

“ATÉ AQUI NOS AJUDOU O SENHOR”: ANÁLISE HISTÓRICA DO CRESCIMENTO DA ASSEMBLÉIA DE DEUS EM IMPERATRIZ –MA

Bertone de Oliveira Sousa*

RESUMO: Este artigo objetiva analisar os aspectos da expansão de uma denominação protestante de caráter pentecostal, a Igreja Evangélica Assembléia de Deus de Imperatriz (IEADI), na cidade de Imperatriz, localizada no sudoeste do Estado do Maranhão. Região fronteira, Imperatriz viveu um intenso processo migratório e de urbanização, sobretudo a partir da década de 1950. É nesse contexto que a Assembléia de Deus se estabelece na cidade e emplaca um amplo projeto de evangelização, que, em algumas décadas, a torna a maior igreja protestante da região. Situando-se no marco teórico dos estudos culturais, procura-se investigar os aspectos históricos desse movimento e o tipo de identidade que engendrou em Imperatriz.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade, Assembléia de Deus, Imperatriz, Modernização.

ABSTRACT: This article aims to examine aspects of the expansion of a Pentecostal denomination Protestant character of the Evangelical Church Assembly of God of Imperatriz (IEADI) in the city of Imperatriz, located in the southwestern state of Maranhão. Border region, Imperatriz lived an intense process of urbanization and migration, especially from the 1950s. It is in this context that the Assembly of God is established in the city and begin a project of evangelization, which in a few decades, makes it the largest Protestant church in the region. Which is the theoretical framework of cultural studies seeks to investigate the historical aspects of this movement and the type of identity which has brought in Imperatriz.

KEYWORDS: Identity, Assembly of God, Imperatriz, Modernization.

Introdução

O presente texto aborda o processo de crescimento da Assembléia de Deus na cidade de Imperatriz, localizada no sudoeste do Estado do Maranhão. As peculiaridades do desenvolvimento histórico da cidade e o caráter proselitista dessa instituição religiosa, propiciaram sua expansão, não apenas em Imperatriz, mas em todo sudoeste maranhense, cuja maior parte dos municípios foram paulatinamente desmembrados do território imperatrizense.

Não obstante o visível crescimento das religiões pentecostais no Brasil nas últimas décadas, a historiografia pouco tem se debruçado sobre essa temática. O presente trabalho situa-se no marco teórico dos estudos culturais, sem, evidentemente, abrir mão da

* Graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão. Mestrando em História pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: bertonesousa@hotmail.com . Bolsista pela CAPES.

interdisciplinaridade, entendida como imprescindível à análise de um objeto tão plural como o pentecostalismo. O título deste artigo, “Até aqui nos ajudou o Senhor”, parte do versículo de I Samuel 7.12, é a frase escrita na parede de fundo de cada uma das 122 congregações da Assembléia de Deus construídas até 2009 e do Templo Central.

Busca-se compreender esse processo a partir das estratégias de expansão assembleiana, bem como no bojo da modernização latino-americana, na qual Imperatriz se inseriu como local de amplo fluxo migratório e modernização excludente. As contradições de sua acelerada urbanização conduziram, como no conjunto da América Latina, a uma espécie de insurreição do sagrado, com forte ênfase no aspecto emocional da vivência religiosa, cuja identidade é marcada pela negação de alguns aspectos dessa modernização, tais como o secularismo e seu impacto no cotidiano da vida urbana.

1. Apresentando a AD

A IEADI (Igreja Evangélica Assembléia de Deus de Imperatriz) está ligada a um órgão nacional, a CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil)¹. Em seu site oficial, a instituição se auto-define como “uma igreja evangélica pentecostal que prima pela ortodoxia doutrinária.”² O site destaca ainda a crença no “batismo com o Espírito Santo” e na “segunda vinda de Cristo” como dogmas essenciais de seu credo.

De acordo com Corten (1996, p. 44 e seq.), 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 crêm-se tomados (possuídos) pelo Espírito Santo, emitindo espontaneamente longas seqüências 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.

Historicamente, o movimento pentecostal remonta ao ano de 1906 nos Estados Unidos e uma das suas características é a crença de seus fiéis de estarem voltando às “origens” do que havia sido a igreja primitiva. Pentecostes, termo que norteia este

¹ 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.

² Disponível em: <http://igrejaassembleiadedeus.org/principal.htm>. Acesso em 12/11/2008

movimento, significa “cinquenta”, em alusão ao relato bíblico³ 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.

Nos Estados Unidos, o movimento pentecostal esteve inicialmente relacionado a questões raciais. Um de seus personagens centrais é William Joseph Seymour (1870-1922), que, por ser negro, foi expulso da igreja de Charles Fox Parham, simpatizante da Ku Klux Klan e que ensinava sobre a experiência religiosa do batismo no Espírito Santo. Em 1906, Seymour passou a realizar cultos em um armazém na Rua Azusa Street, Los Angeles, que depois recebeu o nome de *Church of God in Christ* (Igreja de Deus em Cristo), com a participação majoritária de negros e mulheres.

Freston (in ANTONIAZZI et al, 1994, p. 75) enfatiza que 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 rápida expansão do movimento. Missionários norte-americanos e imigrantes radicados nos Estados Unidos foram enviados ao exterior em campanhas de evangelização.

Daquele país vieram os dois missionários suecos que fundaram a Assembléia de Deus no Brasil: Daniel Berg e Gunnar Vingren. Chegaram ao Brasil em 19 de novembro de 1910. Seu sustento no país foi garantido por doações que vinham do exterior, pela venda de Bíblias e pelo trabalho de fundição que Berg exercia. Inicialmente, freqüentavam a igreja Batista, de onde foram expulsos porque tentaram incluir o “pentecostes” na liturgia. Juntamente com mais dezesseis pessoas fundaram outra igreja com o nome de “Missão de Fé Apostólica”, que era como se chamava uma das primeiras igrejas pentecostais nos Estados Unidos. A igreja fundada por eles em Belém recebeu o estatuto de pessoa jurídica em 11 de janeiro de 1918, quando foi registrada oficialmente como Assembléia de Deus.

³ Descrito em Atos dos Apóstolos capítulo 2.

(VINGREN, 1982, p. 97) No entanto, sua fundação no Brasil data de 1911, quando o grupo se separa da igreja Batista.⁴

No Maranhão, a AD foi fundada na década de 1920, mas só conheceu crescimento significativo entre as décadas de 1940 e 1970, mesmo período em que chegou a Imperatriz, em 1952, quando dá início a seu projeto de difusão pela cidade e regiões vizinhas. 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, in ANTONIAZZI et al, 1994, p. 71). Freston (idem, p.71) ressalta ainda que seu crescimento nas primeiras décadas deveu-se ao fato de ter marcado forte presença em regiões de amplo fluxo migratório, como é o caso de Imperatriz.

2. Aspectos do crescimento de Imperatriz e da IEADI

Imperatriz se localiza no sudoeste maranhense entre a Mata dos Cocais e a Pré-Amazônia. Não passou pelo mesmo processo de colonização da capital, tendo sido colonizada 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, consequência das mudanças ocorridas a partir da década de 1950.

Quatro anos depois de ser fundada, a povoação 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 intensificou-se seu crescimento urbano, demográfico e econômico, com a construção de estradas que a ligaram a outras cidades do Maranhão e do Nordeste, tirando-a do isolamento geográfico e incrementando o fluxo migratório e a ocupação das terras devolutas, influenciando também sobre o desenvolvimento do comércio e dos transportes.

⁴ A Congregação Cristã no Brasil foi a primeira de linha pentecostal a ser fundada aqui, em 1910.

A partir da década de 1950 a abertura de estradas tirou a cidade do isolamento geográfico, resultando em rápido crescimento urbano, demográfico e econômico. A partir de então, os migrantes que chegavam ocupavam terras, formavam vilarejos e cultivavam principalmente o arroz. Para contornar as irregularidades no traçado urbano resultante do rápido crescimento populacional entre as décadas de 1950 e 1970, é aprovada a criação de novos municípios, a partir do desmembramento do território original de Imperatriz. Em pouco mais de seis décadas, a cidade perdeu 91,6% de seu território original.

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, muitos camponeses se estabeleceram nas periferias da cidade.

José de Souza 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, segundo ele, o tempo da fronteira, da expansão populacional sobre terras ainda não ocupadas, e ela é marcada precipuamente por uma situação de conflito social.

O autor comenta que a fronteira é o lugar também de elaboração de “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.” (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 Assembléia de Deus, como o demonstra sua própria trajetória junto às comunidades camponesas que se

estabeleceram no sudoeste maranhense, através do trabalho de divulgação de seus ideais e fundação de igrejas.

A construção da rodovia Belém-Brasília, no início dos anos 1960, impulsionou ainda mais o crescimento de Imperatriz, 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 a expansão da igreja, que se estabeleceu em aldeias, cidades e vilarejos vizinhos. Sebastião Alves 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. (ALVES, 2002, p. 57-58).

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, indústria madeireira, 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 a nível local e regional.

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 década de 1980 ficou marcada 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, estupros, roubos, espancamentos, homicídios e acidentes de trânsito cada vez mais frequentes.

Nesse cenário, a pistolagem tornou-se prática comum e generalizada. A esse respeito, Livaldo 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 prol 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.

O fechamento do garimpo de Serra Pelada⁵ no Pará também teve amplas conseqüências para Imperatriz, de onde provinham muitos garimpeiros. A cada nova iminência de fechamento, a exasperação tomava conta dos que lutavam contra tal ato; por isso havia motins, conflitos armados, tiroteios, invasões em delegacias e sindicatos, até que a decisão oficial de manter o garimpo aberto fosse tomada. Mas a escassez de ouro tornou inelutável seu fechamento definitivo, no início da década de 1990, tornando mais frequentes, após esse episódio, roubos de carro, gado, homicídios e suicídios em Imperatriz.

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

⁵ 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 330 Km de Imperatriz. Apesar da distância, impactou fortemente a dinâmica sócio-econômica imperatrizense em toda a década de 1980.

de 1990 registra uma diminuição considerável da população imperatrizense pela primeira vez desde os anos 40. Não afetou o comércio, nem a dinâmica da expansão urbana sobre o campo, mas mostra a interferência de patologias de ordem político-social na demografia.

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, ampliaram 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 contesta o crescimento urbano e econômico de Imperatriz como um dado natural, uma “vocaçãõ” de sua posição geográfica e de uma economia ciclotímica, cuja linearidade trouxe progresso e desenvolvimento regional, conforme enfatizado por alguns autores da própria cidade (BARROS, 1996; COUTINHO, 1994), embora tenha trazido 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 vê 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. 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. Os católicos somavam 98,6 % do total, não havendo registros de protestantes declarados. Em 1950, a população havia saltado para 14.064; 96,9% eram católicos e 1,3% eram protestantes. Levando em conta que a Assembléia de Deus chegou à cidade em 1952, não havia assembleianos declarados.

O censo de 1960 apresenta 39.169 habitantes, dos quais 95,03% eram católicos e 4,3%, protestantes. 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. 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.

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.

Em Imperatriz, o número de pentecostais era mais que o dobro de protestantes históricos (tradicionais): os primeiros somavam 6,0% da população para 2,7% de tradicionais. Os católicos eram 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 84,0%. Os protestantes tradicionais, 2,8%, mantendo, proporcionalmente, praticamente o mesmo percentual da década anterior. Os efeitos da urbanização também se evidenciam em números. A população urbana era de 75,9% para 24,0% que viviam na zona rural .

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.

Por outro lado, nesse contexto, a expansão demográfica e a ascensão dos meios de comunicação influíram na pluralização de estilos de vida, o que propicia uma melhor compreensão transformação cultural imperatrizense. Nesse sentido, os Estudos Culturais fornecem um importante repertório teórico-metodológico, pois 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 cultural” (WILLIAMS, apud CEVASCO, 2003, p. 12).

Desse modo, é relevante a importância do televangelismo norte-americano na difusão de religiões pentecostais, sobretudo a partir da década de 1980, tornando o Brasil um dos países que mais foram influenciados por esse tipo de evangelização e, embora a Assembléia de Deus tenha demorado a adotá-la, terminou aderindo a ela.

A expansão da Assembléia de Deus também é resultado das migrações; esta cresceu junto com a cidade e avançou em território 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.

De acordo com Pierucci e Prandi (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 de pentecostalismo brasileiro, tal mudança aponta para a redefinição de valores, adesão mais devotada a deus ou redescoberta de valores religiosos em nova roupagem. Para os autores, as religiões se constroem a partir de empréstimos que

freqüentemente fazem umas das outras, além de, evidentemente, substituírem suas práticas e simbologias e redefinirem sentidos.

Parafraseando Procópio Camargo, Pierucci afirma que concepções religiosas como o pentecostalismo crescem em momentos de modernização excludente, “promissora mas frustrante.” (p. 16). Nesse sentido, 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.

Pierucci enfatiza que a religião não se traduz apenas em crença, mas em elementos culturais multifacetados e criativos; manipulando símbolos também diversos, esta 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 onde, 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, um catolicismo dessacralizado. 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, In PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 24-25)

Em relação à instituição aqui analisada, 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, freqüentemente 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”.

Por isso, segundo Corten (1996, p. 212-213), 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”. Esse despotismo no que diz respeito a imposição de padrões estéticos e regulação do comportamento do fiel é marcadamente mais visível no pentecostalismo de primeira onda⁶, como é o caso da AD, e particularmente da IEADI.

Em 2000, Imperatriz contava com 230.451 habitantes com 94,8% vivendo na zona urbana. Quando foi fundada em 1952, a Assembléia 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, obtendo crescimento em número de igrejas afiliadas de cerca de 110% em dez anos. (ALVES, 2002, p. 59) Em meio século, cresceu cerca de 205.000% em quantidade de membros. (SANCHES, 2002, p. 43). O censo do IBGE de 2000 traz o número de pessoas por cada denominação protestante. Segundo o censo, a Assembléia 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 Assembléia de Deus 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 membros⁷. Em 2002, de acordo com a *Enciclopédia de Imperatriz*, a IEADI possuía cerca de 35.000 fiéis. (SANCHES, 2002, p. 43).

⁶ Segundo Freston (In ANTONIAZZI et al., 1994, pp. 70-71), o pentecostalismo brasileiro pode ser dividido em três ondas de implantação: a primeira na década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã no Brasil (1910) e da Assembléia de Deus (1911); a segunda, 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) e Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e Igreja Apostólica Renascer em Cristo (1986).

⁷ 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).

Na década de 1990 foi implantado um amplo projeto de evangelização de metas ambiciosas, visando, sobretudo, ampliar substancialmente o número de pentecostais assembleianos. O projeto denomina-se “década da colheita” e tem mobilizado todos os departamentos e igrejas-satélite a fim de atingir seus objetivos. Este projeto foi lançado pela CGADB, um plano de proselitismo religioso que mobilizou todas as convenções do país, o que levou a instituição a afirmar, orgulhosamente que “O censo do IBGE de 2000 mostrou, em comparação com último censo de 1991, o quando a AD cresceu nos últimos dez anos do século 20⁸”. 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.

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, possui 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 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.

3. Assembléia de Deus: Modernidade, Identidade e Ressignificação

Como muitas outras cidades brasileiras, Imperatriz nasce e se desenvolve 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

⁸ Disponível em http://cgadb.org.br/home/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=27
Acesso em 28/03/2009

Assembléia de Deus se insere 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, podemos 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. É dessa forma que essa religiosidade torna-se novamente identidade.

Por isso, ao converter-se à Assembléia 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” (idem). 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”, rito que simboliza o renascimento. Por isso, 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. Como consequência do colapso de referenciais “objetivos” de cultura, que no passado norteava a vivência dos grupos, esse sujeito, torna-se, assim, problemático, instável, provisório. Isso 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.

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, p. 109).

Hall 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.

No caso do avanço da Assembléia de Deus, é importante compreender tal fenômeno no contexto da modernização latino-americana que ocorreu em sentido diferente ao vivido na Europa. 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. Para 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.

No caso de Imperatriz, o rápido crescimento da cidade conduziu à pluralidade religiosa e a novas formas de vivenciar a religião. O pentecostalismo assembleiano, por ser

um fenômeno essencialmente urbano, integrou-se nesse processo oferecendo uma alternativa cultural religiosa à desorientação provocada pela alteração do modo de vida tradicional das comunidades que habitavam a região tocantina, que incluía reconfiguração do espaço geográfico, dissolução de antigos laços de convivência, surgimento de novos conflitos e alteração dos modos de sobrevivência através da modernização econômica, da qual amplos contingentes da população ficaram excluídos.

A reconstituição identitária resultante da adesão à nova fé está relacionada à oferta de bens simbólicos e de salvação oferecidas pela instituição. A identidade pentecostal não é homogênea, mas mescla-se com elementos culturais da sociedade onde atua. É assim, por exemplo, que Freston (In Antoniazzi et al, 1994, p. 67 e seq.) mostra que a AD herdou muito da estrutura de poder oligárquico das sociedades do Norte e Nordeste do início do século XX, o que foi relevante na formação e consolidação de sua estrutura interna de poder, centralizada e de traços marcadamente coronelistas.

Este é um exemplo da interação de processos socioculturais de que fala Canclini no comentário acima. Por outro lado, o pentecostalismo assembleiano utiliza instrumentos da modernidade (a imprensa⁹, os meios de comunicação de massa) para combater concepções e valores da modernidade (o relativismo, o ateísmo, o evolucionismo, etc.), num exemplo de confronto e diálogo com a cultura secular. É uma identidade que objetiva oferecer aos indivíduos a segurança de estar na posse da salvação, de fazer parte de uma comunidade de fiéis que caminha em direção à vida eterna.

Um importante elemento nesse tipo de religiosidade é a conversão. 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

⁹ Em abril de 2001, a IEADI 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, também da Assembléia de Deus, em Manaus-AM (IEADAM).

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 a 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 religião – o Cristianismo – o segundo está em lado oposto ao primeiro na pregação religiosa. Ou seja, adotam discursos diferentes, em alguns temas até antagônicos, em relação ao comportamento cristão. Por isso, 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”. Esse “novo nascimento” passa então a ser a adesão à nova vida comunitária, o atendimento a um chamado, ou seja, uma interpelação “na qual se reconhece e então se converte” (PIERUCCI, 2006, p. 122).

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, segundo Pierucci (idem, p. 122), pela “via extrativa: extrai sistematicamente os membros das outras coletividades”. 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.

Nesse contexto, a inserção da AD em Imperatriz levou milhares de pessoas a reordenarem sua conduta a partir de um discurso proselitista e fundamentalista¹⁰, tendência, dita pós-moderna, 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). Se, por um lado, a chamada “pós-modernidade” não é um rompimento total com a modernidade, por outro, sabe-se que 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, representa uma ampla *perda de confiança* no potencial universal do projeto iluminista.” (idem). Nesse contexto, o próprio exercício da liberdade, em muitos países marcada por ampla permissividade, torna-se, segundo o Chevitarese, 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”.

E o fundamentalismo é uma resposta a isso, mostra-se como uma alternativa à insegurança e à própria reflexividade. No caso da sociedade brasileira, a expansão desse modelo de religiosidade, aqui caracterizando a Assembléia 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”, uma opção a um processo de modernização excludente, através da invenção de novos laços de solidariedade e comunidade.

Foi analisado como 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” (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

¹⁰ O fundamentalismo é uma postura religiosa que surgiu na segunda metade do século XIX nos Estados Unidos, como reação à teologia liberal, ao darwinismo e às religiões comparadas. Em contraposição a esses princípios afirma a literalidade da Bíblia, sua infalibilidade e inerrância, 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 fundamentalismo é uma invenção da modernidade e está relacionado aos embates teológicos gestados na era moderna. A Assembléia de Deus absorveu, em sua totalidade, os princípios dessa doutrina.

lidar com as ambigüidades advindas dessa heterogeneidade, criando estratégias de resistência e competição entre si.

O conceito de fronteira cultural de Bhabha é aqui adotado para enfatizar Imperatriz como lugar do encontro de modos de vida e percepção de mundo diferente, 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 de Imperatriz como conseqüências 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 artigo, trata-se de investigar como, nesse contexto dessas 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 como um todo.

Castells (2000) 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 Assembléia e o pentecostalismo por ela professado como identidade de projeto, embora, como veremos, 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, in SILVA, 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).

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 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. [grifos do autor].

Por isso 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” (idem, p. 43), pois poderá assim colocar-se como fé verdadeira e as demais como heresias.

Construir templos é uma das formas de demarcar território. A IEADI possui o segundo maior templo dessa denominação na América Latina¹¹. Sua construção foi iniciada em 1986 e concluída treze anos depois. O terreno, comprado pelo valor de Cr\$ 417.000.000,00 , pago à vista; foi possível graças às doações feitas pelos membros que haviam sido conclamados para isso:

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. (ALVES, 2002, p. 228)

¹¹ O primeiro encontra-se em Cuiabá-MT.

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, 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” (ibidem, p. 230), com capacidade para aglomeração para mais de 12.000 pessoas assentadas, foi concluída em dezembro de 1999.

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. Para 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.

Segundo Bourdieu, esse poder se constitui por seu efeito de mobilização e se exerce no interior do campo onde a crença é produzida e reproduzida, no qual 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. Por isso, 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 uma forma de dominação e se reproduzem de forma irreconhecível; por isso, se trata de um poder subordinado, ou seja, existe porque há outras formas de poder que o legitimam e o tornam irreconhecível. O poder simbólico se constitui em poder de construção da realidade, gerando um sentido para o mundo e, por extensão, o mundo social.

O campo de poder pentecostal atua no sentido de mobilizar os indivíduos à luta pelo monopólio do poder, 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 poder 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, legitimando 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 engendra-se 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.

Antoniazzi (et. al., 1996, p. 18) chega mesmo a qualificar o pentecostalismo como agressivo, dada as suas formas 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 pioneiros¹²”.

Segundo Weber (1974, p. 176), as religiões de salvação, que se caracterizam pelas promessas de libertação do sofrimento a seus fiéis através da 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, no caso de instituições cristãs como a AD, reivindicam para si a autoridade de pastorear o rebanho de Deus e zelar por seu comportamento e espiritualidade.

Certamente alguns aspectos da modernidade se apresentam como grandes problemas aos pentecostais, tais como: ecumenismo, divórcio, homossexualismo e casamento gay, aborto, eutanásia, secularismo, humanismo, ateísmo, feminismo, contestação do modelo patriarcal de organização familiar, etc. Todos eles são fortemente combatidos pela retórica assembleiana. Fora da comunidade de culto, o mundo pertence ao

¹² Disponível em http://igrejaassembleiadedeus.org/futuro_da_ad.htm Acesso em 18/11/2008

demônio.¹³ Por isso é necessário, na pregação pentecostal, atuar nele em santificação e testemunho, afim de torná-lo evangélico. Disseminar a pregação também é uma forma de apressar o retorno de Cristo. Ao ver-se como portadora da mensagem da salvação, sem a qual o restante encontra-se perdido, a Assembléia de Deus nega a alteridade, a pluralidade e a diferença. Nesse sentido se evidencia pelo fechamento identitário, isto é, pela resistência em dialogar com outras religiosidades, embora reconheça que não deve olvidar completamente de outras igrejas protestantes.

A rejeição ao 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; por isso há reativação, no interior do grupo, de laços comunitários e de pertencimento. Por isso também pode-se falar em identidade: há um discurso, um modo de viver, uma visão de mundo, que, mesmo não sendo evidentemente homogênea, busca dar unidade a esse grupo e norteia o cotidiano de dezenas de milhares de fiéis.

Mariano (2005, p. 116) enfatiza que essa atitude do pentecostal de estar na posse exclusiva da salvação consiste em uma forma de auto-afirmar-se e defender sua identidade religiosa. Tais atitudes os impedem de relativizar sua visão religiosa, 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 que lhes deixou alheios às formulações teológicas que os conduziu até ali. Por isso, para eles, “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”. Por isso

¹³ 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. Em Imperatriz, muitas denominações protestantes adotam a teologia da prosperidade e romperam com o ascetismo legalista da Assembléia de Deus.

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 visão religiosa, representa uma espécie de excomunhão da alteridade no compartilhamento da simbologia salvacionaísta.

Isso também está relacionado ao *ethos* religioso vivenciado ainda por algumas convenções da AD, como é o caso da IEADI. Nela, a conduta não se limita apenas ao espaço sagrado do templo, mas também aos espaços da vida social e é caracterizada pelo rigorismo legalista, elemento ainda visto pela instituição como indicador do verdadeiro crente, sinal inequívoco de exteriorização de santidade, por ela entendidos pelos termos “usos e costumes”.

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. Vários ministérios da AD romperam com os padrões estabelecidos pela CGADB (como Madureira, Betesta, entre outros). Na IEADI, há uma 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; o não atendimento dessas reivindicações por parte da liderança da instituição 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, onde a dinâmica das mudanças sócio culturais aliadas a uma economia industrial afetou também os modos de vestir-se e comportar-se entre os pentecostais; nessas grandes 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 um pedacinho do céu na terra. No entanto, a liderança da igreja em Imperatriz ainda resiste e a instituição ainda segue à risca a maior parte dessas determinações. Antes de cada item, o leitor mentalize 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)¹⁴.

Essas determinações foram ratificadas na Convenção Geral de 1999, porque já haviam sido criadas na Convenção de 1975. 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, e 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. No que diz respeito ao não uso de jóias por parte das mulheres, Almeida enfatiza que este aspecto está relacionado à iniciativa do Estado sueco de melhorar sua capacidade bélica no conflito contra a França no século XIX, e que por isso

confiscou todo o ouro, prata e jóias em geral que seus cidadãos possuíam para a compra de armas, sendo que, essa proibição se prolongou por um período de aproximadamente cem anos. Desta maneira a aparência das mulheres brasileiras deveria ser semelhante a das mulheres suecas. (ALMEIDA, 2007, p. 70).

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 o padrão aceitável de vestuário masculino na IEADI

¹⁴ Disponível em http://igrejaassembleiadedeus.org/nossos_costumes.htm Acesso em 18/11/2008

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. (Idem).

Por isso o bancário, o executivo e o empreendedor, símbolos humanos de prosperidade, são louvados no discurso assembleiano. Mas a dissensão no tocante ao legalismo tem levado muitos a deixarem a instituição para filiarem-se a igrejas mais liberais, o que tem levado alguns setores a pensar, embora de forma hesitante, uma maior flexibilização dos usos e costumes. Mas isso parece não preocupar, pelo menos por enquanto, a liderança nacional da instituição. 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 seu caráter e 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 opta por não aliar-se a nenhuma outra denominação protestante, 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 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, outorgando 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.

O controle rigoroso do corpo é uma atitude que perpassa toda a trajetória do Cristianismo, diferenciando-se segundo a época e a instituição. Por isso, no protestantismo pentecostal de primeira onda, a condenação aos pecados da carne é feita de forma mais impetuosa. 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.

Falando sobre as comemorações do jubileu de ouro em 2002, Raul Cavalcante Batista, pastor presidente da IEADI afirmou: “outro fator de nossa história é o profundo zelo pelos bons costumes, que nos foram passados pelos nossos pioneiros. Temos procurado preservar isto (...)” (ALVES, 2002, p. 216-217). Certamente, a tradição herdada do meio hostil em que a AD foi fundada, a pobreza e preocupação quase exclusiva de seus fundadores com o proselitismo religioso, ainda marcam o *ethos* assembleiano, sobretudo na região tocantina, 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.

Considerações Finais

Procurou-se mostrar como Imperatriz se insere no cenário nacional marcado pelo avanço de religiões pentecostais. Nela, a Assembléia de Deus logo no início assumiu a liderança da evangelização da cidade e das comunidades, vilarejos e povoados ao redor.

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

Ao adequar seu discurso às necessidades das comunidades por ela alcançadas, as levou a redefinirem suas identidades, a partir de um referencial religioso puritano, criando novos sentidos e referências de vida, e, assim, uma identidade cultural. 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 latino-americano abriram espaço à propagação de movimentos religiosos que enfatizam o emocional e o êxtase coletivo criam laços de solidariedade e convivência baseados na reestruturação identitária e na negação do contingente e da alteridade, como o pentecostalismo assembleiano.

Procurou-se mostrar como os “usos e costumes” representam uma permanência do tradicional, uma negação da modernidade, ao mesmo tempo que uma busca da santidade. Também constituem uma forma de manter a coesão identitária num mundo marcado pela heterogeneidade, hibridação e pluralidade.

Os agentes históricos estão constantemente (re)construindo seus referenciais de mundo, e cabe verificar como, no decorrer do processo em que estão inseridos, isso vai se solidificando e como as identidades norteiam a vida dos indivíduos num determinado tempo e lugar.

Por isso, no caso do pentecostalismo, fenômeno de ampla visibilidade social, cabe analisar suas práticas e formas de manifestação, no sentido de fazer uma interpretação histórica desse processo. Com esse objetivo é que este estudo enfocou a singularidade da Assembléia de Deus em Imperatriz, no sudoeste maranhense e sua interligação com a dinâmica histórica que traduz as mudanças que ocorreram no interior dessa sociedade.

Referências

ALMEIDA, Joede Braga. *O sagrado e o profano: construção e desconstrução dos usos e costumes nas Assembléias de Deus no Brasil*. (Dissertação de mestrado em Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007.

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Expansão Pentecostal: circulação e flexibilidade*. Disponível em http://www.centrodametropole.org.br/pdf/2007/ronaldo_pentecostalismo.pdf. Acesso em 04/12/2008.

ALVES, Sebastião Cleyton. *História da Assembléia de Deus em Imperatriz*. Imperatriz, MA: Edições IEADI, 2002.

ANTONIAZZI, Alberto et. al. *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

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.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *O Poder Simbólico*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

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 04/12/2008.

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.

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 13/05/2009.

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.

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

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

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.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. 3 ed. São Paulo: Globo, 2001.

FRANKLIN, Adalberto. *Apontamentos para a História Econômica de Imperatriz*. Imperatriz, MA: Ética, 2008.

FREGONA, Livaldo. *18 Anos de Imperatriz: o que vi, li e ouvi*. Imperatriz: Ética, 1998.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo. In: ANTONIAZZI, 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 04/12/2008.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

<<http://cgadb.org.br>> Acesso em 28/03/2009.

<<http://igrejaassembleiadedeus.org>> Acesso em 12/11/2008.

<<http://universobiblico.com.br>> Acesso em 18/11/2008.

<<http://www.jupiter.com.br/imperatriz/?pagina=economia>> Acesso em 18/09/2008.

IBGE. Censos Demográficos de 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991 e 2000.

PASSOS, João Decio. Pentecostalismo e modernidade: conceitos sociológicos e religião popular metropolitana. Disponível em Acesso em http://www.pucsp.br/nures/revista2/artigos_joao_decio.pdf. Acesso em 18/11/2008.

LIMA, Rosirene Martins. *O Rural no Urbano: uma análise do processo de produção do espaço urbano de Imperatriz-MA*. Imperatriz, MA: Ética, 2008.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: nova sociologia do pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *O Futuro não será Protestante*. Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.

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.

NEGREIROS, Sebastião. *A História de um Jornalista Despretençioso: autobiografia jornalística, fatos que marcaram a história de Imperatriz*. Imperatriz: Ética, 1996.

PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antonio Flavio. *Religião como Solvente – uma aula*. Novos Estudos: CEBRAP. N. 75, p. 111-127, jul. 2006.

SANCHES, Edmilson (org.) *Enciclopédia de Imperatriz*. Imperatriz, MA: Instituto Imperatriz, 2002.

VELHO, Gilberto. *Memória, Identidade e Projeto*. Revista Tempo Brasileiro, n. 95, p. 119-126, out./ dez. 1988.

VINGREN, Ivar. *Gunnar Vingren: o diário do pioneiro*. 2 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

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.

