

IDENTIDADE, PRÁTICA E REPRESENTAÇÃO: AS CONTRIBUIÇÕES DA NOVA HISTÓRIA CULTURAL AO ESTUDO DO PENTECOSTALISMO NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO*

FONSECA, André Dionei**

Introdução

Longo trajeto foi percorrido desde a História positivista, estritamente política – dita objetiva – da “Escola Metódica” no século XIX, passando pelos estudos econômicos e sociais dos primeiros historiadores do movimento dos *Annales*, já no século XX, até a chamada Nova História desenvolvida pela terceira geração dos *Annales* na década de 1960, A chamada *Nouvelle Histoire* – representada pela terceira geração dos *Annales* (Jacques Le Goff, Pierre Nora, George Duby, Jean Delumeau, entre outros) – propôs uma (re)ordenação das possibilidades das abordagens e dos temas históricos (LE GOFF, 1993) centrando-se em pesquisas norteadas pela perspectivas da Antropologia Histórica e da História das Mentalidades (BURKE, 1992). Em outra frente, surgiam autores como Giovanni Levi e Carlo Ginzburg representantes da chamada Micro-História italiana e ainda, historiadores norte-americanos preocupados com estudos culturais como Natalie Z. Davis e Robert Darnton (BARROS, 2004).

Neste mesmo período, num momento de olhares voltados ao estudo da cultura popular e operária, importantes trabalhos dos historiadores marxistas ingleses voltados aos costumes são produzidos. Esses historiadores, também chamados de “neo-marxistas”, reformularam conceitos clássicos, como, por exemplo, o de classe social, impetrando novas noções como a de experiência, e foram ponto de partida da chamada História Social. Destaca-se neste grupo o Historiador Edward P. Thompson com seu A formação da classe operária inglesa.

* Este artigo é resultado dos estudos realizados no projeto de pesquisa *O pentecostalismo no Brasil: abordagens e discussões teóricas* entre 2005 e 2008 na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/UFGD). Agradeço, desse modo, o acompanhamento dos professores Msc. Diogo da Silva Roiz, Dr. Jérri Roberto Marin e Dr. Losandro Antonio Tedeschi. O autor assume, no entanto, a responsabilidade por todas as eventuais falhas e omissões presentes nesse estudo.

** Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/UFGD). Bolsista CAPES. Membro do Grupo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). e-mail: andredionei@yahoo.com.br

Mas esse também foi período de incertezas e revisões que enriqueceram, ainda mais, o campo teórico e metodológico da História. A construção de novos conceitos (representação, prática e imaginário), frente à fragilidade de outros (mentalidades, por exemplo) bem caracteriza essa guinada. Destaca-se aí o historiador Roger Chartier com seus estudos sobre a história da leitura e teoria da História. Já Michel De Certeau, ao estudar a reutilização e a (re)invenção do cotidiano a partir das escolhas dos sujeitos e suas relações com a cultura material existente em determinados contextos históricos traz a discussão sobre as noções de “construção cultural” e de “apropriação cultural” por meio das próprias representações que interferem na realidade. Na esteira dessas discussões veio o debate sobre a “construção cultural” de conceitos como classe, gênero, comunidade, identidade, e práticas como “(re)invenção” de tradições (SILVA, 1986; BURKE, 2005).

Dentre todas estas noções, interessa-nos aqui discutir em especial três que, conforme indicam vários estudos (CAPELATO & DUTRA, 2000; POLLAK, 1992; WEINSTEIN, 1998) passaram a figurar em grande parte dos trabalhos em História na década de 1990: identidade, prática e representação. Após rápida explanação sobre essas noções vamos apresentar algumas contribuições da Nova História Cultural ao estudo do pentecostalismo.

Os debates sobre as identidades

Nas palavras de uma das maiores autoridades no estudo das identidades na chamada “pós-modernidade”: “estamos observando, nos últimos anos, uma verdadeira explosão discursiva em torno do conceito de identidade” (HALL, 2000. p. 103). Michael Pollak também observou essa tendência e afirmou: “ultimamente tem aparecido certo número de publicações que dizem respeito, sob aspectos relativamente diferentes, ora ao problema da memória – e refiro-me apenas à abordagem histórica – ora ao problema da identidade” (POLLAK, 1992. p. 200).

Os novos estudos vêm operando uma verdadeira desconstrução das perspectivas identitárias em várias áreas disciplinares, sendo que cada um, ao seu modo, busca demonstrar a validade das críticas à idéia de uma identidade integral, fixa e imóvel. Não há como negar a influência de Stuart Hall nesse contexto, já que seu clássico *A identidade cultural na pós-modernidade* é um texto central no trato dos desdobramentos da “crise da identidade”.

A identidade cultural nas últimas décadas do século XX, período denominado por esse autor como modernidade tardia, sofreu fortes mudanças resultante das rápidas e profundas

transformações sociais. O sujeito unificado, racionalizado, centralizado denotava uma identidade fixa, que se alicerçava no “sujeito individual”. Diferentemente, vê-se surgir das complexas engrenagens sociais do século XX um sujeito descentralizado, dotado de uma identidade fluida, móvel, produto da relação e inter-relação com as outras pessoas, ao qual Hall denomina de sujeito sociológico (HALL, 2000).

Em outras palavras, nessa complexa relação social em que se insere o sujeito “pós-moderno”, não se pode pressupor a existência de identidades culturais fixas, antes, porém deve-se levar em conta que a identidade é fruto de um intrincado constructo social. Deste modo, as identidades sociais não estão ligadas à essência do ser humano: não se nasce mulher, mas através de redes de relações sociais aprende-se a sê-la; sendo estas considerações válidas também aos aspectos religiosos: tornamo-nos católicos, evangélicos, budistas ou até mesmo descrentes em consequência de nossas interações sociais.

No Brasil, Tomaz Tadeu da Silva têm se destacado como importante interlocutor dessa nova compreensão de identidade que se abriga nos chamados “estudos culturais”. Para Tadeu da Silva, Identidade e Diferença tem uma estreita relação de interdependência. O autor exemplifica:

Quando digo sou brasileiro parece que estou fazendo referência a uma identidade que se esgota em si mesma. “Sou brasileiro” – ponto. Entretanto, eu só preciso fazer esta afirmação porque existem outros seres humanos que não são brasileiros (SILVA, 2000. p. 74-75).

Por isso, a identidade tem de ter sentido. Conforme ilustra o autor, em um mundo imaginário totalmente homogêneo, onde todos partilhassem da mesma identidade, as afirmações de identidades não se fariam necessárias: “de certa forma, é exatamente isto que ocorre com a identidade ‘humanos’. É apenas em circunstâncias muito raras e especiais que precisamos afirmar que ‘somos humanos’” (SILVA, 2000. p. 75).

Três elementos são indispensáveis para o entendimento da formação das identidades na visão de Tomaz Tadeu da Silva: o elemento linguístico (uma vez que identidade e diferença são criações sociais e culturais, resultando de atos de criação linguística); simbólico (já que os signos que constituem a linguagem não tem sentido se considerados isoladamente); e por fim o poder (pois a definição da identidade, sendo discursiva e linguística, está sujeita a vetores de força, as relações de poder). Complementa o autor:

Na disputa pela identidade está envolvido uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão pois, em estreita conexão com relações de poder (SILVA, 2000. p. 81).

Michael Pollak ao considerar a identidade social como uma imagem de si, para si e para os outros, lembra que entre esses elementos apenas um escapa ao indivíduo: o outro. A construção de uma auto-imagem não pode ocorrer sem mudanças, negociações, transformações em função dos outros. Dessa forma, conforme Pollack, “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros” (POLLAK, 1992. p. 204). Por isso, memória e identidade não devem ser consideradas como essências a uma pessoa ou um grupo, pois elas são produtos de constantes negociações. Nas palavras de Pollak: “se é possível o confronto entre a memória individual e a memória dos outros, isso mostra que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos” (POLLAK, 1992. p. 204).

Alguns conceitos expressos nas linhas acima (identidade, grupos sociais, bens sociais, relações de poder), conduzem nossa lembrança a noções-chave da chamada Nova História Cultural. Se considerarmos, entretanto, que a Nova História Cultural emergiu no cenário francês na década de 1980, concomitantemente a várias discussões no seio das ciências sociais (contexto de franca expansão dos “estudos culturais”), veremos que os debates sobre as identidades, as práticas culturais e as representações, alcançavam também a História.

A História Cultural: identidade, prática e representação

Mesmo sendo uma noção com raízes na filosofia grega, presente em autores como Shopenhauer, Nietzsche e nas ciências sociais do século XX, a noção de representação foi acolhida pela História somente na década de 1980 (FALCON, 2000). O principal articulador do reconhecimento desta noção nos domínios da disciplina histórica foi o francês Roger Chartier, tendo como marco o artigo O mundo como representação, publicado na célebre revista *Annales* (CHARTIER, 1991). O momento em que o texto fora pensado reclamava rápida ação dos historiadores ao se considerar as constatações demasiado preocupantes: crise das ciências sociais,

ocasionada pelo desgaste dos sistemas globais de interpretação e, por consequência, dos paradigmas que até então eram baluartes desses modelos explicativos (o estruturalismo e o marxismo, sobretudo), somando-se a isso a descrença no sucesso do modelo socialista praticado no leste europeu que funcionava como mola propulsora dos estudos nas ciências sociais (FUKUYAMA, 1992; FONTANA, 1998; 2004).

O editorial da primavera de 1988 na célebre revista *Annales* sintetizou bem as incertezas do momento em questão:

Depuis soixante ans, les *Annales* ont construit leur projet sur une confrontation entre l'histoire et les sciences sociales. Cette rencontre a pris des formes diverses et connu des succès inégaux, mais elle a contribué à transformer en profondeur le paysage historiographique. Quand la convergence des sciences sociales constituait à la fois une conviction partagée et un horizon des pratiques, les travaux de terrain, plus circonscrits, faisaient voir sur pièces ce que pouvaient être les voies concrètes de l'échange entre les disciplines et capitalisaient les profits communs. Dans une conjoncture intellectuelle faste et optimiste, la revue suscitait, soutenait, accompagnait ces recherches qui «par l'exemple et par le fait» témoignaient du renouvellement des objets, des questionnaires, des procédures. Aujourd'hui, le temps semble venu des incertitudes. Le reclassement des disciplines transforme le paysage scientifique, remet en cause des primautés établies, affecte les voies traditionnelles par lesquelles circulait l'innovation. Les paradigmes dominants, que l'on allait chercher dans les marxismes ou dans les structuralismes aussi bien que dans les usages confiants de la quantification, perdent de leurs capacités structurantes, quand se développe, dans une atmosphère de «retour de Chine», une méfiance simpliste devant toutes les idéologies. Les développements multiformes de la recherche, enfin, rendent inacceptable le consensus implicite qui fondait l'unité du social en l'identifiant au réel (*Annales ESC*, 1988, p. 291).

Para entendermos o mal-estar do momento é preciso que retornemos duas décadas na trajetória acadêmica da disciplina de História na França. Com efeito, nas décadas de Sessenta e Setenta era curiosa a situação da História no meio acadêmico francês. Quando se preocupava com os dados quantitativos, as conjunturas, a economia, com uma metodologia “cientificamente balizada”, recebia críticas das ciências sociais que, pautadas no modelo das ciências exatas, julgavam possuir instrumentos de “precisão” para inferir sobre os fenômenos sociais. Recorrendo a princípios das recém-institucionalizadas ciências literárias, respondia a História pelo crime de “empirismo” e “crença no método científico”. É dessa situação de insegurança que surge a chamada *Nouvelle Histoire* (DOSSE, 2003).

Os historiadores passaram a trilhar pelos caminhos abertos por seus próprios críticos (etnólogos, sociólogos, demógrafos) e passaram a se ocupar com a vida, a morte, os sentimentos, os rituais, as crenças, composição de parentesco, etc. Para operarem esta guinada retomavam-se

ensinamentos dos primeiros Annales, sobretudo estudos dos utensílios mentais que na segunda geração annalista não havia ocupado lugar central. Temos aí a chamada História das Mentalidades ou Psicologia Histórica que surge preocupada com novos objetos, novas abordagens, novos problemas, conforme sugere o título do texto-manifesto organizado pelos historiadores do movimento (LE GOFF, 1974).

Se por um lado os historiadores das mentalidades galgavam amplo sucesso pelo tratamento inédito dado às fontes em diálogo constante com a lingüística, a semântica, a sociologia e, principalmente, com a antropologia, prendiam-se ainda ao lide quantitativo de fontes maciças e seriais. Conforme Chartier:

Majoritariamente, a história das mentalidades construiu-se, pois, ao aplicar a novos objetos os princípios de inteligibilidade previamente provados na história das economias e das sociedades. Por isso suas características específicas: a preferência pelo maior número, portanto à pesquisa da cultura tida como popular, a confiança no numérico e na série, o gosto pela longa duração, o primado conferido ao recorte sócio-profissional. Os traços próprios à história cultural assim definida, que articula a constituição de novas áreas de pesquisa com a fidelidade aos postulados da história social, são a tradução da estratégia da disciplina que se outorgava uma legitimidade científica renovada — garantia da manutenção de sua centralidade institucional — ao recuperar em seu proveito as armas que deveriam tê-la derrubado (CHARTIER, 1991).

Para François Dosse a estratégia dos “terceiro annalistas” foi surpreendentemente eficaz, pois que, utilizando instrumentos das disciplinas que outrora representavam uma ameaça, a História não só manteve seu lugar no campo acadêmico como também gozou de amplo prestígio fora do ambiente universitário. É o que Dosse denominou de forma bastante polêmica de “história midiática” (DOSSE, 2003a).

Mas a década de 1980 traria consigo novos desafios aos historiadores e mais uma vez estes teriam de se repensar o “fazer histórico” para atender às novas demandas. O desafio era mais profundo do que o enfrentado nas décadas de Sessenta e Setenta, onde se contestava apenas a prática de pesquisa dos historiadores por conta das renovações das ciências sociais. Agora o que estava sendo posto em xeque era o próprio estatuto das ciências sociais. Nessa situação a história teria de passar por profundas revisões, redimensionado as fronteiras com as ciências sociais outrora dominantes (sociologia e etnologia).¹ Quem indicou as sendas que levariam a superação desses desafios foi Roger Chartier. Para esse autor, ao contrário do que sugeria o editorial da

¹ Um interessante balanço sobre a crise das Ciências Humanas e suas imbricações na História pode ser consultado em: (DOSSE, 2003b; 2004).

Revista Annales de 1988, as mudanças operadas na História nas últimas décadas não tinham sido impulsionadas por uma pretensa “crise das ciências sociais”, mas tinham ligações diretas com o distanciamento tomado pelas práticas de pesquisa em relação aos pressupostos que haviam regido o trabalho dos historiadores na segunda metade do século XX. Conforme Chartier três eram essenciais:

o projeto de uma história global, capaz de articular num mesmo apanhado os diferentes níveis da totalidade social; a definição territorial dos objetos de pesquisa, geralmente identificados com a descrição de uma sociedade instalada num espaço particular (uma cidade, uma província, uma região) – que era a condição de possibilidade da coleta e do tratamento dos dados exigidos pela história total; o primado conferido ao recorte social considerado capaz de organizar a compreensão das diferenciações e das partilhas culturais (CHARTIER, 1991. p. 176).

Com o abalo progressivo dessas certezas abriu-se terreno para uma pluralidade de abordagens e compreensões que bem caracterizou a terceira geração dos Annales. A renúncia ao modelo braudeliano levou a negação do modelo temporal tripartido, o afastamento da geografia dissipou a preocupação com as diferenciações territoriais e, conseqüentemente, com o procedimento de inventário. Com isso a particularidades cederam lugar às regularidades apreendidas na longa duração (CHARTIER, 1991).

A partir de seus estudos sobre o mundo do livro e da leitura Roger Chartier apontou alguns problemas no entendimento dos recortes sociais e das práticas culturais nas pesquisas Históricas sob influência da Nouvelle Histoire. Chartier inicia chamando atenção para os falsos debates em torno da divisão entre objetividade das estruturas (território considerado mais seguro aos historiadores pelo fulcro em documentos maciços, seriais e quantificáveis que possibilitariam a reconstrução das sociedades tal como eram); em contraponto à subjetividade das representações (que estaria ligada a uma história do discurso e se afastaria por isso do real). Chartier divergiu dos principais postulados da história das mentalidades, a saber: a preferência pela longa duração, o quantitativismo, e a psicologização da História. Em contraponto propôs que os estudos preocupados com a cultura dimensionassem as classes sociais que produzem e consomem os bens culturais. Daí a noção de representação adquire centralidade na chamada Nova História Cultural já que esta noção, segundo Chartier:

autoriza a articular, sem dúvida melhor que o conceito de mentalidade, três modalidades de relação com o mundo social: de início, o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exhibir uma maneira própria de ser no mundo, a

significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais "representantes" (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe (CHARTIER, 1991. p. 183).

Desse modo, Chartier busca aniquilar as conceituações esquemáticas, dar voz aos grupos silenciados por uma história preocupada com o coletivo, entender as complexas relações dos grupos na sociedade e a tentativa perene de legitimação de suas respectivas identidades em desqualificação de outras. Em suma, as *representações sociais* são determinadas pelos grupos. São percepções do social, discursos que produzem *práticas* e buscam legitimar ou justificar, para os próprios indivíduos as suas escolhas e condutas, ou seja, as *representações* demandam *práticas* que resultam na construção de um mundo social e de uma *identidade* (CHARTIER, 1991). A partir dessa afirmação fica fácil entender porque estaria a História Cultural entre *prática* e *representações*, conforme sugeriu a marcante obra de Chartier (CHARTIER, 1990) e a centralidade dessas duas noções para o entendimento das lutas identitárias dos diferentes grupos na sociedade.²

Identidade, prática e representação e a questão dos usos e costumes na Igreja Assembléia de Deus

Recentemente nos ocupamos com o estudo das representações de uma das mais importantes instituições pentecostais brasileiras: a igreja Assembléia de Deus³ (FONSECA & ROIZ 2008; 2009; FONSECA, ROIZ & SEREJO 2007). Nossos estudos têm se guiado pela noção de *representação* de Roger Chartier com a preocupação de não tomar o pentecostalismo como um movimento dotado de uma pretensa unicidade. Apesar de não desconsiderarmos o processo de inserção desta vertente religiosa no Brasil, focamo-nos mais nas singularidades dos grupos específicos do que na tentativa de encontrar uma essência única inerente aos pentecostais, ou mesmo uma mentalidade comum. Acreditamos que os historiadores que visam entender as

² Para maiores detalhes sobre as contribuições de Roger Chartier à Nova História Cultural ver: (BARROS, 2005; CARVALHO, 2005).

³ É importante ressaltar que nossos estudos referem-se Assembléia de Deus ligada à CGADB (Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil). Hoje há um grande número de denominações que utilizam o nome Assembléia de Deus, por exemplo, AD Renascer, AD Renovada, AD Vida com Cristo, etc., que não estão ligadas à CGADB presidida pelo pastor José Wellington Bezerra da Costa do ministério conhecido como "Missão". Dentre essas denominações, destaca-se um expressivo ministério: o de Madureira, fundado por Paulo Leivas Macalão por motivo de divergências com o Ministério Missão de Belém. Este ministério está atualmente desligado CGADB e tem sua própria convenção: a CONAMAD (Convenção Nacional das Assembléias de Deus no Brasil - Ministério de Madureira).

instituições pentecostais devem considerar a especificidade de cada Igreja e também mapear as organizações (muitas vezes conflitantes), abrigadas dentro das próprias instituições.

Negligenciar a complexidade presente em cada instituição, que longe estão de serem ilhas de consenso doutrinário e organizacional, seria, pois, um grave desvio nas pesquisas em História. E nesse aspecto as noções de *identidade, prática e representação* desempenham um papel central. Para melhor ilustrarmos as considerações acima expressas tomemos como exemplo as representações da Igreja Assembléia de Deus sobre os chamados “usos e costumes”⁴.

A Assembléia de Deus apresentou um bom índice de crescimento, mesmo durante a década de 1990, momento em que o Brasil passava por uma intensa diversificação e trânsito religioso (JACOB, 2004; TEIXEIRA, 2005; ALMEIDA & MONTEIRO, 2001) – momento que se pôs em voga a expressão “mercado religioso” empregada por teóricos como Pierre Bourdieu (2009) e Peter Berger (1985); um período de incertezas para as instituições “tradicionais” como o Protestantismo Histórico, o Catolicismo e até mesmo a Umbanda (PIERUCCI, 2004) e que, mesmo igrejas pentecostais conservadoras como a Congregação Cristã do Brasil (única representante, junto à Assembléia de Deus, do dito Pentecostalismo Clássico), apresentava tímido crescimento (ver tabela 1).

Tabela 1: Crescimento do número de adeptos pentecostais por igreja segundo censo de 1991 e 2000 (por ordem de crescimento)

<i>Igrejas</i>	<i>1991</i>	<i>2000</i>	<i>Crescimento</i>
Universal	268.956	2.101.887	681,5%
Assembléia de Deus	2.439.770	8.418.140	245,0%
Congregação Cristã do Brasil	1.637.574	2.489.113	52,0%
Outras	3.833.366	4.966.108	29,5%
Total	8.179.666	17.975.249	119,7%

Fonte: IBGE, Censos demográficos.

A Assembléia de Deus é considerada, por muitos pesquisadores, uma instituição “clássica”, “tradicional”, marcada por um forte ascetismo, ou seja, distanciamento das coisas terrenas, em suma, uma igreja não-popular. Nas palavras de Antonio Gouvêa Mendonça (2004) a

⁴ Por doutrinas de “usos e costumes”, entenda-se: normas que versam sobre aspectos cotidianos dos fiéis, como: trajes, maquiagens, corte de cabelo, utilização de certas tecnologias, etc.

não ser pela ênfase ainda mantida na posse do Espírito, com certa liberação emotiva, principalmente nas orações, a Assembléia de Deus pouco se distancia das igrejas protestantes tradicionais. Conforme Mendonça a Assembléia de Deus:

possui uma teologia explicita calcada no metodismo wesleyano, isto é, na variante arminiana do calvinismo, textos teológicos, um jornal (...) vendido em bancas, assim como seminário para a educação de sua liderança. E em seus cultos, há um espaço limitado para o sagrado mais livre (MENDONÇA, 2004. p. 42).

Para Alexandre Brasil Fonseca, apesar da forte presença do transcendente e do mágico e de sua forte inserção nas camadas populares não se pode considerar a Assembléia de Deus como expressão da religiosidade popular protestante, principalmente pelo seu forte proselitismo, que impediu um ecumenismo popular. Com isso, a Igreja Universal do Reino de Deus se consolidou como representante do “protestantismo popular” ocupando um espaço até então “preenchido de maneira precária”, sendo a Assembléia de Deus “apenas uma pré-estréia do que viria acontecer no início do século XX” (FONSECA, 1995. p. 54).

Por outro lado, alguns estudos realizados por pesquisadores da área de História, de igual modo reforçaram a presença de um modelo de “pentecostalismo clássico” na Assembléia de Deus, como é caso da dissertação de Fábio Perboni (1999); pesquisa louvável pela originalidade e por enfrentar o desafio de historiar, em meio a uma extrema escassez de fontes, a implantação da Assembléia de Deus na cidade de Ribeirão Preto – SP, mas que deixou lacunas por não se atentar aos grandes debates promovidos pela liderança assembleiana nas instâncias maiores da igreja como, por exemplo, nas Convenções Gerais das Assembléias de Deus do Brasil.

Com essas características a Assembléia de Deus tinha desvantagem dentro da tendência observada nos censos, ou seja, a busca por religiões menos “tradicionais”. Entretanto, diante dos dados apresentados na tabela 1, pode-se questionar: como a Assembléia de Deus lidou com a proliferação – principalmente nas décadas de 1980 e 1990 – dessas novas denominações pentecostais mais “liberais”, com liturgias mais “quentes”, ligadas às tecnologias em seus mais diversos matizes? Como agiram os líderes assembleianos ao perceberem que o “tradicionalismo” que reteve o crescimento das outras religiões também ameaçava o crescimento da Assembléia de Deus? Como transitou esta igreja no movediço terreno do “campo religioso”⁵ brasileiro da década

⁵ O conceito de “campo religioso” desenvolvido pelo sociólogo Pierre Bourdieu serve como instrumental, quando se analisa o fenômeno religioso, sobre o prisma de “agência fomentadora de bens simbólicos” a serem consumidos pela sociedade. A religião, como instituição social, assim, cria e comercializa produtos – capital simbólico:

de 1990? Quais medidas organizacionais foram tomadas pelos líderes da Assembléia de Deus para que num momento de “pluralização”, portanto, de maior oferta de “bens simbólicos” no campo religioso brasileiro, essa igreja alcançasse um considerável aumento no número de membros na década de 1990? – mesmo se considerando que a igreja Assembléia de Deus tenha crescido bem menos do que as igrejas neopentecostais (como a igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo). As respostas a essas indagações subjazem no interior da estrutura organizacional dessa instituição, num implexo jogo de *identidades, práticas e representações*. Senão, vejamos.

No dia 22 de janeiro de 1975, o secretário Geziel Nunes Gomes leu, a pedido do pastor presidente da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil, Túlio de Barros Almeida, uma resolução com propostas de normas de “usos e costumes” das Assembléias de Deus no Brasil. O palco desta resolução foi o encontro realizado na cidade de Santo André, entre os dias 20 e 24 de janeiro, daí o nome pelo qual ficou conhecido esse documento histórico para a igreja: *Resolução de Santo André*. Seu conteúdo reunia muito dos debates de 45 anos de encontros da liderança assembleiana e várias regras que já vinham sendo praticadas pelos membros desde os primórdios da Assembléia de Deus no Brasil. O conteúdo da Resolução reforçava o caráter conservador da igreja no tocante aos usos e costumes, conforme se pode conferir abaixo:

E ser-me-eis santos, porque eu, o Senhor, sou santo, e separai-vos dos povos, para serdes meus (Lv 20.26).

A Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil, reunida na cidade de Santo André, Estado de São Paulo, reafirma o seu ponto de vista no tocante aos sadios princípios estabelecidos como doutrinas na Palavra de Deus - a Bíblia Sagrada - e conservados como costumes desde o início desta obra no Brasil. Imbuída sempre dos mais altos propósitos, ela, a Convenção Geral, deliberou pela votação unânime dos delegados das igrejas da mesma fé e ordem em nosso país, que as mesmas igrejas se abstenham do seguinte:

1. Uso de cabelos crescidos, 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 mini-saias 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 dos seus programas; abstenção essa que se justifica, inclusive, por conduzir a eventuais problemas de saúde;

econômico, cultural, político – cujo objetivo é a legitimação de suas práticas como verdades indelévels (BOURDIEU, 2009. p. 26-78).

8. Uso de bebidas alcoólicas. 6

Essa resolução teve validade por mais de 30 anos sendo que somente em 1999 no 5º Encontro dos Líderes das Assembléias de Deus (ELAD), realizado entre os dias 23 e 26 de agosto de 1999, foi apresentada uma reformulação da *Resolução de Santo André* que foi aprovada nos seguintes termos:

Convém, portanto, atualizar a redação da resolução de Santo André, omitindo a expressão ‘como doutrina’, ficando assim: ‘sadios princípios estabelecidos na Palavra de Deus – a Bíblia Sagrada – e conservados como costumes desde o início desta Obra no Brasil. Quanto aos 8 princípios da Resolução [de Santo André], uma maneira de colocar numa linguagem atualizada é:

1. Ter os homens cabelos crescidos, bem como fazer cortes extravagantes;
2. As mulheres usarem roupas que são peculiares aos homens e vestimentas indecentes e indecorosas, ou sem modéstias;
3. Uso exagerado de pintura e maquiagem - unhas, tatuagens e cabelos;
4. Uso de cabelos curtos em detrimento da recomendação bíblica;
5. Mau uso dos meios de comunicação: televisão, Internet, rádio, telefone;
6. Uso de bebidas alcoólicas e embriagantes.⁷

Ao se confrontar os documentos, percebemos que as mudanças são evidentes: manteve-se a proibição do cabelo comprido para os homens, no item 1, com um adendo para os cortes ditos “extravagantes” mais presentes, principalmente, entre os jovens na década de 1990 (o “tom” da proibição ficou mais brando). Ficava ainda proibido o uso de calça para as mulheres, e de “vestimentas indecorosas” por parte destas. Todavia, a proibição do corte de cabelo desaparece, ficando subtendido que o corte, não sendo excessivo poderia ser feito. (Item 2 e5).

O item 3 sofre abrupta mudança, não há mais a proibição peremptória do uso de maquiagens como na Resolução de 1975. A nova Resolução fala do uso não exagerado de pinturas no cabelo e nas unhas e não mais menciona os cuidados com as sobrancelhas (dando a entender que se não houvesse exagero, nada impediria que as mulheres se maquiassem). Já o item 5 (tão polêmico nas igreja Assembléia de Deus), aparece liberando o “bom uso” da televisão, da internet, e fala, até mesmo, do telefone. Os problemas de saúde oriundos do uso da televisão são esquecidos. Continua proibido o uso de bebidas alcoólicas (item 6) (FONSECA, 2008).

⁶ Resolução de Santo André. Transcrição integral In: DANIEL, 2004. p. 438.

⁷ Resolução do 5º ELAD, publicada na revista *Obreiro* N° 11 de junho de 2000. Transcrição integral In: DANIEL, 2004. p. 579.

Essas duas resoluções falam de momentos cruciais na história da Assembléia de Deus. Conforme Augustin Wernet (1987. p. 04) “o forte peso social das religiões transcende a dimensão puramente religiosa, mesmo quando uma igreja não mantém relações diretas com a sociedade que a cerca, refugiando-se na ‘pura interioridade’ declarando a religião um assunto privado”. As considerações desse autor são válidas na apreciação de ambas as resoluções, que se relacionam tanto com a organização interna da Assembléia de Deus quanto com as transformações da sociedade no momento em que foram desenvolvidas.

Primeiramente é bastante interessante notar que mesmo sendo as normas de usos e costumes um aspecto distintivo da Assembléia de Deus esse foi um tema de difícil consenso nas reuniões convencionais, de modo que somente em 1975, quarenta e cinco anos após a realização da primeira Convenção Geral, foi possível implementar uma resolução normativa sobre o tema. Na década de 1970 a igreja Assembléia de Deus experimentava um crescimento extraordinário e já arrebanhava um número de membros significativo, portanto, um momento que reclamava maior controle doutrinário. Esta condição de perpetuação no quadro religioso brasileiro, aliada às reviravoltas culturais que marcaram os anos Setenta, compõe o contexto de formulação da *Resolução de Santo André*.

Inserida e em evidência no “campo religioso”, sofrendo as pressões advindas deste “campo”, como por exemplo, o *Boom* dos neopentecostais, a perda de fiéis por parte da Igreja Católica, o forte avanço da Renovação Carismática Católica, dos movimentos da chamada *Nova Era*, da desinstitucionalização religiosa, a estagnação dos protestantes históricos e também – segundo os dados censitários – das religiões afro-brasileiras, além do trânsito religioso de fiéis por variadas formas de cultos, a Assembléia de Deus tinha como principal meta o aumento de número de fiéis e a manutenção dos que permaneciam no rol de membros.

Todavia, se de um lado a Assembléia de Deus enfrentava a concorrência na oferta de bens simbólicos advindo de uma enorme variedade de formas de prática religiosa “desinstitucionalizadas”, de outro amargava desvantagem frente ao modelo doutrinário neopentecostal, com maior liberdade litúrgica (culto/shows), desprendimento peremptório dos tradicionais sistemas de usos e costumes pentecostais, como roupas, maquiagem e a própria televisão. Frente a todos estes desafios a igreja Assembléia de Deus do Brasil aceitou de bom grado, conforme notícia veiculada no jornal Mensageiro da Paz número 1237⁸, o ousado desafio

⁸ Jornal **Mensageiro da Paz**. Rio de Janeiro, Ano LX. Número 1237. Fevereiro de 1990. p. 14-15

propostos pela Assembléia de Deus dos EUA por meio de um programa de crescimento a ser desenvolvido na década de 1990, intitulado *Década da Colheita*. Como principais metas deste projeto destacavam-se:

- 1) Criar no Brasil uma Cadeia de Oração: três milhões de brasileiros orando pela Década da Colheita;
- 2) Iniciar o ano de 1990 com um grande trabalho de evangelização, utilizando-se de todos os meios: jornais, rádio, televisão, folhetos, praças, telefone, casa em casa, hospitais, etc. com o propósito de chegar ao ano 2000 com cerca de 50 milhões de membros;
- 3) Formar novos obreiros;
- 4) Implantar novas igrejas;
- 5) Enviar novos missionários.⁹

Os primeiros indícios de que a Igreja necessitava rever o regimento formulado na década de 1970, apareceram em meados da década de 1990, na trigésima segunda Convenção Geral, realizada na capital da Bahia. Este era um momento de balanço e reestruturação das táticas empreendidas pela Igreja até então. Já havia se passado cinco anos de vigência da mobilização nacional promovida pelo projeto *Década da Colheita* e a liderança observava que a meta central do Programa – alcançar 50 milhões de novos fiéis – estava cada vez mais distante.¹⁰

Esta preocupação foi trazida a Convenção Geral pelo secretário da Comissão do Projeto *Década da Colheita* Valdir Bicego na sessão de 26 de janeiro de 1995. Bicego exortou os líderes a se engajarem no projeto de evangelização e lembrou aos pastores presentes que as metas propostas (50 milhões de fiéis) só seriam alcançadas se as igrejas crescessem até o ano 2000, cerca de 31%¹¹ O que, conforme atestam os dados censitários, não ocorreu. A *Resolução do Elad* foi resultado direto das discussões abertas na reunião de 1995, e sua aprovação em 1999, representou algo inédito na condução de uma das principais marcas identitárias do cristão assembleiano: as normas de usos e costumes.

Considerações Finais

⁹ Metas estabelecidas para a Assembléia de Deus do Brasil pelo Comitê Internacional do Projeto *Década da Colheita*. Transcrição integral In: DANIEL, 2004. p. 530.

¹⁰ Dois artigos publicados na coluna *Década da Colheita* do Jornal *Mensageiro da Paz* atestam a preocupação da liderança com as metas do projeto. No artigo *A Assembléia de Deus não está alcançando os objetivos da Década da Colheita* publicado em abril de 1994, alertava-se que, o 50 milhões de fiéis só seriam alcançados mediante um crescimento de 26% por ano e não mais 17% como fora proposto inicialmente (Jornal **Mensageiro da Paz**. Rio de Janeiro, Ano LXIV. Número 1285. Abril de 1994. p. 09). Em janeiro de 1995 no artigo *Comissão Avalia os números das Assembléias de Deus*, novamente a liderança assembleiana expunha sua preocupação com o crescimento da Igreja mediante os números recolhidos em pesquisa realizada no ano de 1993. (Jornal **Mensageiro da Paz**. Rio de Janeiro, Ano LXV. Número 1294). Janeiro de 1995. p. 09.

Ao considerarmos estas estratégias podemos afirmar que a igreja Assembléia de Deus manteve os seus traços conservadores e tradicionais, fazendo jus ao rótulo recebido por inúmeros pesquisadores de igreja eminentemente “clássica”? Frente a um programa como o *Década da Colheita* que tinha como objetivo alcançar em dez anos a copiosa cifra de 50 milhões de fiéis, por meio de um modelo de evangelização que se propunha avançar sobre as diferentes esferas da sociedade, poderíamos falar em uma igreja não preocupada em atingir as massas populares?

O crescimento de 245% na década de 1990 certamente não conjumina com os argumentos que colocam a Assembléia de Deus como “apenas uma pré-estréia do que viria acontecer no final do século XX”. Se o acontecimento que marcou as últimas décadas do século XX foi o crescimento dos pentecostais a “pré-estreadante” Assembléia de Deus – fechando a última década do século com mais de 8 milhões de fiéis – teve uma participação capital nesse fenômeno. Frente a essas constatações podemos chegar ainda a uma última conclusão: certamente o campo religioso encontrado pela a Universal do Reino de Deus era bastante promissor para o seu crescimento, mas longe estava de ser um espaço “preenchido de maneira precária”.

Por se tratar da maior igreja pentecostal do mundo, com presença em todos os estados da federação e uma complexa configuração ministerial, a Assembléia de Deus não é de fácil rotulação e não se acomoda facilmente em quadros teóricos rígidos. O que percebemos do exposto é que, ao mesmo tempo em que a Assembléia de Deus preocupou-se em manter as balizas que demarcaram sua identidade (que no caso em questão são as normas de usos e costumes), ela também foi capaz de mudar suas *representações* sobre o “certo” ou “errado” em busca de constituir novas *práticas* que permitissem a reafirmação de uma *identidade* assembleiana que fosse partilhada por todos e que operasse no sentido de unir seus membros e de prepará-los para o constante trabalho de conquista de novos fiéis.

Esse painel nos faz recordar as palavras de Roger Chartier em dois marcantes textos:

com o trabalho sobre as representações que os grupos modelam deles próprios ou dos outros, a história cultural pode incidir a sua atenção sobre estratégias que determinam posições e relações e que atribuem a cada classe, grupo ou meio um ‘ser-apreendido’ constitutivo de sua identidade (CHARTIER, 1991. p. 26)

A história da construção das identidades sociais encontra-se assim transformada em uma história das relações simbólicas de força. Essa história define a construção do mundo social como êxito (ou fracasso) do trabalho que os grupos efetuam sobre si mesmos – e sobre os outros – para transformar as propriedades objetivas que são comuns a seus membros em uma pertença percebida, mostrada, reconhecida (ou negada) (CHARTIER, 2002, p. 11).

¹¹ Ata da reunião de 26 de Janeiro de 1995. Transcrição In: DANIEL, 2004. p. 530.

A tão usual divisão do pentecostalismo em ondas¹², sem dúvida se constitui numa excelente contribuição da sociologia a todos os pesquisadores do pentecostalismo no Brasil, pois serve como referencial para distinguirmos as primeiras igrejas pentecostais a se instalarem no Brasil no início do século XX, dos demais grupos que surgiram a partir de 1950. No entanto, deve-se levar em consideração que as duas instituições que representam o pentecostalismo clássico tomaram caminhos totalmente distintos no correr do século XX. Se a Congregação Cristã resistiu a qualquer tipo de mudança indo, como afirmou Norbert Foerster (2006), na contramão do pentecostalismo brasileiro, a Assembléia de Deus, diferentemente, buscou se adequar ao campo religioso, mudando suas *práticas e representações* no intuito de reforçar sua *identidade* em momentos em que ela foi colocada em xeque.

Fontes:

Ata da reunião de 26 de Janeiro de 1995. Transcrição In: **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro. CPAD, 2004. p. 530.

Jornal *Mensageiro da Paz*. Rio de Janeiro, Ano LX. Número 1327. Fevereiro de 1990. p. 14-15.

Jornal **Mensageiro da Paz**. Rio de Janeiro, Ano LXIV. Número 1285. Abril de 1994. p. 09).

Jornal **Mensageiro da Paz**. Rio de Janeiro, Ano LXV. Número 1294). Janeiro de 1995. p. 09.

Metas estabelecidas para a Assembléia de Deus do Brasil pelo Comitê Internacional do Projeto Década da Colheita. Transcrição integral In: **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro. CPAD, 2004. p. 530.

Resolução de Santo André. Transcrição integral In: DANIEL, Silas. Et. al. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro. CPAD, 2004. p. 438.

Resolução do 5º ELAD, publicada na revista *Obreiro* N° 11 de junho de 2000. Transcrição integral In: **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro. CPAD, 2004. p. 579.

Referências:

ALMEIDA, Ronaldo de. MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo Perspectiva*, Julho/Setembro. 2001, vol.15, n°3, p. 92-101.

¹² O pentecostalismo no Brasil foi recentemente dividido por pesquisadores em três ondas: *Pentecostalismo Clássico* (abrange o período de 1910 a 1950 com a fundação da Congregação Cristã no Brasil (1910) e Assembléia de Deus (1911). *Pentecostalismo neoclássico* (a partir da década de 50 com a criação da Igreja do Evangelho Quadrangular (1951) e logo Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962) e muitas outras de menor porte). *Pentecostalismo Neopentecostal* (a partir da metade dos anos 70 com a Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça de Deus (1980), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976) e Renascer em Cristo (1986) entre outras).

- BARROS, José D'Assunção. **O Campo da História**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. A História Cultural e a Contribuição de Roger Chartier. **Diálogos**, Maringá, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel Sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do Campo Religioso In: MICELI, Sérgio. (Org.) **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 6º ed. 2009. p. 26-78.
- BURKE, Peter. (org.) **A escrita da história**. Novas perspectivas. São Paulo: Ed. Unesp, 1992.
- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- CAPELATO, Maria Helena Rolim; DUTRA, E. R. de F. Representação Política: O Reconhecimento de um Conceito na Historiografia Brasileira. In: Ciro Flamarion Cardoso; Jurandir Malerba. (Org.). **Representações**. Contribuição a um debate transdisciplinar. Campinas: Papyrus, 2000, v. p. 227-267.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.
- _____. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. Jan./Abr. vol. 5, nº11. p. 173- 191. 1991.
- _____. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFGGS, 2002.
- CARVALHO, Francismar. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. **Diálogos**, Maringá, v. 9, n. 1, p. 143-165, 2005.
- DOSSE, François. **A História em migalhas: dos Annales à Nova História**. Bauru, SP: EDUSC, 2003a
- _____. **O império do sentido: a humanização das ciências humanas**. Bauru, SP EDUSC, 2003b.
- _____. **História e Ciências Sociais**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- FALCON, Francisco J. Calazans. História e representação. In: Ciro Flamarion Cardoso e Jurandir Malerba. (Org.). **Representações: contribuição a um debate transdisciplinar**. São Paulo: Papyrus, 2000, v. p. 41-79.
- FONSECA, Alexandre Brasil. A igreja Universal do Reino de Deus: a forma protestante de religiosidade popular **Cadernos do CEAS**, Salvador, Bahia, nº 155. Janeiro/fevereiro, 1995. p. 45-59.
- FONSECA, André Dioneu; ROIZ, Diogo da Silva. As representações da Igreja Assembléia de Deus sobre a televisão entre 1960 e 2000. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. II, p. 185-205, 2009.
- _____; ROIZ, Diogo da Silva. Religião e Imperialismo: as representações sobre o marxismo na Revista Lições Bíblicas da Igreja Assembléia de Deus (1980-1990). **Territórios e Fronteiras**, v. 01, p. 112-127, 2008.
- _____; SEREJO, Wilson da Silva; ROIZ, Diogo da Silva. O jeito assembleiano de ser cidadão: representações sobre a prática cidadã na revista Lições Bíblicas

(1980-1990). **Publica** -Revista eletrônica de iniciação científica da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, v. 03, p. 09-16, 2007.

_____. ; A “**Década da Colheita**”: uma reflexão sobre as ações doutrinárias na igreja Assembléia de Deus na década de 1990. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de licenciatura em História). Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) Amambai, 2008.

FONTANA, Josep. **A história dos homens**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

_____. **História depois do fim da História**. Bauru, SP: Edusc, 1998.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da História e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 6°. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

_____. Quem precisa de identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103.

Histoire et sciences sociales. Un tournant critique?, **Annales ESC**, Mars-avril, 1988, n° 2. p. 291-293. Disponível In: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/ahess>. Acesso em 12/07/2009.

JACOB, Cesar R. A diversificação religiosa. **Estudos Avançados**. Dez. 2004, vol.18, N°52, p.9-11.

LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. NORA, Pierre (Org) **Faire de L'histoire**: Nouveaux Problèmes, Nouvelles Approches, Nouveaux Objets. Jacques. Paris: Gallimard, 1974.

MENDONÇA, Antonio Gouveia. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Revista Estudos Avançados**. V.18. N° 52. p. 29-46. São Paulo: 2004.p. 42.

MIRANDA. M. F. **Um catolicismo desafiado**: Igreja e pluralismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Revista Estudos Avançados**. 2004, vol.18, n°52. . 17-18.

PERBONI, Fabio. **A água, o fogo e o sangue**: a trindade da salvação. Igreja Assembléia de Deus em Ribeirão Preto (1987-1997). Franca, 1999. Dissertação (mestrado em História). UNESP/Franca.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 1-15, 1992.

SILVA, Helenice Rodrigues da. Novas tendências na historiografia francesa nos anos 80. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 6, n. 12, p. 231-238, 1986.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 74-5.

TEIXEIRA, Faustino. Pluralismo religioso. **Horizonte**, Belo Horizonte v. 3, n. 6, p. 27-32, 1º sem. 2005.

WEINSTEIN, Barbara. A Pesquisa sobre Identidade e Cidadania nos EUA: da Nova História Social à Nova História Cultural. **Revista Brasileira de História**. 1998, vol.18, n.35, p. 227-246.

WERNET, Augustin. **A Igreja paulista no século XIX**. São Paulo: Ática, 1987. p. 04.

FOERSTER, Norbert Hans Christoph. Poder e política na Congregação Cristã no Brasil: um pentecostalismo na contramão. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, v. 8, n. 8, p. 121-138, 2006.