trimestre de 2005, p. 60). A luta da AD contra a legalização do aborto começou oficialmente em 1981, por determinação da Convenção Geral realizada aquele ano. A eutanásia é proibida por ser considerada uma “afronta a Deus”, pois só ele tem o direito de decretar a morte.

A morte, na verdade, é o resultado do juízo de Deus sobre nossos primeiros pais, em virtude de sua desobediência, estendendo-se também a toda raça humana [...]. O aborto e a eutanásia [...] são fruto da mente doentia dos humanistas, cuja consciência, cauterizada que está pelo pecado, já não reconhece as demandas de Deus em favor da vida. A raça humana, para os humanistas, é constituída de seres meramente orgânicos, que devem ser eliminados sem qualquer subordinação ao desígnio divino. (CPAD, p. 61)

A CGADB também se manifestou contra o uso de anticoncepcionais já em 1968, na Convenção Geral realizada em Fortaleza-CE, quando o plenário, questionado sobre qual a posição da convenção sobre o tema, “por unanimidade, declarou: ‘Que não se permita, absolutamente’” (CPAD, 2004, p. 391).

Transusão de sangue e doações de órgãos são permitidas (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 3º trimestre de 2002 p. 69-73). Permite-se aos membros da igreja participarem de guerras, desde que não sejam injustas; considera-se como “guerra justa” as que são realizadas “contra o narcotráfico, contra o crime organizado ou ainda contra uma potência agressora, dirigida por um governo tirano, fraticida e genocida” (p. 23). Nesse caso, matar para se defender do agressor não é considerado assassinato, não violando, portanto, o

sexto mandamento do decálogo. Cita-se como exemplo as guerras entre os israelitas e outros povos na antiguidade, quando os primeiros eram comandados pelo próprio Deus, que, nesses casos, permitia o homicídio. O consultor teológico afirma que o mandamento “não matarás” nunca é usado na guerra. Enfatiza-se que a igreja tem compromisso com o governo e que “não há argumento que proíba a participação numa guerra justa, considerada justa e regular”. (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 3º trimestre de 2002, p. 23) No Elad (Encontro de líderes das Assembleias de Deus) realizado em 1999, essa posição já tinha sido esboçada quando um dos líderes afirmou que “não constitui pecado um crente participar de uma guerra servindo nas Forças Armadas de seu país”, pois “se há razão para a punição de um ditador, de um governante assassino, a guerra é justificável” (CPAD, 2004, p. 623-624).

Algumas revistas dão especial atenção à escatologia (CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 3º trimestre de 1998; CPAD. *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 4º trimestre de 2004), atitude que, segundo Le Goff (2003, p. 15), é desdobramento de uma história que não mais domina o futuro, cedendo lugar a um “retorno da escatologia” e a um *revival* de profecias e visões catastróficas do mundo, em geral invocadas por seitas e religiões milenaristas. A AD adota a teologia milenarista e pré-tribulacionista, segundo a qual os crentes esperam o “Arrebatamento”, quando serão repentinamente tomados para os céus. Aos que ficarem na Terra, seguirão sete anos de Grande Tribulação, quando a tríade formada pelo Anticristo, a Besta e o Falso Profeta escravizarão toda a humanidade, impondo um governo e uma religião universais, enganando, promovendo a apostasia e exigindo adoração. Estabelecerão uma aliança com Israel, que será rompida no fim dos sete anos, quando os inimigos de Deus se reunirão num vale próximo de Jerusalém conhecido como Armagedom, onde as forças do Bem e do Mal travarão a última e mais sanguinária batalha de todos os tempos; culminando com a expulsão do mal da terra e do estabelecimento de mil anos de paz sob o governo exercido pelo Messias. Segue-se então o Juízo Final que marcará o fim da história da humanidade⁹⁸.

Interpretando literalmente as profecias de Daniel e Apocalipse como eventos que ainda irão acontecer, para os adeptos dessa teologia, que aguardam sua retirada de um mundo pagão e pecador, sua estada nesse mundo se justifica apenas para evangelizá-lo e ganhar o

⁹⁸ O moderno processo de globalização, pelo desenraizamento cultural que promove e o encontro de diferentes culturas e religiosidades (PACE, 1999, p. 28-29), com ênfase para a difusão de credos de origem orientais têm alavancado, no meio protestante, uma avalanche de livros e sites da internet com conteúdo apocalíptico, cuja linguagem é de tom predominantemente ameaçadora e propaladora da iminente e lancinante cólera de Deus a destruir a humanidade. Na teologia pré-tribulacionista adotada pela CGADB, Deus teria destinado a raça humana para um futuro catastrófico de guerras, dor e sofrimento; por esse motivo não cabe à igreja tentar transformar a realidade social, mas apenas converter as pessoas para que sejam poupadas da vingança divina.

maior número possível de almas para a sua fé. Segundo Armstrong (2001), o fundamentalismo é uma atitude que revela um medo de aniquilação, um pavor de extinção iminente, de desterro numa modernidade cujos valores e referenciais de sentido prescindem da religião, relegando-a à esfera privada. Para esse propósito, ela assume aspectos de uma fé combativa que luta pela sobrevivência num mundo que considera hostil. A sensação de perigo as leva a acreditarem que há uma constante conspiração contra o que entendem por “verdadeira fé”.

O fundamentalismo protestante oriundo dos Estados Unidos transformou o humanismo secular em inimigo mortal. Para combatê-lo, não bastava apenas pregar e aumentar o número de cultos e igrejas, mas era preciso ocupar todos os espaços possíveis na sociedade. Dessa forma, montaram enormes impérios de televisão, enfrontaram-se na educação a fim de defenestrar o ensino da evolução nas escolas, formaram a “Direita Cristã” e a “Maioria Moral” para combater o feminismo, o aborto, o homossexualismo e zelar pela perpetuação da família tradicional cristã. Para Armstrong (2001, p. 310-311), os fundamentalistas atacam a modernidade não porque sejam perversos, mas porque a sentem como algo que ameaça os valores sagrados que mais estimam e parece “colocar em perigo sua própria existência”.

A Igreja também condena reiteradamente o homossexualismo, visto como decadência moral e espiritual extrema, uma “perversão satânica dos instintos sexuais do ser humano⁹⁹”. Contra a legalização do casamento gay e do aborto, afirmam que seria uma “afronta à sociedade cristã brasileira¹⁰⁰”; afirmação paradoxal de uma instituição que combate, no plano teológico, outras formas de Cristianismo, mas as reconhece aqui como legítimas, em se tratando de ingerência religiosa unida contra projetos de leis que não se coadunam aos seus interesses. Alegam que os maiores índices de suicídio ocorrem onde o casamento gay é legalizado, como Suíça e Dinamarca. No que diz respeito às pessoas que realizaram cirurgia para mudarem de sexo, a CGADB afirma que “a situação se complica¹⁰¹”, pois, no caso de se converterem, devem “reconstituir sua identidade original¹⁰²”:

Como é difícil, ou talvez impossível outro tratamento para resgatar essa identidade natural, significa que deve assumir a condição de eunuco, pois, embora com aparência física e trejeitos femininos, continuam sendo homem. Como podem viver com outro homem fazendo papel de mulher e

⁹⁹ Disponível em <http://igrejaassembleiadedeus.org/casamento_de_homossexuais.htm> Acesso em 18 nov. 2008

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Disponível em <<http://igrejaassembleiadedeus.org/homossexualismo.htm>> Acesso em 18 nov. 2008.

¹⁰² Idem.

em comunhão com a igreja? Isso, além de escandaloso, é repugnante [...]. Seria o mesmo que reconhecer a prática homossexual e admitir que a mudança artificial de um sexo para outro invalida o homossexualismo¹⁰³.

O divórcio é outra questão que preocupa a instituição, haja vista que o processo de inserção da mulher no mercado de trabalho e a crescente laicização romperam estereótipos seculares de estigmatização da figura feminina, incrementando, entre outras coisas, o número de divórcios nas sociedades industriais contemporâneas, ao que a igreja tenta, a todo custo, se opor:

De uma forma geral, ao crente não é permitido divorciar-se e casar-se outra vez. Deus forneceu diretrizes para o casamento e sua estabilidade e não para o divórcio [...] o divórcio só pode ser legitimado em caso de adultério, ou de casamento misto e, mesmo assim, se a parte incrédula [leia-se: não protestante] exigir, conforme 1 Co. 7.15.
(CPAD, *Lições Bíblicas*, Jovens e adultos, 2º trimestre de 2004, p. 81-82)

A questão da santidade está relacionada principalmente à sexualidade; a igreja insiste que, mesmo no matrimônio, deve se diferenciar em relação ao sexo praticado pelos não protestantes, sem dar detalhes do que seria esse “sexo diferente”. Enfatiza-se bastante a abstenção da prostituição (entendida como prática de relação sexual antes do casamento) e a prática do sexo extraconjugal.

Segundo a CNBB (apud FIGUEIRA, 2007, p. 40) o fundamentalismo é a atitude de grupos que buscam fugir da insegurança de um mundo onde a vida pode facilmente perder o sentido. É a reação de grupos que se veem desamparados; nesse cenário, buscam em “líderes admirados sem discussão” o amparo diante dessas contingências e contra a aflição de ter de constantemente estarem decidindo, avaliando e tomando decisões num mundo marcado pela incerteza, agrupam-se em torno de verdades prontas e respostas acabadas, criando, como foi afirmado, laços de solidariedade e ajuda entre si, mas abrindo mão da reflexão e do diálogo.

Figueira (2007, p. 42) afirma que esse tipo de leitura pode tornar-se perigosa, na medida em que rejeita o diálogo, “considera como história o que de fato não é” (p. 41), insiste indevidamente no caráter absoluto de toda a Bíblia, negligenciando os interesses dos grupos que a produziram e as reflexões oriundas da exegese dos especialistas, sendo usada mais como manual mágico para obtenção de respostas para problemas momentâneos e emergenciais. O autor enfatiza que essa interpretação literal leva a comunidade a absorver as

¹⁰³ Ibidem.

tradições patriarcais de seus autores e os condicionamentos sexistas de seu contexto histórico, cuja linguagem foi perpetuada pelas traduções e hermenêuticas masculinas, daí a dificuldade em aceitar as conquistas dos estudos modernos e das mudanças histórico-culturais pelas quais nossa sociedade passou.

Essas representações de mundo voltadas para a desqualificação do mundanismo e de outras religiões são uma forma de o grupo canalizar sua agressividade para os que estão de fora (MARIANO, 2005, p. 116-117). Por outro lado, o pentecostalismo também inovou ao disseminar a prática de publicação de bíblias de estudo¹⁰⁴, transformando-as em manuais teológicos de nivelamento do credo, o que, segundo Mendonça (apud CAVALCANTE, p. 73-74), na citação a seguir, retira ao fiel o direito de livre exame e o assujeita intelectualmente:

Não seria demais acrescentar aqui o papel que o pentecostalismo tem desempenhado no protestantismo nos últimos cinquenta anos. Seu apego à letra da Bíblia ao mesmo tempo que a interpreta dogmaticamente, tem engessado o protestantismo no cipoal da ortodoxia mais fria que pode existir. O fundamentalismo, além de violar o sagrado princípio da Reforma que é o livre exame por ter-se especializado em publicar Bíblias com notas e referências, que são verdadeiros tratados teológicos, voltou a submeter o protestantismo a um simples sistema de crenças ao qual o fiel se submete intelectualmente.

Essas bíblias são redigidas de acordo com interesses específicos de um determinado segmento social ou teológico, pentecostais, mulheres, teologia da prosperidade, etc., fechando-se em abordagens unilaterais e atemporais. Por outro lado, essas publicações representam uma importante fonte de lucro no mercado editorial evangélico, acompanhando seu crescimento numérico no Brasil e a necessidade cada vez maior de fornecer a seus membros respostas prontas, fáceis e rápidas para questões morais, pessoais, financeiras e espirituais.

Algumas dessas bíblias contêm verdadeiras fórmulas mágicas de como se dar bem no cotidiano, ou seja, de como conseguir favores pessoais de Deus, por meio de atitudes que o forcem a isso, numa espécie de transação espiritual, em que o fiel se torna um cliente exigente, passando da simples condição de servo, com os serviços prestados pelo seu Deus. É assim que as orações, os dízimos, as ofertas e a obediência aos mandamentos se tornam

¹⁰⁴ A CPAD publica, por exemplo, a “Bíblia de Estudo Pentecostal”, principal Bíblia de estudo adotada pelas Assembleias de Deus no Brasil. Em geral, elas são traduções de bíblias comentadas por teólogos norte-americanos. A editora Central Gospel, que pertence ao pastor assembleiano Silas Malafaia, publica a “Bíblia de Batalha Espiritual e Vitória Financeira” de autoria de Morris Cerullo. De outras editoras são a “Bíblia da Mulher”, “Bíblia de Estudos da Mulher”, “Bíblia Anotada”, “Bíblia de Referências Thompson”, “Bíblia do Adolescente – aplicação pessoal”, “Bíblia do Estudante – Aplicação Pessoal”, “Bíblia de Estudo Explicada”, “Bíblia de Estudo – Aplicação Pessoal”, “Bíblia apologética de Estudo”, “Bíblia de Estudo Profética”, etc.

capital simbólico de investimentos em bênçãos, que variam de acordo com a posição social e a orientação religiosa do fiel.

Essas posturas têm se tornado comuns no protestantismo, pois não se restringem apenas à TP (Teologia da Prosperidade) ou às igrejas neopentecostais, mas também a outros segmentos pentecostais que não adotam a TP ou não lhe dão a mesma ênfase, como é o caso da Assembleia de Deus. A noção de um Deus “dono do ouro e da prata”, a quem o fiel deve incessantemente pedir para receber, se torna um importante elemento de compensação de necessidades materiais e de sua superação, de endividamento, de um emprego almejado, um carro, uma casa, etc. E uma vez que em alguns ramos do pentecostalismo a pobreza é sinônimo de “pouca fé”, cabe ao indivíduo encontrar meios de negociação com Deus a fim de superá-la.

Outro fator relevante nas Bíblias de Estudo, a que Mendonça faz alusão na citação anterior, é o condicionamento interpretativo ao qual os fiéis são submetidos, uma forma de promover a homogeneização da fé em grupos heterogêneos e fornecer uma base teológica mínima a segmentos sociais pouco intelectualizados.

Ao enfatizar a leitura da Bíblia e a prática da oração como vias para alcançar a santificação, o puritanismo e o metodismo priorizaram, por exemplo, a liberdade religiosa perante o Estado; posteriormente, desenvolveram o estudo científico da natureza, cujas repercussões foram analisadas por Weber (1974) e Merton (1970). Essas contribuições abriram caminho para a redução do papel da religião na condução da vida social e política. Em sentido contrário, o pentecostalismo estagnou na intolerância e no dogmatismo. O neopentecostalismo acrescentou ainda a exacerbação do misticismo, a magicização da fé e sua manipulação midiática.

Por outro lado, a aclamada crise das utopias e das meta-narrativas propiciaram a ascensão de utopias teologizadas, quer milenaristas, como é o caso da AD, quer voltadas para a prosperidade, como nas igrejas neopentecostais. Essas crises evidenciaram os aspectos fundamentalistas, salvacionistas e messiânicos de algumas religiões, beneficiárias da hiperbolização do discurso apocalíptico e da dramatização do cenário catastrófico em que ele se desenrola (CAVALCANTE, 2009, p. 76).

A leitura fundamentalista da Bíblia operada pela AD está sendo aqui abordada por ser entendida como oposta a uma hermenêutica histórico-crítica, da forma como fora articulada pela academia bíblica alemã nos séculos XIX e XX, que leva em consideração a dimensão humana e histórica do processo de concepção da Bíblia, compreendendo-a “como qualquer outra obra intelectual humana” (ZABATIERO, 2009, p. 134). Como foi afirmado, o

fundamentalismo é uma reação a essa hermenêutica, militando contra ela até hoje; a apologética é um elemento importante na formação da consciência religiosa dos educandos de Escola Bíblica Dominical da AD.

A leitura fundamentalista promove a supressão da historicidade do texto bíblico, tido como infalível e atemporal; portanto, norteador da conduta individual em qualquer época e lugar, o que explica seu permanente confronto com a ciência, quando seus pressupostos não ratificam a fé do grupo; também com a educação secular e com a legislação, quando a aprovação de leis que legalizam o aborto e o casamento homossexual, por exemplo, são consideradas “sinais dos tempos” e uma afronta à doutrina “imutável” e “universal” da Bíblia, como creem esses grupos. A leitura fundamentalista é acompanhada de uma concepção de mundo milenarista e messiânica.¹⁰⁵

A conversão também representa a adesão à doutrina correta e adequação do indivíduo à moralidade cristã tradicional, a reprodução dentro do casamento, a obediência às leis, o que implica integridade e valorização do trabalho. Contudo, diferentemente dos Estados Unidos, onde a doutrina do “Destino Manifesto” transformou a prosperidade econômica em ideologia nacional, no Brasil, a noção de valorização do trabalho trazida por esses missionários enfatizava mudanças individuais, “sem preocupação imediata com as questões macro-estruturais, que seriam resolvidas messianicamente” (ZABATIERO, p. 140). O fato de a AD ter sido fundada por suecos vindos dos Estados Unidos, mas com uma visão religiosa diferente deles, influenciou na ênfase mais voltada ao aspecto messiânico da instituição do que uma concepção sócio-econômica; já que, conforme abordado no capítulo anterior, esses fundadores tinham origem social simples e eram perseguidos pela religião de Estado, modelo de religião da qual permaneceram afastados até o fim de suas vidas.

Assim, por considerar o texto bíblico como mensagem direta de Deus para quem o lê, o culto assembleiano forma uma comunidade de leitores, na qual a leitura coletiva operada nesses momentos leva os fiéis a se colocarem no lugar dos personagens bíblicos, interagindo com eles e participando de um mesmo processo, que caminha para um desfecho escatológico e messiânico de triunfo definitivo do bem sobre o mal.

¹⁰⁵ O propósito deste trabalho não é aprofundar-se em meandros teológicos de interpretação da Bíblia, o que cabe aqui investigar é como se construiu, no bojo das representações de mundo assembleianas, uma teologia refratária a qualquer liberalismo teológico. No Brasil, o protestantismo de missão oriundo especialmente dos Estados Unidos, usou o fundamentalismo como forma de derrogar o tipo de leitura praticada pela Igreja Católica Romana, associando-a à idolatria, cegueira espiritual e ausência de iluminação divina (ZABATIERO, p. 139). Nesse tipo particular de protestantismo, a conversão também simboliza, nesse imaginário religioso, o abandono do estado de ignorância, caracterizada pela idolatria do romanismo e práticas morais reprováveis aos olhos desses missionários.

Nessa teologia, tudo o que é classificado como “mundanismo” representa uma etapa no processo de consumação dos séculos, cumprimentos de profecias, recrudescimento da apostasia, sinais inequívocos da segunda vinda de Cristo. Desse modo, permanecer na comunidade de fiéis é a melhor forma de manter-se separado de uma sociedade corrompida, permissiva e narcisista, que sofrerá a cataclísmica ira de Deus e a derrocada de seu modo de vida liberal. Numa religião messiânica, os valores sociais seculares não são aceitos por serem lábeis, a adesão a eles ou sua simples aceitação passiva implicaria a não entrada no esperado Reino de Deus, onde apenas os membros de uma determinada profissão de fé, aqueles que se converteram, isto é, que mudaram de religião, poderão entrar.

Para um observador externo, portanto, tal forma de lidar com a alteridade pode caracterizar intolerância, mas para o conjunto dos fiéis, a defesa de valores absolutos e inegociáveis está relacionada à crença de deter a portabilidade da única verdade do universo. Por isso, o pentecostalismo se caracteriza por fornecer uma alternativa cultural às angústias e incertezas geradas pela modernidade tardia, fornecendo ao fiel um estilo alternativo, cuja segurança e praticidade se tornam os pilares norteadores de condução de vida desses sujeitos históricos.

Desse modo, analisar as peculiaridades da leitura de mundo e da Bíblia adotadas pela Assembleia de Deus, permite compreender a aplicação do conceito de representações aqui evocado a esse objeto de estudo, na medida em que podemos verificar a forma como o grupo estabelece suas relações com a realidade, apreendendo-a e intervindo nela; essa leitura representa a internalização de uma linguagem instituída, que configura seus modos de pensar, agir e sentir, hierarquizando suas relações recíprocas, integrando e norteando sua existência social.

No entanto, esses aspectos impedem o pentecostalismo de exercer uma participação mais efetiva em outros campos, entre eles a ciência. Ao contrário, no âmbito educacional, buscam suprimir o ensino da evolução nas escolas, combatem ferrenhamente o darwinismo e contestam as bases científicas do evolucionismo apenas através da retórica fundamentalista; também propõem a substituição da seleção natural pela literalidade da narrativa criacionista, ao mesmo tempo em que a perspectiva materialista é vista como altamente nociva no ensino de história, pois contraria sua crença de que o espiritual determina o material.

Ao vociferar contra tudo o que não corrobora suas convicções teológicas e cultivar concepções pseudo-científicas para não abrir mão de valores religiosos, a AD se restringe aos limites do campo religioso, não obstante conferir a si mesma um significado social

exageradamente maior do que o que de fato possui. Tal significado vai pouco além do âmbito institucional¹⁰⁶. Mesmo sua inserção na política não lhe rendeu prestígio fora do campo religioso, resultando apenas em concessões de emissoras de rádio e TV para igrejas locais, além de facilidades para adquirir terrenos, construir templos e seminários teológicos e outras benesses pessoais a seus secretários de governo e parlamentares. Mesmo no aspecto individual, o pentecostalismo assembleiano não estimula, tanto quanto pretende, a iniciativa pessoal ou a ascensão social mais do que outras confissões religiosas.

Em seu canal próprio de televisão em Imperatriz, a TV Cidade Esperança, pouco se encontra na programação estímulos ao cultivo da ciência, à educação ou à participação social. Quando é feito, é no sentido de estimular os indivíduos à prosperidade econômica, doutrina teológica ainda incipiente na AD em Imperatriz. A maior parte dos programas consiste em transmissão de cultos, de debates teológicos, de gincanas e de estudos bíblicos. Na mídia ou na igreja, os fiéis são apenas instados a financiar a manutenção dos templos, dos missionários e dos ministérios a ela ligados. O incentivo à formação se restringe à leitura da Bíblia e, no caso dos jovens, à participação em grupos de estudo da Bíblia, da união de mocidade, etc. Em uma revista da EBD, por exemplo, há uma lição intitulada “A importância da leitura na vida do cristão” (CPAD. *Lições Bíblicas*, 4º trimestre de 2006, p. 95), na qual, além do incentivo a ler a Bíblia todos os dias, estimula-se o fiel a ler bíblias de diferentes versões. Quanto à leitura secular, afirma-se apenas que é importante que o fiel possua “noções de diversas disciplinas”.

Paralelamente, nenhuma revista da CPAD faz objeções à pobreza, à miséria, à fome, ao desemprego, ao analfabetismo, à exclusão social, à má distribuição de renda e outros problemas sociais, o que mostra que essas questões não preocupam a instituição como preocupam, por exemplo, algumas igrejas do protestantismo histórico engajadas em projetos sociais. As iniciativas da AD são totalmente voltadas para o proselitismo religioso e a apologética. No tocante à questão social, desenvolve obras de caráter essencialmente assistencialistas.

Essa postura impede uma participação efetiva dos fiéis na vida civil e, conseqüentemente, o fortalecimento da democracia, no sentido de um exercício mais amplo da cidadania que não se restrinja apenas ao cultivo da liberdade religiosa ou de voto. No programa “Campos Brancos”, veiculado no dia 02 de Abril de 2009, pela TV Cidade

¹⁰⁶ Talvez por isso a AD não possui universidades que façam jus a seu *status* de maior igreja protestante do país. Embora administre diversas instituições de ensino, não chega a se comparar com outras nacionalmente conhecidas, como a Universidade Metodista e a Presbiteriana Mackenzie, por exemplo.

Esperança, um missionário elogiava o Brasil pela liberdade religiosa que aqui existe, pela facilidade de construir igrejas e de propagar a doutrina. Na prática, para seus pregadores, a democracia se restringe ao direito de culto; estando este garantido, as outras questões são de somenos importância e não merecem – nem recebem – a devida atenção.

É notável em todo o Brasil que o crescimento de igrejas pentecostais não implique em significativa mudança social, pelo motivo de quase não tratarem esses problemas fora da esfera religiosa, interpretando-os como “males de origem espiritual”, visão que o neopentecostalismo apenas reforçou. O protestantismo brasileiro, quer tradicional, quer pentecostal, não apresenta um projeto de sociedade (LOPES JÚNIOR, 2009, p. 181), ficando restrito ao discurso dualista, a posturas extramundanas e socialmente ineficazes. Mesmo os projetos sociais de algumas igrejas são pouco impactantes, seja porque se restringem a ações assistencialistas, seja porque esbarram no desinteresse dos fiéis.

O próprio *ethos* protestante, com sua ênfase no âmbito individual, no espiritual e na conversão como única solução para todos os males, inviabiliza qualquer disposição de promoção da conscientização e organização social. No caso da Assembleia de Deus, seu isolamento denominacional deliberado sempre foi nítido em seus discursos e em sua trajetória. No que diz respeito à IEADI, a não liberalização dos costumes a distancia ainda mais das outras denominações protestantes. Inserida em um Estado com estruturas arcaicas de poder excessivamente centralizadas e marcadamente coronelistas como é o Maranhão, a IEADI, que apresenta as mesmas características em sua estrutura interna de poder, nunca esboçou oposição a esse estado de coisas; conforme demonstrado no capítulo anterior, se caracteriza pelo apoio incondicional a qualquer governo, quer municipal, quer estadual.

O principal foco da IEADI concentra-se em seu crescimento numérico e na abertura de novas igrejas. Também é possível verificar que o pentecostalismo é perpassado por um aparato cognitivo desagregado: teoria/prática, religião/ciência, participação/observação, caracterizado pela inércia e incapacidade de ação diante da violência social, por exemplo. Por esses motivos, o crescimento pentecostal não se materializa em redução dos índices de criminalidade nas cidades de médio e grande porte. A superação desse entrave poderia resultar em maior participação fora do lugar institucional e gerar uma forma democratizante mais eficaz (LOPES JÚNIOR, 2009, p. 185).

Em Imperatriz, no mercado de bens simbólicos da religião, o caráter militante da Assembleia de Deus levou-a a sobrepor-se às suas congêneres pentecostais e às históricas. Sua membresia é formada, sobretudo, pelos grupos economicamente mais desfavorecidos da sociedade, o que lhe proporcionou a inculcação de valores ascéticos, isto é, de rígida oposição

a aspectos liberalizantes da conduta, resistência ao intelectualismo laico e ao ecumenismo. Dispondo de um seminário teológico próprio, as críticas são filtradas a fim de não mitigar a autoridade moral e espiritual incontestada de seu pastor presidente e de sua liderança, evitando a tendência centrífuga e a adoção de usos e costumes díspares.

Torna-se importante definir a expressão “religiosidade popular”. Para Roger Chartier (1995), não é mais possível aceitar uma concepção de cultura popular a partir de três aspectos: (1) por sua definição em contraste com uma cultura letrada e dominante, (2) por serem produções essencialmente puras e (3) por serem intrinsecamente populares. Ao invés disso, ele propõe que o “popular” seja entendido como uma relação, ou seja, “um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que são recebidos, compreendidos ou manipulados de diversas maneiras” (CHARTIER, 1995, p. 06).¹⁰⁷

Chartier enfatiza ainda que mais importante do que mapear, no conjunto das relações sociais, uma suposta distribuição de modelos culturais populares, é compreender como os grupos e os indivíduos se apropriam desses modelos e os dividem entre si. Sob esse enfoque, “tal constatação desloca necessariamente o trabalho do historiador, já que o obriga a caracterizar, não conjuntos culturais dados como ‘populares’ em si, mas as modalidades diferenciadas pelas quais eles são apropriados” (idem). Essa postura teórico-metodológica implica entender que não há uma cultura popular pura, isenta de trocas ou de influências externas, bem como os usos e as interpretações que fazem ao apropriar-se de modelos e hábitos culturais e como produzem sentidos e orientam condutas a partir dessas (re)interpretações.

Chartier (1995, p. 07) também chama a atenção para o fato de que é importante ressaltar que não se deve escamotear as lutas sociais subjacentes a esse processo, bem como os enfrentamentos peculiares aos mecanismos da dominação simbólica que objetivam tornar aceitáveis as representações de mundo e as estratégias de consumo de um grupo ou de uma ordem econômica dominante. No caso da instituição religiosa aqui estudada, já foi traçado, no capítulo anterior, a sua inserção no interior das relações políticas e econômicas das quais evidentemente não está isolada. O que cabe aqui afirmar é que, ao entendê-la como “religião popular”, não está se lhe opondo a outro tipo de religiosidade letrada, embora tal paralelo

¹⁰⁷ Desse modo, a noção de “religião popular” se encaixa aqui, segundo Chartier, como algo que não é radicalmente diferente da produção literária de uma elite clerical, cujos modelos e repertórios seriam impostos à maioria; todavia, a literatura e a religiosidade popular “são compartilhadas por meios sociais diferentes e não apenas pelos meios populares. Elas são ao mesmo tempo, aculturadas e aculturantes” (CHARTIER, 1995, p. 06).

possa ser traçado entre esta e as igrejas protestantes históricas ou ao espiritismo kardecista, por exemplo.¹⁰⁸

Aspectos da dominação simbólica também se manifestam na aceitação de que seus líderes possuam bons carros, morem em casas melhores do que as casas da maioria dos fiéis, enviem seus filhos para estudarem em instituição de ensino em outros Estados ou no exterior, tenham plano de saúde, etc. Trata-se, portanto, de uma relação negociada, de uma religiosidade que reinterpreto modelos híbridos de conduta religiosa e que, a despeito da flexibilização doutrinária da AD em outros Estados da federação, opta, em Imperatriz, pelo rigorismo legalista e pela resistência às tendências secularizantes da conduta e dos modos de vestir¹⁰⁹; aspectos já presentes na sua formação, sua conservação torna-se um forte elemento de coesão identitária, doutrina apoiada numa leitura fundamentalista da Bíblia, aliada a uma ampla base bibliográfica, que inclui desde tratados teológicos até livros de auto-ajuda evangélicos, em sua maior parte de autores norte-americanos.

Assim, há uma apropriação de objetos culturais que circulam na sociedade: meios de comunicação, cultura letrada, formas de consumo, que não são apenas recebidos, mas, como na citação anterior de Chartier, são também compreendidos, manipulados, interpretados, utilizados de distintas maneiras; os artefatos culturais de que a instituição se apropria são ressignificados de forma a atenderem as necessidades do grupo e se encaixarem no seu repertório de representações de mundo. Até mesmo objetos religiosos são reinterpretados a fim de serem utilizados. Uma vez que um segmento social se define em relação à alteridade, os empréstimos e as trocas simbólicas que fazem uns aos outros são parte imprescindível da relação que estabelecem no viver social.

Um exemplo dessa perspectiva é a Teologia da Prosperidade, marca indelével das igrejas neopentecostais e um dos catalisadores de seu crescimento, como é o caso das Igrejas Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus e Renascer em Cristo. Outrora combatida pela AD, já é incorporada, embora com reservas, pela teologia assembleiana. De maneira particular, não é voltada exclusivamente ao enriquecimento, mas para estimular os fiéis a superarem da pobreza. Em Imperatriz, um dos defensores da teologia da prosperidade na IEADI, pastor Daniel Vieira, apresenta um programa veiculado diariamente na TV Cidade Esperança, chamado “Visão de Vencedor”, no qual faz pregações, orientando a aquisição de

¹⁰⁸ Sem dúvida, como já ressaltado, grande parte dos membros da IEADI são pessoas de condição sócio-econômica humilde (o que por si só não é suficiente para explicar seu crescimento); assim como há também muitos membros da classe média e com curso superior, que também aceitam a rigidez doutrinária da igreja, por considerá-la correta ou por uma questão de conveniência, ou fazem tímidas críticas a ela.

¹⁰⁹ Apesar disso, com o passar das décadas, vários costumes tem sido flexibilizados, alterados e alguns até abolidos, como se verá no próximo tópico.

“bênção materiais” e estimulando os fiéis a prosperarem também financeiramente. Em um de seus programas, após uma exposição acerca do uso místico de palavras positivas para obtenção da prosperidade, ele destaca:

[...] E quando você diz assim: “olha pastor, eu vou construir uma casa”, mas você não tem a menor condição, mas diz assim: “no nome de Jesus eu vou construir uma casa de três quartos e assim e assim”, você está pronunciando uma palavra profética [...]. Isso é a palavra profética, é a fé que faz anunciar aquilo que vai acontecer [...]. Use suas palavras como palavras proféticas, para mudarem o futuro e abençoarem tua vida [...]. O meu filho [...] estava trabalhando, arrumou um serviço e começou a trabalhar; no primeiro mês ele recebeu o salário, e com todo o salário chegou pra mim e disse: “pai, o senhor é o pastor, o meu pastor. Eu tinha prometido para Deus que no dia que eu fosse trabalhar, o primeiro salário eu daria todo na igreja. Pai, tá aqui pai, o meu salário, estou entregando para o senhor que é o pastor, o meu pastor”. E eu recebi aquele dinheiro do meu filho e disse: “Filho, tu serás um homem próspero em tudo o que colocares a mão pra fazer. Meu filho tu serás o mais próspero da terra, tu e a tua descendência jamais mendigarão o pão” [...]. Eu tenho uma bênção de prosperidade em mim, então se eu tenho uma bênção de prosperidade sobre a minha vida, eu repasso ela, eu abençoo você [...] eu carrego as marcas da prosperidade sobre mim, sobre o meu ministério; eu quero abençoar você também assim, porque eu posso, em nome de Jesus, abençoar a tua vida financeira.
(VIEIRA, Daniel. Programa “Visão de Vencedor”. TV Cidade Esperança, canal 14. Imperatriz, 19/02/2009)

Após a pregação, o pastor convidou os telespectadores a participarem do que ele denominou de “um grande seminário de prosperidade”, que foi realizado nos dias cinco, seis e sete de março de 2009, na congregação “Brasa Viva”, bairro Entroncamento, e conclamou:

eu sei que Deus vai quebrar a espinha dorsal da pobreza na vida de muitas pessoas e vai derramar uma cachoeira de bênçãos e de prosperidade nesses três dias de seminário. [...] Será inesquecível, participe do ‘seminário de provisão total’ na congregação Brasa Viva, na Assembléia de Deus.

É um discurso típico do movimento neopentecostal, do qual o pentecostalismo clássico manteve-se arremido por longo tempo. A Assembleia de Deus, durante mais da metade de seus quase cem anos de atuação no Brasil, adotava uma postura reticente em relação à prosperidade; relutava até mesmo quanto ao uso dos meios de comunicação, mesmo com a finalidade de evangelização; entretanto, vem, a passos lentos, mudando sua postura tradicional de rejeição à riqueza, ao usufruto do dinheiro e à busca de *status* social. Essa mudança é consequência da filiação cada vez mais crescente à AD de setores da classe média, profissionais liberais e empresários. É possível acrescentar ainda que o combate à pobreza por parte de pregadores neopentecostais têm induzido pastores assembleianos a fazerem o mesmo;

trata-se aqui da valorização da ascensão social sem o viés educacional, o que torna a membresia de igrejas pentecostais ainda pouco escolarizadas, haja vista que o combate à pobreza ocorre apenas no campo místico; como se evidencia no exemplo da pregação acima em que o pastor conclama os fiéis a usarem “palavras proféticas”, desvela-se uma perspectiva de que a pobreza é responsabilidade direta do indivíduo, que não está usando a fórmula espiritual correta para superá-la.

O avanço do neopentecostalismo é um importante fator que vem forçando a AD a mudar sua postura em relação à teologia da prosperidade; somado à forte influência de teólogos norte-americanos, tem levado parte de sua liderança a incorporar valores empresariais e mercadológicos e combaterem mais veementemente a pobreza como flagelo do mal, retirando as bases sociais como causas desta.

Sua crescente inserção na política, na vida social, nos meios de comunicação, sua produção mercadológica (Bíblias, hinários, livros, CDs, DVDs, jornais, revistas, roupas, artigos de decoração, etc.) têm lhe rendido bastante êxito na esfera sócio-econômica e na atração de novos fiéis.¹¹⁰

Na premência de “ganhar almas para Jesus”, o assembleiano é levado a se responsabilizar pela concorrência religiosa, adotando uma relação mais ou menos tensa com outros grupos religiosos, regidas mais pela oposição do que pela aliança. Nesse caso, a aliança se estabelece apenas entre “a minha igreja” (ou congregação da AD) e outras igrejas de pastores da “minha denominação”, conforme enfatiza Brandão (1988, p. 40). A relação de concorrência é travada com outras igrejas pentecostais e a de oposição com outras religiões não-protestantes e não cristãs:

podemos sem dúvida reconhecer no pentecostlismo o *modo de ser religioso* que mais ativa e motivadamente diferencia o campo confessional brasileiro e mais acentua, em uma diversidade crescente de formas de vida religiosa, relações mais intensas de oposição e concorrência.

Porém, em todo o Brasil, a AD tem se aliado a outras igrejas evangélicas no tocante à organização de eventos como a Marcha para Jesus. Em Imperatriz, por exemplo, a APEI (Associação de Pastores Evangélicos de Imperatriz), da qual Raul Cavalcante Batista é participante, se reúne mensalmente. O que é preciso enfatizar é que não se trata de um distanciamento total, de uma sectarização, mas um afastamento doutrinário, que caracteriza

¹¹⁰ Basta comparar com a estagnação da Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA) – cujo sectarismo isolou-a das mudanças das últimas décadas no campo religioso – e da Congregação Cristã do Brasil – que pouco se expandiu para além das regiões Sul e Sudeste e, como a IPDA, recusa o comércio de artigos religiosos para qualquer fim.

uma relação de concorrência entre si, como na citação acima, concorrência no mercado de almas e nas ofertas de bens de salvação. Nesse sentido, para evidenciar sua diferenciação em relação às demais denominações protestantes é que ela mantém usos e costumes mais rigorosos, assunto abordado a seguir.

2.2 – Usos e costumes: a rejeição ao mundanismo e externalização da santidade

O açulamento dessas representações pautadas em concepções religiosas da realidade social se evidencia como assaz notável quando se trata de delimitar o comportamento do cristão. Para o assembleiano, o mundo, por seu caráter profano, é o lugar por excelência onde ele deve dar seu testemunho. Mesmo se tratando de uma religiosidade intramundana, a dicotomia sagrado e profano, tão presente em toda a história do Cristianismo, torna, para essa vertente, o mundo como antítese da igreja¹¹¹, no qual se deve atuar em santificação. A igreja, por outro lado, é o lugar da adoração.

A esse respeito, um aspecto emblemático é o significado do templo na consciência religiosa dos fiéis. O templo é um lugar que quebra a homogeneidade do espaço. A porta que se lhe abre para o interior representa, simultaneamente, uma continuidade com o mundo profano e a separação deste; é o limite, a fronteira que o distingue “e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado” (ELIADE, 2008, p. 28-29). É este aspecto simbólico que permite ao fiel ver a igreja como o lugar de adoração; o espaço sagrado também implica uma hierofania e é constituído a partir de uma significação religiosa que suprime, para o fiel, o relativo e o contingente. A vontade do Deus, expressa através de seus sacerdotes e de um rígido código moral é apodítica, “traçando desse modo uma orientação ou decidindo uma conduta” (p. 31).

Na IEADI essa conduta não se limita apenas ao espaço sagrado do templo, mas também aos espaços da vida social sendo caracterizada pelo rigor doutrinário, elemento ainda visto por sua liderança como indicador do verdadeiro crente, sinal inequívoco de exteriorização de santidade. A esse respeito, observe-se o que prega José Wellington Bezerra da Costa, presidente da CGADB, acerca dos usos e costumes da AD:

¹¹¹ E este é um importante elemento diferenciador entre esta denominação e outras vertentes neopentecostais; nestas, há uma posituação do mundo, o que permite a renomados jogadores de futebol, atores e atrizes de TV converterem-se, sem, necessariamente, mudarem sua postura social, impactante mudança introduzida pela teologia da prosperidade no meio protestante. Mesmo tendo aderido homeopaticamente a essa teologia, algumas convenções da AD ligadas à CGADB não romperam com o rigorismo legalista que marcou a trajetória da denominação no Brasil.

Costume, no nosso caso eclesiástico, trata-se do comportamento do crente, da sua postura diante do mundo [...] O “deus deste século” [...] é quem “dita” as tendências da moda aos estilistas ou decide o que deve ser veiculado nos meios de comunicação, conforme as suas conveniências malignas. Eis as razões porque a igreja não pode aceitar os costumes deste mundo. [...]. Os padrões do mundo são contrários aos princípios bíblicos [...]. A Assembléia de Deus no Brasil, desde os seus primórdios, é uma igreja observadora dos bons costumes pautados na doutrina essencialmente bíblica. É verdade que têm ocorrido alguns extremismos, que geralmente conduzem à intolerância. Se os nossos pastores permitirem que certos costumes do mundo sejam “liberados”, para cada crente fazer o que bem entender [...] não mais se poderá corrigir os excessos que certamente ocorrerão¹¹².

Os “usos e costumes” são um conjunto de restrições impostas aos fiéis no tocante ao uso do vestuário, de produtos de beleza, bijuterias, corte de cabelo e tabus comportamentais adotados pelo grupo religioso. A primeira vez que essa temática esteve no foco das atenções dos líderes assembleianos foi na Convenção Geral de 1946, realizada em Recife, quando José Teixeira Rego, um dos pastores que participava do evento, leu um documento publicado no jornal Mensageiro da Paz, em julho daquele ano e assinado pelo ministério da AD de São Cristóvão, Rio de Janeiro, que impunha regras de vestimentas às mulheres.

Preocupados com o “espírito de mundanismo” liberal do pós-guerra, que eles temiam fazer arrefecer o fervor religioso de sua igreja e minar o que era entendido como “bons costumes”, precipuamente o comedimento da mulher no tocante à aparência física, os ministros da igreja de São Cristóvão argumentaram o fato de a mulher ser mais fraca e mais propensa à vaidade; sugerindo que alguns autores da Bíblia lhes deram orientações sobre como vestir-se e pentear-se. Por isso, a igreja do Rio de Janeiro (por ser, à época, capital federal) devia ser um exemplo para todo o Brasil e aprovaram um decreto proibindo as mulheres de cortarem e tingirem os cabelos; não podendo também deixá-los soltos, devendo usar vestidos de mangas compridas, sem decote e que cobriam todo o corpo, além de terem que usar meias. O não cumprimento acarretaria desligamento das atividades da igreja por três meses e, em casos de reincidência, expulsão.

A Convenção de Madureira, que sempre manteve um caráter independente da CGADB, adotava normas semelhantes e criticava as outras convenções por considerá-las liberais em excesso em matéria de “usos e costumes”. O assunto causou vários debates e prevaleceu a opinião de Samuel Nyström e outros convencionais que resolveram cancelar o

¹¹² Disponível em <http://igrejaassembleiadedeus.org/nossos_costumes.htm>. Acesso em 18 nov. 2008

decreto da igreja de São Cristóvão, além de terem exigido que fossem retiradas as regras. Posteriormente, Madureira também flexibilizou as normas estéticas para mulheres.

A CGADB ainda levaria três décadas para aprovar um estatuto de “usos e costumes”, cujo conteúdo tinha o mesmo rigor do decreto reprovado em 1946. Esse posicionamento foi motivado pelos eventos do final da década de 1960, sobretudo no ano de 1968. Se o uso de minissaias e vestidos curtos chamava a atenção de setores seculares da sociedade, no campo religioso isso foi ainda mais evidente. Se até então a Assembleia de Deus não permitia sequer que as mulheres opinassem nas convenções gerais, tampouco permitiria que adotassem modos estéticos inovadores e ousados. É assim que na Convenção de 1968 foi criticada uma matéria no jornal Mensageiro da Paz, “com publicações de fotografias de moças e senhoras com vestidos curtos e cabelos com penteados fora do comum” (CPAD, 2004, p. 392). Depois de ordenarem os editores do jornal que censurassem as fotografias “inescrupulosas”:

O pastor José Pimentel de Carvalho, por sua vez, disse achar que havia chegado “o tempo de acertarmos o relógio de nosso sistema doutrinário”. Ele afirmou também que “a nossa mocidade precisa ser bem orientada e conhecer plenamente a diferença entre modas e costumes, porque, de um modo geral, todos os crentes estão voltados para as modas de figurinos criados por pessoas sensuais, que trabalham para implantar essas modas”. O vice-presidente da mesa diretora citou ainda exemplos de trajes que considerava sensuais e afirmou que “isso deve ser combatido e evitado para que a onda de mundanismo não penetre em nossas igrejas”. (CPAD, 2004, p. 393)

Em 1973 foi proposto o envio de uma carta ao ministro da Educação, solicitando a isenção do uso de calças compridas nas escolas pelas estudantes assembleianas. Dois anos depois, na Convenção Geral de 1975, optou-se por manter o distanciamento das demais igrejas protestantes, inclusive as pentecostais. Nem todos os 1.500 líderes de vários Estados presentes na convenção compartilhavam essa ideia, mas a linha dura da igreja mais uma vez rejeitou a conciliação. Um dos pastores afirmou que era necessário haver “comunhão entre as denominações” (CPAD, 2004, p. 137), mas se devia manter os costumes em relação ao vestuário. A rigidez em relação a essa questão já era uma das marcas distintivas das Assembleias de Deus, mesmo ainda não existindo um código escrito que legitimasse tais práticas. Coube à convenção de 1975, realizada em Santo André, levar a cabo esse feito. Na ocasião, foi lida uma proposta de normas acerca dos usos e costumes a serem seguidos pelas AD's no Brasil. A proposta foi aprovada por unanimidade pelo plenário.

Posteriormente, vários ministérios romperam com os padrões estabelecidos pela CGADB (como Madureira, Betesta, entre outros). Na IEADI, há certa pressão interna no sentido de reivindicação de maior liberalização dos costumes, o que naturalmente tende a crescer à medida que aumenta o nível educacional de seus membros, sobretudo jovens, e o contato com outras ofertas de bens religiosos dentro do campo protestante; o não atendimento dessas reivindicações por parte da liderança tem causado a saída de muitos jovens para outras denominações.

Os usos e costumes transcritos a seguir não são seguidos em sua totalidade até mesmo por convenções ligadas à CGADB em grandes centros urbanos, nos quais a dinâmica das mudanças sócio culturais, aliada a uma economia industrial, afetou também os modos de vestir-se e comportar-se entre os pentecostais; nessas cidades, estes já não são mais conhecidos pelo estereótipo de gente recatada, que nega os prazeres do mundo, haja vista as grandes alterações imprimidas em seu meio pelas denominações neopentecostais, mundanizando suas condutas e incentivando-os a enriquecerem, deixando de lado o ideal de salvação no além, a fim de vivenciarem uma parte do céu na terra, o que tem encontrado forte resistência por parte de vários líderes assembleianos. Por isso, a liderança da igreja em Imperatriz ainda resiste e a instituição segue à risca a maior parte dessas determinações:

A 22ª Convenção Geral das Assembléias de Deus na cidade de Santo André, Estado de São Paulo [...] deliberou, por votação unânime e dos delegados das igrejas da mesma fé e ordem, em nosso país, que as mesmas igrejas se abstenham do seguinte:

1. Uso de cabelos compridos, pelos membros do sexo masculino;
2. Uso de traje masculino, por parte dos membros ou congregados do sexo feminino;
3. Uso de pinturas nos olhos, unhas e outros órgãos da face;
4. Corte de cabelos, por parte das irmãs (membros ou congregados);
5. Sobrancelhas alteradas;
6. Uso de minissaias e outras roupas contrárias ao bom testemunho da vida cristã;
7. Uso de aparelho de televisão – convindo abster-se, tendo em vista a má qualidade da maioria de seus programas; abstenção essa que justifica, inclusive, por conduzir a eventuais problemas de saúde;
8. Uso de bebidas alcoólicas.

Esta Convenção resolve manter relações fraternais com outros movimentos pentecostais, desde que não sejam oriundos de trabalhos iniciados ou dirigidos por pessoas excluídas das Assembléias de Deus, bem como manter comunhão espiritual como os movimentos de renovação espiritual, que mantenham os mesmos princípios estabelecidos nesta resolução. Relações essas que devem ser mantidas com prudência e sabedoria, a fim de que não ocorram possíveis desvios das normas doutrinárias esposadas e defendidas pelas Assembléias de Deus no Brasil.

(CPAD, 2004, p. 438-439)

Na contramão da tendência mais geral, a IEADI tenta manter, na medida do possível, os usos e costumes que a levam a considerar-se superior às demais em matéria de santidade. Sobretudo em meios rurais e urbanos do interior, como é o caso de Imperatriz, região tocantina, Araguaia e outros lugares do Norte e Nordeste, onde um forte tradicionalismo patriarcal coexiste com elementos da modernidade, a rigidez legalista dos costumes supracitados é mais facilmente mantida. Os dogmas das Assembleias de Deus, incluindo os “usos e costumes”, foram oficializados em Assembleias Gerais realizadas entre os anos de 1933 a 1938, ocasiões em que, segundo a convenção, “deram-se longos debates sobre as características e identidade da igreja¹¹³”. É importante enfatizar, porém, que não se proíbe mais, *stricto sensu*, o uso de maquiagem e de aparelho de televisão, aconselhando-se apenas que “os irmãos” sejam moderados ao manuseá-los.

O uso do aparelho de televisão foi tratado pela primeira vez em 1968. A resolução, aprovada ao final foi de que nenhum pastor devia manter esse aparelho em casa e os que o possuíam deviam desfazer-se dele, assim como os membros das igrejas que, em caso de não cumprimento, deviam ser excluídos até cumprirem a determinação (CPAD, 2004, p. 399). Entre os motivos alegados para esta decisão estava o fato de que a televisão roubava a espiritualidade da família; chegou-se a citar um cientista (descobertas e opiniões científicas, quando citados nas convenções, servem apenas para corroborar uma decisão da liderança) que afirmou que a televisão desumanizaria a humanidade no futuro. A proibição ao uso da TV foi ratificada cinco anos depois, em 1973, quando o debate foi iniciado a partir da acusação de que alguns pastores tinham o aparelho em casa e novamente no estatuto aprovado em 1975. Alguns chegaram a afirmar que a televisão trazia o demônio para dentro de casa e que um pastor que a possuísse devia ser considerado “indigno de ocupar o púlpito” (p. 423). Também foi proposta a publicação de uma nota com a proibição no Jornal Mensageiro da Paz, mas para “evitar o perigo de combater frontalmente os meios de divulgação devidamente reconhecidos pelo governo” (p. 424), a Convenção decidiu não publicar a proibição no jornal. Os anais da CGADB enfatizam ainda que “a preocupação tinha origem no fato de que o Brasil estava vivendo naquele período sob a ditadura militar. Assim, a decisão de proibir o uso da televisão foi homologada, mas sua publicação no MP foi revogada” (p. 424). Essa é a primeira de duas referências à ditadura militar nos anais das Convenções Gerais das Assembleias de Deus publicados pela CPAD, o que também evidencia o temor da instituição em não agravar o

¹¹³ Disponível em: <http://cgadb.org.br/home/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=27>. Acesso em 28 mar. 2009

governo instituído pelo golpe de 1964, mesmo se tratando de algo pertinente a deliberações internas da igreja. Consequentemente, o televangelismo também foi rejeitado, pois importava, segundo Macalão, manter os crentes afastados da televisão (p. 440). Apenas na década de 1990 a CGADB resolveu iniciar um programa de televisão, mesmo encontrando resistências entre alguns líderes. O programa “Movimento Pentecostal” era transmitido pela rede Manchete e apresentado pelo presidente do órgão, José Wellington Bezerra da Costa.

Na Convenção Geral de 1995, o tema “usos e costumes” voltou a ser debatido. Pastores considerados “liberais” pediram o fim de alguns costumes da igreja, no que foram severamente censurados por outros, que chegaram, inclusive, a pedir sua exclusão e o desligamento de suas igrejas da CGADB. José Wellington B. da Costa, presidente da convenção, e declaradamente conservador, afirmou que o Conselho de Doutrina (órgão responsável por determinar quais dogmas as AD’s devem seguir, bem como de resolver querelas doutrinárias em qualquer lugar do país) ficaria responsável pela análise da questão, o que demorou quatro anos para ficar pronto. Quanto aos demais, ele os aconselhou apenas a ficarem orando enquanto o conselho tomava as decisões que considerasse convenientes. Em 1999, a resolução do conselho foi publicada e manteve os mesmos costumes, mudando apenas alguns termos no estatuto; segundo o próprio documento da Convenção, numa linguagem atualizada, ficaram estes resumidos a seis pontos, denominados como “sadios princípios estabelecidos na Palavra de Deus – a Bíblia Sagrada – e conservados como costumes desde o início desta obra no Brasil”. O leitor deveria mentalizar, no início de cada item, os termos “É proibido”:

1. Ter os homens cabelos compridos (1 Co 11.14), bem como fazer cortes extravagantes;
 2. As mulheres usarem roupas que são peculiares aos homens e vestimentas indecentes e indecorosas, ou sem modéstias (1 Tm 2.9,10);
 3. Uso exagerado de pintura e maquiagem – unhas, tatuagens e cabelos – (Lv. 19.28; 2 Rs 9.30);
 4. Uso de cabelos curtos em detrimento da recomendação bíblica (1 Co 11.6,15);
 5. Mal uso dos meios de comunicação: televisão, internet, rádio, telefone (1 Co 6.12; Fp 4.8);
 6. Uso de bebidas alcoólicas e embriagantes (PV 20.1; 26.31; 1 Co 6.10; Ef 5.15)
- (CPAD, 2004, p. 581)

Além de algumas proibições terem sido abrandadas, em relação aos itens anteriores, como o uso de maquiagem (apenas não pode ser exagerado), e da televisão – acrescido de outros meios de comunicação (apenas seu mau uso é vedado, mas não é

explicitado o que se entende por “mau uso” desses meios), além de referências da Bíblia, que conteriam essas proibições (quase todas retiradas de Cartas de Paulo). Foi enfatizado ainda que “os itens dois e seis do estatuto anterior foram colocados num mesmo item, pois se trata de um mesmo assunto” (CPAD, 2004, p. 581). Dos seis pontos do estatuto, três são direcionados especificamente às mulheres (2,3 e 4). Embora o item três também possa ser referido aos homens, fica claro que é direcionado principalmente às mulheres. Apenas um item é diretamente referenciado aos homens (item 1), ao passo que o quinto e sexto se aplicam a ambos os sexos. Ao comparar-se com o estatuto anterior, verifica-se que as restrições às mulheres não foram flexibilizadas. Nele, cinco itens eram direcionados a elas (2, 3, 4, 5 e 6), um aos homens (1) e dois a ambos os sexos (7 e 8).

É importante entender esses costumes na sua dupla origem: na tentativa de alcançar a santidade pela rejeição aos padrões da sociedade secular, negando a promiscuidade, a exposição do corpo seminu e a sensualidade; também pelos padrões de comportamento da sociedade nórdica européia, de onde vieram os fundadores da AD e onde, além da santidade, possivelmente o clima frio tenha influenciado no uso de roupas que cobriam todo o corpo, costume que também passou a ser adotado no Brasil. Desta maneira, a aparência das mulheres brasileiras deveria ser semelhante a das mulheres suecas. Esse procedimento pode ser confirmado pelo fato de “Gunnar Vingren e Otto Nelson terem sido os missionários suecos mais rígidos em termos de vestimentas” (CPAD, 2004, p. 220), ou seja, os missionários suecos introduziram no Brasil os padrões de vestimenta usados em suas igrejas.

Outro aspecto a se inferir desse processo é a ausência de princípios democráticos na Assembleia de Deus. Os fiéis não escolhiam o que vestir, não escolhiam se queriam ou não um aparelho de TV e o conteúdo sexista de seu corpo doutrinário, em que as mulheres também não escolhiam por si mesmas. O verticalismo é uma das principais características do exercício da sua liderança. As Convenções Gerais exercem a função de Concílios, nos quais somente pastores e líderes credenciados podem votar e as decisões ali tomadas apenas podem ser revogadas com a aquiescência de seus dirigentes. Entretanto, essa estrutura autoritária não passou incólume ao longo dessas décadas, tendo sofrido cisões e diversas críticas internas e externas. No Sul do Maranhão, porém, essa herança centralizadora e verticalista permanece praticamente intacta. A igreja parece caminhar de forma paralela à história do Estado, que pouco ou quase nada vivenciou em termos de democracia desde a proclamação da República.

Entretanto, as restrições às mulheres não se limitam a essas; pelo estatuto da AD, elas também são proibidas de serem pastoras. Isso remonta à Conferência de 1930, quando, sob a liderança de Lewi Pethrus, foi deliberado que “a mulher tem direito, tanto a pregar

como a ensinar, somente não deve ficar como dirigente numa congregação” (VINGREN, 1982, p. 151). A decisão, que Vingren (1982, p. 168) enfatizou como definitiva, foi expressa nestes termos:

As irmãs têm todo o direito de participar da obra evangélica [...] e também ensinando quando for necessário. Mas não se considera que uma irmã tenha a função de pastor de uma igreja ou ensinadora, salvo em casos excepcionais [...]. Assim deve ser somente quando não existam na igreja irmãos capacitados para pastorear ou ensinar.

Na Conferência de 1930, Frida Vingren, esposa de Gunnar, foi a única mulher a participar. Frida dirigia os cultos quando o marido não podia estar presente, o que escandalizava muitos líderes. Na discussão referente ao direito de as mulheres poderem ou não ser pastoras, Vingren e Samuel Nyström defendiam posições diferentes. A opinião do segundo, de que “a mulher não pode pregar nem ensinar, só testificar” (CPAD, 2004, p. 35) terminou prevalecendo. A mesma questão foi levantada décadas depois nas Convenções de 1983 e 2001. Em ambas, “os convencionais, por esmagadora maioria, rejeitaram a ordenação de mulheres” (p. 40). Na Convenção de 1962, realizada em Recife, com 364 participantes, um dos pastores questionou se as esposas deles podiam assistir às reuniões da Convenção, sendo deliberado que sim, “sem todavia terem direito a qualquer manifestação” (p. 331).

Em 1993 foi criada a União de Esposas de Ministros das Assembleias de Deus (Unemad), que passou a ser um órgão oficial da CGADB, com convenções paralelas e exclusivas para mulheres de pastores, com palestras e estudos da Bíblia. Na Convenção Geral de 2001 voltou-se a fazer votação entre os líderes sobre a nomeação de mulheres pastoras. “A votação foi rápida e decisiva, sendo rejeitada por maioria esmagadora de votos. Dos cerca de 2,5 mil ministros presentes à sessão, apenas três foram favoráveis à ordenação de pastoras”. (CPAD, 2004, p. 633)

Nenhuma das 135 congregações da IEADI existentes até meados de 2009 tem uma mulher como dirigente (ou pastora) – e se depender de seu atual pastor presidente elas jamais chegarão a esse posto – em obediência à ratificação feita pela CGADB em 1999 à deliberação da Conferência de 1930, em um item intitulado: “CGADB esclarece posição contrária à ordenação de pastoras”, listando exemplos de mulheres que na narrativa bíblica foram obedientes e souberam servir com submissão. Perguntado acerca da não nomeação de mulheres pastoras pelas Assembleia de Deus em todo o Brasil e se pretende manter essa restrição em Imperatriz, Raul Cavalcante Batista respondeu:

Olha, nós fazemos parte da Convenção nacional da Assembleia de Deus, que tem sua diretoria, presidente. Depois tem as convenções regionais e somos, aqui na ponta, uma igreja, eu sou subordinado a todo esse sistema, uma convenção regional e uma convenção nacional. Eu não poderia mudar nada aqui sem que a nossa diretoria aceite. Agora, pessoalmente, eu sou favorável a esse sistema da Assembleia de Deus de não colocar mulheres como pastoras, porque biblicamente nós não percebemos o respaldo para isto, e a prova disto é que, por exemplo, a igreja do Novo Testamento, que Jesus Cristo quando iniciou seu ministério escolheu doze homens para serem discípulos dele, e as mulheres estavam com ele e sustentavam financeiramente, mas não escolheu nenhuma delas para ser apóstola, mas sim, só os homens. Quando Judas [Isariotes] se desvia e morre, o Espírito Santo escolheu Matias, e não escolheu uma mulher para substituir, e depois em toda trajetória você não percebe nenhuma mulher assumindo a igreja; e no Antigo Testamento ocorreu a mesma coisa, com exceção de uma mulher, chamada Débora, que se levantou como uma mãe de Israel, mas ela não foi escolhida para ser líder, porém, por uma circunstância então ela entra, Deus aprovou [...]. Até os sacerdotes, você percebe que Deus chamou Arão, por que não chamou Miriam se era irmã de Moisés? Chamou Arão, e depois escolheu todos os sacerdotes homens, e com tantas mulheres nobres, dignas. Então essa questão não é só da igreja, nós entendemos como biblicamente. Agora, é como eu já disse em muitas ocasiões: levanta-se mulheres pra serem pastoras, pra fazer a obra de Deus e eu não questiono isso; eu não questiono, não levanto a bandeira contra, para falar mal de jeito nenhum; eu sou favorável à minha igreja, estou dentro de uma instituição, e baseado nisso eu creio nisso, acho que é correto. Mas a igreja nossa em Imperatriz, aquilo que pudermos colocar as mulheres nas lideranças, departamentos, secretarias, trabalho, o que a gente pode fazer nós temos feito, mas não chegamos ainda a colocar como pastora, considerando esses princípios que apresentei e o norte que a nossa igreja apresenta. [...] A mulher tem um papel importante, mas não para ser pastora, para ser bispa, esses papéis nós não vemos respaldo bíblico.

(Raul Cavalcante Batista, entrevista, 20/05/2009)

Embora existam igrejas pentecostais que tenham rompido com esse paradigma¹¹⁴, sem dúvida o *ethos* sueco-nordestino, somado à leitura fundamentalista da Bíblia, influenciou decisivamente na exclusão de mulheres do exercício como pastoras. Excetuando-se as igrejas fundadas por mulheres e as mais abertas à sua participação, o Cristianismo, segundo Chamorro (2000, p. 131) trouxe ao Ocidente como representação dominante do divino, a figura de um ser transcendente e masculino. Tal viés é importante no sentido de tornar compreensíveis os mecanismos que orientam e determinam o comportamento dos indivíduos, pois é sob o signo do natural e do verdadeiro que são legitimadas e fundamentadas ordens instituídas. Por isso a igreja tenta buscar na Bíblia sua regra de fé e prática, bases para tornar aceitáveis seus “usos e costumes”.

¹¹⁴ É o caso, por exemplo, da Igreja do Evangelho Quadrangular e da Igreja Internacional da Graça de Deus. Nesta última, a nomeação de mulheres pastoras não ofusca a figura carismática e paradigmática de seu líder e fundador, R. R. Soares.

No início deste capítulo foi afirmado que as representações têm, para Chartier, a função de classificar e hierarquizar a realidade social a partir de critérios de julgamento considerados válidos por determinado grupo. No capítulo anterior, reiterou-se que o poder simbólico, para Bourdieu, tem por função manter a sujeição dos indivíduos, a partir da cumplicidade entre eles e aqueles que exercem o poder. Ambos os conceitos estão interligados e se complementam. A naturalização de uma ordem instituída é função de um corpo de especialistas; nesse caso, de teólogos, que a partir de uma definição específica de mundo, determina comportamentos, modos de vestir, em suma, definem o certo e o errado, cuja função última, conforme Bourdieu (2000) é escamotear as relações de força inculcando uma forma homogênea de entender o tempo. Para isso, esses teólogos apóiam sua autoridade na Bíblia e na memória. Sob emblemas como “Deus quer” ou “tem que ser assim” é que se justifica todo um corpo de doutrinas que pretendem, segundo a sua própria liderança, manter a identidade da instituição:

Quando afirmamos que temos nossas tradições, não estamos com isso dizendo que os nossos usos e costumes tenham a mesma autoridade da Palavra de Deus, mas que são bons costumes que devem ser respeitados por questão de identidade de nossa igreja. [...] somos um povo que tem história, identidade definida e, acima de tudo, nossos costumes são saudáveis [...] Deus quer a Assembléia de Deus como ela é, na sua maioria¹¹⁵.

Em um trecho do estatuto, os autores enfatizam que não precisam imitar outras igrejas porque a AD surgiu antes delas. O orgulho de ser uma das primeiras pentecostais reforça o tom de superioridade por possuir maior número de membros. Considerando os próprios usos e costumes como marca indelével de santidade e da verdadeira doutrina, a igreja prefere manter o perfil conservador em matéria de estética e por não aliar-se a nenhuma outra denominação protestante¹¹⁶, a fim de conservar sua identidade como igreja pentecostal clássica, cujos critérios de pertencimento se definem pela ortodoxia, negação da diferença e oposição a tudo o que é entendido por mundanismo e secularismo.

Não é necessário copiar. Nós somos pentecostais clássicos. Isso significa que somos modelo para os outros. São eles, portanto, que devem aprender com as Assembléias de Deus e não nós com eles, em matéria de doutrina pentecostal. É muita falta de bom senso e de respeito para com nossa

¹¹⁵ Disponível em <http://igrejaassembleiadedeus.org/nossos_costumes.htm> Acesso em 18 nov. 2008

¹¹⁶ O pastor presidente da IEADI participa de um órgão interdenominacional chamado APEI (Associação de Pastores Evangélicos de Imperatriz), cujos membros, pastores de todas as denominações evangélicas da cidade, se reúnem mensalmente e debatem temas como “marcha pra Jesus”, comemorações do dia da Bíblia, etc. (Raul Cavalcante Batista, entrevista, 20/05/2009). A igreja não é sectária no sentido de manter-se completamente afastada das demais denominações, mas poucos eventos são realizados em parceria com elas. Suas festas comemorativas, por exemplo, são restritas às congregações da AD.

denominação copiar de grupos neopentecostais, que sequer sabemos quem são, nem de onde vêm e nem para onde vão. Com a avalanche de igrejas neopentecostais, liturgias e crenças para todos os gostos têm levado alguns de nossos líderes a se fascinarem por esses movimentos, imitando e copiando seu sistema litúrgico. Ora, quem pertence à nossa igreja não está enganado, são crentes que sabem o que querem, que conhecem nossa doutrina, tradição, usos e costumes e com a nossa forma de adoração [...] As tentativas de mudança são sempre um fiasco, porque quem não gosta da nossa maneira de cultuar a Deus, já foi embora para outras denominações. Por que imitar e copiar outros movimentos? [...] Quem procura imitar esses movimentos não se identifica com a nossa denominação e nem com a deles. Imitação é sempre imitação. Não conquista os pecadores para Cristo, pois não tem público alvo definido. Não conquista outro público porque essas pessoas já conhecem a Assembléia de Deus. Por mais que se queira provar que são outros costumes, que as coisas mudaram, não persuade as pessoas, porque as marcas das Assembléia de Deus são muito fortes. (CPAD, 2004, p. 583-584)

O texto acima rechaça o crescimento das igrejas neopentecostais, nega a sua legitimidade como igrejas cristãs, retirando-lhes a capacidade de “salvar os pecadores”, e afirma a superioridade da tradição assembleiana sobre as igrejas que surgiram depois; outorga para si mesma o monopólio dos bens de salvação, mantidos sob a égide da tradição, entendida como bom senso dos que não se deixaram enganar. Conforme foi afirmado, em Imperatriz a AD mantém os usos e costumes acima expostos na sua totalidade e tem rejeitado as críticas e as propostas de flexibilização. Acerca desse assunto, assim se expressa o pastor Raul Cavalcante Batista:

Observamos o seguinte: que o que a gente chama “usos e costumes” são, na verdade, ensinamentos bíblicos [...] tudo o que a igreja Assembleia de Deus de Imperatriz ministra é baseado na Palavra de Deus, por isso não pode ser mudado. [...] Embora algumas igrejas adotem [costumes muito flexíveis], elas não se preocupam, o que eu acho um erro que elas não se preocupem, porque a igreja do Senhor Jesus é a Noiva do Cordeiro [...] a noiva se identifica pelos trajes, pela forma exterior como ela aparece, e a igreja do Senhor Jesus é a noiva onde quer que ela esteja, e por isso tem que haver essa identificação. A gente reconhece o crescimento dessas igrejas chamadas neoliberais [neopentecostais]; essas igrejas abrem as portas e recebem as pessoas e dão a elas o que elas querem, o que o mundo oferece hoje, é dado, é isso o que elas querem. Por exemplo, o liberalismo todo mundo quer. E também esse movimento que ocorre no mundo, fica tudo parecido com o mundo, então o que a igreja está dando a elas é o que o mundo também dá. Mas a igreja não deve entrar nesse mesmo caminho, porque o caminho que a igreja trilha é, como Jesus disse, apertado, é um caminho de compromissos, é um caminho de renúncias, é um caminho de mudanças e é esse caminho que nos leva a Deus. O apóstolo Paulo disse assim: “Não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente porque só assim conheceremos qual seja a boa, perfeita e agradável vontade de Deus”. Então a igreja tem que primar por

isso; não podemos dar às pessoas o que elas querem, o que elas gostam, mas sim o que elas necessitam para poderem conhecer a Deus e viver uma vida de Deus, porque se nós entrarmos por essa vala comum em que todas elas estão entrando, acabará a esperança para o próprio mundo conhecer a Deus e todo mundo se torna igual. Hoje é possível você entrar numa igreja dessas neoliberais e você não saber se você está numa igreja ou se está, quem sabe ali, entrando até numa danceteria; [...] tudo é oferecido, tudo é justo. Hoje tem aquelas igrejas para os *gays*, tem igrejas para as lésbicas, tem igreja para surfistas, tudo isso. Mas não quer dizer que isto esteja certo; nós temos que seguir o que a Bíblia está nos ordenando, esse é o caminho que nós temos que trilhar. Embora as próximas gerações possam fazer mudanças, e eu não posso descartar essa possibilidade, mas eu quero que no meu tempo, na minha vida, na minha geração, essa igreja não venha a sair deste princípio que nos dá tranquilidade em que estamos no caminho certo que nos leva a Deus.

(Raul Cavalcante Batista, entrevista, 20/05/2009)

Para a liderança da AD, sustentar esses costumes é uma forma de também manter a diferenciação, a separação do que é mundano e estranho à tradição. A fala do pastor evidencia que há uma disputa com as igrejas neopentecostais; se outrora a AD lutava apenas com a Igreja Católica no campo religioso em busca de espaço, recentemente sentiu-se invadida por outras mais liberais dentro do próprio protestantismo. Tanto em sua fala como na citação anterior o discurso é semelhante: A AD não pode se deixar influenciar pelo que as neopentecostais afirmam em termos de comportamento, pois nesse caso estaria perdendo sua identidade. Antes, o que ambos colocam é que ao invés de copiar, é necessário combater as tendências liberalizantes que se colocam em seu meio. São concepções de mundo que se chocam porque concorrem entre si e buscam legitimar-se como universais; em última instância está em jogo a disputa pela hegemonia dentro do protestantismo, pois quem detiver esse poder poderá negociar com outros campos, o Estado, a Igreja Católica, a mídia, etc. em condições mais favoráveis.

Sob essa perspectiva, o liberalismo em termos estéticos traz conformidade com o mundo, dessacralização da conduta religiosa. Foi afirmado anteriormente que o fundamentalismo é uma postura caracterizada pelo medo de aniquilação; por isso torna-se combativa, combate o que é externo, não religioso, inovador; a inovação quebra a tradição e isso acarreta o rompimento da identidade do grupo, sua adequação ao século. É relevante a afirmação acima de que estes princípios fornecem a “tranquilidade” de estarem no caminho certo e é esta tranquilidade que o pentecostalismo fundamentalista oferece contra as incertezas da pós-modernidade. Nesse sentido, para a AD a não-liberação dos costumes ainda é vista como uma questão de sobrevivência, de não ser como as demais, onde “tudo é permitido”.

Os usos e costumes se direcionam principalmente aos jovens, devido às dificuldades de controlar seu comportamento e minimizar seus impulsos que tendem ao mundanismo. Em Imperatriz, a juventude assembleiana conta com um departamento próprio, a UMADI (União de Mocidade da Assembleia de Deus de Imperatriz), fundada em 1970, pelo então pastor presidente Luís de França Moreira, que exercia a supervisão geral (Alves, 2002, p. 141). Pastores congregacionais sempre mantiveram forte controle e vigilância sobre os departamentos de mocidade de suas igrejas, quando a desobediência aos usos e costumes implicava colocar o fiel sob “disciplina”, um tipo de punição que inclui a proibição de exercer cargos na igreja e a imposição de requisitos para que volte a ter sua integridade novamente reconhecida e aceita. As normas acerca da “disciplina na igreja” foram delimitadas pela Convenção Geral de 1938, realizada em Recife, que inclui desde a repreensão ao membro infrator até a exclusão.

No início esse departamento contava com 68 jovens inscritos. Em 1971 lançaram um jornal chamado “Som do Evangelho”. Entre seus colaboradores estava o atual pastor presidente, Raul Cavalcante Batista. Todavia, as tiragens logo foram suspensas “devido à grande carência de gráficas na cidade” (ALVES, 2002, p. 142). Cinco anos depois, em 1976, foi lançado outro jornal, “Luz da Verdade”, que circulou por dois anos.

Luís de França Moreira foi líder de jovens até 1972; no biênio seguinte, de 1972 até 1974, assumiu o controle sua esposa, Maria Pinheiro Moreira, sendo substituída por Pedro Pereira Paula, por dez anos consecutivos. Raul Cavalcante Batista liderou o grupo de 1984 a 1987 e julho de 1988 a 1990. Durante sua gestão lançou uma campanha com o objetivo de ganhar cinco mil jovens para a igreja. A partir de então a filiação de jovens passou a ser contada na casa dos milhares. No primeiro semestre de 1988, Sebastião Cleyton Alves esteve à frente desse propósito, propondo-se a ganhar “10 mil almas” e conseguiu, segundo ele (2002, p 144), sete mil. As pomposas festas anuais de congressos de jovens, sobretudo a partir dos anos 1990, contavam sempre com pregadores de outros Estados e slogans proselitistas. Embora se tratasse de um congresso de jovens, não se batiam palmas nem dançavam – exceto se estivessem “tomados pelo Espírito Santo” – práticas repudiadas por sua liderança.

Em 1995, a igreja mantinha um coral de jovens com 500 integrantes. Em 2000 foi criado o “dia do jovem cristão assembleiano”, comemorado no segundo sábado de agosto. Esta solenidade reflete o exclusivismo que a IEADI confere a si mesma como portadora de bens de salvação, ao prescindir de outras congêneres protestantes – atitude paradoxal de uma igreja que não é sectária, mas cria um evento particularizado para mostrar publicamente uma demonstração de força, numérica e denominacionalista. Em geral, as atividades desenvolvidas

tanto neste como em outros departamentos ficavam restritas ao âmbito denominacional. Em 2002, a UMADI congregava cerca de oito mil jovens (ALVES, 2002. p. 148), o que equivalia a quase trinta por cento da sua membresia.

O padrão estético de seus usos e costumes é simultaneamente rígido e simbólico: se as mulheres não usam minissaia ou calça comprida, os homens usam preferencialmente roupa social, camisa de manga comprida e gravata, em todas as faixas etárias, o que, segundo Camargo (apud MARIANO, 2005, p. 195-196) traz a ambivalência da rejeição ao mundo e de sua afirmação, na medida em que a imposição legalista de um modelo de vestuário renega a pluralidade de estilos da sociedade e simboliza “aspirações de ascensão social”, uma vez que, segundo este autor, o padrão aceitável de vestuário masculino na Assembleia de Deus:

nada mais é que o uniforme de graduados funcionários de escritório, executivos, empresários e políticos, todos eles agentes bem-sucedidos das sociedades capitalistas. [...] Tal comportamento distintivo, além de simbolizar desejo de ascensão social, visa a construir uma imagem de dignidade e respeitabilidade, algo de difícil acesso aos estratos mais pobres.

Nesse sentido, o bancário, o executivo e o empreendedor, símbolos humanos de prosperidade, são louvados no discurso assembleiano. A isso pode-se acrescentar o uso frequente do termo “ministro”, usado por pastores e pregadores assembleianos para caracterizarem a si mesmos. Foi assim, por exemplo, que fez Jairo Saldanha de Oliveira quando solicitou o terreno para a construção do templo central junto ao prefeito da cidade, tendo mesmo afirmado que não usa a pressão, mas o prestígio, e colocou-se em condição de igualdade com o prefeito quando afirmou que assim como ele é “ministro” (autoridade), ele (o pastor) também o era, mas na área “espiritual”. Mesmo a convenção regional da IEADI, a COMADESMA (Convenção dos Ministros das Assembleias de Deus do SETA do Sul do Maranhão), traz esse título a seus pastores¹¹⁷. Embora o termo seja realmente associado a sacerdotes no exercício de suas funções, a fala do pastor com o prefeito evidenciou a necessidade de que este lhe reconhecesse *status* social e autoridade. Trata-se de um caso em que a religião pode trazer prestígio e visibilidade a pessoas de baixa escolaridade (como era o caso de Jairo Saldanha) ou que não teriam a mesma influência fora da esfera religiosa. Trata-se, portanto, de uma forma de religiosidade que pode valorizar o indivíduo lhe concedendo

¹¹⁷ O termo “ministro do Evangelho” é comumente utilizado por sacerdotes protestantes para designar o seu ofício. A palavra vem do latim *ministry*, significando originalmente “criado, servo, servidor”. Entre os conceitos dados a esta palavra pelo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa estão: “Aquele que executa os desígnios de outrem: mediano, intermediário, executor, auxiliar [...]; Aquele que, em nome da Igreja, exerce certas funções sagradas, como pregar, administrar os sacramentos; Pastor protestante [...]”.

aspectos positivos de reconhecimento social, como demonstra Sandra Pesavento (2003, p. 91-92):

A identidade se constrói em torno de elementos de positividade, que agreguem as pessoas em torno de atributos e características valorizados, que rendam reconhecimento social a seus detentores. Assumir uma identidade implica encontrar gratificação com esse endosso. A identidade deve apresentar um capital simbólico de valoração positiva, deve atrair a adesão, ir ao encontro das necessidades mais intrínsecas do ser humano de adaptar-se e ser reconhecido socialmente. Mais do que isso, a identidade responde, também, a uma necessidade de acreditar em algo positivo e a que o indivíduo possa se considerar como pertencente. Enquanto construção imaginária de sentido, as identidades fornecem como que uma compensação simbólica a perdas reais da vida.

Portanto, a igreja pode agregar significados a pessoas que estavam socialmente desagregadas ou culturalmente desenraizadas. Assim, títulos e modos de vestir-se que denotam aspirações de ascensão social podem se tornar elementos importantes na redefinição identitária dessas pessoas, conferindo-lhes visibilidade e melhorando sua auto-estima a partir de sua vinculação à instituição religiosa. Entretanto, a dissensão no tocante ao legalismo tem levado muitos a deixarem a IEADI para filiarem-se a igrejas mais liberais, o que tem levado alguns setores a possibilitar, embora de forma hesitante, maior flexibilização dos usos e costumes.

O controle rigoroso do corpo é uma atitude que perpassa a trajetória do Cristianismo, diferenciando-se segundo a época e a instituição; no protestantismo pentecostal de primeira onda, a condenação aos pecados da carne é feita de forma mais incisiva. O carnaval, por exemplo, é visto como uma das expressões máximas de sua manifestação. Nesse período, diferentemente das igrejas protestantes históricas, que fazem retiros espirituais, os pentecostais permanecem na cidade, evangelizando mesmo na própria festa carnavalesca, corpo a corpo, distribuindo folhetos e fazendo convites.

Certamente, a tradição herdada do meio hostil em que foi fundada, a pobreza e preocupação quase exclusiva de seus fundadores com o proselitismo religioso, ainda marcam o *ethos* assembleiano, sobretudo na região tocantina e dificulta sua adequação a padrões modernos de condução da vida social e à abertura de um diálogo mais franco e amistoso com outras religiosidades, inclusive no campo protestante.

2.3 – A Assembleia de Deus, a história e a memória

Dentre as igrejas pentecostais, a Assembleia de Deus é a que mais dispõe de fontes escritas, históricas e biografias de líderes. Essa preocupação com a história surgiu, sobretudo, a partir dos anos 1980. Quase todas são narrativas que abordam de forma épica as origens e o crescimento da denominação, enaltecem o heroísmo dos fundadores ao virem para um país desconhecido por eles e enfrentarem as hostilidades do meio. Mais recentemente, sua liderança tem se ocupado de historicizar a CGADB, a formação das convenções regionais, crônicas de seus fundadores, relatos de milagres e estatísticas mostrando os êxitos da pregação.

Todos esses fatores, porém, não superam, para o pentecostalismo, o que Freston (1996, p. 69) chama de “relação difícil com a história”, uma vez que esta é reduzida a três momentos: a igreja primitiva, a formação do grupo religioso no início do século XX e a atualidade. O grupo se vê como herdeiro legítimo da tradição apostólica e da ortodoxia doutrinária prevalecente nos primeiros séculos do Cristianismo, legitimidade que fora retomada pela Reforma do século XVI e consumada pela sua atuação nestes “últimos dias”. A crença de estar vivenciando o fim dos tempos e a iminência do retorno de Cristo, precedida de decadência moral, apostasia e cataclismos sempre foi uma constante na história do Cristianismo. Expandir a pregação e converter o maior número de pessoas é uma forma de cumprir a profecia e apressar o retorno do messias. Por outro lado, buscar a santidade e preparar-se para o arrebatamento é um dever dos membros da comunidade, separar-se espiritualmente do mundo rejeitando os prazeres, optando pelo ascetismo. Tal atitude foi apenas superada pelo neopentecostalismo a partir da década de 1970.

Freston (1996, p. 69) enfatiza ainda que, de um modo geral, as igrejas pentecostais se incomodam com o fato de suas trajetórias terem se tornado objeto de estudo pelas ciências sociais. Isso se deve ao fato de a abordagem historiográfica e sociológica romper com a “ideologia totalitária” do grupo e pela não aceitação de sua liderança de que “um não-membro possa ter uma visão válida da sua estrutura e comportamento” (p. 70).

No entanto, a preocupação da AD com a história tornou-a mais aberta a investigações não-religiosas de suas ações, não obstante a maior parte dos trabalhos sobre essa temática ainda serem produzidos pela instituição. Por que então, sua preocupação com a memória histórica do grupo? Freston (1996, p. 70) destaca ainda que seus “textos domésticos são escritos para edificação e frisam o heroísmo e os acontecimentos excepcionais”.

Paralelamente, o padrão clientelista de sua organização é um elemento que impulsiona a “construção da história em torno das biografias e autobiografias dos caciques” (p. 69). Por isso seus anais dissimulam as divergências, buscando enfatizar a harmonia existente em todo o seu percurso, a fim de tornar crível a ação sobrenatural sobre as decisões humanas.

Essa ênfase na história escrita que a AD tem feito nas últimas décadas desvela ainda dois aspectos: a preocupação em preservar a tradição herdada dos pioneiros e também a passagem para uma igreja erudita, tendência que se acentua com o processo de institucionalização de seus quadros eclesiásticos; também na necessidade da apologética, que se evidencia pela criação de seminários, de uma editora própria e de uma vasta bibliografia que visa sedimentar a identidade fundamentalista do grupo num mundo plural e de valores efêmeros, bem como na intenção de concentrar as narrativas oficiais sobre seus princípios. Essa preocupação com a memória torna-se então um elemento de (re)afirmação identitária e de sua preservação. A memória tem a função de ordenar e dar significado a esse processo histórico, como assinala Gilberto Velho (1988, p. 103):

A memória é fragmentada. O sentido de identidade depende em grande parte da organização desses pedaços, fragmentos de fatos e episódios separados. O passado, assim, é descontínuo. A consistência e o significado desse passado e da memória articulam-se à elaboração de projetos que dão sentido e estabelecem continuidade entre esses diferentes momentos e situações.

O projeto é aqui entendido como um importante elemento de articulação entre a memória e a identidade, existente apenas no mundo da intersubjetividade, cujos conceitos e categorias de apreensão do real necessariamente pressupõem a existência da alteridade; assim se torna um instrumento de negociação do real e, principalmente, “como maneira de expressar, articular interesses, objetivos, sentimentos, aspirações para o mundo” (VELHO, 1988, p. 103).

A memória está relacionada às representações coletivas e institucionais que tem como referência a vivência e a trajetória de um grupo; trata-se de um discurso estruturado que visa dar coerência a essa trajetória. A memória coletiva está contida na memória histórica, mas não há diálogo, pois a história é externa e opera com a abstração, com a explicação de um todo, mesmo quando estuda um grupo específico; por isso a história não é memória (HALBWACHS, 2006).

Pode-se afirmar que, ao promover a divulgação da memória histórica do grupo, a AD tenta manter a coesão institucional numa sociedade marcada pela heterogeneidade,

multiplicidade de conceitos e fragmentação sociocultural, sem abrir mão do fundamentalismo religioso que marca suas representações sociais. Por isso, negar a alteridade é também uma forma de afirmá-la, na medida em que se está buscando constantemente estratégias de crescimento e de manutenção da ortodoxia doutrinária.

A abordagem que segue é uma análise de como a memória se relaciona com a história a partir de diferentes categorias de interpretação no tempo e no espaço, para finalmente investigar como, na atualidade, a memória pode tornar-se um importante elemento a afirmação identitária e, particularmente, do grupo religioso aqui estudado.

Segundo Le Goff (2003,p. 49), a memória não se confunde com a história, é um de seus objetos, caracterizando-se por ser uma etapa primária de sua elaboração. Para ele, o Cristianismo e o Judaísmo são “religiões da recordação”, na medida em que relacionaram história e religião, desenvolveram a memória dos santos e articularam o oral e o escrito “na necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental” (p. 438).

Koselleck (2006) ressaltou que a concepção de história que vigorou da Antiguidade aos tempos modernos apresentava um caráter pedagógico, com o qual se podia repetir os sucessos do passado ou os seus erros. O Cristianismo, por sua vez, manteve-se associado a essa definição, *historia magistra vitae*, uma vez que seu espaço de experiência era pautado em um horizonte de expectativa escatológico, na espera do advento do messias e da instauração do milênio. Isso implicava sempre relembrar os feitos passados de patriarcas, profetas, apóstolos e outros personagens bíblicos, ou seja, o passado era meio de instrução para manter a fé no presente enquanto se esperava o reino de Deus.

A partir da Revolução Francesa ocorreu uma mudança substancial na forma de encarar a história: com o ideal de progresso, não se buscava mais os conselhos do passado, mas a transformação do mundo. É a partir de então que o espaço de experiência deixou de estar limitado pelo horizonte de expectativas, pois a marcha do progresso se projetava para o futuro e a revolução colocava a si mesma como perspectiva histórica, conduzindo a um futuro incerto. Com isso, a espera pelo Juízo Final “transformou-se, a partir da segunda metade do século XVIII, em um conceito histórico relacionado à esperança” (KOSELLECK, 2006, p. 58).

Na década de 1920, o estudo da memória passou por modificações conceituais. Ao mostrar que ela é uma construção social, Halbwachs (2006) apontou que os indivíduos recordam daquilo que consideram importante para seu grupo. Nesse passo, as lembranças são sempre coletivas, pois, mesmo que em determinadas circunstâncias se esteja fisicamente só, o

indivíduo recorda tendo como referenciais estruturas simbólicas e culturais de um grupo social.

Burke (2000) destaca que os historiadores se interessam pela memória por dois motivos: por ela ser uma fonte histórica e por ser um fenômeno histórico. Ela se relaciona com a identidade na medida em que a alteridade é a essência da constituição de ambas: recordar é em si mesmo um ato de alteridade. “Ninguém se recorda exclusivamente de si mesmo, a existência de fidelidade, que é inerente à recordação, incita ao testemunho do outro” (CATROGA, 2001, p. 45).

A pergunta que cabe fazer é: de que modo a memória contribui para a construção de uma identidade cultural? Pollack (1992, p. 05) responde enumerando três características da identidade: os limites de pertencimento a um grupo, a continuidade temporal e o sentimento de coerência; ou seja, que os elementos que compõem um indivíduo ou um grupo estejam de fato unificados, pois a quebra desse sentimento (de unidade e continuidade) pode acarretar fenômenos patológicos (no plano individual), ou a desagregação (na esfera coletiva) e conclui:

Podemos dizer que *a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade*, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si [...] *A memória e a identidade são valores disputados* em conflitos sociais e intergrupais. (Grifos do autor)

Há diversos exemplos de como a memória e a identidade são elementos disputados no campo social e simbólico, em conflitos étnicos, religiosos, familiares, de grupos que reivindicam a posse da verdade ou da ancestralidade como forma de legitimar a posse de um território, de um bem ou conjunto de bens. No caso do presente estudo, verifica-se que a relutância da AD em reconhecer a legitimidade de outros credos, a leitura literal que faz da Bíblia, é uma forma de querer “fazer ver e fazer crer” que detém o monopólio da verdade; isso também é evidente na citação feita anteriormente quando a Convenção afirma: “Nós somos pentecostais clássicos. Isso significa que somos modelo para os outros. São eles, portanto, que devem aprender com as Assembleias de Deus e não nós com eles [...]” (CPAD, 2004, p. 583). Atitude triunfalista, mas que evoca a ancestralidade da denominação – “nós somos pentecostais clássicos” – em relação às neopentecostais, mais recentes e que por isso não estariam enraizadas no mesmo processo histórico que as Assembléias de Deus. Nas duas últimas décadas, seus esforços se voltaram para a produção de uma memória que louva os

feitos dos fundadores, das lideranças e o sucesso do proselitismo religioso que desencadeou no Brasil. Memória que, evidentemente, é seletiva, objetiva construir e conservar uma imagem épica de seu passado.

No cotidiano, essa memória também é expressa, sobretudo nos templos, espaço sagrado de exteriorização coletiva de sentimentos em relação à fé. Anteriormente, foi pontuado como o templo simboliza um recorte espacial, entre o sagrado e o profano; algo que também foi enfatizado por Halbwachs (2006, p. 183), ao mostrar como o espaço do templo remete os fiéis a uma memória coletiva, a um estado de espírito comum, a lembranças pertinentes à sua trajetória, uma memória que ordena o passado para lhe dar coerência, linearidade e, por extensão, reforçar a identidade do grupo. O templo representa, portanto, essa separação material entre o sagrado e o profano e as lembranças comuns que nele são evocadas nos momentos cômicos realiza uma separação simbólica entre eles.

Se a relação entre templo, fé e memória é fundamental no judaísmo e no cristianismo, o mesmo também é verdade para o protestantismo em seus vários matizes. A rememoração é o elemento essencial dessa religiosidade. Algo comum nas religiões cristãs é a comemoração da paixão, morte e ressurreição de Cristo, o pentecostes, o natal e, no caso do protestantismo, a conversão e o batismo, ritos de passagem para a vida nova. É no templo que essa memória é expressa de forma mais intensa em coletividade, daí a necessidade de o fiel participar frequentemente da liturgia e dos ritos.

O primeiro registro dessa memória histórica foi “História das Assembléias de Deus no Brasil”, de Emilio Conde. O livro, recentemente ampliado pela CPAD, relata o processo de fundação e desenvolvimento dessa denominação religiosa em cada Estado da federação. Conde nasceu em 1901; de ascendência italiana, chegou a frequentar a Congregação Cristã no Brasil, que abandonou para filiar-se à Assembleia de Deus, onde permaneceu até a morte, em 1971. Os últimos trinta anos de sua vida foram dedicados ao trabalho na CPAD, na qual, além do livro acima mencionado, escreveu cerca de trinta e dois hinos, que constam da Harpa Cristã, sendo sete em parceria com missionários suecos.

Conde era jornalista e relatou, nessa obra, a trajetória da AD até 1960, data em que escreveu a obra. Apesar de ter escrito outros livros, este é o mais propagado pela editora e a igreja, que o considera como um dos mais importantes divulgadores dessa religião no Brasil, no campo literário. O livro de Conde foi planejado como parte das comemorações dos 50 anos de fundação da AD no Brasil.

Por muito tempo, este ficou sendo praticamente o único registro da história assembleiana, redigido por um membro interno, até recentemente quando a Convenção sentiu

a necessidade de publicar outros. Uma delas foi um sumário histórico ilustrado, de 1997, com fotos das primeiras igrejas e seus fundadores, história das convenções estaduais e regionais, da CPAD e registros de eventos que congregaram milhares de pessoas. Enfatizando sempre a quantidade de fiéis que possui e a capacidade mobilizadora que detém na América Latina, a obra busca engrandecer a papel de sua liderança nesse processo e legitimar, mediante dados estatísticos, sua hegemonia no campo protestante e sua eficácia proselitista.

Com o mesmo objetivo, foi lançada, em 2004, uma “História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil”. Com cerca de 700 páginas, o livro traz fotos e detalhes de cada Convenção Geral realizada desde 1930; seus presidentes, principais líderes, as deliberações tomadas, além de justificar seus dogmas mais controversos, como a não-nomeação de mulheres para serem pastoras e o perfil conservador acerca dos usos e costumes.

Enfatizando ser “a maior denominação pentecostal do mundo”, a AD reconhece a importância da memória para sua reafirmação identitária e legitimação da autoridade exercida por sua liderança. O fato de conferir tal importância às Convenções Gerais, a ponto de caracterizá-las de “Concílios”, revela como a estrutura centralizada e autoritária de poder está fortemente arraigada em sua tradição e o quão importante ela é para manter intocável sua estrutura de poder. Nesse sentido, a memória, além de elemento de reafirmação identitária, é também um elemento da dominação simbólica e de constituição de um fundamento histórico de exercício dessa autoridade.

Na comemoração dos cinquenta anos de sua fundação em Imperatriz, a IEADI evocou essa memória não apenas com cultos de comemoração, mas também com a publicação, pela igreja, de um livro intitulado “História da Assembléia de Deus em Imperatriz”, escrito por um pastor da própria instituição, Sebastião Alves. Ele começa fazendo um breve histórico de como o protestantismo chegou ao Brasil (inicialmente com os holandeses, quando fundaram a França Antártica, depois a partir da assinatura dos tratados comerciais entre a corte portuguesa já instalada no Rio de Janeiro e a Inglaterra); relata ainda a origem do movimento pentecostal e o surgimento da Assembleia de Deus nos Estados Unidos, a primeira convenção e detalhes da vinda dos dois missionários suecos que a trouxeram para o Brasil, o primeiro culto dirigido por eles, o desenvolvimento dos trabalhos, as resistências que encontraram e a expansão pelo Brasil, mencionando cada capital, o dia, mês e ano da fundação e o nome do fundador. Disserta também sobre a vinda da igreja para o Maranhão, ressaltando as dificuldades de transporte e as doenças frequentes dos missionários entre a população. O livro destaca sempre um aspecto, talvez o mais importante,

do movimento pentecostal: o intenso trabalho de proselitismo das comunidades nas quais a igreja se instalava.¹¹⁸

Esse trabalho tenta consolidar uma consciência religiosa e, ao resgatá-la no tempo, torna-se argumento e explicação da doutrina e da razão de ser da igreja e se manifesta como narrativa do passado. Pollak também ressalta que “além do trabalho de enquadramento da memória, há também o trabalho da própria memória em si. Ou seja, cada vez que uma memória está relativamente constituída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização” (POLLACK, 1992, p. 07). O fato de o autor enaltecer os feitos da denominação em vários trechos da obra e se colocar como membro participante do processo, nos remete ao que Pollak chamou de “acontecimentos vividos por tabela, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer” (POLLAK, 1992, p. 02).

Essa perspectiva se apresenta porque assim como a identidade, a memória é construída, sendo permeada por um caráter relacional, isto é, também se define em relação à alteridade. Daí a necessidade de afirmação e enquadramento dessa memória e de sua historicização. Nesse sentido, o livro publicado pela igreja, com 268 páginas, marca uma passagem da memória à história, evidenciada logo na apresentação, como destaca Alves (2002, p. 11-12):

O livro *A História da Assembléia de Deus em Imperatriz* é a primeira obra literária que traz uma abordagem desde os primórdios da evangelização no Brasil até os dias atuais. A propósito, assim procedemos, haja vista a necessidade de nossos acadêmicos de teologia e a de muitos outros, em conhecer nossas raízes e o perfil histórico da AD em Imperatriz dentro do contexto nacional [...] Parte das informações aqui contidas foi obtida através de pessoas que não somente acompanharam, mas participaram ativamente de todo o processo de formação histórica da igreja.

¹¹⁸ Ressalta, portanto, desde a chegada da igreja no Brasil, em Belém do Pará, sua vinda para o Maranhão e implantação em Imperatriz no início da década de 1950, colocando os nomes dos fundadores, primeiros membros, locais onde foram feitos os primeiros cultos e edificadas as primeiras igrejas, o trabalho feito pelos missionários em todo o sul do Estado, a aquisição do caráter de pessoa jurídica, formação e desenvolvimento das secretarias e departamentos da instituição, os principais líderes no decurso desse período, a relação das noventa e duas congregações existentes até 2002 (ano da publicação), uma entrevista com o atual pastor presidente, um histórico do templo central, detalhes das comemorações do jubileu de ouro, galerias de fotos, relação de obras assistencialistas mantidas pela igreja e biografias de personagens locais, membros da instituição, considerados importantes nesse processo de meio século de história. Relata também a formação de cada departamento, o estatuto interno da igreja, a fundação e a relação de todos os líderes da UMADI (União de Mocidade da Assembléia de Deus de Imperatriz) e as principais medidas tomadas por eles, a criação do “dia do jovem cristão assembleiano”, as metas de cada órgão da igreja, os principais congressos realizados, lista dos missionários mais atuantes, lista com os nomes de cada igreja afiliada na cidade até 2002 e dos líderes destas, cidades e Estados para onde a igreja se expandiu, datas comemorativas e fotos das solenidades e eventos mais marcantes promovidos pela igreja.

O mesmo autor destaca também um trecho do prefácio (p. 13):

O homem, desde seus primórdios, é impulsionado por uma necessidade vital de manter as gerações futuras informadas de tudo quanto seus antepassados realizaram, sua cultura, seu modo de ser e de agir, suas preocupações, anseios e medos. Daí, ao longo de sua trajetória de desenvolvimento, surgem as mais diversas formas de expressão, dentre as quais destaca-se a escrita, que veio acelerar ainda mais com este processo.

As duas passagens apontam a importância da memória no processo de constituição da identidade desse grupo, buscando fazer-se conhecer e reconhecer como um processo histórico no interior de um processo histórico mais amplo. O resgate da memória oral como reconstituição dessa trajetória impede que ela se perca no tempo, podendo, na passagem para a escrita conservar-se, por exemplo, nos institutos de teologia e outros lugares onde esteja acessível aos interessados. Nesse sentido, o grupo cria uma teia de representações, isto é, procura tornar compreensíveis suas crenças, motivos, ações e referenciais de sentido.

O pentecostal precisa constantemente convencer o outro da sua situação de “pecaminosidade” e “condenação” e de que isso só pode mudar ao aceitar o discurso salvacionista da igreja, convertendo-se a ela e frequentando-a. Essa perspectiva também explica porque a IEADI cresceu mais que outras religiões protestantes; se expandindo junto com a cidade, foi pioneira em muitos lugares e insistiu, por isso, mais intensamente, no discurso de conversão, adotando também a assistência a muitas dessas comunidades.

Enquanto discurso pautado na memória, o autor busca construir uma história eclesial enfatizando o heroísmo de pregadores itinerantes, como na Bíblia o faz o livro “Atos dos Apóstolos”, ideal explicitado, por exemplo, pela passagem seguinte de Sebastião Alves: “Sempre havia por parte de todos os líderes a preocupação de alcançar mais cidades e povoados ainda não evangelizados” (ALVES, 2002, p. 54). De 16 fiéis existentes, em 1952 quando de sua fundação em Imperatriz, a igreja contava com 202, em 1955. Trata-se de uma memória seletiva, como toda memória social, cujos critérios de seleção consistem na ênfase dada ao êxito dos trabalhos de evangelização realizados no Maranhão, especialmente Imperatriz. Todavia, a iniciativa de registrá-la por escrito, evita que se perca no tempo e solidifica a identidade histórica do grupo.

Segundo Catroga (2001, p. 50) a função seletiva da memória atua no sentido de “representificar” o passado a partir do presente e que:

em nome de uma história, ou de um patrimônio comum (espiritual e/ ou material), ela vai inserir os indivíduos em cadeias de *filiação identitária*, *distinguindo-os e diferenciando-os* em relação a *outros*, e impor em nome

da identidade do *eu*, ou da perenidade do grupo, deveres e lealdades endógenas. [grifos do autor]

Nesse sentido, essa memória objetiva a unificação do pensamento e das atitudes do grupo a partir do discurso e das normas transmitidos pela liderança da igreja; ao criar o sentimento de pertencimento, cria-se também a perspectiva de um futuro milenarista, conforme escreveu o próprio autor (ALVES, 2002, p. 60): “O visível crescimento desta igreja retrata o compromisso da construção do Reino de Deus aqui na Terra”, implicando que o grupo busque impor suas representações de mundo não mais apenas aos crentes, aos conversos, mas a todo o conjunto da sociedade, universalizando seus valores e normas de conduta. E para atingir tal fim a instituição tem se imiscuído na política e em outros setores seculares de condução da vida social, buscando, como tem feito, barrar reformas mais liberais na constituição, numa guinada problemática de politização de um fundamentalismo religioso, outrora restrito apenas aos limites dos templos e de vivência do grupo. Se a construção do Reino de Deus na Terra continuar implicando uma “guerra santa” contra o secularismo, o aborto, a eutanásia, a pluralidade cultural, o casamento de pessoas de mesmo sexo, o evolucionismo e o Estado laico através da mídia, das câmaras legislativas e das escolas, é provável que a tensão entre a ciência e a religião continue a recrudescer no Brasil, em detrimento de outros setores da sociedade, em nome e em benefício dos quais esses segmentos religiosos alegam estar se posicionando.

Considerações finais

Este trabalho buscou refletir a singularidade do crescimento da Assembleia de Deus em Imperatriz, no sudoeste maranhense, no contexto da expansão dessa denominação religiosa em todo o país, nos direcionamentos que tomou, das influências que recebeu e sua interligação com a dinâmica histórica que traduz as mudanças que ocorreram no interior dessa sociedade.

Procurou-se mostrar como Imperatriz se insere no cenário nacional, marcado pelo avanço de religiões pentecostais. Nesse contexto, a Assembleia de Deus assumiu a liderança da evangelização da cidade e das comunidades, vilarejos e povoados ao redor, alterando a oferta de bens simbólicos da religião, mediante um projeto de proselitismo levado a cabo por seus fundadores.

Seu avanço coincidiu com o crescimento da própria cidade, a partir da construção das estradas federais e do aumento das migrações, quando então se dedicou a um intenso trabalho de conversão dessas populações; processo que, no decorrer de mais de meio século, fez com que se tornasse a maior igreja protestante na região, quando já o era na América Latina.

Como toda instituição cristã, a AD se encaixa no perfil de religião universal de salvação individual. Enquanto as neopentecostais pouco enfatizam a questão salvífica, detendo-se mais no pragmatismo da vida agitada das grandes cidades; enquanto o protestantismo histórico refluíu ante o avanço pentecostal; enquanto a Congregação Cristã no Brasil é tímida em termos de proselitismo religioso e enquanto a Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Pentecostal Deus é Amor tem dificuldade de proliferar em zonas rurais e cidades de médio e pequeno porte, como é o caso de Imperatriz, a AD conseguiu amplas vantagens ao se colocar em locais estratégicos de conflitos agrários e urbanização acelerada.

Sua demora em fundar seminários, a rapidez com que forma seus missionários e o meio socialmente simples de onde provêm influenciaram na praticidade de divulgação do credo e de abertura de igrejas. Durante a maior parte de sua história, a AD se caracterizou como uma igreja de pessoas pobres, pregando para pessoas pobres e se instalou até mesmo onde não havia paróquias, postos de saúde, agência dos correios, de bancos e estradas pavimentadas.

Ao adequar seu discurso às necessidades das comunidades por ela alcançadas, as levou a redefinirem suas identidades, a partir de um referencial religioso de tonalidades

puritanas; criando novos sentidos e referências de vida e, assim, uma identidade, ou seja, para seus fiéis, a religião passou a ser novamente um forte elemento de integração comunitária, um *locus* de expressão coletiva das emoções, de exteriorização do sentimento místico. A tradição e o trabalho proselitista foram as principais razões que a levaram a crescer substancialmente, engendrando uma dominação simbólica e um modo de viver peculiar ao grupo.

Nesse sentido, os aspectos da urbanização e da modernização imperatrizense, no contexto brasileiro, abriram espaço à propagação do movimento pentecostal assembleiano, que enfatiza o emocional e o êxtase coletivo, cria laços de solidariedade e convivência baseados na reestruturação identitária e na negação do contingente e da alteridade.

No bojo desse processo, é importante enfatizar que a modernização brasileira não foi acompanhada da descristianização, como ocorreu alhures. A cultura local formou-se pela hibridação, pela interação (e não apenas absorção) de elementos culturais de outros povos, sendo o pentecostalismo um exemplo desse processo.

Esse processo de urbanização e a modernização brasileira levaram os grupos a reagirem de formas variadas, aderindo a novos referenciais simbólicos, alguns marcadamente comunitários, de valorização do indivíduo, das relações interpessoais e, no caso do pentecostalismo, de externalização das emoções, ressignificando sua conduta a partir de um referencial religioso avesso a essa modernização, entendida como mundanismo, combatida como nociva, mas no seio da qual a AD surgiu e cresceu.

Devido a esses princípios, o fundamentalismo religioso e a ortodoxia doutrinária estão entre suas principais características. Mais recentemente, as crises de utopias secularizadas, das metanarrativas e da ideia de progresso influíram na adesão de milhões de pessoas ao pentecostalismo em todo o Brasil, haja vista que a afirmação do indivíduo ocorre, paradoxalmente, na sua inserção na imensa massa de fiéis que compõem esses segmentos religiosos.

Decididos a reconstituir uma fé original e apoiada numa interpretação literal da Bíblia, a Assembleia de Deus abraçou o fundamentalismo. Trata-se, como foi demonstrado, de uma atitude paradoxal que, ao mesmo tempo em que concede aos indivíduos melhoria da auto-estima e autonomia sobre antigos vícios, dando-lhe liberdade de pronunciamento nos cultos e igualdade perante os outros irmãos na fé, também os submete ao controle de uma rígida doutrina, elaborada e imposta por um corpo de teólogos especializados e os conduz a uma concepção de mundo fechada, centrada nos valores da comunidade religiosa, que, por considerarem ser de inspiração bíblica, são observados como os únicos aceitáveis.

Disso decorre uma postura marcada por uma cosmovisão dogmática, autoritária, e ultra-conservadora, cuja abertura para o social é essencialmente assistencialista e pouco eficaz. Isso acarreta uma reflexão teológica assaz restrita, limitando-se a uma reprodução dos cânones do fundamentalismo norte-americano, enfeudada numa interpretação literal da Bíblia e infensa a qualquer ciência e postura que não reverbere esses princípios.

O fundamentalismo constitui o que Karen Armstrong (2001, p. 112) chama de “solução sedutora, quando sua sociedade está passando pelo difícil processo de modernização”, ou seja, consiste numa alternativa e numa reação à diluição de antigos laços de convivência e preconiza um modo de condução da vida por meio de uma identidade religiosa.

Procurou-se mostrar como os “usos e costumes” representam uma permanência do tradicional, uma negação da modernidade, ao mesmo tempo uma busca da santidade. Com isso, a instituição procura diferenciar-se de movimentos religiosos contemporâneos liberais em termos de costumes, que romperam com a tradição do protestantismo clássico e do pentecostalismo de primeira onda, como é o caso das igrejas neopentecostais. Também constituem uma forma de manter a coesão identitária num mundo marcado pela heterogeneidade, hibridação e pluralidade.

Para reafirmar esses princípios, construiu-se uma memória histórica, a memória dos pais fundadores, enfatizando-se seu heroísmo e seu pioneirismo em terras brasileiras, que não precisaram da mídia, do liberalismo, do intelectualismo para abrir igrejas em longínquos rincões do país. Daí sua resistência em fundar seminários, tendo levado quase meio século para dar esse passo e mais de meio século para reconhecer sua legitimidade. O conhecimento adquirido pelo esforço pessoal e leituras sistemáticas não combinava com uma congregação de pessoas simples e com os fundadores suecos que dele prescindiu, pois podia afastar o que o assembleiano mais estimava: a emoção, o transe, entendidos como manifestação do Espírito Santo, podia trazer a descaracterização do campo místico e a intelectualização de seus quadros, da qual fugiam.

Esse procedimento, no entanto, não impediu a lenta e tímida expansão de seus institutos bíblicos, malgrado as oposições, mas com reservas; afinal, fez-se necessário sistematizar o dogma, sem abrir mão do emocional, elemento de forte coesão identitária do grupo. Nesse cenário, também se inseriu Imperatriz, região de amplo fluxo migratório, onde a AD não encontrou grandes dificuldades em construir suas bases, erguer templos, conquistar almas, em um contexto onde os conflitos, a exclusão social e o abandono político faziam parte do cotidiano de milhares de pessoas.

Objetivou-se mostrar como a Assembleia de Deus está em pugna com elementos da modernidade, que seus líderes interpretam como antagônicos à ética cristã tradicional, como o aborto, a eutanásia, o homossexualismo, o aumento dos divórcios, a emancipação da mulher, o ensino do darwinismo nas escolas, do materialismo e o crescimento (ainda reduzido no Brasil) do ateísmo e de filosofias de vida não-religiosas, como consequência do avanço do secularismo. Ao se lhes opor e imiscuir-se na política, a fim de validar seus interesses de grupo e seus valores, a AD busca expandir concepções de mundo de tonalidades teocráticas e refratárias ao Estado laico, usando, para isso, da influência que tem exercido nos meios de comunicação e em diversos meios sociais e políticos. Alegando falar em nome de uma nação cristã, entendem esses movimentos como “perseguição” ao evangelho, ao mesmo que busca evitar que essas pessoas e grupos tenham seus direitos ampliados e reconhecidos pela constituição.

Em um trabalho que trata de um objeto de história do tempo presente, como é o caso aqui, evidentemente não se vislumbra as dimensões finais do fenômeno ora estudado. No entanto, é possível conjecturar que, embora a Assembleia de Deus continue a crescer, é provável que essa expansão atinja um ponto de estabilização nas próximas décadas. O ideal das igrejas pentecostais de tornar a sociedade brasileira majoritariamente protestante, como nos Estados Unidos – nação modelo por excelência dessas religiões –, implicaria certa homogeneização do credo, o que não condiz com a formação sócio-cultural híbrida do conjunto da sociedade latino-americana, cujos grupos sociais são marcados pela heterogeneidade multitemporal e nem mesmo condiz com a característica do protestantismo brasileiro, de diferentes orientações teológicas e distintas formas de conduta.

Trata-se também de um país cuja matriz religiosa amalgama práticas e representações de diversas culturas, europeia, africana, asiática, indígena, norte-americana, elemento preponderante na pluralização de ofertas religiosas e de credos matizados (BITTENCOURT FILHO, 2003). Consoante essa realidade, é que a AD tenta evitar a própria fragmentação, com a realização periódica de suas Convenções Gerais, canalizando sua força numérica para sua promoção política e editorial, capaz de fazer frente às demais igrejas protestantes.

É sabido, porém, que o pentecostalismo não é portador tardio da ética protestante (MARIANO, 2005), que produz a modernização de nações onde prosperam; a modernização se instaurou nessas terras e, mesmo excludente, não necessita da religião para se afirmar; vive-se num contexto em que determinadas denominações religiosas precisam negar a modernidade para não serem absorvidas por ela. Por outro lado, o pentecostalismo caminha na

contramão do que fora o puritanismo e o pietismo, por exemplo. A Reforma, por negar o universalismo da Igreja Católica Romana e transformar os leigos em ministros religiosos, influenciou o desenvolvimento, na Europa, do nacionalismo e do individualismo.

Para ratificar a fé, as religiões reformadas recorreram ao empirismo, ao racionalismo e, a fim de salvaguardar as liberdades individuais burguesas em pugna com os valores medievais, recorreram ao liberalismo. Em países como Inglaterra, o protestantismo tornou-se fator para revoluções políticas, como a puritana e a gloriosa e abriu caminho para a ascensão de ideologias seculares que reduziram o papel da religião na condução da vida social e política.

Na América Latina, ao contrário, a ascensão pentecostal é uma resposta a uma modernidade gestada em detrimento da maior parte da população, cuja recente ascensão à política não representa a reivindicação das aspirações de setores sociais do campo e da cidade desassistidos pela globalização; revela-se comprometida com a direita cristã surgida nos Estados Unidos e fortemente influenciada por outras correntes teológicas vindas daquele país, demasiado preocupadas com a moral cristã tradicional, quando o conflito ideológico da Guerra Fria incluía também o combate ao comunismo ateu. Paralelamente, as pílulas anticoncepcionais, o feminismo, o sexo na adolescência e o aborto preocupavam os neoconservadores norte-americanos que viam nisso uma ponte para o aumento da criminalidade. O crescimento da AD no Brasil foi beneficiado pelo recrudescimento do avivalismo protestante surgido nos Estados Unidos na década de 1970 e importado pela América Latina, movimento essencialmente moralista, antirracionalista e antissocialista.

O pentecostalismo assembleiano praticado no sudoeste maranhense carrega a ambivalência da modernidade e da tradição; temeroso de adentrar com os pés firmes na modernidade a fim de não fragmentar sua identidade, mas ciente de que a tradição, por si só, não é suficiente para garantir a expansão denominacional. A AD relutou em usar a mídia, mas lançou mão desse recurso diante da concorrência de seus pares neopentecostais, abrindo emissoras de rádio e TV. O pentecostalismo usa a modernidade e a globalização para difundir-se, mas nega seus valores. Desse modo, estabelece uma interação conflituosa com ela. Assim, ao invés de obstaculizar a modernidade, amiúde o pentecostalismo a acelera, até mesmo quando tenta moldar um mundo diferente, o que já constitui uma noção moderna (CAMPOS, 2009).

Entretanto, se no Brasil o futuro não será protestante (MARIANO, 1999), então é possível afirmar que o futuro carrega as marcas da pluralidade, o que, aliás, está na raiz mesma de nossa formação social e até nas formas de como os grupos sociais (re)inventam o

credo, como nas igrejas neopentecostais; caracterizadas por alguns autores como “igrejas pós-cristãs”, deixaram de lado o ascetismo e a salvação para enfatizar tendências da pós-modernidade que o pentecostalismo clássico não pôde assimilar. A convivência desses grupos os conduziu à ressemantização de suas práticas, às trocas culturais e simbólicas com o que lhes é externo e às mudanças inerentes à dinâmica da história.

Este trabalho priorizou a abordagem teórica dos Estudos Culturais, sem tentar reduzi-lo a mudanças econômicas ou a patologias sociais, mas direcionou-se no sentido de tentar apreender sua interação com os elementos modernizadores e tradicionais da sociedade imperatrizense e suas relações com a conjuntura brasileira.

As reverberações do pentecostalismo, bem como suas contribuições ou desagregações culturais à sociedade brasileira ainda são fatores que cabe à historiografia perscrutar mais acuradamente. Por enquanto, os trabalhos ainda são incipientes, mas tem lançado luzes para a compreensão das bases sociais desse fenômeno. Contudo, antes de apressadamente qualificar esses movimentos como “retorno do sagrado”, é importante perceber as mutações pelas quais o sagrado passou na sociedade brasileira, os matizes que assumiu em grupos e regiões tão heterogêneas e as metamorfoses que lhe foram imputadas pela modernidade.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo de. *A Expansão Pentecostal: circulação e flexibilidade*. Disponível em <http://www.centrodametropole.org.br/pdf/2007/ronaldo_pentecostalismo.pdf> . Acesso em 04 dez. 2008.
- ALVES, Sebastião Cleyton. *História da Assembléia de Deus em Imperatriz*. Imperatriz, MA: Edições IEADI, 2002.
- ANTONIAZZI, Alberto. A Igreja Católica Face à Expansão Pentecostal (pra começo de conversa). In: _____ et al. *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- BARROS, Edelvira Marques de Moraes. *Imperatriz: memória e registro*. Imperatriz: Ética, 1996.
- BATISTA, Raul Cavalcante. *Entrevista Concedida a Bertone de Oliveira Sousa*. Imperatriz, MA: 20/05/2009.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, 1998.
- BITTENCOURT FILHO, José. Remédio Amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- _____. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis, RJ: Vozes/KOINONIA, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser Católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: FERNANDES, Rubem César; DAMATTA, Roberto et al. *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- BÍBLIA Sagrada*. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.
- CAMPOS Brancos. Imperatriz, TV Cidade Esperança, 02 de Abril de 2009. Programa de TV.

CAMPOS, Breno Martins. Sacerdócio Fundamentalista na Modernidade Líquida. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (org.). *Novas Perspectivas Sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

CAMPOS JUNIOR, Luís de Castro. *Os Pentecostais nos anos de 1940*. Disponível em <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st8/Campos%20Jr,%20Luis%20de%20Castro.pdf>>. Acesso em 04 dez. 2008.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4 ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

_____. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CAVALCANTE, Ronaldo. Teologia Protestante Brasileira: as “luzes” e as “sombras” de um discurso paradoxal do sagrado. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (org.). *Novas Perspectivas Sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CEVASCO, Maria Elisa. *Dez Lições Sobre Estudos Culturais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

CGADB *Esclarece Posição Contrária à Ordenação de Pastoras*. Disponível em: <http://igrejaassembleiadedeus.org/ordenacao_de_pastoras.htm>. Acesso em 18 nov. 2008.

CHAMORRO, Graciela. Teologia e Representação: uma aproximação ecofeminista do monoteísmo. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: Contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas, SP: Papirus, 2000.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002a.

_____. *À Beira da Falésia: a História entre certezas e inquietude*. Porto Alegre, RS: Ed. Universidade/UFRGS, 2002b.

_____. “*Cultura Popular*”: revisitando um conceito historiográfico. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995, p. 179-192. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/172.pdf>> . Acesso em 08 ago. 2008.

_____. A Visão do Historiador Modernista. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

CHEVITARESE, L. As “*Razões*” da Pós-Modernidade. Análogos. Anais da I SAF-PUC-RJ. Disponível em: <<http://www.saude.inf.br/filosofia/posmodernidade.pdf>>. Acesso em 13 mai. 2009.

CONDE, Emilio. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

CONTINS, Márcia. *Convivendo com o Inimigo: pentecostais negros no Brasil e Estados Unidos*. Revista Caminhos. Goiânia: Editora da UCG, v 1, n. 2, p. 83-104, jul./dez. 2003.

CORRÊA, Carlos Alberto P. História Oral: considerações sobre suas razões e objetivos. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom (org.). *(Re)Introduzindo a História Oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

COSTA, José Wellington Bezerra da. *Futuro da Assembléia de Deus*. Disponível em: <http://igrejaassembleiadedeus.org/futuro_da_ad.htm>. Acesso em 18 nov. 2008.

COUTINHO, Milson. *Imperatriz: subsídios para a história da cidade*. São Luís: Sioge, 1994.

CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

DOLGHIE, Jacqueline Zirolto. Uma análise Sociológica do Culto Protestante Brasileiro: percursos e tendências. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (org.). *Novas Perspectivas Sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

DÓRIA, Palmério. *Honoráveis Bandidos: um retrato do Brasil na era Sarney*. São Paulo: Geração Editorial, 2009.

DREHER, Martin N. *As Muitas Faces do Pentecostalismo*. Fragmentos de Cultura. Goiânia: Editora da UCG, v. 16, n. 3/4, p. 187-207, mar./abr. 2006.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELLIOT, Emory. Religião, Identidade e Expressão na Cultura Americana: motivo e significado. In: FERNANDES, Rubem César; DAMATTA, Roberto et. al. *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. 3 ed. São Paulo: Globo, 2001.

FALCON, Francisco J. Calazans. História e Representação. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: Contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas, SP: Papirus, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 3 ed. Positivo Informática Ltda, 2004. CD-ROM.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. *Topoi*. Rio de Janeiro: p. 314-332, dez. 2002. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi05/topoi5a13.pdf> Acesso em 20 Ago. 2009.

FRANKLIN, Adalberto. *Apontamentos para a História Econômica de Imperatriz*. Imperatriz, MA: Ética, 2008.

_____. *Breve História de Imperatriz*. Imperatriz, MA: Ética, 2005.

FIGUEIRA, José Ângelo. *A Leitura Popular da Bíblia em Imperatriz*. Imperatriz, MA: Ética, 2007.

FREGONA, Livaldo. *18 Anos de Imperatriz: o que vi, li e ouvi*. Imperatriz: Ética, 1998.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. *Protestantismo e Democracia no Brasil*. Lusotopie, 1999, p. 329-340. Disponível em <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/freston.rtf>>. Acesso em 04 dez. 2008.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GOMES, Wilson. Nem Anjos nem Demônios. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HISTÓRIA da Comadesma (Convenção dos Ministros das Igrejas Evangélicas Assembléia de Deus do SETA no Sul do Maranhão). Disponível em: <http://www.comadesma.org.br/menu/213/historia_da_comadesma>. Acesso em 20 Ago. 2009.

HISTÓRIA da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

HISTÓRICO da Secretaria de Missões da Assembléia de Deus em Imperatriz-MA. Disponível em: <<http://universobiblico.com.br/assembleia/semadi/index.php?id=historico.php>>. Acesso em: 08 nov. 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Recenseamento Geral do Brasil – 1940: Estado do Maranhão. Censo Demográfico: População e Habitação. Censos Econômicos: agrícola, industrial, comercial e de serviços*. Série Regional, Parte IV. IBGE: Rio de Janeiro, 1940.

_____. *VI Recenseamento Geral do Brasil – 1950. Estado do Maranhão: Censo Demográfico*. Série Regional: vol. XII, Tomo 1. IBGE: Rio de Janeiro, 1955.

_____. *Censo Demográfico de 1960: Maranhão – Piauí. VII Recenseamento Geral do Brasil*. Série Regional: Vol. I, Tomo III. IBGE: Rio de Janeiro, 1968.

_____. *Censo Demográfico: Maranhão. VIII Recenseamento Geral – 1970. Série Regional: Vol. I, Tomo V.* IBGE: Rio de Janeiro, 1973.

_____. *IX Recenseamento Geral do Brasil – 1980. Censo Demográfico: dados gerais, migração, instrução, fecundidade e mortalidade – Maranhão.* Vol. 1, Tomo 4, número 7. IBGE: Rio de Janeiro, 1982.

_____. *Censo Demográfico – 1991: Características Gerais da População e Instrução.* Número 9, Maranhão. IBGE: Rio de Janeiro, 1991.

_____. *Censo Demográfico 2000: características gerais da população.* IBGE: Rio de Janeiro, 2003. CD-ROM.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos.* Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória.* Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LIÇÕES Bíblicas. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 3º Trimestre de 1998.

_____. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 4º Trimestre de 1998.

_____. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 1º Trimestre de 2000.

_____. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 3º Trimestre de 2002.

_____. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 2º Trimestre de 2004.

_____. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 4º Trimestre de 2004.

_____. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 4º Trimestre de 2005.

_____. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 4º Trimestre de 2006.

_____. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 2º Trimestre de 2007.

_____. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 3º Trimestre de 2008.

_____. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 4º Trimestre de 2008.

_____. *Jovens e Adultos.* Rio de Janeiro: CPAD, 2º Trimestre de 2009.

LIMA, Rosirene Martins. *O Rural no Urbano: uma análise do processo de produção do espaço urbano de Imperatriz-MA.* Imperatriz, MA: Ética, 2008.

LOPES JÚNIOR, Orivaldo Pimentel. Protestantismo, Democracia e Violência. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (org.). *Novas Perspectivas Sobre o Protestantismo Brasileiro.* São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.* 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *O Futuro não será Protestante*. Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.

MATTELART, Armand; NEVEU, Érik. *Introdução aos Estudos Culturais*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2008.

_____. *República e Pluralidade Religiosa no Brasil*. Revista USP: São Paulo, n. 59, p. 144-163, setembro/novembro 2003. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/59/12-antoniomendonca.pdf>> . Acesso em 10 jun. 2009.

_____. *O Protestantismo no Brasil e suas Encruzilhadas*. Revista USP, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/05-mendonca.pdf>> . Acesso em 10 jun. 2009.

MERTON, Roberto K. Puritanismo, Pietismo e Ciência. In: _____. *Sociologia: Teoria e Estrutura*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

NEGREIROS, Sebastião. *A História de um Jornalista Despretensioso: autobiografia jornalística – fatos que marcaram a história de Imperatriz*. Imperatriz: Ética, 1996.

MORERIA, Alberto da Silva. *As Muitas Faces do Pentecostalismo*. Fragmentos de Cultura. Goiânia: Editora da UCG, v. 16, n. 314, p. 209-218, mar./abr. 2006.

OLIVEIRA, Jairo Saldanha de. *Entrevista Concedida a Bertone de Oliveira Sousa*. Imperatriz, MA: 30/03/2009.

O que é a Assembléia de Deus. Disponível em: <<http://igrejaassembleiadedeus.org/principal.htm>>. Acesso em 18 mar. 2008.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

PASSOS, João Decio. *Pentecostalismo e Modernidade: conceitos sociológicos e religião popular metropolitana*. Disponível em <http://www.pucsp.br/nures/revista2/artigos_joao_decio.pdf>. Acesso em 18 nov. 2008.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antonio Flavio. Estado Laico, Fundamentalismo e Busca da Verdade. In: BATISTA, Carla; MAIA, Mônica (orgs.). *Estado Laico e Liberdades Democráticas*. Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras/ Rede Nacional Feminista de Saúde/ SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, 2006. Disponível em: http://www.mujiresdelsur.org.uy/documentos/estado_laico_2.pdf >. Acesso em 01 maio 2009.

_____. *Religião como Solvente – uma aula*. Novos Estudos: CEBRAP. N. 75, p. 111-127, jul. 2006.

POLLACK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992, p. 200-212. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/104.pdf>> . Acesso em 07 jun. 2008.

PRANDI, Reginaldo. A Religião do Planeta Global. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

PROJETO de Adequação de Estatuto: Estatuto da Igreja Evangélica Assembléia de Deus. Disponível em: <http://igrejaassembleiadedeus.org/modelo_de_estatuto.htm>. Acesso em 18 mar. 2008.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Protestantismo Rural: um protestantismo genuinamente brasileiro. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (org.). *Novas Perspectivas Sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

ROUSSO, Henry. A Memória não é mais o que era. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

SANCHIS, Pierre. O Repto Pentecostal à Cultura Católico-Brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto et. al. *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. Problemas na Análise do Campo Religioso Contemporâneo. In: MARIN, Jérri Roberto (org.). *Religiões, Religiosidades e Diferenças Culturais*. Campo Grande, MS: UCDB Editora, 2005.

SILVA, Carlos Eduardo Lins (org.). *Uma Nação com Alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos Estados Unidos*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

SILVA, Helenice Rodrigues. A História como a “representação do passado”: a nova abordagem da historiografia francesa. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: Contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas, SP: Papirus, 2000.

SILVA, Rayfran Batista da. *Estevão Ângelo de Sousa*. Disponível em: <<http://www.assembleiadedeus100.org.br/htm/pioneiros/6.htm>> Acesso em 20 Ago. 2009.

USOS e Costumes Definidos pelas Assembléias de Deus no Brasil. Disponível em: <http://igrejaassembleiadedeus.org/nossos_costumes.htm>. Acesso em 18 nov. 2008.

VELHO, Gilberto. *Memória, Identidade e Projeto*. Revista Tempo Brasileiro, n. 95, p. 119-126, out./ dez. 1988.

VIEIRA, Daniel. *Visão de Vencedor*. Imperatriz, TV Cidade Esperança, 19 de Fevereiro de 2009. Programa de TV.

VINGREN, Ivar. *Gunnar Vingren: o diário do pioneiro*. 2 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

VOLDMAN, Danièle. A Invenção do Depoimento Oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. *A Construção da Diferença no Protestantismo Brasileiro*. Revista Aulas, n. 04, abril 2007/julho 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/conjunto%20III/4_22.pdf> . Acesso em 30 jul. 2009.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ZABATIERO, João Paulo Tavares. Hermenêutica Protestante no Brasil. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (org.). *Novas Perspectivas Sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.