



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Vitor Hugo Quima Corrêa

**A construção de uma identidade: a Igreja Batista da Chatuba no
neopioneirismo (1958-1969)**

Rio de Janeiro

2023

Vitor Hugo Quima Corrêa

**A construção de uma identidade: a Igreja Batista da Chatuba no
neopioneirismo (1958-1969)**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Munteal Filho

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

C824 Côrrea, Vitor Hugo Quima.
A construção de uma identidade: a Igreja Batista da Chatuba no neopioneirismo (1958-1969) / Vitor Hugo Quima Côrrea. – 2023.
467 f.

Orientador: Oswaldo Munteal Filho.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Igrejas protestantes – Brasil – Teses. 2. Identidade social – Brasil – Teses. 3. Educação cristã – Brasil – Teses. I. Munteal Filho, Oswaldo. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 274

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Vitor Hugo Quima Corrêa

**A construção de uma identidade: a Igreja Batista da Chatuba no
neopioneirismo (1958-1969)**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Aprovada em 11 de agosto de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Oswaldo Munteal Filho (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof.^a Dr.^a Eloiza da Silva Gomes de Oliveira
Instituto Multidisciplinar de Formação Humana com
Tecnologias – UERJ

Prof.^a Dr.^a Cláudia Gonçalves de Lima
Faculdade de Educação – UERJ

Prof. Dr. Ivanir dos Santos
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Fernando Luiz Vale Castro
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

A Lohayne Santos Pereira, meu porto seguro.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo cuidado, sustento e provisão.

Agradeço a Lohayne Santos Pereira, minha esposa, pelo apoio nesta caminhada do doutorado. Sou grato pela escuta, pela torcida e pela companhia que nunca falharam ao longo desta caminhada. Sem esse apoio, o percurso que resulta nesta obra teria sido muito mais difícil. Também sou grato pela ajuda na coleta de informações das igrejas do bairro da Chatuba.

Agradeço a Adriana Quima, minha mãe, que sempre buscou o meu bem e me apoiou em minha carreira acadêmica. Se pude chegar aqui, certamente ela é uma das responsáveis. Também agradeço a Cícero Corrêa, meu pai, que de modo ativo colaborou na coleta de informações sobre as igrejas da Chatuba. Foi bom vê-lo comigo.

Agradeço ao meu orientador Oswaldo Muntreal Filho por acreditar no meu projeto inicial e por todo apoio dispensado a mim nesta caminhada. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, que por meio de seu corpo docente, colaborou em meu aprimoramento acadêmico. Também sou grato aos funcionários da secretaria deste programa por toda ajuda dada ao longo do curso.

Agradeço à equipe diretiva e ao corpo docente do Colégio Aplicação Cívico-Militar, do Colégio Progressão Marechal Hermes e do Centro Educacional Infantil e Fundamental Integrando o Aprender pelo apoio. Especialmente, agradeço aos discentes dessas instituições, pois meu ofício de professor só encontra realização e motivo de ser na existência deles. Com o mesmo esforço com que procuro tornar acessível algo que, muitas vezes, era distante ou estranho à realidade dos alunos, escrevi este trabalho em relação ao leitor leigo.

Agradeço a Raiani França, Lindomar Ferreira, Pr. Luzivalde Santos, Luciano Vieira, Pr. Claudio Nunes, Harime Arcenio e a Pr^a Eneida Lopes pela colaboração na coleta de informações sobre as igrejas batistas dos municípios de Mesquita e de Nilópolis. Também sou grato a Cláudia Ramos, Eliel Neves e Rosecleia na ajuda da coleta de informações sobre as igrejas do bairro da Chatuba. De modo especial,

muito obrigado, Renan Oliveira, meu amigo, cujo apoio foi importante no início desta coleta de dados.

Agradeço ao prof. David William Bebbington, que permitiu o acesso sem custos ao conteúdo de seu livro *Baptists through the Centuries: A History of a Global People*.

Agradeço aos professores doutores Monica Leite Lessa e Frederico José Lustosa da Costa por aceitarem compor a banca de qualificação desta pesquisa e pelas preciosas contribuições que fizeram a este trabalho na ocasião. Também sou grato aos professores doutores Eloiza da Silva Gomes de Oliveira, Cláudia Gonçalves de Lima, Ivanir dos Santos, Fernando Luiz Vale Castro por aceitarem participar da banca de defesa deste trabalho.

Agradeço à Primeira Igreja Batista em Chatuba por me permitir desenvolver uma pesquisa acadêmica sobre a mesma, pelo acesso à sua documentação histórica e por todo apoio prestado por seus membros. Agradeço ao Pr. Paulo Sérgio Garcia e Marciléa Alves Ataíde, pela ajuda e incentivo.

Agradeço à Primeira Igreja Batista de Mesquita, por me permitir consultar o acervo de sua biblioteca e por todo apoio e palavras de incentivo dispensado a mim por meio de seus diversos membros e especialmente o Pr. Renato Reis Oliveira.

Agradeço a Ivanilton Almeida de Andrade Júnior pela ajuda em minhas primeiras visitas à biblioteca do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil; a Thiago Pereira dos Santos Marcelino pelo apoio; a Lucas Gesta Palmares Munhoz de Paiva, pelas conversas que me ajudaram no momento de reformulação de minha pesquisa; a Álvaro Ramon Ramos Oliveira, pelas conversas sobre a vida e sobre os Batistas. Elas ajudavam a restaurar minhas forças e continuar na caminhada da pesquisa.

Agradeço de modo muito especial a Rafael de Almeida Daltro Bosisio, um amigo que a carreira docente me deu. Obrigado por enxergar o potencial do meu tema, pelo incentivo antes e durante a pesquisa. Também agradeço a Isadora de Mélo Escarrone Costa, outra amiga que a carreira docente me proporcionou, e que com sua experiência acadêmica e humildade, contribuiu na reta final deste trabalho.

O mundo em que vivemos está sempre mudando e nossas vidas também. Porque muda o mundo, nossas vidas mudam; e o mundo muda porque mudam nossas vidas.

Ontem era assim; hoje já não é mais; amanhã como será? As coisas que hoje existem nem sempre existiram e não deverão necessariamente existir para sempre.

O passado é um tempo distante de nós. É sempre um tempo diferente do presente, porque a vida está sempre mudando. E o futuro, será diferente?

Ilmar Rhloff de Mattos

RESUMO

CORRÊA, Vitor Hugo Quima. *A construção de uma identidade: a Igreja Batista da Chatuba no neopioneirismo (1958-1969)*. 2023. 467 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Este trabalho trata sobre a formação da identidade batista brasileira a partir da relação da Igreja Batista da Chatuba com a Convenção Batista Brasileira, isto é, com a disputa de diversos grupos sociais no interior da Convenção e com as diretrizes que de lá partiram para as igrejas locais, entre os finais da década de 1950 e de 1960. Essa igreja teve sua trajetória marcada pela história do bairro onde se localiza, a de seus membros e pelo desenvolvimento do trabalho batista. Organizada em 1958, teve sua consolidação por volta de 1969, por meio de uma reestruturação, isto é, da reorganização de suas atividades e estruturas internas. Localmente, esse período foi período marcado crescimento populacional da metrópole do Rio de Janeiro a partir das migrações internas brasileiras e pelo crescimento industrial. Em nível nacional, houve uma maior integração do país na ordem econômica mundial e, em plena Guerra Fria, houve uma radicalização política que resultou na instauração de uma ditadura civil-militar (1964). Esse evento, que teve repercussão no interior da Convenção Batista Brasileira, juntamente com as disputas teológicas, marcaram a dinâmica sociorreligiosa denominacional do período. Daí a importância em compreender como os batistas entendiam a si mesmos e a própria realidade social. Por isso, pretendemos compreender como, nesse contexto, houve uma reorganização das características culturais que assinalam a fronteira entre aqueles considerados como batistas e os não batistas. Assim como em desnaturalizar uma determinada identidade religiosa. Em termos teórico-metodológicos, esta pesquisa se fundamentou no contato de dois campos, o da História Política e, principalmente, no da Nova História Cultural. Utilizamos o conceito de representação de Roger Chartier e a noção de identidade a partir de Michel Agier, Dennys Cuche e Tomaz Tadeu da Silva. Foi possível identificar que o padrão identitário construído no período estava relacionado com a disputa entre missionários da Foreign Mission Board da Southern Baptist Convention que atuavam no Brasil, o Movimento Diretriz Evangélica, o Movimento de Renovação Espiritual e o Movimento Neopioneiro. Com a vitória deste último, apoiado pelos missionários, foi estabelecido um padrão identitário marcado pelo anticatolicismo, pelo antiecumenismo, pelo anticomunismo e pelo antipentecostalismo. Tal padrão foi difundido entre as igrejas locais, como a Igreja Batista da Chatuba, por meio do investimento realizado na estrutura da Educação Religiosa denominacional, o que ocorreu justamente no momento de reestruturação dos trabalhos desta igreja.

Palavras-chave: Identidade. Protestantismo. Igreja Batista. Representações.

Educação religiosa. Eclesiologia histórica.

ABSTRACT

CORRÊA, Vitor Hugo Quima. *The construction of an identity: the Baptist Church of Chatuba in neo-pioneering (1958-1969)* 2023. 467 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

This work deals with the formation of the Brazilian Baptist identity from the relationship of the Baptist Church of Chatuba with the Brazilian Baptist Convention, that is, with the dispute of several social groups within the Convention and with the guidelines that left there for the churches between the late 1950s and 1960s. This church's trajectory was marked by the history of the neighborhood where it is located, that of its members and by the development of Baptist work. Organized in 1958, it was consolidated around 1969, through restructuring, that is, the reorganization of its activities and internal structures. Locally, this period was marked by population growth in the metropolis of Rio de Janeiro from internal Brazilian migrations and industrial growth. At the national level, there was greater integration of the country into the world economic order and, in the middle of the Cold War, there was a political radicalization that resulted in the establishment of a civil-military dictatorship (1964). This event, which had repercussions within the Brazilian Baptist Convention, together with theological disputes, marked the denominational socio-religious dynamics of the period. Hence the importance of understanding how the Baptists understood themselves and their own social reality. Therefore, we intend to understand how, in this context, there was a reorganization of the cultural characteristics that mark the border between those considered Baptists and non-Baptists. As well as denaturalizing a certain religious identity. In theoretical-methodological terms, this research was based on the contact of two fields, that of Political History and, mainly, that of New Cultural History. We use Roger Chartier's concept of representation and the notion of identity from Michel Agier, Dennys Cucho and Tomaz Tadeu da Silva. It was possible to identify that the identity pattern built in the period was related to the dispute between missionaries from the Foreign Mission Board of the Southern Baptist Convention who worked in Brazil, the Movimento Diretriz Evangélica, the Movimento de Renovação Espiritual and the Movimento Neopioneiro. With the victory of the latter, supported by the missionaries, an identity pattern marked by anti-Catholicism, anti-ecumenism, anti-communism and anti-Pentecostalism was established. This pattern was disseminated among local churches, such as the Baptist Church of Chatuba, through the investment made in the structure of the denominational Religious Education, which occurred precisely at the time of restructuring the work of this church.

Keywords: Identity. Protestantism. Baptist Church. Representations. Religious Education. Historical ecclesiology.

RÉSUMÉ

CORRÉA, Vitor Hugo Quima. *La construction d'une identité: l'église baptiste de Chatuba en néo-pionnière (1958-1969)* 2023. 467 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Cet ouvrage traite de la formation de l'identité baptiste brésilienne à partir de la relation de l'Église baptiste de Chatuba avec la Convention baptiste brésilienne, c'est-à-dire de la contestation de plusieurs groupes sociaux au sein de la Convention et des lignes directrices qui en sont sorties pour les églises entre la fin des années 1950 et les années 1960. La trajectoire de cette église est marquée par l'histoire du quartier où elle se situe, celle de ses membres et par le développement de l'œuvre baptiste. Organisée en 1958, elle s'est consolidée vers 1969, par une restructuration, c'est-à-dire la réorganisation de ses activités et de ses structures internes. Localement, cette période est marquée par la croissance démographique de la métropole de Rio de Janeiro due aux migrations internes brésiennes et à la croissance industrielle. Au niveau national, il y a eu une plus grande intégration du pays dans l'ordre économique mondial et, en pleine guerre froide, il y a eu une radicalisation politique qui a abouti à l'instauration d'une dictature civilo-militaire (1964). Cet événement, qui eut des répercussions au sein de la Convention baptiste brésilienne, ainsi que des querelles théologiques, marqua la dynamique confessionnelle socio-religieuse de l'époque. D'où l'importance de comprendre comment les baptistes se comprenaient eux-mêmes et leur propre réalité sociale. Par conséquent, nous avons l'intention de comprendre comment, dans ce contexte, il y a eu une réorganisation des caractéristiques culturelles qui marquent la frontière entre ceux considérés comme baptistes et non-baptistes. En plus de dénaturiser une certaine identité religieuse. Sur le plan théorico-méthodologique, cette recherche s'est appuyée sur le contact de deux champs, celui de l'Histoire Politique et, principalement, celui de la Nouvelle Histoire Culturelle. Nous utilisons le concept de représentation de Roger Chartier et la notion d'identité de Michel Agier, Dennys Cucho et Tomaz Tadeu da Silva. Il a été possible d'identifier que le modèle d'identité construit à l'époque était lié au différend entre les missionnaires du Conseil des missions étrangères de la Convention baptiste du Sud qui travaillaient au Brésil, le Movimento Diretriz Evangélica, le Movimento de Renovação Espiritual et le Movimento Neopioneiro. Avec la victoire de ces derniers, soutenus par les missionnaires, un schéma identitaire marqué par l'anti-catholicisme, l'anti-œcuménisme, l'anticommunisme et l'antipentecôtisme s'est établi. Ce modèle a été diffusé parmi les églises locales, telles que l'église baptiste de Chatuba, à travers l'investissement réalisé dans la structure de l'éducation religieuse confessionnelle, qui s'est produit précisément au moment de la restructuration du travail de cette église.

Mots clés: Identité. Protestantisme. Église baptiste. Représentations. Éducation religieuse. Ecclésiologie historique.

LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Propaganda de lotes do Bairro Delamare no Jornal do Brasil (1952).. ..	160
Figura 2 – Propaganda de lotes do Bairro Delamare no Jornal dos Sports (1952) .	160
Figura 3 – Cartaz da Campanha Nacional de Evangelização de 1965	222
Organograma 1 – Estrutura dos trabalhos da Igreja Batista da Chatuba para 1970	350
Organograma 2 – O Programa de Educação Religiosa de uma Igreja Batista (1966)	352
Quadro 1 – Objetivos das Escolas segundo o Programa de Educação Religiosa de Cathryn Smith em 1967.....	406
Quadro 2 – Perfis das organizações da Escola de Missões	428

LISTAS DE MAPAS

Mapa 1 – Crescimento das Igrejas no bairro Chatuba, em Mesquita (RJ), por década (1940-2020).....	111
Mapa 2 – Evolução das Igrejas Batistas nos municípios de Mesquita e Nilópolis (RJ), por década (1940-2020).....	120
Mapa 3 – Localização do Município de Mesquita e a de seus bairros	151

LISTAS DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Número aproximado de membros da Igreja Batista da Chatuba por ano (1958-2020).....	109
Gráfico 2 – Número de igrejas da Convenção Batista Brasileira (1882-1883, 1889-1941, 1948-1999).....	166
Gráfico 3 – Número de missionários da Foreign Mission Board no Brasil entre 1882 e 1996	188
Gráfico 4 – Recursos financeiros da Foreign Mission Board enviados para o Brasil entre 1881 e 1981 em dólares (US\$)	198

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Movimento de Entrada dos Membros da Igreja (1958-2020).....	114
Tabela 2 – Média da idade - entrada de membros por meio de batismos	117
Tabela 3 – Média da idade - entrada de membros por meio de cartas de transferências.....	119
Tabela 4 – Média da idade - entrada de membros por meio de reconciliações.....	122
Tabela 5 – Média da idade - entrada de membros por meio de reconciliações e cartas de transferências	123
Tabela 6 – Média da idade - entrada de membros por meio de aclamações	125
Tabela 7 – Movimento de Saída dos Membros da Igreja (1958-2020)	130
Tabela 8 – Média da idade - saída de membros por meio de falecimentos.....	133
Tabela 9 – Média da idade - saída de membros por meio de cartas de transferência	135
Tabela 10 – Média da idade - saída de membros por exclusão por transferência para Igrejas de outra fé e ordem	137
Tabela 11 – Média da idade - saída de membros por exclusão por motivos disciplinares.....	140
Tabela 12 – Média da idade - saída de membros por exclusão por abandono	141
Tabela 13 – Média da idade - saída de membros devido a exclusão a pedido ou por motivos pessoais.....	143
Tabela 14 – Média da idade - saída de membros por motivos não especificados...	143
Tabela 15 – Países que mais receberam missionários da Foreign Mission Board entre 1945 e 1964	191
Tabela 16 – Países que mais receberam recursos financeiros da Foreign Mission Board entre 1944 e 1956 em dólares (US\$).....	200

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BYPU	Baptist Young People's Union of America
CBB	Convenção Batista Brasileira
CGADB	Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil
IBGE	Instituto de Geografia e Estatística
ISER	Instituto de Estudos da Religião
JBB	Juventude Batista Brasileira
JUERP	Junta de Educação Religiosa e Publicações
Jumoc	Junta de Mocidade
PIB	Primeira Igreja Batista
STBSB	Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil
WMU	Woman's Missionary Union
YWA	Young Woman's Auxiliary

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	18
1	UMA IGREJA BATISTA BRASILEIRA	43
1.1	Igreja: uma palavra polissêmica.....	44
1.1.1	<u>Origem do termo e usos mais recorrentes nos cristianismos ocidentais</u>	45
1.1.2	<u>Igrejas nas Ciências Políticas.....</u>	55
1.1.3	<u>Igreja nas Ciências Sociais.....</u>	66
1.1.3.1	Tipologias dos movimentos sociorreligiosos cristãos	67
1.1.3.2	Tipologias das igrejas evangélicas no Brasil	80
1.2	Os Batistas: início, diversificação e expansão	85
2	A IGREJA BATISTA DA CHATUBA	99
2.1	Os membros.....	101
2.1.1	<u>O movimento de entrada de membros</u>	113
2.1.2	<u>O movimento de saída de membros.....</u>	126
2.2	Atividades e estrutura da Igreja Batista da Chatuba	144
2.3	Um ambiente de interação	149
2.3.1	<u>O bairro da Chatuba</u>	150
2.3.2	<u>A influência denominacional</u>	170
3	A IDENTIDADE RELIGIOSA COMO UMA ÁREA EM DISPUTA: OS BATISTAS BRASILEIROS NA DÉCADA DE 1960	174
3.1	Um jogo do poder	178
3.1.1	<u>A influência dos missionários estadunidenses.....</u>	178
3.1.2	<u>O Movimento Diretriz Evangélica.....</u>	201
3.1.3	<u>O Movimento de Renovação Espiritual.....</u>	210
3.1.4	<u>O Movimento Neopioneiro</u>	218
3.2	A construção da realidade a partir dos neopioneiros	220

3.2.1	<u>A Campanha Nacional de Evangelização de 1965: um marco fundador</u>	221
3.2.2	<u>A Mobilização do passado</u>	232
3.2.2.1	A influência landmarkista	232
3.2.2.2	A construção de uma memória oficial	238
4	O NEOPIONEIRISMO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE BATISTA NA DÉCADA DE 1960	243
4.1	O anticatolicismo	243
4.2	O antiecumenismo	252
4.3	O anticomunismo	269
4.3.1	<u>Primeiro momento</u>	272
4.3.2	<u>Segundo momento</u>	276
4.3.3	<u>Terceiro momento</u>	285
4.3.4	<u>Os batistas e o regime militar</u>	291
5	O ANTIPENTECOSTALISMO	304
5.1	O Pentecostalismo no Brasil	312
5.2	Os batistas brasileiros e o pentecostalismo	321
5.3	Pentecostalismo como ameaça interna	336
6	UMA IGREJA ORGANIZADA E FUNCIONANDO	348
6.1	Os batistas e a racionalização do trabalho eclesiástico	353
6.2	Os batistas brasileiros e a educação	359
6.2.1	<u>A educação batista externas às igrejas locais</u>	360
6.2.2	<u>O surgimento da Educação Religiosa</u>	367
6.2.3	<u>A Educação Religiosa entre os batistas brasileiros</u>	372
6.3	Pensando uma Educação Religiosa na década de 1960	383
6.3.1	<u>A missionária Cathryn Lucile Smith</u>	384
6.3.2	<u>A origem estadunidense do Programa de Educação Religiosa</u>	386
7	A Educação Religiosa na construção da identidade de uma igreja local	

7.1	Um programa de educação religiosa	399
7.2	As organizações do Programa de Educação Religiosa	404
7.2.1	<u>A Escola Bíblica Dominical</u>	409
7.2.2	<u>A Escola de Treinamento</u>	415
7.2.3	<u>A Escola de Missões</u>	419
7.2.4	<u>A Escola de Música</u>	428
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	442
	REFERÊNCIAS	448

INTRODUÇÃO

A identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estrutura discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder¹.

Como afirmou Tomaz Tadeu da Silva, na epígrafe, a identidade não é uma essência ou um elemento da natureza que está à espera de ser descoberto. Antes, ela é um produto. Resultado de um processo. Contudo, é um produto inacabado. Sempre provisório e, por isso, é mutável e instável. Assim, este trabalho trata da identidade batista brasileira a partir da relação existente entre a Igreja Batista da Chatuba e a Convenção Batista Brasileira. Isto é, a pesquisa se pauta nas disputas de diversos grupos sociais pertencentes ao interior dessa Convenção e como com as diretrizes que de lá partiram apresentou ressonâncias nas igrejas locais, entre os finais da década de 1950 e de 1960.

Pretende-se identificar os principais elementos que deram forma a certas convenções culturais dessa religiosidade Batista. Em seguida, busca-se compreendê-la por meio das dinâmicas sociais, políticas e religiosas que caracterizaram o processo de construção dela e do próprio tempo histórico pelo qual era produto e agente. Dessa forma, esta pesquisa busca analisar como, em um determinado tempo e espaço, uma forma de ser batista foi construída e normatizada, isto é, tornou-se o padrão a ser seguido pelas igrejas afiliadas à Convenção Batista Brasileira, ainda que esse padrão pudesse, muitas vezes, fugir ao que fosse realmente praticado nas igrejas locais.

¹ SILVA, Tomaz Tadeu da; A produção social da identidade e da diferença In: _____; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000, p. 96.

O interesse por esta temática foi desenvolvido ainda durante o mestrado,² quando foi possível pesquisar o conceito de evangélico no Brasil entre 1858 e 1917. Nesse momento, tive meu primeiro contato com leituras que tratavam sobre o tema da identidade, especialmente com a obra *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, organizada por Tomaz Tadeu da Silva.³ O tema sobre a identidade apareceu como um dos elementos da minha análise. Por meio dele foi possível perceber como um termo proveniente de matriz cristã protestante foi utilizado para identificar um grupo heterogêneo.

Imbuído desses interesses nas questões religiosas e protestantes, novas leituras me despertaram o foco para novas pesquisas. Foi assim que cheguei aos batistas brasileiros, por serem um dos maiores grupos evangélicos brasileiros, pela preservação e acessibilidade das fontes necessárias para a pesquisa e porque, nos anos de 1990, a identidade foi um importante tema de debate para esse grupo.

De acordo com Thiago Watanabe, até 1930, os presbiterianos eram o maior grupo evangélico do Brasil, seguido pelos batistas. Estes, a partir da década de 1950, já tinham ultrapassado aqueles e se tornaram o maior grupo entre os evangélicos de missão.⁴ O primeiro censo que considerou as igrejas e não apenas grandes categorias, como protestantes ou protestantes tradicionais e protestantes pentecostais, foi o de 1991. Nele a igreja batista aparecia como a maior igreja entre os evangélicos tradicionais e a terceira maior do país, atrás apenas da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil, ambas identificadas como evangélicas pentecostais.⁵ Nos censos de 2000 e de 2010, além de permanecer como a maior igreja entre os evangélicos tradicionais, ou de missão, a diferença entre os batistas e as demais igrejas dessa categoria aumentou. Outra mudança considerável foi o fato

² Cf.: CORRÊA, Vitor Hugo Quima. *Evangélico: contribuições à semântica histórica (1858-1917)*. 2017. 177 f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.

³ Cf.: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Op. cit.*

⁴ Cf.: Watanabe, Tiago Hideo Barbosa. *Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro*. 2011. 274 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011, p. 28, 30.

⁵ Cf.: FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico 1991: Características gerais da população e instrução. Resultados da amostra*. N. 1. Rio de Janeiro: IBGE, [1996]. p. 171.

de, nesses censos, os batistas ultrapassarem a Congregação Cristã e se tornarem o segundo maior grupo evangélico no Brasil.⁶

Para alguns autores, como Kibena Mercer e Zygmunt Bauman, a identidade só se torna uma questão quando de algum modo se comporta de modo estranho ou decepciona.⁷ Isso ocorre quando a identidade, geralmente imaginada como um elemento fixo, coerente e estável, é desarticulada. Ou seja, deixa de ser coerente devido à “experiência da dúvida e da incerteza”.⁸ Segundo Stuart Hall, mudanças estruturais estariam transformando as sociedades modernas no final do século XX, o que também atingiu as identidades.⁹ Nessa época, estudiosos buscavam compreender a identidade católica no Brasil¹⁰ e, entre os próprios batistas brasileiros, surgiu a ideia de que havia uma crise de identidade.

Na década de 1980, já existia a percepção por parte de algumas lideranças batistas de que mudanças que estavam ocorrendo no interior da denominação ameaçavam a identidade batista.¹¹ Tanto que, em 1989, Daniel de Oliveira Cândido (1938–?) defendeu nas páginas de *O Jornal Batista*, o órgão oficial da Convenção Batista Brasileira, de que era necessário se fortalecer a “consciência denominacional”, entendida como:

a percepção profunda e total do Sistema Batista em suas dimensões de conteúdo e forma encontrado no tempo e no espaço e transmitido às

⁶ Cf.: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico 2000*: Características gerais da população. Resultados da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2000. [p. 93]. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico 2010*: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. [p. 143].

⁷ Cf.: BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005. p. 23.

⁸ MERCER, Kobena. 1990, p. 43. apud HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 9.

⁹ Cf.: *Ibidem.*, p. 9.

¹⁰ Cf.: SANCHIS, Pierre. Uma “identidade católica”? In: Comunicações do ISER, Rio de Janeiro, novembro de 1986, Ano 5, nº 22, p. 5-16.
CALIMAN, Cleto. Eclesiologia(s) e identidade católica In: Comunicações do ISER, Rio de Janeiro, julho de 1987, Ano 6, nº 26, p. 4-10.
MONTEIRO, Paulo. Considerações a respeito da noção de identidade In: Comunicações do ISER, Rio de Janeiro, julho de 1987, Ano 6, nº 26, p. 11-16.
FOLMANN, José Ivo. O “ser católico”: diferentes identidades religiosas In: Comunicações do ISER, Rio de Janeiro, julho de 1987, Ano 6, nº 26, p. 17-25.

¹¹ Cf.: OLIVEIRA, Wilson Alves de. Mudancismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 21 de julho de 1985, Ano LXXXV, nº 29, p. 4.

gerações futuras dos servos de Deus, por aqueles que assimilaram e viveram o Sistema em toda sua profundidade e extensão.¹²

Em 1991, em *O Jornal Batista*, surgiu o primeiro de muitos artigos que trouxe em seu título uma ideia que perpassou toda a década de 1990 e o início dos anos 2000, a de que havia uma crise de identidade entre os batistas brasileiros. No artigo “Os Batistas ameaçados de perda da identidade”, seu autor, Genival Costa e Silva (1931–), pastor de uma igreja batista na capital piauiense, afirmou que as mudanças que ocorreram em diversos segmentos da sociedade da época ameaçavam os caracteres próprios e exclusivos que distinguiam os batistas dos demais grupos religiosos. Por isso, os batistas corriam o perigo de serem confundidos com os demais grupos evangélicos, o que, por sua vez, atrapalharia o trabalho realizado pela denominação no país.¹³

Como resposta à crise de identidade, diversas mudanças ocorreram no meio batista brasileiro entre as décadas de 1990 e 2000. Entretanto, essas mudanças não estavam circunscritas aos órgãos e às instituições da Convenção Batista Brasileira. Elas também chegaram nas igrejas locais, das mais distintas formas. Os batistas brasileiros defendiam a autonomia da igreja local, por isso, a comunidade de fé local é o ponto de partida e de chegada desse sistema denominacional. Sem considerarmos esse elemento, qualquer análise ficaria muito distante da realidade dos fiéis. É lá que a história ganha carne e sangue. É na igreja local com seus membros que as representações, isto é, a forma de conceber o mundo e a si mesmo, ganharam vida, se concretizaram e passaram a compor a realidade social. Nessa época de “crise”, houve um temor por parte de fiéis e igrejas de deixarem de ser batistas. Muitos entendiam que aqueles que aderiam a determinadas mudanças deixavam sua essência batista. Por isso, nos indagamos, a qual padrão de “ser batista” essas pessoas se referiam?

Comumente, as lideranças batistas relacionavam a identidade denominacional a um determinado grupo de valores, chamados de princípios

¹² Cf.: CÂNDIDO, Daniel de Oliveira. Fortalecer a Consciência Denominacional (I). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 05 de março de 1989, Ano LXXXIX, nº 10, p. 12.

Sobre as outras partes do artigo, ver: CÂNDIDO, Daniel de Oliveira. Fortalecer a Consciência Denominacional – (II). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de março de 1989, Ano LXXXIX, nº 12, p.

12. CÂNDIDO, Daniel de Oliveira. Fortalecer a Consciência Denominacional – (final). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de março de 1989, Ano LXXXIX, nº 13, p. 12.

¹³ Cf.: SILVA, Genival Costa e. Os Batistas ameaçados de perda da identidade. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de março de 1991, Ano XCI, nº 12, p. 11.

batistas, como: a crença na inspiração bíblica, na realidade histórica dos fatos bíblicos, na necessidade da regeneração espiritual para entrar no reino de Deus e como pré-requisito para receber o batismo, no sacerdócio de todos os crentes, na liberdade de consciência para adorar a Deus, na separação entre Igreja e Estado e na soberania da igreja local.¹⁴ Junto aos princípios estavam as doutrinas batistas contidas na Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, adotada em 1986.

Essa relação marcou o debate sobre a crise de identidade até o início dos anos 2000, quando o assunto perdeu força. A valorização de princípios e doutrinas não conteve a referida crise, o que demonstra que a explicação teológica se mostrou insuficiente para que pudéssemos compreender as relações de formação e mudanças identitárias. Ou seja, de alguma forma, a organização Batista apresentou dificuldades, durante certo tempo, em apresentar elementos que pudessem distingui-la das demais. Em 1929, Helmut Richard Niebuhr reconheceu que apenas a teologia era infrutífera para se compreenderem as diferenças que existiam entre as diversas igrejas cristãs e para abordar o problema da unidade da Igreja. Por isso, ele recorreu à história e à sociologia.¹⁵ Assim como Niebuhr, também compreendemos que é na análise histórica e das relações sociais que poderemos compreender como identidades se formam e se transformam. Como os debates sobre a crise faziam menção a elementos que haviam tomado forma entre as décadas de 1950 e 1960, voltamos nossa atenção para esse período histórico.

Como é impossível analisarmos todas as igrejas batistas filiadas à Convenção Batista Brasileira, para melhor compreendermos as dinâmicas histórico-sociais presentes na formação desse padrão de “identidade batista”, escolhemos uma igreja, a Igreja Batista da Chatuba – ¹⁶ uma igreja periférica, seja em sua localização

¹⁴ Cf.: DIMARZIO, Nilson. Editorial – “Por que você é batista?”. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de julho de 1989, Ano LXXXIX, nº 31, p. 3.

¹⁵ Cf.: NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (Aste), 1992. p. 9.

¹⁶ Em 28 de maio de 2003, a igreja teve seu nome alterado para Primeira Igreja Evangélica Batista em Chatuba, mas esse nome não chegou a ser registrado. Por isso não teve efeito legal. Ele também não foi muito utilizado pelos próprios membros, ainda acostumados com o nome anterior. Em 07 de agosto de 2005, com a aprovação de um novo Estatuto, a igreja passou a se chamar oficialmente de Primeira Igreja Batista em Chatuba. Dentre os batistas brasileiros o termo “primeira”, quando atribuído ao nome de uma igreja, traz consigo uma certa imponência. Por isso, o novo nome foi facilmente

geográfica, seja em seu lugar na própria denominação batista Brasileira. Além disso, houve a possibilidade de acesso às fontes históricas completas e significativas para o período, o que, por isso mesmo, nos ajuda a compreender a abrangência de determinados projetos de poder e a seus efeitos sociais.

Essa igreja foi organizada em 1958, em um bairro periférico do município de Nova Iguaçu, no estado do Rio de Janeiro. Em uma época em que o Brasil era predominantemente católico romano, com cerca de 93% da população,¹⁷ ela foi a terceira a surgir no bairro em que, em menos de uma década, havia recebido seus primeiros moradores. Como em outras áreas da Baixada Fluminense, os moradores que para lá se dirigiram tinham como origem o interior dos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, além de estados do Nordeste. Eram migrantes vindos do campo e que buscavam nas grandes cidades, como a do Rio de Janeiro, em nosso caso, melhores condições de vida, em um momento no qual o governo do presidente Juscelino Kubitschek (1902-1976) promovia a industrialização e a integração do país na ordem econômica mundial.¹⁸

Certo crescimento econômico, investimento em indústrias e o crescimento das cidades ocorreram, nesse período, em distintas regiões dentro e fora do Brasil. Como demonstrou Eric Hobsbawm, o período compreendido entre o final da Segunda Guerra Mundial e o início da década de 1970, foi um período de grande crescimento econômico e de transformações sociais e culturais que atingiram diversos países no mundo.¹⁹

É importante ressaltar que esse período também foi marcado no âmbito internacional pela Guerra Fria, uma disputa política, econômica e cultural entre duas superpotências, os Estados Unidos e a União Soviética. No âmbito interno, do Brasil, a década de 1960 ficou marcada pela radicalização política que resultou no golpe de 1964 e na instauração de uma ditadura civil-militar que perdurou de 1964 até 1985.

adotado por seus membros. Como trabalharemos o período entre 1958 e 1969, utilizaremos o nome da época, Igreja Batista da Chatuba.

¹⁷ Cf.: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico de 1960*. VII Recenseamento Geral do Brasil - Série Nacional. Vol. 1. Rio de Janeiro: IBGE, [1960]. p. 8.

¹⁸ Cf.: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves. (Org.). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. O Brasil Republicano. V.3. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

¹⁹ Cf.: HOBBSAWM, E. J. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Mesmo que tais elementos estivessem no âmbito da política, eles influenciaram as dinâmicas sociais, culturais e religiosas no Brasil, haja vista que a política e o político não são instâncias separadas, mas interagem com as demais questões econômicas, culturais e sociais dos distintos solos históricos.

Se, por um lado, o surgimento da Igreja Batista da Chatuba esteve relacionado às mudanças populacionais, econômicas e sociais ocorridas na época, por outro lado, ela também se relaciona com o avanço da presença batista no país. Presentes no Brasil desde a década de 1870, os batistas formaram uma organização religiosa sociologicamente identificada como uma denominação. Esta era representada pela Convenção Batista Brasileira, com suas Juntas, editoras, jornais e organizações como colégios, seminários teológicos e demais institutos de preparo de pessoas para atuarem nas atividades das igrejas locais. A denominação ainda era formada pelas associações regionais e locais de igrejas que cooperavam com a Convenção Brasileira e das próprias igrejas locais, como a Igreja Batista da Chatuba. Quando esta foi organizada, a denominação batista brasileira já estava consolidada no país. Das instituições denominacionais provinham padrões de vida, baseados no compartilhamento de crenças e práticas, que norteavam a vivência da fé nas comunidades locais e as mantinham unidas em um compromisso mútuo. Assim, podemos dizer que a história da Igreja Batista da Chatuba foi formada por um encontro das histórias do bairro da Chatuba, do trabalho Batista e da trajetória de seus antigos e atuais membros.

Dentre as mudanças ocorridas na igreja no final da década de 1990 e no início dos anos 2000, estava o fim de determinadas organizações internas e a própria mudança na estrutura dos trabalhos da igreja. Tal estrutura começou a ser formada na época da própria organização da igreja, em 1958, e teve sua consolidação em 1969. Como as atividades e a estrutura do trabalho eclesiástico foram elementos fundamentais na formação da experiência histórica dessa igreja, consideramo-los como elementos para analisarmos o padrão identitário batista. Por isso, nossa pesquisa tem como recorte temporal o período compreendido entre 1958 e 1969. Mas, quando for necessário fazer com que o leitor compreenda melhor alguns elementos da análise, podemos recorrer a períodos anteriores ou posteriores a este. Contudo, nossa análise se baseia neste recorte.

Como afirmou Marc Bloch, no ofício do historiador, importa capturar a experiência dos seres humanos, mesmo que seja por meio de vestígios e

instituições “aparentemente mais desligadas daqueles que as criaram”.²⁰ Entre tais instituições podemos incluir as de natureza religiosa, como as igrejas. Assim, nos aproximamos do campo religioso como mais um dos elementos constituintes da experiência humana no tempo e no espaço.²¹ Na perspectiva de Christoph Benke, ser cristão é seguir a Jesus Cristo.²² Esse seguir afeta os campos da sensibilidade, das atitudes e da ação humana,²³ entretanto ele não é autônomo, pois se dá e “assume forma na história, [...] condicionado por fatores histórico-culturais de cada época”.²⁴ Possivelmente, por isso, Clifford Geertz iniciou um de seus ensaios afirmando que “A religião não é apenas metafísica”.²⁵

No que se refere a historiografia e construção do conhecimento em diversas áreas do saber, o estudo sobre o protestantismo não é um elemento recente. Desde o início do século XX, existem obras que tratam sobre o protestantismo no Brasil, como, por exemplo, *Religiões Acatólicas* (1901), de José Carlos Rodrigues, *As Religiões do Rio* (1904), de João do Rio, e *Seitas Protestantes em Pernambuco – Subsídios Históricos* (1906), de Vicente Ferrer de Barros e W. Araújo.²⁶ Reunindo os diversos campos do saber, muito já foi produzido sobre o protestantismo no Brasil. Marcos Alexandre Capellari, em *Sob o olhar da razão as religiões não católicas e as ciências humanas no Brasil (1900-2000)*, nos dá uma estimativa de que no século XX, entre teses e livros sobre as religiões evangélicas, foram publicadas 138

²⁰ BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 54.

²¹ Cf. DE CERTEAU, Michel. Mystic Speech In: _____; WARD, Graham (org.). *The Certeau Reader*. Oxford, UK: Blackwell Publishers: Malden, US, 2000, p. 196.
WOLFFTEICH, Claire E. ‘Practices of Unsayings’: Michel de Certeau, Spirituality Studies, and Practical Theology. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, forthcoming 2012, p. 165.

²² Cf. BENKE, Christoph. *Breve história da espiritualidade cristã*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001, p. 10.

²³ Cf. LAFONT, Ghislain. A experiência espiritual e o corpo In: GOFFI, Tullo; SECONDIN, Bruno (org.). *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo: Loyola, c1992, p. 12.

²⁴ BENKE, Christoph. *Op. cit.*, p. 12. Cf. VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: século VIII-XIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 11.

²⁵ GEERTZ, Clifford. “Ethos”, Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados In: _____. *A interpretação das culturas*. 1.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2011, p. 93.

²⁶ Cf. RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. O protestantismo brasileiro: objeto em estudo. *Revista USP*, Brasil, n. 73, mai. 2007, p. 118.

obras.²⁷ Para Lyndon de Araújo Santos, cerca de 10% da produção relacionada por Capellari correspondia a textos historiográficos, situando-se os demais “no âmbito da sociologia, da antropologia e da teologia, nos quais a história apareceu como elemento sujeito aos marcos teóricos destes campos”.²⁸

Segundo Santos, o primeiro momento da produção sobre o protestantismo, que compreende as obras produzidas até 1940, tinha como característica seu caráter apologético e o registro da vida eclesiástica, o que contribuiu para que servissem como fontes fundadoras.²⁹ No segundo momento, formado pelas décadas de 1940 a 1970, foram escritas as primeiras obras historiográficas produzidas na academia sobre o protestantismo, das quais se destaca *O protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e História Social* (1963), de Émile-Guillaume Léonard.

O terceiro momento foi da década de 1970 a meados da década de 1990, marcado pelo aumento da pesquisa acadêmica sobre o protestantismo e o pentecostalismo. Esse movimento estava relacionado com o surgimento dos programas de pós-graduação e ao CEHILA (*Comisión para el Estudio de La Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe*). A história do protestantismo foi escrita dentro das análises da sociologia da religião e por isso sujeita às grandes interpretações sociológicas.³⁰

De meados da década de 1990 ao momento atual, segundo Santos:

A produção historiográfica permaneceu pequena em comparação com as outras abordagens. Mas ela tem retomado os mesmos objetos de estudo das ciências sociais, projetando novas preocupações teóricas e metodológicas circunscritas à história³¹.

²⁷ CF. CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão: as religiões não católicas e as Ciências Humanas no Brasil (1900-2000)*. 2001. 254 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001, p.168.

²⁸ SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do Sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira*. 2004. 340 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2004, p. 238.

²⁹ *Ibidem.*, p. 239.

³⁰ *Ibidem.*, p. 242.

³¹ *Ibidem.*, p. 247-248.

Isso se deve a influências da sociologia histórica e da “releitura das fontes a partir de teorias e metodologias oriundas da História Cultural”.³² São exemplos: *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia* (1998) de Elizete da Silva, *O Tempo do fim: uma história social da Igreja Adventista do Sétimo Dia* (2002) de Haller Elinar Stach Schünemann e a própria obra *As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira* (2004) de Lyndon de Araújo Santos.³³

No meio acadêmico, os primeiros estudos sobre os Batistas se devem a Marli Geralda Teixeira que em 1975 defendeu a dissertação *Os batistas na Bahia: 1882-1925: Um estudo de História Social*, no mestrado de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Em 1983, no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Marli Teixeira defendeu a tese “...nós os batistas...”: *Um estudo de história das mentalidades*.

Em seu mestrado, Teixeira preocupou-se com a carência de obras sobre a história da difusão do protestantismo no Brasil sem caráter polêmico ou apologético, por isso buscou analisar os primeiros anos da vida dos batistas na Bahia. Já em sua tese, procurou responder à questão: o “que significa ser batista no universo cultural baiano?”³⁴ Para responder a tal pergunta, a autora se utilizou do arcabouço teórico da história das mentalidades pensado por historiadores ligados à Escola dos Annales e buscou analisar a visão de mundo, as formas de pensar e de agir dos fiéis de uma mostra de dez comunidades de fé locais Batistas na Bahia, entre 1882 e 1970.

³² *Ibidem.*, p. 249.

Cf. ALMEIDA, Adroaldo José Silva. “*Pelo Senhor, marchamos*”: Os evangélicos e a ditadura no Brasil (1964-1985). 2016. 310 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016, p. 21.

³³ Também podemos citar as seguintes obras: *Protestantismo ecumênico e realidade brasileira: evangélicos progressistas em Feira de Santana* (2010) de Elizete da Silva; *O pensamento social e político da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1916-1966* (1998) de Silas Luiz de Souza; *Escritos nas Fronteiras: Os Livros de História do Protestantismo Brasileiro (1928-1982)* (2011) de Thiago Hideo Barbosa Watanabe; e *Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)* (2011) de Joanildo A. Burity, dentre tantas outras obras que recentemente estão sendo produzidas no meio historiográfico.

Para saber mais sobre a historiografia do protestantismo no Brasil, ver: SANTOS, Lyndon de Araújo; SILVA, Elizete da; ALMEIDA, Vasni de. *Os 500 anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico*. Curitiba, Paraná: Editora CRV, 2017.

³⁴ TEIXEIRA, Marli Geralda. “...nós os batistas...”: Um estudo de história das mentalidades. Salvador: Saga, 2017, p. 12.

Elizete da Silva em 1982 defendeu a dissertação *A Missão Batista Independente: Uma alternativa Nacional* na Universidade Federal da Bahia sob a orientação de Marli Teixeira. Em 1998, Elizete Silva defendeu a tese *Cidadãos de outra pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia* no Departamento de História da Universidade de São Paulo. Nesse trabalho, Silva estudou as representações construídas pelo protestantismo na Bahia, entre 1880 e 1930, ao analisar as diversas formas de percepção e relacionamento com a sociedade global, privilegiando os aspectos sociopolíticos.³⁵

A identidade batista também foi objeto de pesquisa de Zózimo Trabuco em sua dissertação de mestrado *O Instituto Bíblico Batista do Nordeste e a construção da identidade batista em Feira de Santana* defendida em 2009 no Programa de Pós-graduação de História da Universidade Federal da Bahia, orientado pela professora Elizete da Silva. Trabuco preocupou-se “com a identidade religiosa enquanto um indício de como a religião se relacionava com elementos distintos da vida social, um indício capaz de iluminar a compreensão das experiências de um grupo religioso minoritário”.³⁶

Leila Menezes Duarte, em sua dissertação *Em busca de identidade social: a saga dos primeiros protestantes no Rio de Janeiro (1859-1917)*, defendida em 1996 na Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, buscou analisar as motivações culturais da conversão ao protestantismo dos primeiros fiéis brasileiros e o sentido que deram à religião e à vivência religiosa. Em 2016, Vinck Vítório Ribeiro de Carvalho defendeu no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro a tese *A contribuição do pietismo na formação da identidade protestante brasileira: um estudo comparativo da fixação dos batistas e dos presbiterianos na cidade do Rio de Janeiro*. Nela Carvalho buscou analisar a fixação dos batistas e dos presbiterianos no Rio de Janeiro a partir do que o autor considerou ser uma origem em comum, o elemento pietista.

³⁵ SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. 1998. 405 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998, p. 7.

³⁶ TRABUCO, Zózimo. TRABUCO, Zózimo. SILVA, Elizete da. *O Instituto Bíblico Batista do Nordeste e a construção da identidade batista em Feira de Santana (1960-1990)*. 2009. 205 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2009, p. 19.

Em sua tese de doutorado, *As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira*, defendida em 2004 na Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, Lyndon de Araújo Santos não se deteve em uma denominação evangélica específica. Ao identificar “a religião e a cultura como processos interligados e em permanente mudança”,³⁷ o autor procurou responder “como historicamente foram construídas as maneiras de ser protestante ou evangélica no Brasil, e sua relação com a cultura e com a religiosidade”.³⁸ Uma vez que para o autor o “ser evangélico ou protestante transpõe as fronteiras da definição teológica estrita de cada segmento eclesiástico para situar-se as fronteiras culturais”.³⁹

Leonardo Gonçalves de Alvarenga se diferencia dos autores citados até aqui por ser da Ciência da Religião, enquanto os outros eram da área da História.⁴⁰ Em sua tese, *Os batistas em movimento: Um estudo da dinâmica sociorreligiosa de batistas no Brasil: O exemplo de Macaé – RJ*, defendida em 2017 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Alvarenga procurou analisar o modo como os batistas cresceram, tendo em vista que contavam com 48,43% dos fiéis dos evangélicos de missões de acordo com o censo de 2010. Nela o autor evidencia a tensão existente no meio Batista entre a *continuidade* e a *mudança* e também traz a complexidade e a diversidade de igrejas Batistas.

Ao considerarmos o recorte temporal abordado neste trabalho, destacamos outros dois estudos, ambos defendidos em 2016. A tese de doutorado de Adroaldo José Silva Almeida, “Pelo Senhor, marchamos”: Os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985),⁴¹ defendida no Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense. Na obra o autor analisou a cultura

³⁷ SANTOS, Lyndon de Araújo. *Op. cit.*, p. 15.

³⁸ *Ibidem*, p. 13.

³⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁰ Outras obras externas à história também se preocupam com o tema da identidade no protestantismo. Cf.: SOUZA, Carlos Henrique Pereira de. *Entre a capela e a catedral: tensões e reinvenções da identidade religiosa na experiência do protestantismo histórico atual*. 2013. 236f. Dissertação (mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. MAGALHÃES, Alexander Soares. *Amigo de fé: estudo sobre religião e amizade entre jovens assembleianos na Baixada Fluminense*. 2016. 203 f. Tese (doutorado) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

⁴¹ Cf.: ALMEIDA, Adroaldo José Silva. *Op. cit.*

política entre os evangélicos das igrejas Presbiteriana Independente, Batista, Assembleia de Deus e Metodista. O outro trabalho é a tese de Luciane Silva de Almeida, “Missionários do Inferno”: Representações anticomunistas dos Batistas no Brasil (1917-1970),⁴² defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais. Nela foi analisado como os batistas atuaram na produção e na difusão do imaginário anticomunista no Brasil.

Excetuando-se os dois últimos trabalhos apresentados, nenhum deles aborda a Igreja Batista nas décadas de 1950 e 1960. Nesse período os batistas já eram um dos maiores grupos evangélicos do país. Tendo em vista que nessa época o Brasil sofreu um considerável crescimento industrial e urbano, houve a integração da economia brasileira ao capital internacional, as disputas da Guerra Fria e o Golpe civil-militar de 1964, é importante compreender como os batistas entendiam a si mesmos e a própria realidade social. De certa forma, os trabalhos de Luciene de Almeida e Adroaldo Almeida se aproximam desse objetivo. Contudo, eles não exploraram de forma adequada um importante elemento da dinâmica sociorreligiosa batista da época, a influência missionária estadunidense. Por focarem suas análises nos grandes órgãos dirigentes da denominação, eles ignoraram a relação destes com as igrejas locais, onde de fato as representações ganham significado e produzem efeitos sociais.

O diferencial deste trabalho está em analisar a construção de uma determinada identidade religiosa, a batista brasileira: na relação entre este segmento religioso e o contexto político-social brasileiro; no destaque dado às disputas de poder que envolveram a produção dessa identidade; na relação mantida entre os batistas brasileiros e os batistas do Sul dos Estados Unidos; e, principalmente, na relação entre a Convenção Batista Brasileira e as igrejas locais. Uma vez que entendemos que esse padrão identitário influenciou os batistas brasileiros até o início do século XXI, este trabalho contribui com a historiografia sobre as relações sociorreligiosas na segunda metade do século XX, sobre o protestantismo brasileiro, de modo geral, e sobre os batistas, de modo particular.

Tem como distinção o fato de trazer inquietudes e arcabouços mais específicos para a presente pesquisa. Além disso, me fez conhecer com mais profundidade o

⁴² Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. “*Missionários do inferno*”: representações anticomunistas dos Batistas no Brasil (1917-1970). 2016. 246 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

círculo social e religioso do qual minha família participou e participa. Foi na Igreja Batista da Chatuba, em 1965, que meus avós paternos deixaram a fé católica romana e aderiram à fé evangélica e lá criaram seus filhos. Mesmo nascido e criado no meio evangélico, foi nessa igreja que também fiz minha adesão formal à fé evangélica. Integrei a membresia dessa igreja até 2021, quando passei a cooperar com outra igreja batista. Essa relação com a religião e com o objeto desta pesquisa integra meu *lugar de fala* enquanto pesquisador e autor.

Inicialmente, meu envolvimento com o elemento religioso pode gerar no leitor a ideia de que tenho uma vantagem, ou um privilégio, em relação ao historiador descrente sobre o objeto estudado ou de que sou suspeito para falar sobre o assunto.⁴³ Mas como demonstrou Pierre Bourdieu, a possível vantagem é parcialmente verdadeira, pois o pesquisador que participa de uma religião pode considerar pequenos detalhes que um pesquisador estranho a essa temática não consideraria. Entretanto, essa participação não constituiria o elemento fundamental da análise. Assim como não pode ser considerado suspeito, pelo fato de estar no campo religioso. Todo aquele que tem algum tipo de interesse pelo elemento religioso e que, de modo direto ou indireto, este influencie sua existência faz parte do campo religioso. Assim, além do pesquisador que participa de uma religião, aqueles que perderam a fé e os descrentes militantes também estão envolvidos com o religioso. Para não ser suspeito, segundo Bourdieu, o pesquisador que participa de uma religião deve estabelecer uma objetivação participante, isto é, ter consciência e controle dos interesses de sua inserção no campo religioso, assim como de seus efeitos.⁴⁴

Para que o presente trabalho fosse o resultado de uma operação historiográfica, baseado em um discurso científico, procurei manter uma vigilância epistemológica e ideológica para não exteriorizar convicções íntimas, estabelecer hierarquias de valor e confirmar ou informar o que poderia considerar como verdade

⁴³ Cf. GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da história. In: LIMA, Lana Lage da Gama *et al.* (Org.). *História e religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002, p.20.

⁴⁴ Cf. BOURDIEU, Pierre. Sociólogos da crença e crenças de sociólogos In: _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 109, 112.

do fenômeno religioso.⁴⁵ Assim, esse *lugar epistemológico*, juntamente com meu *lugar de fala*, compõem o *lugar social* deste trabalho.⁴⁶

A eclesiologia adotada pelas igrejas Batistas tem duas características importantes para nós no que se refere às fontes para estudá-la. Em primeiro lugar, cada igreja local, ou seja, cada comunidade de fiéis que se reúne regularmente, é autônoma e por isso não está sujeita a nenhuma autoridade externa a ela, mesmo as associações Batistas com as quais coopere, como a Convenção Batista Brasileira. Em segundo lugar, essas igrejas locais que são autônomas adotam um sistema democrático de governo. Por isso, em um intervalo de tempo que varia de igreja para igreja, seus membros se reúnem em Assembleia para a tomada de decisões importantes. Portanto, a Assembleia é o órgão máximo da igreja local à qual todos se subordinam.

Tais reuniões e suas decisões têm efeitos legais e por isso são registradas em livros próprios, os livros de atas, os quais são as fontes primárias para o estudo de qualquer igreja Batista. Assim, as primeiras fontes com que trabalhamos são os livros de atas das Assembleias ordinárias e extraordinárias. No total, foram analisados os dez livros de atas que a Igreja Batista da Chatuba dispõe em seu acervo. Eles cobrem o período de 1958 a 1970 e de 1974 a 2020. Na pesquisa sobre a membresia da igreja, também foram utilizadas 918 fichas de membros do acervo da igreja. Elas compreendem o período entre 1958 a 2005. Também foram utilizados os Estatutos de 1971 e 2005, por serem os documentos escritos com valor legal que reúnem e tornam concreto todos os princípios e as regras pelos quais serão dirigidos o governo, os atos e o funcionamento interno da igreja enquanto organização.

Mesmo que cada igreja batista seja uma instituição autônoma, ela se relaciona com as demais igrejas Batistas. Das associações resultantes desse relacionamento provêm boa parte da literatura utilizada por uma igreja local – ainda que possa existir, como em qualquer instituição, alguma adaptação à realidade daquela região. Por isso, o segundo grupo de fontes são aqueles produzidos pelos órgãos da Convenção Batista Brasileira. Nesse grupo está *O Jornal Batista*, produzido desde 1901 até hoje, ele é o principal meio de comunicação da denominação. Para nossa

⁴⁵ Cf. GOMES, Francisco José Silva. *Op. cit.*

⁴⁶ Cf. CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 65-66.

pesquisa foram selecionados artigos que tratavam sobre Educação Religiosa, comunismo, catolicismo, ecumenismo e renovação espiritual, especialmente na década de 1960.⁴⁷

Ainda nesse grupo estão obras produzidas pela *Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira*, por sua antecessora, a *Casa Publicadora Batista*, e as obras de autores batistas brasileiros que publicaram por outras editoras. Foi analisada a primeira edição do Programa de Educação Religiosa, escrito por Cathryn Lucile Smith (1918-1995), e publicado em 1967. Essa obra havia sido feita a pedido da I Conferência de Educação Religiosa, realizada pela Convenção Batista Brasileira, em 1966. A obra definia a natureza e as funções básicas da igreja e os métodos educacionais que perpassavam toda a estrutura eclesiástica.

Neste grupo, também foram utilizadas: a quarta edição da obra *Treinamento dos Membros da Igreja*, escrita por Isaac Jacobus Van Ness (1860-1947) e publicada em 1945; a quarta edição da obra *Manual das Igrejas*, do missionário William Carey Taylor (1886-1971), de 1949; e a primeira edição da obra *Vade-Mecum do Obreiro e da Igreja (ou Manual da Igreja e do Obreiro)*, de Ebenézer Soares Ferreira (1926-2021), escrito em 1973. Todas essas obras tinham como objetivo ensinar como deveria funcionar uma igreja batista.

Sobre a Southern Baptist Convention, a atuação de seus missionários no Brasil, suas instituições de Educação Religiosa e sobre o próprio desenvolvimento do trabalho batista brasileiro foram utilizados os *Annual of the Southern Baptist Convention* produzidos entre 1849 e 2002.⁴⁸ Sobre a influência estadunidense entre os batistas brasileiros, também utilizamos como fonte *A church organized and functioning*, de 1963, e a edição de 1960 de *The Curriculum Guide*. Sobre a racionalização do trabalho eclesiástico e a influência da administração científica sobre o mesmo, foi utilizado com fonte a obra de Gaines Stanley Dobbins (1886-1978), *Baptist churches in action*, de 1929. Todas essas obras foram publicadas pela

⁴⁷ Todas as edições do jornal se encontram disponíveis na internet, no seguinte endereço: <<http://acervo.batistas.com/>>.

⁴⁸ Todas as edições se encontram disponíveis na internet, no seguinte endereço: <<https://sbhla.org/digital-resources/sbc-annuals/>>.

*Baptist Sunday School Board*⁴⁹ da Southern Baptist Convention, atual LifeWay Christian Resources, com exceção dos *Annual*, publicados pelo Comitê Executivo da convenção.

Para tratarmos sobre a história do bairro da Chatuba, utilizamos como fonte edições específicas dos seguintes periódicos: *A Época* (Rio de Janeiro; 1917), *A Noite* (Rio de Janeiro; 1963), *A Rua* (Rio de Janeiro; 1916), *A Tribuna* (Santos; 1983), *Correio da Manhã* (Rio de Janeiro; 1914, 1947, 1958, 1970), *Correio da Noite* (Rio de Janeiro; 1915), *Diário Carioca* (Rio de Janeiro; 1931, 1933), *Diário da Noite* (Rio de Janeiro; 1937), *Diário de Notícias* (Rio de Janeiro; 1970), *Gazeta de Notícias* (Rio de Janeiro; 1912, 1954), *Imprensa Popular* (Rio de Janeiro; 1952), *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro; 1921, 1942, 1951, 1952, 1955, 1956, 1962, 1969, 1977, 1980, 1985, 1997, 2003), *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro; 1944, 1957, 2000, 2009), *Jornal dos Sports* (Rio de Janeiro; 1952, 1953, 1989), *Luta Democrática* (Rio de Janeiro; 1954, 1964, 1974, 1979, 1981), *Monitor Campista* (Rio de Janeiro; 1987, 1993), *O Campo* (Rio de Janeiro; 1930), *O Cruzeiro* (Rio de Janeiro; 1967), *O Fluminense* (Rio de Janeiro; 1973, 1976, 1978, 1990, 1995, 2002), *O Jornal do Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro; 1961), *O Paiz* (Rio de Janeiro; 1918, 1928), *O Pasquim* (Rio de Janeiro; 1984), *O Radical* (Rio de Janeiro; 1939, 1943), *Tribuna da Imprensa* (Rio de Janeiro; 2005), *Última Hora* (Rio de Janeiro; 1952, 1957, 1959, 1960, 1984). Todos são integrantes do acervo da Hemeroteca Digital Brasileira da Fundação Biblioteca Nacional.⁵⁰

Em termos teórico-metodológicos, nossa pesquisa se fundamenta no contato de dois campos, o da História Cultural e o da História Política. Esta pesquisa se baseia na História Política, especialmente a partir da renovação da História Política, uma vez que nos propomos a analisar a formação de um padrão identitário e compreendemos que ela se dá por meio da disputa de poder, e que tal padrão produz efeitos sociais dentro e fora do ambiente eclesialístico local e denominacional.

⁴⁹ Criada em 1845 como Foreign Mission Board, no Brasil a organização ficou conhecida como “Junta de Richmond”, pois sua sede ficava na cidade de Richmond, no estado da Virgínia. Desde 1997 seu nome é International Mission Board. Neste trabalho optamos por manter o nome oficial utilizado na época.

⁵⁰ Com exceção de *O Jornal Batista*, as edições dos jornais que foram citados nesta pesquisa se encontram disponíveis na internet, no seguinte endereço: <<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>.

Essa renovação, de acordo com Marieta de Moraes Ferreira, foi possível após o contato da História Política com a Ciência Política, com a Sociologia, com a Linguística e a Antropologia.⁵¹ Assim, o estudo do político passou a valorizar a relação com o econômico, o social, o cultural e também com a religião. Para René Remond, “a política é a atividade que se relaciona com a conquista, o exercício e a prática do poder”, na sociedade global, isto é, “a totalidade dos indivíduos que habitam um espaço delimitado por fronteiras que chamamos precisamente de políticas”.⁵²

De acordo com Aline Coutrot, as forças religiosas são elementos que compõem o tecido político e por isso contribuem em sua explicação.⁵³ Ao se questionar “como a filiação a uma Igreja modela as atitudes políticas dos cristãos” e “por quais vias as forças religiosas intervêm no domínio do político a ponto de constituir uma dimensão deste”, a autora destacou a importância de se analisarem as práticas coletivas como as “atividades das paróquias, das obras e dos movimentos”,⁵⁴ pois são lá onde os fiéis são socializados e, por isso, adquirem sistemas de valores que fundamentam suas atitudes políticas.

O outro campo teórico desta pesquisa é a História Cultural. Esta tem uma longa trajetória e por isso é importante que especifiquemos que nesta pesquisa trabalhamos com a Nova História Cultural, distinta da história cultural tradicional ou clássica, praticada entre fins do século XVIII até 1950.⁵⁵ De modo mais particular, utilizamos a Nova História Cultural tal como foi praticada pela quarta geração dos *Annales*.⁵⁶

Para Peter Burke, os historiadores dos *Annales* tinham como característica: a preocupação com a análise das estruturas, em vez da narrativa dos acontecimentos; deram atenção às pessoas comuns, isto é, à história vista de baixo; passaram a

⁵¹ Cf.: FERREIRA, Marieta de Moraes. Apresentação In: RÉMOND, René (Org.). *Por uma História Política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 6.

⁵² RÉMOND, René. Do Político In: _____ (Org.). *Ibidem*, p. 444.

⁵³ Cf.: COUTROT, Aline. Religião e política In: RÉMOND, René (Org.). *Ibidem*, p. 331.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 335, 336.

⁵⁵ Cf. BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 14, 233, 234; BURKE, Peter. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p. 16.

⁵⁶ Cf.: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 9.

valorizar em suas análises evidências para além dos registros oficiais produzidos pelos governos, ao considerarem outras evidências escritas não governamentais, assim como as orais e as visuais; têm a consciência de que os princípios e valores do próprio historiador o influenciam em seu olhar para o passado; e, por fim, eles se interessavam por toda a atividade humana, não apenas pela política relacionada ao Estado.⁵⁷ Por isso, elementos considerados imutáveis até então, como a infância, a morte e a leitura, por exemplo, foram encaradas “como uma ‘construção cultural’, sujeita a variações, tanto no tempo quanto no espaço”.⁵⁸ Esse elemento contribuiu para a aproximação de historiadores sociais e antropólogos sociais.

Ainda de acordo com Peter Burke, a Nova História Cultural surgiu justamente a partir do encontro entre historiadores, tanto marxistas, quanto aqueles relacionados aos *Annales*, e os antropólogos nas décadas de 1970 e 1980.⁵⁹ A Nova História Cultural pode ser caracterizada da seguinte forma. Primeiro, pela redefinição da ideia de cultura com base em estudos de antropólogos como Bronislaw Malinowski e Clifford Geertz. Por isso, ideias, hábitos, valores e as dimensões simbólicas da ação social também foram consideradas como integrantes da cultura, além da arte, do escrito, do drama e da filosofia, considerados até então. Em segundo lugar, eles passaram a reconhecer que a cultura existia no plural e por isso abandonaram o pressuposto de que existissem sociedades com cultura e sociedades sem cultura. Assim, como não estabeleceram mais hierarquias entre as culturas.

Em terceiro, no lugar de tradição, como “ideia básica de transmitir objetos, práticas e valores de geração para geração” pressupondo-se de que “o que se recebia era o mesmo que fora dado: uma ‘herança’ ou ‘legado’”,⁶⁰ passou-se a utilizar os conceitos de reprodução cultural, que sugere que as tradições não permanecem por si só, mas que existe um esforço para transmiti-las às próximas gerações. Por isso, também se desenvolveu o conceito de recepção, que admite a adaptação e a mudança no processo de passagem da tradição, excluindo-se a ideia de uma recepção passiva. A quarta característica é de que a cultura molda a própria

⁵⁷ Cf.: BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 10-16.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁹ Cf.: BURKE, Peter. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p.68, 97.

⁶⁰ BURKE, Peter. *Variiedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 239.

realidade social, distanciando-se da concepção tradicional que ignorava ou pouco enfatizava a relação entre cultura e sociedade.⁶¹

Em sua teoria esta pesquisa se filia à produção historiográfica sobre o protestantismo brasileiro que, desde fins de 1990, adota a Nova História Cultural para a análise do objeto religioso. Elizete da Silva e Lyndon de Araújo Santos são exemplos da aplicação dessa abordagem no estudo sobre o protestantismo brasileiro. O principal teórico utilizado por esses autores é Roger Chartier que em sua obra *A História Cultural: entre práticas e representações*, definiu o objeto da história cultural como o de “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”.⁶² De acordo com Eliane Moura da Silva, a relação entre a História cultural e a religião está em “identificar a maneira pela qual, em diferentes tempos e lugares, um determinado fenômeno religioso é construído, pensado, lido e faz parte da dinâmica cultural”.⁶³ A partir dessa inteligibilidade podemos historicizar o processo de formação de práticas e identidades religiosas. E é a partir da perspectiva da Nova História Cultural que este trabalho se aproxima do elemento religioso.⁶⁴

Nosso primeiro instrumento de pesquisa é a noção de identidade. De acordo com Peter Burk, a “preocupação com a construção da identidade é uma característica importante”⁶⁵ da Nova História Cultural. Em nossa pesquisa, encaramos a identidade como um elemento constituído de modo contextual, relacional, construtivista e situacional, como apontou Michel Agier.⁶⁶ Ela é contextual, pois os processos identitários são relacionados a algo que está em disputa. É relacional, pois “somos sempre o outro de alguém, e o outro de um outro”,⁶⁷ ou seja,

⁶¹ Cf.: *Ibidem*, p.246-249.

⁶² CHARTIER, R. *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1988. p. 16.

⁶³ SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, jul./dez. 2011, v. 11, n.2, p.227.

⁶⁴ Sobre a relação entre religião e a Nova História Cultural, ver também: LAGRÉE, Michel. História Religiosa e História Cultural In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Org.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998. p. 365-384.

⁶⁵ BURKE, Peter. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p. 116.

⁶⁶ Cf.: AGIER, Michel. Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização. *Mana*, Rio de Janeiro, out. 2001, v. 7, n. 2, p. 9.

⁶⁷ *Idem*.

o que se é se constitui na relação com o que não se é, com o diferente. É construtivista, pois tal como a própria realidade, a identidade é resultado de uma construção social a partir das representações produzidas pelos atores sociais. Nesse momento se dá a elaboração do conteúdo das declarações identitárias que dão forma à identidade. Por fim, ela é situacional, pois é “a partir dos contextos e das questões em jogo nas situações de interação que a memória é solicitada seletivamente”.⁶⁸ Essa visão de identidade é partilhada por outros autores. Dennys Cucho, por exemplo, ressaltou as abordagens relacional e situacional da identidade,⁶⁹ enquanto Tomaz Tadeu da Silva utilizou em sua análise as abordagens relacional e construtivista, mesmo que não tenha utilizado tais terminologias.

Nosso segundo instrumento de pesquisa é a noção de representação. Para analisar os diversos caminhos sobre como diferentes grupos produzem a construção do mundo social, Chartier retomou a noção de representação coletiva de Marcel Mauss e Emile Durkheim. Em Chartier, representação seria ou a manifestação de uma ausência ou a exibição de uma presença.⁷⁰ Ele entendeu que tal noção articulava três modalidades de relação como o mundo social: 1) o trabalho realizado pelos diferentes grupos de recortar e classificar a realidade; 2) as práticas que reconhecem uma certa identidade social como uma forma de ser e estar no mundo; e 3) as formas institucionalizadas que marcam de modo visível a existência de um grupo.⁷¹ Assim, é por meio da organização e da apreensão do mundo social, como as classificações, as divisões e as delimitações, que são geradas as matrizes das práticas que constroem o mundo social.⁷² Por isso, as representações possibilitariam que o indivíduo se localize no mundo e se oriente nele. Para nossa pesquisa, as representações são fundamentais, pois é por meio delas que o grupo estudado,

⁶⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁹ Cf.: CUCHE, Dennys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru (SP): Edusc, 1999. p. 181-188.

⁷⁰ CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: A história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 2002. p. 74.

⁷¹ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São. Paulo, Jan./Apr. 1991, vol.5, n.11, p. 183.

⁷² Cf.: HUNT, Lynn. *Op. cit.*, p. 9.

além de interagir com o mundo social, concebe sua própria existência. A identidade só existe por meio das representações.⁷³

O terceiro instrumento de análise que utilizamos foi a noção de “organização social” tal como trabalhada por Roger Haight em *A comunidade cristã na história*. Baseado em Amatai Etzioni, Haight entende que existem três tipos de organizações. O primeiro é o das organizações de tipo coercitivo, como as penitenciárias. O segundo é o de tipo utilitárias, como as indústrias. O terceiro é o de tipo normativo. Neste se encontram as religiões. Esse tipo “lança mão da autoridade normativa simbólica, que apela ao compromisso moral”.⁷⁴ Baseando-se em Richard Scott, para Roger Haight, os elementos básicos de um organismo social são: “os participantes ou membros, os objetivos, as atividades, as estruturas e o ambiente no qual e com o qual a organização interage”.⁷⁵ Essa noção nos ajuda a encarar a igreja como uma instituição dentro do mundo social e por isso capaz de ser analisada e historicizada.

Para complementar a metodologia desta pesquisa, utilizamos instrumentos quantitativos e qualitativos. O primeiro tipo foi utilizado para analisar as relações sociais que constituíram a Igreja Batista da Chatuba, especificamente no que se referiu à entrada e à saída de seus membros. Assim como para analisar a atuação dos missionários da Foreign Mission Board da Southern Baptist Convention no Brasil e a relação da missão no país com o cenário global de atuação da referida agência missionária. Por isso, lançamos mão da produção de gráficos e tabelas. Os elementos qualitativos foram utilizados no tratamento de imagens, jornais e outros impressos a fim de identificarmos e caracterizarmos as representações que deram forma a identidade batistas, assim como na relação da estrutura organizacional eclesial com a Educação Religiosa. Para esse fim, especificamente, foram elaborados organogramas.

Por fim, para localizarmos a Igreja Batista da Chatuba no campo religioso evangélico do bairro da Chatuba, por meio de uma pesquisa preliminar na base de dados do *Google Street* e, depois, por meio de uma pesquisa de campo⁷⁶. Assim, foi

⁷³ Cf.: CUCHE, Dennys. *Op. cit.*, p. 181-182. Sobre o tema das representações, ver: BURKE, Peter. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p. 84, 99, 100.

⁷⁴ HAIGHT, Roger. *A comunidade cristã na história: Ecclesiologia histórica*. v.1. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 118.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 117-118.

feito um levantamento das igrejas cristãs existentes no bairro da Chatuba a fim de reconstituirmos a evolução desse segmento religioso no bairro. Para localizarmos a igreja no campo religioso batista brasileiro, circunvizinho a mesma, foram identificadas as igrejas filiadas à Convenção Batista Brasileira nos municípios de Mesquita e Nilópolis, na ordem de antiguidade. Por isso, também foram produzidos mapas a fim de melhor analisar alguns tipos de relações sociorreligiosas em que esta igreja estava inserida.

A partir desse quadro teórico-metodológico, foram trabalhadas as seguintes hipóteses:

1. As igrejas batistas, mesmo partilhando de um passado comum a outros grupos cristãos, inicialmente se distinguiram dos demais ao defenderem a autonomia da comunidade de fé local em relação a qualquer poder externo a ela, inclusive ao do Estado, e na ministração do batismo apenas àqueles que já tinham manifestado adesão à fé em Cristo. Isso levou a rejeitarem sua identificação com qualquer tipo de religião oficial e nacional. Com o passar do tempo, se constituíram como uma organização religiosa sociologicamente reconhecida como denominação. Dessa forma, chegaram no Brasil e originaram a denominação conhecida como batistas brasileiros.

2. Entende-se que a Igreja Batista da Chatuba, como exemplo de uma comunidade local de fé, está dentro de um padrão comum de organização comunitária baseado nas seguintes categorias: seus participantes, seus objetivos, suas atividades, sua estrutura e o ambiente com o qual interage, seja ele o denominacional, seja o sociopolítico. O entendimento e a prática de tais categorias contribuiriam na formação de um modo particular de vivência da experiência religiosa.

3. Entende-se que o padrão identitário batista consolidado ao longo da década de 1960 foi estabelecido pelo Movimento dos Neopioneiros com o apoio dos missionários estadunidenses, a partir do modo como classificaram a realidade devido à disputa pelo poder denominacional destes com o Movimento Diretriz Evangélica e o Movimento de Renovação Espiritual. Tal padrão foi institucionalizado

⁷⁶ Foram consideradas as imagens do Google Street View de 2011 que eram as mais atuais em dezembro de 2020. As visitas de campo foram realizadas em 13 de dezembro de 2020, 19, 22, 24 e 31 de janeiro de 2021. Os resultados da pesquisa estão resultaram no mapa 1.

e marcou visivelmente a existência dos batistas brasileiros enquanto grupo sociorreligioso.

4. O contexto político e religioso entre o final da década de 1950 e a de 1960 teria favorecido uma reorganização das características culturais que assinalaram a fronteira entre aqueles considerados como batistas e os não batistas. Enquanto foi reafirmada a importância do anticatolicismo, outros elementos como o antiecumenismo, o anticomunismo e o antipentecostalismo ganharam maior destaque e proeminência na delimitação dessa fronteira. Além de serem instrumentos utilizados pelo grupo social detentor do poder denominacional na formação de um modo de conceber a realidade social que produziu efeitos sociais reais.

5. Acredita-se que o trabalho eclesiástico batista vigente no Brasil na década de 1960 seja determinado por uma consciente e planejada racionalização característica do pensamento administrativo empresarial. E, dentro dessa racionalização, a Educação Religiosa foi um elemento essencial, o que a fez ocupar uma posição privilegiada na denominação e nas igrejas locais.

6. Devido ao papel desempenhado pela Educação Religiosa na racionalização eclesiástica, aquela foi reorganizada na década de 1960 e utilizada pelas lideranças neopioneiras da Convenção Batista Brasileira na difusão da identidade que estes determinaram como padrão.

Procurou-se comprovar tais hipóteses ao longo dos sete capítulos que compõem esta obra. Tais capítulos estão organizados em três partes. A primeira trata da Igreja Batista da Chatuba como objeto de pesquisa, composta por dois capítulos. No capítulo um procurou-se identificar as igrejas batistas brasileiras como objeto de investigação ao distingui-las de outros grupos religiosos cristãos, ao considerar sua origem histórica, sua autocompreensão teológica, sua relação com o poder político e o tipo de movimento sociorreligioso que compõe. No capítulo dois, procurou-se caracterizar a Igreja Batista da Chatuba a partir das dinâmicas sociais, históricas e denominacionais que a constituíram. Também se consideram os elementos que a identificam, para além de uma comunidade religiosa, como uma organização social.

A segunda parte trata das representações batistas brasileiras que deram forma ao padrão identitário estabelecido na década de 1960. No capítulo três, objetivou-se identificar os grupos sociorreligiosos e suas disputas na construção de um padrão de

ser batista e a forma como o grupo vencedor recortou e classificou a realidade. Nos capítulos quatro e cinco, procurou-se analisar como se construiu e se apresentaram no período investigado as principais representações que caracterizaram os batistas brasileiros e como elas contribuíram na formação de uma determinada realidade social e produziram efeitos sociais. No capítulo quatro, foram abordados o anticatolicismo, o antiecumenismo e o anticomunismo. Já no capítulo cinco foi abordado o antipentecostalismo.

A terceira e última parte trata sobre o neopioneirismo na igreja local. No capítulo seis procurou-se identificar o lugar da Educação Religiosa na racionalização do trabalho eclesial batista local e na denominação batista brasileira durante a década de 1960. E no capítulo sete se pretendeu analisar como uma determinada proposta de sistematização da Educação Religiosa contribuiu na difusão de um padrão de ser batista entre as igrejas locais.

Dessa forma, o presente trabalho buscou analisar relações sociorreligiosas até então pouco consideradas na historiografia, seja por serem consideradas de pouca importância, seja devido ao estigma oriundo da historiografia marxista que via a religião como uma forma de alienação. Sem a intenção de estabelecer qualquer juízo de valor sobre a relação do fiel com o alvo de sua fé, a análise que procuramos fazer propicia ao leitor compreender o quão humano são determinados elementos da vivência religiosa que geralmente se têm como divino.

1 UMA IGREJA BATISTA BRASILEIRA

No dia oito de junho de 1958, a Igreja Batista do Parque Lafaiete, localizada no município de Duque de Caxias, organizou a Congregação Batista da Chatuba, em um bairro de Mesquita, na época distrito do município de Nova Iguaçu. Entre os batistas brasileiros, isto é, aqueles filiados à Convenção Batista Brasileira, existe um processo para a formação de uma igreja. Geralmente ele é iniciado quando uma igreja já estabelecida, que passa a ser chamada de “igreja-mãe”, escolhe um local no qual se considera a necessidade de uma igreja. A igreja-mãe envia pessoas para trabalharem na evangelização a partir da realização de cultos, reuniões de oração ou de estudo bíblico em um lugar escolhido para esse fim. O objetivo é de formar um grupo de fiéis para se reunirem com regularidade. Nesse estágio inicial, o trabalho evangelístico é conhecido como ponto de pregação ou missão batista. Conforme o trabalho de evangelização obtenha adesão de novos participantes e consiga consolidar um grupo próprio de fiéis, passa a ser considerado uma congregação.

Congregação é um termo com vários significados possíveis. Basicamente, uma congregação é uma reunião, uma assembleia. No catolicismo romano, o termo é utilizado para nomear uma “comissão de cardeais e funcionários da cúria romana, encarregados de questões administrativas”.⁷⁷ Nas igrejas evangélicas, congregação pode designar tanto o conjunto dos fiéis de uma igreja, como um grupo de fiéis que, filiados a uma igreja-mãe, iniciam uma nova comunidade eclesial. É nesse sentido que nos referimos ao termo.

Conforme afirmou Álvaro Ramon Ramos Oliveira, a congregação passa a atuar como uma igreja, contudo, suas finanças, administração e sua teologia se mantêm dependentes da igreja-mãe.⁷⁸ Quando esta considerar que a congregação está doutrinariamente consolidada e com capacidade administrativa e financeira de

⁷⁷ Congregação. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#5>. Acessado em: 01 abr. 2023.

⁷⁸ Cf.: OLIVEIRA, Álvaro Ramon Ramos. *A cidade vai ao culto: uma história social dos batistas no Rio de Janeiro (1900-1930)*. 2021. 205 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2021, p. 87.

se manter de modo autônomo, ela é organizada em igreja.⁷⁹ Assim, acaba-se qualquer tipo de dependência, subordinação ou obrigação entre a igreja-mãe e a igreja-filha.

O trabalho da Igreja do Parque Lafaiete, na Chatuba, já começou como congregação. Em sua organização, a congregação contava com vinte e seis pessoas (quatorze mulheres e doze homens). Esse grupo participava da Igreja Batista de Edson Passos, que teve João Batista Paulo Guedes (1918-2009) como seu pastor entre 1953 e 1958. Desde 1955, ele também pastoreava a Igreja do Parque Lafaiete.⁸⁰ Em 1958, quando deixou o pastorado da Igreja de Edson Passos, um grupo de fiéis preferiu acompanhá-lo. Esse grupo se filiou à Igreja do Parque Lafaiete, e esta os organizou em congregação. Sob a liderança do Pastor Guedes, em 6 de setembro de 1958, a Congregação Batista da Chatuba foi organizada em Igreja Batista da Chatuba. Mas, o que queremos dizer quando falamos em Igreja Batista da Chatuba?

1.1 Igreja: uma palavra polissêmica

Não é possível, e nem é nosso objetivo, mapearmos ou apresentar ao leitor o desenvolvimento histórico do conceito de igreja e das estruturas eclesiais. Mas, para não cairmos em um essencialismo ou na naturalização de uma dada concepção de Igreja e situarmos nosso objeto de análise de modo mais adequado dentro de uma rede de significados que o envolve, entendemos ser importante apresentar alguns significados atribuídos ao termo igreja entre os cristãos ocidentais, para identificarmos o que chamamos de Igreja Batista da Chatuba, assim como a análise de sua identidade.

⁷⁹ Cf.: SOUZA, Sócrates Oliveira de. *Organização de igrejas*. Rio de Janeiro: Convicção, 2010, p. 13. Disponível em: <https://convencaobatista.com.br/sig/modulos/site/comunicacao/uploads/documentoDownloadSite/org_anizacaoigrejas.pdf> Acessado em: 06 jan. 2023.

⁸⁰ Sobre a vida do Pastor João Batista Paulo Guedes: Cf.: Pr. João Batista Paulo Guedes. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 8 de fevereiro de 2009, Ano CIX, n.º 6, p. 13.

1.1.1 Origem do termo e usos mais recorrentes nos cristianismos ocidentais

Igreja é um conceito presente na teologia, nas ciências sociais, nas ciências políticas e, devido à presença da religião cristã na formação dos países europeus e americanos, é comumente utilizado nos meios de comunicação e por pessoas no cotidiano. A palavra igreja tem origem no termo grego *ἐκκλησία* (ekklesia). Por sua vez, ele é formado pela combinação do prefixo *ἐκ* (ek), que significa “para fora de”, e o verbo *καλέω* (kaléo), que significa “chamar”.⁸¹ Assim, em sua etimologia, o termo significa algo próximo a “chamados para fora”. Contudo, desde o século V a.C., era usado no mundo helênico para designar a assembleia de cidadãos da *polis* (a cidade-estado grega), chamados para deliberar sobre um assunto.⁸² Ou seja, era um termo utilizado no mundo político. O termo passou a compor o vocabulário religioso a partir de sua utilização, especialmente no Novo Testamento. No sentido de “assembleia do povo”, foi utilizado no século III a.C. na tradução do hebraico para o grego dos escritos judaicos, que os cristãos chamaram de Antigo Testamento, e, posteriormente, em algumas passagens na escrita do Novo Testamento.

De acordo com Joseph Thayer, o termo ainda teria outros dois usos no Novo Testamento. O primeiro seria o de “uma assembleia de cristãos reunidos para adoração”,⁸³ e o segundo seria o de “um grupo de cristãos”.⁸⁴ Esse significado tem três desdobramentos, sendo: 1) “aqueles que em qualquer lugar [...] constituem tal grupo e estão unidos em um só corpo”,⁸⁵; 2) “todo o corpo de cristãos espalhados por toda a terra”,⁸⁶ e 3) “assembleia de cristãos fiéis já mortos e recebidos no céu”.⁸⁷

⁸¹ Cf.: SPROUL, R. C. *Estudos bíblicos expositivos em Romanos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 18.

⁸² Cf.: COENEN, Lothar. Igreja IN: _____; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. V.1. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 984. THAYER, Joseph Henry; GRIMM, Carl Ludwig Wilibald; WILKE, Christian Gottlob. *A Greek-English lexicon of the New Testament*. New York (EUA): American Book Company, [1889]. p. 195-196.

⁸³ Tradução literal de: “an assembly of Christians gathered for worship”. THAYER, Joseph Henry; GRIMM, Carl Ludwig Wilibald; WILKE, Christian Gottlob. *Op. cit.*

⁸⁴ Tradução livre de: “a company of Christians”. *Idem.*

⁸⁵ Tradução livre de: “those who anywhere [...] constitute such a company and are united into one body” *Idem.*

⁸⁶ Tradução literal de: “the whole body of Christians scattered throughout the earth”. *Idem.*

No século II, o termo grego já era tão difundido que foi incorporado ao latim sem ser traduzido, como *ecclesia*.⁸⁸ A partir dos usos bíblicos surge a ideia de Igreja como “comunidade de crentes em Jesus Cristo”,⁸⁹ seja cada comunidade de fé local, e o conjunto delas formaria a totalidade dos que creem em Jesus.

O termo Igreja também é associado à instituição, assim como à sua estrutura hierarquizada.⁹⁰ Como consequência, igreja também passou a designar os “representantes oficiais da instituição eclesiástica”,⁹¹ podendo compreender o papa, os bispos e ainda os sínodos e os concílios, e seus “órgãos diretivos”.⁹²

O desenvolvimento das primeiras comunidades cristãs contribuiu para a institucionalização da religião.⁹³ Um exemplo desse processo foi o desenvolvimento de uma hierarquia eclesiástica, isto é, o estabelecimento de uma ordem de poderes dentro das comunidades cristãs que começou ainda nos primeiros séculos. Entre os séculos I e II, Inácio de Antioquia (c. 35 - c. 107) defendia a existência de apenas um bispo por cidade.⁹⁴ Entre os séculos II e III, Tertuliano (c. 160 - c. 220) já distinguia clero e leigos.⁹⁵ No século III, Cipriano (c. 200-258) já defendia que a comunhão com a igreja passava pela comunhão com o bispo e que a “unidade da Igreja inteira se manifesta na comunhão dos bispos”.⁹⁶ No século IV, com Constantino, a Igreja passa a ser vista como uma sociedade pública de direito divino e também passa a se ocupar de assuntos públicos.⁹⁷

⁸⁷ Tradução literal de: “assembly of faithful Christians already dead and received into heaven”. *Idem*.

⁸⁸ Cf.: TIHON, Paul. A Igreja IN: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas*. V. 3 – Os sinais da salvação (séculos XII-XX). 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 300.

⁸⁹ MADRIGAL, Santiago. Igreja IN: TAMAYO, Juan José. *Novo dicionário de teologia*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 272.

⁹⁰ Cf.: SALVADOR, Carlos Corral. Igreja Católica IN: _____ (Dir). *Dicionário de direito canônico*. São Paulo: Loyola, 1993. p.370.

⁹¹ MADRIGAL, Santiago. *Op. cit.*, p. 272.

⁹² SALVADOR, Carlos Corral. *Op. cit.*, p.370.

⁹³ TIHON, Paul. *Op. cit.*, p. 303.

⁹⁴ Cf.: *Ibidem.*, p.309.

⁹⁵ Cf.: *Ibidem.*, p.317.

⁹⁶ *Ibidem.*, p.319.

⁹⁷ Cf.: *Ibidem.*, p. 321.

Entre os anos 300 e 450, se formaram as províncias eclesiásticas, que reuniam bispos de uma província do Império romano sobre a liderança de um metropolitano. Acima deles estavam os bispos de Roma, Alexandria, Antioquia e, a partir do século IV, Constantinopla. Eles passaram a supervisionar outros bispos e, devido a suas dignidades, no século V, foram chamados de patriarcas.⁹⁸ Com a defesa do primado do bispo de Roma sobre a Igreja universal, no século V, se reforça a concepção de Igreja como instituição e passa a se destacar sua estrutura hierarquizada.⁹⁹

Entre o final do século VIII e o início do IX, em um momento em que cada vez menos pessoas conheciam o latim e que se aumentava a distância entre os sacerdotes e os fiéis, por exemplo, a missa passou a ser celebrada de costas para o povo, e o termo Igreja passou a ser relacionado ao clero.¹⁰⁰

Com o fim da Querela das Investiduras, no século XII, se reforçou a ideia de Igreja como sociedade espiritual original, autônoma e perfeita, considerada a partir de sua hierarquia. Como os clérigos e os monges, e não os leigos, passam a ser vistos como as pessoas da Igreja, se reforçou a tendência de clericalizar a noção de Igreja.¹⁰¹ Nessa mesma época o desenvolvimento do direito canônico reforçou o aspecto corporativo da Igreja.¹⁰² No século seguinte, as disputas entre as ordens mendicantes e o clero secular reforçam a comunhão com o papa como critério de se estar ligado à Igreja universal.¹⁰³ No Catecismo Romano do século XVI, por exemplo, aparece a ideia de Igreja docente e Igreja discente. Enquanto esta se referia aos fiéis, aquela tratava dos chefes eclesiásticos, isto é, o clero.¹⁰⁴

Com o desenvolvimento da administração da Cúria romana na época do Concílio de Trento (1545-1563), no contexto das reformas religiosas do século XVI, se consolidou a ideia da Igreja universal como um “Estado centralizado, governado a partir de Roma por uma administração complexa, na base de um sistema jurídico

⁹⁸ Cf.: *Ibidem.*, p.322.

⁹⁹ Cf.: *Ibidem.*, p. 332.

¹⁰⁰ Cf.: *Ibidem.*, p.345.

¹⁰¹ *Ibidem.*, p.359.

¹⁰² Cf.: *Ibidem.*, p.354.

¹⁰³ Cf.: *Ibidem.*, p.356.

¹⁰⁴ MARTINS, Leopoldo Pires. *Catecismo romano*. Petrópolis: Vozes, 1951. p. 169.

aperfeiçoado, e cuidando de todos dos detalhes da vida eclesial”.¹⁰⁵ Isso fez com que a Igreja fosse vista como o governo romano da instituição. Nesse século também já estava consolidada a noção de Igreja enquanto chefes eclesiásticos, já que aparece como um dos usos possíveis para o termo no Catecismo Romano.¹⁰⁶

Após as críticas iluministas e as transformações ocorridas na Europa no século XVIII, os ultramontanos contribuíram para a difusão da concepção da Igreja como monarquia pontifical em boa parte do século XIX,¹⁰⁷ época em que houve uma grande centralização da Igreja Católica no Vaticano.

A partir do século V, com a crescente associação entre os reinos germanos e a Igreja, que teve seu auge com Carlos Magno (742-814), na virada do século VIII para o IX, o termo Igreja também designou o conjunto da sociedade, o que também foi chamado de cristandade.¹⁰⁸ Teologicamente, isto foi possível, pois Agostinho de Hipona, entre os séculos IV e V, dentre as concepções que desenvolveu sobre a Igreja também a entendia como uma comunidade socialmente mista, isto é, formada por indivíduos bons e maus.¹⁰⁹ Essa posição seria criticada pelos protestantes, especialmente os de origem ou influenciados pelo pensamento reformado, isto é, calvinista. Esse segmento valorizou a concepção, também agostiniana, de Igreja espiritual, isto é, a Igreja formada pelos salvos.

No século XII, no contexto das Cruzadas, a visão patrística de Igreja terrestre peregrina e Igreja celeste deu lugar à de Igreja militante e de Igreja triunfante.¹¹⁰ De acordo com o Catecismo Romano, a Igreja era uma, mas constituída por duas partes. A Igreja militante “é o conjunto de todos os fiéis que ainda vivem na terra”¹¹¹ e que guerreiam contra o mundo, a carne e o demônio. Já a Igreja triunfante está na eterna felicidade, isto é, no céu. No Catecismo de Montpellier, do século XVIII, que

¹⁰⁵ TIHON, Paul. *Op. cit.* p. 392.

¹⁰⁶ MARTINS, Leopoldo Pires *Op. cit.*, p. 169.

¹⁰⁷ TIHON, Paul. *Op. cit.*, p. 409.

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 340

¹⁰⁹ Cf.: HAIGHT, Roger. *A comunidade cristã na história: eclesiologia histórica*. Vol. 1 – Eclesiologia histórica. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 262.

¹¹⁰ TIHON, Paul. *Op. cit.*, p. 362

¹¹¹ MARTINS, Leopoldo Pires *Op. cit.*, p. 166.

teve ampla circulação no Brasil nos séculos XVIII e XIX,¹¹² ao lado da Igreja militante e da triunfante, também está a Igreja Padecente, pois seria formada pelas almas que padeciam no purgatório. Nesse catecismo, a Igreja militante deveria combater os demônios e os homens depravados, que seriam os infiéis, os judeus, os hereges, os cismáticos, os apóstatas, os excomungados e os cristãos pervertidos.¹¹³

No Catecismo Romano, havia a ideia de igrejas parciais ou famílias particulares de fiéis,¹¹⁴ que no Código de Direito Canônico de 1983, em vigor, são chamadas de Igrejas Particulares. De acordo com esse documento, no catolicismo as comunidades locais são chamadas de Igrejas Particulares, que são as dioceses. Entre os católicos orientais e os cristãos ortodoxos, elas são chamadas de eparquias. Cada diocese é um conjunto de fiéis em um dado território que está sob os cuidados de um bispo (cânones 368 e 369).¹¹⁵ A diocese, por sua vez, é dividida em paróquias, isto é, em comunidades de fiéis cujo cuidado pastoral foi confiado a um pároco, que está sob a autoridade de um bispo diocesano e que o auxilia no cuidado dos crentes (cânones 374 e 515).¹¹⁶ Segundo o Catecismo da Igreja Católica de 1992, a Igreja universal seria formada pela comunhão dessas igrejas particulares com uma em especial que preside a caridade e também serve como padrão para as demais, a Igreja Romana.¹¹⁷ Na relação entre o local e universal, no catolicismo surge outro significado possível para a palavra igreja, a de “porção de uma igreja que representa localmente a estrutura da totalidade”,¹¹⁸ como é o caso da diocese ou da paróquia.

¹¹² Cf.: Anjos, Juez José Tuchinski dos. O Catecismo de Montpellier e a educação da criança no Brasil Imperial. *Cadernos de Pesquisa*. 2016, v. 46, n. 162, pp. 1028-1048. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/cp/a/PGN6VSDwDRWDQLyQz7kM56x/?lang=pt#>> Acessado em: 12 jan. 2023.

¹¹³ Cf.: POUGET, François-Aimé. *Catecismo da diocese de Montpellier*. Bahia: Na Typographia de Manoel Antonio da Silva Serva, 1817, p. 66, 67.

¹¹⁴ Cf.: MARTINS, Leopoldo Pires *Op. cit.*, p. 168.

¹¹⁵ Cf.: JOÃO PAULO II, Papa. Código de Direito Canônico. 4. ed. Tradução Conferência Episcopal Portuguesa. Braga, Portugal: Editorial Apostolado da Oração, 2007, p. 65. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf> Acessado em: 18 de jul. 2022.

¹¹⁶ Cf.: *Idem*.

¹¹⁷ IGREJA CATÓLICA. A profissão da Fé Cristã. *Catecismo da Igreja Católica*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

¹¹⁸ SALVADOR, Carlos Corral. *Op. cit.*, p.370.

Outro significado de Igreja é de Igreja de confissão,¹¹⁹ ou Igreja confessional. Com as Reformas religiosas no século XVI, houve o surgimento de várias Igrejas, o que resultou em uma fragmentação da unidade cristã ocidental.

Essas Igrejas ficaram assim conhecidas, pois procuraram estabelecer suas identidades por meio de documentos conhecidos como “Confissões de fé”. Esses documentos não se detinham em resolver questões doutrinárias específicas, como os documentos doutrinários estabelecidos na Antiguidade e na Idade Média, mas sim “formular o corpo global das doutrinas consideradas essenciais pela expressão eclesial que as assinava”.¹²⁰ Como as Igrejas de Confissão eram corpos cristãos próprios, elas se aproximam de outro significado para o termo Igreja, o de “grupo cristão estruturado hierárquica, sacramental e doutrinariamente de forma visível e permanente”,¹²¹ como, por exemplo, a Igreja Católica Romana e a Igreja Anglicana.

Devido à forte influência dos escritos bíblicos e do pensamento de teólogos como Agostinho, com a Reforma do século XVI o termo Igreja recebeu outros conteúdos, geralmente como reação contrária ao entendimento institucional católico romano.¹²²

Martinho Lutero (1483-1546) diferenciava a Igreja entre comunidade local e o conjunto de todos os cristãos. No primeiro caso ela era entendida como assembleia de cristãos, comunhão dos santos e como comunidade dos que creem em Cristo.¹²³ Essa definição aparece, por exemplo, na Confissão de Augsburgo de 1530, uma das principais confissões luteranas.¹²⁴ Para o reformador, a comunidade local era sua referência básica.¹²⁵ Haveria uma unidade administrativa dentro da esfera de poder de um príncipe.¹²⁶ Contudo, em seu aspecto universal, a Igreja era uma comunhão,

¹¹⁹ Cf.: MADRIGAL, Santiago. *Op. cit.*, p. 276.

¹²⁰ Cf.: RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Tempo* [online]. 2017, v. 23, n. 1, pp. 1-21. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/tem-1980-542x2017v23n01>>. Acessado em: 12 jan. 2023.

¹²¹ SALVADOR, Carlos Corral. *Op. cit.*, p.370.

¹²² Cf.: HAIGHT, Roger. *A comunidade cristã na história: eclesiologia histórica*. Vol. 2 – Eclesiologia comparada. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 102.

¹²³ Cf.: *Ibidem.*, p. 58.

¹²⁴ Este documento também é base de fé pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB).

¹²⁵ Cf.: *Ibidem.*, p. 63, 96.

¹²⁶ Cf.: *Ibidem.*, p. 85.

formada a partir da fé, por todos aqueles que confessavam a Jesus, sem a necessidade da existência de uma proximidade física como em uma comunidade ou do estabelecimento de vínculos institucionais ou jurídicos.¹²⁷

Assim como em Lutero, para João Calvino (1509-1564) a Igreja era a comunhão dos santos. Contudo, ele a distinguiu em dois tipos: a Igreja visível e a Igreja invisível. Esta era formada pela totalidade dos eleitos, isto é, dos salvos, seja os que estão no céu como os que estão na Terra, e era visível apenas para Deus. A Igreja visível era aquela vista pelos seres humanos e que continham os crentes e os hipócritas. A Igreja universal visível seria formada por aqueles que confessam a Cristo, contudo não contaria com uma estrutura institucional.¹²⁸ Essas concepções aparecem, por exemplo, na Confissão de Fé de Westminster,¹²⁹ de 1647, um importante documento de fé da tradição reformada. Nele aparece ainda a ideia de Igrejas particulares como membros da Igreja universal.

Na Igreja da Inglaterra, em seu principal documento doutrinário, os Trinta e Nove Artigos de Religião, de 1563, a Igreja é entendida como Igreja visível e esta como uma congregação de fiéis onde é pregada a palavra de Deus e são ministrados os sacramentos, conforme instituídos por Cristo,¹³⁰ subentendendo que existe uma Igreja invisível. Na visível, diz ainda o documento, os maus estariam misturados com os bons. Esses elementos mostram uma influência reformada. Ao citar que as Igrejas de Jerusalém, Alexandria, Antioquia e Roma erraram em matéria de fé e em suas práticas, se reforça a ideia da existência de igrejas locais, como também se nega a existência de uma Igreja universal visível que não erra.¹³¹

Menno Simons (1496-1561), um líder anabatista, que integrou o que ficou conhecido posteriormente como Reforma Radical, entendia a Igreja como “uma assembleia dos pios e uma comunidade dos santos”.¹³² A diferença para os demais

¹²⁷ Cf.: *Ibidem.*, 2. p. 59.

¹²⁸ Cf.: *Ibidem.*, p. 127, 128.

¹²⁹ Este documento é uma das bases doutrinárias da Igreja Presbiteriana do Brasil, da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e de outros grupos presbiterianos de menor expressão numérica e histórica no cenário religioso nacional.

¹³⁰ Esta definição também é utilizada pela Igreja Metodista, uma cisão da Igreja da Inglaterra. Ver: Os Vinte e Cinco Artigos de Religião do Metodismo histórico.

¹³¹ Cf.: *Ibidem.*, p. 197, 249 e 250.

¹³² *Ibidem.*, p. 269.

grupos protestantes é que, para os anabatistas, essas comunidades eram grupos pequenos e formados por voluntários. Para eles só poderiam se batizar e integrar a igreja aqueles que haviam se arrependido e mudado de vida. Por isso, eles rejeitaram o batismo infantil e praticavam apenas o batismo de crentes. Essa posição foi defendida pela primeira vez em 1527, com a Confissão de Schleithem. Na época, todos os outros grupos cristãos praticavam o batismo infantil. Por mais que na teoria a definição de Igreja não estivesse longe das demais, na prática eles inovaram e contribuíram na construção de um novo significado para a Igreja, a de Igreja de crentes, isto é, uma comunidade local formada por aqueles que se conscientemente se arrependeram de seus pecados e se uniram a Cristo, distinta do conjunto da sociedade, do qual se aproxima a concepção de Igreja oficial, que veremos adiante. Nesse caso a Igreja universal seria formada pela totalidade das comunidades locais autônomas.¹³³

Na compreensão da Igreja, os grupos batistas se aproximam da definição dada pelos anabatistas, o que pode ser visto nas diversas confissões de fé produzidas pelos vários grupos batistas desde que surgiram no século XVII. Vejamos algumas delas. Na Pequena Confissão de Fé, de 1609, feita por John Smith, a Igreja é uma corporação de fiéis e estes, por sua vez, são aqueles que foram batizados após confessarem seus pecados. Na Confissão de Fé de Londres de 1644, a Igreja era entendida como uma companhia de santos visíveis. A Confissão de Fé de Londres de 1689 utiliza os conceitos de Igreja visível e invisível. A Igreja universal seria invisível e composta apenas pelos eleitos. A Igreja visível seriam as Igrejas locais, isto é, as sociedades locais organizadas e compostas pelos seus oficiais (pastor e diáconos) e seus membros.

Na Confissão de Fé Batista de New Hampshire, de 1833, a Igreja é entendida como Igreja visível que se concretiza nas congregações de crentes batizados, associados pela fé e que reconhecem como seus únicos oficiais os pastores e os diáconos.¹³⁴ Chamada no Brasil de Declaração de Fé das Igrejas Batistas do Brasil, a Confissão de New Hampshire foi utilizada pelos batistas brasileiros desde o início do trabalho missionário na década de 1880 até 1986, quando foi aprovada a Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira.

¹³³ Cf.: *Ibidem.*, p. 301.

¹³⁴ Cf.: TAYLOR, William Carey. *Manual das Igrejas*. 4 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1949. p. 179.

A declaração de 1986 reconhece a existência da Igreja local e da Igreja universal. A Igreja local é uma congregação formada pela livre vontade de pessoas batizadas após professarem a fé. Ela é autônoma, tem governo democrático e reconhece como oficiais os pastores e os diáconos. As Igrejas locais batistas se relacionam com as demais igrejas batistas na cooperação voluntária para fins comuns. A Igreja universal seria a reunião dos salvos de todos os tempos e o corpo espiritual de Cristo. A unidade desses indivíduos se expressa no amor fraternal e na cooperação voluntária.

Para as Igrejas Assembleias de Deus ligadas à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), com expressivo número de membros no país, a Igreja é a assembleia universal dos santos, independe do lugar e do tempo, assim como um grupo de crentes em um determinado lugar. Tal definição está muito próxima da concepção batista, por mais que os sistemas de governo eclesiástico, isto é, o exercício do poder dentro da comunidade de fé, dessas igrejas sejam diferentes. Por mais que exista uma diversidade entre as igrejas pentecostais no Brasil, devido a seu número de fiéis e à sua representatividade no território nacional, a posição da CGADB é relevante no mapeamento dos sentidos atribuídos ao termo Igreja no Brasil.¹³⁵

A diversidade cultural que ocorreu ao longo da história contribuiu para o surgimento de outro significado para igreja: o de “grupo cristão de um rito (Igreja latina, grega, eslava)”.¹³⁶ A Igreja Católica é formada pela comunhão¹³⁷ de 24 Igrejas *sui iuris*,¹³⁸ isto é, de direito próprio. Essas igrejas podem legislar sobre seus ritos¹³⁹

¹³⁵ Em 2010, as Assembleias de Deus tinham 12.314.410 de fiéis. Era o segundo maior grupo cristão no Brasil, atrás apenas dos Católicos Apostólicos Romanos. Cf.: IBGE. *Censo Demográfico 2010. Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. p. 143. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acessado em: 09 mar. 2023.

¹³⁶ SALVADOR, Carlos Corral. *Op. cit.*, p.370.

¹³⁷ Cf.: CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, Sobre as Igrejas Orientais Católicas. 1964. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_po.html>. Acessado em: 30 abr. 2023.

¹³⁸ “O grupo de crentes cristãos unidos pela hierarquia da lei, que seja expressa ou tacitamente reconhecido como independente pela autoridade suprema da Igreja”. Can. 27 IN: JOÃO PAULO II, Papa. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*: código de cânones das Igrejas Orientais. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19901018_codex-can-eccl-orient-1.html>. Acessado em: 30 abr. 2023.

e sua disciplina, mas não podem deliberar sobre dogmas e devem obediência ao papa. A maior igreja *sui iuris* é a de rito latina, governada diretamente pelo papa. Os outros ritos provêm das tradições alexandrina, antioquena, armênia, caldeia e constantinopolitana.

No Oriente, a Santa Igreja Católica Apostólica Ortodoxa é formada por uma comunhão canônica, isto é, baseada nas leis eclesiásticas, e sacramental entre as Igrejas Autocéfalas e as Igrejas Autônomas e que cujo primado honorário é do Patriarca Ecumênico de Constantinopla. Nesse caso, uma Igreja Autocéfala é aquela que tem a autoridade para resolver seus problemas internos e atua de modo independente. As Igrejas Autônomas podem resolver questões internas, mas são dependentes canonicamente, isto é, legalmente, de uma Igreja Autocéfala. Atualmente existem quinze Igrejas Autocéfalas e cinco Igrejas Autônomas.¹⁴⁰

Também é comum encontrarmos o termo igreja designando o lugar do culto cristão,¹⁴¹ assim como o edifício destinado a esse culto.¹⁴² Segundo Paul Tihon, essa relação se deve ao fato de o edifício ser visto como símbolo da comunidade local dos fiéis.¹⁴³ Entre os séculos III e IV, o termo já era utilizado nesse sentido.¹⁴⁴ No século XVI, o catecismo elaborado a pedido do Concílio de Trento já reconhecia esse uso do termo¹⁴⁵, assim como o direito canônico em vigor também reconhece (Cân. 1214). Contudo, as igrejas enquanto edifícios são classificadas em: basílicas (maiores ou menores), patriarcais, primaciais, metropolitanas, catedrais, colegiadas, paroquiais, conventuais e santuários. Em seus direitos, as igrejas enquanto edifícios

¹³⁹ “O rito é um patrimônio litúrgico, teológico, espiritual e disciplinar distinto da cultura e das circunstâncias da história dos povos, que se expressa no modo de viver a fé de cada Igreja *sui iuris*”. Can. 28 - §1. *Idem*.

¹⁴⁰ Cf.: SPERANDIO, André. A Igreja Ortodoxa. IN: *Ecclesia Brasil*. 13 ago. 2020. Disponível em: <https://www.ecclesia.org.br/sophia/?our_blog=a-igreja-ortodoxa>. Acessado em: 26 fev. 2023.

¹⁴¹ Cf.: MADRIGAL, Santiago. *Op. cit.*, p. 272.

¹⁴² Cf.: QUIRÓS, Luis H. Acevedo. Igreja IN: SALVADOR, Carlos Corral (Dir). *Dicionário de direito canônico*. São Paulo: Loyola, 1993. p.367-369.

¹⁴³ Cf.: TIHON, Paul. *Op. cit.*, p. 335.

¹⁴⁴ Cf.: PSEUDO-CLEMENTINES. Recognitiones Clementiane IN: MIGNE, Jacques-Paul (Org.). *Patrologiae cursus completus, series graeca* T. 1. Paris: J.-P. Migne Editorem, 1857. Coluna 1453. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=qxANpCDQlJC&redir_esc=y>. Acessado em: 11 jan. 2023.

¹⁴⁵ MARTINS, Leopoldo Pires. *Op. cit.*, p. 169.

são distinguidas em matrizes e filiais.¹⁴⁶ Os oratórios e as capelas particulares não são consideradas igrejas (Cân. 1223, 1226).

Ainda no âmbito eclesiástico, entre os séculos IV e VII se desenvolve a ideia de Igreja como Mãe dos fiéis e como organismo sacramental, ou seja, “esse lugar ao mesmo tempo visível e espiritual que põe à disposição dos fiéis os meios da salvação, a palavra e os sacramentos”.¹⁴⁷

Pais da Igreja como Tertuliano, Gregório de Nissa (330-395), João Crisóstomo (c. 347-407) e Agostinho (354-430) utilizaram a metáfora da Igreja como Corpo de Cristo para defini-la.¹⁴⁸ No Concílio do Vaticano I (1868-1870), ao mesmo tempo em que essa metáfora foi resgatada, ela também era pensada como uma verdadeira sociedade visível e hierárquica. No período entreguerras (1914-1939), se fortaleceu a ideia da Igreja como Corpo místico de Cristo visível e hierarquizado e idêntico à Igreja Católica Romana. A partir da década de 1940 e, especialmente, com o Concílio do Vaticano II (1962-1965), a Igreja passou a ser vista como povo de Deus.¹⁴⁹

1.1.2 Igrejas nas Ciências Políticas

Além dos usos atribuídos ao termo Igreja pelos diversos grupos cristãos, também existem significados que surgiram a partir das diversas relações que tais grupos tiveram com o poder estabelecido, isto é, com governos, e com os Estados, especialmente os Estados modernos. Aqui entendemos Estado, de modo geral, como uma “entidade composta por diversas instituições, de caráter político, que comanda um tipo complexo de organização social”.¹⁵⁰ Da relação entre Igreja e Estado surgiram as noções de Igreja estatal (ou, Igreja de Estado), Igreja oficial,

¹⁴⁶ Cf.: QUIRÓS, Luis H. Acevedo. *Op. cit.*, p.368.

¹⁴⁷ P. TIHON, Paul. *Op. cit.* p. 335.

¹⁴⁸ Cf.: *Ibidem.*, 316, 325, 329.

¹⁴⁹ Cf.: *Ibidem.*, p. 432.

¹⁵⁰ Estado IN: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009. p. 115.

Igreja estabelecida, Igreja nacional e Igreja territorial. Tais noções descrevem relações entre Igreja e os Estados que ocorreram a partir do século XVI, durante o surgimento do Estado moderno.

Por Estado moderno entendemos um tipo determinado de Estado que surgiu a partir do século XIII e que vigorou até o início do século XIX.¹⁵¹ Era caracterizado pela centralização do poder sobre um território nas mãos do monarca, a partir do monopólio da lei, de serviços essenciais, especialmente da violência, e teve como consequência o desenvolvimento de uma administração burocrática racional.¹⁵² Com a identificação desses Estados modernos com determinadas nações, em 1690 surgiu o conceito de Estado-Nação.¹⁵³ Contudo, utilizaremos aqui a ideia de Estado moderno.

Segundo Julien Bauer, o conceito de religião¹⁵⁴ é ocidental, fortemente influenciado pelo cristianismo, e pressupõe que não existam vínculos entre a cidade e a política, de um lado, e a religião, de outro. Ou seja, a religião e a política seriam áreas distintas e autônomas. Essa oposição, segundo o autor, teve início no Império Romano.¹⁵⁵ A mudança da concepção de o imperador ser entendido como um deus, para a ideia de que o imperador governava devido à vontade de Deus é um exemplo da influência do cristianismo e, de certa forma, na distinção entre o religioso e o político, por mais que o imperador se visse como um defensor da Igreja.

Ao refletir sobre o tema da liberdade religiosa, e conseqüentemente sobre a relação Estado e religião, Francesco Ruffini identificou que a religião pode ser

¹⁵¹ Cf.: SCHIERA, Pierangelo. Estado moderno IN: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 1. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 425.

¹⁵² Cf.: Absolutismo p. IN: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Op. cit.*, p. 11.; Estado IN: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Ibidem.*, p. 115-116.; Nação IN: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Ibidem.*, p. 298, 308.; SCHIERA, Pierangelo. *Op. cit.*, p. 425-6.

¹⁵³ Cf.: Nação IN: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Op. cit.*, p. 309. LEVI, Lucio. Nacionalismo IN: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 2. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 800.

¹⁵⁴ Debate sobre o conceito de religião, ver: AGNOLIN, Adone. (2010). O debate entre História e Religião em uma breve história da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo*, n.37, dez. 2008, pp. 13-39. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/3042>> Acessado em: 19 jan. 2023.

¹⁵⁵ Cf.: BAUER, Julien. *Politique et religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 8. Disponível em: <<http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb37042400r>> Acessado em: 16 jan. 2023.

considerada sob três aspectos: como fato individual, como fato nacional ou como fato universal. Na antiguidade ela foi considerada pelo segundo aspecto. Por não estar sob a esfera dos indivíduos, a religião era tratada como uma instituição pública, como algo que pertencia à comunidade. Assim, cada povo tinha sua própria religião e ela estava unida à política. Os aspectos individual e universal teriam surgido com o cristianismo. O individual seguiu a partir da ideia de que a religião é uma relação íntima entre o indivíduo e a divindade. Já o universal surgiu a partir da ideia de que existe um único Deus para todos os seres humanos.¹⁵⁶ O cristianismo desvinculou religião e política ao se propor universal, pois entendia que estava acima dos diferentes povos, com suas leis e governos. Assim como pelo princípio de dar a “César o que é de César e a Deus o que é de Deus”,¹⁵⁷ que, por sua vez, rejeitava a divindade do imperador.

No século V, o papa Gelásio I (?-496), na teoria das duas espadas, já reconhecia a distinção entre a autoridade espiritual e a temporal.¹⁵⁸ Tal distinção foi reafirmada durante a Reforma Gregoriana no século XI, quando o papado defendeu que o poder espiritual estava acima do poder temporal. Contudo, a separação jurídica entre Estado e Igreja, em que as instituições públicas e a sociedade civil não receberiam interferência de nenhum grupo religioso e a Igreja não seria subjugada pelo Estado, nem tratada como um órgão da administração pública, e ainda que nenhuma religião deveria ser imposta ou proposta aos cidadãos, surgiu a partir da separação entre os pensamentos políticos e religiosos no século XVII, que se consolidou no século XVIII, por meio do conceito de laicismo. Mas foi no século XIX que houve diversos embates sobre o tema da separação entre Igreja e Estado na Europa e nas Américas.¹⁵⁹ É no laicismo que os princípios de liberdade de culto, de consciência, de reunião e de religião se unem.

¹⁵⁶ Cf.: RUFFINI, Francesco. Perfil storico IN: _____. *Relazioni tra Stato e Chiesa: lineamenti storici e sistematici*. Bologna: Il mulino, 1974.

¹⁵⁷ Cf.: Mateus, XXII, 21; Lucas, XX, 25 IN: BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia de Jerusalém* (Ed. Revista). São Paulo: Paulus, 2002.

¹⁵⁸ ZANONE, Valerio. Laicismo IN: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 2. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 671.

¹⁵⁹ Cf.: ZANONE, Valerio. *Op. cit.*, p. 670-672.

Um Estado religioso é caracterizado pelo estabelecimento explícito de uma religião,¹⁶⁰ ou seja, é como fica conhecido o Estado que fixa por lei a defesa, o incentivo e a manutenção de uma determinada religião. Esta, por sua vez, fica identificada como religião do Estado, religião dominante ou religião oficial.¹⁶¹ Para Jeroen Temperman, geralmente, o estabelecimento de uma religião “promove uma legitimação ético-religiosa da autoridade do Estado em troca de apoio financeiro, ético, pragmático e outras formas de apoio à religião em questão”.¹⁶² Nessa situação, as religiões que não recebem o reconhecimento estatal, mas que são permitidas, podem ser identificadas como religiões toleradas.

Diversos autores identificaram variadas formas de relação entre a religião e o Estado. Philip Halpern propôs quatro categorias.¹⁶³ A primeira era formada pelos países onde existia religião oficial de Estado. Na segunda havia o predomínio de um grupo religioso, independentemente de a religião ter sido adotada ou não como religião oficial do Estado. Na terceira categoria, existe a completa separação entre Igreja e Estado. Já na quarta existe, por parte do governo ou das organizações dominadas por ele, uma oposição ideológica a todas as religiões.

Arcot Krishnaswami identificou três categorias.¹⁶⁴ A primeira quando existe uma Igreja oficial ou uma religião de Estado. A segunda quando o Estado reconhece a existência de várias religiões, ou seja, mesmo com uma religião oficial ou predominante, outras religiões são de alguma forma permitidas. A terceira é quando Estado e religião estão separados, isto é, quando o Estado é neutro em relação às diferentes religiões.

¹⁶⁰ Cf.: TEMPERMAN, Jeroen. *State-religion relationships and human rights law: towards a right to religiously neutral governance*. Leiden, Boston (EUA): Martinus Nijhoff Publishers, 2010. p. 12.

¹⁶¹ Cf.: Portier, Philippe. A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. *Religião & Sociedade*, 2011, vol.31, no.2, p.11-28. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000200002>> Acessado em: 18 jan. 2023.

¹⁶² Tradução literal de: “to foster a religio-ethical legitimization of state authority in return for financial, ethical, pragmatic and other forms of support for the religion in question”. TEMPERMAN, Jeroen. *Op. cit.*, p. 31.

¹⁶³ HALPERN, Philip. *Preliminary report of the proposed study on discrimination in the matter of religious rights and practices*. [New York (EUA)]: United Nations, 1954. p. 8, 9. Disponível em: <<https://digitallibrary.un.org/record/783698>> Acessado em: 18 jan. 2023.

¹⁶⁴ Cf.: KRISHNASWAMI, Arcot. *Study of discrimination in the matter of religious rights and practices*. New York (EUA): United Nations, 1960. Disponível em: <<https://digitallibrary.un.org/record/611819>> Acessado em: 18 jan. 2023. p. 50-52.

Quanto aos modelos jurídicos de relacionamento entre Estado e religião, podemos identificar o cesaropapismo, o jurisdicionalismo, o confessionalismo, o separatismo e a teocracia.¹⁶⁵ O confessionalismo é quando um Estado privilegia um grupo religioso, assume seus princípios e incorpora-os à legislação.¹⁶⁶ Podemos estabelecer uma equivalência entre Estado confessional e Estado religioso. A teocracia é quando a religião absorve o Estado,¹⁶⁷ isto é, quando o poder é exercido por pessoas que se declaram representantes de uma divindade ou sua encarnação.¹⁶⁸ Nesse caso não há uma intromissão estatal na administração dos bens religiosos, assim como no clero. Entretanto, o Estado coloca suas forças a serviço da religião, como por exemplo no combate aos inimigos externos e na manutenção da ortodoxia ao reprimir as heresias e a falta de concordância nos assuntos religiosos. Um desdobramento da teocracia é a hierocracia, quando há uma subordinação dos fiéis a uma hierarquia sacerdotal e estes controlam os aspectos sagrados e seculares da vida social.¹⁶⁹ Entre os séculos XI e XIV, o papado tentou estabelecer um regime teocrático no Ocidente.

O termo cesaropapismo surgiu no século XIX para caracterizar a relação de dominação que os imperadores romanos tinham para com a religião cristã. Ele pode ser definido como o regime segundo o qual o chefe de Estado exerce poderes típicos da autoridade religiosa maior, como a regulação da doutrina, o exercício da

¹⁶⁵ Cf.: FERRARI, Silvio. Política Eclesiástica In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 2. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 967.

BROBLIO, Francesco Margiotta. Estado e confissões religiosas In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 1. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 419.

¹⁶⁶ Cf.: GUASCO, Maurilio. Confessionalismo In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 1. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 221.

¹⁶⁷ Cf.: SALVATORELLI, Luigi. Jurisdicionalismo In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 1. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 655.

¹⁶⁸ Cf.: FERRARI, Silvio. Teocracia In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 2. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 1237.

¹⁶⁹ Cf.: *Idem*.

disciplina e da organização da sociedade religiosa.¹⁷⁰ Assim, a Igreja é absorvida pelo Estado¹⁷¹ e, em alguns casos, a subordinação era tal que a Igreja se tornou um órgão do Estado. O cesaropapismo foi a expressão no cristianismo do princípio comum no Ocidente durante a Antiguidade, e que ainda persiste em outros lugares do mundo, de que o vínculo entre religião e política é inquebrável, de que são entidades inseparáveis. Como afirmou Luigi Salvatorelli, no Império Romano, “o Imperador continua fazendo valer para com o cristianismo os poderes que precedentemente exercia em relação aos cultos pagãos”.¹⁷²

Um pressuposto essencial do cesaropapismo era a pretensão do chefe de Estado em controlar a Igreja universal. Assim, não podem ser identificadas como cesaropapismo as relações estabelecidas entre os soberanos e as igrejas dentro dos limites de seus países a partir do surgimento dos Estados modernos. Foram exemplos de cesaropapismo as relações que ocorreram com a Igreja no Império Romano do Ocidente, no Império Romano do Oriente e no Império Carolíngio. No início da reforma anglicana, houve características de cesaropapismo na relação entre a Igreja e o Estado, como a definição da doutrina pelo monarca, contudo, tal experiência histórica não pode ser totalmente enquadrada nesse regime, pois o controle do rei estava restrito à Igreja de um país.¹⁷³

Neste domínio do secular sobre o religioso, cabe destacar, durante a Idade Média, as Igrejas próprias, também chamadas de Igrejas privadas. Existentes entre os séculos VII e XII, eram igrejas ou mosteiros erguidos por um senhor feudal que as mantinha como sua propriedade. Por isso, ele recebia as esmolas e os dízimos e nomeava o sacerdote, assim como poderia vender ou doá-la. Essas igrejas estavam fora da jurisdição dos bispos.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Cf.: FERRARI, Silvio. Cesaropapismo In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 1. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 162.

¹⁷¹ Cf.: SALVATORELLI, Luigi. *Op. cit.*, p. 655.

¹⁷² FERRARI, Silvio. *Ibidem.*, p. 163.

¹⁷³ Cf.: *Idem.*

¹⁷⁴ Cf.: FRANCO JÚNIOR, Hilário. As estruturas eclesiásticas In: _____. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. 2.ed. ver. e ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001. MATTOSO, José. Paróquia In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 372. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13495>>. Acessado em: 19 jan. 2023.

Quando um Estado professa oficialmente uma religião, isto é, a estabelece por lei, e exerce poder sobre a Igreja dessa religião, chamamos essa relação de jurisdicionalismo. Este é um regime no qual o Estado interfere na autoridade eclesiástica e na vida da Igreja, mas não se intromete em matéria de dogma, ou seja, nos pontos fundamentais da doutrina.¹⁷⁵ O monarca poderia, por exemplo: controlar os atos das autoridades eclesiásticas, a relação entre o papa e as autoridades em seu território, o uso das propriedades religiosas, as ordens religiosas (assim como extingui-las), rever sentenças eclesiásticas, interferir na administração do patrimônio eclesiástico e na nomeação de bispos. Esse regime se caracteriza como intermediário entre a teocracia e o cesaropapismo, e, segundo Luigi Salvatorelli, teve um especial desenvolvimento nos séculos XVII e XVIII.¹⁷⁶

Desde a chegada dos portugueses às Américas até 1890, isto é, durante a ocupação e a dominação portuguesa (1500-1822), o Império do Brasil (1822-1889) e os primeiros 53 dias da República brasileira, quando foi estabelecida a separação entre Igreja e Estado, o regime jurisdicionalista vigorou no Brasil. A Constituição de 1824, que vigorou até o estabelecimento da República em 1889, em seu artigo quinto, estabelecia a “Religião Católica Apostólica Romana”¹⁷⁷ como religião do Império. O imperador e os conselheiros de Estado em seus juramentos declaravam que deveriam manter a religião estabelecida. Aos não católicos eram vedados os direitos políticos, ou seja, de serem eleitores. Contudo, desde que a manifestação de sua fé fosse realizada em casa ou em um lugar sem forma exterior de igreja, e desde que respeitasse a religião oficial e não ofendesse a moral pública, seu culto era permitido. No Código Criminal de 1830, no artigo 276, foi estabelecido que quem celebrasse o culto de uma religião diferente daquela do Estado em edifício com forma exterior de templo, a construção deveria ser demolida, se fosse em lugar público, os fiéis deveriam ser dispersos e em ambos os casos deveriam pagar uma multa.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Cf.: SALVATORELLI, Luigi. *Op. cit.*, p. 655.

¹⁷⁶ Cf.: *Idem*.

¹⁷⁷ BRASIL, Império do Brasil. Constituição Política do Brazil. 1824. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acessado em: 19 jan. 2023.

¹⁷⁸ Cf.: BRASIL, Império do Brasil. Código Criminal do Império do Brazil. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>. Acessado em: 19 jan. 2023.

Como desdobramento do liberalismo e no reconhecimento da capacidade individual de se relacionar com a divindade, surgiu o separatismo. Na relação Igreja-Estado, ele designa a separação entre as duas entidades, em que o Estado é indiferente aos dogmas religiosos, assim como não favorece ou limita por meio da lei qualquer grupo religioso.¹⁷⁹ Um exemplo de separatismo são os Estados Unidos, que em 1791, na primeira emenda constitucional, proibiu o estabelecimento e a proibição do exercício de uma religião. Ao entendermos que são diversas as possíveis relações entre Estado e religião, podemos compreender melhor alguns empregos do termo Igreja.

O surgimento dos Estados modernos era uma expressão da fragmentação da unidade político-religiosa da *respublica christiana*, isto é, a unidade da sociedade cristã ocidental buscada durante a tentativa de estabelecimento de uma teocracia papal.¹⁸⁰ No processo de centralização do poder real, que teve suas peculiaridades em cada caso, os monarcas europeus buscaram se colocar acima de outros centros de poder dentro de seus reinos, como os senhores feudais e a Igreja. Em alguns casos, como em Portugal e na Espanha, os Estados se associaram à Igreja, mas em outros, como na França e nos principados alemães, houve disputas entre a Igreja e os Estados.¹⁸¹ Como afirmou Paolo Prodi, a tendência desses monarcas, no final do século XV, era de receberem de Roma, por meio de concordatas, isto é, tratados firmados entre os estados soberanos e a Santa Sé,¹⁸² algum tipo de controle, direto ou indireto, sobre a Igreja em seus territórios.¹⁸³

Para Martin Norberto Dreher, tais concordatas – firmadas, segundo este, na busca por legitimação papal aos reis e imperadores após o Cisma do Ocidente (1378-1417) e o Concílio de Basileia (1431-1445) – originaram as Igrejas

¹⁷⁹ Cf.: OTTINO, Carlo Leopoldo. Separatismo In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política. Vol. 2. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 1142.

¹⁸⁰Cf.: SCHIERA, Pierangelo. *Op. cit.*, p. 426.; MATTEUCCI, Nicola. República In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política. Vol. 2. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 1108.

¹⁸¹ Cf.: Cristianismo In: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Op. cit.*, p. 81.

¹⁸² Cf.: JASONNI, Massimo. Concordata eclesiástica In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política. Vol. 1. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 215.

¹⁸³ Cf.: PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 293, 294.

territoriais.¹⁸⁴ Para Prodi, mesmo com o envolvimento dos soberanos nas igrejas de seus territórios antes da Reforma Protestante, no século XVI, foi a partir desta que em alguns lugares, os soberanos se tornaram de fato chefes das igrejas, surgindo, assim, no Sacro Império Romano Germânico, as Igrejas territoriais (*Landeskirchen*) – em um período em que os Estados modernos desenvolviam a forma de Estados absolutos.¹⁸⁵

A historiografia alemã divide, basicamente, a Reforma Protestante em dois momentos. O primeiro o da reforma comunal (*gemeindereformation*), marcado pelos movimentos espontâneos nos campos e nas cidades, até 1525, com as Guerras dos Camponeses. O segundo seria o da reforma principesca (*fürstenreformation*), momento em que foram tomadas decisões conscientes a favor ou contra a Reforma por parte dos soberanos.¹⁸⁶ Foi nesse momento que, baseados na doutrina medieval da *cura religionis*, em que teólogos recomendavam que os príncipes cuidassem da religião em seus territórios, soberanos, protestantes ou não, procuraram interferir na religião, o que contribuiu para a consolidação seus poderes. Lutero defendeu que, na falta de uma liderança eclesiástica durante problemas de ordem, os príncipes deveriam agir como bispos emergenciais até a resolução da questão e também apelou à nobreza para que continuassem a reforma. Essa relação se deu na formação das Igrejas territoriais, que na Alemanha se mantiveram ligadas ao Estado até 1918.¹⁸⁷ Os príncipes controlavam a Igreja dentro de seus domínios territoriais. Diferentemente do que ocorreu no Império Romano e no período carolíngio, quando se buscava manter a unidade de um império com a Igreja universal, esses príncipes procuravam manter a unidade política e da Igreja apenas dentro de seus

¹⁸⁴ Cf.: DREHER, Martin N. *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1996. p. 14.

¹⁸⁵ Cf.: PRODI, Paolo. *Op. cit.*, p. 235, 256.

¹⁸⁶ Cf.: SCHORN-SCHÜTTE, Luise. *Die Reformation: Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*. Munique (Alemanha): Verlag C. H. Beck, 2003. p. 72.

SCHNETTER, Martina. *Der Fürst als Notbischof - Luther und die Fürstenreformation*. Munique (Alemanha): GRIN Verlag, 2003.

WOLGAST, Eike. Formen landesfürstlicher Reformation in Deutschland In: GRANE, Leif; HØRBY, Kai (Org.). *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund*. Göttingen (Alemanha): Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. p. 57–90.

¹⁸⁷ Cf.: LINDBERG, Carter. Reforma e Política em Augsburg: 1530 a 1555 In: _____. *História da Reforma*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017.

territórios.¹⁸⁸ O princípio de *cujus regio, ejus religio*, isto é, de que a religião do lugar seria a religião do príncipe, estabelecido na Paz de Augsburg (1555) é um sinal do poder exercido por esses príncipes na religião local.

Devido às ligações das Igrejas territoriais com os soberanos, elas também se tornaram Igrejas oficiais. Igreja estatal, Igreja de Estado, Igreja oficial e Igreja estabelecida são expressões equivalentes que designam que uma determinada Igreja foi fixada por lei como a instituição religiosa oficial daquele país e por isso desfruta de privilégios. Contudo, o Estado também tem maior influência nos assuntos religiosos.¹⁸⁹ Após a Reforma, a Igreja Católica procurou manter seu caráter universal e soberano e por isso, firmou concordatas com os monarcas. Nos casos em que continuou como religião de Estado, ela não se tornou uma Igreja de Estado, pois a Santa Sé continuou no governo central da Igreja.¹⁹⁰ Por mais que tenham sido feitas concessões aos monarcas, as Igrejas Católicas locais não se fecharam em si, como as Igrejas territoriais. São exemplos de Igreja de Estado a Igreja Evangélica Luterana da Dinamarca e a Igreja da Inglaterra. Em alguns lugares da Europa, como na Suíça e no Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte, o estabelecimento de uma Igreja oficial não é uma questão nacional ou federal. Assim, os estados ou as províncias constituintes podem ter ou não uma Igreja oficial. A Igreja da Inglaterra, por exemplo, não é a Igreja oficial da Escócia, contudo tais nações formam uma unidade política.¹⁹¹

Por sua vez, Igreja nacional pode ser definida como “uma igreja que reivindica jurisdição pastoral nacional”.¹⁹² Essa reivindicação pode ter apoio do Estado ou não. Mas quando isso acontece, a Igreja nacional também passa a ser uma Igreja de Estado. A Igreja da Inglaterra, por ser uma Igreja oficial, também é uma Igreja nacional. A Igreja da Noruega, por exemplo, não é mais uma Igreja de Estado desde 2012, contudo, mesmo sem o apoio estatal, ela se mantém como uma Igreja nacional.

¹⁸⁸ Cf.: RUFFINI, Francesco. La tolleranza civile In: _____. *Op. cit.*

¹⁸⁹ Cf.: TEMPERMAN, Jeroen. *Op. cit.*, p. 44.

¹⁹⁰ Cf.: *Idem.*

¹⁹¹ Cf.: *Ibidem.*, p. 47.

¹⁹² Tradução literal de: “A ‘national church’ is a church that claims national pastoral jurisdiction”. *Ibidem.*, p. 45.

Grupos da chamada Reforma radical, como os anabatistas, se recusaram a se submeterem ao controle político-eclesiástico dos príncipes ao defender que a Igreja é uma comunidade local formada por crentes. Como visto, no século XVI, esse princípio não era apenas uma ideia religiosa, mas era encarado pelos magistrados civis como uma perturbação à ordem social. Por isso eles foram severamente perseguidos. Surgiram no século XVII, na Inglaterra, grupos religiosos que não se conformaram com a religião estabelecida, como os congregacionais, batistas e presbiterianos, todos vindos dos grupos puritanos que havia na Igreja da Inglaterra. Congregacionais e batistas, especialmente, entendiam que uma igreja era formada pela associação voluntária e que cada congregação era independente uma da outra. Assim, não havia uma estrutura eclesiástica acima da igreja local. Contrapondo-se à Igreja oficial surgiram no campo teológico expressões como Igrejas pactuais¹⁹³ ou Igrejas congregadas.¹⁹⁴ A oposição dos batistas à Igreja oficial e a perseguição destes àqueles nos ajudam a entender o motivo pelo qual, desde seu início, os diversos grupos batistas defenderam a separação entre Igreja e Estado.

Quando, no século XVII, se passou a tolerar alguns grupos religiosos distintos da religião oficial, aqueles receberam tratamento bem diferente destes. Na Paz de Vestefália (1648), por exemplo, aos tolerados foi permitida apenas a devoção doméstica.¹⁹⁵ Na Inglaterra, apenas em 1689, com a sanção real do Ato de Tolerância, foi dada liberdade de culto a congregacionais, batistas e presbiterianos, desde que jurassem fidelidade ao rei e que acreditassem na Trindade e na Bíblia. Mesmo assim, ficaram impedidos de assumirem cargos públicos até o século XIX. Não foram contemplados por esse ato os católicos romanos, judeus e cristãos não trinitários.

¹⁹³ BREWARD, Ian. Teologia puritana In: FERGUSON, Sinclair B.; WRIGHT, David F. (Orgs.). Novo dicionário de teologia. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 1129.

¹⁹⁴ KIRBY, Gilbert Walter. Congregacionalismo In: FERGUSON, Sinclair B.; WRIGHT, David F. (Orgs.). *Ibidem.*, p. 224.

¹⁹⁵ Cf.: RUFFINI, Francesco. La tolleranza civile In: _____. *Op. cit.*
 HORN, Caspar Heinrich. *Casparis Heinrici Hornii, jcti Juris publici Romano Germanici ejusque prudentiae, liber unus secundum II. fundamentales et formam Imperii praesentem conscriptus ... accesserunt Instrumentum pacis Osnabrugensis et dicta Capitulatio Caesarea. Cum indice.* Typis & impensis Orphanatrophei, 1725, p. 49. Disponível em:
 <<https://books.google.com.br/books?id=ruZ8sNITxY0C&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acessado em: 19 jan. 2023.

1.1.3 Igreja nas Ciências Sociais

A religião é um elemento que, geralmente, está presente em algumas relações sociais. Por isso, estudiosos que contribuíram na formação das Ciências Sociais, especialmente da Sociologia, se debruçaram sobre o tema. Segundo Jean Seguy, na sociologia, os trabalhos sobre religião têm três fontes teóricas principais de inspiração.¹⁹⁶ A primeira são os estudos de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895). Nesse caso a religião é entendida como produto não material da sociedade, condicionada pelas relações sociais e políticas. A religião serviria como alívio para os explorados e subjugados pela classe dominante, pois distorceria a realidade e, também, legitimaria a ordem dominante.¹⁹⁷ A segunda fonte são os estudos de Émile Durkheim (1858-1917), em que a religião é vista a partir de sua função social que seria contribuir na solidariedade social, na construção e no reforço de uma consciência coletiva e, conseqüentemente, na integração das partes que compõem a sociedade.¹⁹⁸ A terceira são os estudos de Marx Weber (1864-1920). Ele se propunha a compreender as ações sociais, isto é, ações realizadas por um indivíduo no seu contato com outras pessoas a fim de alcançar um objetivo. Para compreendê-lo é preciso analisar a visão de mundo desse indivíduo. Nesse caso a religião é um dos elementos, geralmente importante, que compõem a visão de mundo de um indivíduo.¹⁹⁹

As pessoas podem interagir com o objeto de sua fé de modo particular e pessoal ou por meio de organizações religiosas. Como instrumento de análise das experiências religiosas, especialmente do cristianismo, os sociólogos criaram categorias de organizações religiosas. Fatores como o perfil do público que reúnem, como se desenvolveram, seus tamanhos e o alcance de suas influências na sociedade foram elementos levados em consideração pelos sociólogos na

¹⁹⁶ Cf.: SEGUY, Jean. *Religião (Sociologia da)* In: BOUDON, Raymond; BESNARD, Philippe; CHERKAOUI, Mohamed; LECUYER, Bernard-Pierre (Dir.). *Dicionário de sociologia*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. p. 210.

¹⁹⁷ Cf.: HARALAMBOS, Michael; HOLBON, Martin. *Sociology: themes and perspectives*. 3ed. Londres: Collins Educational, 1991. p. 436.

¹⁹⁸ Cf.: *Ibidem.*, p. 433.

¹⁹⁹ Cf.: *Ibidem.*, p. 448.

construção das tipologias dessas organizações. Toda tipologia serve como um instrumento de análise. Ao se elaborar uma tipologia, seu autor tem em mente uma questão a ser respondida e um objeto a ser analisado. Por isso ele seleciona critérios que o auxiliam na construção de seu instrumento de análise. Nenhuma tipologia é natural. Todas são socialmente construídas, em um tempo e lugar, para um determinado fim. Por isso, todas tipologias têm seus limites e podem ser questionadas. Não é minha intenção construir uma tipologia, mas apresentar ao leitor as principais existentes sobre as organizações cristãs para melhor identificar nosso objeto de análise em sua relação com outros conceitos, seja ao identificar os significados dados pela sociologia ao termo Igreja, seja ao definir conceitos que utilizaremos nesta pesquisa.

1.1.3.1 Tipologias dos movimentos sociorreligiosos cristãos

Para Michael Haralambos e Martin Holbon, as principais categorias sociológicas de organizações religiosas são: a Igreja, a denominação, a seita e o culto.²⁰⁰ Uma das primeiras formas de distinção de tipos de organizações religiosas foi a utilização dos termos Igreja e Seita.²⁰¹ Max Weber utilizou os termos Igreja (*Kirche*) e seita (*Sekte*) como tipos ideais de organizações religiosas, em 1905, em seu artigo *Die Berufsidee des asketischen Protestantismus*, que se tornou a segunda parte da obra *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*.²⁰² De acordo com Sérgio da Mata, é no artigo *‘Kirchen’ und ‘Sekten’ in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze*,²⁰³ de 1906, que Weber trabalha melhor as noções de Igreja e

²⁰⁰ Cf.: *Ibidem.*, p. 453. Mais sobre o tema, ver: EMERSON, Michael O.; MONAHAN, Susanne C.; MIROLA, William A. *Religion matters: What sociology teaches us about religion in our world*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2011.

²⁰¹ Cf.: *Idem.*

²⁰² Cf.: WEBER, Max. Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus. II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus In: _____. SOMBART, Verner; JAFFÉ, Edgar (Org.). *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Vol. XXI. Tübingen: Verlag Von J. C. B. Mohr, 1905. p. 64. Disponível em: <https://archive.org/details/bub_gb_hvs7AAAAIAAJ/page/64/mode/2up>. Acessado em: 15 jan. 2023.

²⁰³ Em 1920 o artigo foi revisado e renomeado por Weber. Passou a se chamar: “Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus”. Há uma tradução deste artigo para o português com o título

seita. Mas é com Ernst Troeltsch (1865-1923), em sua obra *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, de 1912, que os conceitos são aprofundados e recebem seu formato definitivo.²⁰⁴ Nessa obra o autor também trata de um terceiro tipo de expressão religiosa, o misticismo, que seria uma expressão mais individualista da religião.²⁰⁵ Para fins desta pesquisa, nos deteremos mais nos tipos Igreja e seita.

A obra de Troeltsch foi o resultado de uma série de artigos publicados por ele entre 1908 e 1910 na revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, a mesma que Max Weber dirigia e tinha publicado em 1904 e 1905 as duas partes de sua obra *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Troeltsch e Weber eram amigos e, desde 1897, trabalharam juntos na Universidade de Heidelberg.²⁰⁶ Tal proximidade intelectual e profissional nos ajuda a compreender o início e o desenvolvimento dos conceitos sociológicos de Igreja e seita.

Para Troeltsch, o tipo Igreja, que também poderia ser chamado de Igreja institucional,²⁰⁷ tem como essência “seu caráter institucional objetivo”.²⁰⁸ Os

de “As seitas protestantes e o Espírito do Capitalismo”. Cf.: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982. pp. 347-370.

²⁰⁴ MATA, S. da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. *Tempo Social*, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 235-255, 2008. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12587>>. Acesso em: 15 fev. 2023.

A versão em língua inglesa da obra de Troeltsch tem como título “The Social Teaching of the Christian Churches”. Até o presente momento o trabalho teve apenas um fragmento traduzido para a língua portuguesa. Para conferi-lo, ver: TROELTSCH, Ernst. Igreja e seitas In: INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO (ISER). *Religião e Sociedade*, vol. 14, n. 3, pp. 134-144, Rio de Janeiro, 1987. Disponível em: <<https://religioesociedade.org.br/revistas/v-14-no-03>>. Acessado em: 15 jan. 2023.

²⁰⁵ Cf.: HARALAMBOS, Michael; HOLBON, Martin. *Op. cit.*, p. 456.

Sobre como Troeltsch entendia o misticismo, ver: MOLENDIJK, Arie L. "Ernst Troeltsch and Mysticism". *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 2019, Vol. 5, n. 1 p. 8-32. Disponível em: <<https://doi.org/10.30965/23642807-00501002>>. Acessado em 25 de fev. de 2023.

GARRETT, William R. Maligned Mysticism: The Maledicted Career of Troeltsch's Third Type. *Sociological Analysis*, vol. 36, no. 3, 1975, pp. 205–23. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/3710366>>. Acessado em 25 de fev. de 2023.

DAIBER, K.-F. Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities. *Social Compass*, 2002, Vol. 49, n. 3, p. 329–341. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/0037768602049003002>>. Acessado em 25 de fev. de 2023.

²⁰⁶ Cf.: DA MATA, Sérgio. Ernst Troeltsch e a história: uma introdução. *Locus: Revista de História*, [S. l.], v. 11, n. 1 e 2, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/32064>>. Acesso em: 15 fev. 2023.

²⁰⁷ Cf.: TROELTSCH, Ernst. Igreja e seitas In: INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO. *Religião e Sociedade*, vol. 14, n. 3, p. 142, Rio de Janeiro, 1987.

indivíduos são integrados a ela por meio do batismo após o nascimento. No sacerdócio e na hierarquia estaria representado o tesouro da graça divina. Outros elementos que caracterizam a Igreja são: seu desejo de abranger a humanidade, o que a torna universal; seu domínio sobre as massas; sua aceitação, até certo ponto, da ordem secular, assim como sua integração com a ordem social vigente ao servir de elemento estabilizador e determinante desta, e por ter o Estado e as classes dominantes como parte de sua existência; nela o ascetismo é visto como uma forma de adquirir virtude que se dá pela repressão dos sentidos ou por realizações especiais, contudo, mantendo boas relações com a ordem secular.²⁰⁹ A Igreja cristã, após o século IV, quando foi estabelecida como religião oficial do Império Romano, é um exemplo do tipo Igreja.

Assim como Igreja, o termo seita é anterior aos escritos de Weber e Troeltsch. De acordo com Tácito da Gama Leite Filho, etimologicamente, há duas possibilidades de origem do termo, todas provenientes do latim. Na primeira, o termo derivaria do substantivo *seta* e do verbo *sequi*, que significa seguir. Assim, o termo designaria “o movimento daqueles que seguem um líder religioso e seus ensinamentos”.²¹⁰ Já na segunda, teria como origem o termo *secare* ou *secedere*, que significa cortar ou separar. Dessa forma, no caso que analisamos, o termo designa “um grupo que se separou de uma igreja, denominação ou outra seita, dando a ideia de dissidência”.²¹¹ Na tradução da Bíblia para a vulgata latina, a palavra *háiresis* (heresia) foi traduzida por seita. Contudo, para Tácito Filho, foi a partir do século IV, quando o cristianismo se aproximou do poder político, que o termo adquiriu um sentido pejorativo, ao designar grupos que professam crenças que divergem daquela considerada verdadeira. Esse sentido pejorativo que relaciona seita com heresia se tornou o de uso mais comum. Nesse caso, seita é resultado de uma relação de força dentro do campo sociorreligioso, pois é o grupo predominante que estabelece quem é seita e quem não é.

Ao analisar a utilização dos termos seita e sectário em verbetes no dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, Helmut Renders identificou que na linguagem popular

²⁰⁸ *Ibidem.*, 140.

²⁰⁹ Cf.: *Ibidem.*, p. 133-136.

²¹⁰ LEITE FILHO, Tácito da Gama. Fenomenologia das Seitas. Rio de Janeiro: Juerp, 1992, p. 12.

²¹¹ *Idem.*

“uma seita é não só formalmente separada da confissão oficial, majoritária ou mais antiga, mas representa uma forma falsa, defeituosa ou até enganosa em comparação com a original”.²¹² Por exemplo, o Código do Direito Canônico de 1917, que vigorou até 1983, empregava a palavra seita sempre relacionada a heresia e a cisma, elementos condenados pela instituição.²¹³

No meio protestante brasileiro, também existe a tendência de utilizar o termo seita de modo acusatório e associado a heresia, seja ao negar, seja ao afirmar tal sentido. Entre os batistas, em 1950, em *O Jornal Batista*, foi reproduzida uma matéria de Domingos Fernandez Suarez (1909-1999), publicada originalmente em *La Voz Bautista*, órgão oficial das Igrejas Evangélicas Batistas do Chile. Nele o termo seita é utilizado em uma polêmica contra os católicos romanos. Recorrendo ao dicionário, o termo foi definido como uma “reunião de pessoas que seguem a mesma doutrina. Doutrina que se apartaria da comunhão principal”.²¹⁴ O autor identificou as congregações e ordens religiosas católicas como seitas. Seu objetivo era utilizar a acusação católica de que os protestantes eram divididos em seitas, para demonstrar que a Igreja Romana era composta por diversas seitas. Em 1955, a Casa Publicadora Batista lançou o livro *Religiões e seitas*, de autoria do missionário estadunidense que atuava no país, William Carey Taylor (1886-1971). De caráter apologético, a obra valorizava a seita, uma vez que os próprios batistas eram considerados pela religião dominante como uma seita. Assim, para o autor, uma vez que os batistas amam a Jesus e são fiéis à sua palavra, não haveria problema em serem chamados de seita.

A partir da década de 1980, com as transformações ocorridas no campo religioso brasileiro, diversas igrejas publicaram obras cujos temas foram as seitas. Em sua maioria, tais obras tiveram diversas edições e reimpressões que chegaram aos anos 2000. Dentre as obras que surgiram nessa época estão: *Religiões, seitas e heresias à luz da Bíblia*, de José Cabral (19947-2002), publicada em 1980 pela

²¹² RENDERS, Helmut. O uso dos conceitos “seita” e “sectário” no dicionário Aurélio: uma investigação sobre sua tendência confessional In: *Ciências da Religião: História e Sociedade* v. 9, n. 1, 2011, p. 82.

²¹³ Cf.: Cânon 167, Cânon 2314 In: BENTO XV, Papa. *Codex Iuris Canonici*. New York: P. J. Kenedy & Sons, 1918. p. 41, 629. Disponível em: <<https://archive.org/details/CodexIurisCanoniciPiiX/page/n7/mode/2up?view=theater>>. Acessado em: 15 fev. 2023.

²¹⁴ SUAREZ, Domingos Fernandez. As seitas que compõem a Igreja Romana. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de janeiro de 1950, Ano L, n. 3, p. 5.

Universal Produções, a editora da Igreja Universal do Reino de Deus; a série *Seitas do nosso tempo*, contendo sete volumes, publicada entre 1985 e 1992, pela Junta de Educação e Publicações da Convenção Batista Brasileira (JUERP) e que teve como autor Tácito da Gama Leite Filho (1951-2011); e *Seitas e heresias, um sinal dos tempos*, de Raimundo F. de Oliveira, lançado em 1987 pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD).

Em *O Jornal Batista*, o termo seita passa a aparecer com mais frequência na última metade da década de 1990. Destacamos duas utilizações do termo em 1996. Na primeira, o autor reconhece que o termo pode ter três sentidos: o da sociologia da religião, o dado pelos católicos romanos e o dos evangélicos reformados. No primeiro caso, a definição está relacionada ao conceito de Ernest Troeltsch. No segundo, seita seria “o grupo cristão que não endossa os dogmas e certas doutrinas da Igreja Católica Apostólica Romana”.²¹⁵ No último, o sentido evangélico, seria “um grupo religioso desencaminhado, desviado dos padrões de doutrina do Novo Testamento, e dos princípios da Reforma”. O segundo exemplo foi dado pelo presidente da Aliança Batista Mundial, o pastor brasileiro Nilson do Amaral Fanini (1932-2009), em um encontro com o papa João Paulo II (1920-2005). Em uma conversa teológica que tratou do crescimento do islamismo e sobre as seitas. o pastor brasileiro teria declarado que os batistas não formariam uma seita, pois “não defendem heresias”.²¹⁶

Troeltsch reconhecia que o termo seita já era utilizado em polêmicas e em discursos apologéticos. Para ele, neste caso o termo nomeava grupos que foram desligados da Igreja oficial, mas que mantiveram elementos fundamentais do cristianismo. Por isso eles eram considerados pelas Igrejas oficiais como marginais e inferiores, pois eram deturpadores do cristianismo, seja por exagerá-lo ou por reduzi-lo.²¹⁷ Mesmo assim, Troeltsch utiliza o termo, pois compreende que a ênfase das seitas nas ideias originais do cristianismo é importante “no estudo do desenvolvimento das consequências sociológicas do pensamento cristão”.²¹⁸

²¹⁵ BAPTISTA, Walter Santos. Igreja e seita: uma abordagem evangélica – Parte I. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 07 de janeiro de 1996, Ano XCIV, n. 54, p. 4.

²¹⁶ Em encontro com o Papa, Fanini afirma: ‘batistas não se constituem em uma seita’. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de dezembro de 1996, Ano XCV, n. 51, p. 1.

²¹⁷ TROELTSCH, Ernst. *Op. cit.*, p. 137.

²¹⁸ *Ibidem.*, p. 138.

Troeltsch sai do discurso polêmico e apologético e transforma o termo seita em um conceito sociológico, sem atribuir um valor espiritual ou moral ao termo.

Para o autor, a seita, que também poderia ser chamada de Igreja voluntária,²¹⁹ “é uma comunidade de voluntários”, pois seus membros aderem ao grupo por sua “livre e espontânea vontade”,²²⁰ por meio de uma conversão consciente. As seitas não se destinam às massas, antes, são formadas por grupos pequenos, que desejam a perfeição do indivíduo e desenvolvem o companheirismo pessoal e direto entre seus adeptos. Por isso, sua existência depende da participação dos indivíduos que se mantêm unidos devido a seus relacionamentos pessoais. Não têm como pretensão o domínio universal. Como não se interessam por controlar ou incorporar o Estado e a sociedade, as seitas os evitam. Por isso mantêm em relação a eles uma atitude de indiferença, tolerância ou hostilidade. Elas estão ligadas a classes dominadas ou aquelas que se opõem à ordem estabelecida. Qualquer elemento da vida que não estiver de acordo com os interesses do grupo e de acordo com os ideais das Escrituras deve ser rejeitado. Por isso, são valorizados: o distanciamento do mundo e de seus prazeres; a adoção de uma atitude religiosa perante todos os aspectos da vida; e a evitação das influências culturais.²²¹ A Igreja cristã, até o início do século IV, e os grupos protestantes dissidentes na Inglaterra do século XVII, como os congregacionais e os batistas, são exemplos do tipo seita.

A terceira categoria de organização religiosa que surgiu na sociologia e que também é importante para o desenvolvimento deste trabalho foi a de denominação. Para Michael Haralambos e Martin Holbon, o primeiro sociólogo a utilizar o termo denominação como um tipo distinto de organização religiosa foi Helmut Richard Niebuhr (1894-1962)²²² em sua obra *The Social Sources of Denominationalism*,²²³ de 1929. Niebuhr partiu da tipologia desenvolvida por Weber e Troeltsch e localizou a denominação como um tipo intermediário no processo da transformação da

²¹⁹ *Ibidem.*, p. 142.

²²⁰ *Ibidem.*, p. 141.

²²¹ Cf.: *Ibidem.*, p. 135-136.

²²² Cf.: HARALAMBOS, Michael; HOLBON, Martin. *Op. cit.*, p. 454.

²²³ Tradução para o português: NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (Aste), 1992.

organização do tipo seita em uma organização do tipo igreja, contudo não definiu com precisão o conceito.²²⁴ Possivelmente, a partir de Niebuhr, em 1932, Howard Paul Becker definiu denominações como “seitas em estágio avançado de desenvolvimento e adaptação umas às outras e ao mundo secular”.²²⁵ E, em 1985, William Sims Bainbridge e Rodney Stark definiram-nas como “grupos religiosos que possuem várias qualidades de igreja, mas não todas”.²²⁶

Michael Haralambos e Martin Holbon elencam algumas características das organizações religiosas de tipo denominação, como: não abarcar a totalidade da sociedade; por mais que tenham membros de diversas camadas sociais, elas não tendem a se identificar com as camadas superiores; não se confundem com o Estado, e por isso defendem a separação entre Igreja e Estado; são geralmente conservadoras, pois seus membros tendem a aceitar normas e valores sociais vigentes, por mais que também tenham valores distintos do conjunto da sociedade; novos membros são aceitos, e existe uma hierarquia de funcionários remunerados; e, por fim, não reivindicam o monopólio da verdade religiosa. Esse último elemento seria a característica principal da denominação, o que contribuiria para a tendência de que organizações do tipo Igreja e do tipo seita se transformassem em denominações.²²⁷ Russell E. Richey ainda elenca como características das denominações o fato de serem movimentos organizados, que visam a autoperpetuação, têm senso de quem são e consciência da relação que mantêm com a tradição cristã. Para o autor, as denominações seriam criaturas da modernidade tais como os partidos políticos, a imprensa livre e a livre iniciativa.²²⁸

²²⁴ Cf.: NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (Aste), 1992. p. 19-21.

Para conferir mais sobre a posição do autor sobre a institucionalização do cristianismo, ver: NIEBUHR, H. Richard. Institutionalization and secularization of the kingdom In: _____. *The Kingdom of God in America*. Chicago (EUA): Willett, Clark & Company, 1937. p. 164-184.

²²⁵ Tradução literal de: “sects in an advanced stage of development and adjustment to each other and the secular world”. BECKER, Howard Paul. *Systematic Sociology*. New York: John Wiley & Sons, INC., 1932. p. 626.

²²⁶ Tradução literal de “religious groups possessing several church like qualities, but not all of them”. BAINBRIDGE, William Sims; STARK, Rodney. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Berkeley (EUA): University of California Press, 1985. p. 22.

²²⁷ Cf.: HARALAMBOS, Michael; HOLBON, Martin. *Op. cit.*, p. 455.

²²⁸ Cf.: RICHEY, Russell E. Denominations and Denominationalism: Past, Present, and Future In: Luther Seminary. *Word & World: Theology for Christian Ministry*. Vol. 25, N. 1, jan., Saint Paul, Minnesota, 2005, p. 15-22. Disponível em:

Assim como Igreja e seita, denominação também era um termo utilizado no campo religioso, especialmente entre os protestantes. De acordo com Winthrop Still Hudson, foi com John Wesley (1703-1791) e outros líderes do grande reavivamento (*great revivals*), isto é, um período de grande entusiasmo, desenvolvimento e expansão religiosa, ocorrido no século XVIII na Grã-Bretanha e em suas colônias na América, que o termo denominação passou a referenciar um grupo religioso.²²⁹ Nesse caso, denominação era um grupo chamado ou denominado por um nome específico, mas que fazia parte de algo maior. Essa utilização, segundo Winthrop Hudson, era uma expressão do que chamou de teoria denominacional da igreja, cujo princípio básico era de que a verdadeira Igreja não podia ser identificada com nenhuma instituição religiosa específica, mas estas seriam tentativas distintas de expressão visível da vida daquela.²³⁰

Em um olhar retrospectivo, para Winthrop Hudson, essa teoria estava implícita no pensamento de reformadores do século XVI. Por exemplo, João Calvino defendia a ideia de que a verdadeira igreja era formada pelos salvos e só Deus os conhecia. Por isso, ela não poderia ser identificada com nenhuma forma institucional específica. Assim, as diversas igrejas que surgiram com a Reforma seriam manifestações da verdadeira Igreja. Por serem igrejas oficiais, atuavam sobre territórios determinados, não haveria problemas em se reconhecerem mutuamente e manterem uma relação de comunhão. Mas, o que realmente teria formado a teoria denominacional da igreja foram os teólogos independentes, isto é, aqueles que defendiam a existência de igrejas distintas da Igreja oficial, em um mesmo território. Isso começou, na Inglaterra, no século XVII. Assim, as igrejas presbiteriana, congregacional e batista seriam formas distintas de se expressar a vida da verdadeira Igreja.²³¹ Nenhum desses grupos poderia reivindicar ser a totalidade da

<https://wordandworld.luthersem.edu/issues.aspx?article_id=1021>. Acessado em 24 fev. 2023. p. 17.

²²⁹ Cf.: HUDSON, Winthrop Still. Denominationalism as a Basis for Ecumenicity: A Seventeenth Century Conception In: RICHEY, Russell E. (Org.). *Denominationalism*. Eugene, Oregon (EUA): Wipf and Stock Publishers, 2010, p. 21. Disponível em: <https://books.google.com.br/books/about/Denominationalism.html?id=TUT7DwAAQBAJ&redir_esc=y>. Acessado em: 23 fev. 2023. Este capítulo foi publicado originalmente em *Church History*, v. 24 (1955), p. 32-50.

²³⁰ Cf.: *Ibidem.*, p. 22.

²³¹ Cf.: *Ibidem.*, p. 23.

verdadeira igreja e afirmar que todas as outras são falsas, assim como não defendem que o Estado e a sociedade lhes sejam submissos, ou ainda que todos os membros da sociedade sejam também seus membros.²³²

As denominações, para Barry Ensign-George, reúnem congregações locais em torno de padrões de vida constituídos a partir do compartilhamento de crenças e práticas de modo que as mantêm unidas em um compromisso mútuo como uma forma de vida. Esses padrões de vida permitiriam as congregações locais a viverem de alguma forma a unidade da Igreja do modo mais concreto. Por isso, as denominações seriam organizações intermediárias que ligariam as congregações à Igreja como um todo, entendida como conjunto dos fiéis.²³³ Por isso o autor chega a compará-las com as ordens religiosas, as igrejas autocéfalas e as Igrejas Uniatas, isto é, igrejas de rito oriental que se uniram a Roma e formam Igrejas *sui iuris*.²³⁴ O destaque das denominações no cenário religioso está ao fornecerem a seus fiéis um modo de vida em que a Igreja é maior do que a congregação local.²³⁵ Devido a tais padrões de vida, as denominações criam identidades específicas que se definem em uma relação polêmica com as demais identidades denominacionais.²³⁶

O emprego do termo denominação, seja na teologia, seja na sociologia, está relacionado com um contexto de diversidade religiosa. Com o Ato de Tolerância de 1689 no Reino Unido, o Estado deixou de obrigar que todos os súditos integrassem a Igreja oficial. Nos Estados Unidos, com a primeira Emenda à Constituição, em 1791, o Estado foi proibido de estabelecer uma Igreja oficial ou de privilegiar uma organização religiosa em detrimento das demais. Foi a partir dessas experiências, as primeiras no Ocidente, que se desenvolveram diversas organizações religiosas identificadas como denominações. Tais organizações se autointitulavam Igrejas, contudo, como sociologicamente o tipo igreja está relacionado às Igrejas oficiais, elas foram identificadas como denominações. Esse elemento se aproxima da

²³² Cf.: *Ibidem.*, p. 22.

²³³ Cf.: ENSIGN-GEORGE, Barry. Denomination as Ecclesiological Category: Sketching an Assessment IN: _____; COLLINS, Paul M. (Org.). *Denomination: Assessing an Ecclesiological Category*. Londres: T&T Clark International, 2011. p. 4-5.

²³⁴ Cf.: *Ibidem.*, p. 14.

²³⁵ Cf.: *Idem.*

²³⁶ Cf.: AVIS, Paul. Denomination: An Anglican Appraisal IN: ENSIGN-GEORGE, Barry; COLLINS, Paul M. (Org.). *Denomination: Assessing an Ecclesiological Category*. Londres: T&T Clark International, 2011. p. 23.

definição dada por Paul Avis à denominação como: “uma igreja que existe entre uma pluralidade de igrejas concorrentes, onde nenhuma delas é numericamente dominante ou desfruta de uma posição marcadamente privilegiada”.²³⁷ O principal lugar onde esse tipo de organização religiosa se desenvolveu foi nos Estados Unidos.

Para Craig Van Gelder, as organizações religiosas de tipo denominação surgiram ainda nas colônias inglesas na América entre os séculos XVII e XVIII, pois foi nesse período e lugar que imigrantes europeus que integravam Igrejas estatais e os que integravam as seitas, perseguidas por essas Igrejas, se estabeleceram.²³⁸ O autor identificou cinco fases no desenvolvimento deste tipo de organização religiosa.

A primeira fase, entre 1600 e 1780, foi a experiência colonial. Essa fase foi caracterizada pelo início da diversidade religiosa, mesmo com tentativas de algumas seitas em se estabelecerem como Igrejas oficiais. Nessa época se fundiram a ideia da igreja livre, isto é, uma comunidade que se autogovernava e por isso não tinha a interferência estatal, e o princípio da associação voluntária. Com a independência e a Primeira Emenda, em 1791, que estabelecia a separação entre Igreja e Estado, surgiram as primeiras organizações em nível nacional. A segunda fase, entre 1790 e 1870, foi a da formação de denominações nacionais. As denominações criaram estruturas em três níveis: a nacional, a regional e as locais. A lógica dessa formação era de que as denominações deveriam realizar algo em nome de Deus. Por isso, nesta fase, surgiram as agências denominacionais que passaram a desenvolver, planejar e coordenar metodologias como escolas dominicais e reuniões campais, para expandir a denominação juntamente com a expansão da fronteira para o oeste.

A terceira fase, da denominação eclesiástica, ocorreu entre 1870 e 1920. As denominações desenvolveram suas infraestruturas nacionalmente e por isso se tornaram sistemas organizacionais complexos. Nessa época, elas passaram a desenvolver um programa para as igrejas locais que contemplava todas as fases da vida do membro, do berço ao túmulo. A quarta fase, entre 1920 e 1970, foi a da denominação corporativa. Nessa fase a racionalização da burocracia moderna, com

²³⁷ Tradução literal de: “a church that exists among a plurality of competing churches, where none of them is numerically dominant or enjoys a markedly privileged position”. *Ibidem.*, p. 24.

²³⁸ Cf.: GELDER, Craig Van. Rethinking Denominations and Denominationalism in Light of a Missional Ecclesiology IN: Luther Seminary. *Word & World: Theology for Christian Ministry*. Vol. 25, No 1, jan., Saint Paul, Minnesota, 2005, p. 23-33. Disponível em: <https://wordandworld.luthersem.edu/issues.aspx?article_id=1304>. Acessado em 24 fev. 2023. P. 23-24.

o advento da administração científica, com Frederick Taylor (1856-1915), passou a ser o paradigma para estruturar e administrar as denominações e as igrejas locais. Foi esse modelo que acompanhou o início de muitas igrejas durante o rápido crescimento dos subúrbios nas cidades estadunidenses. A quinta e última fase, de 1970 até hoje, a da denominação reguladora, é caracterizada pela luta por sua manutenção devido a diversas mudanças ocorridas no cenário sociorreligioso estadunidense, como: as mudanças culturais nos anos 1960 e 1970, que questionaram a lealdade das gerações mais novas com as instituições tradicionais; movimentos teológicos como o de renovação espiritual (1960 e 1970), o de crescimento de igrejas (1970) e o de eficácia de igrejas (1980 e 1990); e o surgimento de modelos eclesiais orientados pelo mercado, como os formulados pelas *Willow Creek Church* e *Saddleback Church*.²³⁹

Entre os batistas brasileiros, isto é, as igrejas filiadas à Convenção Batista Brasileira, como a Igreja Batista da Chatuba, e seus fiéis, a utilização do termo denominação é antiga e de algum modo estava relacionado à Convenção e seus órgãos. Pelo que pudemos observar, entre as décadas de 1910 e 1930, o termo era utilizado nas polêmicas sobre a participação dos batistas na cooperação com organizações que contassem com outras denominações. Ao mesmo tempo em que o termo era empregado para designar o conjunto do trabalho batista no Brasil, representado pela Convenção Batista Brasileira e seus órgãos, ele também designava os demais grupos evangélicos no país e no mundo.²⁴⁰ Com o passar do tempo, a relação entre denominação e as instituições paralelas às igrejas locais foi reforçada. Em 1946, por exemplo, a denominação foi comparada a um edifício, e uma de suas vigas mais importantes seria o Seminário Teológico Batista, do Sul do Brasil.²⁴¹

²³⁹ Cf.: *Ibidem.*, p. 23-33.

Sobre o assunto confira também: GELDER, Craig Van. *The Essence of the Church: A Community Created by the Spirit*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000.

²⁴⁰ Cf.: TAYLOR, W. C.; SOREN, F. F.; ENTZMINGER, W. E.; SOUZA, M. A. de; BERNARDO, A. O. União cristã e a força denominacional. Parecer duma comissão na Convenção Batista Brasileira, reunida na Victoria. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de dezembro de 1918, Ano XVIII n. 49, p. 6, 7.

SMITH, John Bunyan. Verdadeiro Denominacionalismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1930, Ano XXX, n. 42, p. 1. Lealdade Denominacional. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de maio de 1938, Ano XXXVIII, n.º 21, p. 1.

²⁴¹ Cf.: GONÇALVES, Almir dos S. Editoriais. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de outubro de 1946, Ano XLVI, n. 41, p. 2.

Na década de 1960, a utilização do termo denominação em *O Jornal Batista* se tornou mais comum. Em 1962, ao mesmo tempo em que a denominação era associada ao “povo unido, bem organizado, vivo, progressista, possui um patrimônio histórico e um testemunho atuante que não tem preço”,²⁴² se reconhecia que as bases da denominação eram instituições como as igrejas, as Juntas da Convenção Brasileira, os Seminários, os Colégios e a Casa Publicadora Batista. Em 1963, por exemplo, o termo foi utilizado para designar o conjunto dos fiéis “que por meio de suas igrejas, se acham integrados na Convenção Batista Brasileira”.²⁴³

Em 1968, quando se falava em estruturar a denominação, na realidade se tratava de reestruturar o trabalho da Convenção Batista Brasileira.²⁴⁴ Em 1969, ao se defender a contribuição das Igrejas locais para o Plano Cooperativo, isto é, um modo de arrecadação de recursos para manutenção e execução dos trabalhos das Convenções Batistas (seja a Brasileira, as de âmbito regional e as associações locais), a denominação foi associada a toda uma estrutura administrativa, que tinha a Convenção Batista Brasileira como sua mais importante organização.²⁴⁵ Em 1996 quando se começou a falar em repensar a denominação, estavam se referindo a três estruturas administrativas, que eram: a da Convenção Brasileira e suas agências; a das convenções estaduais; e a das associações locais.²⁴⁶ Nesse mesmo ano, uma dessas convenções, a Convenção Batista Carioca,²⁴⁷ promoveu o primeiro

²⁴² Seção Particular – Quanto Vale uma denominação evangélica unida bem organizada viva em progresso constante? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 06 de setembro de 1962, Ano LXII, n. 36, p. 7.

²⁴³ GONÇALVES, Almir dos S. Editorial – Para onde irá a nossa denominação? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de novembro de 1963, Ano LXIII, n. 47, p. 2.

²⁴⁴ PITROWSKY, Beny. A Crônica do Plano Cooperativo: 9 – Reestruturação denominacional *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 20 de outubro de 1968, Ano LXVIII, n. 42, p. 5.

²⁴⁵ Cf.: SOBRINHO, João Falcão. A Igreja e a Denominação. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de novembro de 1969, Ano LXIX, n. 48, p. 11.

²⁴⁶ Cf.: NUNES, Elton de Oliveira. Repensar a denominação. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de maio de 1996, Ano XCV, n. 19, p. 5.

²⁴⁷ Em 1905, quando a cidade do Rio de Janeiro abrigava o Distrito Federal, foi criada a Sociedade Missionária Batista do Rio. Inicialmente igrejas da cidade do Rio de Janeiro e de cidades próximas, pertencentes ao estado do Rio de Janeiro a compunham. Mas com o tempo permaneceram nela apenas as igrejas da cidade, então capital federal. Com a transferência da capital para Brasília em 1960, a cidade do Rio de Janeiro se tornou o estado da Guanabara. Apenas em 1973, houve a fusão do estado da Guanabara e com o estado do Rio de Janeiro. Contudo a então Convenção Batista do Estado da Guanabara, nome posterior da Sociedade de 1905, não se fundiu com a Convenção Batista Fluminense. Com o fim do estado da Guanabara ela apenas teve seu nome alterado para Convenção Batista Carioca. Assim, esta organização que atua em apenas um município é equivalente a uma convenção estadual.

congresso de identidade denominacional entre os batistas brasileiros, devido ao surgimento de novas igrejas e movimentos religiosos no país. Entendia-se que o povo batista tinha “um patrimônio material, moral intelectual e espiritual que não deve ser menosprezado”²⁴⁸, e pensar em tal identidade seria a construção de um futuro e a consolidação de uma história.

Os batistas brasileiros, por mais que se entendam como uma igreja, ao dizerem “a Igreja Batista”, baseados não no sentido sociológico, mas no teológico, também se se autoidentificam como uma denominação, o que os levam a aceitar o cenário do pluralismo religioso. Eles entendem a denominação como um sistema organizacional complexo, tal como apontou Craig Van Gelder, uma característica adotada por esse tipo de organização religiosa a partir de 1870 ainda nos Estados Unidos. Como consequência, a partir desse sistema organizacional se originam padrões de vida que mantêm congregações e fiéis unidos e lhes permite viver a Igreja para além da sua realidade local, tal como apontou Barry Ensign-George. Por isso, os batistas brasileiros desenvolveram características identitárias que se definem e se sustentam na polêmica com as demais denominações, como apontou Paul Avis. Tal identidade dava aos batistas senso de si, os localizava na tradição cristã e colaborava para que se empenhassem em se perpetuarem, como colocou Russell E. Richey.

A última tipologia de organização religiosa é o culto. Assim como os demais, o termo é oriundo do vocabulário religioso. Em religião o termo pode significar uma reverência respeitosa a uma divindade, as atitudes e os ritos de adoração a uma divindade, ou ainda, a própria cerimônia religiosa.²⁴⁹ Segundo Geoffrey K. Nelson, o primeiro sociólogo a utilizar culto como categoria tipológica foi Howard Paul Becker,²⁵⁰ em sua obra *Systematic Sociology*, em 1932. Segundo esse autor, os cultos são caracterizados como uma tendência religiosa pessoal e privada, cujos adeptos procuram a experiência do êxtase pessoal, a salvação, o conforto ou a cura

²⁴⁸ Congresso de Identidade movimenta batistas do Rio. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 03 de março de 1996, Ano XCV, n. 8, p. 12.

²⁴⁹ Culto. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#5>. Acessado em: 25 fev. 2023.

²⁵⁰ NELSON, Geoffrey.K. THE CONCEPT OF CULT IN: University of Keele. *The Sociological Review*, Keele, Staffordshire, Reino Unido, nov. 1968. vol. 16, n. 3, 351-362. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1968.tb01302.x>>. Acessado em: 25 fev. 2023.

mental ou física. Eles não se preocupam com a manutenção da estrutura religiosa e não necessitam da aprovação de outros membros para participar, apenas é necessário acreditar em determinadas ideias e seguir algumas práticas.²⁵¹ De acordo com Michael Haralambos e Martin Holbon, o conceito de culto está relacionado com o conceito de misticismo desenvolvido por Ernst Troeltsch ao lado dos de Igreja e seita. Para aqueles autores, os cultos têm uma crença muito vaga, o que contribui para que sejam tolerantes com expressões religiosas, no lugar de terem membros, têm clientes que se envolvem pouco com a organização,²⁵² o que se aproxima das características dadas por Becker.

1.1.3.2 Tipologias das igrejas evangélicas no Brasil

Como colocou Paul Freston, o campo protestante é marcado por uma “imensa diversidade organizacional, teológica, litúrgica e política”.²⁵³ Devido ao crescimento protestante na segunda metade do século XX, no Brasil, resultou na criação de tipologias que dessem conta de agrupar e explicar essa fluidez institucional. Para tal, diversos critérios poderiam ser levados em consideração, como: modo de chegada ou o tempo em que a instituição estava no país, posições teológicas, perfil social dos fiéis e área de atuação.²⁵⁴

Em 1961, Eugene Albert Nida (1914-2011) distinguiu as igrejas protestantes na América Latina em quatro tipos a partir da nacionalização das funções de liderança e de controle e, conseqüentemente, da independência legal para com as igrejas mães, isto é, as igrejas estrangeiras que originaram o trabalho. Os quatro tipos foram: Igrejas dirigidas por missionários e que não pretendem passar para uma liderança nacional; igrejas nacionais que são dirigidas por missionários, mas que utilizam pessoas locais na liderança; Igrejas já nacionalizadas que anteriormente

²⁵¹ BECKER, Howard Paul. *Op. cit.*, New York: John Wiley & Sons, INC., 1932. p. 627.

²⁵² Cf.: HARALAMBOS, Michael; HOLBON, Martin. *Op. cit.*, p. 456-457.

²⁵³ FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. 1993. 308 f. Tese (Doutorado em Ciências sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993, p. 36.

²⁵⁴ Cf.: *Idem*.

eram dirigidas por missionários, mesmo que ainda recebam apoio destes; e igrejas totalmente nacionais que crescem com liderança nacional e sem apoio externo.²⁵⁵

Em 1970, ao analisar o protestantismo sul-americano, Christian Lalive D'Épinay (1938-) reconheceu que entre os protestantes já havia distinções. Existiam as igrejas históricas, também chamadas de tradicionais, as igrejas de missões de fé, as igrejas pentecostais e as igrejas de imigrantes. O autor, por sua vez, combina critérios como a situação inicial da organização religiosa em seu lugar de origem, a sua forma de transporte e sua instalação na América Latina, o modo de inserção das igrejas. Ele identificou três grandes grupos: o protestantismo étnico, ligado às migrações; o protestantismo conversionista; e o protestantismo sectário não conversionista, dos quais não tratou. O primeiro se dividiria em dois. Um seria a *Ecclesia* de imigrantes (*les ecclesiae immigrants*), que eram igrejas criadas por imigrantes de acordo com suas memórias de suas igrejas de origem, que se confundiam com a nação em si, pois surgiram como igrejas estatais após a Reforma, entre os séculos XVI e XVIII. A outra seria a Igreja de imigrantes injetados (*les Eglises immigrants injectés*), iniciadas por meio da atuação de missionários estadunidenses na comunidade de imigrantes. O protestantismo conversionista se subdividiria em três tipos, um dos quais o protestantismo tradicional (*le protestantisme traditionnel*), que representava os ramos missionários das denominações estadunidenses. Aqui o termo tradicional se referiria a antiguidade da chegada e a rigidez de suas estruturas e instituições. O outro grupo seria do protestantismo de santificação (*le protestantisme de sanctification*), representado pelos Irmãos de Plymouth, também chamados de Darbistas, pelo Exército da Salvação. O último grupo era o do protestantismo sectário (*le protestantisme sectaire*) no qual estariam os pentecostais.²⁵⁶

No Brasil, uma das primeiras tipologias realizadas surgiu em 1973, na obra *Católicos, protestantes, espíritas*, organizada por Cândido Procópio Ferreira de

²⁵⁵ Cf.: NIDA, Eugene Albert. *The indigenous churches in Latin America*. New York: Committee on Cooperation in Latin America, Division of Foreign Missions, National Council of the Churches of Christ in the U.S.A., 1961. P. 1-2. Disponível em: <<https://archive.org/details/indigenuschurch00nida/mode/2up>>. Acessado em: 25 fev. 2023.

²⁵⁶ Cf.: D'EPINAY, Christian Lalive. Les Protestantismes latino-américains. Un modèle typologique. In: *Archives de sociologie des religions*, n. 30, 1970. pp. 33-57. Disponível em: <https://www.persee.fr/docAsPDF/assr_0003-9659_1970_num_30_1_1845.pdf>. Acessado em: 25 fev 2023.
D'EPINAY, Christian Lalive. *Religion, dynamique social et dépendance: les mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Paris-La Haye, França: Mouton, 1975.

Camargo (1922-1987), na qual o protestantismo é dividido em dois grupos: protestantismo de imigração e protestantismo de conversão.²⁵⁷ O primeiro grupo se refere às igrejas protestantes que chegaram ao país a partir da vinda de imigrantes, como ingleses e germânicos. As igrejas formadas a partir da imigração são geralmente étnicas, isto é, formadas por membros de uma determinada origem nacional com as características de sua terra de origem e com o objetivo de atender às necessidades do grupo imigrante e manter as tradições de sua terra natal em um país estrangeiro. O segundo grupo se refere às denominações protestantes que chegaram no país por meio da ação de missionários, especialmente de origem estadunidense. Ao longo do trabalho, outra categoria surge ao leitor, sem grandes definições, a do protestantismo pentecostal.²⁵⁸ Em ambos os casos, eles formaram igrejas de minorias, uma vez que já havia uma igreja que atendia à maioria da população brasileira, a Igreja Católica Romana.

O IBGE, no Censo de 1980, utilizou duas classificações para o protestantismo: Protestante tradicional, em que estavam as igrejas Adventista, Anglicana, Batista, Episcopal, Exército da Salvação, Metodista e Presbiteriana; e Protestante Pentecostal, em que se encontravam a Assembleia de Deus, O Brasil para Cristo, Congregação Cristã do Brasil e Cruzada Nacional de Evangelização.²⁵⁹

Em 1991, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação criou uma tipologia com seis categorias. A primeira era do protestantismo de missão, em que estavam os batistas, os congregacionais, os episcopais, os metodistas e os presbiterianos. A segunda era do protestantismo de imigração, com os anglicanos, luteranos e reformados. A terceira era dos pentecostais, que contava com a Assembleia de Deus, a Congregação Cristã no Brasil, a Igreja de Deus e a Igreja Pentecostal. A quarta era a dos pentecostais autônomos, com a Casa da Bênção, Deus é Amor, Evangelho Quadrangular, Maranata, Nova Vida, O Brasil Para Cristo, Universal do Reino de Deus. A quinta era dos carismáticos, como batistas de

²⁵⁷ CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 105.

²⁵⁸ Cf.: *Ibidem.*, p. 22, 102.

²⁵⁹ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *IX recenseamento Geral do Brasil - 1980*. Vol. 1. Tomo 4. N. 1. Rio de Janeiro: IBGE, 1983, p. XXVII. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/72/cd_1980_v1_t4_n1_br.pdf>. Acessado em: 25 fev. 2023.

renovação, Cristã presbiteriana, Metodista Wesleyana. A sexta e última era dos pseudoprotestantes, como adventistas, mórmons e testemunhas de Jeová.²⁶⁰

Em 1990, Antônio Gouvêa Mendonça (1922-2007), ao identificar os *Ramos da Reforma Protestante no Brasil*, identificou cinco grupos de igrejas protestantes. O primeiro era dos anglicanos, no qual estavam os anglicanos, episcopais e metodistas. O segundo era dos luteranos, ligados à Alemanha e os ligados aos Estados Unidos. O terceiro era dos reformados, com os presbiterianos, congregacionais e as igrejas reformadas de colônias europeias. O quarto era o dos paralelos à Reforma, em que estavam os batistas e os menonitas. O quinto era formado pelos pentecostais, dividido ainda em dois grupos. Um deles era os “propriamente ditos ou clássicos”, que contavam com: a Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Evangélica o Brasil Para Cristo. O segundo grupo era o da cura divina, que contava com a Deus é Amor, dentre muitas outras. Mas ao longo da obra o autor também identifica um outro grupo de pentecostais, os pentecostais recentes, que contavam com os Batistas Independentes, os Metodistas Wesleyanos e a Presbiteriana Renovada.²⁶¹

Em 2004, Magali do Nascimento Cunha (1963-) propôs uma tipologia com seis categorias. A primeira era do Protestantismo Histórico de Migração, contando com as igrejas Luteranas, Anglicana e Reformada. A segunda era do Protestantismo Histórico de Missão, com os congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e episcopais. A terceira era do Pentecostalismo Histórico, com a Assembleia de Deus, a Congregação Cristã do Brasil e a Igreja do Evangelho Quadrangular. A quarta categoria foi do Protestantismo de Renovação ou Carismáticos, com a Metodista Wesleyana, Presbiteriana Renovada e Batista Renovada. A quinta foi do Pentecostalismo Independente, com a Igreja Deus é Amor, a Igreja O Brasil Para Cristo, a Igreja Casa da Bênção e a Igreja Universal do Reino de Deus. A sexta e última foi a do Pentecostalismo Independente de Renovação, com a Igreja Renascer

²⁶⁰ Cf.: FRESTON, Paul. *Op. cit.*, p. 37.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Alternativa dos desesperados: como se pode ler o pentecostalismo autônomo*. Rio de Janeiro: CEDI, 1991.

²⁶¹ Cf.: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 17, 18, 21.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um panorama do protestantismo Brasileiro atual IN: LANDIM, Leilah (org.) *Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil*, Cadernos do Iser 22, Rio de Janeiro, ISER, 1989, p. 37-86.

em Cristo, as Comunidades Evangélicas, a Igreja Sara Nossa Terra e a Igreja Bola de Neve.²⁶²

Devido ao crescimento e à diversificação das igrejas pentecostais, alguns autores criaram tipologias próprias para elas. Em 1981, Carlos Rodrigues Brandão (1940-) reconhecia as Igrejas protestantes históricas e as Igrejas pentecostais, que se dividiam em pentecostalismo tradicional, também chamada de igrejas de mediação, as seitas do pentecostalismo popular e os movimentos de cura divina.²⁶³ Em 1993, Paul Freston (1952-) dividiu o pentecostalismo em três ondas. Seu critério foi o período de implantação das igrejas. A primeira onda é da década de 1910, com a Congregação Cristã e a Assembleia de Deus. A segunda onda seria marcada pelas décadas de 1950 e 1960, com Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil Para Cristo e a Deus é Amor. A terceira onda começaria entre o final da década de 1970 e início da de 1980. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus.²⁶⁴ Em 1994, Jesus Hortal (1927-) seguiu o modelo de Freston, mas no lugar de nomear de onda, utilizou o conceito de geração. À primeira chamou de histórica, à segunda de movimento de cura divina e à terceira de pentecostalismo autônomo.²⁶⁵ Em 1999 Ricardo Mariano (1986-) também estabelece uma tipologia para o pentecostalismo baseada nas três ondas de Freston. A primeira seria a do Pentecostalismo Clássico, com a Congregação Cristã e a Assembleia de Deus. A segunda onda seria a Deuteropentecostal, marcada pela cura divina e o uso de meios de comunicação de massa como a Igreja do Evangelho Quadrangular, a do Brasil Para Cristo, a Deus é Amor e a Casa da Bênção. A terceira onda seria a do Neopentecostalismo. São suas representantes a igreja de Nova Vida, a Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça de Deus, a Cristo vive, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, a Comunidade da Graça, a Renascer em Cristo e a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo. Mariano

²⁶² CUNHA, Magali do Nascimento. *“Vinho novo em odres velho”*. Um olhar comunicacional sobre a explosão *gospel* no cenário religioso evangélico no Brasil. 2004. 347 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004, p. 17-18.

²⁶³ Cf.: FRESTON, Paul. *Op. cit.*, 39.
BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. 2. ed São Paulo: Brasiliense, 1986.

²⁶⁴ Cf.: FRESTON, Paul. *Op. cit.*, p. 66.

²⁶⁵ Cf.: MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 29.

também reconhece uma outra categoria de igrejas, a das formadas por cisões de igrejas protestantes a partir da década de 1960, devido a divergências sobre a atuação do Espírito Santo. Ele as chamou de igrejas históricas renovadas, com base em uma utilização similar feita pelo Instituto de Estudos da Religião, o ISER, em uma pesquisa realizada em 1996.²⁶⁶

1.2 Os Batistas: início, diversificação e expansão

Os batistas têm origem no século XVII, a partir dos desdobramentos da Reforma religiosa inglesa, iniciada no século XVI.²⁶⁷ A recusa do papa Clemente VII (1478-1534) em conceder a anulação do casamento de Henrique VIII (1491-1547) com Catarina de Aragão (1485-1536) em 1527 resultou na ruptura entre a Igreja da Inglaterra (*Anglicana Ecclesia*) e a Igreja de Roma. Em 1534, o parlamento aprovou o Ato de Supremacia, que reconheceu o monarca como chefe supremo da Igreja da Inglaterra. No governo de Henrique, os mosteiros foram fechados, a Bíblia foi disponibilizada em inglês nas paróquias, contudo, estruturas, rituais e doutrinas características do catolicismo romano foram mantidas.

O protestantismo na Inglaterra foi aprofundado durante o reinado de Eduardo VI (1537-1553), entre 1547 e 1553, suprimido e combatido no reinado de Maria I (1516-1558), entre 1553 e 1558, e, por fim, reestabelecido e consolidado no reinado de Elizabeth I (1533-1603), entre 1558 e 1603. No reinado desta, por exemplo: na liturgia foi resgatado o Livro de Oração Comum (1662) do reinado de Eduardo VI, com algumas modificações; na doutrina foram estabelecidos os Trinta e Nove Artigos de Religião (1571) e publicado um livro de homilias (1562 e 1571); e no governo eclesiástico foi mantido o sistema episcopal.

O recebimento de refugiados protestantes perseguidos na Europa continental durante o reinado de Eduardo VI, a comunicação de protestantes ingleses com João

²⁶⁶ Cf.: *Ibidem.*, p. 29-32, 48.

²⁶⁷ A principal fonte sobre a história dos batistas utilizada nesta seção foi a obra: BEBBINGTON, David. *Baptists through the Centuries: A History of a Global People*. 2 ed. Waco, Texas: Baylor University Press, 2018.

Sobre a explicação da origem da Igreja Batista a partir da teoria JJJ (Jerusalém-Jordão-João) ou do parentesco espiritual com os anabatistas do século XVI, ver o tópico sobre o Landmarkismo no capítulo 3 deste trabalho.

Calvino, a ida deles para o continente durante o reinado de Maria I e o retorno destes no reinado de Elizabeth I contribuíram na influência do pensamento reformado, isto é, de Calvino e seus companheiros,²⁶⁸ entre parte dos protestantes ingleses. Por isso, enquanto alguns se conformaram ao arranjo religioso estabelecido pelo governo de Elizabeth I, outros desejavam que a reforma fosse aprofundada, com o objetivo de purificar a Igreja da Inglaterra de qualquer resquício de romanismo ainda existente. Estes ficaram conhecidos como puritanos.

A divergência entre puritanos e o governo elizabetano sobre o uso das roupas litúrgicas pelo clero no serviço religioso iniciou a primeira onda separatista nos anos de 1566 e 1567. Clérigos puritanos foram punidos por se recusarem a utilizar a vestimenta estabelecida no Livro Comum de Orações e passaram a se reunir de forma privada para adoração. Na década de 1580, houve uma segunda onda separatista, pois passou a ser considerada por alguns puritanos a criação de igrejas fora da Igreja da Inglaterra. Robert Browne (1540-1630), em sua obra *A Treatise of Reformation without Tarrying for Any*, de 1582, defendeu que se o Estado não completasse a Reforma, indivíduos poderiam fazê-lo, mesmo que para isso fosse necessário criar igrejas separadas. Em 1587 surgiu uma congregação separatista liderada por John Greenwood (1556-1593), Henry Barrow (c. 1550-1593) e John Penry (1563-1593). Foi a partir desse momento que se iniciou, entre os puritanos, o grupo dos separatistas.

Os puritanos tiveram esperança de que as mudanças ocorressem na Igreja da Inglaterra, quando, em 1603, o rei da Escócia assumiu o trono inglês com o nome de James I (1566-1625). Naquele país também havia tido uma Reforma religiosa a ponto de o sistema episcopal ter sido substituído pelo sistema presbiteriano de governo eclesiástico, o que muitos puritanos defendiam que ocorresse também na Inglaterra. Em 1604, James I recebeu representantes puritanos na Conferência de Hampton Court, contudo foi aprovada apenas uma versão autorizada da Bíblia, que ficou pronta em 1610 e passou a ser conhecida como a versão King James. Como as demandas puritanas não foram atendidas na Conferência, por volta de 1606 outras duas congregações separatistas surgiram. Uma em Scrooby, pastoreada por

²⁶⁸ No século XVI, o termo “reformado” era utilizado por luteranos e calvinistas em sua autoidentificação. Mas a partir do século XVII, o termo foi apropriado por grupos de orientação calvinista e passou, a partir de então, a designar essa parte específica da tradição protestante. Cf.: Pierucci, Antônio Flávio. Glossário In: WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 284, 285.

John Robinson (1575-1625), que emigrou para a América do Norte no Mayflower, em 1620 e a outra surgiu em Gainsborough, pastoreada por John Smyth (1554-1612).

As igrejas separatistas não eram toleradas pelo governo inglês e por isso, em 1608, Smyth e sua igreja migraram para Amsterdã, nos Países Baixos. Para John Smyth, como a Igreja da Inglaterra não era a verdadeira igreja, o batismo por ela administrado era inválido. O batismo era entendido como o fundamento da igreja, por isso em 1609 Smith batizou a si mesmo e os demais membros de sua comunidade. No ano seguinte, Smyth e parte de sua comunidade decidiram se unir a uma igreja menonita em Waterlander, uma região de Amsterdã, que compartilhava a ideia do batismo de crentes. Entre 1612 e 1613, a outra parte da igreja retornou para a Inglaterra em 1613, liderados por Thomas Helwys. Esta foi a primeira igreja batista na Inglaterra e originou o grupo conhecido como Batistas Gerais.

Assim como John Smyth, Henry Jacob (1563-1624) era um puritano que se decepcionou com a Conferência de Hampton Court e chegou a imigrar para os Países Baixos no início da década de 1610. De volta à Inglaterra, em 1616, Jacob organizou uma igreja em Southwark, em Londres. Ao longo da década de 1630, essa igreja sofreu três divisões, ou seja, grupos de fiéis se retiraram para formar outra igreja por não concordarem com alguma questão defendida pela liderança da igreja da qual se retiraram. O grupo que saiu em 1638, na terceira divisão, se uniu a um grupo possivelmente originado de uma ramificação da primeira divisão. Este defendia que o batismo deveria ser ministrado apenas a crentes. Assim, da união desses dois grupos surgiu uma nova igreja sob a liderança de John Spilsbury (1593-c.1668). Essa igreja foi a primeira igreja batista particular da Inglaterra.

Um membro da igreja separatista em Southwark, Richard Blunt, se convenceu de que o modo certo de batismo era o de imersão e, em 1641, em uma viagem aos Países Baixos, quando teve contato com os *Collegiants*, uma dissidência menonita, recebeu esse tipo de batismo. No ano seguinte, retornou a Londres e batizou aqueles que partilhavam de suas convicções sobre o batismo e se constituíram em uma nova igreja. A igreja de John Spilsbury assim como a igreja separatista em Southwark adotaram o batismo por imersão e passaram a formar um grupo de igrejas batistas particulares.

Os batistas gerais e os batistas particulares tinham em comum o fato de serem grupos que compunham a dissidência religiosa inglesa, isto é, grupos religiosos que se separaram da Igreja da Inglaterra. Eles também concordavam que cada

congregação deveria cuidar de seus assuntos, de que os candidatos a membros deveriam ser cuidadosamente examinados, de que a membresia de suas congregações deveria ser formada por pessoas convertidas e logo o batismo deveria ser ministrado apenas aos crentes. Contudo, esses dois grupos tinham diversas distinções, sendo a principal a compreensão sobre salvação.

Em 1591, nos Países Baixos, o clérigo reformado Jacobus Arminius (1560-1609) começou a ensinar sobre a possibilidade de o ser humano resistir à graça divina, e posteriormente, de que a salvação estava condicionada à fé daquele que acreditava e não em um decreto divino anterior. Esse pensamento iniciou uma controvérsia religiosa que se intensificou a partir de 1603, quando este passou a lecionar na Universidade de Leyden, pois o ensino de Arminius se distanciava do pensamento de João Calvino e Teodoro de Beza (1519-1605), expoentes do pensamento reformado na época. O sistema de pensamento baseado nos ensinamentos de Arminius ficou conhecido como arminianismo, que durante o governo do arcebispo William Laud (1573-1645), na Igreja da Inglaterra, entre 1633 e 1645, foi utilizado para combater a influência puritana.

John Smyth, que contribuiu na formação da primeira igreja batista de onde se originaram os batistas gerais, defendia que uma pessoa podia resistir ao Espírito Santo e que o sacrifício de Jesus teve como objetivo toda a humanidade. Por mais que tal postura se assemelhe ao pensamento desenvolvido por Arminio e seus seguidores, não há ligações conhecidas entre os dois grupos. Com o tempo, os batistas gerais adotaram uma posição arminiana. Já os batistas particulares tinham uma posição reformada de que seriam salvos apenas aqueles a quem Deus, por livre vontade e decreto, predestinou.

Um terceiro grupo batista surgiu por volta de 1653: os batistas do sétimo dia. Eles tiveram igrejas de teologia reformada, assim como outras de teologia arminiana. Na Inglaterra formaram poucas igrejas, contudo cresceram na América do Norte, onde chegaram em 1671.

Por fazerem parte da dissidência religiosa inglesa, os Batistas foram considerados subversivos sociais. Eles integraram o exército do Parlamento que lutou contra o rei entre 1642 e 1645 e o exército novo (*New Model Army*), que existiu entre 1645 e 1660. Esses militares, ao viajarem pelo país, espalharam os ideais batistas pela Inglaterra, Irlanda e Escócia.

Em 1638, Roger Williams (1603-1683) organizou uma igreja batista em Providence, no atual estado de Rhode Island, a primeira do continente americano. Na década de 1640, uma igreja separatista em Newport, Rhode Island, adotou a posição batista, mesmo contando com membros arminianos e calvinistas. Os demais grupos puritanos nas colônias norte-americanas temiam que o crescimento dos batistas subvertesse a ordem das comunidades, devido à recusa em batizar as crianças. Isso que contribuiu para que os batistas tivessem uma fraca presença nas colônias na América.

Com a restauração da monarquia inglesa em 1660, uma série de medidas, conhecidas como *Clarendon Code* (Código de Clarendon), foram tomadas para combater a dissidência religiosa, uma vez que estes tinham apoiado o parlamento contra a monarquia. Por exemplo, o *Conventicles Act*, de 1664, que compunha o código, proibia que mais de cinco pessoas que não fossem da mesma família realizassem uma reunião de adoração não autorizada pela Igreja da Inglaterra. A partir de 1689, com o Ato de Tolerância, batistas, presbiterianos e congregacionais foram tolerados na Inglaterra. Assim, em boa parte do século XVIII, a realidade batista foi marcada pela tolerância. Outro elemento que marcou o cenário religioso da época foi o Iluminismo, que teve como consequência, por um lado, a busca por uma religião racional, e por outro, o desenvolvimento de um hipercalvinismo. Nesse cenário, o número de batistas, seja o de gerais, seja o de particulares, caiu em toda Inglaterra.

Entre os anos de 1734 e 1737, um movimento de reavivamento religioso se iniciou nas colônias inglesas na América e na Grã-Bretanha. O movimento teve importantes nomes, como Jonathan Edwards (1703-1758) e George Whitefield (1714-1770), de teologia reformada, e John Wesley, de teologia arminiana. Inicialmente, os diversos grupos batistas viam com desconfiança o reavivamento. Os batistas gerais rejeitavam pensamento reformado de Jonathan Edward e George Whitefield, assim como os batistas particulares rejeitavam o arminianismo de John Wesley. As igrejas batistas que valorizavam mais uma religião racional estranhavam o emocionalismo do movimento. Por isso as igrejas batistas procuraram se manter afastadas do movimento. Algumas desencorajavam, e outras até proibiam seus fiéis de participarem, por exemplo de reuniões metodistas.

A partir de 1750, a *Bristol Baptist Academy*, na Inglaterra, a primeira instituição de treinamento batista, passou a receber candidatos convertidos no reavivamento no

País de Gales. Pessoas convertidas por meio das pregações de George Whitefield também encontraram espaço em púlpitos batistas. Assim, houve uma penetração do movimento revivalista entre os batistas. Tais influências contribuíram para que os batistas se esforçassem em propagar a fé cristã. Por exemplo, na década de 1770, os membros da Associação de Batistas Particulares de Northamptonshire (*Northamptonshire Association of Particular Baptists*) redobram seus esforços missionários por concordarem com as ideias de Jonathan Edward publicadas em *The Freedom of the Will* (A liberdade da vontade), de 1754, de que os seres humanos eram responsáveis por sua perdição.

Nas colônias na América a influência foi maior. Na região da Nova Inglaterra (onde estão atualmente estados de Maine, Vermont, New Hampshire, Massachusetts, Connecticut e Rhode Island), a partir de 1740, muitos fiéis que aderiram ao movimento criaram igrejas separadas daquelas em que estavam. Muitos questionavam o batismo infantil e exigiam critérios mais rígidos na adesão de novos membros. Isso levou grupos e até igrejas inteiras a se tornarem batistas. Assim, surgiu outro grupo de batistas, os Batistas Separados (*Separate Baptists*), distintos dos demais grupos batistas existentes na América.

As igrejas batistas particulares na América, em 1707, tinham formado a Associação da Filadélfia na América (*Philadelphia Association in America*). Essas igrejas também ficaram conhecidas como igrejas batistas regulares, que não têm relação com os batistas regulares que surgiram no século XX. Gradualmente, os batistas regulares e os batistas separados estabeleceram relações e, em 1767, se fundiram na criação da Associação Batista Warren (*Warren Baptist Association*). Isso colaborou para que o calvinismo evangélico dos separados prevalecesse entre os batistas na América. Em New Durham, no estado de New Hampshire, surgiu outro grupo batista, o dos Batistas do Livre Arbítrio (*Free Will Baptists*), em 1780, com Benjamin Randall, que havia se convertido por meio da pregação de George Whitefield. Eles se aproximaram do arminianismo e se espalharam pelo norte da Nova Inglaterra. Na Grã-Bretanha, o reavivamento contribuiu no surgimento da Nova Conexão Batista (*New Connexion of General Baptists*), a partir dos batistas gerais, em 1770, com Dan Taylor (1738-1816).

De modo geral, o reavivamento do século XVIII colaborou no aumento do número de fiéis nas denominações evangélicas no século XIX. Seja nos Estados Unidos, seja na Inglaterra, os batistas foram o segundo grupo que mais cresceu,

atrás apenas dos metodistas. Outra consequência foi o surgimento de organizações com finalidades de unir esforços de membros de diversas denominações ou de uma mesma denominação para uma finalidade específica. Assim surgiram agências de missões domésticas e estrangeiras, sociedades bíblicas, as escolas dominicais e de ajuda a marinheiros, por exemplo. Na Inglaterra, em 1792 foi criada a Sociedade Missionária Batista Particular para a Propagação do Evangelho entre os Pagãos (*Particular Baptist Missionary Society for Propagating the Gospel among the Heathen*), com o objetivo de espalhar o evangelho pelo mundo. Seu primeiro missionário foi William Carey (1761-1834), enviado para a Índia. Ainda na Inglaterra, em 1813 os batistas particulares organizaram a União Batista (*Baptist Union*). Em 1832 batistas particulares e batistas gerais da nova conexão passaram a se aproximar e, em 1891, se uniram formando a União Batista da Grã-Bretanha e Irlanda (*Union of Great Britain and Ireland*), a atual União Batista da Grã-Bretanha (*Baptist Union of Great Britain*).

Em 1814, surgiu nos Estados Unidos a Convenção Missionária Geral da Denominação Batista nos Estados Unidos da América para Missões Estrangeiras (*General Missionary Convention of the Baptist Denomination in the United States of America for Foreign Mission*), que, por se reunir trienalmente, ficou conhecida como Convenção Trienal (*Triennial Convention*). Além das missões estrangeiras, essa convenção atuou nas missões internas e em atividades educacionais.

Os apelos por contribuições financeiras, a manutenção de teologia reformada mais ortodoxa e o entendimento de que a única organização estabelecida por Deus era a igreja local contribuíram para o desenvolvimento de um movimento antimissionário que resultou no surgimento de novos grupos batistas. Nos Estados Unidos, o movimento começou em 1828. Como consequência surgiram os batistas primitivos (*Primitive Baptists*), também chamados de batistas duros (*Hard Shell Baptists*), que criaram associações próprias. Na Inglaterra, em 1829, surgiram os batistas estritos e particulares (*Strict and Particular Baptists*).

As disputas entre as regiões norte e sul dos Estados Unidos no século XIX, especialmente, com relação à abolição da escravidão, tiveram consequências em diversas denominações.²⁶⁹ Controvérsias sobre a atuação da Sociedade de Missões

²⁶⁹ Em 1845, da Igreja Metodista Episcopal (*Methodist Episcopal Church*), surgiu a Igreja Metodista Episcopal do Sul (*Methodist Episcopal Church South*). Em 1861, da Igreja Presbiteriana nos Estados

Domésticas (*Home Missionary Society*), mantida pela Convenção Trienal, especialmente, se ela deveria aceitar proprietários de escravizados como missionários, resultaram na divisão da denominação. Os sulistas se retiraram e organizaram, em 1845, a Convenção Batista do Sul (*Southern Baptist Convention*). O cisma levou ao fim da Convenção Trienal. Suas agências de missões domésticas, missões estrangeiras e de publicações continuaram a existir e passaram a compor a Convenção Batista do Norte (*Northern Baptist Convention*), atual Igrejas Batistas Americanas nos EUA (*American Baptist Churches USA*), quando esta foi criada em 1907.

Outro fator que resultou em cisma e com isso originou um novo grupo batista foi a questão travada entre modernistas, que desejavam harmonizar a teologia com a cultura de sua época, e setores mais conservadores, que lutavam contra qualquer mudança doutrinária. Essa disputa começou no século XIX. Ela ocorreu na Inglaterra e nos Estados Unidos e atravessou diversas denominações, que responderam de forma distinta à questão. Entre os batistas a disputa teve seu auge nos Estados Unidos, durante a década de 1920, quando setores fundamentalistas da Convenção Batista do Norte procuravam combater as influências liberais nos seminários da convenção. A disputa resultou na saída do fundamentalista. Eles organizaram a União Bíblica Batista (*Baptist Bible Union*), em 1932, que atualmente se chama Associação Geral das Igrejas Batistas Regulares (*General Association of Regular Baptist Churches*).

Ainda de acordo com David Bebbington, diversos elementos contribuíram para a difusão batista pelo mundo, como a atuação de agências missionárias, grupos migratórios, viagens individuais, difusão de literatura e atuação de outros grupos cristãos. A criação da já citada Sociedade Missionária Batista Particular para a Propagação do Evangelho entre os Pagãos, em 1792, fez com que o trabalho batista chegasse à Índia por meio de William Carey. A Convenção Trienal, assim que foi organizada em 1814, teve como missionários em Myanmar o casal Adoniram Judson Jr. (1788-1850) e Ann Judson (1789-1826). O trabalho desse casal inspirou o início da atuação missionária na Tailândia, no Sul da Índia, na China e na Libéria. Ao ser organizada em 1845, a Convenção do Sul iniciou sua atuação missionária na Nigéria e na China.

Os batistas escoceses apoiaram Johann Gerhard Oncken (1800-1884), que havia aderido à igreja batista em 1834, na evangelização da Europa continental. Oncken participou da organização da Primeira Igreja Batista em Hamburgo, na Alemanha, um dia após seu batismo. Pessoas treinadas por Oncken levaram a igreja batista para: Dinamarca (1839); Prússia Oriental (1841), na atual Alemanha; Países Baixos (1845); Áustria (1846); Suécia (1847); e Suíça (1847). Da igreja da Prússia, os batistas se expandiram para a Letônia.

A emigração de batistas alemães contribuiu no estabelecimento de igrejas nos Estados Unidos, no Canadá e na África do Sul. Um grupo de ex-escravizados liderados por David George (c. 1742-1810) emigrou para Serra Leoa e organizaram uma igreja batista em Freetown, a primeira do continente, em 1792. Em 1822, outro grupo de ex-escravizados migrou para Libéria onde também organizaram uma igreja batista. Suíços e belgas que migraram para a Argentina organizaram uma igreja batista.

Também houve indivíduos que realizavam viagens com objetivos evangelísticos. Este foi o caso de George Liele (1750-1820), um ex-escravizado que em 1783 viajou pela Jamaica e em 1790 organizou uma igreja na capital Kingston. Outro exemplo foi o de Lough Ah Fook (1841-1884), um chinês, que foi pregar para trabalhadores chineses na Guiana Inglesa, atual Guiana, em 1861.

A difusão de literatura por meio de sociedades bíblicas, por exemplo, assim como a atuação de outros grupos protestantes auxiliaram a expansão batista ao lhes prepararem o caminho. Por exemplo, o avivamento de grupos cristãos entre os séculos XVIII e XIX contribuiu para a chegada dos batistas na Estônia e na Ucrânia.

No Brasil, o protestantismo, de modo geral, começou efetivamente com o Tratado de Comércio e Navegação estabelecido entre os reis da Inglaterra e de Portugal em 1810 e que permitia o culto dos súditos ingleses anglicanos nos domínios portugueses.²⁷⁰ A primeira igreja protestante no país foi uma capela anglicana, inaugurada em 1822 no Rio de Janeiro. A chegada de imigrantes germânicos no Brasil, na década de 1820, inaugurou a presença luterana no país. Os serviços religiosos anglicanos e luteranos atendiam apenas aos imigrantes. As igrejas protestantes só chegaram ao público brasileiro na segunda metade do século

²⁷⁰ Sobre a inserção protestante no Brasil ver: CORRÊA, Vitor Hugo Quima; MELLO, Juçara da Silva Barbosa de. *Evangélico: contribuições à semântica histórica (1858-1917)*. 2017. 177 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2017.

XIX. A primeira foi a Igreja Evangélica Fluminense, uma igreja congregacional, organizada em 1858, no Rio de Janeiro, pelo casal Robert Reid Kalley (1809-1888) e Sarah Poulton Kalley (1825-1907). Na mesma cidade, em 1862, Ashbel Green Simonton (1833-1867) fundou a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, a primeira do ramo presbiteriano no país. Em 1871, uma igreja metodista foi organizada entre os colonos estadunidenses no interior paulista, e, em 1878, por meio de trabalho missionário, foi organizada a Igreja Metodista do Catete, no Rio de Janeiro.

O início do trabalho batista no Brasil se deve à atuação missionária da Convenção Batista do Sul. Uma primeira tentativa foi realizada por essa convenção, com o envio do casal missionário Thomas Jefferson Bowen (1814-1875) e Lurena Henrietta Davis Bowen (1832-1907), que ficou no país entre maio de 1860 e fevereiro de 1861. Houve uma aproximação de Thomas Bowen com escravizados no Rio de Janeiro, pois ele falava iorubá, mas suas condições de saúde colaboraram para o rápido encerramento da primeira experiência batista no Brasil.²⁷¹ Na década seguinte, o Brasil recebeu migrantes estadunidenses sulistas que procuravam refazer a vida após a perda do Sul na Guerra de Secessão (1861-1865). Entre os imigrantes havia batistas. Na colônia de Santa Bárbara d'Oeste, em São Paulo, eles organizaram, em 1871, uma igreja batista e, em 1879, outra. Essas igrejas tinham seus cultos em inglês e visavam atender a comunidade imigrante. Entretanto, foram eles que, em 1872, solicitaram à Convenção do Sul o envio de missionários para o Brasil.

Em 1881, chegou ao país o casal William Buck Bagby (1855-1939) e Anne Luther Bagby (1858-1942) e, no ano seguinte, o casal Zachary (Zacarias) Clay Taylor (1850-1919) e Kate Crawford Taylor (1862-1894). Após passarem pela colônia de Santa Bárbara, onde aprenderam o idioma, em 1882, os dois casais missionários, juntamente com o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque (1840-1887), organizaram, em Salvador, a Primeira Igreja Batista na Bahia, que após 1973 passou a se chamar Primeira Igreja Batista do Brasil.²⁷² A partir desta os

²⁷¹ Cf.: CORRÊA, Vitor Hugo Quima; MELLO, Juçara da Silva Barbosa de. *Evangélico: contribuições à semântica histórica (1858-1917)*. 2017. 177 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2017, p. 97-98.
OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

²⁷² Cf.: YAMABUCHI, Alberto Kenji. *O debate sobre a história das origens do trabalho Batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira*

missionários criaram outras igrejas pelos país, como, por exemplo: a Primeira Igreja Batista (PIB) do Rio de Janeiro (1884), a PIB de Maceió (1885), a PIB do Recife (1886), a PIB de Campos dos Goytacazes (1891), a PIB de Niterói (1892), a PIB de Natal (1896), a PIB de Belém (1897), a PIB de São Paulo (1899), a PIB de Manaus (1990), a PIB de Vitória (1903). Em 1907 nas comemorações dos vinte e cinco anos do início do trabalho batista no país, foi criada a primeira organização de caráter nacional para reunir os batistas, a Convenção Batista Brasileira.

Como se pode perceber, pouco após as primeiras experiências nos Países Baixos e na Inglaterra, os batistas se dividiram em diversos grupos e organizações. Por isso não é possível dizer que existe uma igreja batista no singular. Seja no mundo, seja no Brasil, existem diversos grupos batistas.

Por exemplo, em 2001, Frank S. Mead, Samuel S. Hill listaram dezessete denominações batistas e duas organizações ou grupos que não chegam a formar uma denominação, nos Estados Unidos.²⁷³ Eram elas: Seventh Day Baptist General Conference of U.S.A. And Canada (1802); Primitive Baptist (1827); Southern Baptist Convention (1845); General Association of General Baptist Churches (1870); North American Baptist Conference (1865); Baptist General Conference (1879); National Baptist Convention of America, Inc. (1895); American Baptist Association (1905); American Baptist Churches in the U.S.A. (1907); National Primitive Baptist Convention, U.S.A. (1907); General Association of Separate Baptists (1912); National Baptist Convention, U.S.A., Inc. (1915); General Association of Regular Baptist Churches (1932); National Association of Free Will Baptists (1935); Progressive National Baptist Convention, Inc. (1961); Alliance of Baptist Churches (1987); National Missionary Baptist Convention of America (1988). As duas organizações ou grupos foram: Reformed ou Sovereign Grace Baptists (1954); Cooperative Baptist Fellowship (1991).

David Bebbington identificou sete vertentes batistas que aparecem em diversas partes do mundo, mas que podem ser modificadas devido a condições locais. A primeira era formada pelos liberais. Eles adotam uma postura mais liberal sobre a teologia e estão abertos à questão homossexual, defendem o

nos anos 1960-1980. 2009. 387 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009, p. 82.

²⁷³ Cf.: MEAD, Frank S.; HILL, Samuel S. *Handbook of Denominations in the United States*. 11 ed. Nashville, Tennessee (EUA): Abingdon Press, 2001.

ambientalismo, a paz e tratam de questões de gênero. A segunda é a dos evangélicos clássicos. Estes defendem a centralidade da Bíblia, a morte expiatória de Cristo, a necessidade da conversão e de se trabalhar em prol do evangelho. A terceira é a dos pré-milenistas, que compreendem que a segunda volta de Cristo é eminente. A quarta é a da renovação carismática, iniciada na década de 1960 com a influência pentecostal sobre as igrejas protestantes históricas; eles enfatizam os sinais e as maravilhas como cura divina e o falar em línguas. A quinta é a dos calvinistas. Por mais que a fé reformada nunca tenha desaparecido do meio batista, houve um novo interesse por essa linha a partir do final do século XX. A sexta é formada pelos batistas que têm uma afinidade com os anabatistas. A aproximação com os anabatistas se deu pela crença de alguns batistas de sua denominação ter se originado daquele grupo e, após a renovação carismática, alguns batistas acharem nos anabatistas um exemplo de cristianismo radical. A sétima e última vertente é a dos batistas orientados pela Alta Igreja, isto é, a ala da Igreja da Inglaterra que defende práticas litúrgicas e teológicas que enfatizam a formalidade e, por isso, seguem uma liturgia mais ligada ao modelo católico romano.²⁷⁴

No Brasil, em 2017, Leandro Gonçalves de Alvarenga, baseado na utilização dos tipos ideais por Max Weber, identificou cinco categorias de batistas país. Por mais que alguns indivíduos, igrejas ou instituições sejam identificados em mais de um tipo, o trabalho de Alvarenga nos ajuda a perceber a diversidade existente entre os batistas no Brasil.

O primeiro grupo identificado foi o dos fundamentalistas, de doutrinas e práticas conservadoras, em que estariam parte da CBB e os batistas regulares; os batistas pentecostais, que surgiram a partir da década de 1960, entre os quais estão a Convenção Batista Nacional e os Batistas Independentes; os batistas étnicos, que se originam da imigração de grupos étnicos como os eslavos, os letos, os russos, os alemães; os batistas empreendedores, que seriam líderes que servem de modelo para igrejas menores; e os batistas heterodoxos, aqueles que em seu tempo destoaram de algum modo do conservadorismo vigente.²⁷⁵

²⁷⁴ Cf.: BEBBINGTON, David. *Op. cit.*

²⁷⁵ Cf.: ALVARENGA, Leonardo Gonçalves de. *Os batistas em movimento: um estudo da dinâmica socioreligiosa de batistas no Brasil: o exemplo de Macaé-RJ*. 2017. 269 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017, p. 89-104.

Se olharmos do ponto de vista institucional, podemos identificar as seguintes denominações batistas no Brasil.²⁷⁶ A primeira é a Convenção Batista Brasileira (1907), a maior e mais antiga das denominações. Ela é fruto da atuação dos missionários da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, iniciada nas décadas de 1870 e 1880. A segunda denominação é a Convenção Batista Pioneira (1910), que teve sua origem nas igrejas de imigrantes alemães e letos. Mesmo com instituições próprias, essa convenção mantém relações com a Convenção Brasileira. A terceira é a Conferência Batista do Sétimo Dia Brasileira (1950), a qual surgiu no Brasil a partir de um grupo que se retirou da Igreja Adventista do Sétimo Dia de Curitiba, após rejeitar as profecias de Ellen Gould White (1827-1915). Assim, em 1916 eles organizaram uma igreja. Contudo, apenas em 1950 adotaram o nome e as doutrinas batistas, após estabelecerem contato com a Igreja Batista do Sétimo Dia de Hamburgo, na Alemanha. A quarta é a Convenção das Igrejas Batistas Independentes (1952), resultado da atuação de missionários suecos da Missão de Örebro a partir de 1912, no Brasil. Além de sua origem, outro diferencial em relação às convenções mais antigas é a aceitação do movimento de renovação espiritual.

A quinta é a Associação das Igrejas Batistas Regulares do Brasil (1953), cujo trabalho dos missionários começou no Brasil em 1936. Contudo, a primeira igreja organizada como uma Igreja Batista Regular se deu apenas em 1945.²⁷⁷ A sexta é a Convenção Batista Nacional (1965), iniciada do movimento de renovação espiritual que algumas igrejas batistas da Convenção Brasileira viveram a partir da década de 1960. A sétima é a Convenção Batista Conservadora (1996), que surgiu de uma dissidência da Convenção das Igrejas Independentes. Essa cisão se iniciou em 1981 com a formação da União Conservadora Batista Independente. Em 1985 a União rompeu as relações com a Convenção das Igrejas Independentes e, na década de 1990, se tornou uma convenção.²⁷⁸ Existem dois grupos batistas que têm em

²⁷⁶ A principal fonte sobre as denominações batistas no Brasil foi: ALVARENGA, Leonardo Gonçalves de. *Igrejas Batistas no Brasil: construção de tipologias*. *Caminhos – Revista de Ciências da Religião*. Goiânia, 2019, V. 17. Disponível em: <<https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6935>> Acessado em: 26 fev. 2023.

²⁷⁷ Cf.: BACOCINA, Carlos Alberto dos Santos. *Uma missão ao interior: o início do movimento batista regular no Brasil (1936-1950)*. 2016. 86 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo, São Paulo, 2016, p. 65-66.

²⁷⁸ Cf.: OLIVEIRA, Miriã Daneris Valério D'Avila de. *A formação musical dos professores de música na IBC – Bagé*. 2016. 44 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Música). Universidade Federal do Pampa, Bagé, 2017, p. 22.

comum a teologia reformada como sua característica básica. Um deles é a Comunhão Reformada Batista no Brasil (2004) e o outro é a Convenção Batista Reformada do Brasil (2017). Há a Aliança de Batistas do Brasil (2005), que reúne batistas progressistas saídos da Convenção Brasileira. E, por fim, existem outras comunidades batistas menores formadas por imigrantes letos, eslavos, russos, ucranianos e poloneses e seus descendentes. Neste trabalho trataremos dos batistas brasileiros, ou seja, aqueles ligados à Convenção Batista Brasileira.

2 A IGREJA BATISTA DA CHATUBA

Geralmente, quando a história de uma igreja local é contada, é comum que se enfatizem: os acontecimentos que marcaram a trajetória da instituição; a autoridade institucional, a qual se atribui o protagonismo da história do grupo a seu principal líder, o pastor, e por isso valoriza suas realizações enquanto estava à frente do grupo; e, por fim, um certo tipo de narrativa memorialística a partir das lembranças de alguns membros ou ex-membros, geralmente aqueles mais antigos ou que ocuparam cargos de liderança.

Toda abordagem historiográfica tem seu limite. Contudo, essas três características apresentadas valorizam: a narrativa dos acontecimentos no lugar da análise dos processos de mudanças e permanências ocorridas na instituição; elas também partem de uma “visão de cima”, como disse Peter Burke, isto é, a partir dos “grandes feitos dos grandes homens”,²⁷⁹ neste caso os pastores, o que coloca os demais sujeitos históricos em um papel secundário e tende a ignorar as opiniões e as experiências das pessoas comuns; e, geralmente têm a pretensão de narrar de modo imparcial e fielmente o que ocorreu, como se as convenções e esquemas culturais e sociais em que o historiador está imerso não influenciassem em sua escrita.²⁸⁰ Além de geralmente não utilizarem um método crítico, isto é, um modo claro e racional de distinguir o verdadeiro do falso, para escolha, tratamento e análise das fontes históricas, assim como no trabalho feito a partir das informações obtidas por meio das fontes. Por exemplo, na abordagem memorialística, geralmente o pesquisador toma como verdadeiro o testemunho dado sem confrontá-lo com outras fontes ou sem situá-lo nas relações sociais que o produziram, pois, geralmente, a antiguidade do testemunho ou devido à relação que o indivíduo tem com o poder da instituição, são tomados como elementos de autoridade e que validariam por si só o discurso. Como afirmou Álvaro Ramon Ramos Oliveira, era uma história triunfalista, heroica, “onde se registravam acontecimentos positivos que enobreciam” aqueles que estavam no centro de poder e seu projeto, “mas omitiam-se os problemas”,²⁸¹ como os conflitos, as crises e as derrotas.

²⁷⁹ BURKE, Peter. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editoria Unesp, 1992. p. 12.

²⁸⁰ Cf.: *Ibidem.*, p. 15.

²⁸¹ OLIVEIRA, Álvaro Ramon Ramos. *Op. cit.*, p. 22, 127.

Uma vez que os grupos batistas entendem que a igreja local é formada por uma associação voluntária de crentes batizados, optei pela utilização de uma abordagem estatística sobre esses fiéis para apresentar a Igreja Batista da Chatuba. Reconheço que essa abordagem tem um limite, pois ela corre o risco de esconder ou apagar as singularidades dos indivíduos que formaram a igreja. Contudo, entendo que ela contribuiu para uma melhor compreensão do grupo se comparada às formas que tratamos anteriormente. Assim, a partir dos dados coletados, procurei identificar relações e comportamentos partilhados pelos fiéis e que caracterizariam esta igreja.

Uma vez que a Igreja Batista da Chatuba e a denominação Batista Brasileira são instituições de natureza religiosa, é inevitável que tenhamos contato com o discurso religioso, pois é a partir dele que a realidade é constituída. Por isso, para que fosse possível desnaturalizar a igreja e a denominação e tornar possível uma análise crítica, dessas instituições, especialmente da Igreja, elas foram consideradas como comunidades e como organizações.

Por comunidade, entendemos um conjunto de indivíduos vinculados por um entendimento partilhado entre seus membros. De acordo com Zygmunt Bauman, as comunidades são caracterizadas por buscarem se diferenciar dos demais grupos sociais, se manterem pequenas (para que todos os seus membros a vejam) e por buscarem ser autossuficientes (ao procurarem atender todas as necessidades de seus membros). Assim, ela é formada pela mesmidade, também chamada pelo autor de homogeneidade. Mas, dos tipos de comunidades identificadas por Bauman, o modelo eclesiológico seguido pela Igreja Batista da Chatuba e por muitas outras igrejas batistas brasileiras se aproxima do que ele identificou como comunidades éticas. Estas seriam marcadas pelas responsabilidades éticas e compromissos fraternos de longo prazo, por direitos inalienáveis, obrigações inabaláveis e por uma durabilidade prevista ou institucionalmente garantida.²⁸²

Por organizações, compartilhamos a definição dada por Amitai Etzioni, de que “são unidades (ou agrupamentos humanos) intencionalmente construídas e

²⁸² Cf.: BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

MOCELLIM, Alan D. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. *Plural*, [S. l.], v. 17, n. 2, p. 105-128, 2010. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/74542>>. Acesso em: 1 maio. 2023.

reconstruídas, a fim de atingir objetivos específicos”.²⁸³ Na análise foram considerados cinco elementos que, de acordo com William Richard Scott, caracterizam os organismos sociais: “os participantes ou membros, os objetivos, as atividades, as estruturas e o ambiente no qual e com o qual a organização interage”.²⁸⁴ Tais elementos serão apresentados ao longo do trabalho.

2.1 Os membros

Como uma igreja local, a Igreja Batista da Chatuba é basicamente formada por seus membros. Para os batistas brasileiros, o membro da igreja é a pessoa que após solicitar se unir ao grupo de fiéis que formam uma determinada igreja local, ao preencher a determinados requisitos estabelecidos pelo grupo, foi aceito pelos demais membros e ao ingressar passa a ter direitos e deveres em relação ao grupo e a ter seu nome inscrito no rol de membros, isto é, na lista dos que formam tal grupo.

Foi difundido entre os batistas brasileiros que todos os que creem em Jesus Cristo devem ser membros de uma igreja local – o que foi entendido como um privilégio e, ao mesmo tempo, como um dever daquele que foi salvo por Deus. Esses aspectos seriam inseparáveis. Por mais que, para os batistas, o ato de se filiar a uma igreja não salve o indivíduo, ele é entendido como uma consequência natural daqueles que amam a Deus e que querem participar de seu povo e assim serem identificados publicamente como um de seus participantes. Isso ocorre uma vez que a igreja, isto é, o conjunto de fiéis de todos os tempos e de todos os lugares e que toma forma concreta nas igrejas locais, é entendida como sendo o próprio povo de Deus.²⁸⁵

Para os batistas, ser membro de uma igreja também é importante, pois é uma forma de cumprir uma ordem dada por Cristo, por ser essa a forma de participar da missão que Ele deu e para que fossem atendidas as necessidades humanas dos

²⁸³ ETZIONI, Amitai. *Organizações modernas*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972. p. 9.

²⁸⁴ SCOTT, William Richard apud HAIGHT, Roger. *A comunidade Cristã na História*. Vol. 1 – Ecclesiolgia histórica. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 117, 118.

²⁸⁵ Sobre a concepção teológica cristã da Igreja como povo de Deus, ver: SALVADOR, Carlos Corral. *Op. cit.*, p.371.

membros como conforto, instrução e fraternidade.²⁸⁶ Foram esses os entendimentos de Isaac Jacobus Van Ness (1860-1947), pastor batista estadunidense que em 1908, enquanto atuava como secretário editorial da Sunday School Board (atual LifeWay Christian Resources) da Southern Baptist Convention, afirmou na obra *Training in church membership*. Ela foi traduzida no Brasil por Almir dos Santos Gonçalves (1893-1981) com o título de “Treinamento dos Membros da Igreja”, possivelmente na década de 1930, e integrou o conjunto total de onze obras que formavam o material do curso para jovens batistas utilizados no país e em Portugal.

Uma vez que esses membros compartilham e seguem os mesmos princípios religiosos, que estão ligados em objetivos comuns e na ajuda mútua e partilham um sentimento de união, eles se chamam de irmãos. Em uma igreja batista, todo membro é um irmão. É a condição de membro que torna alguém um irmão na fé. Essa utilização do termo irmão difere da católicaromana, comum na sociedade brasileira devido à contribuição desse grupo para a formação do país e à presença de seus fiéis na sociedade. No catolicismo é chamado de irmão(a) o frade, a freira ou o monge, mesmo após realizado seus votos, isto é, de ter assumido determinadas obrigações (como o voto de castidade e o de obediência) e por isso ingressado na vida consagrada (passado a integrar um Instituto de Vida Religiosa como uma congregação religiosa, uma ordem mendicante ou uma ordem monástica), não recebeu o sacramento da Ordem, ou seja, não foi consagrado para exercer o serviço divino, continuar a missão confiada por Cristo aos apóstolos e em um de seus três graus: o do episcopado, o do presbiterado e o do diaconato. Ainda no catolicismo, o termo irmão também é utilizado para designar o frade que não exerce cargos superiores, serve de título de tratamento entre as maiores autoridades do cristianismo, assim como o papa trata os bispos e os cardeais.²⁸⁷

Os membros têm direitos e deveres comuns uns aos outros, sem distinção entre os mesmos. Assim, não há um membro que tenha mais direitos do que o outro, assim como menos deveres. Os substantivos “direitos” e “deveres” são fortemente

²⁸⁶ Cf.: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Treinamento dos Membros da Igreja*. 4 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1945. p.34-37.

²⁸⁷ Cf.: Irmão. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#23>. Acessado em: 22 mar. 2023.

marcados por uma relação jurídica, isto é, por um conjunto obrigações e deveres recíprocos entre pessoas regulado e protegido por normas estabelecidas,²⁸⁸ que neste caso podem ser normas religiosas, assim como normas jurídicas, isto é, estabelecidas perante a legislação vigente do país, que independe do caráter religioso.

De acordo com Isaac Jacobus Van Ness, existiriam os deveres dos membros em relação à igreja, enquanto organização, e outros devidos entre os membros enquanto indivíduos. Em relação à organização os deveres seriam: ter uma vida pura; se esforçar para manter o culto e os trabalhos da igreja por meio de contribuições financeiras e da participação nas atividades; manter a fraternidade da igreja; aumentar a influência da igreja na comunidade; trazer almas para Cristo; e fazer com que o Evangelho influencie aqueles que estão ao seu redor.

Uma vez que, para Van Ness, assim como para os batistas brasileiros, os batistas eram o grupo cristão cuja interpretação da Bíblia é a mais adequada,²⁸⁹ trazer as almas para Cristo e fazer com que o Evangelho influenciasse os que estavam ao redor do fiel passavam por converterem as pessoas à mensagem de fé batista, e em ser a ética batista o principal elemento influenciador da sociedade, uma vez que estes teriam a correta interpretação bíblica e logo a melhor prática.

Os deveres para com os demais membros eram: ajudar o irmão nas tentações, nas provações, nas tristezas e nas dificuldades da vida; cultivar amizades entre si; admoestar, isto é, advertir o irmão, e ajudá-lo a não pecar; socorrer o outro em suas necessidades; zelar pela honra e evitar mexericos, isto é, comentários maliciosos ou indiscretos, sobre outro irmão.²⁹⁰

Para Van Ness, os direitos ou privilégios dos membros passariam pelas obrigações que a Igreja teria com seus membros, que seriam: servir de lar, isto é, de lugar onde houvesse descanso para alma, amizades não interesseiras, simpatia, amor, compreensão, ou seja, servisse como “um refúgio terreno nos tempos de necessidade”;²⁹¹ inspirar o membro a ter uma vida melhor por meio dos cultos, das conversas, das amizades e das atividades realizadas; encorajar os desanimados;

²⁸⁸ Cf.: SANTOS, Washington dos. Relação Jurídica In: _____. *Dicionário Jurídico Brasileiro*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001. p. 214.

²⁸⁹ Cf.: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 18, 19.

²⁹⁰ Cf.: *Ibidem.*, p. 37, 38, 82-4.

²⁹¹ *Ibidem.*, p.80.

combater a fraqueza espiritual de seus membros; e instruí-los, ao serem ensinadas para além do sermão.²⁹²

Van Ness e outros autores que trataram de temas semelhantes, como o missionário estadunidense William Carey Taylor (1886-1971)²⁹³ e o pastor batista brasileiro Ebenézer Soares Ferreira (1926-2021),²⁹⁴ e que elencavam valores similares aos de Van Ness, contribuíram diretamente, por meio de seus livros, ou indiretamente, por meio da reprodução de seus valores, mesmo que sem referenciar conscientemente seus autores, na formação do pensamento de gerações de batistas brasileiros ao longo do século XX. A Igreja Batista da Chatuba e seus membros não fugiram a essa regra.

Para além dos elementos espirituais elencado por Van Ness, também existem os elementos propriamente jurídicos relacionados à condição de membro de uma igreja. Durante os primeiros quarenta e três anos da Igreja Batista da Chatuba, incluindo o período que analisamos neste estudo (1958-1969), valia o Código Civil de 1916, que vigorou entre janeiro de 1917 e janeiro de 2002. Um Código Civil é um conjunto de regras que direcionam as relações civis, isto é, de comportamento e interesses privados, entre as pessoas que vivem em um país.²⁹⁵ De acordo com o Código de 1916, as sociedades religiosas foram reconhecidas como pessoas jurídicas de direito privado, quer dizer que a igreja é uma instituição que tem sua existência separada da dos seus membros e que pode exercer direitos e contrair obrigações na sociedade e responder por eles perante a lei. Por isso, para exercerem suas atividades de acordo com a lei, as igrejas deveriam registrar seus estatutos,²⁹⁶ que é um documento escrito com valor legal que reúne e torna concreto

²⁹² *Ibidem.*, p.79-82.

²⁹³ Cf.: TAYLOR, William Carey. *Manual das Igrejas*. 4 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1949. Possivelmente a primeira edição é de 1926, a data do prefácio do livro.

²⁹⁴ Cf.: FERREIRA, Ebenézer Soares. *Vade-Mecum do Obreiro e da Igreja (ou Manual da Igreja e do Obreiro)*. [Rio de Janeiro]: Não identificada, 1973.

A partir da segunda edição, lançada em 1981, a obra passou a ser intitulada de “Manual da Igreja e do Obreiro”, e passou a ser editada pela Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira (JUERP). A última edição identificada foi a de número 11, lançada em 2002, ainda pela JUERP. A obra sofreu alterações ao longo das sucessivas edições, seja com acréscimos, seja com a supressão de trechos.

²⁹⁵ Cf.: SANTOS, Washington dos. Código Civil brasileiro In: _____. *Op. cit.*, p. 52.

²⁹⁶ Cf.: BRASIL. Art. 16, 18. In: _____. *Código Civil dos Estados Unidos do Brasil – Lei Nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916*. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm>. Acessado em: 22 de mar. De 2023.

todos os princípios e regras pelos quais serão dirigidos o governo, os atos e o funcionamento interno de uma organização.²⁹⁷

Durante os primeiros doze anos da Igreja Batista da Chatuba, o que vigorava como elemento norteador do cotidiano da igreja eram os costumes e as práticas compartilhados pelos batistas brasileiros e que eram reforçados pelos seminários denominacionais e pela literatura fornecida pelos órgãos denominacionais como a JUERP. São exemplos dessas literaturas *O Jornal Batista* e livros como a já citada obra de Van Ness.

O primeiro estatuto da Igreja Batista da Chatuba foi registrado em março de 1971 e vigorou até o início de agosto de 2005, quando foi registrado um novo documento, e este valeu até 2020, quando houve mais uma substituição. Como os dois primeiros estatutos cobriram cerca de cinquenta anos da trajetória da instituição e por isso a marcaram, comparamos os direitos e os deveres que eles estabeleceram aos membros. Mesmo que estejam fora do nosso recorte temporal, eles colaboram em nossa investigação de como os membros foram caracterizados nesta instituição.

No primeiro estatuto, não aparecem de forma clara os direitos e os deveres dos membros, mas fica subentendido que eles têm o direito de: participar das assembleias, isto é, as reuniões onde eram tomadas as decisões sobre o cotidiano da igreja; votar e ser votado; e ocupar cargos na administração da igreja.²⁹⁸ Quanto aos deveres, não houve qualquer referência.

No segundo estatuto, os direitos e os deveres já estavam claramente expressos no corpo do texto. Eram reconhecidos como direitos: receber assistência espiritual e material, quando necessário e dentro das possibilidades da igreja; e participar dos cultos, programas e atividades promovidos pela igreja. Os direitos de aspecto legal inseridos de modo claro foram: votar e ser votado para cargos e funções; frequentar a sede e as dependências do templo; participar das assembleias com direito ao uso da palavra; e se defender de qualquer acusação perante a assembleia da igreja.²⁹⁹

²⁹⁷ Cf.: FERREIRA, Ebenézer Soares. *Op. cit.*, p. 254.

²⁹⁸ Cf.: NOVA IGUAÇU (RJ). Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatutos da Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 19 de março de 1971. Art. 8º, 16, 21.

²⁹⁹ Cf.: NOVA IGUAÇU (RJ). Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatuto da Primeira Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 26 de setembro de 2005. Art. 8º.

Os deveres, que eram inexistentes no documento de 1971, superaram o número de direitos reconhecidos em 2005. Eram deveres dos membros: participar dos cultos regularmente e informar ausência superior a noventa dias; contribuir financeiramente para que a Igreja pudesse ter recursos para cumprir seus objetivos; zelar pelo nome da igreja; buscar uma conduta exemplar baseada nos princípios bíblicos; manter uma vida de devoção particular e familiar; evitar e combater os vícios e evitar a difamação, a calúnia e a injúria; manter sua disciplina cristã pessoal e acatar a disciplina e os princípios bíblicos ensinados pela igreja; aceitar e observar as doutrinas da Igreja de acordo com a declaração doutrinária que está adotada; fazer valer pra si e para outros as normas do estatuto e as decisões tomadas pela igreja; exercer com zelo as funções para qual foi eleito; e cooperar, por todos os meios, com o cumprimento das finalidades e dos programas da igreja.³⁰⁰

Mesmo que tais literaturas como as representadas pela obra de Van Ness não tenham deixado de existir, com o passar do tempo e a criação dos estatutos por parte das igrejas, tais obras tenderam a ter sua importância diminuída no cotidiano das igrejas. A importância do caráter normativo que acompanhava o caráter formativo dessas obras passou a diminuir. Contudo, ao observarmos as obras literárias e os estatutos, pode-se perceber uma relação entre eles, pois estes foram baseados nos costumes e nas práticas contidas naqueles. Entre os direitos se destaca a ideia de que a igreja deve fornecer auxílio ao membro em suas necessidades. Entre os deveres do membro estava o de desenvolver e manter um padrão de vida de acordo com os princípios bíblicos, participar ativamente dos trabalhos da igreja, contribuir com o sustento financeiro da igreja e zelar pela honra da igreja e seus membros.

É importante notar que a proporção dos deveres que havia na literatura denominacional e que foram reconhecidos pelos instrumentos legais da instituição foi maior do que o que ocorreu com os direitos. Por mais que os deveres dos membros só tenham sido reconhecidos legalmente em 2005, como veremos mais à frente, eles já estavam presentes no cotidiano da instituição. A proximidade dos direitos e, especialmente, com os deveres anunciados por Van Ness, nos permite identificar três elementos. O primeiro, de que a Igreja Batista da Chatuba estava integrada nos valores partilhados por outros batistas brasileiros. O segundo, sobre a

³⁰⁰ Cf.: NOVA IGUAÇU (RJ). Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatuto da Primeira Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 26 de setembro de 2005. Art. 9º.

força dessa influência externa à igreja em sua vida cotidiana. O terceiro, de que mesmo com uma variação do nível do reconhecimento jurídico interno, os membros formavam uma categoria de pessoas distintas, isto é, que podem ser diferenciadas de outros grupos.

Na dinâmica cotidiana de uma igreja local, existem pessoas que mesmo sem a condição de membro a visitam ou a frequentam e ocasionalmente colaboram com as atividades desenvolvidas por esta. Isso pode ocorrer por meio de contribuições financeiras, da assistência aos cultos, aos estudos bíblicos e em outras atividades como, por exemplo, a participação ativa em projetos sociais ou em acampamentos realizados pela igreja.

Assim, o membro é aquele que tem um vínculo formal com a instituição. Ao adotarmos como critério de análise a filiação religiosa, isto é, a qual prática ou organização religiosa o indivíduo está formalmente ligado, podemos identificar outras categorias com que os membros interagem. Eram eles: a dos frequentadores (que comparecem aos cultos e/ou as atividades regulares da igreja com certa assiduidade, mas que não são membros); a dos visitantes (cuja presença nas atividades são ocasionais, acontecem poucas vezes e, geralmente, em situações específicas); a dos incrédulos (aqueles que não partilhavam a fé evangélica e que eram alvos da evangelização da igreja e de onde ela buscava preferencialmente novos fiéis); e o dos ex-membros, que se desdobram em dois grupos: o primeiro é formado por aqueles que passaram a ser membros de outras igrejas batistas brasileiras ou de outras denominações e o segundo é o dos desviados, aqueles que abandonaram ou foram excluídos do grupo de membros e que não colaboram com nenhuma igreja evangélica.

Os frequentadores e os visitantes poderiam ter sua origem entre os desviados, os incrédulos ou entre cristãos que eram membros de outras igrejas evangélicas, ou mesmo de outras igrejas batistas brasileiras, e que tiveram algum grau de proximidade com a igreja local. Percebe-se que para ela a categoria dos membros tinha uma grande importância, pois desta dependia a sua existência enquanto grupo humano e enquanto instituição.

A distinção básica entre membros e não membros é muito comum em diversas denominações protestantes no Brasil como entre os presbiterianos, os metodistas e as Assembleias de Deus. Contudo, os critérios e os elementos que caracterizam o membro podem variar de acordo com a denominação. É importante

ressaltar que por mais que algumas igrejas locais ou denominações ainda adotem o conceito de membro, na prática, os membros não chegam a formar uma categoria distinta no interior da organização. Em algumas igrejas, o número de membros, por exemplo, é estimado pela quantidade de cadeiras no templo e de frequentadores dos cultos.³⁰¹

No caso que analisamos, como os não membros não têm um vínculo formal com a organização, são poucos e parciais os vestígios deles na organização, eles passam despercebidos pelos meios oficiais. Diferente destes, os membros, devido a seu vínculo formal e participação nos trabalhos da igreja, têm mais vestígios. Quanto mais o indivíduo colaborava formalmente com a organização, mais registros existem sobre ele. Geralmente, o principal registro são as atas das assembleias, nas quais são escritas as decisões tomadas sobre a igreja. A partir dos livros de atas e nas antigas fichas de membros, foi possível estabelecer a quantidade de membros que a Igreja Batista da Chatuba teve entre 1958 e 2020,³⁰² com a distinção entre mulheres e homens. Essa quantificação contribui na identificação da proporção que esta igreja local atingiu ao longo de sua trajetória e nas relações estabelecidas em seu interior.

Devido ao levantamento realizado sobre a membresia da igreja foi possível identificar que 1433 pessoas já tiveram, e alguns destes ainda têm, a condição de membros da Igreja Batista da Chatuba. Destes, 832 eram mulheres, o que corresponde a 58%, e 601 eram homens, 42%.

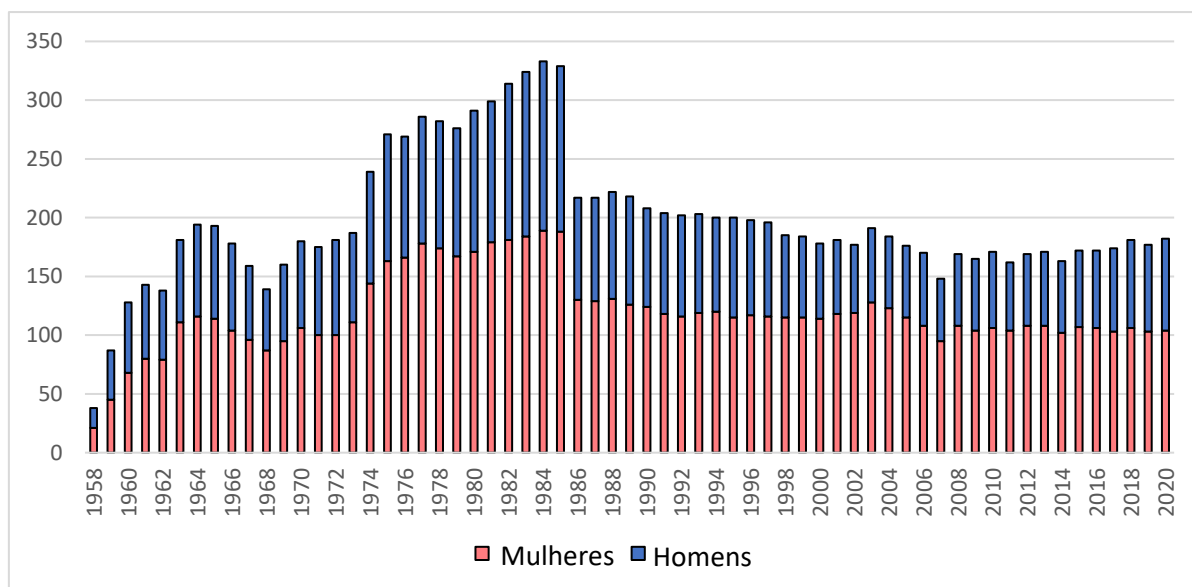
Assim como verificamos que diferentes pessoas passaram a integrar a Igreja Batista da Chatuba na categoria de membro no decorrer do tempo de existência desta instituição, também observamos que uma pessoa pode realizar o movimento de ingressar como membro e deixá-lo de ser por diversas vezes ao longo de sua vida. A partir dessas informações e dos dados levantados, foi possível reconstituir de modo aproximado a quantidade de membros da Igreja por ano, entre 1958 e 2020. Ao realizar tal levantamento, foram desconsideradas a entrada de 116 membros (75 mulheres e 41 homens), cuja forma ou data de ingresso na Igreja não foi possível

³⁰¹ Cf.: ANDRADE, Eliana Santos. *A visão celular no governo dos 12: estratégias de crescimento, participação e conquista de espaço entre os batistas soteropolitanos de 1998 a 2008*. 2010. 155 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010, p. 68.

³⁰² Foi considerado o período entre 6 de setembro de 1958 e 18 de outubro de 2020, a última assembleia com movimento de membros do ano.

identificar, e a saída de 230 pessoas (141 mulheres e 89 homens) pela mesma razão, mas que confrontados com listagens de membros já não integravam a membresia da igreja. O resultado pode ser visto no gráfico abaixo.

Gráfico 1 – Número aproximado de membros da Igreja Batista da Chatuba por ano (1958-2020)



FONTE: Elaboração do autor (2023).

O período do gráfico cobre os primeiros 62 anos da Igreja Batista da Chatuba. Ao observá-lo, dois elementos chamam nossa atenção. O primeiro é o movimento de membros e, como consequência, o próprio tamanho que a igreja alcançou ao longo do tempo. É possível notar que existem períodos de crescimento do número de membros da igreja. O primeiro, entre 1958 e 1965, e o segundo, entre 1974 e 1985. Contudo, o auge da igreja foi no ano de 1984, com 333 membros (189 mulheres e 144 homens). Se destaca a diferença de 112 membros a menos na mudança do ano de 1985 (com 329) para 1986 (com 217). Houve uma tendência de leve perda ao longo dos anos de 1986 a 2007. Aparenta-se uma estabilidade na quantidade entre 2008 e 2020, quando o número oscilou entre 169 e 182 membros. Mas, independentemente do que motivou a alteração na quantidade de membros por anos, seja a entrada, seja a saída, sempre houve um movimento. Esse elemento nos indica momentos de maior e de menor vitalidade da igreja, o que possivelmente influencia nas relações internas da instituição.

Em 1967, a missionária estadunidense Cathryn Smith (1918-1995), em seu Programa de Educação Religiosa, identificou quatro tipos de igrejas: a pequena com menos de 100 membros, a média, com 100 a 300 membros, a “igreja um pouco maior” com 300 a 500 membros, e a igreja grande, com mais de 500 membros.³⁰³ Poucos anos depois, em 1971, o então diretor de *O Jornal Batista* e professor do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil e do Instituto Batista de Educação Religiosa, o pastor José dos Reis Pereira (1916-1991) afirmou que um bairro residencial, com pouco comércio e movimento e com outra igreja batista a menos de um quilometro, o ideal era de que a igreja local tivesse no máximo 300 membros.³⁰⁴ Assim, entendemos que para a época analisada (1958 a 1969), a Igreja Batista da Chatuba não podia ser considerada uma igreja pequena. Mesmo desconsiderando seu auge com 333 membros, desde 1960 a igreja sempre teve mais de 100 membros e partir de 1963, com exceção de apenas dois anos, 1968 e 2007, a igreja não teve menos do que 150 membros.

O segundo elemento que nos chama atenção no gráfico é a presença das mulheres em relação ao total da membresia da igreja. Nos anos de 1963, 1964, 1967, 1968, 1981, 1986, 1990, 1994 e nos períodos compreendidos entre 1974 e 1979 e de 1998 e 2016, isto é, durante 33 anos (o que corresponde a 52% do tempo da existência da igreja), a presença feminina esteve entre 60% e 67%. O período de 2002 a 2004 contou com o mais alto índice. No restante do tempo, a presença feminina variou entre 52% e 59%. Os anos de 1959 e 1960 tiveram os menores índices femininos 52% e 53%, respectivamente.

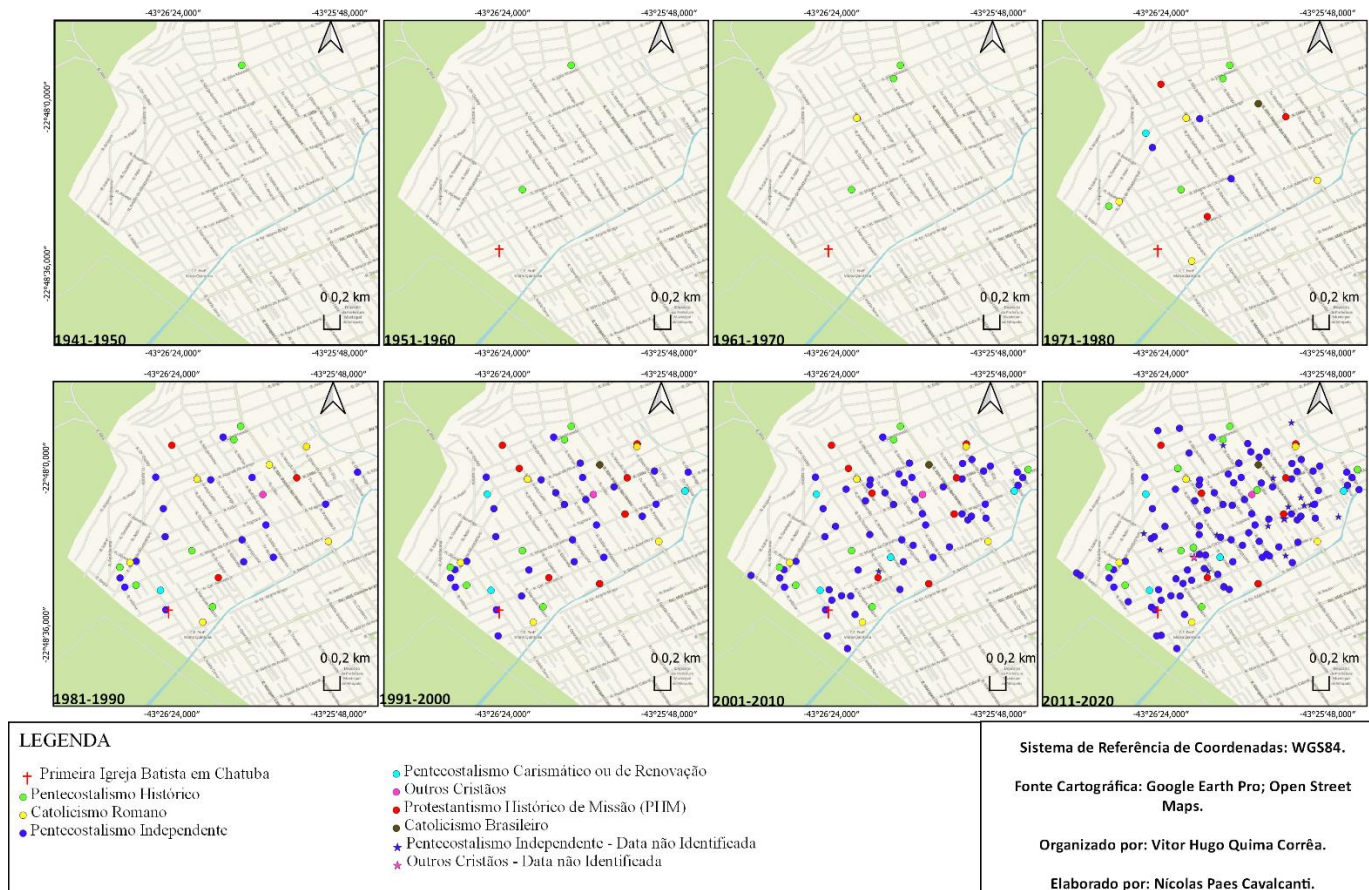
Ao considerarmos o histórico da presença evangélica no bairro, percebe-se que a queda no número de membros a partir da década de 1980 e o fato de a igreja não ter alcançado números próximos ou maiores dos atingidos entre 1974 e 1985, ou a tendência de crescimento que existiu durante seus primeiros 27 anos de existência, coincidem com o aumento no número de igrejas evangélicas no bairro, como se vê no mapa a seguir.

³⁰³ Cf.: SMITH, Cathryn L. *Programa de Educação Religiosa*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967. p. 90.

³⁰⁴ PEREIRA, José dos Reis. Editorial e tópicos – As grandes Igrejas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de outubro de 1971, n. 43, Ano LXXI, p.3.

Mapa 1 – Crescimento das Igrejas no bairro Chatuba, em Mesquita (RJ), por década (1940-2020)

Crescimento das Igrejas no bairro Chatuba, em Mesquita - RJ por década (1941-2020)



Como se vê no mapa, o aumento da presença evangélica foi uma consequência da criação de igrejas pentecostais. Por mais que as duas primeiras igrejas do bairro, surgidas nas décadas de 1940 e 1950, já fossem pentecostais, e que esse grupo religioso tenha sido desde essa época a maioria das igrejas no bairro, foi a partir da década de 1980 que os evangélicos e, especialmente, os pentecostais cresceram. Tal movimento compunha um movimento maior, que ocorreu em nível nacional na mesma época, que foi o crescimento do pentecostalismo no país.

De acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística,³⁰⁵ em 1980 havia 4.022.330 evangélicos de missões no Brasil, e 3.863.320 de evangélicos pentecostais. No mapa os evangélicos de missões, que compunham até então a maioria do protestantismo brasileiro, foram nomeados de Protestantismo Histórico de Missão, em que se encontram os baristas brasileiros e a Igreja Batista da Chatuba.

Em 1990, enquanto os evangélicos de missão atingiram o número de 4.388.311, os evangélicos pentecostais chegaram a 8.179.666. Essa tendência de um lento crescimento dos protestantes históricos e de um rápido crescimento dos grupos pentecostais se repetiu nas décadas seguintes. Em 2000, enquanto eram 6.939.765 de históricos, os pentecostais já eram 17.617.307. Em 2010, os históricos chegaram a 7.686.827 e os pentecostais a 25.370.484.

Para compreendermos melhor a figura do membro, as variações do tamanho da igreja, algumas relações que perpassavam e contribuía na formação do corpo social da igreja e levantarmos um possível perfil desses membros é necessário considerarmos as suas formas de entrada e de saída, o que faremos a seguir.

³⁰⁵ Cf.: JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe. *Religião e território no Brasil: 1991/2010*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013. p. 10. E-book. Disponível em: <http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostradoc.php?open=1&arqdoc=ebook_religiao_e_territorio_no_brasil_1991-2010.pdf>. Acessado em 29 abr. 2023.

2.1.1 O movimento de entrada de membros

Como visto anteriormente, nos seus primeiros treze anos de existência, que abrangem todo nosso período de análise, foram os costumes compartilhados entres as igrejas batistas brasileiras que nortearam as práticas e o funcionamento da Igreja Batista da Chatuba, o mesmo ocorrendo no modo em que admitia seus membros. Isaac Jacobus Van Ness identificou duas formas de ingresso de uma pessoa em uma igreja local, o batismo e a carta demissória,³⁰⁶ que entre as décadas de 1960 e 1970 passou a ser chamada de carta de transferência, e na prática cotidiana era chamada apenas de “carta”. Além das formas citadas por Van Ness, William Carey Taylor também reconhecia o que chamou de declaração ou testemunho,³⁰⁷ que posteriormente na prática batista brasileira passou a ser chamada de aclamação. A essas três modalidades Ebenézer Soares Ferreira acrescentou a reconciliação.³⁰⁸ Os estatutos de 1971 e de 2005 reconheciam estas quatro modalidades: batismo, carta de transferência, reconciliação e aclamação.³⁰⁹

A partir da leitura das atas foi possível a identificação de outras duas modalidades. A primeira utilizada exclusivamente na fundação da igreja, que foi a modalidade de membro fundador. A segunda ocorreu ao longo do tempo e seria um subtipo da categoria carta de transferência, que era a “reconciliação e carta”. Contudo, o modo como essa categoria foi utilizada e registrada demonstra que na prática cotidiana era encarada como uma forma específica de entrada. Na tabela a seguir, pode-se ver o movimento de entrada de membros de cada década especificado por modalidades. Apenas a dos membros fundadores não consta na tabela por não se repetir em nenhum outro momento da história da igreja. Na tabela também não foram considerados o registro de entrada de 116 membros (75 mulheres e 41 homens), pois não foi possível identificar a modalidade de ingresso ou a data em que este ocorreu.

³⁰⁶ Cf.: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 44, 110.

³⁰⁷ Cf.: TAYLOR, William Carey. *Op. cit.*, p. 54, 101, 107.

³⁰⁸ Cf.: FERREIRA, Ebenézer Soares. *Op. cit.*, p.32, 33.

³⁰⁹ Cf.: NOVA IGUAÇU (RJ). Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatutos da Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 19 de março de 1971. Art. 6º.

NOVA IGUAÇU (RJ). Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatuto da Primeira Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 26 de setembro de 2005. Art. 6º.

Tabela 1 – Movimento de Entrada dos Membros da Igreja (1958-2020)

Períodos	Batismos			Cartas de transferências			Reconciliações			Reconciliações e carta de transferência			Aclamações		
	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens	Total
1958-1960	29	23	52	35	26	61	0	2	2	2	4	6	1	1	2
1961-1970	160	86	246	45	34	79	18	19	37	9	5	14	1	2	3
1971-1980	156	120	276	29	19	48	21	16	37	10	7	17	2	3	5
1981-1990	98	108	206	37	22	59	18	24	42	5	3	8	1	0	1
1991-2000	44	27	71	17	11	28	11	11	22	1	1	2	1	0	1
2001-2010	35	27	62	35	19	54	13	11	24	2	0	2	3	0	3
2011-2020	30	29	59	19	16	35	6	6	12	0	0	0	4	6	10
Totais:	552	420	972	217	147	364	87	89	176	29	20	49	13	12	25

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Na prática da Igreja Batista da Chatuba, a primeira categoria de ingresso de membros ocorreu no momento em que a Congregação Batista da Chatuba da Igreja Batista de Parque Lafaiete foi organizada em Igreja Batista da Chatuba, em 06 de setembro de 1958. Enquanto congregação, os integrantes que a constituíam eram formalmente membros da Igreja Batista de Parque Lafaiete, pois ela era a responsável espiritualmente e juridicamente por aquele grupo. No momento em que a congregação se tornou uma igreja cessou sua relação de subordinação com sua organizadora. A igreja passa a ser autônoma. No dia da organização da Igreja, isto é, quando a congregação passa dessa condição para a de igreja autônoma, foi apresentada a lista de seus membros, 26 pessoas (12 mulheres e 14 homens).

As informações sobre esse grupo pioneiro são poucas. Não foi possível identificar onde moravam, possíveis lugares de origem caso não fossem nascidos da região próxima à igreja, assim como suas profissões. A igreja da Chatuba foi originada de um grupo que originalmente saiu da Igreja Batista de Edson Passos, no bairro homônimo ao da igreja e vizinho a Chatuba, e que só se uniram a Igreja Batista de Parque Lafaiete pois tinham o objetivo de se organizarem em uma nova igreja. As reuniões sobre o destino do grupo, antes de se filiarem a parque Lafaiete, foram registradas em atas. A partir desses registros é possível afirmar que nenhum desses membros fundadores morava no bairro da Chatuba. Desse grupo foi possível identificar a idade de duas mulheres, que corresponde a um índice de 17% do total das mulheres, e de três homens, 21%. Elas tinham a média de idade de 35 anos e eles 33, perfazendo uma média geral de 34 anos. Como a porcentagem é baixa, não foi possível estabelecer conclusões. Mas há a possibilidade de que o grupo dos membros fundadores fosse formado por pessoas que estivessem na faixa entre 30 e 40 anos de idade. A única afirmação que se pode fazer a partir dos números identificados de membros é de que este foi o único momento em que houve mais homens do que mulheres na igreja. Três meses depois, no final do ano de 1958, as mulheres já eram maioria. Como naquele ano não houve movimento de saída, é possível afirmar que no final de dezembro a igreja contava com 43 membros (23 mulheres e 20 homens).

Além de designar o que entendi ser uma forma de entrada de membros, a expressão “membros fundadores” também foi utilizada como título honorífico pela igreja. Além do grupo inicial, como honraria, foram considerados como membros fundadores as pessoas que ingressaram como membros até 31 de dezembro de

1958. Por isso, outras 17 pessoas (11 mulheres e 6 homens), que ingressaram na igreja por meio de carta de transferência, receberam esse reconhecimento, totalizando 43 pessoas. Mas aqui consideramos como ingressantes na membresia como fundadores apenas o núcleo original de 26 pessoas.

O primeiro modo de entrada na igreja, isto é, forma de ingresso no grupo de membros, apresentado pela tabela 1, é o batismo. Juntamente com a defesa dos princípios da separação entre Igreja e Estado e da autonomia da igreja local, o modo como os batistas encaram o batismo foi um importante elemento de distinção em relação aos demais grupos cristãos.

O batismo é um ritual de iniciação praticado pelos diversos grupos cristãos. Geralmente, ele é realizado pela autoridade religiosa, por exemplo, por um padre, na Igreja Católica, ou por um pastor, nas igrejas evangélicas. Existem basicamente duas formas de se praticar o batismo. Uma é por aspersão, em que a autoridade asperge, isto é, derrama uma certa quantidade de água sobre a cabeça do iniciado. A outra é por imersão, quando a autoridade afunda o iniciado na água e em seguida o levanta. A compreensão teológica sobre esse ritual varia entre os grupos cristãos, assim como os requisitos para uma pessoa recebê-lo. Por exemplo, católicos romanos e presbiterianos entendem que o batismo é um sacramento, isto é, sinal visível da graça divina e que marca a vida espiritual do fiel. Eles o praticam por meio de aspersão e, por mais que o ministrem a adultos que não tenham sido batizados anteriormente, geralmente o ministram aos filhos dos fiéis ainda em seus primeiros anos de vida.

O batismo é a única forma de ingresso na igreja permitida ao recém-convertido e que ainda não recebeu o batismo. Para os batistas, o batismo é um sinal exterior da conversão interior a Cristo pela qual uma pessoa passou. Por isso, o batismo só pode ser ministrado a crentes. Na prática, isso significa que ele é realizado a adultos, o que também inclui adolescentes, que tenham livremente aceitado a mensagem de Jesus. Por mais que alguns historiadores entendam que no início do século XVII os batistas realizassem o batismo por aspersão,³¹⁰ é certo que nesse mesmo século foi adotada a prática da imersão, que se tornou padrão entre os distintos grupos batistas, e é entendido como a única forma correta. O batismo realizado pelos católicos romanos e ortodoxos não é reconhecido como

³¹⁰ Cf.: JONAS JUNIOR, William Glenn. *The Baptist River: Essays on Many Tributaries of a Diverse Tradition*. Macon, Geórgia (EUA): Mercer University Press, 2006. p. 6.

válido pelos batistas brasileiros. Estes, quando ingressam numa igreja local, devem ser rebatizados. A compreensão entre os batistas sobre a validade do batismo ministrado por outras igrejas evangélicas variou ao longo do tempo. Trataremos melhor sobre esse aspecto quando falarmos da aclamação.

Para uma pessoa ser batizada, ela tem de comparecer à Assembleia da igreja e expressar sua intenção. Ainda na Assembleia o requerente deverá prestar sua profissão de fé, que entre os batistas brasileiros, consiste em ser arguido pelo pastor e os demais membros da igreja sobre seu conhecimento e concordância com as doutrinas batistas e sobre os deveres e direitos dos membros da igreja. Por meio de uma votação aberta, os membros decidem se a pessoa poderá ou não ser batizada. Caso seja aceito, a igreja estabelece o dia em que ocorrerá o batismo.

Na tabela abaixo pode-se ver a média de idade dos membros que entraram por batismo.

Tabela 2 – Média da idade - entrada de membros por meio de batismos

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	%	Média	
1958-1960	29	9	31	27	23	12	52	29	28
1961-1970	160	120	75	24	86	69	80	25	24,5
1971-1980	156	136	87	20	120	109	91	19	19,5
1981-1990	98	93	95	26	108	103	95	22	24
1991-2000	44	43	98	32	27	27	100	22	27
2001-2010	35	29	83	17	27	23	85	19	18
2011-2020	30	21	70	26	29	19	66	28	27
Totais:	552	451	82	24,6	420	362	86	23,4	24

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Ao se confrontarem os dados de batismo contidos na tabela 1 e os da tabela 2 pode-se observar que os períodos de 1971-1980, com 276 batismos, 1961-1970, com 246, e 1981-1990, com 206, foram os que mais tiveram batismos. A partir da década de 1990 e nas que se seguiram, o número ficou abaixo de 100. Ao se compararem as décadas de 1981-1990 e 1991-2000, é possível notar uma significativa queda no número de batismos, no primeiro período houve 206 e no segundo 71.

A tendência já identificada de maioria feminina persiste no que se refere ao batismo. Com exceção do período 1981-1990, houve um número maior de batismos

de mulheres do que de homens. A partir do período de 1961-1970, foi possível identificar um significativo percentual de idade dos batizados. Pode-se perceber que geralmente os batizados são jovens. No período de 2001-2010, a maior adesão à igreja esteve entre os adolescentes, o que não esteve muito distante da média de idade do período de 1971-1980.

As demais formas de entrada na Igreja Batista da Chatuba tratam daqueles que em algum momento de sua vida receberam o batismo considerado válido pelos batistas brasileiros. A segunda forma apresentada na tabela 1 foi a por meio de carta de transferências. Essa categoria faz referência aos membros que participavam de uma outra igreja batista brasileira, isto é, filiada à Convenção Batista Brasileira, e que desejaram integrar a membresia de uma outra igreja batista. Este era um dos elementos que mantinham a fraternidade e a união entre as igrejas batistas brasileiras, que eram autônomas entre si. Na prática, servia como um meio de constatar que o seu requerente estava em comunhão com uma certa igreja local da mesma denominação e para saber se não havia nenhum problema deste com a igreja da qual se retirava. Assim como o batismo, a pessoa tem de expressar seu desejo de cooperar com a igreja e então solicitar que seja pedida sua carta de transferência. Com a aprovação da membresia a solicitação é feita. O processo só termina quando a igreja de origem do solicitante responde concedendo a transferência.

Abaixo segue uma tabela que demonstra a idade dos solicitantes das cartas de transferência.

Tabela 3 – Média da idade - entrada de membros por meio de cartas de transferências

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	%	Média	
1958-1960	35	5	14	38	26	6	23	35	36,5
1961-1970	45	16	36	36	34	11	32	31	33,5
1971-1980	29	15	52	33	19	8	42	24	28,5
1981-1990	37	26	70	36	22	16	73	35	35,5
1991-2000	17	16	94	41	11	11	100	42	41,5
2001-2010	35	29	83	36	19	13	68	44	40
2011-2020	19	8	42	45	16	9	56	48	46,5
Totais:	217	115	53	37,9	147	74	50	37	37,4

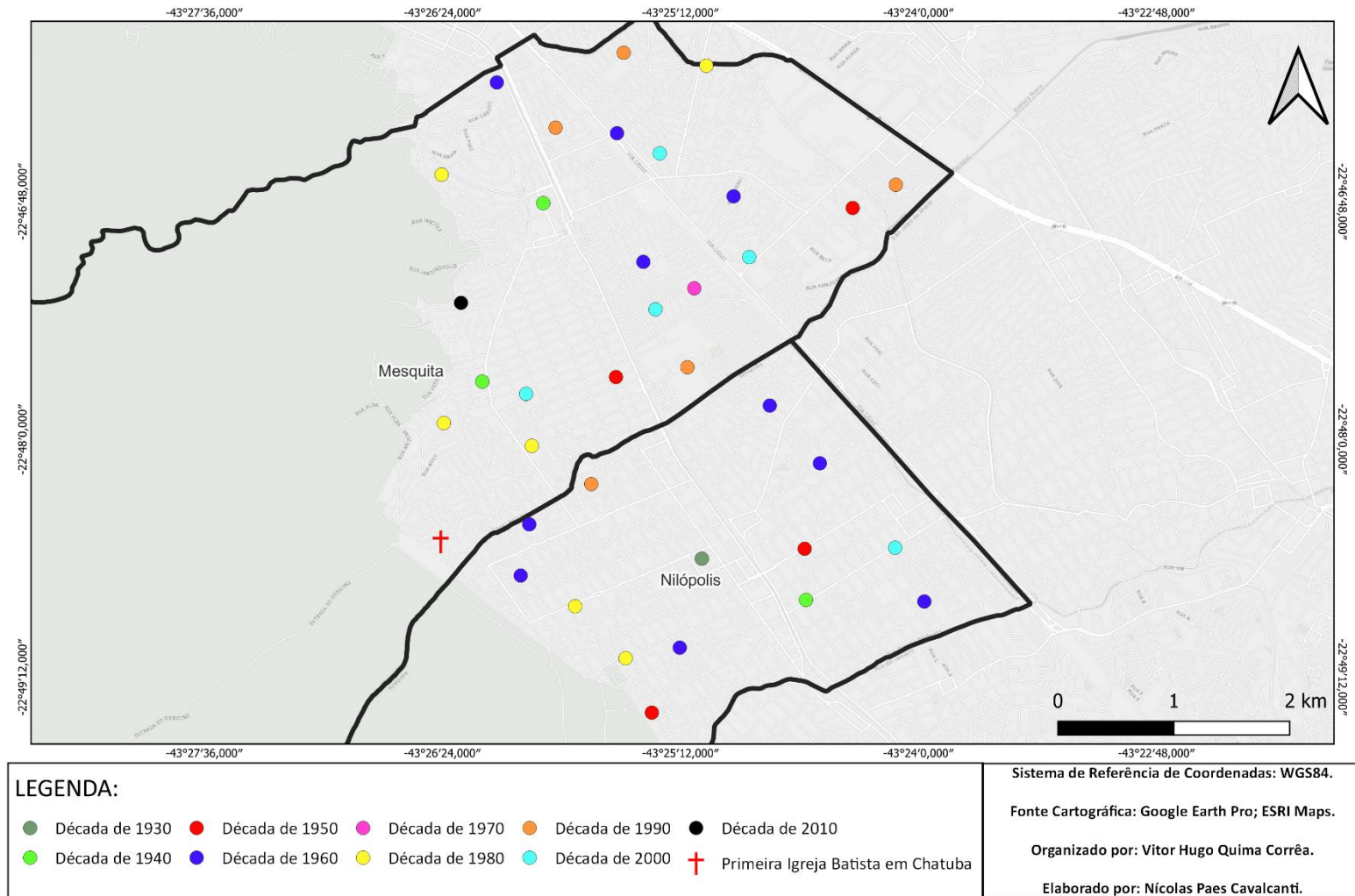
FONTE: Elaboração do autor (2023).

A partir do período de 1971-1980, foi possível identificar aproximadamente mais de 50% da idade dos membros quando entraram na igreja por meio da solicitação de suas cartas de transferência. Após o batismo, este foi o principal meio de entrada de membros na Igreja Batista da Chatuba. Se compararmos as tabelas 2 e 3, é possível constatar que a média de idade dos que entraram por meio das cartas de transferência é maior. A média geral de idade dos batizados foi de 24 anos, enquanto entre os que entraram por carta foi de aproximadamente 37 anos. Enquanto as médias de cada período variaram entre 18 anos e 28 anos, com os que entraram por cara variou entre 33 anos e 46 anos, o que demonstra um perfil de pessoas mais velhas.

Enquanto os períodos entre 1958-1960 a 1971-1980, houve uma tendência de diminuição na idade média, o período entre 1981-1990 e 2011-2020 demonstra o movimento inverso, de aumento na média de idades. A tabela também demonstra que em todos os períodos a maioria das pessoas que entraram por carta de transferência foram mulheres. As igrejas batistas que mais interagiram com a Igreja da Chatuba foram aquelas que estavam mais próximas, seja no distrito de Mesquita, que a partir de 1999 se tornou município, seja as que se localizavam no outro município. Abaixo segue um mapa com as igrejas batistas localizadas nos dois municípios de acordo com a sua data de surgimento.

Mapa 2 – Evolução das Igrejas Batistas nos municípios de Mesquita e Nilópolis (RJ), por década (1940-2020)

Igrejas Batistas nos municípios de Mesquita e Nilópolis - RJ.



Se considerarmos apenas o período compreendido entre 1950 e 1959, contando com a igreja da Chatuba, havia em Mesquita cinco igrejas batistas e em Nilópolis havia quatro. Quanto à Igreja da Chatuba, cristãos batistas brasileiros que moravam próximo ingressaram por meio de carta de transferência. Entre 1958 e 1960, as três igrejas que mais forneceram membros por meio de carta para a Igreja da Chatuba foram: a Primeira Igreja Batista de Nilópolis, com 14 membros, a Primeira Igreja Batista de Olinda, com 13 membros, e a Primeira Igreja Batista de Mesquita, com 7 membros. Da Segunda Igreja Batista de Mesquita, que também era próxima, vieram apenas 3 membros. As duas igrejas que mais forneceram membros nesse período eram igrejas situadas em Nilópolis. Devido à proximidade da Igreja da Chatuba com esse município, ela acabou atendendo, além da população que surgia no próprio bairro, a população do município vizinho, uma vez que era mais próxima do que as demais.

Entre 1961 e 1970, as três igrejas que mais se destacaram foram: a Segunda Igreja Batista de Mesquita, com 9 membros, a Primeira Igreja Batista de Mesquita, com 8, e a Primeira Igreja Batista de Nilópolis, com 6. Entre 1971 e 1980, foram: a Segunda Igreja Batista de Mesquita, com 13 membros, e a Igreja Batista de Córrego D'Anta (Macaé, RJ) e a Igreja Batista de São Caetano (Salvador, Bahia), com 5 membros cada. Entre 1981 e 1990, foram: a Igreja Batista XV de Novembro (Nilópolis), com 6 membros, e a Igreja Batista Memorial de Mesquita e a Segunda Igreja Batista de Mesquita, com 5 membros cada. Entre 1991 e 2000, foram: a Igreja Batista Memorial da Cerâmica (Nova Iguaçu, RJ) e a Segunda Igreja Batista de Mesquita, com 4 membros cada, e a Igreja Batista Central de Olaria (Rio de Janeiro, RJ) e a Igreja Batista XV de Novembro, com 3 membros cada. Entre 2001 e 2010, foram: a Igreja Batista Ebenézer em Mesquita, com 13 membros, a Igreja Batista XV de Novembro, com 6 membros, e a Igreja Batista Memorial em Vila Valqueire (Rio de Janeiro, RJ), com 5 membros. Nessa mesma época, da Primeira Igreja Batista de Nilópolis e da Segunda Igreja Batista de Mesquita vieram 4 membros cada. Entre 2011 e 2017, foram: a Igreja Batista Memorial em Vila Valqueire, com 8 membros, a Igreja Batista Memorial do Mendanha (Rio de Janeiro, RJ) e a Primeira Igreja Batista de Olinda, com 4 membros cada.

No período estudado (1958-1969), pode-se perceber que a Igreja Batista da Chatuba atendeu fiéis de dentro e fora do bairro, especialmente em relação a Nilópolis, que contava com poucas igrejas batistas na época.

Outra forma de ingresso era a reconciliação. Nesta categoria estavam aqueles que por algum motivo foram desligados da membresia daquela mesma igreja local. Geralmente, por motivo de disciplina ou a pedido do próprio membro. No caso de o membro ter sido desligado devido a uma falta disciplinar, a partir do momento em que o motivo que levou ao desligamento não existe mais e se ele desejar voltar à comunhão com os demais membros, pode solicitar à Assembleia sua reconciliação. Da mesma forma procede a pessoa que solicitou seu desligamento. Aprovado por meio de votação, a pessoa volta a ter os direitos e os deveres reservados aos membros da igreja. Abaixo segue uma tabela que demonstra a idade dos reconciliados.

Tabela 4 – Média da idade - entrada de membros por meio de reconciliações

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	%	Média	
1958-1960	0	0	0	-	2	0	0	-	-
1961-1970	18	8	44	30	19	10	53	33	31,5
1971-1980	21	18	86	33	16	14	88	25	29
1981-1990	18	16	89	33	24	24	100	29	31
1991-2000	11	11	100	34	11	10	91	35	34,5
2001-2010	13	12	92	34	11	10	91	39	36,5
2011-2020	6	5	83	42	6	6	100	43	42,5
Totais:	87	70	80	29,4	89	74	83	29,1	34,2

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Diferente das demais categorias de ingresso na membresia, a reconciliação é a única em que a maioria é masculina, mesmo que a diferença seja pouca em relação às mulheres. A partir do período de 1971-1980, quando se tem um índice maior de representatividade da idade das pessoas identificadas, pode-se perceber que as médias de idade são maiores do que as dos batizados e menores do que as dos chegaram por meio de carta de transferência. Com exceção do período de 2011-2020, quando a média ficou na faixa dos 40 anos, as demais estavam na faixa dos 30 anos, ou ao menos próxima dela.

A quinta forma de ingresso identificada, a quarta na tabela 1, foi a da reconciliação e carta. Como dito anteriormente, esta categoria poderia ser incluída na de carta de transferência, mas a partir do tratamento que recebeu pelos membros da igreja nos permite identificá-la como uma categoria à parte. Se a reconciliação se

relaciona exclusivamente ao reingresso do membro que foi desligado daquela igreja local e a carta de transferência trata da movimentação de membros entre igrejas batistas brasileiras, a categoria “reconciliação e carta” tratava das pessoas as quais, uma vez desligadas por motivos de disciplina ou a pedido de uma igreja batista, desejassem retornar à condição de membro, mas em uma outra igreja batista. Abaixo pode-se ver uma tabela com a média da idade daqueles que solicitaram reconciliação e carta de transferência para ingressar na Igreja Batista da Chatuba.

Tabela 5 – Média da idade - entrada de membros por meio de reconciliações e cartas de transferências

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	%	Média	
1958-1960	2	1	50	53	4	0	0	-	53
1961-1970	9	3	33	28	5	1	20	28	28
1971-1980	10	5	50	45	7	6	86	38	57
1981-1990	5	4	80	42	3	1	33	34	38
1991-2000	1	0	0	-	1	1	100	73	73
2001-2010	2	2	100	44	0	0	0	-	44
2011-2020	0	0	0	-	0	0	0	-	-
Totais:	29	15	52	30,3	20	9	45	24,7	48,8

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Se compararmos as tabelas 4 e 5, pode-se notar que o número de reconciliações foi maior do que o de reconciliações e carta de transferência. Isso significa que a igreja teve pouco impacto sobre os ex-batistas de outras igrejas. Ao observar a tabela 5, pode-se verificar que nesta categoria o número de mulheres foi maior do que o de homens. Outro elemento que nos chama a atenção são as médias de idade. Por mais que os dados sejam poucos, dentre todas as seis formas de ingresso identificadas, esta foi a que apresentou as maiores médias de idade. Em quatro dos sete períodos analisados ficou acima de 50 anos.

A sexta e última forma de ingresso foi a por aclamação. Ao observar os dados da tabela 1, pode-se perceber que esta foi a modalidade por onde menos se recebeu membros na igreja, um total de 25 pessoas. A maioria foi de mulheres. A utilização da aclamação, antigamente chamada de declaração ou testemunho, variou ao longo do tempo.

William Taylor identificou três circunstâncias para a aplicação desta modalidade de ingresso. A primeira era no caso em que a pessoa desejava de

ingressar naquela igreja local veio de uma outra igreja batista brasileira que fechou, está impossibilitada de se reunir ou não tenha quantidade suficiente de membros para realização de uma Assembleia e por isso não é possível solicitar sua carta de transferência. A segunda é quando a igreja de origem demora a responder a um pedido de carta de transferência. A terceira é quando a pessoa foi desligada injustamente de sua igreja de origem. Mas, em todos esses casos, cabe à igreja que vai receber o novo membro consultar as lideranças das igrejas batistas para se informar sobre a real situação do solicitante antes de tomar uma decisão.³¹¹ No entendimento de Ebenézer Soares Ferreira, os únicos motivos para se utilizar esta forma de ingresso eram nas duas primeiras situações expostas por Taylor,³¹² o que já demonstra uma tendência de construção de um padrão sobre a aclamação.

O estatuto de 1971 estabelecia que os critérios para a aclamação seriam estabelecidos pelo plenário da Assembleia. Isto deu margem para que, entre os anos de 1990 e o início da década de 2000, pessoas que foram batizadas em igrejas de outras denominações ingressassem na Igreja Batista da Chatuba, sem que fosse necessário se rebatizarem, pois até então toda pessoa que viesse de outra denominação precisava se rebatizar. Como as demais igrejas batistas brasileiras, a Igreja da Chatuba não considerava as igrejas das demais denominações como iguais devido a suas práticas e doutrinas. Por isso a necessidade do rebatismo, um mecanismo que dificultava a entrada de membros de origem em outras denominações nas igrejas batistas brasileiras. A mudança na aplicação da aclamação não ocorreu apenas na Igreja da Chatuba. Outras igrejas batistas brasileiras também adotaram uma abordagem mais abrangente da prática. Essa foi justamente a época de grande crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais no país.³¹³

No estatuto de 2005, o modo como a aclamação era praticada antes dos anos 1990 foi reestabelecido quando se definiram claramente os critérios para utilização dessa modalidade, que foi quando “a Igreja, por motivo alheio a sua vontade, não puder requerer a carta de transferência, desde que seja da mesma fé e ordem e que

³¹¹ Cf.: TAYLOR, William Carey. *Op. cit.*, p. 107.

³¹² Cf.: FERREIRA, Ebenézer Soares. *Op. cit.*, p. 33.

³¹³ Cf.: JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues. WANIEZ, Philippe. *Op. cit.* p. 10.

seu testemunho seja conhecido da Igreja”.³¹⁴ A utilização de 2005 estava de acordo com o costume batista mais antigo e visava restringir a influência pentecostal e neopentecostal na Igreja da Chatuba. Quando se utilizou a expressão “mesma fé e ordem”, o documento se referia a outras igrejas batistas filiadas à Convenção Batista Brasileira. Assim, a aclamação só poderia ser utilizada pelos teóricos batistas e pelo documento de 2005 para se receberem outros batistas brasileiros.

A seguir pode-se ver a tabela com a média de idades das pessoas que entraram por aclamação.

Tabela 6 – Média da idade - entrada de membros por meio de aclamações

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	%	Média	
1958-1960	1	0	0	-	1	0	0	-	-
1961-1970	1	0	0	-	2	0	0	-	-
1971-1980	2	2	100	57	3	0	0	-	57
1981-1990	1	0	0	-	0	0	0	-	-
1991-2000	1	1	100	23	0	0	0	-	23
2001-2010	3	3	100	36	0	0	0	-	36
2011-2020	4	0	0	-	6	0	0	-	-
Totais:	13	6	46	39	12	0	0	-	39

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Não foi possível identificar médias de idades dos homens. Sobre as mulheres, nos três períodos em que ocorreram a identificação, os índices atingiram a totalidade do grupo analisado. Neste caso as idades variaram entre 23 e 57 anos. Esses elementos dificultaram a identificação de tendências ou possíveis padrões.

Dessa forma, pode-se observar que, de modo geral, no processo de entrada de membros, predominaram as faixas etárias de 20 a 40 anos, o que demonstra a falta de interesse de pessoas mais idosas em desejarem aderir ao grupo. A maior fonte de ingresso em todos os períodos foi o batismo, seguido pelas cartas de transferência, o que também indica uma tendência em se distanciar e de se diferenciar das igrejas evangélicas de outras denominações, assim como a maioria feminina em todas as formas de ingresso, com exceção nas reconciliações.

³¹⁴ NOVA IGUAÇU (RJ). Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatuto da Primeira Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 26 de setembro de 2005. Art. 6º.

2.1.2 O movimento de saída de membros

Quando se fala em saída de um membro da igreja se trata da perda de sua condição de membro. Neste processo era comum a utilização de três termos que se mostraram, na prática, equivalentes, foram eles: desligamento, demissão e exclusão. Como visto anteriormente, para um batista brasileiro ser membro de uma igreja local significava que ele amava a Deus e que participava de seu povo. A perda da condição de membro não significa necessariamente uma renúncia à fé. Era possível que a pessoa falecesse ou que pedisse transferência para outra igreja batista brasileira, por exemplo. Mas nos casos distintos desses dois a perda da condição de membro estava ligada a casos de disciplina.

É comum aos diversos grupos cristãos estabelecerem regras disciplinares. Na Igreja Católica, por exemplo, no Código do Direito Canônico de 1983, são previstas penas com a finalidade de corrigir aquele que violou uma lei eclesial e punir o delito cometido. As penas que visam punir um delito são chamadas de penas expiatórias. Nelas estão diversas proibições, a admoestação ou repreensão e as penitências. Já as penas que visam a correção do infrator são chamadas de penas medicinais ou censuras, em que estão o interdito, a suspensão e a excomunhão. Esta é a mais severa das penas, uma vez que impede o infrator de exercer atos eclesiais e de receber os sacramentos, e estes são os elementos que unem o fiel a Cristo e à Igreja.³¹⁵ Ela é aplicada aos fiéis que, além de violarem a lei eclesial, persistem em seu erro.

No Código do Direito Canônico de 1917 eram previstos dois tipos de excomungados, o tolerado e o evitado. Eles corresponderiam às antigas noções de excomunhão maior e excomunhão menor. Ao tolerado era permitido assistir passivamente à celebração do culto divino. Já o evitado deveria ser expulso da celebração. Contudo, ambos poderiam assistir à pregação da palavra de Deus.³¹⁶ O objetivo da excomunhão é, ao afastar o infrator da comunhão da Igreja, que ele

³¹⁵ Cf.: JOÃO PAULO II, Papa. §§ 1331, 1463 IN: Código de Direito Canônico. 4. ed. Tradução Conferência Episcopal Portuguesa. Braga, Portugal: Editorial Apostolado da Oração, 2007, p. 389, 392.

³¹⁶ Cf.: Cãnon 2258, Cãnon 2259 IN: BENTO XV, Papa. *Codex Iuris Canonici*. New York: P. J. Kenedy & Sons, 1918. p. 614. Disponível em: <<https://archive.org/details/CodexIurisCanoniciPiiX/page/n7/mode/2up?view=theater>>. Acessado em: 29 mar. 2023.

reflita e se arrependa de seu erro, se confesse e se submeta à penitência. Assim, ele pode ser absolvido.

O artigo 23 de Os Trinta e Nove Artigos da Religião, a base da doutrina da Igreja da Inglaterra, reconhece a validade e a profundidade da excomunhão, uma vez que a pessoa é separada da unidade da Igreja e deve ser tratada pelos demais fiéis como um pagão. O capítulo 30 da Confissão de Fé de Westminster, base doutrinária da Igreja Presbiteriana do Brasil e importante documento da fé reformada, reconheceu três formas de censuras eclesiásticas que variam de acordo com a natureza do ato cometido: a repreensão, a suspensão do sacramento da Ceia do Senhor e a exclusão da Igreja.

A ideia de disciplina e possíveis sanções aos membros que cometessem faltas também estava presente entre os batistas brasileiros. Em sua obra, Isaac Jacobus Van Ness não especifica nenhum caso de desligamento de membro, mas afirma que a igreja tem o dever de vigiar seus membros a fim de conservar o alto nível de pureza da religião.³¹⁷

William Carey Taylor reconhecia que a Igreja tinha a autoridade sobre a disciplina e a aplicação das sanções religiosas. O missionário reconhecia três tipos de disciplina. A primeira era a formativa, relacionada com a educação oferecida pela igreja a fim de que seus membros soubessem cumprir seus deveres e desempenhassem seu papel de cristãos. O segundo era a disciplina correccional, a qual trataria da correção das faltas e dos pecados do membro a fim de restaurá-lo na vida de santidade. Essas falhas poderiam ser de dois tipos: as ofensas pessoais, em que estariam os problemas de relacionamento interpessoal que resultariam na quebra da comunhão na Igreja; e as ofensas contra a moral ou as doutrinas bíblicas. Nesse caso estariam o adultério, a idolatria, maledicência (a fabricação de boatos), avareza, bebedice, furtos e roubos, sodomia, feitiçaria, contendas, ciúmes, iras, facções, partidos e orgias.

O terceiro caso é o da disciplina cirúrgica. É quando um membro é cortado do corpo, isto é, da igreja, por ser uma ofensa ou um perigo à saúde da igreja e dos demais membros. Essa disciplina era aplicada em dois casos. O primeiro era quando a disciplina correccional, isto é, quando o membro que estava no erro não considerava os esforços da igreja em corrigi-lo e persistia em sua prática. O

³¹⁷ Cf.: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 91.

segundo caso era quando o membro cometia um crime ou um pecado que caracterizava como uma ofensa pública à moral da igreja.³¹⁸ A disciplina cirúrgica seria equivalente à excomunhão realizada pelos outros grupos cristãos.

Para Ebenézer Soares Ferreira, o cancelamento da condição de membro poderia ocorrer em três situações: por morte, por transferência para outra igreja batista brasileira e por exclusão, em que a igreja demonstra que “zela pelo seu corpo e tem uma disciplina bíblica”.³¹⁹ O Estatuto de 1971 reconhecia quatro formas de uma pessoa deixar de ser membro: por exclusão disciplinar, por transferência para outra igreja da mesma fé e ordem, por falecimento e por pedido de exclusão por parte do membro.³²⁰ Além dessas quatro categorias, o Estatuto de 2005 trouxe mais uma, o desligamento por abandono. Ele também especifica os critérios considerados como faltas graves e que têm como consequência a perda da condição de membro, que eram: desobedecer aos ensinamentos explícitos na Palavra de Deus; perturbar a ordem do culto e das demais atividades da Igreja; prejudicar, sob qualquer pretexto, o bom nome da Igreja; contrariar as doutrinas propagadas pela Igreja; desobedecer ao Estatuto, Regimento Interno e às deliberações da Igreja, decididas em Assembleia; proceder na sua vida pública ou particular de maneira contrária aos ensinamentos, princípios e à moral do Evangelho do Senhor Jesus Cristo; e, por outros motivos a juízo da Igreja, decididos em Assembleia.³²¹

De acordo com Marli Geralda Teixeira, a aplicação das regras disciplinares atuaria como mecanismo de coesão, padronização e fortalecimento do poder. Como instrumento de coesão, as regras disciplinares contribuíam na união dos indivíduos em torno dos ideais denominacionais. Para Teixeira, uma consequência do mecanismo de coesão seria o sentimento de superioridade que os membros de uma igreja local poderiam sentir em relação aos membros de outras igrejas e em relação àqueles que não são membros de nenhuma igreja. Como instrumento de padronização, as regras disciplinares afastariam as dissidências ideológicas e doutrinárias, assim como o comportamento desviante. Portanto, as ideias e práticas

³¹⁸ Cf.: TAYLOR, William Carey. *Op. cit.*, p. 62, 83-92.

³¹⁹ FERREIRA, Ebenézer Soares. *Op. cit.*, p. 33.

³²⁰ Cf.: NOVA IGUAÇU (RJ). Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatutos da Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 19 de março de 1971. Art. 7º.

³²¹ Cf.: NOVA IGUAÇU (RJ). Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatuto da Primeira Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 26 de setembro de 2005. Art.6º § 2º, Art. 7º.

estariam enquadradas nos modelos estabelecidos como corretos. Para poder padronizar valores e comportamentos e manter a união dos membros da instituição, é necessário que as decisões tomadas pela igreja sejam reconhecidas como legítimas e obedecidas. Assim, as regras disciplinares contribuem no fortalecimento da autoridade da igreja.³²²

A partir da leitura das atas foi possível a identificação da prática de sete categorias em que uma pessoa perdia a condição de membro na Igreja Batista da Chatuba, foram elas: falecimento, carta da transferência, exclusão por ingresso em Igreja de outra “fé e ordem”, exclusão por desvio doutrinário, exclusão por motivos disciplinares, exclusão por abandono e exclusão a pedido ou por motivos pessoais. A tabela a seguir mostra o movimento de saída de membros entre 1958 e 2020.

³²² Cf.: TEIXEIRA, Marli Geralda. “... nós os batistas...”: um estudo de história das mentalidades. Salvador: Sagga, 2017. p. 53-67.

Tabela 7 – Movimento de Saída dos Membros da Igreja (1958-2020) (Início)

Período	Falecimentos			Cartas de transferências			Exclusão por ingresso em Igrejas de outra “fé e ordem”			Exclusão por desvio doutrinário		
	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens	Total
1958-1960	0	1	1	4	7	11	3	1	4	-	-	-
1961-1970	4	1	5	66	38	104	11	10	21	-	-	-
1971-1980	5	2	7	42	34	76	10	5	15	-	-	-
1981-1990	9	7	16	42	26	68	10	12	22	74	62	136
1991-2000	9	8	17	29	27	56	7	7	14	-	-	-
2001-2010	13	5	18	37	17	54	9	5	14	-	-	-
2011-2020	17	3	20	17	14	31	0	0	0	-	-	-
Totais:	57	27	84	237	163	400	50	40	90	74	62	136

Tabela 7 – Movimento de Saída dos Membros da Igreja (1958-2020) (Conclusão)

Período	Exclusão por motivos Disciplinares			Exclusão por abandono			Exclusão a pedido ou por motivos pessoais			Motivos não especificados		
	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens	Total
1958-1960	3	4	7	0	0	0	0	0	0	0	2	2
1961-1970	25	23	48	27	19	46	4	0	4	19	15	34
1971-1980	11	18	29	41	31	72	19	6	25	23	20	43
1981-1990	4	9	13	15	16	31	24	20	44	17	16	33
1991-2000	5	8	13	11	12	23	8	6	14	3	3	6
2001-2010	3	1	4	15	20	35	3	3	6	18	11	29
2011-2020	0	0	0	3	3	6	1	1	2	16	10	26
Totais:	51	63	114	112	101	213	59	36	95	96	77	173

FONTE: Elaboração do autor (2023).

A exclusão não foi tratada como uma grande categoria de saída, seja porque não aparece dessa forma nos estatutos, seja porque ela não era tratada dessa forma na prática cotidiana da igreja. Por isso, se forem consideradas as sete categorias de saída de membros identificadas, perceberemos que a saída por carta de transferência aparece com a modalidade por onde mais saiu membros. Ela é seguida pela exclusão por abandono, exclusão por desvio doutrinário, exclusão por motivos disciplinares, exclusão a pedido ou por motivos pessoais, exclusão por ingresso em Igrejas de outra “fé e ordem” e, por fim, desligamento por falecimento. Das oito categorias presentes na tabela, as sete identificadas nas atas e o grupo dos motivos não identificados, em sete delas o número de mulheres é maior que o de homens. A única exceção foi na exclusão por motivos disciplinares.

A primeira forma de saída que a tabela 7 traz é o falecimento. A saída por falecimento é a única forma relacionada a uma característica natural da vida humana, que é o seu fim, a morte. E também é a única que ocorre de modo independente do consentimento e dos atos tomados pelo membro. Como o membro falecido deixou de integrar a igreja local, seu desligamento formal do rol, isto é, da lista dos membros que compõem a igreja se faz necessário, uma vez que para a tomada de algumas decisões em Assembleia é necessária uma determinada presença e o voto de certa quantidade de membros filiados à igreja. Por mais que todos os tipos de desligamento sejam votados em Assembleia, este é o único caso em que a votação, quando há, é uma simples formalidade. A seguir se vê a tabela com as médias de idade das pessoas que saíram da igreja devido ao falecimento.

Tabela 8 – Média da idade - saída de membros por meio de falecimentos

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	%	Média	
1958-1960	0	0	0	-	1	0	0	-	-
1961-1970	4	0	0	-	1	0	0	-	-
1971-1980	5	1	20	64	2	1	50	19	41,5
1981-1990	9	7	78	76	7	5	71	65	70,5
1991-2000	9	6	67	79	8	7	88	71	75
2001-2010	13	10	77	78	5	5	100	79	78,5
2011-2020	17	10	59	76	3	2	67	88	82
Totais:	57	34	60	53,3	27	20	74	46	49,6

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Ao observar a tabela 8 se pode notar que houve poucas mortes nos dois primeiros períodos analisados (1958-1960, 1961-1970) e que, conforme o passar do tempo, a quantidade aumentou. Se confrontarmos os dados da tabela 8 com os das tabelas 2 e 3, que tratam das idades das duas principais formas de ingresso de membros nessa época, o batismo e a carta de transferência, mesmo com os poucos dados, se verá que a tendência era de que os membros tivessem a idade nas faixas dos 20 e dos 30 anos. Era um grupo formado por pessoas novas.

Do quarto período (1981-1990) em diante, foi possível identificar mais da metade de média de idade dos membros falecidos. Ela partiu dos 70 anos, no período 1981-1990, e chegou aos 82 anos, no período de 2011-2020, a taxa mais alta. Esse aumento aponta para uma tendência de crescimento do número de pessoas cada vez mais velhas na membresia da igreja, o que também acompanha o aumento da expectativa de vida dos brasileiros.

Em 1960, pouco mais de um ano da fundação da igreja, a esperança de vida ao nascer no Brasil estava próxima aos 50 anos. A idade média de falecimento na Igreja Batista da Chatuba 1981-1990 foi de aproximadamente 70 anos, enquanto a expectativa de vida no país estava próxima dos 66 anos, em 1990.³²³ No período entre 2011-2020, a idade média de falecimento na igreja foi de 82 anos. No Brasil,

³²³ Cf.: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Estatísticas do século XX*. Rio de Janeiro: IBGE, 2006. [p. 38].

em 2014, a esperança de vida estava em 75 anos.³²⁴ Assim, a expectativa de vida dos membros da Igreja Batista da Chatuba estava acima da expectativa nacional.

A segunda forma de saída que a tabela 7 apresenta é a saída por meio de carta de transferência. Entre os batistas brasileiros era estimulado pela própria denominação que o fiel integrasse uma igreja batista mais próxima de onde morasse. Esse princípio foi defendido, por exemplo, na edição de 1940 da obra de William Carey Taylor.³²⁵ Era uma época em que havia poucas igrejas batistas, o que contribuía para que a distância entre elas fosse grande. Assim, era mais fácil para o fiel participar de uma igreja próxima à sua residência. Contudo, era possível que outros motivos levassem um membro a se transferir, como, por exemplo, a mudança de pastor ou uma discordância com a liderança. De forma geral, a documentação não registra o motivo que levou o fiel a solicitar a mudança de igreja.

De modo geral, a saída por meio de carta de transferência tinha as mesmas características da categoria de entrada de membros por meio de carta de transferência. A diferença é que na saída, a igreja a que o fiel deseja se filiar solicita à igreja de origem do membro sua transferência e cabe a ela conceder ou não. Essa concessão é votada em Assembleia. Contudo, essa categoria só é utilizada quando há a transferência para uma outra igreja batista brasileira, isto é, filiada à Convenção Batista Brasileira. Abaixo segue a tabela com as médias de idades relativas à saída de membros por meio de carta de transferência.

³²⁴ Cf.: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Tabela 1174 - Esperança de vida ao nascer*. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/1174#resultado>>. Acessado em: 29 mar. 2023.

³²⁵ Cf.: TAYLOR, William Carey. *Op. cit.*, p. 102.

Tabela 9 – Média da idade - saída de membros por meio de cartas de transferência

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	%	Média	
1958-1960	4	0	0	-	7	0	0	-	-
1961-1970	66	22	33	29	38	9	24	31	30
1971-1980	42	39	93	34	34	16	47	37	36
1981-1990	42	30	71	39	26	23	88	30	35
1991-2000	29	24	83	42	27	25	93	41	42
2001-2010	37	36	97	32	17	15	88	39	36
2011-2020	17	10	59	44	14	9	64	37	41
Totais:	237	161	68	31,4	163	97	60	30,7	31,1

FONTE: Elaboração do autor (2023).

No período 1958-1960 houve poucas saídas de membros por meio de carta de transferência. O período de 1961-1970 foi o que mais teve saídas de membros por meio dessa categoria. Apenas a partir do período 1971-1980, foi possível identificar uma quantidade maior de média de idades, mas todas se encontram na faixa dos 30 e 40 anos. Também existiu a tendência de aumento da média de idade conforme o passar dos anos.

Assim como no movimento de entrada de membros por carta de transferência, houve uma tendência de que os membros que solicitavam carta de transferência tinham como destino igrejas próximas. Entre 1958 e 1960, os três principais destinos das cartas foram: a Igreja Batista de São Mateus (São João de Meriti, RJ), a Primeira Igreja Batista de Mesquita e a Segunda Igreja Batista de Mesquita, com dois membros em cada. Entre 1960 e 1970, foram: a Quarta Igreja Batista de Nilópolis, com 15 membros, a Primeira Igreja Batista de Nilópolis, com 10 membros, e a Segunda Igreja Batista de Mesquita, com 5 membros. Entre 1971 e 1980, foram: a Segunda Igreja Batista de Mesquita, com 10 membros, a Primeira Igreja Batista de Queimados (Queimados, RJ), com 6 membros, e a Igreja Batista de Cavalcante (Rio de Janeiro, RJ), com 4 membros.

Entre 1981 e 1990, foram a Igreja Batista XV de Novembro, com 8 membros, a Segunda Igreja Batista de Mesquita, com 5 membros, e a Igreja Batista em Ponta Porã (Ponta Porã, Mato Grosso do Sul), Igreja Batista Memorial em Mesquita, Primeira Igreja Batista de Mesquita e Primeira Igreja Batista de Nilópolis, com 4 membros cada. Entre 1991 e 2000, foram: a Igreja Batista Monte Horebe (Rio de

Janeiro, RJ), com 8 membros, a Igreja Batista XV de Novembro, com 5 membros, e a Primeira Igreja Batista em Cacua (Nova Iguaçu, RJ) e a Primeira Igreja Batista em Vila Barcellos (Belford Roxo, RJ), com 4 membros cada. Entre 2001 e 2010, foram a Igreja Batista Ebenézer em Mesquita, com 8 membros, a Igreja Batista XV de Novembro e a Quarta Igreja Batista em Nilópolis, com 7 membros cada, e a Primeira Igreja Batista de Nilópolis e a Segunda Igreja Batista de Mesquita, com 6 membros cada. Entre 2011 e 2017, foram: a Igreja Batista Memorial em Vila Valqueire (Rio de Janeiro, RJ) e a Primeira Igreja Batista em Cosmorama (Mesquita, RJ), com 4 membros cada, e a Igreja Batista em Cavaleiros (Macaé, RJ), com 3 membros.

Ao se comparar o movimento de entrada e de saída por meio de cartas de transferência, se percebe que o surgimento de novas igrejas batistas brasileiras em Nilópolis (a Igreja Batista XV de Novembro, de 1964, e a Quarta Igreja Batista de Nilópolis, de 1965) e em Mesquita (a Igreja Batista Memorial em Mesquita, de 1980, e a Igreja Batista Ebenézer em Mesquita, de 1989) diminuíram a área de influência da Igreja Batista da Chatuba fora do bairro. Com o passar do tempo, especialmente com o aumento de igrejas no bairro, a área de atuação da igreja ficou cada vez mais restrita ao bairro e especialmente a áreas mais próximas de sua sede.

Como já visto, os batistas brasileiros entendiam que o grupo religioso mais próximo da doutrina bíblica eram eles. Esse elemento, juntamente com outros como o pensamento landmarkista, a aversão ao ecumenismo e ao pentecostalismo, que veremos nos próximos capítulos, contribuíram para que os batistas brasileiros evitassem se relacionar com as outras denominações evangélicas. Assim como, durante muito tempo, uma pessoa oriunda de uma igreja evangélica não batista brasileira tinha de se batizar novamente para ser membro, as igrejas batistas não concediam carta de transferência para seus membros que desejassem se unir a igrejas de outra “fé e ordem”, expressão que no linguajar batista para designar as outras denominações. A única fraternidade estimada e estimulada era entre os próprios batistas brasileiros. A seguir se vê a tabela com a média de idades na saída de membros devido a exclusão por transferência para igrejas de outra “fé e ordem”.

Tabela 10 – Média da idade - saída de membros por exclusão por transferência para Igrejas de outra fé e ordem

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	%	Média	
1958-1960	3	0	0	-	1	0	0	-	-
1961-1970	11	8	73	24	10	5	50	36	30
1971-1980	10	6	60	42	5	5	100	41	42
1981-1990	10	9	90	33	12	12	100	35	34
1991-2000	7	7	100	25	7	7	100	35	30
2001-2010	9	9	100	35	5	4	80	24	30
2011-2020	0	0	0	-	0	0	0	-	-
Totais:	50	39	78	22,7	40	33	83	24,4	23,6

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Curiosamente, o primeiro desligamento da Igreja Batista da Chatuba ocorreu em fevereiro de 1959 e foi quando uma mulher, membro da igreja, passou a cooperar com uma igreja pentecostal. A denominação não foi especificada nos registros, mas possivelmente era uma Igreja Assembleia de Deus, pois na época o bairro contava com duas igrejas dessa denominação.

Os períodos de 1961-1970, 1971-1980 e 1981-1990 foram os que contaram com o maior número de fiéis que se transferiram para uma igreja não batista. No período de 2011-2020 não houve nenhum desligamento por esse motivo. Ao observar o intervalo de tempo entre 1961 e 2010, pode-se perceber que a média de idade dos períodos variou entre 30 e 42 anos.

A quarta categoria apresentada na tabela 7 foi a de exclusão por desvio doutrinário. Essa categoria foi utilizada apenas uma vez na história da Igreja Batista da Chatuba, em março de 1985. Como foi visto, durante a análise do gráfico 1, a igreja teve dois períodos de crescimento da membresia, o primeiro entre 1958 e 1965 e o segundo entre 1974 e 1985. Esse último período compreende parte da liderança do pastor Elias Coutinho de Macedo (1940-), que pastoreou a igreja de 1 de fevereiro de 1969 a 29 de dezembro de 1978, e a liderança do pastor Josué Rodrigues Gomes (1940-), de 5 de agosto de 1978 a 30 de dezembro de 1984. Nesse mesmo período a Convenção Batista Brasileira comemorou, em 1982, o primeiro centenário da presença batista no país. Uma comemoração que era

esperada e preparada desde meados da década de 1970.³²⁶ A Convenção Brasileira tinha como alvo chegar ao número de um milhão de batistas no país. Mesmo sem ter alcançado o alvo, houve um crescimento da população batista brasileira.³²⁷ Assim, o crescimento da igreja da Chatuba não era um fator isolado.

Foi nesse segundo período de crescimento da igreja, especialmente no ano de 1984 (quando ela esteve seu auge com 333 membros), que surgiu uma controvérsia entre seus membros sobre a doutrina do Espírito Santo. Desde 1964, quando um grupo de igrejas foi desligado da Convenção Batista Brasileira por ter adotado doutrinas e práticas pentecostais, que a doutrina do Espírito Santo e temas relacionados eram vistos com muita cautela e receio entre os batistas brasileiros. Assim, em 1984 já era consolidada na denominação uma posição oficial antipentecostal e contrária a qualquer tipo de movimento que visasse a renovação espiritual. O que não significa que algumas igrejas, ou ao menos parte da membresia de algumas, não tenham ao longo das décadas de 1970, 1980 e 1990 aderido a doutrinas ou práticas de origem pentecostal.

Os primeiros registros oficiais da tensão gerada por essa controvérsia na Igreja da Chatuba iniciam-se nas atas de setembro de 1984 e terminam nas de dezembro daquele mesmo ano. Mas certamente a controvérsia surgiu antes de setembro. A igreja decidiu que uma comissão de membros formados em ou estudantes de teologia, música sacra e educação religiosa em instituições reconhecidas pela denominação deveria elaborar um estudo sobre o tema. Mesmo antes de a comissão apresentar qualquer resultado, a tensão se agravou.

Na época, anualmente a igreja reelegia o pastor para atuar em sua liderança. No final de dezembro foi realizada a eleição. Dos 222 membros presentes 117 votaram a favor da reeleição, mas o estatuto exigia o percentual de 80% de aprovação da membresia. Assim, o pastor não foi reeleito. A saída desse pastor resultou em um grande processo de saída de membros. Em 1985, alguns solicitaram carta de transferências para outras igrejas batistas. Mas um grupo de membros

³²⁶ Cf.: Os Batistas Brasileiros Planejam Para o Decênio do Centenário. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de janeiro de 1973, Ano LXXIII, n. 1, p. 1.
Como alcançar o alvo de um milhão de Batistas no Brasil até o ano de 1982. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 1974, Ano LXXIV, n. 8, p. 6.

³²⁷ Cf.: As boas lembranças de 1982. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 2 de janeiro de 1982, Ano LXXXII, n. 1, p. 1.
PEREIRA, José dos Reis. Editorial & Tópicos. Os países onde há mais batistas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 06 de setembro de 1981, Ano LXXXI, n. 36, p. 3.

passou a se reunir de forma independente e se constituíram em igreja, ainda em dezembro de 1984. O grupo foi liderado pelo pastor derrotado na eleição. A nova igreja que surgiu, a Igreja Batista Nova Jerusalém, aceitou a doutrina do Espírito Santo conforme vista pelos pentecostais. A Igreja Batista da Chatuba deu um prazo para que os membros que haviam se retirado voltassem a cooperar com ela. Ao fim deste, como nenhum daqueles membros retornou, foram excluídos 136 membros (74 mulheres e 62 homens) por desvio doutrinário. Como no início de 1985 eles ainda eram oficialmente membros da igreja, o número de membros parece tão alto no gráfico 1.

Foi possível identificar as idades de 81% das mulheres e 89% dos homens que saíram. Elas tinham uma média de 33 anos, enquanto eles de 26, o que resulta em uma média geral de aproximadamente 30 anos. Por mais que adultos e pessoas idosas tivessem acompanhado o novo grupo, a presença de jovens e adolescentes era muito grande.

A quinta categoria de desligamento de membros apresentada na tabela foi a de exclusão por motivos disciplinares, a qual mais se aproxima do que o missionário estadunidense William Carey Taylor chamou de disciplina cirúrgica. Era por meio dela que os comportamentos considerados pelo grupo como desviantes, como as ofensas pessoais entre membros, as ofensas contra a moral e contra as doutrinas bíblicas, eram penalizados. Como visto, o desligamento por desvio poderia ocorrer caso os outros tipos de disciplina não surtisses o efeito esperado de mudar a conduta do membro ou quando a falta cometida ameaçasse publicamente a moral da Igreja, ou ao menos, a moral pregada por ela. Além de práticas religiosas não evangélicas, a categoria tratava ainda e especialmente, de faltas de caráter ético-social como a prática de crimes, como roubo, das práticas sexuais fora da relação conjugal (seja o adultério para os casados, seja a prática antes do casamento para os solteiros), a participação em bailes, o hábito de fumar e de ingerir bebidas alcólicas. Assim, ela era vista pelos membros que a praticavam como uma forma de proteger a membresia da igreja e de administrar a disciplina bíblica. Na tabela a seguir pode-se ver a média de idade das pessoas desligadas por motivos disciplinares.

Tabela 11 – Média da idade - saída de membros por exclusão por motivos disciplinares

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	%	Média	
1958-1960	3	0	0	-	4	0	0	-	-
1961-1970	25	14	56	36	23	16	70	31	34
1971-1980	11	0	0	-	18	14	78	25	25
1981-1990	4	4	100	17	9	8	89	30	24
1991-2000	5	4	80	27	8	7	88	31	29
2001-2010	3	3	100	19	1	1	100	44	32
2011-2020	0	0	0	-	0	0	0	-	-
Totais:	51	25	49	24,7	63	46	73	32,2	28,4

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Como visto anteriormente, esta é a única categoria em que o maior número de pessoas é do sexo masculino. Como o primeiro período cobre um intervalo de tempo curto, são poucos os casos. Deles não foi possível identificar idades. Entre os períodos de 1961-1970 e 2001-2020, foi possível identificar as idades, com exceção das mulheres entre 1971-1980. Dos dados obtidos é possível verificar que geralmente os homens são mais velhos que as mulheres. A idade entre as mulheres variou entre 17 e 36 anos, e entre os homens de 25 a 44 anos.

O não aparecimento de casos no período entre 2011 e 2020 pode estar relacionado a uma mudança de tratamento que visasse não expor o membro desligado. Em seu lugar, entraram as saídas a pedido ou por motivos pessoais, assim como os casos de saída que não tiveram seus motivos registrados em ata, mas apenas o desligamento.

A sexta categoria de saída de membros era a de exclusão devido ao abandono dos trabalhos da igreja, ou simplesmente abandono. Como visto anteriormente, filiar-se a uma igreja batista brasileira era tido como uma consequência natural daqueles que querem participar do povo de Deus e, assim, participar da missão dada por Cristo, a de levar o Evangelho ao mundo. Assim, era considerado como uma obrigação do membro assistir as reuniões e participar dos trabalhos desenvolvidos pela igreja. Era necessário trabalhar. Ser membro é ser um

trabalhador, segundo Ebenézer Soares Ferreira, um trabalhador incansável,³²⁸ devido à natureza de seu trabalho. Era por meio do trabalho que eram mantidos os cultos, que a influência da igreja era estendida à comunidade e que pessoas eram convertidas.³²⁹ Seria pelo trabalho que o membro se desenvolveria na experiência cristã.³³⁰

O nível de envolvimento do membro com os trabalhos da igreja poderia variar. Alguns ocupavam um ou mais cargos na estrutura organizacional da instituição, enquanto outros apenas frequentavam os cultos e outras atividades internas. O problema era quando o membro não comparecia mais aos cultos. Como visto, no Estatuto de 2005, se o membro se ausentasse da igreja por mais de noventa dias, ele deveria avisar, a fim de que sua situação não fosse considerada como abandono. As pessoas que foram desligadas por meio dessa categoria pararam de frequentar a igreja e não solicitaram seu desligamento. A seguir, pode-se ver uma tabela com a média de idades referente a exclusão por abandono.

Tabela 12 – Média da idade - saída de membros por exclusão por abandono

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	Identificados	Média	
1958-1960	0	0	0	-	0	-	0	-	-
1961-1970	27	19	70	27	19	9	47	20	24
1971-1980	41	29	71	25	31	25	81	20	23
1981-1990	15	11	73	27	16	15	94	27	27
1991-2000	11	10	91	43	12	12	100	28	36
2001-2010	15	14	93	36	20	14	70	33	35
2011-2020	3	1	33	48	3	2	67	44	46
Totais:	112	84	75	34,3	101	77	76	28,6	32

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Como em outras categorias, mais mulheres foram desligadas da membresia do que homens devido ao abandono dos trabalhos da igreja. No primeiro período, 1958-1960, não houve nenhum desligamento por esse motivo. Os períodos em que mais pessoas abandonaram a igreja foram os de 1961-1970 e 1971-1980,

³²⁸ Cf.: FERREIRA, Ebenézer Soares. *Op. cit.*, p. 35.

³²⁹ Cf: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 37-38.

³³⁰ TAYLOR, William Carey. *Op. cit.*, p. 85.

justamente em momentos de crescimento da igreja. Isso pode indicar que um tempo após a conversão e o ingresso na igreja, algumas pessoas não mantinham o compromisso assumido em cooperar com ela. Também é possível perceber que, com o passar do tempo, as médias de idade aumentaram. Entre as mulheres, a média variou entre 25 e 48 anos; entre os homens, foi de 20 a 44 anos. O que pode contribuir na indicação feita anteriormente da existência de uma tendência do aumento de pessoas mais velhas no total de membros da igreja.

Diferente da exclusão por transferência para igreja de outra denominação, os membros excluídos por abandono não colaboravam e nem frequentavam nenhuma igreja. Isso também pode demonstrar que, de algum modo, a igreja não supria mais as necessidades desses fiéis.

A penúltima categoria de saída foi a de exclusão a pedido ou por motivos pessoais. Um membro poderia a qualquer momento solicitar seu desligamento da membresia da igreja. Nesse caso o motivo não precisava ser evidenciado. Geralmente a justificativa apresentada era por motivos pessoais. Os casos contidos nesta categoria também não tratam de pessoas que se transferiram para igrejas de outras denominações. Geralmente, os membros que haviam abandonado o convívio da igreja e após receberem uma visita de representantes da igreja solicitavam seu desligamento, pois não desejavam mudar sua situação. Assim como os membros que cometiam algum tipo de falta e que reconheciam sua situação. Nesse caso, após resolverem sua questão, alguns solicitavam a reconciliação e então voltavam à condição de membro. Abaixo segue a tabela com a média de idade de membros desligados a pedido ou por motivos pessoais.

Tabela 13 – Média da idade - saída de membros devido a exclusão a pedido ou por motivos pessoais

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	%	Média	
1958-1960	0	0	0	-	0	0	0	-	-
1961-1970	4	1	25	26	0	0	0	-	26
1971-1980	19	14	74	27	6	6	100	19	23
1981-1990	24	21	88	29	20	17	85	25	27
1991-2000	8	8	100	24	6	6	100	25	25
2001-2010	3	3	100	30	3	3	100	46	38
2011-2020	1	1	100	22	1	1	100	43	33
Totais:	59	48	81	23	36	33	92	31,6	28

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Mais uma vez, há mais mulheres do que homens. Não houve nenhum caso no primeiro período. Apenas a partir do período de 1971-1980 que foi obtido um percentual mais significativo de idades. Nota-se que houve um aumento nas médias de idade ao longo do tempo. As maiores médias de idades foram de homens, que chegou a 46 anos no período 2001-2010. Mas a média geral era próxima de 28 anos, ou seja, os membros que recorriam a esse meio eram predominantemente mais jovens.

A última parte da tabela 7 não apresenta uma categoria da saída específica, mas um grupo formado pelos casos, que devido à documentação, foi possível identificar a data da saída, mas não a modalidade em que esta ocorreu. A seguir, vê-se a tabela com a média de idades deste grupo.

Tabela 14 – Média da idade - saída de membros por motivos não especificados

Períodos	Mulheres				Homens				Média Geral
	Total	Identificadas	%	Média	Total	Identificados	%	Média	
1958-1960	0	0	0	-	2	0	0	-	-
1961-1970	19	10	53	24	15	9	60	30	27
1971-1980	23	12	52	24	20	10	50	29	27
1981-1990	17	16	94	29	16	13	81	28	29
1991-2000	3	0	0	-	3	2	67	19	19
2001-2010	18	16	89	39	11	11	100	43	41
2011-2020	16	4	25	22	10	5	50	31	27
Totais:	96	58	60	27,6	77	50	65	30	28,3

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Com exceção dos períodos de 1958-1960 e 1991-2000, todos os outros apresentaram significativas ocorrências. Deles, em grau de importância se destacam os períodos de 1971-1980, com 43 casos, 1961-1970, com 34 casos, e 1981-1990, com 33 casos. O período em que houve a saída de pessoas com maior idade foi o de 2001-2010, com uma média de 41 anos. Os demais períodos estiveram na faixa dos 20 anos. O período de 1991-2000 aparece com 19 anos de média, pois só foi possível identificar a idade dos homens.

2.2 Atividades e estrutura da Igreja Batista da Chatuba

A postura adotada nesta análise de considerar a igreja local como uma organização nos leva a considerar seus objetivos, atividades e estrutura. Os objetivos de uma organização estão relacionados com sua missão e podem ser múltiplos, pois, além daqueles anunciados publicamente pela organização, é possível que surjam outros derivados da interação desta com o ambiente que a circunda, com seu próprio contexto histórico e a necessidade de seus membros. A partir da obra do pastor batista estadunidense Isaac Jacobus Van Ness, que foi utilizada no treinamento de membros das igrejas batistas no Brasil, era missão da igreja:³³¹ comunicar a mensagem de salvação de Jesus; atrair as pessoas que se identifiquem com essa mensagem; prover a estes o batismo e a Ceia do Senhor;³³² ensinar a verdade da Bíblia; ter um lugar para o culto e se reunir regularmente para realizá-lo; apresentar e fazer com que seus membros contribuam com o trabalho de Jesus pelo mundo; auxiliar enfermos e pessoas carentes em suas necessidades; servir como uma fraternidade que contribui no “desenvolvimento mútuo do caráter cristão”³³³ ao levar seus membros a terem uma vida pura e santa, isto é, a viver de acordo com a mensagem de Jesus.

³³¹ Cf.: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 10-17, 74.

³³² Para os batistas brasileiros, o batismo e a Ceia do Senhor são chamados de “ordenanças”, pois Jesus solicitou a realização dessas práticas, diferente de outros grupos cristãos que compreendem essas práticas como sacramentos. Para os batistas, a realização destes não confere a graça divina a quem os praticam. A importância de tais práticas reside em seu caráter simbólico e memorialístico.

³³³ Cf.: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 12.

Os documentos legais da Igreja Batista da Chatuba repetem tais objetivos difundidos entre os batistas brasileiros. No estatuto de 1971 era estabelecido que a finalidade da igreja era “cultuar a Deus, pregar o evangelho, guardar a doutrina e prática da Escritura Sagrada, na pureza e integridade, bem como promover a aplicação dos princípios de fraternidade dos seus membros”.³³⁴ No estatuto de 2005, as finalidades eram “divulgar o Evangelho de Jesus Cristo, praticar a beneficência com fins sociais e filantrópicos e reunir-se para cultuar a Deus, estudar a Bíblia, promover a educação em geral e tratar de todos os assuntos atinentes a suas finalidades”.³³⁵

Para que tais objetivos, seja aqueles compartilhados por uma certa tradição batista brasileira, seja os estabelecidos pelos estatutos, fossem realizados, foi necessária a instituição de uma governança, isto é, a criação de um governo interno para administrar a organização e a criação de outras organizações no interior da igreja. Como cada igreja batista é autônoma e soberana, o poder eclesiástico reside no conjunto de seus membros reunidos em Assembleia Geral, que pode ser de caráter ordinário ou extraordinário. Na Assembleia todos os membros civilmente capazes têm direito a falar e a votar. Como afirmou Marli Geralda Teixeira, “Teoricamente, todos os negócios da Igreja deverão ser discutidos nas sessões”.³³⁶ Este era o procedimento mais comum nas igrejas batistas. Mas, a partir da década de 1990, para agilizar a tomada de algumas decisões mais relacionadas ao cotidiano, algumas decisões foram delegadas aos titulares de alguns cargos da instituição ou a um conselho designado para tal fim. Mas isso depende de cada igreja local. O mais comum é que sejam tratados pela Assembleia Geral assuntos como: eleição ou exoneração de qualquer membro de um cargo, inclusive o pastor; aprovação das finanças; entrada e saída de membros; e aquisição ou venda de bens patrimoniais. As decisões são tomadas de acordo com a maioria ou por unanimidade, como estabelecer o estatuto.

³³⁴ NOVA IGUAÇU (RJ). Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatutos da Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 19 de março de 1971. Art. 3º.

³³⁵ NOVA IGUAÇU (RJ). Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatuto da Primeira Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 26 de setembro de 2005. Art. 2º.

³³⁶ Cf.: TEIXEIRA, Marli Geralda. *Os Batistas na Bahia: 1882-1925: um estudo de história social*. 1975. 317 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975, p. 127.

Como visto anteriormente, de acordo com a Declaração de Fé das Igrejas Batistas do Brasil (a Confissão de New Hampshire, de 1833) adotada pelos batistas brasileiros até 1986, apenas pastores e diáconos eram reconhecidos como oficiais da Igreja, isto é, como os únicos líderes bíblicamente instituídos, uma herança das disputas sociorreligiosas do século XVII, quando se condenaram os sistemas episcopais e presbiterial de governo eclesiástico e se buscava dar legitimidade ao sistema congregacional.

Por mais que não se entendesse como uma hierarquia, o cargo de pastor era socialmente o mais valorizado na comunidade de fé. Ao cargo cabia a direção espiritual e administrativa da igreja. Espiritualmente, seu titular deveria dirigir, guardar, proteger e representar a igreja, por meio da pregação e do ensino. Assim como vigiar e admoestar os membros, por meio de visita aos lares e aconselhamentos.³³⁷ Administrativamente, o titular do cargo exercia o cargo de presidente da organização e, por isso, presidia as Assembleias Gerais,³³⁸ às quais também estava subordinado. Apenas uma pessoa ocupa o cargo de pastor. Mas é possível que outras pessoas consagradas ao pastorado auxiliem o pastor da igreja, assim o pastor principal é chamado de pastor titular ou pastor presidente e o segundo caso de pastor auxiliar. É possível ainda que uma pessoa que tenha sido consagrada ao pastorado seja membro de uma igreja sem exercer a função. Aqui tratamos do primeiro caso, o do pastor titular.

Por mais que não conste nos estatutos, na Igreja Batista da Chatuba e em outras igrejas batistas, era comum que concorressem ao cargo apenas homens formados em teologia e fossem devidamente consagrados ao ministério da palavra, isto é, recebesse a devida ordenação à função de pastor. Para ocupá-lo, ele deveria ser eleito pela Assembleia Geral. Em muitas igrejas, este era o único cargo remunerado, como na Igreja da Chatuba, no período analisado. Dependendo das regras internas de cada igreja, o titular do cargo de pastor pode ser periodicamente reeleito ou permanecer no cargo sem um prazo definido até quando for o melhor para seu titular e para a própria igreja. Assim, qualquer uma dessas partes pode solicitar a saída do titular do cargo.

³³⁷ Cf.: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 64-66.

³³⁸ Cf.: TAYLOR, William Carey. *Op. cit.*, p. 25, 26.

O outro grupo de oficiais da Igreja eram os diáconos. Assim como os pastores, os diáconos deveriam ser eleitos pela Assembleia Geral e consagrados. Em algumas igrejas, o cargo era exercido por um período determinado. Já em outras, o cargo era vitalício. Este era o caso da Igreja Batista da Chatuba, no período estudado, a posição mais comum entre os batistas brasileiros. Diferente do cargo de pastor, que apenas uma pessoa pode ocupar, a igreja elege a quantidade que achar necessária de diáconos.

As funções atribuídas aos diáconos têm variado ao longo do tempo. Para Isaac Van Ness, aos diáconos caberia ajudar o pastor na vigilância dos crentes, no cuidado dos doentes e dos pobres e na admoestação dos que estão prestes a pecar.³³⁹ Para o missionário William Taylor, aos diáconos caberiam a mesa do Senhor, a mesa do pastor e a mesa dos pobres. Isso ocorreria no primeiro caso na distribuição dos elementos da Ceia do Senhor, no segundo caso, ao auxiliar o pastor no cuidado da vida financeira da igreja, e no último caso, ao cuidar da assistência aos necessitados. Além do cuidado com as finanças da igreja, outra diferença entre William Taylor e Isaac Van Ness é de que para o primeiro, os diáconos não são os responsáveis pela disciplina na igreja, mas sim qualquer membro escolhido para esse serviço.³⁴⁰ Além de servir as três mesas e do cuidado com as finanças, Ebenézer Ferreira Soares aponta como responsabilidades dos diáconos: ajudar o pastor nas visitas aos membros da igreja, especialmente os novos convertidos e os doentes que estejam em hospitais; ajudar o pastor na disciplina eclesiástica; dirigir os trabalhos da igreja, isto é, o culto, na falta do pastor e de alguém previamente designado; ajudar em qualquer serviço que seja necessário durante o culto.³⁴¹

Como uma igreja local também é uma organização, foi necessária a constituição de outros líderes na igreja. De acordo com Isaac Van Ness, seriam líderes extrabíblicos, pois sua existência não tem base expressa na Bíblia.³⁴² É o caso dos cargos que formam a administração civil da igreja. Na Igreja Batista da Chatuba, eles eram: o de moderador, criado em 1958, cujo ocupante do cargo passou a ser chamado de presidente em 1970, e que era exercido pelo pastor da

³³⁹ Cf.: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 66.

³⁴⁰ Cf.: TAYLOR, William Carey. *Op. cit.*, p. 48-50.

³⁴¹ Cf.: FERREIRA, Ebenézer Soares *Op. cit.*, p.159.

³⁴² Cf.: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 67.

igreja; o de primeiro vice-moderador, criado em 1958 e chamado de primeiro vice-presidente a partir de 1970; o segundo vice-moderador, criado em 1960, e a partir de 1970, chamado de segundo vice-presidente; o primeiro secretário, o segundo secretário, criados em 1958; tesoureiro, criado em 1958 e que em 1960 passou a ser primeiro-tesoureiro; e o segundo-tesoureiro, criado em 1960.

A fim de ajudar a igreja a cumprir seus objetivos, ao longo do tempo foram criados grupos ou sociedades no interior das igrejas locais. No caso da Igreja Batista da Chatuba, entre 1958 e 1969, existiam os seguintes cargos e organizações, na ordem de criação:

- **Cargos:** superintendente da Escola Dominical (1958-1961, 1963-1969); encarregado do evangelismo, secretário de evangelismo, ou ainda, evangelista (1959-1961); organista (1961, 1963-1969); diretor de Música (1961-1969).
- **Organizações:** Sociedade de Senhoras (1958-1959, 1962-1969); União de Treinamento (com jovens e adultos) (1958-1960); Coro da Igreja (1960, 1963-1965, 1967-1968); Sociedade de Moças (1960-1962, 1964-1965); União de Intermediários (1960-1964, 1966-1968); Sociedade Cooperadora de Homens (1961, 1963-1967); Sociedade Juvenil (1961, 1965); União de Mocidade (1962, 1965-1968); União de Adultos (1962, 1964-1968); Embaixadores do Rei (1963, 1964, 1966, 1967); e Mensageiras do Rei (1964-1966).

Para organizar o trabalho eclesiástico, geralmente, as igrejas batistas se estruturavam em departamentos -- e a da Chatuba não foi diferente.³⁴³ O surgimento de outros ministros na vida das igrejas batistas locais que não fosse o pastor ocorreu no final da década de 1970.³⁴⁴ A transformação de departamentos em ministérios ou a criação de ministérios que englobassem departamentos surgiu entre as igrejas

³⁴³ Cf.: Capítulo 6.

³⁴⁴ NASSAU, Rolando de. Música – Nº 153. Diretor de Música ou Ministro de Música? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 27 de agosto de 1978, Ano LXXVIII, n. 35, p. 7. RIBEIRO, Waldomiro Souza. Pastores, Ministros de Educação Religiosa e Ministros de Música I. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de novembro de 1981, Ano LXXXI, n. 46, p. 2. RIBEIRO, Waldomiro Souza. Pastores, Ministros de Educação Religiosa e Ministros de Música (Conclusão). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de novembro de 1981, Ano LXXXI, n. 47, p. 11.

batistas na década de 1980.³⁴⁵ Na igreja da Chatuba, os departamentos foram substituídos por ministérios apenas em 1998.³⁴⁶

2.3 Um ambiente de interação

Como visto anteriormente, nos baseamos na noção de organização de Amitai Etzioni. Esse autor fez parte do que na teoria administrativa se convencionou chamar de Teoria Estruturalista, surgida no final da década de 1950 e que foi a “primeira tentativa sistemática de introdução das ciências do comportamento na teoria administrativa”.³⁴⁷ Essa corrente de pensamento valorizou a relação da organização com os elementos que são exteriores a ela, ou seja, com outras organizações.³⁴⁸ No atual estudo, nossa noção de ambiente se aproxima mais daquela compartilhada pela Teoria da Contingência.³⁴⁹

Por ambiente de interação entendemos “o contexto que envolve externamente a organização”.³⁵⁰ Mais do que um simples plano de fundo de uma história, a relevância do ambiente de interação está no fato de fornecer as condições que influenciam o que ocorre internamente nas organizações. A administração de uma organização, assim como o próprio funcionamento interno desta não estão totalmente livres das influências externas como às vezes se costuma supor. Por exemplo, diferentes ambientes fazem com que as organizações adotem novas estratégias, o que, por sua vez, exigem novas estruturas organizacionais. Assim, há uma relação de interdependência entre uma organização e seu ambiente, e existe um

³⁴⁵ Cf.: CAVALCANTI, José Ednaldo. O Ministério da Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 4 de dezembro de 1983, Ano LXXXIII, n. 49, p. 4. CAVALCANTI, José Ednaldo. O Pastor e o Multiministério. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 de março de 1984, Ano LXXXIV, n. 12, p. 4.

³⁴⁶ Cf.: IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 11 de outubro de 1998*. Livro de atas – Assembleias ordinárias e extraordinárias – De 26/04/1996 a 27/02/2005. p.48.

³⁴⁷ CHIAVENATO, Idalberto. *Introdução à teoria geral da administração*. 9ª ed. Barueri (SP): Manole, 2014. p. 284.

³⁴⁸ Cf.: *Ibidem*, p. 300, 301.

³⁴⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 500-507.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 500.

duplo movimento segundo o qual a organização é influenciada pelo meio externo e o influencia,³⁵¹ por mais que tais relações de influência não sejam equilibradas, pois uma sempre influência mais que a outra.

Como o ambiente é formado por uma vasta e complexa rede de condições, é necessário que sejam selecionadas aquelas que estejam mais relacionadas com a experiência da organização.³⁵² Em nossa análise consideramos as condições mais próximas à Igreja Batista da Chatuba, como as sociais e as denominacionais, por serem elas que abarcam aqueles que fornecem os recursos necessários para a organização e que, de alguma forma, regulam, ou influenciam as atividades, que é a denominação, assim como os concorrentes e aqueles que foram beneficiados pelas ações da igreja. Isto, sem deixar de considerar o ambiente geral da época. Alguns elementos serão tratados a seguir, enquanto outros estarão nos demais capítulos.

2.3.1 O bairro da Chatuba

Entre os batistas brasileiros é comum que uma igreja local receba o nome do lugar em que se encontra. Foi o que aconteceu com a Igreja Batista da Chatuba. Desde sua fundação, em 06 de setembro de 1958, a igreja se localiza no bairro da Chatuba, que até 1999 integrava o distrito de Mesquita, o quinto distrito do município de Nova Iguaçu e que nesse ano se tornou um município independente. De acordo com a legislação em vigor, o bairro da Chatuba integra o primeiro distrito do município de Mesquita e tem como limites: a linha de cota 100, isto é, uma linha que passa a cem metros de altitude, na encosta do maciço do Gericinó-Mendanha, o Córrego do Socorro, o rio Sarapuí³⁵³ e o Campo de Instrução de Gericinó. Isso faz com que o bairro tenha uma área de aproximadamente 2 km². Sobre sua população, só foi possível identificar o número de moradores no censo de 2000, quando o bairro contava com um total de 34.944 moradores – embora, em uma matéria do Jornal do

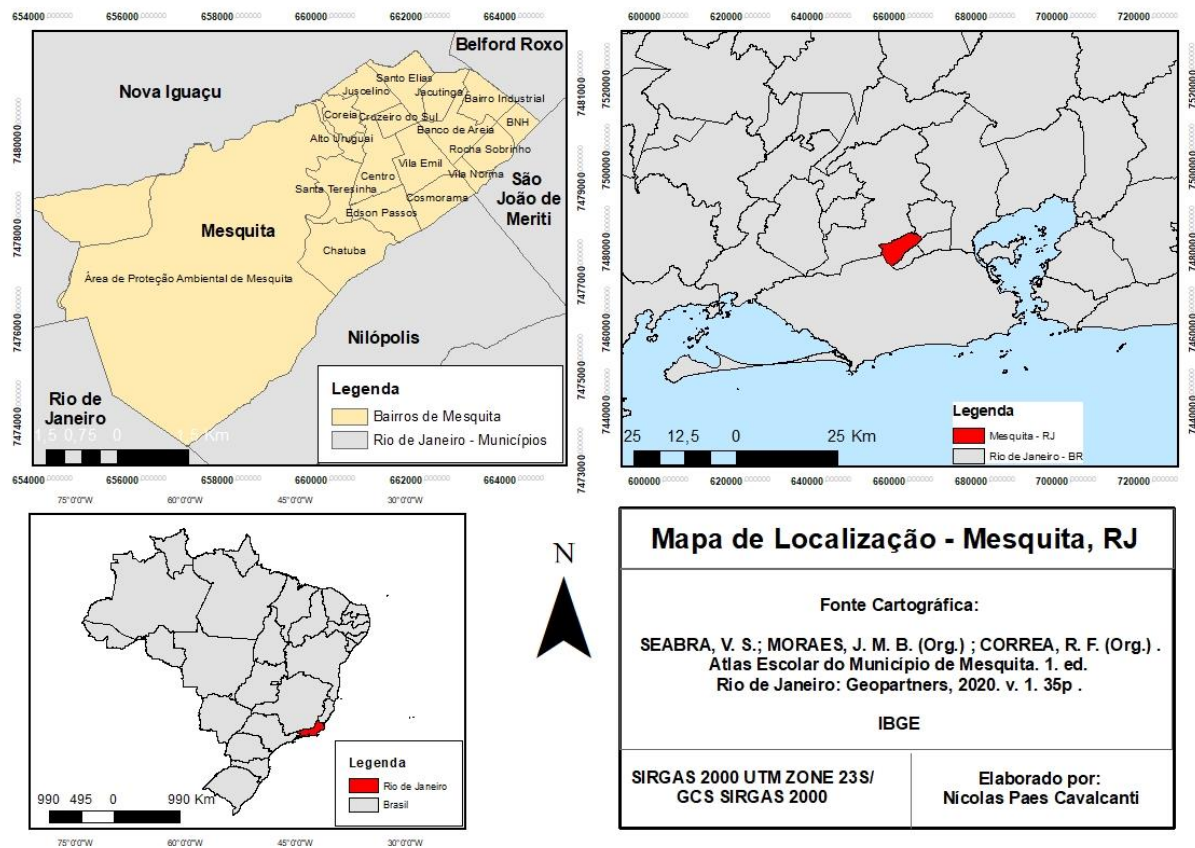
³⁵¹ Cf.: *Ibidem*, p. 469.

³⁵² Cf.: *Ibidem*, p. 502, 503.

³⁵³ Cf.: MESQUITA. Lei Complementar Nº 009 de 25 de agosto de 2009 IN: *Diário Oficial dos Municípios do Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 16 set. 2009, Ano 1, Nº 22, Disponível em: <<https://www.diariomunicipal.com.br/aemerj/>>. Acessado em 14 abr. 2023.

Comercio de 1997, a população do bairro tenha sido estimada em 45 mil habitantes.³⁵⁴ No censo de 2000, Mesquita ainda foi tratado como um distrito de Nova Iguaçu pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Se compararmos os dados com os dos demais bairros do mesmo distrito, se percebe que o bairro da Chatuba ficou atrás apenas do bairro de Mesquita, sede do distrito, que contava com 37.372 moradores e na frente do terceiro colocado, o bairro Santa Terezinha, que contava com 20.942 moradores.³⁵⁵ A seguir se vê a localização geográfica do bairro Chatuba.

Mapa 3 – Localização do Município de Mesquita e a de seus bairros



Um dos motivos para o bairro ter se tornado conhecido foi o lançamento da música “Chatuba”, em 1979, pelo cantor e compositor de samba Carlos Roberto de

³⁵⁴ R\$ 900 milhões de investimentos. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, Documento Especial, p. 3, 29 e 30 de jun. 1997, Ano CLXX, n. 219.

³⁵⁵ Cf.: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Tabela 202 - População residente, por sexo e situação do domicílio (1970, 1980, 1991, 2000, 2010)* IN: _____. SIDRA Banco de Tabelas Estatísticas. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/202#resultado>>. Acessado em 14 abr. 2023.

Oliveira (1946-2012), mas conhecido como Dicro.³⁵⁶ O álbum “Dicro”, gravado pela Continental, teve grande repercussão. Dicro, que foi criado no bairro da Chatuba, denunciava, por meio da sátira, a violência do bairro ao retratá-lo como cidade modelo devido à paz que existia no local e à boa índole de seus moradores. O aparecimento do nome do bairro nas páginas dos jornais, geralmente relacionado à violência e à pobreza, também colaborou na construção da imagem da Chatuba em Mesquita.³⁵⁷ De acordo com pesquisas realizadas no acervo da Hemeroteca Digital Brasileira da Fundação Biblioteca Nacional, a presença de tráfico de entorpecentes no bairro teve seus primeiros registros na década de 1970,³⁵⁸ na mesma época em que o bairro foi retratado pela primeira vez na imprensa como uma favela.³⁵⁹

Destacamos que existem outros lugares no país que também se chamam Chatuba. No estado de São Paulo, o termo foi empregado em 1983 para designar uma favela no município de Guarujá³⁶⁰ e em 2014 para identificar uma ocupação irregular no município de Guarulhos.³⁶¹ No estado da Paraíba, o nome designa uma

³⁵⁶ Cf.: TAVARES, Manoel. Dicro assusta gravadora mas agrada a galera. *Luta Democrática*, Rio de Janeiro, 7 de junho de 1979, Ano XXV, n. 7.812, p. 5.
CARVALHO, Ilmar. Dicro, reposte musical da Baixada. *O Pasquim*, Rio de Janeiro, 6 de setembro a 12 de setembro de 1984, Ano XVI, n. 793, p. 13.

³⁵⁷ Sobre a relação entre Baixada Fluminense e Violência, ver: ALVES, J. C. S. *Baixada Fluminense: A Violência na Construção de uma Periferia*. *Revista Universidade Rural*. Série Ciências Humanas, Editora Universidade Rural, v. 19, 2000.
ALVES, José Cláudio Souza. *Baixada Fluminense: a violência na construção do poder*. 1998. 196 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
ENNE, Ana Lucia. *Imprensa e Baixada Fluminense: múltiplas representações*. *Revista Ciberlegenda*, Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense, n.14, 2004.

³⁵⁸ Cf.: Gang atacava carros, ônibus e casais. *O Fluminense*, Niterói, 14 de janeiro de 1978, Ano C, n. 2.390, p. 9.
Leão da Baixada entrou na faixa dos traficantes. *O Fluminense*, Niterói, 5 de maio de 1973, Ano XCV, n. 21.374, p. 8.

³⁵⁹ Cf.: Marginais fizeram 5 vítimas: Mão e Filho morreram na hora. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 14 de janeiro de 1970, n. 14475. p. 12
Lei do Cão no Grande Rio. *Luta Democrática*, Rio de Janeiro, 31 de julho de 1974, Ano XXI, n. 6.300, p. 2.

³⁶⁰ Autuados em flagrante na polícia por furto. *A Tribuna*, Santos (SP), 24 de setembro de 1983, Ano XC, n. 183, p. 18.
Confusões e polícia de choque na fila da fome. *A Tribuna*, Santos (SP), 11 de setembro de 1983, Ano XC, n. 261, p. 6.

³⁶¹ Cf.: FERREIRA, Jônatas. Chatuba: Eles existem. Quase ninguém os vê In: *ClickGuarulhos*. 5 jul. 2018. Disponível em: <<https://www.clickguarulhos.com.br/2018/07/05/chatuba-eles-existem-quase-ninguem-os-ve/>>. Acessado em: 13 abr. 2023.

favela, que surgiu em 1988, no bairro de Manaíra, no município de João Pessoa.³⁶² Mas foi no estado do Rio de Janeiro que houve o maior número e as mais antigas utilizações do termo, de acordo com acervo da Hemeroteca Digital Brasileira.

No município do Rio de Janeiro, a partir de 1981 “Chatuba” foi utilizado para designar uma comunidade carente e o morro em que ela se localiza na região da Penha.³⁶³ No mesmo município, a partir de 1984, o termo também foi utilizado para denominar o Parque Boa Esperança, na região do Caju.³⁶⁴ Em 1987, o nome passou a designar uma localidade no Parque Lebret, no município de Campos dos Goytacazes.³⁶⁵ Em 1990 passou a denominar um bairro no município de São João da Barra.³⁶⁶ Em 1993 foi utilizado para chamar o bairro Jonas de Almeida e Silva, no município de São Fidélis.³⁶⁷ Entre 1995 e 2002, o termo também foi utilizado para designar uma localidade no município de São Gonçalo.³⁶⁸

³⁶² Cf.: NASCIMENTO, Ana Caroline Aires Vieira do. *A Construção do informal: uma análise morfológica das favelas da cidade de João Pessoa*. 2012. 259 f. Dissertação (Mestrado em Engenharia Urbana e Ambiental) – Programa de Pós-Graduação em Engenharia Urbana e Ambiental, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012, p. 119.

³⁶³ Cf.: Mataram o garotão que levava boa vida. *Luta Democrática*, Rio de Janeiro, 8 – 9 de fevereiro de 1981, Ano XXVI, n. 8.174, p. 3.

³⁶⁴ Cf.: Corpos na lixeira crivados de balas. *Última Hora*, Rio de Janeiro, 11 de setembro de 1984, Ano XXXIV, n. 11.384, p. 7.
Chacina feita por 8 em favela deixa 5 mortos e 7 feridos. *Jornal do Brasil*, 21 de janeiro de 1985, Ano XCIV, n. 286, Caderno 1, p. 12.

³⁶⁵ Jovem morta a tiros era “avião” de traficante. *Monitor Campista*, Campos dos Goytacazes, 22 maio 1987, Ano 153, n. 115, p. 7.
CUNHA, R. D.; ABREU, C. de C. R. de. Discutindo o Retrato Socioeconômico e Ambiental da Favela da Chatuba, Campos dos Goytacazes, RJ. *Revista Vértices*, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 85–100, 2010. Disponível em: <<https://editoraessentia.iff.edu.br/index.php/vertices/article/view/1809-2667.20030012>>. Acesso em: 8 abr. 2023.

³⁶⁶ Relatórios apontam carências nos municípios. *O Fluminense*, Niterói, Ano CXIII, n. 26910, 23 a 29 de dezembro de 1990, p. 7.

³⁶⁷ MACHADO, Ronaldo. Proprietário de gráfica é morto a golpes de enxada. *Monitor Campista*, Campos dos Goytacazes, 11 de setembro de 1993, Ano 160, n. 212, p. 6.
SOARES, Allan Fábio da Silva. Religião e tempo presente: os moradores da Chatuba em São Fidélis e suas organizações religiosas em meio a pandemia IN: ANPUH-RJ. *Anais do 3º Encontro Internacional História & Parcerias*. Disponível em: <https://www.historiaeparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/19/hep2021/1636167423_ARQUIVO_23127d498a3f29bd33c4e7f351c1e00f.pdf>. Acessado em: 08 abr. 2023.

³⁶⁸ Justiça decreta a prisão de ‘Edinho do Salgueiro’. *O Fluminense*, 4 jan. 1995, Niterói, Ano CXVII, n. 34.150, p. 8.
Renato, Sérgio. Polícia – Drogas apreendidas em São Gonçalo. *O Fluminense*, Niterói, 09 de março de 2002, Ano 124, n. 36.373, p. 6.

A utilização mais antiga do termo Chatuba data do ano de 1930. Nele o termo designava uma localidade que integrava o distrito de Nova Iguaçu,³⁶⁹ que era o primeiro distrito e sede do município de Iguaçu, que partir de 1938 passou a ser denominado de Nova Iguaçu. Como, na época, as ferrovias contribuía na ocupação populacional do município, a localidade da Chatuba estava relacionada à estação ferroviária de Mesquita,³⁷⁰ por ser a mais próxima dentro daquele distrito. Mas, pouco tempo depois, em 1933, o termo também foi empregado para identificar uma localidade em Nilópolis,³⁷¹ na época, sétimo distrito do mesmo município. Em 1939 essa localidade já era populosa, e seus moradores reivindicavam melhorias nos serviços básicos, com a instalação e o fornecimento de água.³⁷²

Aparentemente, seriam duas localidades distintas no mesmo município, mas com o mesmo nome. Contudo, ao se observar a ocorrência dos termos no que diz respeito a Mesquita e a Nilópolis, no acervo da Hemeroteca Digital Brasileira, se verifica que essas duas localidades eram vizinhas, separadas apenas pelo rio Sarapuí. Mesmo com a emancipação de Nilópolis em 1947, era comum identificar a Chatuba como uma localidade entre os municípios de Nilópolis e Nova Iguaçu.³⁷³ Com a diferença de municípios, quando o nome do bairro aparecia em alguma reportagem ou mesmo nos classificados dos jornais, ele vinha acompanhado de Nilópolis, Nova Iguaçu ou, ainda, Mesquita. Os dois últimos casos tratam do lugar onde se estabeleceu a Igreja Batista da Chatuba. Mas o limite das duas Chatubas não era claro até 1947. Por exemplo, em 1944, um anúncio de leilão de terrenos identificava como em Nilópolis propriedades que estavam no lado que, após a emancipação, ficou com Nova Iguaçu e depois Mesquita.³⁷⁴ Em Nilópolis, Chatuba se tornou um bairro oficialmente reconhecido já na década de 1960.³⁷⁵

³⁶⁹ Cf.: O Município de Iguassú. *O Campo*, Rio de Janeiro, julho de 1930, Ano 1, N. 7, p. 60.

³⁷⁰ Cf.: O primeiro domingo do anno em Nova Iguaçu. *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 7 jan. 1937, Ano IX, n. 2.823, p. 2.

³⁷¹ Cf.: A polícia chegou na Hora Propícia. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, 7 de novembro de 1933, Ano VI, n. 1.614, p. 1.

³⁷² Cf.: Chatuba está abandonada. *O Radical*, Rio de Janeiro, 21 de junho de 1939, Ano VIII, n. 2.204, p. 3.

³⁷³ Interior Fluminense – População da Chatuba vai ter ponte e muita água. *Última Hora*, Rio de Janeiro, 26 jul. 1960, Ano X, n. 393, p. 4.

³⁷⁴ Leilões públicos no Distrito Federal. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 9 de julho de 1944, Ano 117, n. 238, p. 24

No início do século XXI, houve uma mudança no nome do bairro nilopolitano, e a Chatuba passou a ser chamada de Nossa Senhora de Fátima. No acervo da Hemeroteca, esse movimento pode ser percebido no início do uso do novo nome em 2003,³⁷⁶ com a última utilização do termo Chatuba em 2009.³⁷⁷ Essa relação entre a Chatuba de Mesquita e a de Nilópolis se deve à origem da ocupação da região, que remonta à fazenda de São Matheus.

Já conhecida como fazenda São Matheus em 1621, esta teve sua origem nas sesmarias doadas pelo capitão donatário Martim Afonso de Souza (1500-1564), ainda no século XVI.³⁷⁸ No ano de 1900 João Alves Mirandela (1841-1921) a comprou e em 1912 começou a vender partes da mesma.³⁷⁹ Em 1914, Mirandela loteou a fazenda e iniciou a venda dos terrenos. O metro quadrado do lote custava \$050 (cinquenta réis), e o comprador poderia adquirir a quantidade de metros que desejasse.³⁸⁰ A intenção de Mirandela era captar as classes economicamente menos favorecidas, uma vez que havia uma falta de terrenos na cidade do Rio de Janeiro, o que encarecia os que estavam disponíveis. Terrenos nas regiões do Méier, Engenho de Dentro e em suas proximidades valiam aproximadamente 1:000\$000 (um conto de réis ou um milhão de réis). Os lotes da fazenda tinham a dimensão de 12 metros de frente por 40 metros de comprimento, e seus terrenos variavam entre 50\$000 (cinquenta mil réis) e 200\$000, que contavam com prestações de 10\$000

³⁷⁵ Estado do Rio – Nilópolis. *O Jornal do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 9 de agosto de 1961, Ano XL, n. 12.360, p. 3.

³⁷⁶ Cf.: Agente fiduciário – Banco Morada S/A, Edital de notificação. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 19 de julho de 2003, Ano 113, n. 102, Classificados JB, p. 7.

³⁷⁷ BRAGA, Mauro. Fato do Dia – Capilé. *Tribuna da Imprensa*, Rio de Janeiro 10 e 11 de dezembro de 2005, Ano LVI, n. 17.083, p. 2.
Edital de Leilão Extrajudicial Segundo e Último Público Leilão e Intimação. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 10, 11 e 12 de julho de 2009, Ano CLXXXII, n. 194, p. D-4.

³⁷⁸ Cf.: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Nilópolis In: *Portal do IBGE*. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/nilopolis/historico>>. Acessado em: 15 abr. 2023.

³⁷⁹ Cf.: Fazenda de S. Matheus. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 24 de março de 1912, Ano XXXVI, n. 85, p. 12.

³⁸⁰ Vendem-se. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 12 de agosto de 1914, Ano XIV, n. 5.648, p. 6.

mensais.³⁸¹ A família Mirandela também negociava terrenos na região da Irajá, no subúrbio da antiga Capital Federal.³⁸²

Possivelmente, a área da Chatuba em Mesquita originalmente integrava as terras da fazenda São Matheus e também entrou nesse processo de loteamento.³⁸³ Existem alguns indícios que indicam essa direção. Primeiro, de acordo com reportagem de 1915, a cachoeira do Socorro estava na propriedade da fazenda e seria a fonte de água do novo loteamento.³⁸⁴ No atual território de Nilópolis não existe nenhuma cachoeira. Essa cachoeira dá início ao córrego do Socorro que atualmente serve como um dos limites do bairro mesquitense. Em segundo lugar, se for comparado o traçado das ruas da Chatuba de Mesquita com os da Chatuba de Nilópolis se verifica que, mesmo com um rio dividindo-as, elas se complementam. O próprio nome de algumas ruas que se iniciam na Chatuba de Mesquita é o mesmo na parte nilopolitana, e algumas ruas da parte mesquitense têm nomes de pessoas que participaram no processo de loteamento e ocupação de Nilópolis, como as ruas Inácio Serra e Adolfo de Albuquerque que homenageiam o espenhol Ignacio Vicente Serra (1861-1931) e o engenheiro civil doutor Adolpho Gomes de Albuquerque (1855-1930).³⁸⁵ Em terceiro lugar, de acordo com registros cartoriais de propriedade de terra, a área onde está situada a Igreja Batista da Chatuba originalmente pertencia a Francisco Pereira Mirandela, filho e herdeiro de João Alves Mirandela.³⁸⁶

³⁸¹ Subúrbios e arrabaldes – O Caso da venda dos terrenos da Fazenda de S. Matheus – Varias notícias e reclamações. *Correio da Noite*, Rio de Janeiro, 17 de abril de 1915, Ano IX, n. 138, p. 4.

³⁸² Cf.: Juízo de Direito da Oitava Vara Cível. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 30-01 de outubro de 1957, Ano 131, n. 1, 2º caderno, p. 6.
Centro Político de Irajá. *A Época*, Rio de Janeiro, 9 de janeiro de 1917, Ano VI, n. 1643, p. 5.

³⁸³ Sobre as fazendas que originaram os municípios da Baixada Fluminense, ver: PRADO, Walter. *História social da Baixada Fluminense: das sesmarias a foros de cidade*. Rio de Janeiro: Ecomuseu Fluminense, 2000.
TORRES, Gênesis Pereira. *Baixada Fluminense: a construção de uma história*. Sociedade, economia, política. 2.ed. Rio de Janeiro: INEPAC, 2008.

³⁸⁴ Subúrbios e arrabaldes – O Caso da venda dos terrenos da Fazenda de S. Matheus – Varias notícias e reclamações. *Correio da Noite*, Rio de Janeiro, 17 de abril de 1915, Ano IX, n. 138, p. 4.

³⁸⁵ Cf.: Secção Suburbana – Nilópolis. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 22 de agosto de 1918, Ano XXXIV, n. 12.369, p. 11.
Notas sociaes. Missas. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 4 de março de 1921, Ano XXXI, n. 62, p. 6.
Os que se batem pelo progresso de Engenheiro Neiva. *A Rua: Semanario Ilustrado*, 10 de julho de 1916, Ano III, n. 187, p. 4.

³⁸⁶ Cf.: NILÓPOLIS (RJ). Cartório do 1º Ofício de Justiça de Nilópolis. *Certidão de Escritura de Compra e Venda de Terrenos*. Livro Nº 61-A, folhas Nº 72 vº. 27 ago. 1975.

Em quarto lugar, os nilopolitanos reivindicam a Chatuba de Mesquita, pois consideram que ela fazia parte da fazenda São Matheus e que na emancipação ficou com Nova Iguaçu.³⁸⁷

Sobre a origem do nome Chatuba existem duas possibilidades. A primeira é de uma alusão à fazenda Tatajuba. A palavra tatajuba se refere a duas espécies de árvores, que são a *Bagassa guianensis* e a *Maclura tinctoria*.³⁸⁸ Essa fazenda surgiu em 1895, como desmembramento da fazenda do Cabral e fazia divisa com a fazenda São Matheus.³⁸⁹ As fazendas do Cabral e de Tatajuba, juntamente com outras, foram adquiridas pelo Governo Federal na década de 1920 para comporem Campo de Instrução do Gericinó, pertencente ao Exército Brasileiro.³⁹⁰ A fazenda Tatajuba seria a parte do Campo de Instrução que faz divisa com o bairro mesquitense da Chatuba. Outra possibilidade da origem do nome Chatuba é que tenha vindo do termo Jatubá, o nome de uma abelha comum em plantações de laranja.³⁹¹

Sobre a parte da Chatuba que ficou em Mesquita, se sabe que, mesmo loteada, na década de 1940 ainda existiam milhares de laranjeiras.³⁹² A plantação de laranja, iniciada no final do século XIX no município de Nova Iguaçu, teve seu auge entre as décadas de 1920 e 1940, quando a citricultura foi a principal atividade econômica do primeiro distrito, onde estava a Chatuba de Mesquita.³⁹³ O caráter rural do bairro predominou até o início da década de 1950.

³⁸⁷ Cf.: Água, pronto socorro e transportes para a população de Nilópolis. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 24 de março de 1954, Ano 79, n. 66, p.8.

³⁸⁸ Cf.: Tatajuba. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#7>. Acessado em 14 abr. 2023.

³⁸⁹ Cf.: BRASIL. Tribunal Regional Federal da Segunda Região. Ação de imissão na posse IN: *Caderno Judicial Seção Judiciária do Rio de Janeiro*, 17 nov. 2019, p. 3060.

³⁹⁰ BRASIL. MINISTÉRIO DA GUERRA. *Relatório apresentado ao Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo General de Divisão Fernando Setembrino de Carvalho, Ministro de Estado da Guerra, em setembro de 1923*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1923, p. 30.

³⁹¹ Cf.: BARROS, Gisela de Jesus. *Nossas ruas têm História – Mesquita – RJ*. Rio de Janeiro: Imprinta – Express Gráfica e Editora, 2011. p. 33.

³⁹² Leilões públicos no Distrito Federal. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 9 de julho de 1944, Ano 117, n. 238, p. 24.

³⁹³ Cf.: SOUZA, Sonali Maria de. *Da laranja ao lote: transformações sociais em Nova Iguaçu*. 1992. 193 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992, p. 51-82.

A relação mais clara do bairro da Chatuba de Mesquita com uma fazenda data de 1951, quando os colonos que arrendavam terras da Fazenda Chatuba, onde atualmente se encontra o bairro da Chatuba em Mesquita, acusavam o Banco Delamare de destruir suas cercas e plantações a fim de lotear e vender os terrenos.³⁹⁴ O Banco Delamare S.A., criado em 1915 como Casa Bancária Abelardo de Lamare, teve seu fim ao ser incorporado pelo Banco de Minas Gerais em 1960.³⁹⁵ A instituição bancária atuou no bairro da Chatuba por meio de seu ramo imobiliário, a Imobiliária Delamare S.A.

Antes do banco, a propriedade pertenceu a Manuel Ramalheda. Nela este instalou uma fábrica de fogos que teve uma curta duração. A família Ramalheda era de origem portuguesa, e no início do século XX migrou para o Brasil. Desde o final da década de 1920, a família Ramalheda esteve envolvida com a produção de fogos no município de Nova Iguaçu. Em 1928, Francisco Ramalheda (1892-?) era gerente da Fábrica de Pólvora Jacaré, na época, pertencente à Companhia Mercantil Brasileira.³⁹⁶ Em 1929 Narciso d'Almeida Ramalheda (1892-1959) abriu a Fábrica de Fogos e Explosivos Universal,³⁹⁷ que vendia fogos de artifício em Nova Iguaçu e na então capital federal, e, em 1931, ele também era proprietário da Fábrica de Pólvora União.³⁹⁸ O sucesso da família Ramalheda no ramo dos fogos de artifício pode ser visto com a organização da “*Companhia Ramalheda*”, *Fogos e Explosivos em 1947*

SOUZA, S. M. A Memória dos laranjais na cidade dos loteamentos: considerações sobre os efeitos sociais da urbanização em Nova Iguaçu no período 1950-1970. In: *Anais do V Encontro Nacional da Associação Nacional de Planejamento Urbano*. Belo Horizonte / Porto Alegre: UFMG / CEDEPLAR / ANPUR, 1993. v. 5. p. 210. Disponível em:

<<https://centrodemoriagitaldenovaiguacu.files.wordpress.com/2016/05/1495-2982-1-sm.pdf>>.

Acessado em 15 abr. 2023.

Ainda sobre a importância da citricultura para Nova Iguaçu, ver: PEREIRA, Waldick. *Cana, café e laranja*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas/ SEEC, 1977. Disponível em:

<<https://centrodemoriagitaldenovaiguacu.files.wordpress.com/2016/05/aula-04-e-05-waldick-pereira-cana-cafc3a9-e-laranja-1977-fgv-completo.pdf>>. Acessado em 15 abr. 2023.

³⁹⁴ Cf.: Camponeses de Nova Iguaçu sob ameaça de despejo. *Imprensa Popular*, Rio de Janeiro, 27 de agosto de 1952, Ano V, n. 1.142, p. 8.

³⁹⁵ Cf.: É importante afirmar. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1967, Ano XXXIX, n. 59, p. 62.

³⁹⁶ Cf.: A cidade de Nova Iguassú presa, pela manhã de ontem, de grande pânico. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 28 de junho de 1928, Ano XLIV, n. 15.957, p. 9.

³⁹⁷ Cf.: Nova Iguassú – Líder da indústria pirotécnica. Ramalheda: um nome que o Brasil inteiro conhece. *O Radical*, Rio de Janeiro, 1 de maio de 1943, Ano XI, n. 3.886, p. 6.

³⁹⁸ Cf.: Violenta explosão em uma fabrica de fogos em Nova Iguassú. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, 27 de junho de 1931, Ano IV, n. 920, p. 12.

por Narciso Ramalheda.³⁹⁹ Assim, a fábrica na Chatuba se relacionava com uma rede maior da indústria pirotécnica Iguazuana. Devido à existência da fábrica na Chatuba, a localidade chegou a ser chamada de bairro Fábrica de Pólvora,⁴⁰⁰ e uma das duas linhas de ônibus que liga o bairro ao centro de Nova Iguaçu também recebeu esse nome.⁴⁰¹

O banco Delamare conseguiu se impor frente aos antigos colonos que viviam na fazenda e construiu seu loteamento. Deu o nome a ele de Bairro Delamare e em 1952 já o anunciava nos jornais da época. Por isso a Chatuba, ou ao menos uma parte dela ficou conhecida como Bairro Delamare.⁴⁰² Na mesma época, o Banco Delamare loteou outros lugares como: Jardim Itaipava, em Itaipava, Petrópolis; Jardim Esperança, em Alcântara, São Gonçalo; Jardim Iguaçu e Jardim Cachoeira, em Nova Iguaçu; além de áreas na Ilha do Governador, no município do Rio de Janeiro.⁴⁰³ Abaixo se veem duas propagandas do loteamento na Chatuba.

³⁹⁹ Cf.: “Companhia Ramalheda” Fogos e Explosivos (em organização). *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 30 de setembro de 1947, Ano XLVII, n. 16.229, p. 8.

⁴⁰⁰ Cf.: Manobreiro vende a água dos moradores do bairro da Fábrica de Pólvora. *A Noite*, Rio de Janeiro, 3 de setembro de 1963, Ano LII, n. 17.307, p. 4.
Corrida Rústica. *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, 3 de outubro de 1989, Ano LIX, n. 18.813, p. 6.

⁴⁰¹ Cf.: Nilópolis – Terreno na Chatuba de Mesquita. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 8 de outubro de 1955, Ano LXV, n. 235, 2º Caderno, p. 3.

⁴⁰² Cf.: Premiados com o “Sputnik” d’a Exposição. *Última Hora*, Rio de Janeiro, 2 de dezembro de 1957, Ano VII, n. 2.277, p. 12.

No município de Nova Iguaçu, antigo distrito de Queimados também existiu um bairro com o nome Delamare, ver: Polícia acha calmo carnaval que teve 21 crimes de morte. *Jornal do Brasil*, 20 de fevereiro de 1980, Ano LXXXIX, n. 314, 1º Caderno, p. 4.
Vende-se. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 12 de agosto de 1969, Ano LXXIX, n. 108, Classificados, p. 2.

⁴⁰³ Imobiliária Delamare S.A. *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, 26 de julho de 1953, Ano XXIII, n. 7.334, p. 9.

Figura 1 – Propaganda de lotes do Bairro Delamare no Jornal do Brasil (1952)

**LEMBRE-SE
QUE AMANHÃ**

UM TERRENO
COMPRADO NO
BAIRRO DELAMARE
VALERÁ MAIS
QUE O DOBRO!...

BAIRRO DELAMARE

- TERRENOS BARATOS
- AGUA ENCANADA E LUZ
- TRENS ELÉTRICOS
- LINHAS DE ÔNIBUS

TERRENOS A PARTIR DE
CR\$ 24.000,00
100 PRESTAÇÕES MENSAIS
DE **240,00**
SEM ENTRADA, SEM JUROS
POSSE IMEDIATA

Ruas abertas a tratores e bem traçadas
Terrenos planos, descartando belíssimo
panorama. Piscina olimpica perto do
loteamento. Lotes de 300 a 1000 m²
Sítios com area de 4.000 m².

PROPRIEDADE E VENDAS
IMOBILIÁRIA DELAMARE S. A.
AV. PRESIDENTE VARGAS, 446 - 3.º AND. SALA 304 - TELS. 43-6737 - 43-1155 OU 43-1139

FONTE: Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 24 ago. 1952, 4º Caderno, p. 9, Ano LXII, N. 197.

Figura 2 – Propaganda de lotes do Bairro Delamare no Jornal dos Sports (1952)

**TERRENOS
por preços excepcionais**

EM MESQUITA

BAIRRO DELAMARE

LOTES DE 300 a 1.000 METROS QUADRADOS
SÍTIOS COM ÁREA DE 4.000,00 METROS QUADRADOS
TERRENOS PLANOS • LOCAL DE VALORIZAÇÃO
PISCINA OLÍMPICA PRÓXIMO DO LOTEAMENTO

TRENS ELÉTRICOS
LINHAS DE ÔNIBUS
AGUA NASCENTE
LUZ COMÉRCIO

TERRENOS A PARTIR DE
CR\$ 24.000,00
100 PRESTAÇÕES MENSAIS
DE **240,00**
SEM ENTRADA • SEM JUROS • POSSE IMEDIATA

PROPRIEDADE E VENDAS
IMOBILIÁRIA DELAMARE S. A.
AV. PRES. VARGAS, 446 - 3.º S. 304 - TELS. 43-6737 - 43-1155 - 43-1139

FONTE: Jornal dos Sports, Rio de Janeiro, 29 ago. 1952, p. 3, Ano XXII, N. 7.057.

Essas propagandas foram divulgadas em jornais de grande circulação, como o *Jornal do Brasil*, o *Jornal dos Sports* e o *Última Hora*.⁴⁰⁴ Nos anúncios foi prometido acesso por trens elétricos e linhas de ônibus, água, energia elétrica, comércio e a proximidade com uma piscina olímpica, além de o loteamento já contar com mais de 150 casas construídas.

Tomando como ponto de referência a Praça dos Camarões, que surgiu no loteamento, e ao se percorrermos as principais vias do bairro, pode-se dizer que o loteamento estava a uma distância de 3,4 km das estações ferroviárias de Mesquita e de Nilópolis e a 2,2 Km da estação de Edson Passos. Não se sabe ao certo quando essa última estação surgiu, mas a primeira ocorrência dela na Hemeroteca Digital Brasileira remonta a 1955,⁴⁰⁵ na mesma época do povoamento do loteamento Delamare. Sabe-se que desde 1942 a Chatuba era atendida por uma linha de ônibus que partia da estação de Mesquita.⁴⁰⁶ A linha nilopolitana de ônibus Sorares Neiva, que já circulava em 1951, mesmo que não entrasse na área mesquitense atendia a seus moradores devido à proximidade por onde passava.⁴⁰⁷ Já a piscina olímpica possivelmente era uma referência à do Tênis Club de Mesquita, inaugurada em 1952 e que fica a 2,9 Km da Praça dos Camarões.

Nem toda área do atual bairro da Chatuba foi loteada pelo banco. Por exemplo, a área onde está a Igreja Batista da Chatuba é uma delas. Devido ao banco, a outra linha de ônibus que liga a Chatuba ao centro de nova Iguaçu se chama até hoje de Delamare. Com menor ocorrência, uma área do bairro da Chatuba também foi chamada por um tempo de bairro Jurema.⁴⁰⁸ Contudo, todas as áreas que já receberam os nomes de Jurema, Delamare e Fábrica de Pólvora atualmente compõem um único bairro, a Chatuba.

⁴⁰⁴ Cf.: *Última Hora*, Rio de Janeiro, 26 de novembro de 1952, Ano II, N. 449, Caderno Imobiliária, p. 1.

⁴⁰⁵ Atacado o operário a tiros de revólver numa estrada deserta. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 19 de outubro de 1955, Ano XXXVI, n. 10.722, p. 9.

⁴⁰⁶ Subúrbios. Central. Vende-se. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1942, Ano LII, n. 200, p. 4.

⁴⁰⁷ Cf.: Subúrbios. Central. Aluga-se. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 25 de junho de 1951, Ano LXI, n. 170, p. 13.

⁴⁰⁸ Cf.: Atenção! *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 19 de fevereiro de 1956, Ano LXV, n. 40, 3º Caderno, p. 5.

Na década de 1960 também houve um bairro chamado Jurema em Duque de Caxias, ver: Classificados. Vende-se. Terrenos. *Luta Democrática*, Rio de Janeiro, 26 de outubro de 1964, Ano XI, n. 3.289, p. 7.

Havia uma tendência de quanto mais longe o lote se localizava da ferrovia, que era a principal ligação da região com a cidade do Rio de Janeiro, onde havia maior oferta de empregos, mais barato era o lote.⁴⁰⁹ Assim como menos infraestrutura urbanística tinha a região. Isto, por si só, já demonstra a segregação social do território⁴¹⁰ e explica as diferenças sociais entre o bairro da Chatuba e outras localidades próximas, como Mesquita, Santa Terezinha, Edson Passos e Nilópolis.

A realidade que os compradores encontraram no loteamento Delamare era bem diferente da imagem transmitida pela propaganda. Uma matéria do jornal *Luta Democrática* de 1954 descrevia a Chatuba de Mesquita da seguinte forma:

Situado no município de Mesquita, o bairro Chatuba é constituído inteiramente da classe operária, que luta com as maiores dificuldades para enfrentar a vida.

Moradores deste longínquo bairros [sic], os humildes operários não contam com mínimo conforto material. As ruas que constituem este grande e populoso bairro, estão em completo abandono, invadidas pelo mato e totalmente tomadas pela lama. O operário ao voltar de sua labuta enfrenta a tormenta de um trem superlotado. Depois de passada esta odisseia tem, por força da natureza, de enfrentar seu maior inimigo que é a lama prejudicial e o matagal perigoso.⁴¹¹

A reportagem continuou a denúncia sobre as péssimas condições de vida dos moradores do bairro. Os ônibus que serviam a localidade foram qualificados como latas velhas cujo valor das passagens não condizia com os “veículos podres e imundos”. Metade do bairro não era atendida pelo fornecimento de água. Lá também não havia uma rede de fornecimento de energia elétrica. E uma ponte constituída pela prefeitura estava em péssimas condições. Por isso o autor concluía que: “Mesquita é a filha esquecida de Nova Iguaçu. E Chatuba é o bairro mais abandonado do município”.⁴¹²

As melhorias no fornecimento de água e de energia elétrica só ocorreram devido à atuação do governador do estado do Rio de Janeiro Roberto Silveira na

⁴⁰⁹ Cf.: MONTEIRO, Linderval Augusto. *Retratos em movimento: vida política, dinamismo popular e cidadania na Baixada Fluminense*. Rio de Janeiro: FGV, 2016. p. 105.

⁴¹⁰ Sobre a segregação espacial na região metropolitana do Rio de Janeiro, ver: LAGO, Luciana Correa do. *Desigualdades e segregação na metrópole: o Rio de Janeiro em tempo de crise*. Rio de Janeiro: Observatório: Revan, 2000.

⁴¹¹ Cf.: Municípios Fluminenses. *Luta Democrática*, Rio de Janeiro, 18 de maio de 1954, Ano I, n. 85, p. 2.

⁴¹² Cf.: *Idem*.

virada da década de 1950 para a de 1960.⁴¹³ A Igreja Batista da Chatuba colaborou com contribuições no esforço da população do bairro na canalização da água pela rua Inácio Serra, onde se localiza.⁴¹⁴ Ela também foi um dos primeiros lugares do bairro a contar com o fornecimento de energia elétrica já em 1962.⁴¹⁵ Ainda para atender as demandas da igreja e seus membros e devido à precariedade do bairro, a própria igreja criou e manteve uma escola anexa às suas dependências entre 1963 e 1968, que chegou a ter 91 alunos em 1965.⁴¹⁶ Neste mesmo ano foi a escola passou a ter um curso gratuito de alfabetização de adultos.⁴¹⁷

A precariedade da vida material do bairro continuou nas décadas seguintes.⁴¹⁸ Melhorias estruturais, como a instalação de uma rede de esgoto e de água em todo o bairro e a pavimentação das ruas, ocorreram apenas no final da década de 1990 e início da década de 2000 por meio dos programas Baixada Viva e Nova Baixada promovidos pelo governo do estado do Rio de Janeiro.⁴¹⁹ Diferentemente do que ocorreu com a Chatuba de Nilópolis, por exemplo, que foi saneada na década de

⁴¹³ Cf.: Decide roberto em Reunião Popular: Recuperação da Baixada Fluminense. *Última Hora*, Rio de Janeiro, 22 de setembro de 1959, Ano IX, n. 198, p. 2.

⁴¹⁴ Cf.: IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 17 de novembro de 1962*. Livro de atas – De 18/05/1958 a 16/02/1963, p. 272, 273.

⁴¹⁵ Cf.: IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 20 de janeiro de 1963*. Livro de atas – De 18/05/1958 a 16/02/1963, p. 266.

⁴¹⁶ Cf.: Cf.: IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 23 de setembro de 1962*. Livro de atas – De 18/05/1958 a 16/02/1963, p. 291.

IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada em maio de 1965*. Livro de atas – Sessão de Negócios, ordinárias e extraordinárias – De 17/03/1963 a 19/10/1966, p. 52.

IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 28 de fevereiro de 1968*. Livro de atas – Sessão de Negócios, ordinárias e extraordinárias – De 19/10/1966 a 18/03/1970, p. 31.

⁴¹⁷ Cf.: IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 18 de agosto de 1965*. Livro de atas – Sessão de Negócios, ordinárias e extraordinárias – De 17/03/1963 a 19/10/1966, p. 60.

⁴¹⁸ Cf.: Municípios – Nova Iguaçu: Bairro sem água e luz paga a água que não tem. *O Fluminense*, Niterói, 20 de dezembro de 1978, Ano CI, n. 223.675, p. 6.
Rio S.O.S. *Luta Democrática*, Rio de Janeiro, 6 de janeiro de 1981, Ano XXVI, n. 8.118, p. 6.

⁴¹⁹ Cf.: CORDEIRO, Renato. Marcello aposta na infra-estrutura. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 15 de junho de 1997, Ano CVII, n. 68, p. 40.
SECRETARIA DE ESTADO DE PLANEJAMENTO. Aviso. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 19 de fevereiro de 2000, Ano CLXXIII, n. 114, p. A-5.

1970.⁴²⁰ Tal como o loteamento feito por Mirandela na década de 1910, o do Banco Delamare também se destinava às classes menos favorecidas. Isto pode ser visto na afirmação de Linderval Augusto Monteiro sobre o início da ocupação do bairro da Chatuba:

Chatuba era um bairro absolutamente ordinário dentro da Baixada Fluminense. Sua população era predominantemente originária de outros estados brasileiros ou vinha das favelas cariocas, habitava casas construídas pelos próprios moradores que eram, em sua maior parte, operários da construção civil.⁴²¹

O crescimento populacional ocorrido na Baixada Fluminense, especialmente no município de Nova Iguaçu, que englobava o então distrito de Mesquita onde estava o bairro da Chatuba, se relaciona no contexto do movimento das migrações internas no país ocorrido entre 1930 e 1980. O município do Rio de Janeiro, Capital Federal até 1960, primeiramente, e seu entorno, em seguida, começaram a receber um fluxo de migrantes a partir da década de 1930. Segundo Luciana Corrêa do Lago, esses migrantes vindos especialmente de áreas rurais tinham baixa qualificação profissional e buscavam se inserir no mercado de trabalho dos principais centros econômicos do país, como São Paulo e Rio de Janeiro.⁴²²

Essa inserção, no caso das mulheres, se deu por meio do trabalho como empregadas domésticas, diaristas, lavadeiras ou costureiras. Entre os homens se deu por meio de serviços de limpeza, como ajudantes de cozinheiros, vendedores ambulantes, motoristas de caminhão, serventes de pedreiro, vigias de construção, ajudantes de pintor, de encanador e de eletricista. Após um tempo em serviços menores em uma fábrica, o migrante poderia se tornar operário. Por não serem trabalhos braçais, empregos como de ascensorista, zelador, cobrador, fiscal, guarda e garçom eram atividades desejadas.⁴²³ Os poucos dados que temos sobre a vida profissional dos membros da Igreja Batista da Chatuba se encaixam nessa lista, por exemplo, de empregadas domésticas, operários e trabalhadores da construção civil.

⁴²⁰ Nilópolis sem recursos vê aumentarem seus problemas. *O Fluminense*, Niterói, 9 de maio de 1973, Ano XCVI, n. 21.377, p. 12.

Nilópolis: desenvolvimento e bem-estar. *O Fluminense*, Niterói, 14-15 de março de 1976, Ano XCVIII, n. 22.256, p. 6 – Hora de Somar.

⁴²¹ MONTEIRO, Linderval Augusto. *Op. cit.*, p. 94.

⁴²² Cf.: LAGO, Luciana Corrêa do. *Op. cit.*, p. 42, 50.

⁴²³ Cf.: DURHAM, Eunice Ribeiro. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 151-169.

No caso da migração para o município do Rio de Janeiro e seu entorno, onde está a Chatuba, entre as décadas de 1930 e 1940, os migrantes majoritariamente tinham sua origem em municípios do interior do próprio estado. A partir da década de 1940 cresceu a quantidade de migrantes vindos da região Nordeste do país.⁴²⁴ De acordo com Luciana Corrêa do Lago, o movimento principal desses migrantes era se instalar inicialmente em uma favela da região central do município do Rio de Janeiro e depois se transferir para a periferia, que podia ser no próprio município ou em municípios vizinhos como Nova Iguaçu.⁴²⁵ Por outro lado, outros migrantes já se instalavam diretamente nas periferias. Entretanto, era no município do Rio de Janeiro que esses migrantes encontraram uma maior oferta de empregos regulares, predominando nas áreas periféricas o trabalho autônomo ou empregos precários e informais.⁴²⁶

Esse fluxo de migração foi reduzido na década de 1980 devido à recessão econômica e à precarização do trabalho.⁴²⁷ Nessa mesma época começaram a sobressair os deslocamentos populacionais no interior da própria região metropolitana, por mais que esse movimento de saída de pessoas do centro para as periferias tenha se originado ainda nas décadas de 1960 e 1970.⁴²⁸

O movimento de migração interna está relacionado com o surgimento e a consolidação da Igreja Batista da Chatuba. Primeiro, porque a própria ocupação populacional do bairro a partir da década de 1950, quando surge a igreja, se dá a partir desses migrantes. Em segundo lugar, os próprios migrantes passam a integrar a sua membresia. No período de 1958-1960, cinco membros chegados por meio de carta de transferência tinham como origem três igrejas batistas no estado do Espírito Santo, e uma pessoa veio de uma igreja em Mendes, interior do estado do Rio de Janeiro. No período de 1961-1970, três membros ingressaram na Igreja da Chatuba por meio de transferência de duas igrejas no estado de Pernambuco e uma do Espírito Santo. Além disso, dez membros vieram de igrejas de cidades no interior do estado do Rio de Janeiro, como Mendes, Cachoeiras de Macacu, Teresópolis, Italva,

⁴²⁴ Cf.: LAGO, Luciana Corrêa do. *Op. cit.*, p. 51.

⁴²⁵ Cf.: *Ibidem.*, p. 75.

⁴²⁶ Cf.: *Ibidem.*, p. 66.

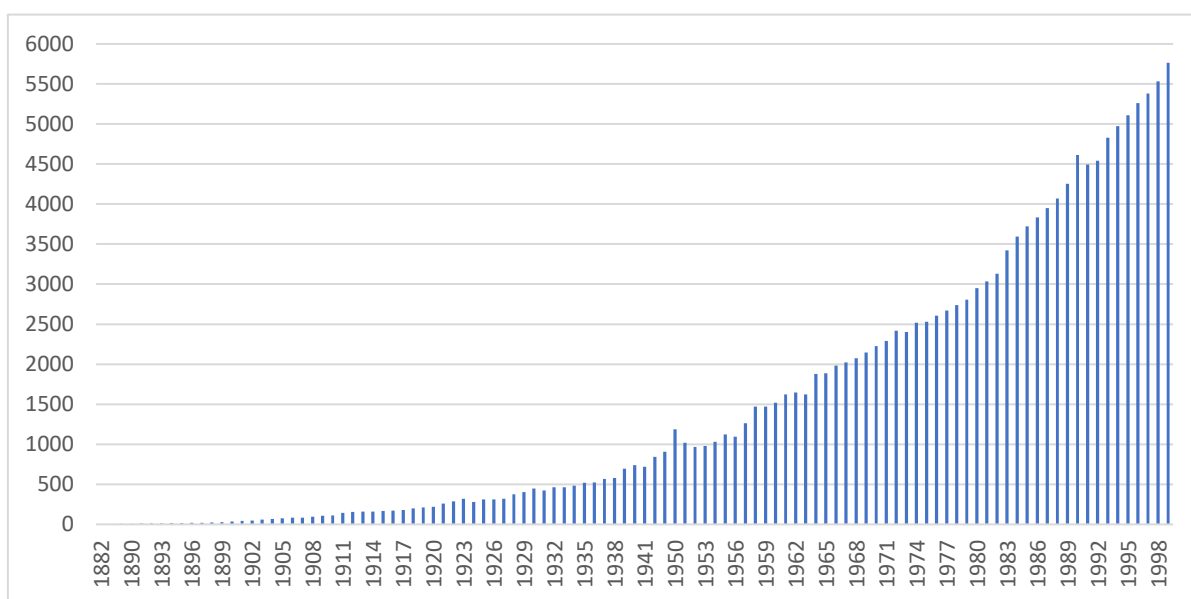
⁴²⁷ Cf.: *Ibidem.*, p. 105, 122.

⁴²⁸ Cf.: *Ibidem.*, p. 28, 50.

São Francisco de Itabapoana e Campos dos Goytacazes. Das pessoas que se batizaram nessa época temos poucos dados pessoais, mas sabe-se que havia pessoas nascidas, por exemplo, em São Fidélis e em Campos dos Goytacazes, no interior do estado do Rio, e em outros estados como Pernambuco. Entre 1971-1980 houve o ingresso de membros vindos da Bahia e do Espírito Santo e de cidades do interior, como Casemiro de Abreu, Itaperuna e Campos dos Goytacazes.

Em terceiro lugar, o surgimento da Igreja Batista da Chatuba e de diversas igrejas batistas próximas a ela ocorreu no mesmo período em que se intensificou o processo das migrações internas, nas décadas de 1950 e 1960. Abaixo se vê o gráfico com o crescimento das igrejas batistas da Convenção Brasileira.

Gráfico 2 – Número de igrejas da Convenção Batista Brasileira (1882-1883, 1889-1941, 1948-1999)



FONTE: Elaboração do autor (2023).

Por mais que se possa notar uma tendência de crescimento na quantidade de igrejas a partir dos primeiros anos do século XX, foi a partir da década de 1930 que o ritmo do crescimento passou a ser mais rápido, intensificando-se a partir da década de 1950. Seria necessário verificar nos Anais da Convenção Batista Brasileira de quais lugares do país essas novas igrejas eram, o que não foi possível de ser feito para esta pesquisa, por falta de tempo hábil. Mas como a quantidade de missionários na Missão Sul sempre foi maior do que nas Missões Norte e Equatorial, e como era na Missão Sul que estavam os dois principais centros urbanos

brasileiros e destinos dos migrantes, São Paulo e Rio de Janeiro -- e esta última cidade também se tornou o centro de poder da denominação batista brasileira –, é possível inferir que o crescimento no ritmo de abertura de novas igrejas acompanhou o crescimento da população urbana, com as migrações internas.

O processo de migração que ocorria desde a década de 1930 foi ampliado a partir da década de 1950. O primeiro elemento que contribuiu nesta ampliação foi a intensificação da industrialização. A indústria brasileira, que desde o século XIX estava associada à economia cafeeira⁴²⁹ e se limitava à produção de bens de consumo como tecidos, chapéus, calçados, bebidas e alimentos, a partir da década de 1930 passou a ter o Estado como seu principal agente de seu desenvolvimento.⁴³⁰ Especialmente no desenvolvimento de um complexo petrolífero, siderúrgico e um parque elétrico que serviram como “a base sustentadora da era de desenvolvimento que se estendeu até a década de 1980”.⁴³¹ O investimento no desenvolvimento industrial e em infraestrutura como consequência do Plano de Metas do governo do presidente Juscelino Kubitschek (1902-1976), entre 1956 e 1961, intensificou esse processo de industrialização.⁴³²

A intensificação da industrialização foi uma consequência do desenvolvimentismo, que perdurou no Brasil de 1930 a 1980.⁴³³ Como projeto de sociedade o desenvolvimentismo é marcado pelo entendimento da industrialização como a forma de superação da pobreza e do atraso econômico e o intervencionismo estatal seja no planejamento, seja na realização de investimentos em que a iniciativa privada fosse incapaz ou insuficiente de realizar.⁴³⁴ Esse movimento de

⁴²⁹ Cf.: ARIAS NETO, José Miguel. Primeira República: economia cafeeira, urbanização e industrialização IN: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves. (Org.). *O tempo do liberalismo excluyente: da Proclamação da República à Revolução de 1930*. O Brasil Republicano. V. 1. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 218.

⁴³⁰ Cf.: LEOPOLDI, Maria Antonieta P. A economia política do primeiro governo Vargas (1930-1945): a política econômica em tempos de turbulência IN: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves. (Org.). *O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo*. O Brasil Republicano. V. 2. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 244.

⁴³¹ *Ibidem.*, p. 252.

⁴³² Cf.: CEDRO, Marcelo. O governo Juscelino Kubitschek (1956-1961): estabilidade política e desenvolvimento econômico IN: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves. (Org.). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. O Brasil Republicano. V. 3. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 207-244.

⁴³³ Cf.: *Idem.*

⁴³⁴ Cf.: *Idem.*

industrialização foi favorecido pela conjuntura internacional. Jean Fourastié denominou o período de Trinta Anos Gloriosos (1945 a 1975). Já Eric Hobsbawm denominou tal conjuntura de *Era de Ouro*, a qual teria durado de 1947 a 1973, se caracterizou por um grande crescimento econômico que atingiu diversos países no mundo e pelas transformações sociais e culturais ocorridas.⁴³⁵

O segundo elemento foi iniciado nos primeiros anos da década de 1960 – a modernização da agricultura no país. A intensificação do uso de fertilizantes e herbicidas, de equipamentos cada vez mais potentes como tratores, a introdução de leis trabalhistas no trabalho rural e o início de políticas públicas de financiamento de produtores rurais resultaram na modernização do campo e na expulsão dos trabalhadores que moravam no interior das fazendas.⁴³⁶

De acordo com João Manuel Cardoso de Mello e Fernando Antônio Novais, na década de 1950, 8 milhões de pessoas migraram de zonas rurais para zonas urbanas, na década de 1960 foram 14 milhões, e na de 1970 foram 17 milhões.⁴³⁷ A migração, juntamente com a industrialização e a urbanização, isto é, o crescimento da população urbana e a ampliação do modo de vida das cidades, ocorridos entre as décadas de 1950 e 1980, provocaram mudanças rápidas e profundas na sociedade brasileira.⁴³⁸ Para Mello e Novais, tais transformações soavam para aqueles que a viviam como uma sociedade em movimento.⁴³⁹ Esse movimento era o da modernização do Brasil.

Na historiografia existe uma discussão interminável sobre o que é moderno, modernidade e modernismo. Como propôs Monica Pimenta Velloso, para se entenderem esses conceitos é necessário localizá-los na história.⁴⁴⁰ Nas décadas de

⁴³⁵ Cf.: HOBBSAWM, E. J. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁴³⁶ Cf.: O Brasil Republicano V. 4 MEDEIROS, Leonilde Servolo de. O regime empresarial-militar e a questão agrária no Brasil.

⁴³⁷ Cf.: MELLO, João Manuel Cardoso; NOVAIS, Fernando. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: SCHWARCZ, Lilia (org.). *História da vida privada: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 581

⁴³⁸ Sobre a sensação de mudança social vivida em meados do século XX no Brasil, ver: BOTELHO, André; BASTOS, Elide R.; VILLAS BOAS, Gláucia (Org.). *O moderno em questão: a década de 1950 no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

⁴³⁹ Cf.: MELLO, João Manuel Cardoso; NOVAIS, Fernando. *Op. cit.*, p. 585.

⁴⁴⁰ Cf.: VELOSSO, Monica Pimenta. O modernismo e a questão nacional IN: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves. (Org.). *O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à*

1950 e 1960, a ideia de moderno e modernização no Brasil se baseia na teoria da modernização – uma teoria sociológica que surgiu nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial. De acordo com ela, as sociedades poderiam ser divididas em duas categorias, tradicionais e modernas,⁴⁴¹ e pressupunha um padrão de desenvolvimento baseado no progresso tecnológico, nas instituições militares e burocráticas e na estrutura político-social. Assim, modernização seria o processo de industrialização que instaurava essa modernidade. Diferente da modernidade do século XIX e do início do XX, que tinha a Europa Ocidental, especialmente a França e a Inglaterra, como grande modelo, na teoria da modernização o grande exemplo de sociedade moderna eram os Estados Unidos que, por sua vez, tinham o dever de promover tal modelo. No contexto da Guerra Fria, a teoria serviu para transformar países da Ásia, África e América Latina mais parecidos com os Estados Unidos.⁴⁴²

A modernização, tal como pensada nas décadas de 1950 e 1960, era resultado e instrumento de reprodução do preconceito da elite estadunidense, etnocêntrica, simplista e reducionista em sua forma de ver o mundo. A derrota estadunidense na Guerra do Vietnã (1973) abalou a influência da teoria da modernização, que na década de 1980 já se encontrava em descrédito.⁴⁴³ No Brasil, a industrialização intensa das décadas de 1950 e 1960 deixou suas marcas como o inchamento das metrópoles de São Paulo e do Rio de Janeiro, o crescimento do processo de favelização e o aumento do desequilíbrio regional devido à concentração da atividade na região Sudeste. Na década de 1970, a teoria da dependência, que entende que o capitalismo mundial se baseia na relação de dependência entre países centrais e países periféricos, passou a ganhar espaço na explicação sociológica da realidade brasileira. Com a crise econômica dos anos 1980, o desenvolvimentismo vigente desde 1930 também chegou ao fim. E o Brasil não havia se tornado um país desenvolvido. Contudo, nos importa que nas décadas

Revolução de 1930. O Brasil Republicano. V. 1. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 353.

⁴⁴¹ Sobre a diferenciação entre sociedades tradicionais e modernas, ver: GERMANI, Gino. *Política e sociedade numa época de transição: da sociedade tradicional à sociedade de massas*. São Paulo: Mestre Jou, 1973. p. 129-139.

⁴⁴² Cf.: GILMAN, Nils. *Mandarins of the Future. Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press 2003. p. 3-6.

⁴⁴³ Cf.: *Ibidem.*, p. 3.

de 1950 e 1960 existia em grupos da sociedade brasileira a ideia de que o Brasil estava se tornando moderno e que mudanças como a industrialização e a urbanização marcaram a sociedade da época. É nesse movimento que se pode entender o surgimento do bairro da Chatuba e o momento socioeconômico dos primeiros anos da Igreja Batista da Chatuba.

2.3.2 A influência denominacional

Desde o surgimento dos grupos batistas na Inglaterra, no século XVII, estes defendem o princípio da autonomia da igreja local. Por isso, não reconhecem nenhuma autoridade externa à igreja local como validade para interferir em seu funcionamento interno.⁴⁴⁴ A autonomia da igreja local não significa que ela está sozinha e isolada. De acordo com o missionário William Carey Taylor, “Cada igreja tem uma missão local que somente ela pode cumprir, e todas as igrejas têm uma missão universal e somente em cooperação podem dar conta de sua responsabilidade”.⁴⁴⁵

Baseados no que entenderam ser características das igrejas do Novo Testamento, os batistas brasileiros aceitam a cooperação entre as igrejas locais. Contudo, ela não deve ser realizada com aqueles que têm algum tipo de erro, na visão batista. Por isso, as igrejas batistas reconhecem como iguais, como irmãs, as igrejas que partilham o mesmo grupo de doutrinas e, geralmente, as mesmas práticas eclesiais. Desde o próprio século XVII, os batistas organizaram diversas associações a fim de promoverem trabalhos em comum. No caso dos batistas brasileiros, este grupo batista surgiu a partir da atuação de um órgão de uma associação de igrejas batistas, a Foreign Mission Boring da Southern Baptist Convention (SBC). Assim, as igrejas batistas mantêm com as demais igrejas batistas, e geralmente apenas com elas, relações de cooperação.

Isaac Jacobus Van Ness identificou dois tipos de cooperação de acordo com suas finalidades. Uma delas é o conselho mútuo, e a outra a de realizar trabalhos

⁴⁴⁴ Cf.: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 104-106.

⁴⁴⁵ TAYLOR, William Carey. *Op. cit.*, p. 96.

permanentes.⁴⁴⁶ A primeira poderia ocorrer em três situações, que são elas: na organização de uma igreja, na consagração de um pastor e em casos de heresia. Para realizar esses tipos de cooperação, são formados conselhos ou concílios com representantes das igrejas batistas, todos de caráter temporário.

No caso da organização de uma igreja, é o concílio que reconhece a nova igreja como uma igreja batista brasileira. Por mais que sua existência não dependa de nenhuma posição externa, é o concílio que a inclui na comunidade batista. Como um pastor possivelmente ao longo de sua vida pode liderar diversas igrejas, é comum que se forme um concílio para avaliar o candidato ao pastorado. O concílio pode ou não o recomendar à consagração. Em caso positivo, o concílio, em nome da igreja, ordena o candidato ao ministério pastoral. O último caso se dá quando uma igreja passa por dificuldades doutrinárias. Nesse caso é formado um concílio que dará um parecer sobre a situação. Mas é a própria igreja que resolverá qualquer tipo de disputa, exceto houver decidido anteriormente por uma interferência externa. Mas essa possibilidade passou a ser adotada na virada dos anos 1990 para 2000, devido aos muitos casos de pentecostalização de igrejas batistas.

O segundo tipo de cooperação é quando se tem por objetivo realizar trabalhos permanentes e de interesse comum às diversas igrejas. De acordo com Ebenézer Soares Ferreira, geralmente uma igreja local tem limitações na realização sozinha de algumas tarefas, por isso ela passa a cooperar com outras igrejas e cria organizações que possam viabilizar tais trabalhos como associações e convenções.⁴⁴⁷ Por mais que as organizações mantenham relações entre si, não existe nenhuma hierarquia de subordinação entre elas. Cada organização é soberana, e é composta pelos representantes devidamente recomendados pelas igrejas locais. São exemplos os trabalhos desenvolvidos nas áreas de educação secular, educação teológica, produção de literatura especializada para uso das igrejas, missões nacionais e mundiais, trabalho com grupos específicos (geralmente divididos por gênero e/ou por faixas etárias) e filantropia. As igrejas não são obrigadas a aceitarem as decisões tomadas por essas organizações. Sempre são sugestões às igrejas locais.

⁴⁴⁶ Cf.: VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 106-110.

⁴⁴⁷ Cf.: FERREIRA, Ebenézer Soares. *Op. cit.*, p. 104.

São a partir dessas relações cooperativas que se constituem as relações fraternas entre as igrejas locais a ponto de se entenderem como iguais e aceitarem receber ou enviar carta de transferência de seus membros. Das organizações de cooperação se destaca a Convenção Batista Brasileira. Organizada em 1907, ela coordena o trabalho batista brasileiro em nível nacional. Até a virada das décadas de 1990 e 2000, a maior parte das igrejas batistas utilizavam bíblias, hinários e literatura para Escolas Dominicais e demais organizações internas às igrejas produzidas pela junta de publicações dessa Convenção. Era dela que vinham as diretrizes teológicas, educacionais, litúrgicas e missionárias dos batistas brasileiros. Por mais que as igrejas tivessem liberdade para aceitar ou não tais diretrizes, o padrão batista era estabelecido pela direção da Convenção Batista Brasileira, e não estar de acordo poderia gerar a desfiliação da igreja. Isso ocorreu, por exemplo, em 1965 como uma reação ao Movimento de Renovação Espiritual. De alguma forma, as igrejas eram direcionadas e constrangidas a se adequarem ao padrão estabelecido. Nesse quesito havia uma tensão entre a centralização exercida pela Convenção e a autonomia das igrejas locais que variou ao longo do tempo.⁴⁴⁸

Quando a Congregação Batista da Chatuba foi organizada em Igreja Batista da Chatuba, houve um concílio formado por quarenta e cinco representantes de quinze igrejas batistas do estado do Rio de Janeiro e do então Distrito Federal, além de dez pastores batistas. Como costume da época, a ata de organização da igreja foi publicada em *O Jornal Batista*, órgão oficial e de caráter nacional da Convenção Batista Brasileira.⁴⁴⁹ Foi devido à ajuda de um órgão da Convenção Batista Brasileira, a Junta Patrimonial Batista do Sul do Brasil, por meio de empréstimos, a igreja pôde construir seu primeiro templo em 1959, adquirir terrenos em 1962, ampliar suas instalações em 1964, reformar o prédio em 1969, a construção da laje do templo em 1975, e o início da construção do prédio de Educação Religiosa em 1979.

A igreja também enviou membros para receberem formação em teologia, música e educação religiosa, em instituições como o Seminário Teológico Batista do

⁴⁴⁸ Sobre a tensão entre centralização e autonomia no meio batista, conferir: ALVES, Pedro Henrique Guimarães Teixeira. *O Regime Divino: Batistas Brasileiros entre a autonomia e a centralização (1881-1935)*. 2019. 149 f. Dissertação (Mestrado em História, Política e Bens Culturais) – Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2019.

⁴⁴⁹ Cf.: Noticiário das Igrejas: Igreja Batista de Chatuba – Estado do Rio. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 5 de março de 1959, Ano LIX, n. 10, p. 6-7.

Sul do Brasil, mantido pela Convenção Batista Brasileira, e no Instituto Batista de Educação Religiosa, mantido pela União Missionária Feminina Batista do Brasil, um órgão da Convenção Brasileira.

Após sua organização, a Igreja da Chatuba se filiou à Convenção Batista Brasileira, à Convenção Batista Fluminense e à Associação Batista Suburbana, atual Associação Batista Iguazuana. Após emancipação do distrito de Mesquita, em 1999, e sua constituição em município, as igrejas que estavam nele e que cooperavam com a associação Iguazuana formaram uma nova associação, a Associação Batista Mesquitense, em 2000. A Igreja Batista da Chatuba foi uma das igrejas fundadoras da associação.

Ao tratar das organizações que promovem a cooperação entre as igrejas, como as associações e convenções, Isaac Jacobus Van Ness afirmou que,

Algumas vezes estas reuniões exprimem o sentimento da denominação a respeito de certos assuntos de doutrina ou de ética prática (costumes, orientação moral etc.), porém nunca o fazem com qualquer autoridade de impor estas expressões, salvo possivelmente em excluir da Associação uma igreja considerada fora de ordem. Este procedimento, não obstante, apenas deixa tal igreja desfraternizada das outras igrejas e sob censura, mas não tira dela qualquer os seus direitos ou privilégios como igreja.⁴⁵⁰

Como visto até aqui, a fraternidade com as demais igrejas era um elemento importante no meio batista. Era um elemento legitimador da comunidade. Era o que a fazia, na prática, pertencer a algo maior do que sua realidade local cotidiana. A vivência denominacional era um elemento importante na formação da identidade da igreja local – seja pelo material que utilizava em seu cotidiano, seja por estabelecer quem são seus iguais e seus diferentes. Pela fala de Vans Ness, pode-se perceber que mesmo com a defesa do princípio da autonomia da igreja local, não era apenas desagradável, mas era constrangedor uma igreja ser expulsa da fraternidade batista.

Nos próximos capítulos se verá como foi a composição do ambiente denominacional em que a Igreja Batista da Chatuba viveu de 1958 a 1969 e como ele influenciou em sua existência.

⁴⁵⁰ VAN NESS, Isaac Jacobus. *Op. cit.*, p. 108.

3 A IDENTIDADE RELIGIOSA COMO UMA ÁREA EM DISPUTA: OS BATISTAS BRASILEIROS NA DÉCADA DE 1960

Identidade é um conceito que tem sua origem na filosofia e é utilizado em diversos campos do saber, como na psicologia e na sociologia. Segundo Ana Lúcia Galinkin e Amanda Zauli, a palavra identidade vem do termo latino *idem* e se refere “ao que uma pessoa é”.⁴⁵¹ Analisando o conceito, Stuart Hall identificou a existência de três noções de identidade. A primeira é a do sujeito do Iluminismo. Originado do movimento filosófico dos séculos XVII e XVIII, essa noção se baseava na concepção de que toda pessoa, desde seu nascimento e durante toda a sua existência, possuía um núcleo interior “contínuo ou ‘idêntico’ a ele” e esse “centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa”.⁴⁵²

A segunda noção é a do sujeito sociológico. Originada nas primeiras décadas do século XX, nesta noção ainda persiste a ideia de um núcleo ou essência do sujeito. Mas esse núcleo seria formado e modificado por meio da relação com o mundo exterior a ele.⁴⁵³ Como exemplo, podemos citar as pessoas com quem o indivíduo convive, os grupos sociais que integra e os espaços por onde circula. Assim, a identidade é formada pela interação entre o sujeito e a sociedade, tal como o próprio elemento que os une. Essa é a concepção utilizada pela sociologia.

A terceira, e última, noção é a do sujeito pós-moderno. Por meio do processo de identificação, os sujeitos constroem sua identidade a partir da relação que mantêm com as identidades sociais exteriores a ele. As mudanças nas estruturas e nas instituições sociais, ocorridas a partir da década de 1960, estariam levando ao colapso as identidades externas aos sujeitos. Por isso, segundo Hall, o sujeito, que até então contava com uma identidade “unificada e estável, está se fragmentando”,⁴⁵⁴ pois seu processo de identificação é cada vez mais “provisório,

⁴⁵¹ TORRES, Cláudio Vaz; NEIVA, Elaine Rabelo (org.). *Psicologia Social: principais temas e vertentes*. Porto Alegre: Artmed, 2011, p 253. E-book.

⁴⁵² HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 10, 11.

⁴⁵³ Cf.: *Ibidem*, p. 11.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 12.

variável e problemático”.⁴⁵⁵ Isso levou o sujeito a assumir “identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”.⁴⁵⁶

Tomaz Tadeu analisou o processo de formação dessas identidades existentes no mundo social e chamou a atenção para a relação entre a identidade e a diferença e suas consequências, pois quando se declara o que alguém é, ao mesmo tempo se afirmar o que não é. Por exemplo: quando digo que sou brasileiro, ao mesmo tempo estou afirmando que não sou argentino, inglês, chinês ou português.⁴⁵⁷ Se, hipoteticamente, todos os seres humanos fossem brasileiros, não faria sentido dizer que sou brasileiro, pois “a identidade depende da diferença”, assim como “a diferença depende da identidade”.⁴⁵⁸ Identidade e diferença são, portanto, interdependentes.

Para Tomaz Tadeu, a identidade e a diferença não são entidades preexistentes, elementos da natureza ou essências “à espera de serem reveladas ou descobertas”⁴⁵⁹ e “que estão aí desde sempre ou que passaram a estar aí a partir de algum momento fundador”.⁴⁶⁰ Identidade e diferença são “criações sociais e culturais”⁴⁶¹ e são “constantemente criadas e recriadas”.⁴⁶² Elas passam a existir a partir do momento em que são nomeadas.⁴⁶³

Tadeu chamou o processo de criação da identidade e da diferença de processo de diferenciação.⁴⁶⁴ Por exemplo, a identidade “ser brasileiro” só pode ser compreendida dentro de “um processo de produção simbólica e discursiva, a língua,

⁴⁵⁵ *Idem*.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁵⁷ Cf.: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000, p. 75.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 96.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 96.

⁴⁶³ Cf.: *Ibidem*, p. 77.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 76.

e não faz referência a algo fixo ou natural”,⁴⁶⁵ pois conforme a língua muda, o significado e a própria identidade também mudam.

Como a identidade e a diferença são o resultado de um processo social, elas estão sujeitas às relações de poder. Isso quer dizer que, afirmar uma identidade e enunciar uma diferença está relacionado com os interesses dos diversos grupos que de forma desigual disputam o espaço social e seus bens. Ao se fixar uma determinada identidade, são criadas fronteiras entre aqueles que são considerados “nós” e os que são diferentes, “eles”. Tais fronteiras geram a inclusão entre os que fazem parte e a exclusão dos que ficaram de fora, assim como gera classificações como bons e maus e desejável e indesejável.⁴⁶⁶ A identidade que é fixada é considerada como a norma a ser seguida, e por isso se torna “parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas”.⁴⁶⁷

Aquele que tem o poder de fixar uma identidade também a representa, ou seja, determina como ela é.⁴⁶⁸ Representar aqui não é apenas descrever como é aquela identidade, mas a construir. Pois, ao se dizer como é aquela identidade, pode acabar produzindo-a – são as proposições performativas.⁴⁶⁹ É a capacidade de repetição das proposições performativas que contribui para reforçar uma identidade.⁴⁷⁰

Em nosso caso, analisamos não apenas a identidade, mas a identidade de um determinado grupo social, o que nos traz algumas especificidades, típicas do processo grupal. Para Ignacio Martín-Baró, do ponto de vista linguístico grupo é “um conjunto de vários seres, a unidade da pluralidade”.⁴⁷¹ Contudo, nessa definição muitos casos distintos poderiam ser descritos como grupos, como o conjunto de profissionais de uma cidade, a vivência em família, que forma o grupo familiar, ou

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 80.

⁴⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 81, 82.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 83.

⁴⁶⁸ Cf.: *Ibidem*, p. 91.

⁴⁶⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 93.

⁴⁷⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 95.

⁴⁷¹ Tradução literal de: “um conjunto de varios seres, la unidad de la pluralidad”. MARTÍN-BARÓ, Ignacio. *Sistema, grupo y poder*. psicología social desde Centroamérica (II). 4. ed. San Salvador: UCA editores. 1999, p. 190.

alunos que se reúnem para fazerem um trabalho. Na procura de uma maior exatidão, Martín-Baró recorreu a Robert King Merton, que entende que um grupo é formado por pessoas que interagem entre si e que agem de acordo com esquemas estabelecidos.⁴⁷² Quando pessoas compartilham valores e atuam de acordo com normas estabelecidas, mas não interagem entre si, formam as coletividades. Quando um conjunto de pessoas partilham certas características, como idade, sexo e estado civil, que contribuem em seu lugar na estrutura de uma sociedade, mas que não estão em interação e não são necessariamente orientados por normas comuns ou específicas, elas formam as categorias sociais.

Baseado em Marvin E. Shaw, para Ignacio Martín-Baró, na psicologia social, existem seis elementos principais que caracterizam um grupo, são eles: a percepção dos membros, isto é, que os indivíduos estejam conscientes dos vínculos que os unem; uma motivação compatível, ou seja, satisfazer de alguma forma algum tipo de necessidade de seus membros; metas comuns, que servem como elemento unificador da pluralidade de indivíduos; uma organização, isto é, o ordenamento do vínculo entre os membros, como as normas que regulam as relações entre eles; a interdependência, ou seja, a dependência uns dos outros para atingir o objetivo; e a interação, uma forma de interdependência em que as ações de um membro são ligadas à ação de outros.⁴⁷³ Assim, para Ignacio Martín-Baró, a fim de compreendermos a identidade de um grupo, é necessário considerar três elementos: sua forma organizacional, suas relações com outros grupos e a consciência de seus membros.⁴⁷⁴ A organização foi abordada no primeiro capítulo e será aprofundada no quarto. A relação com os outros grupos e a consciência dos membros serão vistas neste capítulo e no próximo.

Ao olharmos determinados vestígios deixados por batistas na década de 1960, percebemos que nesse momento histórico houve esforços que contribuíram na criação de uma forma particular de ser batista no Brasil. Ao mesmo tempo em que buscava sua referência no passado religioso da denominação no Brasil, acabou trazendo inovações.

⁴⁷² Cf.: *Ibidem*, p. 191.

⁴⁷³ Cf.: *Ibidem*, p. 194-196.

⁴⁷⁴ Cf.: *Ibidem*, p. 208.

3.1 Um jogo do poder

Como visto, a identidade é social e culturalmente construída por meio da linguagem utilizada a partir das disputas entre os grupos sociais. Essas disputas se dão a partir de relações de poder, ou seja, de relações “em que cada um procura dirigir a conduta do outro”.⁴⁷⁵ Nesse sentido, poder está muito além de estruturas políticas, governos ou dominação de uma classe social, ele está presente nas relações humanas como nas amorosas e nas institucionais.⁴⁷⁶ No meio batista brasileiro dos anos 1960, podemos identificar quatro grupos envolvidos na disputa pelo espaço denominacional, ou seja, a capacidade de influenciar os rumos denominacionais batistas no Brasil, os missionários batistas do Sul, o Movimento Diretriz Evangélica, o Movimento de Renovação Espiritual e o Neopioneirismo.

3.1.1 A influência dos missionários estadunidenses

A Foreign Mission Board da Southern Baptist Convention foi criada na primeira reunião dessa Convenção em 1845. O primeiro registro dos Batistas do Sul sobre o Brasil data de 1851, quando William Carey Crane (1790-1866) em um relatório propôs o estabelecimento de um trabalho missionário no Rio de Janeiro e em outras cidades latino-americanas como Havana, cidade do México, Valparaíso e cidade do Panamá.⁴⁷⁷ Mas as legislações locais que proibiam a divulgação de uma fé que entrasse em conflito com a fé católica romana, como a existente no Brasil, contribuíam na demora do estabelecimento das missões em diversos países da América do Sul.⁴⁷⁸ Em 1857 a comissão de Novos Campos Estrangeiros ressaltou a

⁴⁷⁵ FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: _____. *Ética, sexualidade, política*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 276.

⁴⁷⁶ Cf.: *Idem*.

⁴⁷⁷ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1851. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 11.

⁴⁷⁸ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1853. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 53.

importância da América do Sul e do Japão como novos campos missionários.⁴⁷⁹ Em 1859, a mesma comissão apresentou um relatório detalhado sobre os motivos para se estabelecer uma missão no Japão e no Brasil.⁴⁸⁰ Contudo, agora se falava especificamente no país e não mais em apenas uma cidade, como em 1851, ou em uma grande região, a América do Sul.

O primeiro missionário da Foreign Mission Board que chegou ao Brasil foi Thomas Jefferson Bowen (1814-1875). Desde 1850, o missionário trabalhava entre os iorubás na África.⁴⁸¹ Contudo, em 1859, foi transferido para o Brasil. Segundo Betty Antunes de Oliveira, Bowen chegou ao Rio de Janeiro em 21 de maio de 1860 e partiu em 09 de fevereiro de 1861 para os Estados Unidos.⁴⁸² O principal motivo alegado para o fim da missão no Brasil foi a condição de saúde do missionário, contudo para Bowen existiam grandes obstáculos para a continuação da missão e pequenas possibilidade de superá-los.⁴⁸³ Os obstáculos não foram informados. Possivelmente, teve dificuldades, por falar em iorubá com negros escravizados no Rio de Janeiro,⁴⁸⁴ mas também devemos nos lembrar da proibição legal de evangelização que existia no Brasil. Segundo David Gueiros, a interpretação sobre o artigo quinto da constituição imperial, principal instrumento legal contra para o exercício de outras religiões que não fossem a católica romana, só mudou a partir dos conflitos que o trabalho missionário de Robert Kalley (1809-1888) enfrentou na década de 1860.⁴⁸⁵

Em 10 de setembro de 1871, foi organizada na cidade de Santa Bárbara, no estado de São Paulo, a primeira igreja batista em solo brasileiro, por colonos

⁴⁷⁹ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1857. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 15.

⁴⁸⁰ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1859. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 48-53.

⁴⁸¹ Cf.: MEYER, Iysle E. T. J. Bowen and Central Africa: A Nineteenth-Century Missionary Delusion. *The International Journal of African Historical Studies*, Boston (EUA), v. 15, n. 2, pp. 247-260, 1982. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/218549>> Acessado em 13 dez. 2021.

⁴⁸² Cf.: OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho Batista no Brasil*. São Paulo: Vida Nova, 2005. E-book.

⁴⁸³ Cf. SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1861. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 25

⁴⁸⁴ Cf.: Noticiário. *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 29 de maio de 1860, Ano XL, n.º 65, p. 1.

⁴⁸⁵ Cf.: VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2. ed. Brasília: Editora UNB, 198, p. 123-128.

estadunidenses sulistas que imigraram para o Brasil em 1867, devido à derrota do Sul na Guerra de Secessão (1861-1865). Segundo Asa Routh Crabtree, em 1872 a igreja de Santa Bárbara fez a primeira solicitação a Foreign Mission Board para o envio de missionários.⁴⁸⁶ Mas, devido a dificuldades financeiras, o pedido não foi atendido.⁴⁸⁷

Em 1879 a comissão de Novos Campos aprovou a instalação de uma missão no Brasil a partir da atuação da igreja de Santa Bárbara, e Elias Hoton Quillin (1822-1886), o pastor da igreja, foi nomeado missionário pela Foreign Mission Board.⁴⁸⁸ Foi essa igreja que recebeu em 1881 William Buck Bagby (1855-1939) e Anne Luther Bagby (1858-1942), os primeiros missionários estadunidenses enviados pela Foreign Mission Board para trabalhar no Brasil. Em 1882 chegou ao país mais dois missionários estadunidenses, o casal Zachary Clay Taylor (1850-1919) e Kate Crawford Taylor (1862-1894). Os dois casais, juntamente com o brasileiro Antônio Teixeira de Albuquerque (1840-1887), fundaram em 1882 a Primeira Igreja Batista da Bahia (atualmente, Primeira Igreja Batista do Brasil), em Salvador, no estado da Bahia. Diferente da igreja existente em Santa Bárbara, a da Bahia foi a primeira igreja batista organizada em solo nacional para alcançar brasileiros.

Segundo David Mein, em 1882 a Foreign Mission Board organizou sua primeira missão no Brasil, a Missão Baiana.⁴⁸⁹ “Missão” era o nome dado aos “centros missionários” que contavam com uma determinada “área geográfica de influência”⁴⁹⁰ e que se dirigiam diretamente à Foreign Mission Board. Em 1904 já existiam seis missões operantes no Brasil: Amazonas, Pernambuco, Bahia, Cidade do Rio de Janeiro, Campos dos Goytacazes e São Paulo. Para melhorar a coordenação do trabalho no país, foi criada uma nova estrutura de trabalho em 1910. O território brasileiro foi dividido em duas grandes áreas, a Missão do Norte

⁴⁸⁶ Cf. Crabtree, Asa Routh. *História dos batistas do Brasil: até o ano de 1906*. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa publicadora Batista, 1962, p. 60.

⁴⁸⁷ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1873. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 40, 41

⁴⁸⁸ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1879. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 30, 31, 56, 54. SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1880. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 52, 53.

⁴⁸⁹ Cf.: MEIN, David (Coord.). *O que Deus tem feito*. Rio de Janeiro: JUERP, 1982, p. 10.

⁴⁹⁰ *Idem*.

(que abrangia os atuais estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará, Amapá, Amazonas, Acre, Roraima, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia)⁴⁹¹ e a Missão do Sul (que, por sua vez, contava com os atuais estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul).⁴⁹² Por sua vez, cada uma das duas missões estava dividida em campos, isto é, o “território onde um ou mais missionários trabalhavam juntos”.⁴⁹³

Era nessas missões onde os missionários desenvolviam a ação evangelizadora que inicialmente teve como principal estratégia o estabelecimento de uma igreja central forte, a fim de utilizá-la como “base para expandir o trabalho em outros lugares organizando igrejas independentes quando estivessem em condições”.⁴⁹⁴ Entretanto, a ação missionária foi muito além do estabelecimento de igrejas. A fim de auxiliar a evangelização e no doutrinamento dos conversos, os missionários criaram jornais em diversas regiões do país. O primeiro a surgir foi *O Cristão Batista*, em 1885, no Rio de Janeiro. Depois surgiram: *Echos da Verdade*, em 1886, na Bahia; *Boas Novas*, 1894, criado no estado do Rio de Janeiro; *O Cristão Brasileiro*, 1900, em Alagoas; *O Jornal Batista*, em 1901, no Rio de Janeiro; *O Missionário*, 1901, em Pernambuco; *O Batista Paulistano*, 1909, em São Paulo; e *O Batista Alagoano*, em 1922, em Alagoas. Desses periódicos, *O Jornal Batista* se destaca por ser o jornal oficial das igrejas batistas em todo o país e por ser publicado até o presente momento.

O serviço de publicação dos batistas começou em 1889 na Bahia, com a compra de duas máquinas impressoras pelos missionários.⁴⁹⁵ A intenção de montar uma imprensa batista que atendesse a todo o Brasil surgiu com a criação do *Jornal Batista* em 1901,⁴⁹⁶ contudo o estabelecimento de uma imprensa denominacional se concretizou apenas em 1905, quando os missionários criaram a Casa Publicadora

⁴⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 11, 49, 64. SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1911. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 120.

⁴⁹² Cf. MEIN, David. *Op. cit.*, p. 42-49, 61.

⁴⁹³ DULCLERC, 1922 apud MEIN, David. *Ibidem*, p.11.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁹⁵ Cf.: *Ibidem*, p. 26.

⁴⁹⁶ Cf.: *Ibidem*, p. 33.

Batista, na cidade do Rio de Janeiro.⁴⁹⁷ Os missionários comandaram o serviço de publicação batista no Brasil até 1979.⁴⁹⁸ A relação entre o serviço de publicação e a atividade missionária estadunidense era tão estreita que até 1967 a sede da Missão do Sul funcionou no mesmo prédio da Casa Publicadora Batista.⁴⁹⁹ Essa instituição se tornou o centro da vida denominacional, pois seu espaço físico também abrigou agências da Convenção Batista Brasileira em diversos momentos,⁵⁰⁰ em algumas situações foi a Casa Publicadora que arcou financeiramente com diversas despesas da Convenção Brasileira que não eram de serviço de publicação⁵⁰¹ e por auxiliar a organização de Escolas Dominicais, do trabalho de jovens, das mulheres e de crianças.⁵⁰²

A música utilizada nos cultos das igrejas batistas que eram organizadas foi determinantemente influenciada pelos missionários. Pouco mais de dez anos depois da fundação da primeira igreja da Bahia, em 1891, surgiu o *Cantor Cristão*. Uma coletânea de músicas feitas pelo missionário Shalomo Ludwig Ginsburg (1867-1927), chamado no Brasil de Salomão Luiz Ginsburg, que naquele mesmo ano se tornou pastor batista. Nas sucessivas edições, hinos traduzidos por outros missionários batistas foram incorporados ao hinário. A influência missionária não se limitou ao Cantor Cristão e podia ser vista, por exemplo, nas coletâneas musicais organizadas por Alyne Guynes Muirhead (1885-1957), como: Antemas Celestes, A Cruz de Cristo, Harmonia, Hosana, Pérolas, Louvores Evangélicos, O Festival de Música Sacra e Páscoa.⁵⁰³

Ainda no início da atuação missionária no Brasil, surgiu a necessidade de preparar brasileiros para o ministério da palavra, isto é, para a pregação e a direção das igrejas que estavam sendo organizadas. Inicialmente, os próprios missionários

⁴⁹⁷ Cf.: *Ibidem*, p. 184.

⁴⁹⁸ Cf.: *Ibidem*, p. 248.

⁴⁹⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 218.

⁵⁰⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 198.

⁵⁰¹ Cf.: *Ibidem*, p.198, 200, 201, 214, 216, 226, 243.

⁵⁰² Cf.: *Ibidem*, p. 192.

⁵⁰³ Cf.: *Ibidem*, p.339.

formaram classes teológicas particulares.⁵⁰⁴ O primeiro esforço nesse sentido foi feito por Zacarias Clay Taylor na Bahia em 1885, quando iniciou uma classe teológica com três alunos.⁵⁰⁵ Em 1902, a partir da classe ministrada por Salomão Luiz Ginzburg na cidade do Recife, foi organizado o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil.⁵⁰⁶ Entre 1902 e 1985, todos os dirigentes desse seminário eram missionários batistas do Sul. Em 1907 foi criado o Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, na cidade do Rio de Janeiro. Entre 1908 e 1936 e de 1946 a 1967, os dirigentes dessa instituição também foram missionários. Mesmo com o fim da direção dos missionários, a presença estrangeira ainda se fez presente por meio de seus docentes, que também eram missionários.

Por iniciativa de missionários batistas do Sul, em 1940, foram criados a Escola Bíblica Batista Serra Verde, que em 1958 foi transferida para Feira de Santana, na Bahia, atualmente chamada de Seminário Teológico Batista do Nordeste,⁵⁰⁷ e a Escola Batista de Treinamento em Curitiba, Paraná, atual Seminário Teológico Batista do Paraná.⁵⁰⁸ Entre as décadas de 1940 e 1980, o seminário do Paraná também foi dirigido por missionários. Os missionários, juntamente com brasileiros, organizaram em 1950 o Instituto Bíblico em Belém, atual Seminário Teológico Batista Equatorial.⁵⁰⁹ Entre 1961 e 1988, a Faculdade Teológica Batista de São Paulo foi dirigida por missionários. Instituições inicialmente destinadas ao público feminino, como o Seminário de Educadoras Cristãs, entre 1917 e 1980, e o Instituto Batista de Educação Religiosa, atual Centro Integrado de Educação e Missões, entre 1922 e 1995, foram dirigidas por missionárias batistas do Sul.

Também fizeram parte da ação missionária a criação, a manutenção e a direção de colégios pelos pais. A primeira iniciativa missionária na área da educação foi a criação de um colégio na cidade de Campos dos Goitacazes, no norte

⁵⁰⁴ Cf.: *Ibidem*, p.117.

⁵⁰⁵ Cf.: *Ibidem*, p. 26.

⁵⁰⁶ Cf.: *Ibidem*, p.118.

⁵⁰⁷ Cf.: *Ibidem*, p. 70.

⁵⁰⁸ Cf.: *Ibidem*, p. 48.

⁵⁰⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 66.

fluminense, em 1896.⁵¹⁰ Este como outros colégios tiveram pouca duração. Contudo, vários colégios tiveram uma longa existência, do qual destacamos: Colégio Taylor-Egídio, em Salvador, Bahia, em 1898; Colégio Batista Brasileiro, São Paulo, em 1902; Colégio Americano Batista, Recife, Pernambuco, em 1906; Colégio Americano em Vitória, Espírito Santo, em 1907; Colégio Batista Shepard, Rio de Janeiro, em 1908; Colégio Batista Fluminense, Nova Friburgo, posteriormente transferido para Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, 1910; Colégio Batista Mineiro, Belo Horizonte, Minas Gerais, 1918; Colégio Americano Batista de Paranaguá, Paraná, em 1919; Instituto Batista Industrial, na cidade de Correntes, Piauí, em 1920; Colégio Batista Alagoano, Maceió, Alagoas, em 1922; Colégio Batista Americano de Curitiba, Paraná, em 1924; Escola Doméstica Kate White, em Salvador, Bahia, em 1925; Colégio Batista Americano em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, em 1926; Colégio Batista em Natal, Rio Grande do Norte, 1941; Colégio Batista Ida Nelson, Manaus, Amazonas, 1942; Colégio Batista americano em Volta Redonda, Rio de Janeiro, 1950; Colégio Batista Santos Dumont, Fortaleza, Ceará, em 1950; Escola de Primeiro Grau Batista Sergipana, Aracaju, Sergipe, 1951.⁵¹¹

Visando dar segurança ao trabalho no Brasil, os missionários criaram uma instituição para cuidar do patrimônio das igrejas batistas, a Associação Evangélica Denominada Batista do Rio de Janeiro, organizada em 1894.⁵¹² Dos oitos membros dessa associação em 1906, seis eram missionários batistas do Sul. A associação passou a ser órgão da Convenção Batista Brasileira apenas em 1967 e, entre 1973 e 1981, continuava contando com missionários em sua direção.⁵¹³ As primeiras associações de igrejas batistas no Brasil também foram iniciadas por missionários, como: a União das Igrejas de Cristo no Sul do Brasil, de 1894;⁵¹⁴ a União Batista Leão do Norte, em Pernambuco, em 1900; a União Batista Paulistana, em 1904; Convenção Batista do Vale Amazonas, em 1906; Associação Batista Fluminense, 1906. Também foi iniciativa dos missionários batistas do Sul, em 1907, a criação de

⁵¹⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 32.

⁵¹¹ Cf.: *Ibidem*, p. 79-114.

⁵¹² Cf.: *Ibidem*, p. 260.

⁵¹³ Cf.: *Ibidem*, p. 271.

⁵¹⁴ Cf.: *Ibidem*, p. 259.

uma associação que reunisse todas as igrejas batistas no Brasil, a Convenção Batista Brasileira.⁵¹⁵

A criação da Convenção Batista Brasileira indica o crescimento do trabalho batista no Brasil e, em uma primeira impressão, dá a entender que o trabalho iniciado pelos missionários foi passado aos brasileiros. Esse movimento foi feito progressivamente entre 1936 e 1982.⁵¹⁶ Ou seja, nas três primeiras décadas de existência, a Convenção Brasileira foi uma extensão da atuação dos missionários batistas do Sul.

Os missionários ocuparam por duas vezes a presidência da Convenção Brasileira, uma em 1915 com William Edwin Entzinger (1859-1930), e outra em 1959, com David Mein (1919-1995).⁵¹⁷ Os demais cargos da diretoria da Assembleia da Convenção Batista Brasileira foram ocupados por missionários da seguinte forma: primeiro vice-presidente em 1909, 1912, 1913, 1920, 1922, 1952, 1979; segundo vice-presidente em 1908, 1909, 1910, 1911, 1912, 1914, 1918, 1925, 1927, 1929, 1935, 1954, 1973; terceiro vice-presidente em 1911, 1912, 1913, 1915, 1916, 1918, 1925; segundo secretário em 1912; quarta secretária em 1982; tesoureiro em 1907, 1915, 1927, 1929, 1932, 1933, 1936, 1939, 1940, 1941, 1946, 1952; primeiro tesoureiro em 1909, 1910, 1911, 1912, 1913, 1914; segundo Tesoureiro 1909, 1910, 1914; e secretário de inglês em 1907, 1908, 1910.⁵¹⁸

A presença missionária na Convenção Batista Brasileira não se restringiu à sua diretoria. Outros órgãos também foram ocupados pelos batistas do Sul ao longo do tempo. Os primeiros quarenta e seis anos da Junta de Missões Nacionais, o cargo de Secretário Executivo, na época Secretário Correspondente, foi ocupado por missionários batistas do Sul – Zacarias Clay Taylor, Arthur Beriah Deter (1868-1945), Salomão Ginsburg, Lewis Malen Bratcher (1888-1953).⁵¹⁹ O que também aconteceu na Junta de Missões Mundiais durante seus primeiros vinte e cinco anos – William Bagby, Salomão Ginsburg, Ernest (Ernesto) Alonzo Jackson (1877-1928), Otis

⁵¹⁵ Cf.: *Ibidem*, p.260.

⁵¹⁶ Cf.: *Ibidem*, p.59.

⁵¹⁷ Cf.: *Ibidem*, p. 261.

⁵¹⁸ Cf.: *Ibidem*, p. 373, 374.

⁵¹⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 262-265.

Pendleton Maddox (1874-1955), Leslie Leonidas Johnson (1883-1971).⁵²⁰ O missionário Stephen Lawton Watson (1880-1966) organizou em 1927 a Junta de Beneficência da Convenção Batista Brasileira.⁵²¹ Tal junta era a responsável pela aposentadoria dos pastores batistas brasileiros.

Junta Patrimonial Batista do Sul do Brasil foi um órgão da Missão do Sul criado para auxiliar financeiramente as igrejas brasileiras na construção de seus templos. De 1919, quando foi criada, até 1936, pouco antes de ser transferida para Convenção Brasileira, a instituição foi administrada por missionários, Stephen Lawton Watson (1880-1966) e Thomas Bertram Stover (893-1954).⁵²² Uma instituição similar à Junta Patrimonial foi a Comissão Predial, uma organização da Missão do Norte. Criada em 1916, até 1981 todos os seus Secretários Executivos foram missionários. Fora eles: Harvey Harold Muirhead (1879–1957), John Mein (1883-1962), Arnold Edmund Hayes (1893-1982), Raymond Lowrey Kolb (1919-2014), David Mein, Charles William Dickson (1914-2012), James Elmer Lingerfelt (1904-1983), Glen Meredith Swicegood (1930-) e George Bealor Brice.⁵²³ Uma terceira agência para ajudar igrejas construírem seus templos foi a Sociedade Construtora Equatorial, criada em 1952 e ligada à Missão Equatorial. Essa Sociedade atuou até 1972, quando passou seus títulos para a Junta Patrimonial Batista Equatorial da Convenção Batista Brasileira. Entre 1952 e 1966 e em 1972 os Gerentes-Tesoureiros da Sociedade foram missionários, Paul Edwin Sanderson (1921-2011) e Billy Ray Frazier (1927-2014).⁵²⁴

Entre 1846 e 1899, ao longo de seu relatório, publicado no anuário da Southern Baptist Convention, a Foreign Mission Board informava os lugares em que mantinham um trabalho missionário, assim como os missionários que ali se encontravam. Já, a partir de 1890 até 1997, o relatório da Foreign Mission Board passou a conter uma tabela com a estatística de seus missionários pelo mundo. A sistematização que realizamos desses dados colaborou para termos uma melhor

⁵²⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 266.

⁵²¹ Cf.: *Ibidem*, p. 43.

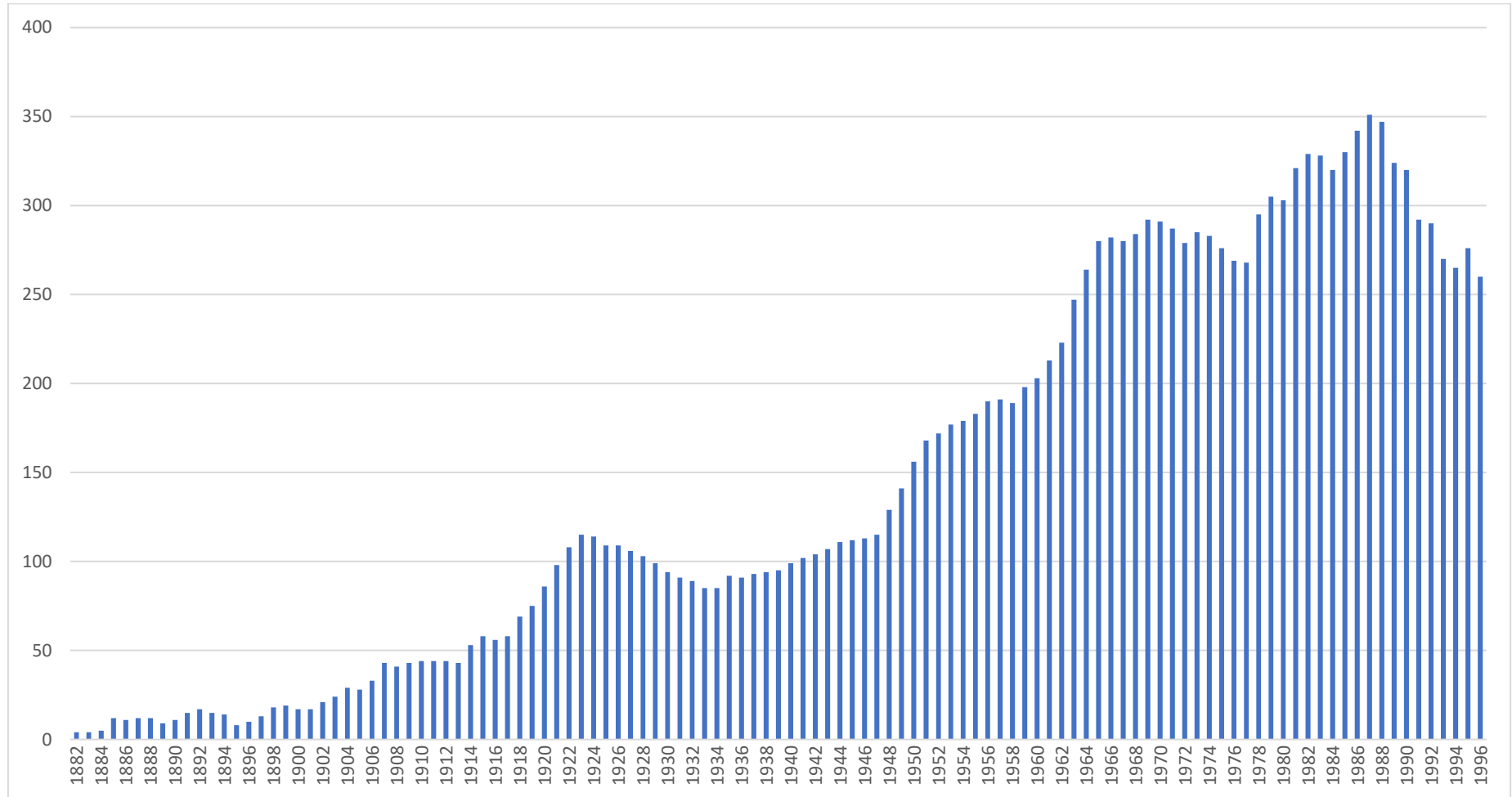
⁵²² Cf.: *Ibidem*, p. 269.

⁵²³ Cf.: *Ibidem*, p. 270.

⁵²⁴ Cf.: *Ibidem*, p. 272.

noção da atuação da Foreign Mission Board e do lugar que o Brasil ocupou em seu planejamento ao longo do tempo. O gráfico abaixo trata sobre a presença missionária no Brasil.

Gráfico 3 – Número de missionários da Foreign Mission Board no Brasil entre 1882 e 1996



FONTE: Elaboração do autor (2023).

Ao observarmos o gráfico podemos perceber que, de 1882 até 1997, último ano em que os dados foram informados no anuário da Southern Baptist Convention, a Foreign Mission Board se manteve atuante no Brasil. Uma atuação ininterrupta e que tendeu ao crescimento do número de missionários no país. Dentro do intervalo de tempo informado pela série, dois momentos se destacam. O primeiro é o período entre 1922 e 1928, quando pela primeira vez se ultrapassou o número de 100 missionários batistas do Sul no Brasil. Nesse período, o ano de 1923 foi o que contou com mais missionários, um total de 115. A diminuição do número de missionários batistas do Sul no Brasil se deu pela crise econômica do fim da década de 1920. No período entre 1928 e 1934, por exemplo, a Foreign Mission Board não enviou novos missionários ao país.⁵²⁵ Outro elemento que marcou esse período foi o Movimento Radical.

A propriedade dos seminários e dos colégios batistas no Brasil e os recursos financeiros que viabilizavam a existência de tais instituições eram controlados pela Foreign Mission Board. Os próprios missionários formavam uma parte considerável dos recursos humanos dessas instituições. A partir desse cenário, surgiu um desacordo entre pastores brasileiros da região Nordeste (especialmente de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Sergipe e Bahia) e missionários estadunidenses sobre as prioridades do trabalho da denominação batista e o controle dos recursos financeiros vindos dos Estados Unidos, isto é, a liderança de fato do trabalho denominacional.⁵²⁶ Assim surgiu o movimento que foi denominado de radical pelos missionários e seus apoiadores. Como resultado desse movimento existiu entre 1925 e 1938 uma organização batista independente da influência missionária, a Associação Batista Brasileira. Outro resultado foi o estabelecimento das Bases de Cooperação entre a Foreign Mission Board e a Convenção Batista Brasileira em 1925. As Bases de 1925 reconheciam a autonomia das igrejas, juntas e instituições batistas brasileiras, mas estabeleciam um esquema em que missionários estadunidenses e brasileiros estariam representados nas juntas

⁵²⁵ Cf.: *Ibidem*, p. 61.

⁵²⁶ Cf.: CHAVES, João B. *O Racismo na História Batista Brasileira: uma memória inconveniente do legado missionário*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2020, p. 84. E-book. PEREIRA, José dos Reis. *História dos Batistas no Brasil*. 3. ed. ampliada e atualizada. Rio de Janeiro: JUERP, 2001, p. 171-179. TEIXEIRA, Marli Geralda. "... nós, os batistas...": um estudo de história das mentalidades. Salvador: Sagga, 2017, p. 77-83.

administrativas.⁵²⁷ Na prática, o elemento nacional passou a participar da administração das instituições batistas.

Outros acordos foram feitos ao longo do tempo. Em 1936, foram aprovadas as Novas Bases de Cooperação que valeram até 1945. Nesse novo acordo terminou-se com a proporcionalidade de brasileiros e estadunidenses nas juntas administrativas, contudo, as propriedades dos seminários e dos colégios permaneceram com a Foreign Mission Board. Essas instituições receberam autonomia, e foi criada uma Comissão Executiva que trataria da relação entre os brasileiros e os estadunidenses.⁵²⁸ A partir de 1946 a única base de cooperação entre a Convenção Batista Brasileira e a Foreign Mission Board passou a ser o Novo Testamento.⁵²⁹

Desde o fim da década de 1920, em 1941 foi a primeira vez que a quantidade de missionários voltou a ultrapassar o número de 100 obreiros atuando no Brasil. Assim se iniciou outro momento que se destaca na série, o período entre as décadas de 1940, 1950 e 1960. Observemos a tabela a seguir para melhor compreendermos esse aumento de missionários estadunidenses no Brasil.

⁵²⁷ Cf.: MEIN, David. *Op. cit.*, p. 51.

⁵²⁸ Cf.: *Ibidem*, p. 51, 58, 97.

⁵²⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 59.

Tabela 15 – Países que mais receberam missionários da Foreign Mission Board entre 1945 e 1964

Ano	1º Lugar		2º Lugar		3º Lugar		Total de missionários no mundo
	País	Missionários	País	Missionários	País	Missionários	
1945	China	151	Brasil	112	África	75	519
1946	China	201	Brasil	113	Nigéria	86	565
1947	China	213	Brasil	115	Nigéria	102	625
1948	China	191	Brasil	129	Nigéria	111	648
1949	China	174	Brasil	141	Nigéria	119	711
1950	Brasil	156	China	144	Nigéria	131	803
1951	Brasil	168	Nigéria	144	China	103	832
1952	Brasil	172	Nigéria	153	Japão	94	879
1953	Brasil	177	Nigéria	157	Japão	98	908
1954	Brasil	179	Nigéria	168	Japão	100	949
1955	Nigéria	189	Brasil	183	Japão	102	1020
1956	Nigéria	191	Brasil	190	Japão	103	1113
1957	Nigéria	198	Brasil	191	Japão	105	1185
1958	Nigéria	208	Brasil	189	Japão	113	1283
1959	Nigéria	208	Brasil	198	Japão	121	1381
1960	Nigéria	213	Brasil	203	Japão	128	1480
1961	Brasil / Nigéria	213	Japão	131	Argentina	72	1548
1962	Brasil	223	Nigéria	217	Japão	134	1627
1963	Brasil	247	Nigéria	233	Japão	135	1803
1964	Brasil	264	Nigéria	229	Japão	136	1901

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Observando o período compreendido entre o fim da Segunda Guerra Mundial e o início do regime militar no Brasil, os países com as maiores atuações da Foreign Mission Board variaram entre a China, o Brasil, a Nigéria e o Japão, que correspondem às primeiras áreas de trabalho da Foreign Mission Board. A atividade missionária começou no mesmo ano de sua criação, 1845, com a nomeação dos missionários que atuavam na China,⁵³⁰ seu primeiro campo missionário. O segundo campo foi o continente africano. No relatório da terceira assembleia da Southern Baptist Convention, realizada em 1849, já havia atuação missionária dos batistas do Sul na Libéria. A escolha da Libéria se deu por alguns motivos. O país foi

⁵³⁰ SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1846. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 25.

originalmente uma colônia, entre 1821 e 1847, criada pela *American Colonization Society* para promover o retorno à África de negros libertos que tinham servido como escravos nos Estados Unidos. Essa região, oeste africano, contava com a atuação de missionários batistas ingleses desde o fim do século XVIII e com missionários batistas estadunidenses da Triennial Convention⁵³¹ desde 1821.⁵³² Em 1849 o trabalho missionário dos batistas do Sul na África foi ampliado com a nomeação de Thomas Jefferson Bowen para atuar entre os iorubás, na atual Nigéria,⁵³³ que com o tempo passou a ser a principal missão na África.

O terceiro campo missionário foi a Itália. Em 1870 a Southern Baptist Convention expressou seu interesse para iniciar trabalhos missionários em países predominantemente católicos como Itália, Espanha, Alemanha, México e Irlanda.⁵³⁴ Deles a Itália foi o primeiro a receber missionários batistas do Sul, ainda em 1870.⁵³⁵ O quarto campo missionário foi o Brasil efetivamente iniciado em 1879, como já vimos. O quinto campo missionário foi o México. Em 1880 a Foreign Mission Board assumiu o trabalho missionário naquele país que havia sido iniciado pelos batistas texanos.⁵³⁶ O sexto campo missionário foi o Japão. Tal como a América do Sul, o interesse pelo Japão remonta à década de 1850.⁵³⁷ Os primeiros missionários foram enviados ao Japão em 1860,⁵³⁸ contudo o navio nunca chegou ao seu destino e não se teve mais notícias dos missionários.⁵³⁹ De fato, o trabalho começou em 1889.⁵⁴⁰

⁵³¹ Tradução literal: Convenção Trienal.

⁵³² Cf.: *Ibidem*, p. 11

⁵³³ SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1849. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist, p. 58.

⁵³⁴ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1870. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 28.

⁵³⁵ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1871. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 25.

⁵³⁶ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1880. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 60.

⁵³⁷ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1855. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 41

⁵³⁸ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1861. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 54.

⁵³⁹ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1863. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 28.

De 1845 até 1949, a China foi o principal campo missionário dos batistas dos Sul. Foi o país que mais recebeu missionários no período. Essa situação mudou após 1949, devido a eventos ocorridos no leste asiático. Em 1946, após a derrota dos japoneses na Segunda Guerra Mundial e sua expulsão da China, forças do Partido Nacionalista Chinês e do Partido Comunista Chinês entraram em conflito pela liderança do país. Em 1949 os comunistas conquistaram a capital, Pequim, e proclamaram a República Popular da China. Os nacionalistas, por sua vez, fugiram para a ilha de Formosa, atual Taiwan, e proclamaram a República da China. Por mais que os conflitos tenham se estendido até 1950, no ano anterior a situação política da China já estava definida.

Dos 174 missionários em 1949, apenas 57 eram estadunidenses, os demais eram chineses apoiados pela Foreign Mission Board. O apoio da República Popular da China aos norte-coreanos durante a Guerra da Coreia (1950-1953) estimulou o sentimento antiamericano na China continental e, como consequência, a atuação de missionários estrangeiros foi reprimida.⁵⁴¹ Em novembro de 1951, o último missionário estadunidense saiu da China.⁵⁴² Alguns missionários foram para Formosa (Taiwan),⁵⁴³ Filipinas, Malásia, Tailândia, Coreia, Havaí e Indonésia, outros entraram em licença enquanto esperavam a oportunidade para irem para a Índia e a Indochina (antiga colônia francesa que abrangia os atuais países: Vietnã, Laos e Camboja).⁵⁴⁴ O trabalho missionário já existente nas cidades de Hong Kong e Macau, respectivamente dominada pelos britânicos e portugueses, serviu como a ponte da Foreign Mission Board na China continental.⁵⁴⁵ Embora todos os

⁵⁴⁰ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1890. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. XXXIV.

⁵⁴¹ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1951. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 147. SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1952. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 151.

⁵⁴² Cf. SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1952. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 151.

⁵⁴³ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1951. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 150.

⁵⁴⁴ Cf. SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1952. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 155.

⁵⁴⁵ Cf. SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1952. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 151.

missionários Batistas do Sul tenham sido retirados da República Popular da China, o trabalho cristão continua pela atuação dos próprios chineses. Até o ano de 1964, a Foreign Mission Board mantinha missionários locais na China. Após essa data, não aparecem mais números sobre a China. Com a saída da China, a missão no Japão, a partir de 1952, passou a ser, justamente no período de reconstrução do país depois da derrota na Segunda Guerra Mundial, o campo de atuação mais importante da Foreign Mission Board na Ásia e seu terceiro campo mais importante no mundo.

A retirada dos missionários estadunidenses da China não alterou apenas a presença estadunidense nos demais países do sudeste asiático e extremo oriente. Mesmo sendo o quarto campo missionário criado, desde 1897 o Brasil era o segundo país com maior número de missionários dos batistas dos Sul. Com a saída dos missionários da China, entre 1950 e 1954 e de 1961 até 1996, o Brasil foi o país que mais recebeu missionários da Foreign Mission Board em todo o mundo.

Esse movimento foi acompanhado pela internacionalização do capital no Brasil, isto é, a entrada de empresas estrangeiras no país e a crescente integração da economia brasileira ao mercado internacional, que ocorreu na década de 1950, especialmente a partir do governo de Juscelino Kubitschek, entre 1956 e 1961. Esses fatos contribuíram para o aumento da influência cultural estrangeira no país, especialmente a influência estadunidense –⁵⁴⁶ influência esta que já tinha uma relativa força social desde a década de 1930 devido à política da boa vizinhança.⁵⁴⁷

É importante ressaltar que nesse período também ocorreu a Guerra Fria.⁵⁴⁸ Especialmente devido à Revolução Cubana de 1959, a fracassada tentativa estadunidense de derrubar o governo cubano em 1961 com a Invasão da Baía dos Porcos e a Crise dos Mísseis em 1962. Tais acontecimentos marcaram a relação dos Estados Unidos com os países do continente americano, levando-o a apoiar regimes

⁵⁴⁶ Cf.: CEDRO, Marcelo. O governo Juscelino Kubitschek (1956-1961): estabilidade política e desenvolvimento econômico. IN: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves. (Org.). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. O Brasil Republicano*. V.3. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. p. 207-244.

⁵⁴⁷ Cf.: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Sinais da modernidade na era Vargas: vida literária, cinema e rádio IN: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves. (Org.). *O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. O Brasil Republicano*. V.2. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.p. 342.

⁵⁴⁸ Sobre a Guerra Fria, ver: MUNHOZ, Sidnei J. *Guerra Fria: História e Historiografia*. Curitiba: Editora Appris, 2020. HOBBSAWM, E. J. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

que impedissem o avanço dos ideais socialistas pela região, como ocorreu com o regime civil-militar que tomou o poder no Brasil em março de 1964. Como se verá ao longo do trabalho, os missionários estadunidenses atuaram na luta contra o comunismo no Brasil, tal como o esforço missionário católico romano da época.⁵⁴⁹

Um dos sinais da mudança do Brasil nos planos dos batistas do Sul foi a criação de uma terceira missão no Brasil em junho de 1950, a Missão Equatorial.⁵⁵⁰ Essa missão surgiu a partir do desmembramento de uma a área de atuação da Missão Norte. A nova missão passou a ser responsável pela área que abrange o norte do estado do Piauí e os atuais estados do Ceará, Maranhão, Pará, Amazonas, Roraima, Amapá e Rondônia.⁵⁵¹

Além da ampliação da atuação da Foreign Mission Board no Brasil, com a criação da Missão Equatorial, o período entre de 1940 e 1960 ficou marcado por novas iniciativas da Missão do Sul no Brasil. Em 1942 a Missão do Sul criou uma organização a fim de publicar bíblias no Brasil, a Imprensa Bíblica Brasileira.⁵⁵² Até aquele momento, as bíblias em língua portuguesa eram publicadas no exterior por entidades como a Sociedade Bíblica Americana e a Sociedade Bíblica Britânica, e a Segunda Guerra Mundial, que havia eclodido em 1939, tornou difícil a chegada das bíblias no Brasil. Para a publicação das bíblias foi estabelecido um convênio com a Casa Publicadora Batista e em agosto de 1944 foram entregues as primeiras bíblias publicadas no Brasil.⁵⁵³ Em 1963 a Imprensa Bíblica Brasileira foi transferida da Missão do Sul para a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade, a mesma organização brasileira que detinha a Casa Publicadora Batista.⁵⁵⁴

Enquanto a imprensa Bíblica Brasileira era organizada, a Missão do Sul também organizou uma Comissão de Publicidade, em 1942. A partir dessa comissão em 1946, após o fim da Segunda Guerra, a Missão do Sul criou uma empresa para

⁵⁴⁹ Cf.: MONTENEGRO, Antônio Torres. Ligas Camponeses e sindicatos rurais em tempo de revolução In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves. (Org.). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. O Brasil Republicano*. V.3. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

⁵⁵⁰ Cf.: MEIN, David. *Op. cit.*, p. 64.

⁵⁵¹ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1951. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. 129.

⁵⁵² Cf.: MEIN, David. *Op. cit.*, p. 286.

⁵⁵³ Cf.: *Ibidem*, p. 205, 291

⁵⁵⁴ Cf.: *Ibidem*, p. 302.

cuidar de seu trabalho de publicidade, o Serviço Noticioso Atlas. A empresa contava com: um departamento de jornalismo que produzia boletins de notícia em português e em inglês; um departamento de rádio que produziu o programa *O Mundo em Revista*, transmitido pela Rádio Cruzeiro do Sul, no Rio de Janeiro; o departamento de audiovisual, que tinha um laboratório de revelação de filmes e adaptava filmes vindos dos Estados Unidos; e, a partir de 1948, o departamento de gravação passou a realizar a gravação de discos.⁵⁵⁵ Do Serviço Noticioso Atlas surgiu a agência Foto Jornalismo Atlas e o Serviço de Rádio e Gravações Atlas, que em 1963, assim como a Imprensa Bíblica Brasileira, teve seu patrimônio transferido da Missão do Sul para a Junta de Escolas Dominicais da Convenção Batista Brasileira.⁵⁵⁶ Com a criação da Junta de Rádio e Televisão (Juratel) da Convenção Batista Brasileira, muitos missionários que atuavam no Serviço Atlas passaram a atuar na nova Junta.

A atuação dos missionários nas mais diversas instituições que compunham a denominação batista brasileira nos anos de 1940, 1950 e 1960 demonstra que, mesmo com o passar do tempo, os missionários batistas do Sul continuavam a ocupar cargos estratégicos da vida batista brasileira. Entre 1936 e 1982, progressivamente as instituições batistas no Brasil passaram dos batistas do Sul para os brasileiros.⁵⁵⁷ Por exemplo, em 1980 apenas sete pessoas da Foreign Mission Board estavam ligadas aos colégios, mas nenhuma em cargo de direção.⁵⁵⁸ Contudo, foi justamente entre 1979 e 1990 que o número de missionários teve seus mais altos índices, entrou na faixa dos 300 missionários, tendo seu auge em 1987, quando atingiu a marca de 351.

Esses missionários estavam espalhados pelo território nacional e eram alocados conforme solicitações das juntas das convenções estaduais e da Convenção Brasileira.⁵⁵⁹ Em nível estadual destaca-se a quantidade de missionários que ocuparam o cargo de Secretários Executivos: Alagoas (1952-1981), Amazonas (1953-1982), Bahia (1923-1955, 1955-1963, 1963-1974, 1977-1982), Ceará (1975), Espírito Santo (1951-1959), Goiás (1982), Maranhão (1968-1970, 1971-1975, 1977-

⁵⁵⁵ Cf.: *Ibidem*, p. 323, 324.

⁵⁵⁶ Cf.: *Ibidem*, p. 216.

⁵⁵⁷ Cf.: *Ibidem*, p. 59.

⁵⁵⁸ Cf.: *Ibidem*, p. 111.

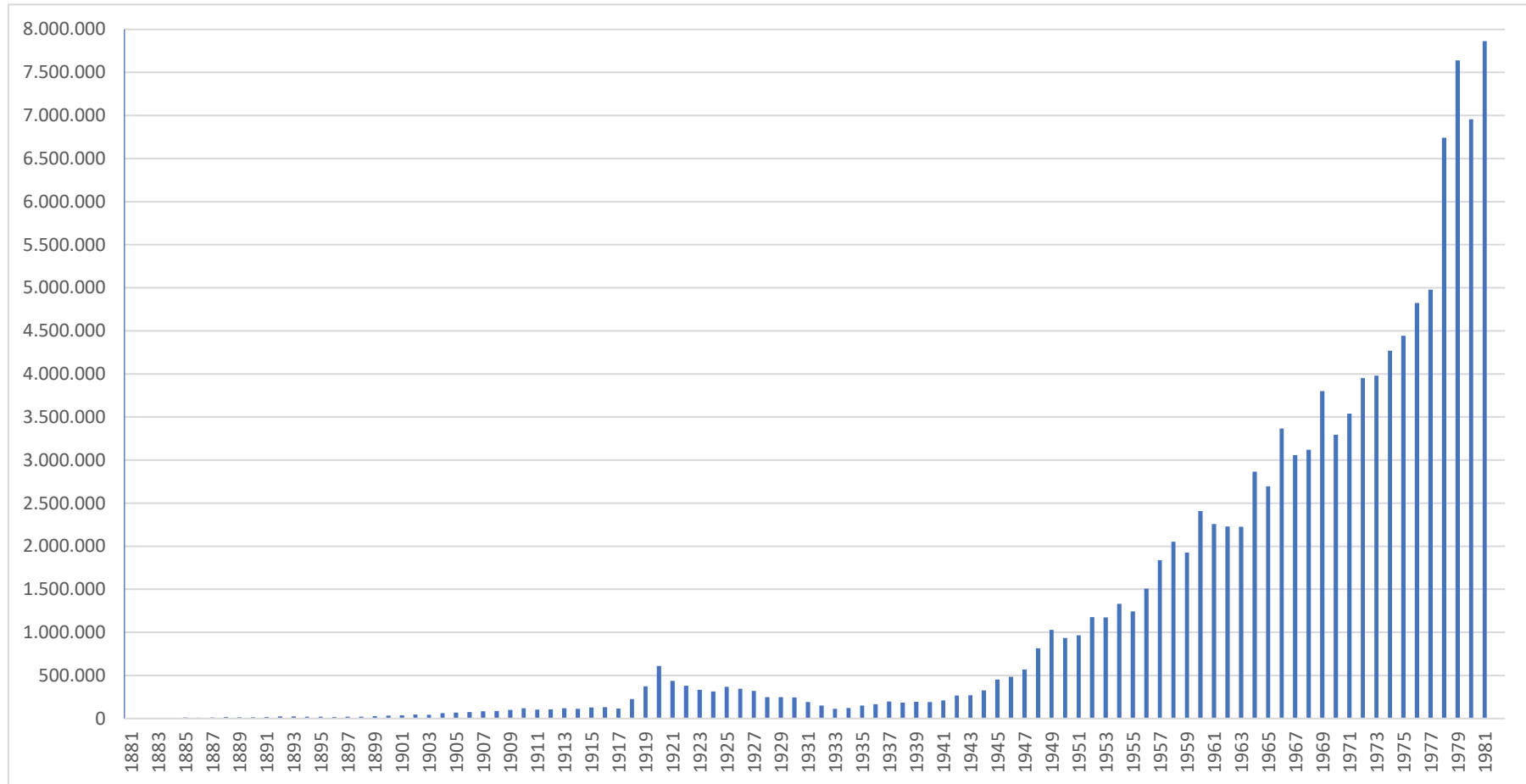
⁵⁵⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 59.

1982), Minas Gerais (1947-1957, 1958-1962), Pará (1982), Paraíba (1948-1962, 1968-1982), Paraná (1956-1960), Pernambuco (1951-1954, 1954-1959, 1960, 1962-1968, 1968-1974), Piauí (1954, 1959-1965, 1974-1978, 1979-1982), Rio de Janeiro (1962), Rio Grande do Norte (1955-1957, 1964-1966, 1966-1976), Rio Grande do Sul (1963-1973), Santa Catarina (1964-1973), São Paulo (1954, 1957-1961) e Sergipe (1946-1948, 1949-1957, 1958-1968, 1970-1971, 1975-1980).⁵⁶⁰

Juntamente com os recursos humanos enviados pela Foreign Mission Board, que eram os missionários, e o controle desses de cargos importantes na vida denominacional batista no Brasil, o poder dos missionários estadunidenses também se deu pelo financiamento dos trabalhos denominacionais, assim como os recursos obtidos devido à sua influência. Na tabela a seguir pode-se ver o investimento da Foreign Mission Board no Brasil entre 1881 e 1981.

⁵⁶⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 53-74.

Gráfico 4 – Recursos financeiros da Foreign Mission Board enviados para o Brasil entre 1881 e 1981 em dólares (US\$)



FONTE: Elaboração do autor (2023).

Os dados foram extraídos do relatório de despesas gerais da Foreign Mission Board com as missões estrangeiras, especificamente com o que foi destinado ao Brasil. Contudo, não ficou claro no relatório para quais gastos eram utilizados os recursos destinados ao Brasil. Possivelmente, os recursos mantinham o trabalho das missões que atuavam no país por meio do pagamento dos missionários, aquisição e manutenção de propriedades como colégios e seminários. Mas é possível que mais recursos oriundos dos batistas do Sul dos Estados Unidos tenham chegado ao Brasil e não tenham sido considerados neste gráfico, como era o caso de ofertas especiais. Por exemplo, houve a oferta de US\$ 30.000,00 realizada em 1913 pela senhora J. M. Carroll do Alabama para a Casa Publicadora Batista, que tornou possível a compra da primeira sede própria da instituição.⁵⁶¹

Ao se observar o gráfico 4 pode-se perceber que em 1920 pela primeira vez o total dos recursos enviados pela Foreign Mission Board foi superior à marca de US\$ 500.000,00, fato que só voltou a se repetir em 1947. Após a queda dos recursos enviados ao Brasil na década de 1920, especialmente ao longo da década de 1930 devido à crise de 1929, a partir da segunda metade da década de 1940 houve uma tendência de crescimento no total enviado para o Brasil. Os anos que mais se destacaram foram os de 1979 e 1981, especialmente neste último, quando a quantia se aproximou da marca de oito milhões de dólares.

Em 1891 o Brasil era o terceiro país onde a Foreign Mission Board mais investia financeiramente.⁵⁶² O país manteve essa posição até 1898, quando passou a ocupar o segundo lugar, apenas atrás da China.⁵⁶³ Assim como a presença missionária, o Brasil passou a ser o principal lugar de investimento financeiro missionário na década de 1940, como se vê na tabela abaixo.

⁵⁶¹ Cf.: MEIN, David. *Op. cit.*, p. 190.

⁵⁶² Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1892. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. LIII.

⁵⁶³ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Vol. 1899. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, p. LXXI.

Tabela 16 – Países que mais receberam recursos financeiros da Foreign Mission Board entre 1944 e 1956 em dólares (US\$)

Ano	1º Lugar		2º Lugar		3º Lugar		Total de entradas financeiras
	País	Valor	País	Valor	País	Valor	
1944	China	360.415,75	Brasil	325.692,54	África	172.742,04	3.486.444,90
1945	Brasil	453.321,81	China	280.939,21	África	248.273,21	7.420.347,18
1946	China	592.229,95	Brasil	483.855,72	África	303.020,38	5.083.923,37
1947	China	859.070,07	Brasil	567.989,80	África	323.187,89	8.579.823,32
1948	China	1.077.355,33	Brasil	814.650,83	África	546.903,31	7.889.856,70
1949	Brasil	1.028.337,72	China	961.955,53	África	569.116,51	8.307.881,60
1950	Brasil	933.424,66	China	727.908,83	Colômbia	629.004,17	9.906.744,14
1951	Brasil	964.596,74	Nigéria e Costa do Ouro	685.041,34	China	572.073,21	8.837.601,54
1952	Brasil	1.177.388,31	Nigéria e Costa do Ouro	779.125,03	Japão	736.030,61	13.535.545,36
1953	Brasil	1.174.740,58	Japão	1.106.857,88	Nigéria e Costa do Ouro	903.147,80	17.080.465,29
1954	Brasil	1.331.441,53	Nigéria e Costa do Ouro	1.208.048,37	Japão	1.099.515,70	11.719.355,49
1955	Brasil	1.242.157,39	Nigéria e Costa do Ouro	1.188.292,77	Japão	1.041.499,77	11.287.775,72
1956	Brasil	1.506.341,41	Nigéria	1.562.038,26	Japão	1.044.991,00	12.806.720,34

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Em 1945, ano em que terminou a Segunda Guerra Mundial, o Brasil foi pela primeira vez o país que mais recebeu recursos da Foreign Mission Board. Com a Revolução Chinesa em 1949, passou a ser, dessa data em diante, até 1981, quando se tem pela última vez a divulgação desse tipo de informação, o principal país a receber recursos da agência missionária – o que vai ao encontro do movimento de envio de missionários visto na tabela 15. No relatório financeiro referente a 1956, esta foi a última vez que a China apareceu. A partir de 1956 a Nigéria, sozinha, e o Japão passaram a ser os principais recebedores de recursos da agência. Esse fato ocorreu até 1973, pois no ano seguinte o Japão passou para o segundo lugar e a Nigéria para terceiro. Isso permaneceu até 1977, pois entre 1978 e 1981 Nigéria e Filipinas disputavam a terceira posição.

Seja como iniciadores de um trabalho, mantenedores financeiros ou administradores, até o fim do século XX, os missionários batistas do Sul estavam presentes em toda a vida denominacional batista brasileira. Foi um missionário que atuou como secretário executivo da Campanha Nacional de Evangelização de 1965, foram os missionários que iniciaram os departamentos de músicas dos seminários onde foi se formando um gosto musical batista brasileiro, e foram eles que estruturaram a Educação Religiosa da Convenção Batista Brasileira e das igrejas locais, como veremos no capítulo 4. Por isso, a presença missionária não pode ser ignorada e nem subestimada. Nada acontecia na vida batista brasileira sem a participação missionária.

Para João Chaves, os missionários batistas do Sul são inseparáveis do contexto cultural sulista. Baseados no mito da causa perdida, isto é, que mesmo derrotados na Guerra Civil, os sulistas eram moralmente superiores aos nortistas e de que havia uma superioridade da cultura anglo-europeia em relação às culturas de outros lugares, a atuação missionária no Brasil foi marcada por um complexo de superioridade missionária.⁵⁶⁴

3.1.2 O Movimento Diretriz Evangélica

O Movimento Diretriz Evangélica⁵⁶⁵ surgiu em 1949, com o início da publicação do jornal Diretriz Evangélica. Seus pioneiros foram Lauro Bretones (1922-2004), David Malta Nascimento (1919-2015), Hécio da Silva Lessa (1926-2009) e Himain Lacerda. Os três primeiros cursaram teologia no Seminário Teológico Batista do Sul, na cidade do Rio de Janeiro, e após a conclusão foram consagrados pastores batistas. Bretones se formou na turma de 1946, e David Malta e Hécio Lessa na de 1950. Possivelmente o contato entre os pioneiros ocorreu em 1948 devido às preparações para o Primeiro Congresso da Mocidade Batista, que foi

⁵⁶⁴ CHAVES, João B. *Op. cit.*, p. 29, 48, 82.

⁵⁶⁵ Cf.: BEIRO, Antonio Carlos. *Bandeira Guardada*. 1984. Monografia (Bacharelado em Teologia) – Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Faculdade Batista do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984. FREITAS, Ricardo Luiz. *Diacônia*. 2006. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Faculdade Batista do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

realizado entre os dias 15 e 22 de janeiro de 1949, na cidade do Rio de Janeiro.⁵⁶⁶ Na época Lauro Bretones era o presidente do Conselho Nacional de Mocidade e David Malta o primeiro-secretário da Assembleia de Mocidade Batista do Brasil.⁵⁶⁷ O primeiro número do jornal *Diretriz Evangélica* foi lançado no primeiro dia do congresso.

Segundo Fábio de Almeida, pode-se identificar três fases do movimento. A primeira, que compreende o período entre 1949 e 1951. Nesse momento o jornal, que mais tarde se tornou revista, era independente e tinha como editor Lauro Bretones. O segundo momento ocorreu entre 1951 e 1960, quando o jornal foi encerrado e o movimento passou a ter um espaço na Revista *Unitas*, publicada por presbiterianos. O terceiro período compreendeu os anos de 1961 a 1964, quando foi criada a coluna *Diretriz Evangélica* em *O Jornal Batista* e o programa de mesmo nome na Rádio Copacabana, no Rio de Janeiro. Esse período, assim como o próprio movimento, se encerrou pouco após a tomada do poder pelos militares em 1964, quando foi cancelado o programa e encerrada a coluna.⁵⁶⁸ A partir de 1955, Lauro Bretones se afastou do movimento por ter se transferido de Niterói (RJ), para São Paulo. Por isso, a liderança do grupo passou para David Malta que desde 1950 pastoreava a Igreja Batista Barão da Taquara, no subúrbio carioca.⁵⁶⁹

Inicialmente, o Movimento pretendia trazer para o meio batista novas ideias políticas, sociais, econômicas e teológicas. Para isso, segundo Fábio de Almeida, enquanto o Movimento manteve o jornal próprio, foram publicados “textos de Karl Barth e Emil Brunner na teologia, Ernst Troeltsh na sociologia das religiões, Karl Marx e Max Weber na sociologia, economia e direito”,⁵⁷⁰ contudo o principal referencial teórico do movimento foi Nicolas Berdiaev (1874-1948). Berdiaev foi um religioso e filósofo russo que estabeleceu críticas ao capitalismo e ao marxismo. Os

⁵⁶⁶ Cf.: GONÇALVES, Almir dos Santos. Editoriais. 1º Congresso Nacional da Mocidade Batista. *Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 6 janeiro 1949, Ano XLIX, n. 1, p. 2.

⁵⁶⁷ Cf.: KASCHEL, Werner. Que dizem do Congresso. *Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 13 maio 1948, Ano XLVIII, n.º 20, p. 4. ALMEIDA, Fábio Py Murta. *Lauro Bretones, um protestante heterodoxo no Brasil de 1948 a 1956*. 2016. 251 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016, p. 65.

⁵⁶⁸ Cf.: ALMEIDA, Fábio Py Murta. *Op. cit.*, p. 78-81.

⁵⁶⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 72, 79.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 72.

membros do Diretriz Evangélica se reuniam semanalmente para estudar a obra de Berdiaev, alguns deles chegaram a montar coleções de obras do autor.⁵⁷¹

Os participantes do Movimento entendiam que a mensagem cristã os levava a se envolverem com a realidade que os cercava e por isso era necessário agir para transformar as estruturas sociais a fim de promover, o que entendiam ser, a justiça do Reino de Deus.⁵⁷² Nesse sentido, o socialismo cristão de Nicolas Berdiaev foi visto como alternativa ao capitalismo e ao marxismo.

Em 1953, Lauro Bretones, ainda na liderança do movimento, participou juntamente com o batista Alberto Mazoni Andrade (1906-1957), de Minas Gerais, e os presbiterianos Waldo Aranha Lenz César (1923-2007) e Millard Richard Shaul (1919-2002), de um evento que tratou sobre a responsabilidade social dos cristãos.⁵⁷³ O evento ocorreu no mesmo ano da criação da seção Igreja e Sociedade do Conselho Mundial de Igrejas e estava relacionado com os preparativos da segunda assembleia desse Conselho. Nesse período o Movimento Diretriz Evangélica tinha um espaço dentro da Revista *Unitas*, promovida por presbiterianos. Mesmo em um momento posterior, na última fase do Movimento, segundo Luciane Almeida, “Eventualmente, pastores de outras denominações eram convidados para as entrevistas no programa de rádio, que depois eram transcritas naquela coluna do periódico [O Jornal Batista]”.⁵⁷⁴ Um exemplo foi a entrevista do reverendo presbiteriano João Dias de Araujo que falou sobre a Conferência do Nordeste e defendeu que o cristão deveria se envolver na vida social e que os comunistas estariam ocupando o espaço deixado pelos cristãos.⁵⁷⁵ Assim como o movimento ecumênico, o Diretriz Evangélica também se preocupava em aproximar a religião cristã dos desafios da realidade social brasileira. A partir desses elementos, percebe-

⁵⁷¹ Cf.: *Ibidem*, p. 73-77.

⁵⁷² Cf.: *Ibidem*, p. 71.

⁵⁷³ Cf.: *Ibidem*, p. 69.

⁵⁷⁴ ALMEIDA, Luciane Silva de. “*Missionários do inferno*”: representações anticomunistas dos Batistas no Brasil (1917-1970). 2016. 246 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 210.

⁵⁷⁵ Cf.: Os evangélicos e o Problema Social Brasileiro. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 17 de agosto de 1963, Ano LXIII, n. 33, p. 9.

se que o Diretriz Evangélica percorria caminhos comuns ao movimento ecumênico no Brasil.⁵⁷⁶

Mesmo sendo um movimento formado por batistas, segundo Fábio Almeida, foi na terceira e última fase do Diretriz Evangélica que ele mais se vinculou com a denominação, devido ao início da publicação, em 1961, da coluna Diretriz Evangélica, em *O Jornal Batista*,⁵⁷⁷ o órgão oficial da Convenção Batista Brasileira e que tinha uma circulação nacional. Foi nesse momento que o Movimento criou o programa de rádio e promoveu, em 1961, a I Conferência Evangélica de Ação Social. Assim, o Diretriz Evangélica conseguiu mobilizar os batistas mais progressistas. Por batistas progressistas, compartilhamos da noção de protestante progressista desenvolvida por Elizete Silva, de que:

Seria aquele com uma visão aberta, não necessariamente modernista em termos teológicos, que admite novas ideias e novas perspectivas na interpretação das doutrinas e nas práticas religiosas, que possibilitam um olhar e às vezes um engajamento na sociedade circundante.⁵⁷⁸

Segundo Luciane Almeida, os batistas progressistas tinham uma visibilidade maior dentro da denominação do que na sociedade em geral, mas entre os próprios batistas eles formavam uma minoria, que mesmo assim, conseguiram:

ocupar lugares importantes dentro da Denominação, expor aos conservadores a necessidade de se pronunciarem a respeito de temas políticos e demonstrar que o pensamento oficial, apesar de hegemônico, não era aceito consensualmente e indiscutivelmente por todos os membros.⁵⁷⁹

Segundo Israel Belo, à frente da coluna Diretriz Evangélica, David Malta tratava dos “mais variados assuntos sobre a realidade nacional e a responsabilidade dos cristãos diante dela”,⁵⁸⁰ como: questão jurídica como a isenção de impostos,⁵⁸¹ o

⁵⁷⁶ Cf.: Gonçalves, Carlos Barros. *Unum Corpus Sumus in Cristo? Iniciativas de fraternidade e cooperação protestante no Brasil (1888-1940)*. 2015. 292f. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015. CALVANI, Carlos Eduardo B. *Protestantismo liberal, ecumênico, revolucionário e pluralista no Brasil* – um projeto que ainda não se extinguiu. Horizonte, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1896-1929, out./dez. 2015.

⁵⁷⁷ Cf.: ALMEIDA, Fábio Py Murta. *Op. cit.*, p. 79.

⁵⁷⁸ SILVA, Elizete da. *Protestantismo ecumênico e realidade brasileira: evangélicos progressistas em Feira de Santana*. Feira de Santana: Ed. da UEFS, 2010, p. 35.

⁵⁷⁹ ALMEIDA, Luciane Silva. *Op. cit.*, p. 53.

⁵⁸⁰ AZEVEDO, Israel Belo de. *A Palavra Marcada: um estudo sobre a teologia política dos batistas brasileiros, de 1901 a 1964, segundo O JORNAL BATISTA*. 1983. 404 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Faculdade Batista do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1983, p. 250. E-book.

custo de vida,⁵⁸² problemas do Nordeste,⁵⁸³ elogio ao papa João XXIII (1881-1963) devido à sua morte,⁵⁸⁴ a defesa do governo de João Goulart (1919-1976) e das reformas de base como a reforma agrária.⁵⁸⁵

O ano de 1963 foi muito importante para o movimento. Especialmente devido a três questões que ocorreram na 45ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, reunida em Vitória, no estado do Espírito Santo. A primeira foi o Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil. O documento que foi assinado por toda diretoria da Ordem dos Ministros Batistas do Brasil, mas que depois teve assinaturas retiradas como a de José Reis Pereira, conclamava os batistas brasileiros a participarem do processo histórico pelo qual a nação passava. Para isso foram citados batistas ilustres como William Carey (1761-1834), que lutou contra o sistema das castas na Índia, Roger Williams (1603-1683), que lutou pela liberdade religiosa no início da colonização inglesa na América, Walter Rauschenbusch (1861-1918), que defendia que o Evangelho tinha implicações sociais, e Martin Luther King Jr. (1929-1968), que lutava pelos direitos civis dos negros estadunidenses. O Manifesto abordava basicamente três pontos: os direitos da pessoa humana, Igreja e Estado e Justiça Social.

No ponto sobre “Os direitos da pessoa humana”, uma vez que o homem foi “criado à imagem e semelhança de Deus”,⁵⁸⁶ os pastores batistas condenaram

⁵⁸¹ Cf.: MALTA, David. A crônica de Diretriz Evangélica. Isenção de impostos para igrejas e instituições de educação e assistência. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de janeiro de 1961, Ano LXI, n. 4, p. 2.

⁵⁸² Cf.: MALTA, David. Diretriz Evangélica. Fatos & Atualidades. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 9 de novembro de 1961, Ano LXI, n. 45, p. 2; MALTA, David. Diretriz Evangélica. Fatos & Atualidades. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de dezembro de 1961, Ano LXI, n. 50, p. 2. MALTA, David. Diretriz Evangélica. Fatos e Comentários. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 de maio de 1963, Ano LXIII, n. 20, p. 5.

⁵⁸³ Cf.: MALTA, David. Diretriz Evangélica. Fatos & Atualidades. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 28 de junho de 1962, Ano LXII, n. 26, p. 2.

⁵⁸⁴ Cf.: MALTA, David. Diretriz Evangélica. Fatos e Comentários. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1963, Ano LXIII, n. 26, p. 5.

⁵⁸⁵ Cf.: MALTA, David. Diretriz Evangélica. Fatos e Comentários. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de maio de 1963, Ano LXIII, n. 21, p. 5. MALTA, David. Diretriz Evangélica. Nossa Posição. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 01 de junho de 1963, Ano LXIII, n. 22, p. 5. MALTA, David. Diretriz Evangélica. Fatos e Comentários. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de maio de 1963, Ano LXIII, n.º 19, p. 5. MALTA, David. Diretriz Evangélica. O dever dos eleitos. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 06 de dezembro de 1963, Ano LXII, n. 49, p. 2.

⁵⁸⁶ Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de setembro de 1963, Ano LXIII, n. 37, p. 1.

“qualquer regime, sistema ou instituição condicionada à medida que possibilite à criatura a plena realização da sua humanidade”.⁵⁸⁷ No segundo ponto, “Igreja e Estado”, defendeu-se a existência de Igrejas livres em um Estado livre e se condenaram “interferências abusivas ou relações aviltantes de dependência”⁵⁸⁸ entre Igrejas e o Estado, especialmente no que diz respeito à defesa do ensino laico e ao entendimento de que o ensino religioso é uma atribuição do lar e da igreja.

No terceiro e último ponto, o da “Justiça Social”, os pastores denunciaram a inadequação da estrutura social, política e econômica brasileira, pois não atendiam às necessidades do povo. Devido à aplicação irracional dos recursos públicos, a sobrevivência de regimes feudais no campo, a pobreza das populações carentes, a injustiça na distribuição de riquezas, a inadequada exploração das riquezas naturais, o empobrecimento nacional em decorrência de remessas de lucro para o exterior, e a corrupção em diversos setores da sociedade como nas eleições, na prática policial e no preenchimento de cargos públicos.

Ainda sobre a justiça social, os pastores condenaram o tratamento policial dado a movimentos populares urbanos e rurais, defenderam a greve como “instrumento legítimo de reivindicação social e de preservação dos direitos dos trabalhadores” que deveria ser regulamentado e recomendavam fortemente a realização das reformas agrária, eleitoral, administrativa e a da previdência.

A segunda questão foi o discurso proferido por Hécio Lessa sobre o papel dos seminários batistas na conjuntura da denominação. Lessa defendeu uma formação teológica que se ensinasse o debate de ideia e a como lidar com o pensamento diferente. O pastor Thiago Lima propôs que o discurso de Lessa fosse publicado como folheto e enviado às Juntas Estaduais, mas não houve apoio. Saiu vitoriosa a proposta de David Malta, de que o discurso fosse publicado em *O Jornal Batista*.⁵⁸⁹

A terceira questão foi a criação da Comissão de Ação Social da CBB, a partir de uma proposição assinada por nove pastores, entre os quais Hécio da Silva Lessa e David Malta. Essa comissão teve uma curta duração, pois foi encerrada em 1965. A direção da Comissão era composta por treze pessoas, sendo que a relatoria, o

⁵⁸⁷ *Idem*.

⁵⁸⁸ *Idem*.

⁵⁸⁹ LESSA, Hécio da Silva. O papel dos nossos seminários na atual conjuntura denominacional. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 09 de fevereiro de 1963, Ano LXIII, n. 6, p. 4.

cargo mais importante, foi ocupado por Hécio Lessa. Em 1963 a Comissão promoveu conferências com o tema “Cristianismo e Sociedade”. Em 1964 ocorreu um ciclo de estudo sobre “O Cristianismo e a Realidade Brasileira”, assim como conferências, um simpósio com o tema “Juventude Transviada” e a elaboração um Plano de Ação.⁵⁹⁰ Tal plano tinha como objetivo justificar a existência da Comissão na 47ª Assembleia da CBB, a mesma reunião que decidiu por suspender as atividades da Comissão. “Um Programa de Ação” foi publicado pelo Movimento Diretriz Evangélica em 1965, já no fim do movimento, no livro *Ação Social Cristã*, de Hécio da Silva Lessa.

De acordo com o autor, esse programa tem três campos de atuação, o da ação individual, o da ação da igreja local e o âmbito da ação cooperativa. No campo da “Ação individual”: os cristãos individualmente deveriam se dispor a manifestar o cuidado com o semelhante; levar outros a agirem em prol dos que necessitam, assim como cooperar com outras pessoas no mesmo fim; despertar as igrejas locais para a importância de sua responsabilidade social; ter a ética cristã como a norma nas relações interpessoais; estar presente onde se tomam as decisões a fim de ser “sal da terra”; e juntar-se àqueles que de forma legítima “procuram assegurar a promulgação e a aplicação de leis justas, que atendam às necessidades fundamentais do homem”.⁵⁹¹

O segundo campo de atuação é o da “Ação da Igreja Local”, em que: a igreja local tem o papel de transmitir a seus membros a ideia de uma cidadania responsável, isto é, que os cristãos são responsáveis pelas almas e pelas condições terrenas das pessoas; relacionar a mensagem cristã com os problemas da comunidade; tomar iniciativas assistenciais, como criação de um ambulatório ou fornecer assistência jurídica; promover cursos de acordo com a necessidade da comunidade, como de alfabetização; se integrar na vida comunitária por meio da atuação em organizações como associações de bairro; promover atividades culturais no bairro; e ser cortês com as autoridades locais a fim de promover uma cooperação que resulte em melhorias para a comunidade.

⁵⁹⁰ Cf.: LESSA, Hécio da S. *Ação Social Cristã*. Rio de Janeiro: Movimento Diretriz Evangélica. 1963, p. 23. Disponível em: <<https://pt.slideshare.net/linomar31/acao-social-crista>> Acessado em: 05. Mar. 2022.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 43.

O terceiro e último campo de atuação está “No âmbito de Ação Cooperativa”, em que: as denominações promovam os meios e os recursos para que as igrejas possam cumprir sua responsabilidade social; sejam estabelecidas instituições que atendam a problemas crônicos das comunidades como criação de hospitais, organização de cooperativas de crédito e serviço de recuperação de penitenciários; se leve assistência espiritual, moral e material aos participantes de movimentos migratórios; criação de ajuda a refugiados; se promova a justiça e a liberdade entre os povos; e se proclame aos homens dos “juízos e desígnios de Deus no que tange à vida na terra”,⁵⁹² como os Manifestos sobre a Liberdade Religiosa e direitos do homem, divulgados pela Aliança Batista Mundial.

Devido à sua postura crítica ante a realidade social brasileira, desde seu início, o Movimento Diretriz Evangélica era chamado por seus opositores de comunista. Por isso David Malta do Nascimento no editorial do jornal Diretriz Evangélica de 1949 escreveu:

1. Cremos na supremacia do Espírito Santo sobre a matéria.
2. Cremos na conversão do Indivíduo ao Evangelho de Cristo como ponto inicial para a sua restauração perante Deus e recuperação dos valores humanos.
3. Cremos no Evangelho de Cristo, o programa do Reino de Deus, como única solução para os problemas individuais e coletivos.
4. Cremos que a Justiça do Reino de Deus soluciona os problemas econômicos e políticos de nossa época.
5. Cremos na fraternidade e na paz entre os homens, raças e povos, como a expressão natural do cristianismo.
6. Cremos na liberdade, no direito e na igualdade de oportunidade para todos os homens como criaturas de Deus.
7. Cremos na dignidade da pessoa humana, por isso que dentro dos postulados do cristianismo condenamos todo e qualquer sistema político-social e religioso que a negue.
8. Cremos nos princípios do Novo Testamento como o único processo capaz de implantar a justiça entre os homens.
9. Cremos que o cristianismo, por ser uma mensagem integral, tem um duplo objetivo: regenerar o indivíduo, salvando-lhe a alma, e santificar as relações sociais do homem.
10. Cremos, finalmente, no triunfo completo e final do Reino de Deus na terra.⁵⁹³

A oposição ao setor progressista, especialmente ao Diretriz Evangélica, não se restringiu a identificá-los com o comunismo. Em 16 de novembro de 1963, foi iniciada em *O Jornal Batista*, a coluna “Trincheira: na defesa da sã doutrina”, de responsabilidade do pastor Delcyr de Souza Lima (1927-2018). Nas palavras de

⁵⁹² *Ibidem*, p. 48.

⁵⁹³ NASCIMENTO, D. M., 1949, apud ALMEIDA, Fábio Py Murta. *Op. Cit.*, p. 67-68.

Adroaldo Almeida: “Tratava-se de uma coluna onde o respectivo pastor pretendia combater frontalmente as proposições defendidas pelos setores progressistas, dentro e fora das igrejas batistas”.⁵⁹⁴

Assim como na sociedade brasileira em geral, na qual cada vez mais se distanciavam os grupos pró e contra as reformas de bases defendidas pelo governo do presidente Goulart, os setores progressistas e conservadores também se distanciavam. Cada vez mais havia embates entre as duas alas nas páginas de *O Jornal Batista*. Entre os conservadores, se formou um outro grupo, os reacionários, que passaram a agir contra aqueles que defendiam qualquer tipo de “conscientização política, social e teológica voltada para aproximação e defesa dos desfavorecidos no Brasil e no mundo”.⁵⁹⁵

Com a chegada de José dos Reis Pereira (1916-1991) à direção de *O Jornal Batista*, em 13 de janeiro de 1964, terminou o confronto de ideias entre os colaboradores do jornal. Representando a ala conservadora, Reis Pereira retirou do jornal as colunas Diretriz Evangélica e Trincheira, terminando assim com o confronto de ideias e com o espaço que os progressistas tinham no periódico.

Poucos dias após a tomada do poder pelos militares, em 7 de abril de 1964, o pastor David Malta discursou para a Junta Executiva da Convenção Batista Brasileira. Sua fala teve como título, *A responsabilidade Social dos Batistas no Brasil*, e continuou a defender a atuação social dos cristãos, por isso declarou: “Se queremos ver o Brasil livre de Comunismo e resguardado de doutrinas que lhe ficam no outro extremo, temos de tomar consciência da nossa missão social, com o Evangelho na mão e a verdade na alma”.⁵⁹⁶ Contudo, o predomínio conservador na liderança da denominação se consolidou cada vez mais após a chegada dos militares ao poder. Nessa mesma época também chegou ao fim o programa que a Diretriz Evangélica mantinha na rádio e o movimento foi se desestruturando, mesmo que figuras como David Malta e Hécio da Silva Lessa permanecessem com suas convicções. Assim, os progressistas que mantiveram suas convicções e que não

⁵⁹⁴ ALMEIDA, Adroaldo José Silva. “*Pelo Senhor, marchamos*”: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985). 2016. 310 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016, p. 189.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 190.

⁵⁹⁶ NASCIMENTO, David Malta. *A Responsabilidade Social dos Batistas no Brasil*. Rio de Janeiro, 07 de abril de 1964. Disponível em: <<http://ftlrj.blogspot.com/>>. Acessado em 05 mar. 2022.

saíram do país passaram a formar pequenos grupos dentro do protestantismo, mas permaneceram à margem do centro do poder religioso.⁵⁹⁷

3.1.3 O Movimento de Renovação Espiritual

Se comparado ao Diretriz Evangélica, o Movimento de Renovação Espiritual teve um período mais curto de existência dentro da Convenção Batista Brasileira. O Movimento surgiu em 1958 a partir da criação do programa de rádio *Renovação Espiritual*, em Belo Horizonte, pelo pastor José Rego do Nascimento (1922-2016) e sua participação em uma vigília no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, na cidade do Rio de Janeiro. Em 1965, as igrejas participantes do movimento foram desligadas da Convenção Batista Brasileira. Com isso, o Movimento passou a formar uma denominação cristã evangélica à parte, os Batistas Nacionais.

Segundo Leandro Alonso, não se sabe ao certo quando o programa radiofônico *Renovação Espiritual* começou,⁵⁹⁸ pois para Humberto Viegas Fernandes o programa começou em 1956 com a missionária estadunidense Rosalee Milss Appleby (1895-1991) e em 1958, a fim de tratar de sua saúde ela teria passado a direção do mesmo para José Rego do Nascimento. Mas para Eneas Tognini, foi a partir da troca de correspondências entre José Rego do Nascimento e Rosalee Milss Appleby que Rego começou o programa em 1958. Estudos como o de Ângela Mercia Valadão Cintra corroboram a posição de Tognini.⁵⁹⁹ Independente de quando realmente tenha começado, a direção do programa por José Rego do Nascimento

⁵⁹⁷ Cf.: BITTENCOURT FILHO, José. Da aventura protestante... apontamentos para reflexão IN: DIAS, Zwinglio Mota (org.). *Memórias ecumênicas protestantes – os protestantes e a ditadura: colaboração e resistência*. Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2014. p. 15-23.

⁵⁹⁸ ALONSO, Leandro Seawright. *Poder e experiência religiosa: uma história de um cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira na década de 1960*. 2008. 209 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008, p. 52, 53.

⁵⁹⁹ CINTRA, Ângela Mecia Valadão. *A história da Igreja Batista da Lagoinha – Sua trajetória desde a fundação em 1957 até o ano de 2006 – Um marco de mudanças no cenário protestante brasileiro*. 2007, 124 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte, 2007, p. 30.

marcou uma mudança do que se entendia por renovação espiritual até aquele momento.⁶⁰⁰

A ideia de uma renovação espiritual entre os batistas brasileiros teria começado com a missionária Rosalee Milss Appleby. Natural do estado do Mississippi, Rosalee Milss Appleby era filha de mãe batista e pai metodista. Sua conversão teria ocorrido aos 11 anos. Aos 25 graduou-se na Oklahoma Baptist University e teve formação teológica pelo Southern Baptist Theological Seminary, em Louisville, Kentucky. Durante sua passagem pelo seminário, conheceu o pastor David Percy Appleby (1890-1925), com quem se casou. Também foi nesse período que o casal estabeleceu contato com o missionário batista do Sul Salomão Ginsburg e o pastor Francisco Fulgêncio Soren (1869-1933), da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Esses contatos contribuíram para que o casal chegasse em 1924 no Brasil como missionários da Foreign Mission Board.

No ano seguinte à chegada, o pastor David Appleby faleceu. Contudo, Rosalee Appleby continuou sua atividade missionária no Brasil, especialmente em Belo Horizonte, Minas Gerais. Além do trabalho de evangelização, especialmente em bairros mais pobres, a missionária se dedicou à produção de livros e folhetos. Alguns dos folhetos que Rosalee Appleby escreveu foram: “A vida abrasada pelo Espírito”; “A vida vitoriosa”; “Como vendo o invisível”; “Este é o caminho andei nele”; “Lembra-te”; “O amor do Calvário”; “O Espírito Santo: Vida e Poder”; “Ouro, incenso e mirra”; “Pelo meu Espírito”; “Provisão divina para cada crente”; “Salvação e poder”; “Se eu pudesse voltar aos dezesseis anos”; “Sete estudos sobre o Espírito Santo”; “Trinta e três razões”; “Um avivamento no Brasil”; “Um jovem que mudou o destino de sua pátria”.⁶⁰¹

Para Jesus Aparecido dos Santos Silva, alguns motivos contribuíram para que esses folhetos tivessem uma facilidade de circulação. Primeiro, eles tinham um baixo custo de produção. Segundo, eram pequenos e de fácil leitura, variando entre quatro e trinta e uma páginas.⁶⁰² Terceiro, o principal tema trabalhado por Rosalee Appleby

⁶⁰⁰ Cf.: FERNANDES, Humberto Viegas. *Renovação Espiritual no Brasil, erros e verdades*. Rio de Janeiro: JUERP, 1979, p. 14.

⁶⁰¹ Cf.: SILVA, Jesus Aparecido dos Santos. *O Movimento de Renovação Espiritual no Brasil e a cisão entre os Batistas Brasileiros*. 2012. 150 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Departamento de Filosofia e Teologia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012, p.62.

⁶⁰² Cf.: *Idem*.

em seus escritos foi a necessidade de o crente ter uma vida santificada e cheia do Espírito Santo,⁶⁰³ isto é,

Viver uma vida santa era viver uma vida longe dos prazeres mundanos. Nesse caso, não no sentido transmundano da ascese católica, mas no sentido da ascese intramundana do puritanismo. Uma vida santa voltada para o mundo, dando bom testemunho, de trabalhador, honesto, bom pagador distante do álcool e outros gastos desnecessários.⁶⁰⁴

O conceito de avivamento aparece na obra de Rosalee Appleby, assim como seu sinônimo, Renovação Espiritual,⁶⁰⁵ no sentido de o crente buscar por essa vida santificada. Nesse sentido, segundo Jesus Aparecido Silva, essa busca pelo avivamento, pela renovação espiritual, não foi rechaçada pela denominação. Pelo contrário, era vista como um modo de reforçar um certo estilo de vida batista. Assim, esses elementos contribuíram com este fato: “Esses folhetos se transformaram em veículos da proposta do movimento de Renovação Espiritual no seio das igrejas batistas”⁶⁰⁶ e Rosalee Appleby se tornou “mentora e articuladora do movimento”.⁶⁰⁷

Para Leandro Alonso, a busca pelo avivamento por Rosalee Appleby teria três influências. A primeira, durante a adolescência de Rosalee Appleby, uma de suas tias teria tido uma experiência de “enchimento do Espírito”.⁶⁰⁸ A segunda influência seria o pedido de seu esposo, em seu leito de morte, de que ela fizesse o trabalho missionário pelos dois. A terceira, e última influência, foi um sermão que ouviu do pastor Charles Lee Culpepper (1895-1986) que atuou como missionário batista do Sul entre 1923 e 1965 na China, em Hong Kong e em Taiwan e teria compartilhado sobre um avivamento ocorrido em Shantung, entre 1927 e 1937,⁶⁰⁹ “sendo tal movimento bastante marcado por conversões, curas e sinais”.⁶¹⁰ Essa última

⁶⁰³ *Idem.*

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 63.

⁶⁰⁵ Cf.: *Ibidem*, p. 62.

⁶⁰⁶ *Idem.*

⁶⁰⁷ *Idem.*

⁶⁰⁸ Cf.: ALONSO, Leandro Seawright. *Op. cit.*, p. 50.

⁶⁰⁹ Cf.: ARTT, Shelia Hart. *C. L. Culpepper - A Life of Love and Humility and Power!* 27 abr. 2013. Branson, MO (EUA). 2013. Disponível em: <<https://myemail.constantcontact.com/C--L--Culpepper---A-Life-of-Love-and-Humility-and-Power---April-27-2013.html?soid=1105233904206&aid=YIV8xevSSzM>>. Acessado em 19 mar. 2022. CULPEPPER, Charles Lee. *The Shantung revival*. Atlanta, Geórgia (EUA): Crescendo Publications, Inc.1976. 79 p.

⁶¹⁰ ALONSO, Leandro Seawright. *Op. cit.*, p. 52.

influência nos mostra como havia uma rede entre os missionários da Foreign Mission Board por onde circulavam ideias e práticas que acabavam ligando diferentes lugares do planeta.

Pessoas simpáticas às ideias da missionária foram aderindo à mensagem de Rosalee Appleby da necessidade de um avivamento e pela busca de uma santificação de vida, de uma renovação espiritual. Uma das pessoas alcançadas pelos folhetos da missionária foi o pastor José Rego do Nascimento. Sabe-se que enquanto pastoreava a Primeira Igreja Batista de Vitória da Conquista, Bahia, ele teve contato com literatura avivalistas e pentecostais como “Acerca dos Dons Espirituais”, de Donald Henry Frere Gee (1891-1966),⁶¹¹ um britânico pentecostal, *The power of Pentecost*, de John R. Rice (1895-1980),⁶¹² um evangelista batista estadunidense, e o folheto “Como diversos servos de Deus foram cheios do Espírito Santo” de Rosalee Appleby,⁶¹³ assim como trocava correspondências com a missionária, que por sua vez lhe enviava ou indicava literaturas.⁶¹⁴ Segundo Leandro Alonso, foi a partir dessas leituras que o pastor orou buscando a Deus e em 20 de setembro de 1955 recebeu o “batismo no Espírito Santo”,⁶¹⁵ isto é, uma experiência de êxtase religioso, que no caso de José Rego do Nascimento se deu por meio de risos e choro, e gerou uma maior dedicação na vida espiritual. Tal experiência levou o pastor a realizar pregações sobre o avivamento em diversos locais do país como São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais.⁶¹⁶

José Rego do Nascimento, nascido na cidade de Santa Rita, na Paraíba, em 1922, aos 12 anos se mudou com a família para o subúrbio da cidade do Rio de Janeiro, então Capital Federal. Se converteu aos 15 anos na Igreja Batista de Anchieta, no Rio de Janeiro, contudo chegou a participar de cultos da Assembleia de

⁶¹¹ Cf.: MOREIRA, Thiago. *Da tradição à renovação na Igreja Batista da Lagoinha: um olhar sobre o protestantismo renovado*. 2016. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016, p. 38.

GEE, Donald. *Acerca dos dons espirituais: uma série de estudos bíblicos*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora da Assembleia de Deus, 1951. 134 p.

⁶¹² Rice, John R. *The Power of Pentecost: The Fullness of the Spirit*. Wheaton, Illinois (EUA): Sword of the Lord, 1949.

⁶¹³ Cf.: ALONSO, Leandro Seawright. *Op. cit.*, p. 63. MOREIRA, Thiago. *Op. cit.*, p. 39.

⁶¹⁴ Cf.: SILVA, Jesus Aparecido dos Santos. *Op. cit.*, p. 66.

⁶¹⁵ ALONSO, Leandro Seawright. *Op. cit.* p. 63.

⁶¹⁶ Cf.: MOREIRA, Thiago. *Op. cit.*, p. 57.

Deus.⁶¹⁷ Em 1951, aos 26 anos, José Rego do Nascimento se formou no curso de graduado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, no Rio de Janeiro. Esse curso tinha menor prestígio na instituição, pois durava apenas três anos e não era o principal oferecido pela instituição. O principal curso era o de bacharel em Teologia. Contudo, devido ao seu gosto pela leitura, ele tinha bons conhecimentos em assuntos gerais e uma boa retórica, destacando-se como pregador. Assim que se formou assumiu, passou a exercer o pastorado em uma igreja no estado do Rio de Janeiro e depois em três na Bahia, sendo a terceira a de Vitória da Conquista.

Em maio de 1958, José Rego do Nascimento assumiu o pastorado da Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte, Minas Gerais. A igreja tinha sido organizada em 1957 por cristãos batistas inconformados com o estado espiritual e a disciplina aplicada nas Igrejas, o que levou, segundo Thiago Moreira, essa igreja a se aproximar do movimento avivalista.⁶¹⁸ Já em Belo Horizonte, o contato entre José Rego do Nascimento e a missionária Rosalee Appleby se estreitou. Appleby passou a auxiliar na Escola Dominical da Igreja Batista da Lagoinha.⁶¹⁹

Nesse mesmo ano, em julho, foi realizado o Congresso da Mocidade Batista do Sul do Brasil, no Colégio Batista Brasileiro em São Paulo. Entre os palestrantes estavam Rosalee Appleby e José Rego do Nascimento. Rosalee Appleby ficou hospedada na casa do pastor Eneas Tognini (1914-2015), vice-diretor do Colégio. Eles haviam se conhecido quando este pastoreou a Igreja Batista do Barro Preto, em Belo Horizonte. Tognini já tido contato com os folhetos de Rosalee Appleby e com as mensagens de José Rego do Nascimento. Contudo, era contra a mensagem avivalista. Mas em 16 de agosto de 1958 ele também teve a experiência do “batismo no Espírito Santo”.⁶²⁰

Eneas Tognini nasceu em 1914 em Botucatu, São Paulo. Com dois anos sua família se mudou para Campo Grande, no Mato Grosso do Sul. Aos 19 anos foi batizado na Primeira Igreja Batista de Campo Grande, em 1933. Em 1938 iniciou o

⁶¹⁷ Cf. ALONSO, Leandro Seawright. *Op. cit.*, p. 61. XAVIER, João Leão dos Santos. *Colunas da Renovação*. Brasília: Lerban, 1997, p. 45.

⁶¹⁸ Cf.: MOREIRA, Thiago. *Op. cit.*, p. 57.

⁶¹⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 58.

⁶²⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 67.

curso de bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, no Rio de Janeiro. Em 1941, quando se formou, foi consagrado pastor batista e assumiu a Igreja Batista do Barro Preto, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Em 1946 ele assumiu a Igreja Batista de Perdizes, na capital paulista, onde ficou até 1964. Foi nesse período que desempenhou o cargo de vice-diretor do Colégio Batista Brasileiro em São Paulo, onde também lecionou, e contribuiu na fundação da Faculdade Batista de São Paulo.⁶²¹

Ainda em 1958, em setembro, o pastor José Rego do Nascimento inaugurou o programa radiofônico *Renovação Espiritual*, transmitido nas manhãs de domingos pela Rádio Inconfidência e aos sábados pela Rádio Guarani, em Belo Horizonte. Segundo Thiago Moreira, o programa tratava do avivamento pelo mundo e para isso falava de avivamentos já ocorridos e os que estavam ocorrendo na época, assim como trazia trecho de mensagens de pregadores famosos como Charles Spurgeon.⁶²²

No mesmo ano de 1958, entre 11 e 18 de outubro, outro acontecimento marcou o movimento de Renovação Espiritual. O Grêmio do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil organizou um congresso, a Semana de Renovação Espiritual, com o tema, “O Pentecostes se Repete?”. Um dos preletores foi o pastor José Rego do Nascimento. Na noite do penúltimo dia, os alunos organizaram uma reunião de oração na biblioteca do Seminário e convidaram José Rego do Nascimento para participar. A reunião de oração se transformou em uma vigília que terminou por volta das quatro horas da manhã. Durante a vigília, os participantes, cerca de 50 pessoas, também tiveram a experiência do “batismo no Espírito Santo”.⁶²³ Na manhã do dia 19, domingo, a pedido do Pastor João Batista de Assis Figueiredo, que havia participado da vigília, o Pastor José Rego do Nascimento pregou na Igreja Batista do Tauá, na cidade do Rio de Janeiro. E lá, a experiência vivenciada na vigília se repetiu. João Figueiredo também esteve na Igreja Batista de Mesquita na noite daquele domingo, compartilhou o ocorrido em Tauá e, segundo José Rego do Nascimento, mais uma vez a experiência da vigília se repetiu. Em

⁶²¹ Cf.: *Ibidem*, p. 64-66.

⁶²² Cf.: *Ibidem*, p. 59.

⁶²³ Cf.: ALONSO, Leandro Seawright. *Op. cit.*, p. 78.

carta para Eneas Tognini, após relatar os acontecimentos, comentou que pastores de Maceió e de São Paulo estavam tendo a mesma experiência.⁶²⁴

Essas experiências de “batismo no Espírito Santo” eram fundamento importante para o Movimento de Renovação Espiritual, pois entendiam que era necessário que todo cristão tivesse duas experiências espirituais, a primeira seria a conversão, também chamada de primeira benção, e a segunda o próprio “batismo no Espírito Santo”, pois ele seria “o revestimento de poder e capacitação para a vivência da fé”,⁶²⁵ uma segunda benção. Rosalee Appleby, em seus folhetos, já concebia o “batismo no Espírito Santo” como uma experiência diferente da conversão.⁶²⁶ Até então, esse princípio era defendido apenas pelos pentecostais,⁶²⁷ mas não se constituía em um problema, pois a ideia estava envolvida pelo discurso de Appleby que incentivava os crentes batistas a uma vida mais santa. A principal mensagem do Movimento era de que as igrejas e os fiéis viviam um marasmo espiritual, ou seja, uma apatia, ou ainda, uma fraqueza espiritual, pois os crentes não buscavam esse revestimento por parte do Espírito Santo, não buscavam a segunda benção.⁶²⁸ Inicialmente, para os membros do Movimento de Renovação Espiritual, o “batismo no Espírito Santo” “era uma experiência íntima e pessoal com o Sagrado”, que enfatizava uma “rendição ou entrega ao Espírito Santo e disposição de ânimo para propagação da Bíblia”.⁶²⁹ Enquanto para os pentecostais a experiência era acompanhada pela glossolalia,⁶³⁰ ou seja, a capacidade momentânea do fiel de falar em novas línguas, sendo estas humanamente conhecidas ou não.

Segundo Jesus Aparecido da Silva, devido ao “batismo no Espírito Santo” o Movimento de Renovação Espiritual se aproximou do Movimento Pentecostal e por isso começaram a ocorrer durante celebrações públicas experiências coletivas de

⁶²⁴ NASCIMENTO, José Rego do. Carta de José Rego do Nascimento In: ALONSO, Leandro. *Op. cit.*, p. 189.

⁶²⁵ Cf.: SILVA, Jesus Aparecido. *Op. cit.*, p. 65, 66.

⁶²⁶ Cf.: *Ibidem*, p. 77.

⁶²⁷ Cf.: *Idem*.

⁶²⁸ Cf.: SILVA, Jesus Aparecido. *Op. cit.*, p. 78.

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 95.

⁶³⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 94, 95.

glossolalia e êxtase⁶³¹ com: gritos, choro agitado, tremores e até risos. O entendimento de que o “batismo no Espírito Santo” era uma experiência distinta da conversão, de que essa bênção deveria ser buscada pelos fiéis e o modo como essa experiência estava acontecendo iniciou confrontos entre apoiadores do movimento e aqueles que discordavam dele.⁶³²

A partir da 1959, o Movimento se expandiu pelo Brasil, sendo mais forte no estado de Minas Gerais, devido à atuação do pastor José Rego do Nascimento à frente da Igreja Batista da Lagoinha e de seu programa de rádio. Os outros meios de propagação do Movimento foram congressos, retiros espirituais e encontros de Renovação.⁶³³ No carnaval de 1960, o movimento promoveu, juntamente com a liderança dos jovens batistas de Minas Gerais, um retiro de carnaval em Governador Valadares. Tal evento aproximou a juventude do Movimento de Renovação Espiritual e ajudou a espalhá-lo pelo estado.

Desde os acontecimentos no Seminário do Sul, em 1958, o Movimento de Renovação já circulava pelo Rio de Janeiro, assim como em São Paulo, a partir da adesão do pastor Eneias Tognini. Em maio de 1960, o movimento se expandiu em direção ao centro-oeste do país a partir de um retiro de pastores realizado em Goiânia.⁶³⁴ Em 1960, Rosalee Milss Appleby se aposentou e retornou definitivamente aos Estados Unidos,⁶³⁵ mas o Movimento continuou. Em 1964, o Movimento organizou o Primeiro Encontro de Renovação Espiritual, que ocorreu em julho, na Igreja Batista da Floresta, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Entusiasmados com a ideia, pastores de Recife, Pernambuco, que buscavam um avivamento formaram uma caravana para participar do encontro. Lá simpatizantes do Movimento foram “batizados no Espírito Santo”, o que contribuiu para que ele se espalhasse pelo Nordeste.⁶³⁶ Outro Encontro de Renovação ocorreu em julho de 1965, no auditório da Secretaria de Educação, em Belo Horizonte.⁶³⁷

⁶³¹ Cf.: *Ibidem*, p. 126

⁶³² Cf.: *Ibidem*, p. 79.

⁶³³ Cf.: *Ibidem*, p. 97.

⁶³⁴ Cf.: *Idem*.

⁶³⁵ Cf.: ALONSO, Leandro Seawright. *Op. cit.*, p. 69.

⁶³⁶ Cf.: SILVA, Jesus Aparecido. *Op. cit.*, p. 146, 147.

Outro modo de difundir as ideias do Movimento foi a publicação de livros. Em fevereiro de 1960, foi lançado o Livro *Batismo no Espírito Santo*, de Enéas Tognini, e em junho do mesmo ano, *Calvário e Pentecostes*, de José Rego do Nascimento. Para Leandro Alonso, a obra de Tognini buscava “fundamentar o batismo no Espírito Santo e, assim, demonstrar de forma prática como se poderia alcançar essa experiência religiosa”,⁶³⁸ enquanto na outra obra o pastor José Rego do Nascimento demonstrou “o processo pelo qual ocorre o batismo com o Espírito Santo”, assim como “os resultados experienciais de uma pessoa que adere aos fundamentos da doutrina do Espírito Sano difundidas pelo Movimento de Renovação Espiritual”.⁶³⁹

3.1.4 O Movimento Neopioneiro

Estudiosos que se debruçaram sobre a experiência histórica dos batistas na década de 1960, como Luciane Silva de Almeida e Adroaldo José da Silva Almeida, entendem que existia na denominação um grupo formado por conservadores.⁶⁴⁰ Para Luciane de Almeida, entre os batistas esse grupo era formado pela maioria dos fiéis.⁶⁴¹ Contudo, o conservadorismo não estava restrito aos batistas brasileiros. Segundo Elizete da Silva, o conservadorismo estava presente nas demais igrejas protestantes brasileiras.⁶⁴² Um protestante conservador, nas palavras de Elizete da Silva:

tenderia ao pietismo, ou ao fundamentalismo, a uma religiosidade mais emocional e devocional, evitando “sujar as mãos com as coisas do mundo”, em especial a política. Segue literalmente o conselho bíblico de “obediência às autoridades, pois toda autoridade vem de Deus” (Romanos 13) e por isso mesmo apenas vota, porque o voto é obrigatório no Brasil, não participa de partidos políticos, agremiações ou movimentos sociais. Segue literalmente a máxima de Jesus Cristo: “meu reino não é deste mundo”⁶⁴³.

⁶³⁷ Cf.: ALONSO, Leandro Seawright. *Op. cit.*, p. 167.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 122.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 125.

⁶⁴⁰ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 52, 208; ALMEIDA, Adroaldo José Silva, *Op. cit.*, p. 26, 170, 171.

⁶⁴¹ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 52, 209.

⁶⁴² Cf.: SILVA, Elizete da. *Op. cit.*, p. 127.

Como esse tipo de conservadorismo tinha chegado no Brasil por meio dos missionários estadunidenses⁶⁴⁴ e como eram esses que ainda financiavam e operavam o trabalho denominacional no país, existia entre os batistas brasileiros conservadores e os missionários da Foreign Mission Board, seja os que atuavam no Brasil, seja a própria liderança da organização nos Estados Unidos, uma afinidade, ou seja, uma estreita relação de parceria entre os dois grupos. Exemplos dessa relação de afinidade são: a liderança dos missionários na educação religiosa, na educação teológica e no setor de publicações no Brasil e que mesmo com a existência de instituições voltadas para a formação de pastores batistas no Brasil, alguns pastores que se destacaram na liderança denominacional brasileira foram estudar nos seminários da Southern Baptist Convention nos Estados Unidos. Por exemplo, pelo Southwestern Baptist Theological Seminary passaram Antônio Neves de Mesquita (1888-1979), que obteve o doutorado em Teologia, David Gomes (1919-2003) que obteve o grau de mestre em Educação Religiosa, e Nilson do Amaral Fanini (1932-2009), onde fez o mestrado. Pelo Southern Baptist Theological Seminary formaram-se em teologia Francisco Fulgêncio Soren e João Filson Soren (1908-2002). Mesmo não sendo um seminário vinculado aos batistas do Sul, cabe destacar a passagem de José de Miranda Pinto (1898-1967), que cursou teologia, no Eastern Baptist Theological Seminary,

Por ser um grupo muito amplo, pode-se identificar a existência de conservadores mais moderados e os mais radicais. Os moderados podem ser caracterizados como aqueles que de alguma forma estavam abertos ao diálogo com os que pensavam diferentes. Um exemplo é o Almir dos Santos Gonçalves, que ao desempenhar a função de diretor de *O Jornal Batista* publicava matérias e colunas com as mais diferentes opiniões sobre religião e política. Os conservadores radicais se aproximam do fundamentalismo religioso. Além de estarem fechados ao diálogo com o diferente, como fez José dos Reis Pereira quando assumiu a direção de *O Jornal Batista*, eles estabeleciam sua relação com o diferente nos termos de um combate, como fez Delcyr de Souza Lima em sua coluna Trincheira em *O Jornal Batista*.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 35, 36.

⁶⁴⁴ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 52.

Uma vez que havia uma relação de afinidade entre os conservadores e os missionários estadunidenses, os outros aos quais os conservadores se opunham eram o Movimento Diretriz Evangélica, devido à sua postura teológica e social, e o Movimento de Renovação Espiritual, devido à sua postura teológica – mesmo tendo um caráter político também conservador. Em um ambiente de disputa entre esses grupos, no início da década de 1960, o setor conservador também se mobilizou em torno de um movimento.

Devido às particularidades do momento histórico, podemos identificar que esse conservadorismo tem suas peculiaridades em relação ao conservadorismo de momentos anteriores, assim como de momentos posteriores. Por isso, em um esforço de analisar essa determina experiência histórica identificamos esse conservadorismo com o movimento que eles iniciaram, o neopioneirismo. O evento que simboliza essa mobilização conservadora foi a Campanha Nacional de Evangelização realizada em 1965, mas preparada desde 1963.

3.2 A construção da realidade a partir dos neopioneiros

Ao se fixar uma determinada identidade são criadas fronteiras entre aqueles que são considerados “nós” e os que são diferentes, “eles”. Tais fronteiras geram a inclusão entre os que fazem parte e a exclusão dos que ficaram de fora, assim como gera classificações como bons e maus, e desejável e indesejável.⁶⁴⁵ A identidade que é fixada é considerada como a norma a ser seguida, e por isso se torna “parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas”.⁶⁴⁶ Aquele que tem o poder de fixar uma identidade também a representa, ou seja, determina como ela é.⁶⁴⁷ Representar aqui não é apenas descrever como é aquela identidade, mas a construir. Pois, ao se dizer como é aquela identidade, pode acabar produzindo-a. São as proposições performativas.⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ Cf. SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Op. cit.*, p. 81, 82.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 83.

⁶⁴⁷ Cf.: *Ibidem*, p. 91.

⁶⁴⁸ Cf.: *Ibidem*, p. 93.

É a capacidade de repetição das proposições performativas que contribui para reforçar uma identidade.⁶⁴⁹

Por comporem a maioria dos fiéis e das igrejas, por deterem o poder financeiro e político da denominação, os conservadores saíram vitoriosos na disputa contra o Diretriz Evangélica e a Renovação Espiritual. Na realidade, os conservadores já estavam à frente da denominação antes desses conflitos. Na década de 1960, eles viram sua predominância ameaçada, especialmente pela Renovação Espiritual que teve maior recepção por parte das igrejas. Por isso, ao estabelecerem quem era o “nós, os batistas” e o “eles, os não batistas”, os conservadores não reproduziram simplesmente antigas fórmulas teológicas, sociais e políticas, que já lhe eram comuns, mas adaptaram-nas à realidade que viviam. Por mais que pretendessem se manter fiéis a um passado, que eles idealizavam, os conservadores acabavam inovando, mesmo que o objetivo fosse de não mudar.

Veremos a seguir como os conservadores estabeleceram a fronteira entre “nós” e “eles” e, como consequência, o conteúdo dado ao ser batista.

3.2.1 A Campanha Nacional de Evangelização de 1965: um marco fundador

Na edição do domingo, 30 de agosto de 1964, O Jornal Batista reproduziu em sua capa o cartaz com o tema e o símbolo da Campanha Nacional de Evangelização, como se vê abaixo.

⁶⁴⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 95.

Figura 3 – Cartaz da Campanha Nacional de Evangelização de 1965



Fonte: SOBRINHO, João Falcão. O cartaz da campanha. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1964, Ano LXIV, n.º 35, p. 1.

Na mesma página, margeando o cartaz, o pastor João Falcão Sobrinho (1930-2014) o descreveu detalhadamente e por fim, teceu comentários sobre o mesmo. O tema da campanha (Cristo – A Única Esperança) estava em destaque no alto do cartaz, e seu subtítulo (Campanha Nacional de Evangelização – Convenção Batista Brasileira) na parte inferior. O cartaz ainda continha a imagem de um barco cujo mastro, em forma de cruz, e a vela estava inclinada à direita, do observador, sob um mar com ondas. Mesmo que na reprodução do jornal o cartaz tenha ficado nas cores preta e branca, o comentarista indicou que o fundo da imagem era negro, o mar verde, o barco lilás e as palavras, assim como o contorno do barco e sua vela, estavam na cor branca.

De acordo com Falcão Sobrinho, a concepção do cartaz é de que “Neste mundo inseguro (ondas) e tenebroso (campo negro), Cristo (cruz) é a única esperança de chegar (vela) ao porto do destino”.⁶⁵⁰ Para isso cada item havia um significado. A vela do barco representaria o movimento, a conquista, a direção, a aventura e a “segurança de chegar ao porto de destino”.⁶⁵¹ O vento, subentendido pela posição da vela do barco, simbolizaria o Espírito Santo. O fundo negro

⁶⁵⁰ SOBRINHO, João Falcão. O cartaz da campanha. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1964, Ano LXIV, n. 35, p. 1.

⁶⁵¹ *Idem*.

representaria a noite, o terror da morte e realçaria a pureza da vela. O barco simboliza a igreja ou a salvação. O mar seria o mundo como o campo de trabalho da igreja. A agitação do mar simbolizaria o mundo perigoso e inseguro. E, por fim, a cruz, no centro do cartaz, representaria “o centro e o objetivo final da Campanha: Cristo”.⁶⁵²

Ainda segundo João Falcão Sobrinho, o cartaz teria uma dupla função. Uma seria de que os cristãos, neste caso, os batistas brasileiros, identificassem nele o seu desejo de avançar impulsionados pelo “poder do Espírito na busca do porto celestial”.⁶⁵³ Por outro lado, ao não crente o cartaz serviria de apelo que se deixasse “levar pelo Espírito a Cristo, Única Esperança”.⁶⁵⁴ A menção, mesmo que indireta no cartaz, ao Espírito Santo é relevante nesse momento histórico. Pois, mesmo o Espírito Santo já sendo um elemento presente na teologia batista brasileira, foi nesse momento, na primeira metade da década de 1960, que houve no meio denominacional uma disputa de narrativas e sentidos entre os integrantes do Movimento de Renovação Espiritual e os conservadores acerca desse elemento teológico. Como a Campanha foi feita pelos conservadores, o discurso sobre o Espírito Santo contido no cartaz também era conservador, como veremos adiante. Isso vai ao encontro da fala de Enéas Tognini, de que a Campanha Nacional de Evangelização “foi nitidamente contra o Movimento de Renovação Espiritual”,⁶⁵⁵ uma tentativa de “abafar” o movimento.

Como visto no cartaz, naquele momento os conservadores entendiam que o mar estava agitado. Mas o que havia feito esse mar ficar agitado? No mesmo ano da realização da campanha, 1965, foi lançado nos Estados Unidos o livro *World Aflame*, do pastor batista Billy Graham (1918-2018). Ainda na década de 1960, o livro foi traduzido para a língua portuguesa e recebeu o título de *Mundo em chamas*.⁶⁵⁶ Em 1968, a obra já estava em sua segunda edição no Brasil. Billy Graham era admirado

⁶⁵² *Idem*.

⁶⁵³ *Idem*.

⁶⁵⁴ *Idem*.

⁶⁵⁵ Enéas Tognini – Entrevista I. 17 de março de 2008 IN: ALONSO, Leandro Seawright. *Ritos da oralidade: a tradição messiânica de protestantes no Regime Militar Brasileiro*. São Paulo, 2016. Volume 2 – Anexos. 2016. 422 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 60.

⁶⁵⁶ GRAHAM, Billy. *Mundo em chamas*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora Betânia, 1968.

pelos batistas brasileiros. Sua participação no encontro da Aliança Batista Mundial, no Rio de Janeiro, em 1960, foi marcante para a denominação no Brasil. Mar agitado e mundo em chamas foram metáforas utilizadas pelos conservadores na década de 1960 para descrever a ameaça à realidade social e espiritual da época. Uma realidade desordenada e ameaçadora. As chamas incontroláveis pelos seres humanos, no livro de Billy Graham, eram: a explosão demográfica, que tornaria a vida insuportável no planeta; a rebelião contra as figuras de autoridade e o aumento da delinquência, que teriam atingido pontos nunca vistos, e sinalizaria a proximidade com o fim dos tempos; o risco da eclosão de guerras raciais devido a práticas preconceituosas; o comunismo, como ameaça à cristandade, que se espalharia pelo mundo seja pela atuação militar ou o expansionismo russo e chinês, seja pela infiltração de elementos comunistas que geram as subversões; a má utilização da ciência, uma vez que as realizações científicas podem ser usadas para destruição; e o dilema político, marcado por desordens públicas, revoluções e a transformação da liberdade em licenciosidade.

Mas o autor ainda aponta outros elementos como: a obsessão por sexo, que levaria ao aumento de divórcios, separações e abandonos de lar; o desenvolvimento da pornografia, ou seja, “tudo aquilo que apresente luxúria de modo a criar pensamentos e desejos impuros”;⁶⁵⁷ o que chamou de dessexualização da raça humana, isto é, quando “homens se tornam mais afeminados e as mulheres mais masculinizadas”,⁶⁵⁸ seja nas características físicas, seja na personalidade; a fuga da realidade pelo uso de bebidas ou remédios; a preocupação em saciar necessidades físicas e temporais geraria um esgotamento do ser humano; a ênfase no lazer contribuiria para que as pessoas parassem de trabalhar e teria transformado o tédio e o aborrecimento em problemas; a preocupação em se adequar àqueles que estão ao redor teria aumentado o conformismo; por fim, as pessoas, como os estudantes universitários, estariam abandonando a crença em um Deus pessoal e colocado sua fé no próprio homem e na ciência.

Para Billy Graham, uma cultura estava morrendo,⁶⁵⁹ em seu lugar se estabelecia o mundo moderno, caracterizado pelos elementos descritos acima.⁶⁶⁰ Ao

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 40.

⁶⁵⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 44.

cristão caberia “proclamar o Evangelho de Jesus Cristo como única solução para as necessidades humanas mais profundas”⁶⁶¹ e aplicar o melhor possível os princípios cristãos às condições que o cercam. Uma vez que o conservadorismo protestante brasileiro estava intimamente relacionado com o estadunidense, por ser sua matriz de origem, os elementos indicados por Billy Graham também habitavam o imaginário conservador batista brasileiro. Por exemplo, em 1963, o pastor Francisco Mancebo Reis (1927-) defendeu a tese *Confiança em um Deus solução*, no III Congresso da Juventude Batista Mineira. Em sua tese, Mancebo Reis identificava a divisão política entre direita e esquerda, os problemas de ordem moral como a desintegração das famílias e as divisões religiosas em diversos credos e religiões como os problemas que colocariam o mundo em desordem. Mas a solução seria uma entrega pessoal a Cristo.⁶⁶² Não foi por acaso que o tema da Campanha de 1965 foi *Cristo a única esperança*.

Contudo, por mais que o mar representasse o mundo, naquele momento histórico, também podemos incluir a própria realidade denominacional. Pois, além do Movimento de Renovação Espiritual, ainda havia o Movimento Diretriz Evangélica. Para Adroaldo José Silva Almeida, além de “ampliar o número de fiéis nas igrejas batistas”, a Campanha também teve como objetivo “desmobilizar setores batistas mais engajados politicamente e que vinha crescendo no interior das igrejas, principalmente entre os jovens”.⁶⁶³

Por mais que só tenha acontecido em 1965, a Campanha Nacional de Evangelização foi anunciada aos batistas brasileiros dois anos antes. Em sua “Carta Aberta aos Batistas Brasileiros”, publicada em *O Jornal Batista* do dia 24 de agosto de 1963, Rubens Lopes (1914-1979), então presidente da Convenção Batista Brasileira, convocou os batistas a “cerrarem fileiras para uma ofensiva evangelista sem precedentes: fulminante, compacta, conjugada”⁶⁶⁴ em que seria mobilizada toda

⁶⁶⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 33.

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 215.

⁶⁶² Cf.: REIS, Francisco Mancebo. *Confiança em um Deus solução*. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 07 de dezembro de 1963, Ano LXIII, n. 49, p. 8. REIS, Francisco Mancebo. *Confiança em um Deus solução*. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de dezembro de 1963, Ano LXIII, n. 50, p. 7.

⁶⁶³ ALMEIDA, Adroaldo José Silva. *Op. cit.*, p. 183.

⁶⁶⁴ LOPES, Rubens. Carta aberta aos batistas brasileiros. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de agosto de 1963, Ano LXIII, n. 34, p. 4.

estrutura denominacional. Compartilhando princípios e o vocabulário do conservadorismo político da época, que via no retorno do presidencialismo em janeiro daquele mesmo ano como favorável à tomada iminente do poder pelos comunistas, o presidente da Convenção Batista declarou:

Não é segredo para ninguém que vivemos momentos de ansiosa expectativa, de quase pânico. Pairam, em toda parte, surdas ameaças, vindas não se sabe donde. Dir-se-ia que uma bomba-relógio está escondida em algum lugar, para explodir a qualquer instante. Diante de tal situação, não, não podemos ficar à espera dos acontecimentos. Precisamos atacar antes que nos ataquem porque a vantagem está sempre do lado de quem ataca primeiro.⁶⁶⁵

Diferente da ação cívico-militar que culminou na deposição de João Goulart em março de 1964, Rubens Lopes mobilizava os batistas para uma ação espiritual. No mesmo ano da *Carta aberta* de Rubem Lopes, o pastor Enéas Tognini também convocou os cristãos a uma ação espiritual como resposta à situação nacional. Foi realizado, no dia 15 de novembro, uma campanha de jejum e oração pelo país, o que demonstra que a ala conservadora da denominação e o Movimento de Renovação Espiritual tiveram na esfera político-social um ponto em comum. Contudo, no pensamento de Lopes, os batistas tinham a única solução possível para os dilemas nacionais, Cristo. Mas não qualquer Cristo. Um Cristo, segundo ele, “ao natural”, o “dos Evangelhos”, isto é, sem qualquer tipo de reforço de outros credos “quer se trate de credos religiosos, políticos ou ideológicos”. Uma referência indireta ao Movimento Diretriz Evangélica.

Essa ideia do Cristo “ao natural”, um Cristo puro, contribuiu para se estabelecer entre os batistas brasileiros o ideal de não envolvimento do cristão ou das igrejas na esfera política, um absenteísmo político. Mas como já analisou Luciane Silva de Almeida, Elizete da Silva e Adroaldo José da Silva Almeida, não houve absenteísmo político entre os batistas, pois a denominação, assim como outros grupos evangélicos, apoiou o regime militar, como afirmou Adroaldo Almeida “Eles podem não ter se envolvido diretamente e abertamente no processo político-eleitoral, mas isso não significa que não fizeram e participaram da política”.⁶⁶⁶

Se, por um lado, a Campanha Nacional de Evangelização tinha o objetivo de aumentar o número de batistas brasileiros, por outro ela também serviu como a

⁶⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶⁶ ALMEIDA, Adroaldo José Silva. *Op. cit.*, p. 215.

resposta dada pela ala conservadora da denominação ao Movimento Diretriz Evangélica, ao Movimento de Renovação Espiritual e à realidade político-social nacional dos anos 1960.

Entre os batistas brasileiros, a prática de grandes campanhas evangelísticas que mobilizariam muitas igrejas começou em 1950 com o missionário estadunidense Joseph Buie Underwood (1917-2003). Natural do estado do Texas, Underwood teve formação universitária pela Baylor University e teológica pelo Southwestern Baptist Theological Seminary. Chegou ao Brasil em 1943, onde atuou inicialmente junto aos estudantes do Colégio Americano do Recife e depois no estado da Paraíba, até que passou a ocupar o cargo de secretário executivo da Convenção Evangelizadora Batista de Pernambuco. Foi no desempenho dessa função e inspirado nas campanhas simultâneas de avivamento ocorridas em diversas cidades estadunidenses⁶⁶⁷ que Underwood idealizou a realização de uma tarefa, ganhar “multidões para Cristo”,⁶⁶⁸ que contribuísse com que as igrejas da Convenção Evangelizadora esquecessem suas diferenças e se unissem em prol de algo maior.⁶⁶⁹

Desde o final da década de 1910, houve uma insatisfação de uma parte dos batistas brasileiros sobre o papel dos missionários estadunidenses na direção dos recursos financeiros vindos dos Estados Unidos. Essa insatisfação foi maior na região Nordeste, uma área de atuação da Missão do Norte. Do conflito entre elementos nacionais e missionários surgiram novos organismos batistas que defendiam maior participação dos brasileiros na liderança da denominação. Esse conflito ficou conhecido como a Questão Radical, que foi resolvida em 1925 a partir do estabelecimento de um acordo entre a Convenção Brasileira e a Foreign Mission Board sobre a atuação dos missionários e a posse de propriedades e instituições no Brasil. Mas a tensão entre brasileiros e estadunidenses permaneceu forte no Nordeste, o que resultou em novos cismas regionais. A criação da Convenção Evangelizadora em 1940, por missionários e brasileiros a eles ligados, foi um

⁶⁶⁷ Cf.: KELLEY, Charles. *Fuel the Fire: Lessons from the History of Southern Baptist Evangelism*. B&H Publishing Group, 2018, p. 288.

⁶⁶⁸ O idealizador das Campanhas Simultâneas de Evangelização no Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 17 de outubro de 1965, Ano LXV, n. 42, p. 6.

⁶⁶⁹ Cf.: *Idem*.

exemplo,⁶⁷⁰ enquanto os elementos contrários aos missionários dominavam a Convenção Batista Pernambucana. Esse cisma só foi superado em 1973 quando as duas organizações batistas de uniram originando a atual Convenção Batista de Pernambuco. A tensão entre brasileiros e missionários também foi forte no estado da Bahia.⁶⁷¹ Esse era o principal motivo que dividia os batistas em Pernambuco ao qual Underwood havia se referido. A evangelização foi vista como a solução para as tensões vividas entre os batistas.

A partir da idealização de Joseph Buie Underwood, os batistas pernambucanos promoveram o que ficou conhecido como a primeira campanha simultânea de evangelização entre os batistas brasileiros. O que diferenciou a campanha promovida por Underwood dos esforços anteriores de evangelização foi a mobilização e a articulação do maior número possível de igrejas engajadas na atividade. Nessa campanha participaram 37 igrejas batistas da cidade do Recife. Juntas elas promoveram uma intensa propaganda da campanha pela imprensa, especialmente com o uso das rádios, por meio de cartazes, entrega de convites (nesse caso 50.000) e o uso de automóveis com alto-falantes. De fato, a campanha contou com 12 concentrações, isto é, reuniões com caráter de culto religioso em ruas ou parques, no primeiro domingo de setembro de 1950, uma concentração diária no centro de Recife e uma grande concentração no dia 7 de setembro que chegou a reunir 10 mil pessoas. Segundo Underwood, foram mobilizados aproximadamente oito mil batistas, foram distribuídos cerca de 150 mil exemplares de literatura evangélica e mais de 500 conversões.⁶⁷²

Segundo o redator de *O Jornal Batista*, a concentração de 7 de setembro de 1950 foi a “maior concentração evangélica até então realizada no Brasil”,⁶⁷³ o que se torna de especial relevância por ter ocorrido em um momento em que nacionalmente os evangélicos formavam uma minoria religiosa com pouca expressão político-social. Essa concentração também foi marcante por ter sido, ao que tudo indica, a primeira

⁶⁷⁰ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. *Op. cit.*, p. 201.

⁶⁷¹ Cf.: TEIXEIRA, Marli Geralda. *Op. cit.*, p. 69-98.

⁶⁷² Cf.: O idealizador das Campanhas Simultâneas de Evangelização no Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 17 de outubro de 1965, Ano LXV, n. 42, p. 1, 6.

⁶⁷³ O idealizador das Campanhas Simultâneas de Evangelização no Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 17 de outubro de 1965, Ano LXV, n. 42, p. 6.

expressão de um evangelismo de massa entre os batistas brasileiros. A atuação dos batistas com as massas tinha começado poucos anos antes com a criação do Serviço Noticioso Atlas, em 1946, no Rio de Janeiro, pelos missionários estadunidenses, que produzia boletins de notícia, um programa de rádio, a revelação e a adaptação de filmes vindo dos Estados Unidos e a gravação de discos.

Depois da Campanha realizada em 1950 no Recife, surgiram outras pelo Brasil. Em 1962, uma campanha nesse estilo foi realizada pelas igrejas batistas das cidades de São Paulo, Santos, São Vicente, São Caetano do Sul, São Bernardo do Campo, Santo André, Campinas, Jundiaí e Mogi das Cruzes. Nela todas as igrejas realizaram ao mesmo tempo uma série de conferências, isto é, cultos de caráter evangelístico realizados diariamente por um determinado período. Para atender a demanda, participaram pregadores de todo o estado de São Paulo, assim como de outros estados brasileiros e pregadores estrangeiros. No encerramento houve uma concentração na cidade de São Paulo, na Praça Roosevelt, seguido por um desfile pelas ruas centrais da capital, até o largo da Sé, reunindo cerca de 60 mil pessoas. Segundo Rubens Lopes, foi a partir dessa experiência que surgiu a ideia de uma campanha desse tipo, mas em nível nacional.⁶⁷⁴

Além do histórico das campanhas simultâneas de evangelização houve outro fator que contribuiu para o otimismo dos batistas conservadores em resolver os problemas da denominação e da nação. Foi a realização do 10º Congresso da Aliança Batista Mundial, no Rio de Janeiro, entre 26 de junho e 3 de julho de 1960. A Aliança Batista Mundial é uma organização criada em 1905 para promover a confraternização, o serviço e a cooperação das Igrejas Batistas através do mundo, sem caráter administrativo, legislativo ou judicial em relação às organizações batistas que com ela cooperem.⁶⁷⁵ Segundo José Reis Pereira, o congresso de 1960 foi o maior realizado fora da América do Norte até aquele momento, contando com 12.688 inscritos de diversas partes do mundo.⁶⁷⁶ Suas reuniões ocorreram no Ginásio Gilberto Cardoso, popularmente conhecido como Maracanãzinho, e a

⁶⁷⁴ Cf.: LOPES, Rubens. Carta aberta aos batistas brasileiros. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de agosto de 1963, Ano LXIII, n. 34, p. 4.

⁶⁷⁵ Cf.: Breve Histórico da Aliança Batista Mundial. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de junho de 1960, Ano LX, n. 26, p. 4.

⁶⁷⁶ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. *Op. cit.*, p. 239.

reunião de encerramento no Estádio Jornalista Mário Filho, mais conhecido como Maracanã, onde houve a final da Copa do Mundo FIFA de 1950. Nessa última concentração o estádio, que em sua inauguração em 1948 tinha capacidade de 155 mil pessoas, ficou lotado, e o pastor estadunidense Billy Graham, já considerado um grande evangelista, pregou. Segundo Reis Pereira, cerca de 2.200 pessoas se converteram⁶⁷⁷ naquela reunião. Por ocasião do congresso, o pastor brasileiro João Filson Soren, da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, foi eleito presidente da Aliança Batista Mundial, sendo o primeiro latino a ocupar o cargo.

A ideia de Rubens Lopes era repetir, no encerramento da Campanha Nacional de Evangelização, o encerramento do Congresso da Aliança Batista Mundial de 1960,⁶⁷⁸ até mesmo com a presença de Billy Graham. Lopes lançou o desafio da Campanha em um retiro espiritual dos missionários estadunidenses em maio de 1963. Com o apoio dos missionários, o presidente da Convenção Batista Brasileira levou o assunto à Junta Executiva da Convenção em junho de 1963. Os membros da Junta que coordenava o trabalho da Convenção não apenas aprovaram a ideia, como elegeram a Comissão Coordenadora que ficou composta por três brasileiros e dois missionários. Na ordem: David Gomes, Rubens Lopes, que foi escolhido como presidente da Comissão, José dos Reis Pereira, James Daniel Luper (1921-2000) e Boyd Allen O'Neal (1925–2011). Em julho o presidente da Convenção e da Comissão Coordenadora falou aos missionários estadunidenses da Missão Sul, da Missão Norte e da Missão Equatorial, assim como aos jovens batistas durante o 6º Congresso da Mocidade Batista Brasileira. Em agosto publicou sua “Carta Aberta” convocando os batistas brasileiros a participarem da Campanha.

Para atuar como secretário executivo, foi convidado o missionário Henry Earl Peacock (1925-2006), que já atuava no país desde 1957 e que tinha ocupado a mesma função na campanha de evangelização simultânea de 1962 em São Paulo. Os gastos previstos em Cr\$ 500.000.000,00 (quinhentos milhões de cruzeiros) seriam conseguidos por meio de recursos doados pela Foreign Mission Board e complementados pelas ofertas levantadas pelas Juntas Estaduais e de particulares.

⁶⁷⁷ Cf.: *Idem*.

⁶⁷⁸ Cf.: LOPES, Rubens. *Op. cit.*

O valor equivale a aproximadamente 37.202 salários mínimos na época.⁶⁷⁹ Com o valor dava para comprar um apartamento de luxo em Copacabana, um dos bairros mais caros da antiga capital do Brasil e ainda sobrava.⁶⁸⁰ O fornecimento de recursos materiais e humanos dos estadunidenses demonstra e reforça a relação de parceria e afinidade entre os missionários e os conservadores.

No final de sua “Carta Aberta”, a admiração dos conservadores pelos missionários estadunidenses é evidenciada pela seguinte declaração de Rubens Lopes:

Que nos inspirem, nesta arrojada empresa, os pioneiros batistas do fim do século passado e princípio deste século, que lançaram, em nossa terra, a semente que floriu na primavera de hoje. Precisamos retomar os caminhos que eles percorreram.
Precisamos atizar a fogueira que eles acenderam.
Se eles fizeram pioneirismo porque não faremos pioneirismo também – neo-pioneirismo?
Se isso acontecer, em 1965, daremos ao Brasil um Brasil melhor.⁶⁸¹

Se o ano de 1963 foi o momento de lançar a ideia, o ano de 1964 foi de preparativos, e o de 1965, o da realização. Em junho de 1964, José dos Reis Pereira, membro da Comissão Coordenadora e redator de *O Jornal Batista*, escreveu em seu editorial:

Foi com essa ideia de um neo-pioneirismo adotado pelos batistas brasileiros que surgiu a Grande Campanha Nacional de Evangelização. [...] Neo-pioneirismo já pode ser considerado sinônimo da Grande Campanha. Nela vamos recuperar o espírito dos pioneiros e realizar no Brasil a grande obra de que nossa terra está desesperadamente necessitada.⁶⁸²

Esse “espírito dos pioneiros” seria caracterizado pelas ideias de decisão, coragem, sacrifício, renúncia, amor pelas almas perdidas, uma dedicação sem limites e, por isso, uma entrega ao serviço de Deus – uma visão idealizada e romântica do passado denominacional. Os poucos missionários que atuaram no século XIX e início do XX, sem os recursos dos quais os batistas de 1964 dispunham (como: carros, rádios, Bíblias, fatura de literatura, instrumentos

⁶⁷⁹ O salário mínimo vigente em 1962 havia sido estabelecido no ano de 1961 e era de Cr\$ 13.440,00. Cf.: BRASIL. Decreto nº 51.336, de 13 de outubro de 1961. Dispõe sobre níveis de salário-mínimo. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-51336-13-outubro-1961-391163-publicacaooriginal-1-pe.html>> Acessado em: 16 jul. 2022.

⁶⁸⁰ Cf. Leme – Copac. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 4 de janeiro de 1962. Ano LXXXI, n. 2, 3º Caderno, p. 1.

⁶⁸¹ LOPES, Rubens. *Op. cit.*

⁶⁸² PEREIRA, José dos Reis. Neo-pioneirismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de junho de 1964, Ano LXIV, n. 29, p.3.

musicais, sociedades auxiliaadoras, Escolas Dominicais e recursos audiovisuais), teriam feito grandes realizações, como a organização de diversas igrejas em pouco tempo. Assim, para Reis Pereira, se os batistas brasileiros de 1964, que eram em número muito maior que os primeiros missionários, não se deixassem dominar pelo trabalho secular ou pelo descanso e por distrações como programas de televisão, poderiam fazer muito mais. O neopioneirismo estabelecia uma escala de valores a serem seguidos pelos fiéis, numa ordem de importância estava primeiro Cristo, seguido por sua Igreja, a busca pelo próximo, ou seja, converter aquele que ainda não integrava a igreja, e, depois, o cuidado que o fiel deve ter com ele próprio.⁶⁸³ Foi assim que nasceu o neopioneirismo.

3.2.2 A Mobilização do passado

Na construção de uma autopercepção grupal, a história de um grupo é um elemento importante na constituição de sua identidade e, por isso, ela é disputada. Quem conta a história tem o poder de estabelecer o que deve ser lembrado, como deve lembrado e o que deve ser esquecido.

3.2.2.1 A influência landmarkista

Um elemento que se utiliza do passado denominacional, que contribuiu na construção do pensamento conservador batista brasileiro e que colaborou no estabelecimento e na manutenção do poder dos neopioneiros foi a permanência dos princípios e valores do landmarkismo.

O landmarkism foi um movimento que surgiu entre os batistas estadunidenses no meado do século XIX, durante o processo de ampliação do território dos Estados Unidos e, por sua consequência, a competição por fiéis. Os principais concorrentes

⁶⁸³ Cf.: *Idem*.

dos batistas eram os metodistas e os campbelistas, também conhecidos como Discípulos de Cristo (*Disciples of Christ*) ou, ainda, Igreja de Cristo (*Churches of Christ*). Esse grupo surgiu na década de 1830 como uma dissidência entre os batistas devido ao Movimento de Restauração, que teve Alexander Campbell (1788-1866) como um de seus principais representantes. Esse movimento queria restaurar o padrão da igreja primitiva, começando pelas igrejas batistas. Como o movimento encontrou resistência no meio batista, na década de 1830, eles se separaram e passaram a formar uma denominação à parte. Tal como o movimento de Alexander Campbell, existiram outros grupos na mesma época que se declaravam como a verdadeira Igreja, pois buscavam restaurar os padrões da igreja do Novo Testamento, como os mórmons e o adventismo, a partir da década de 1830.

Nesse contexto, para alguns fiéis, era importante demonstrar e legitimar a igreja batista. Um desses fiéis foi James Robinson Graves (1820-1893), pastor da Second Baptist Church, em Nashville, no Tennessee, a partir de 1846. Nesse mesmo ano, Graves passou a colaborar com o jornal *The Baptist Newspaper*, que no ano seguinte teve o nome alterado para *The Tennessee Baptist*. Em 1848 James Graves se tornou editor do jornal e por meio do periódico, a partir de 1851, começou a lançar as bases do landmarkismo. O nome landmarkismo foi dado apenas em 1854 quando James Madison Pendleton (1811–1891) publicou o panfleto “An Old Landmark Re-Set”,⁶⁸⁴ em uma referência à passagem de Provérbios 22:28, que diz: “*Remove not the ancient **landmark**, which thy fathers have set*”⁶⁸⁵ (grifo nosso). Neste panfleto Pendleton defendia que o marco a ser restaurado era a exclusividade dos ministros batistas como ministros do evangelho.⁶⁸⁶

Segundo Hugh Wamble, de modo geral, a defesa de quatro princípios caracterizam o landmarkismo, que são: 1 – Os autênticos ministros do evangelho são apenas os pastores batistas; 2 – O batismo verdadeiro é apenas um símbolo e não um meio de salvação, ele é realizado por imersão por um ministro batista a partir da autorização de uma igreja batista e só pode ser ministrado a pessoas que já

⁶⁸⁴ Tradução literal: Um antigo marco redefinido.

⁶⁸⁵ BÍBLIA. Inglês. The King James Bible. E-book. Tradução da Bíblia de Jerusalém: “Não desloques os marcos antigos que os teus pais colocaram”. BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus. E-book.

⁶⁸⁶ Cf.: BEBBINGTON, David. Divisions among Baptists in the Nineteenth Century IN: _____. *Baptists through the Centuries: A History of a Global People*. 2 ed. Waco, Texas: Baylor University Press, 2018. E-book.

têm fé; 3 – A única igreja verdadeira são as igrejas batistas, pois são congregações locais, independentes e sua autoridade é exercida de forma democrática; 4 – As igrejas batistas sucedem de modo ininterrupto a partir de Jesus.⁶⁸⁷

Para Graves, o único batismo válido era o batismo por imersão e de crentes, ou seja, de pessoas que tinham a capacidade de declarar a fé em que acreditavam, o que contrastava com o batismo infantil, que até aquele momento era amplamente utilizado pelas demais igrejas protestantes. Esse batismo só seria válido se fosse ministrado por um ministro batista, pois existiria, segundo Graves, uma sucessão batismal, ou seja, haveria uma sucessão ininterrupta da prática do batismo por imersão realizada pelos batistas até João Batista. Assim, os batistas teriam sua origem no Novo Testamento.⁶⁸⁸

Os fiéis seguidores de Jesus não teriam aderido aos erros que permearam o cristianismo no passar dos séculos e por isso foram perseguidos. Esses seguidores teriam recebido diversos nomes ao longo do tempo, como novacianos, donatistas, paulicianos, albigenses, valdenses, anabatistas e, por fim, batistas. Não apenas a utilização da imersão como prática batismal, mas a própria sucessão ao longo do tempo legitimaria a igreja batista como a única igreja verdadeira. Por isso os batistas não deveriam ser considerados protestantes e nem se envolver com as demais denominações cristãs. O recurso da sucessão batismal se aproxima do argumento de anglicanos e católicos de que suas igrejas são legítimas devido à sucessão apostólica, ou seja, por seus bispos terem sido consagrados por outros bispos legítimos que remontam aos apóstolos.

O movimento se espalhou por diversas igrejas da Southern Baptist Convention, que havia sido criada em 1845, especialmente nos estados do Tennessee, Mississippi, Texas, Arkansas, Kentucky e partes do Alabama.⁶⁸⁹ Mesmo encontrando resistências, o movimento chegou a ter força. À frente da Southern Baptist Sunday School Union, em 1857, os landmarkistas tentaram influenciar as igrejas batistas do Sul por meio da publicação de literatura e materiais didáticos.⁶⁹⁰

⁶⁸⁷ Cf.: WAMBLE, Hugh. *Landmarkism: Doctrinaire Ecclesiology among Baptists*. Church History, Cambridge (Reino Unido), v. 33, n. 4, p. 429-447, dec. 1964.

⁶⁸⁸ Cf.: BEBBINGTON, David. *Op. cit.*

⁶⁸⁹ Cf.: MAPLES, James Hoyle. *The Origin, Theology, Transmission, and Recurrent Impact of Landmarkism in the Southern Baptist Convention (1850-2012)*. 2014. 303 f. Tese (Doutorado em Teologia) - University of South Africa, 2014, p. 142.

Na eleição de 1859, os landmarkistas tentaram ocupar a presidência da Southern Baptist Convention, mas não conseguiram.⁶⁹¹

No âmbito social, os principais líderes landmarkistas, como James Graves, defenderam a manutenção da escravidão e a causa confederada durante a Guerra de Secessão (1861-1865),⁶⁹² o que demonstra a estreita relação entre o movimento e a ideologia sulista mais ampla. O fim da guerra não diminuiu a força do movimento entre os fiéis. Em 1895 William Heth Whitsitt (1841-1911), presidente do Southern Baptist Theological Seminary,⁶⁹³ que era historiador, afirmou em um artigo que os batistas haviam adotado a prática da imersão por volta de 1641. Os landmarkistas, liderados por Benjah Harvey Carroll (1843-1914), pastor da First Baptist Church of Waco, no Texas, fizeram uma campanha pela demissão de Whitsitt. As pressões sofridas fizeram com que o autor do polêmico artigo renunciasse à presidência do seminário. Depois desse episódio, em 1908, Benjah Harvey Carroll esteve à frente da fundação do Southwestern Baptist Theological Seminary, em Fort Worth, no Texas, onde muitos missionários que vieram para o Brasil foram formados.

Visando defender a tese da sucessão batismal, James Milton Carroll (1852-1931), irmão de Benjah Harvey Carroll, começou a fazer palestras que resultaram na publicação do livro *The Trail of Blood*.⁶⁹⁴ Publicado postumamente, em 1931, pela editora da Ashland Avenue Baptist Church, em Lexington, no Kentucky, o livro se tornou popular e um clássico do movimento landmarkista. Segundo James Hoyle Maples, a popularidade do livro se deu devido a três fatores: uma promoção feita por vários jornais, seu tamanho, que o assemelhava a um panfleto e seu baixo custo.⁶⁹⁵

Outra controvérsia na qual os landmarkistas se envolveram, a partir de 1894, foi em relação ao lugar das organizações missionárias da Convenção no próprio trabalho missionário. Devido à concepção de a igreja local ser uma congregação independente e democrática, alguns integrantes do movimento defendiam que os

⁶⁹⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 134.

⁶⁹¹ Cf.: *Ibidem*, p. 142.

⁶⁹² Cf.: *Ibidem*, p. 142-154.

⁶⁹³ Cf.: *Ibidem*, p. 93.

⁶⁹⁴ Na tradução para a língua portuguesa, a obra recebeu o título: *O rastro de sangue*.

⁶⁹⁵ Cf.: *Ibidem*, p. 96.

missionários fossem sustentados por igrejas e não pelas organizações missionárias. A elas caberiam tão-somente repassar os recursos aos missionários sem descontar os custos de sua administração.⁶⁹⁶ As diversas medidas tomadas pela Southern Baptist Convention ao longo do tempo, desaprovando o landmarkismo, fez com que muitos de seus adeptos se retirassem da Convenção e formassem suas próprias associações, como a Baptist Missionary Association of Texas, a Baptist General Association of Arkansas⁶⁹⁷ e a United States National General Association of Landmark Baptists, esta em 1905. Mesmo com a saída de adeptos do movimento, os princípios landmarkistas continuaram influenciando o pensamento batista do Sul.⁶⁹⁸

Segundo Israel Belo de Azevedo, no Brasil pode-se notar a influência dos princípios landmarkistas na eclesiologia e na historiografia.⁶⁹⁹ Em 1886, foi publicado em língua portuguesa o livro *A origem e história dos batistas*, de Samuel Howard Ford (1819-1905). A obra contou com a tradução do missionário Zacarias Clay Taylor, que atuava no Brasil e partilhava dos ideais landmarkistas.⁷⁰⁰ Além de Samuel Ford também seguir os princípios landmarkistas, a obra ainda contava com uma introdução feita pelo próprio James Graves. Ainda segundo Israel Belo, mesmo sendo uma tradução, a obra está entre as dez mais importantes na formação da teologia batista brasileira.⁷⁰¹ O próprio movimento landmarkista, assim como a disputa com seus opositores, não chegou ao Brasil, mas seu ideário, sim. Muitos missionários que vieram para o Brasil vieram de estados com forte presença landmarkista ou tiveram sua formação em seminários também influenciados pelo movimento. A própria publicação da tradução da obra de Samuel, após apenas quatro anos do início do trabalho missionário no país, é um exemplo dessa influência.

⁶⁹⁶ Cf.: *Ibidem*, p. 170.

⁶⁹⁷ Cf.: *Ibidem*, p. 222.

⁶⁹⁸ Cf.: HARPER, Louis Keith. Old Landmarkism: A Historiographical Appraisal. *Baptist History and Heritage*, Vol 25, n.º 2, p. 31-40, abril, 1990. MAPLES, James Hoyle. An exclusivist view of history which denies the Baptist Church came out of the reformation: a Landmark recital of church history. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, Pretoria (África do Sul), Vol. 41, n.º 3, p. 131–146, 2015

⁶⁹⁹ AZEVEDO, Israel Belo de. *Op. cit.*, p. 213.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, p. 218.

⁷⁰¹ Cf.: *Ibidem*, p. 207, 211.

Outro exemplo da influência landmarkista no Brasil está numa pequena obra, publicada por Antonio Neves de Mesquita (1888-1979), em 1928, intitulada: “Os Batistas Através dos Séculos”. Mesmo sendo português de nascimento, Mesquita foi batizado numa igreja batista no Brasil, em 1913. Esse opúsculo foi o primeiro trabalho sobre a história dos batistas escrito no Brasil por um não missionário. Nela, seu autor se utiliza da concepção da sucessão batismal para contar a história da denominação.⁷⁰²

No primeiro livro sobre a história dos batistas no Brasil, *História dos Batistas do Brasil: até o ano de 1906*, seu autor, o missionário Asa Routh Crabtree (1889-1965), defendeu que a existência de uma “sucessão ininterrupta de igrejas batistas desde o ano de 1610”, mas ao mesmo tempo, entendia que “encontramos nas doutrinas de muitos desses grupos de reformadores, desde os montanistas [...] até os waldenses e anabatistas, doutrinas fundamentais e elementos preciosos do nosso testemunho batista”.⁷⁰³ Crabtree não defende a sucessão batismal, mas algo próximo a ela, a ideia do parentesco espiritual entre os batistas e os grupos que o antecederam, uma vez que não se sujeitaram aos erros que entendiam ter corrompido o cristianismo, como na igreja católica.

O ideário landmarkista foi reforçado no Brasil na década de 1950, segundo Israel Belo de Azevedo, com a tradução para o português da obra de James Milton Carroll (1852-1931), *The Trail of Blood*, de 1931, com o título de *O rastro de sangue*.⁷⁰⁴ Na década de 1970, o pequeno livro já “estava amplamente difundido no Brasil”.⁷⁰⁵

Como veremos a seguir, o neopioneirismo investirá na construção de uma memória oficial da denominação no Brasil. Duas obras se destacam nesse esforço: *Uma breve história dos Batistas* (1972); e *História dos Batistas no Brasil* (1982). Ambas as obras foram escritas pelo pastor José dos Reis Pereira. Enquanto na segunda obra Pereira enfatizou o início e o desenvolvimento dos batistas brasileiros,

⁷⁰² Cf.: Watanabe, Tiago Hideo Barbosa. *Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro*. 2011. 274 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2011, p. 57, 58.

⁷⁰³ Crabtree, Asa Routh. *Op. cit.*, p. 33.

⁷⁰⁴ AZEVEDO, Israel Belo de. *Op. cit.*, p. 219.

⁷⁰⁵ PEREIRA, José dos Reis. Breve História dos Batistas In: _____. PEREIRA, José dos Reis. *História dos Batistas no Brasil*. 3. ed. ampliada e atualizada. Rio de Janeiro: JUERP, 2001, p. 13.

na primeira ele tratou justamente da origem da denominação até seu desenvolvimento nos Estados Unidos, uma vez que foi devido aos esforços dos estadunidenses que surgiram os batistas brasileiros. Nessa obra, é estabelecida uma espécie de genealogia dos batistas brasileiros.

Na obra de 1972, Reis Pereira identifica três teorias sobre a origem dos batistas, sendo elas “A primeira é a teoria JJJ ou Jerusalém-Jordão-João. A segunda é a do parentesco espiritual com os anabatistas do século XVI. E a terceira é a teoria da origem dos separatistas ingleses do século XVII”.⁷⁰⁶ Mesmo entendendo que era “aproveitar alguma coisa de cada uma dessas teorias”,⁷⁰⁷ ao longo de sua obra, especialmente entre os capítulos II e VI, Pereira se utiliza da concepção landmarkista para estabelecer a origem dos batistas.

A publicação e a conseqüente circulação no Brasil de obras landmarkistas ou influenciadas pelos princípios desse movimento nos permitem compreender que, mesmo sendo um movimento estritamente estadunidense, o ideário landmarkista contribuiu para a criação e a manutenção de um sentimento de exclusivismo denominacional e antiecumênico entre os batistas brasileiros, assim como aconteceu entre os batistas do Sul.⁷⁰⁸ No contexto brasileiro dos anos 1960, a influência landmarkista servirá de recurso dos conservadores no combate ao catolicismo, ao ecumenismo e, até, ao comunismo, uma vez que nesse momento histórico os conservadores entendiam que esses três elementos estavam interrelacionados.

3.2.2.2 A construção de uma memória oficial

Como vimos anteriormente, a pretensão de uma fidelidade ao que os conservadores identificavam como “espírito dos pioneiros” foi uma característica da ala conservadora da denominação, pois eles se autoidentificavam como os novos

⁷⁰⁶ *Idem.*

⁷⁰⁷ PEREIRA, José dos Reis. *Ibidem.*, p. 14.

⁷⁰⁸ Um debate sobre a influência entre os batistas do Sul, ver: PATTERSON, James A. Landmarkism's Sectarian Legacy: an Obstacle to Ecumenism in the Southern Baptist Convention. *Criswell Theological Review*, Dallas, Texas (EUA), Vol. 14, n.º 2, p. 3-15, Spring 2017.

pioneiros. Nesse sentido, houve uma mobilização do passado denominacional como forma de legitimação dos conservadores. Mas este não foi o único momento em que a história da denominação foi novamente mobilizada pelos conservadores.

Segundo Alberto Yamabuchi, que analisou o debate sobre a história da origem do trabalho batista no Brasil, o responsável pelo estabelecimento do marco inicial batista como a organização da Primeira Igreja Batista da Bahia, que após 1973 passou a se chamar Primeira Igreja Batista do Brasil,⁷⁰⁹ no dia 15 de outubro de 1882, foi o pastor José dos Reis Pereira.⁷¹⁰ Desde 1960 e, especialmente, após assumir a direção de *O Jornal Batista* em 1964, ele passou a defender essa data. O próprio Alberto Yamabuchi reconhece que em diversas situações anteriores a Reis Pereira, os missionários se referiam ao dia 15 de outubro de 1882 como o início do trabalho batista no país.⁷¹¹

Não foi Reis Pereira, mas a própria Convenção Batista Brasileira que, em sua assembleia em 1951, estabeleceu o dia 15 de outubro “como o dia nacional dos batistas do Brasil”,⁷¹² tendo em vista que foi o dia da fundação da “1ª Igreja Batista, a realizar cultos no vernáculo, [...], em vista de ser esse o dia em que, realmente, foi estabelecido o trabalho batista no Brasil [...]”.⁷¹³ Ao escrever para o 10º Congresso da Aliança Batista Mundial, em 1960, e ao assumir a direção de *O Jornal Batista*, Reis Pereira dá continuidade a uma tradição iniciada pelos missionários estadunidenses e ratificada pela Convenção em 1951.

Esse assunto se tornou importante na formação do mundo conservador, porque em 1966 essa posição começou a ser questionada por Betty Antunes de Oliveira⁷¹⁴ ao lembrar os colonos sulistas que emigraram para o Brasil, após o fim

⁷⁰⁹ Cf.: YAMABUCHI, Alberto Kenji. *O debate sobre a história das origens do trabalho Batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira nos anos 1960-1980*. 2009. 387 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009, p. 82.

⁷¹⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 67-70.

⁷¹¹ Cf.: *Ibidem*, p. 60-63.

⁷¹² GONÇALVES, Almir dos Santos. Comemorando o Dia Nacional dos Batistas do Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de outubro de 1951, Ano LI, n. 43, p. 1.

⁷¹³ GONÇALVES, Almir dos Santos. Comemorando o Dia Nacional dos Batistas do Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de outubro de 1951, Ano LI, n. 43, p. 2.

⁷¹⁴ Cf.: OLIVEIRA, Betty Antunes. No primeiro centenário dos pioneiros norte-americanos. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 27 de novembro de 1966, Ano LXVI, n. 48, p. 1.

da Guerra de Secessão e criaram na colônia estadunidense em Santa Barbará do Oeste, no interior do estado de São Paulo, uma igreja batista em 1871. Mas, na assembleia da Convenção de 1968, a posição de 15 de outubro e a igreja da Bahia, e não a igreja em Santa Barbará, foi aprovada como o início oficial da denominação no Brasil.

Isso se torna importante para os conservadores por dois motivos. O primeiro é que, uma vez definido o marco inicial, houve uma certeza sobre quando seria comemorado o centenário dos batistas brasileiros. A comemoração do centenário mobilizou a denominação de 1973 até 1982, um período de dez anos. Em 1973 foram anunciadas as ênfases anuais para cada ano da década que antecedia o centenário. Em 1973 o tema foi mordomia, em 1974, evangelização e missões, em 1975, reconciliação, em 1976, igreja, em 1977, testemunho, em 1978, educação ministerial, em 1979, família cristã, em 1980, denominação, em 1981, expansão mundial e em 1982, louvor e gratidão.⁷¹⁵

No mesmo ano de 1973, a Convenção Batista Brasileira lançou o Programa Integrado de Missões e Evangelização (PROIME), que tinha como alvos a serem alcançados até 1982: que as igrejas batistas chegassem a um total de 6.600, que os membros dessas igrejas atingissem o número de 1 milhão, assim como 120 missionários no exterior, 550 missionários nacionais, 3.000 alunos nos Seminários, que a tiragem de *O Jornal Batista* chegasse a 60.000 exemplares, que 3.000 igrejas tivessem pastores com dedicação integral e que fosse publicado um novo livro sobre a história dos batistas.⁷¹⁶ A comemoração do centenário e os alvos para comemorá-lo movimentaram a denominação entre 1973 e 1982.

O segundo motivo pelo qual o estabelecimento da data de 15 de outubro e a Bahia como marco inicial foi importante se relaciona com o último item do PROIME, a escrita de uma nova história dos batistas brasileiros. Já existiam livros sobre a história dos batistas, são eles: *Os Batistas através dos séculos* (1928) e *Batistas em Pernambuco* (1930), do pastor Antonio Neves de Mesquita; *História dos Batistas do Brasil até o ano de 1906* (1937), do missionário Asa Routh Crabtree; como continuação dessa última obra, *História dos Batistas do Brasil de 1907 até 1935*

⁷¹⁵ Cf.: Os Batistas Brasileiros Planejam Para o Decênio do Centenário. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de janeiro de 1973, Ano LXXIII, n. 1, p. 1.

⁷¹⁶ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. *História dos Batistas no Brasil*. 3. ed. ampliada e atualizada. Rio de Janeiro: JUERP, 2001, p. 367.

(1940), também de Antonio Neves de Mesquita;⁷¹⁷ *Baptists in Brazil* (1953) de Asa Routh Crabtree; e *Protestant beginnings in Bahia state, Brazil* (1964), do missionário Rodger Wallace Perkins.

Dentre as igrejas protestantes brasileiras, na década de 1970, os batistas foram os que mais publicaram livros sobre a história denominacional. Surgiram: *Breve História dos Batistas no Brasil* (1972), do pastor José Reis Pereira; *Uma epopeia de fé: história dos Batistas Letos no Brasil* (1974), do pastor Osvaldo Ronis; *Pequena História dos Batistas no Paraná* (1976), do pastor Xavier Assunção; e *Roteiro Histórico dos Batistas Fluminenses* (1977), do jornalista Othon Ávila Amaral.⁷¹⁸

Em 1982 Reis Pereira lançou a *História dos Batistas no Brasil*, que devido ao lugar ocupado pelo autor na política denominacional e pelo próprio momento de comemoração se tornou referência no assunto. O livro ganhou uma reimpressão e uma atualização em 2001, sendo o último livro de história denominacional lançado pela Junta de Educação e Publicações (JUERP), antes de sua extinção em 2009.

Por meio de sua produção historiográfica, José dos Reis Pereira monta a galeria dos batistas ilustres, formada por missionários e brasileiros, ou estrangeiros que se converteram no Brasil a partir da pregação missionária, assim como pastores e leigos. Em sua obra de 1972, Reis Pereira destaca como pioneiro o missionário William Buck Bagby, mas acaba por incluir também Anne Luther Bagby, Zacarias Clay Taylor, Kate Stevens Crawford Taylor e o brasileiro Antônio Teixeira de Albuquerque. O mesmo grupo também recebe o título de missionários pioneiros na obra de 1982. Os outros missionários que o autor destacou em 1972 foi Salomão Luiz Guinsburg, William Edwin Entzminger e Erik Alfred (Eurico Alfredo) Nelson (1862-1939). Dentre os convertidos no Brasil foram destacados Thomaz Lourenço da Costa (1868-1946), Teodoro Rodrigues Teixeira (1871-1950) e Francisco Fulgêncio Soren.

Na obra de 1982, com exceção de Tomaz Lourenço da Costa, todos os outros nomes receberam destaque, juntamente com o acréscimo de mais alguns nomes. Por exemplo, no quinto capítulo Reis Pereira lista o que chamou de “seis grandes

⁷¹⁷ Cf.: Watanabe, Tiago Hideo Barbosa. *Op. cit.*, p. 48.

⁷¹⁸ Cf.: *Ibidem*, p. 142.

missionários”, por serem os “formadores da vida batista”,⁷¹⁹ que seriam: William Buck Bagby, Zacarias Clay Taylor, Salomão Luiz Guinsburg, William Edwin Entzminger, Eurico Alfredo Nelson e James Jackson Taylor (1878-1926), este último não aparece na obra de 1972. Entre os não missionários, o autor repetiu os nomes de Francisco Fulgêncio Soren e Teodoro Rodrigues Teixeira. A esses, Reis Pereira acrescentou os nomes de Joaquim Fernandes Lessa (1882-1935) e Joaquim Nogueira Paranaguá (1855-1926). O autor ainda destaca outros seis missionários devido a suas contribuições para a denominação, foram eles: Ernest (Ernesto) Alonzo Jackson (1877-1928), Arthur Beriah Deter (1868-1945), Loren Marion Reno (1872-1935), Otis Pendleton Maddox (1874-1955), John Watson Shepard (1879-1954) e Alonzo Bee Christie (1876-1951), nenhum destes teve destaque na obra de 1972.

Nas palavras de Thiago Hideo Barbosa Watanabe, José dos Reis Pereira utilizou uma concepção da história exemplar e mostrou “aos fiéis e aos pastores subordinados as diretrizes políticas que legitimam o *status quo* e deslegitimam seus contestadores”.⁷²⁰

O pastor José dos Reis Pereira se fez historiador da denominação durante a predominância dos neopioneiros e ao mesmo tempo utilizou-se da construção de uma memória oficial como forma de legitimar, manter e criar uma admiração pela ordem instituída, a ordem conservadora,⁷²¹ assim como dar sentidos e significados específicos ao ser batista que estava sendo construído. Cabe ressaltar que tal situação não foi exclusividade dos batistas brasileiros. Um exemplo de líder denominacional que também utilizou a história eclesiástica para reafirmar a ordem conservadora foi Boanerges Ribeiro entre os presbiterianos do Brasil.⁷²²

⁷¹⁹ PEREIRA, José dos Reis. *Op. cit.*, p. 160.

⁷²⁰ Watanabe, Thiago Hideo Barbosa. *Op. cit.*, p. 183.

⁷²¹ Cf.: *Ibidem*, p. 192.

⁷²² Cf.: *Ibidem*, p. 183, 184, 192.

4 O NEOPIONEIRISMO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE BATISTA NA DÉCADA DE 1960

Uma vez identificados os grupos sociais em disputa na construção da identidade batista brasileira na década de 1960, cabe analisarmos a construção dessa identidade a partir do processo de diferenciação operado pelos neopioneiros, o grupo que manteve o poder denominacional na época. Nessa operação se destacam quatro características do ser batista, reconhecidas pela literatura especializada como as principais marcas dos batistas na época, que são: o anticatolicismo, o antiecumenismo, o anticomunismo e o antipentecostalismo. Por mais que tais características sejam anteriores à formação do neopioneirismo, elas ganham novos sentidos nos embates da década de 1960. Por isso, procuramos identificar o desenvolvimento de tais características no meio batista brasileiro e como os conservadores da época as mobilizaram como seus traços característicos e agiram contra seus adversários.

4.1 O anticatolicismo

O anticatolicismo é a aversão ou hostilidade ao catolicismo. O termo católico tem sua origem no vocábulo grego *katholikismos* (καθολικισμός), que significa universal e, desde o credo niceno-constantinopolitano de 381, passou a ser uma característica da Igreja Cristã.⁷²³ Contudo, no atual estudo, entendemos por catolicismo o sistema formado pelo conjunto de doutrinas e práticas relativos à Igreja Católica Apostólica Romana. O anticatolicismo é uma das mais marcantes características das igrejas protestantes que chegaram no Brasil por meio da atuação de missionários durante o século XIX. Tal aversão não se deu devido à oposição da maioria católica ao trabalho protestante à época. Antes, os próprios missionários ao chegarem no país já portavam uma atitude de hostilidade para com os católicos. Ao longo de suas atividades evangelizadoras e dos consequentes embates com fiéis e

⁷²³ Sobre a associação entre o termo católico e a Igreja Romana na língua portuguesa, ver: CORRÊA, Vitor Hugo Quima. *Evangélico: contribuições à semântica histórica (1858-1917)*. 2017. 177 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017, p. 153.

o clero católicos, tal aversão também passa a ser uma característica do protestantismo que se inicia no país. Ou seja, o anticatolicismo protestante brasileiro é uma herança dos missionários estadunidenses.⁷²⁴

A origem do anticatolicismo missionário estadunidense se encontra nas disputas religiosas e políticas dos séculos XVI e XVII. Foi um momento em que o protestantismo estava sendo consolidado na Inglaterra e que o elemento externo, o poder papal, passou a ser visto como uma ameaça à identidade inglesa.⁷²⁵ Especialmente depois do episódio da Conspiração da Pólvora, quando, em 5 de novembro de 1605, um grupo de católicos tentou assassinar o rei James I e reestabelecer o catolicismo. Esse evento deu origem ao *Pope Night*,⁷²⁶ um feriado anticatólico que era celebrado nas colônias inglesas na América lembrando e comemorando o fracasso da Conspiração de 1605. Ao longo do período colonial, várias medidas foram tomadas nas diversas colônias para limitar a participação política de colonos católicos. Em 1689, um exército de colonos protestantes tomou o poder na colônia de Maryland, uma colônia originalmente de católicos.⁷²⁷ Com a ajuda dos colonos católicos na independência em 1776 e a aprovação em diversas ex-colônias de atos de tolerância, o sentimento anticatólico diminuiu.

Segundo Antonio Gouvêa Mendonça, na primeira metade do século XIX, o número de católicos cresceu significativamente nos Estados Unidos, devido à imigração de franceses, irlandeses e alemães.⁷²⁸ O crescimento foi tão significativo que, entre as décadas de 1830 e 1840, se desenvolveu entre os estadunidenses um movimento nativista, fortemente marcado pelo anticatolicismo,⁷²⁹ que marcou a

⁷²⁴ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *“Missionários do inferno”*: representações anticomunistas dos Batistas no Brasil (1917-1970). 2016. 246 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 190.

⁷²⁵ Cf.: CURRAN, Robert Emmett. *Papist Devils: Catholics in British America, 1574-1783*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2014, p. 201-2.

⁷²⁶ Cf.: SHARPE, James. *Remember, Remember: A Cultural History of Guy Fawkes Day*. Cambridge, Massachusetts (EUA): Harvard University Press, 2005.

⁷²⁷ Cf.: SUTTO, Antoinette. *Loyal Protestants and Dangerous Papists: Maryland and the Politics of Religion in the English Atlantic, 1630–1690*. Charlottesville, Virgínia (EUA): University of Virginia Press, 2015.

⁷²⁸ Cf.: MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, p. 73.

⁷²⁹ Cf.: FERRIE, Joseph P. *Yankeys now: Immigrants in the antebellum U.S. 1840-1860*. New York, New York (EUA): Oxford University Press, 1999. HIGHAM, John. *Strangers in the land: Patterns of American nativism, 1860-1925*. New Brunswick, New Jersey (EUA): Rutgers University Press, 1955.

sociedade estadunidense ao longo de todo o século. Para Mendonça, como influência do “iluminismo ‘jeffersiano’”, se desenvolveu a ideia de que a igreja católica seria “a mais poderosa e perigosa institucionalização da superstição medieval, obscurantismo sectário e despotismo monárquico em religião”.⁷³⁰ Como consequência se desenvolveu a ideia de que havia uma conspiração católica para subverter a democracia estadunidense pela entrada de imigrantes católicos. Mais do que disputas em discussões filosóficas, para o movimento nativista, o que se estava em jogo eram os ideais sociopolíticos que organizam a sociedade.⁷³¹ O movimento nativista, por exemplo, alegava que os católicos irlandeses espalhavam a violência e a embriaguez. Ainda, no caso irlandês, a hostilidade a eles foi o motivo de uma série de motins, em 1844, nos estados da Filadélfia e da Pensilvânia.⁷³² Era esse anticatolicismo que os missionários que chegaram ao Brasil portavam e legaram aos protestantes brasileiros.

Em 1859, quando a Foreign Mission Board considerou o Brasil como um novo campo de atuação missionária, foram feitas algumas observações como:

1. O Brasil é, em certo sentido, um novo país; ou melhor, é um país antigo, que, tendo decaído sob a influência do papado e do domínio português, **está agora apenas emergindo da insignificância e das trevas**, e assumindo um caráter e um lugar entre as nações da terra. Seus princípios parecem mais liberais, seu governo mais estável, suas empresas mais esperançosas do que qualquer outra no continente sul-americano. [...]

2. **Os brasileiros, como povo, estão sem o evangelho.** Nas cidades, embora nominalmente católicas, eles são, em sua maioria, ao que parece, realmente infiéis. No país, o catolicismo e o paganismo disputam a predominância; o primeiro tendo a vantagem não tanto em moralidade superior, ou liberdade de superstição, como em maior sagacidade, cultivo e riqueza.

Os cultos na igreja não se destinam a instruir. A missa é rezada todas as manhãs na maioria delas. Nos grandes feriados, as igrejas estão lotadas, e os sermões são ocasionalmente entregues, mas *nada como pregação regular* no Sabbath ou em qualquer outro dia *é conhecido em qualquer parte do país.*⁷³³ [Grifo nosso]

⁷³⁰ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Op. cit.*

⁷³¹ Cf.: *Ibidem*, p. 74.

⁷³² Cf.: MILANO, Kenneth W. *Philadelphia Nativist Riots: Irish Kensington Erupts*. Charleston, South Carolina (EUA): History Press, 2013.

⁷³³ Tradução literal de: “1. Brazil is, in a certain sense, a new country; or rather, it is an old country, which, having decayed under the influence of Popery and Portuguese rule, is now just emerging from insignificance and darkness, and assuming a character and a place among the nations of the earth. Its principles seem more liberal, its government more stable, its enterprises more hopeful than any in the South American continent. [...] 2. The Brazilians, as a people, are without the gospel. In the towns, though nominally Catholic, they are, for the most part, it would seem, really infidel. In the country, Catholicism and heathenism contend for predominance; the former having the advantage not so much in superior morality, or freedom from superstition, as in greater sagacity, cultivation and wealth.

O domínio português e a influência papal eram vistos pelos batistas do Sul como insignificância e treva. Já a religião oficial, o catolicismo, foi vista como algo distinto do verdadeiro evangelho, do qual a população brasileira necessitaria e que os batistas do Sul deveriam levar. Tais posições são expressões do anticatolicismo dos batistas do Sul.

A atuação missionária transmitiu esse sentimento aos fiéis brasileiros por meio da pregação e das publicações. Em exemplo foi a matéria “*Porque combatemos o catolicismo*”, publicada na secção editoriais da edição de 25 de setembro de 1919, de *O Jornal Batista*, cujo redator responsável era o missionário William Edwin Entzminger. Nessa matéria foram elencados sete motivos pelos quais os batistas combatiam o catolicismo romano. Primeiro, porque o papa, um homem, teria se tornado o chefe do catolicismo, no lugar de Jesus; segundo, porque o catolicismo teria desprezado a Palavra de Deus e se apegado a tradições humanas; terceiro, porque o catolicismo teria se entregado à idolatria no lugar do culto espiritual que Deus exigiria; quarto, enquanto a religião de cristo seria a religião da graça, o catolicismo seria a religião do dinheiro, por cobrar para realizar atos religiosos como missas, batismos e casamentos; quinto, devido à necessidade do fiel de passar pelo purgatório, os ensinamentos da igreja romana não salvam o fiel; sexto, porque o catolicismo prejudicaria a sociedade, a nação e a família ao autorizar crimes, no caso de não considerar certos pecados como mortais ou por tolerar certas práticas dependendo das circunstâncias; sétimo, e último, pois o catolicismo seria o inimigo da civilização por não incentivar e impedir a instrução do povo, a liberdade de pensamento e de religião.⁷³⁴

Independente do período, o anticatolicismo é a aversão e a hostilidade para com o catolicismo, mas o modo como essa aversão se dá e o que a motiva podem variar no tempo. O anticatolicismo, herdado dos missionários e das primeiras gerações de batistas brasileiros, era um dos elementos formadores do modo como os neopioneiros lidavam com a realidade. Na década de 1960, a reação dos batistas

The services in the church are not intended to instruct. The mass is said every morning in most of them. “Ordinarily but few attend, and these principally women. Upon the great holidays, the churches are thronged, and sermons are occasionally delivered, but *nothing like regular preaching* on the Sabbath or any other day *is known in any part of the country*”. [Sic.] (Itálico no original). SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1859, p. 50.

⁷³⁴ Porque Combatemos o Catholicismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de setembro de 1919, Ano XIX, n. 39, p. 4, 5.

sobre o Concílio do Vaticano II deu novos contornos ao anticatolicismo na denominação.

O Concílio foi convocado pelo papa João XXIII (1881-1963) no Natal de 1961. Ele foi aberto em 11 de outubro de 1962 e encerrado em 8 de dezembro de 1965. Seus trabalhos podem ser divididos em quatro períodos: o primeiro, de sua abertura até 8 de dezembro de 1962; o segundo, de 29 de setembro a 4 de dezembro de 1963; o terceiro de 14 de setembro a 21 de novembro de 1964; e o quarto e último período foi de 14 de setembro a 8 de dezembro de 1965.⁷³⁵ A primeira sessão foi presidida pelo papa, que o convocou, e as demais sessões pelo papa Paulo VI (1897-1978), eleito pontífice após a morte de João XXIII, em junho de 1963. Segundo Robert Frederick Trisco e Joseph A. Komonchak, os objetivos de João XXIII ao convocar o concílio era de promover uma renovação espiritual na igreja, atualizar suas práticas e instituições de acordo com o mundo moderno e promover a unidade entre os cristãos.⁷³⁶

Em seu esforço ecumênico, as igrejas cristãs separadas do catolicismo romano, como as igrejas ortodoxas e as protestantes, foram convidadas a participarem das sessões públicas e das congregações do concílio como observadores, sem direito à palavra ou ao voto, mas suas opiniões poderiam ser expressadas à Secretaria da Unidade dos Cristãos ou pessoalmente aos padres e bispos participantes.⁷³⁷ Os batistas também foram convidados. A recusa da Aliança Batista Mundial do convite para enviar um observador ao Concílio foi bem vista pelos conservadores batistas brasileiros, uma vez que não poderiam testemunhar de sua fé no concílio, ou seja, não poderiam induzir os católicos a adotarem seus preceitos de fé. O concílio era visto como um ambiente que inspirava temor.⁷³⁸

Com o título “Concílio do Vaticano II, Segundo o Ponto de Vista Católico, As primeiras conclusões”, foi reproduzido o trabalho apresentado à Ordem dos

⁷³⁵ Cf.: TRISCO, R. F.; KOMONCHAK, J. A. Vatican Council II IN: CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA. *New Catholic Encyclopedia*. 2 ed. vol XIV. Farmington Hills, Michigan (EUA): The Gale Group, Inc., 2003. p. 409.

⁷³⁶ Cf.: *Ibidem.*, p. 407.

⁷³⁷ Cf.: *Ibidem.*, p. 409.

⁷³⁸ Cf.: GONÇALVES, Almir dos Santos. Ainda o Concílio Ecumênico. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 outubro de 1962, Ano LXII, n. 41, p. 2. GONÇALVES, Almir dos Santos. Editorial. Os Batistas e o Concílio do Vaticano. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 13 dezembro de 1962, Ano LXII, n. 50, p. 2.

Ministros Batistas do Estado de São Paulo pelo pastor Artur Alberto da Mota Gonçalves (1934-?), o qual, por sua vez, era a reprodução de uma reportagem da revista estadunidense Newsweek de 17 de dezembro de 1962.⁷³⁹ A matéria foi dividida em seis partes, publicadas em edições diferentes do jornal, entre 1962 e 1963, e davam conta das disputas entre conservadores e progressistas, e comentava sobre os debates como os que ocorreram sobre as fontes da revelação e sobre a reforma litúrgica.

Outra matéria sobre o Concílio publicada pelo mesmo jornal foi “O Concílio Vaticano II”, de autoria de Antônio Gonçalves Pires, ex-cônego católico português que abandonou a batina e se mudou para o Brasil em 1959 e aderiu à igreja Batista.⁷⁴⁰ Assim como o trabalho do pastor Artur Alberto da Mota Gonçalves, a matéria de Antônio Gonçalves Pires também foi publicada em dez partes. Enquanto a matéria de Artur Gonçalves tinha um tom mais informativo, a segunda, de Antônio Pires, estimulava a polêmica religiosa.

No início da primeira parte de sua matéria, Antônio Pires já começava denunciando o fretamento por parte do governo federal do avião que levou bispos brasileiros à terceira sessão do Concílio, assim como o subsídio dado pelo governo a eles, e o fornecimento gratuito de café ao Concílio pelo Instituto Brasileiro do Café.⁷⁴¹ Baseado em reportagens do Frei Boaventura Kloppenburg, O. F. M., (1919-2009) o ex-cônego comentou a participação dos bispos brasileiros no concílio e o despreparo dos mesmos, assim como a participação dos bispos portugueses, dos latino-americanos e dos observadores protestantes. Para ele:

Os acontecimentos ocorridos no Concílio só nos interessam secundariamente, como subsídio para avaliar as forças dos nossos inimigos espirituais e conhecer a sua tática.

Quem se recorda de que Roma não muda de rumo, e apenas muda de tática, não alimenta ilusões sobre o resultado do Concílio.⁷⁴²

⁷³⁹ Cf.: GONÇALVES, Artur Alberto da Mota. Concílio do Vaticano II, Segundo o Ponto de Vista Católico, As primeiras conclusões. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 1 de junho de 1963, Ano LXIII, n. 22, p. 4

⁷⁴⁰ CUNHA, José. Confissão desassombrada de um ex-cônego católico. *O semanário*, Rio de Janeiro, 14 a 20 de maio de 1959, Ano IV, n. 159, p. 10.

⁷⁴¹ PIRES, Antônio Gonçalves. Concílio Vaticano II (I). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 29 de novembro de 1964, Ano LXIV, n. 48, p. 2.

⁷⁴² PIRES, Antônio Gonçalves. Concílio Vaticano II (IV). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 20 dezembro de 1964, Ano LXIV, n. 51, p.2.

O pequeno trecho contém as duas posições dos conservadores batistas brasileiros para com o Concílio. A primeira é o completo desinteresse real pelo Concílio, e a segunda, a ideia de que “Roma nunca muda de rumo”, mas apenas de tática. Essa última afirmação foi reforçada na última seção da matéria, publicada em janeiro de 1965, quando Pires afirmou: “Em resumo: **Roma semper eadem**, que significa: Roma não muda de finalidade, muito embora mude de métodos”.⁷⁴³ A ideia de que Roma não muda tornou-se lugar comum no discurso batista. Por exemplo, em 4 de outubro de 1970, a capa de *O Jornal Batista* trazia uma matéria que tinha por título “Roma não muda: é o que diz um ex-padre italiano”.⁷⁴⁴

Tal postura foi reforçada ao término do Concílio devido à não alteração de dogmas católicos e outros elementos teológicos que há tempos recebiam críticas de diversos setores protestantes, como: a manutenção da transubstanciação, o sacramento da penitência, o purgatório, o limbo, os livros apócrifos, o uso de imagens, a veneração aos santos e a Maria. Mas nas palavras de José dos Reis Pereira, o Concílio foi apenas

uma solerte manobra desses habilíssimos políticos que são os líderes católicos. Para formar uma frente única cristã contra os inimigos da igreja, colocando o papa como líder nº 1 da cristandade. E, além de outros benéficos de que Roma seria a principal recipiente, haveria o de deter a obra protestante de evangelização que tantos desfalques tem causado nas fileiras romanistas, inclusive na sua oficialidade.⁷⁴⁵

As suspeitas dos batistas quanto ao esforço do catolicismo de promover a unidade dos cristãos, a abertura ao ecumenismo, se baseava nas experiências pessoais de alguns batistas quando saíram do catolicismo, pois foram rechaçados por suas famílias devido à sua adesão ao protestantismo. Outro elemento importante para desconfiança dos batistas era o que chamavam de “inesquecíveis lições da História”, isto é, os ataques de católicos a protestantes em diversos momentos e lugares. Ao comentar o encontro entre o arcebispo de Canterbury, o líder da Igreja Anglicana, e o papa, em 23 de março de 1966, que marca o início do diálogo católico-anglicano, pouco tempo depois do término do Concílio do Vaticano II, José dos Reis Pereira afirmou:

⁷⁴³ PIRES, Antônio Gonçalves. Concílio Vaticano II (X). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 31 de janeiro de 1965, Ano LXV, n. 5, p.2.

⁷⁴⁴ Roma não muda: é o que diz um ex-padre italiano. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 4 de outubro de 1970, Ano LXX, n. 40, p. 1.

⁷⁴⁵ PEREIRA, José dos Reis. O Concílio acabou. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 20 março de 1966, Ano LXVI, n. 12, p. 3.

a menos que houvesse no catolicismo uma transformação semelhante à da Reforma no século XVI, sempre será com reservas que observaremos os movimentos orientados por Roma. Sempre veremos por trás de tudo os frios calculistas que uma experiência multissecular torna cada vez mais sagazes.⁷⁴⁶

Nos anos 1960, a teoria da conspiração, o antigo elemento do anticatolicismo, que entre os ingleses e depois entre os estadunidenses era de uma invasão que visava desestabilizar e tomar seus países, agora passa a ver no ecumenismo a oportunidade católica de dominar as demais igrejas cristãs. A esse elemento se junta o princípio afirmado e reafirmado de que Roma essencialmente nunca muda. Nessas bases se deu o combate ao catolicismo do neopioneirismo.

Devido à permanência de diversos elementos da teologia católica criticados pelos protestantes, Antônio Pires se orgulhou e agradeceu quando Frei Boaventura, ao tratar do desinteresse do protestantismo brasileiro sobre o Concílio, afirmou que “Os batistas, no Brasil, como em toda a parte, têm um caráter proselitista e combativo, sobretudo contra tudo o que se apresenta católico ou simpatizante com Roma” e que “O JORNAL BATISTA se coloca certamente na vanguarda do anticlericalismo brasileiro”.⁷⁴⁷ Para Pires os batistas combatem “o bom combate” (uma referência à fala do apóstolo Paulo em 2 Timóteo 4:7), que para ele consistiria em ganhar almas para Jesus, ou seja, promover a salvação da alma dos fiéis, uma vez que a Igreja católica seria incapaz disso.

Após o Concílio do Vaticano II, a igreja católica passa a ser retratada em O Jornal Batista como uma igreja em confusão, devido a diversos motivos.⁷⁴⁸ O primeiro motivo estava na tentativa de se adaptar aos tempos modernos e de se tornar popular, o que ocasionava a entrada do mundanismo na igreja. O exemplo dado foi de quando a banda de rock *Brazilian Bittles* tocou na Igreja Nossa Senhora da Paz, em Ipanema, na cidade do Rio de Janeiro, em 11 de julho de 1966.⁷⁴⁹ Da análise da realidade do catolicismo estadunidense vinham mais dois motivos. Um seria a entrada do espírito secular, que se daria na participação de religiosos nos

⁷⁴⁶ PEREIRA, José dos Reis. Ainda sobre o arcebispo e o papa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 17 de abril de 1966, Ano LXVI, n. 16, p. 3

⁷⁴⁷ PIRES, Antônio Gonçalves. Concílio Vaticano II (X). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 31 de janeiro de 1965, Ano LXV, n. 5, p.2.

⁷⁴⁸ PEREIRA, José dos Reis. A Confusão Romanista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de junho de 1968, Ano LXVIII, n. 26, p. 3.

⁷⁴⁹ PEREIRA, José dos Reis. O aprendiz de feiticeiro. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de julho de 1966, Ano LXVI, n. 30, p. 3.

movimentos de desobediência civil nos Estados Unidos e da influência de teólogos, considerados pelos neopioneiros como liberais, tais como Harvey Cox (1929-), Rudolf Bultmann (1884-1976), Paul Tillich (1886-1965).⁷⁵⁰ Outro elemento seria a adoção de práticas protestantes na liturgia, como o cântico de músicas protestantes, a leitura da Bíblia por leigos no altar.⁷⁵¹ Ainda haveria, segundo o editor de *O Jornal Batista*, uma crise interna de autoridade na igreja católica, o que podia resultar em um cisma.⁷⁵²

Em relação ao catolicismo no Brasil, no final da década de 1960, os neopioneiros destacaram nas páginas de *O Jornal Batista* a crescente oposição de alguns bispos e suas críticas ao regime militar que vigorava no país. Como os neopioneiros apoiavam o regime, a postura dos religiosos era desaprovada, uma vez que, para os batistas conservadores, a igreja católica estava se envolvendo em política em vez de cuidar dos assuntos espirituais. Isso aconteceu em relação ao posicionamento crítico do bispo de Volta Redonda, no Rio de Janeiro, devido à prisão de estudantes católicos que estavam no Palácio Episcopal por militares em novembro de 1967, pela crítica do bispo de Santo André, São Paulo, contra o governo militar,⁷⁵³ a prisão de três padres franceses em Belo Horizonte, Minas Gerais, em 1968,⁷⁵⁴ e a prisão de frades em novembro de 1969, quando o redator de *O Jornal Batista* declarou:

essa presença de sacerdotes católicos nesses esquemas de violência tão contrários ao Cristianismo de Jesus Cristo, é mais uma indicação desse estado de crise tremenda em que se encontra a Igreja Romana. Ela está, realmente em pânico.⁷⁵⁵

⁷⁵⁰ GOMES, Elias M. Postais de Nova York (IV) – Catolicismo em Pandemônio. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de setembro de 1966, Ano LXVI, n. 39, p. 12.

⁷⁵¹ GOMES, Elias M. Postais de Nova York (IV) – Catolicismo em Pandemônio. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de setembro de 1966, Ano LXVI, n. 39, p. 10.

⁷⁵² Cf.: PEREIRA, José dos Reis. A crise na Igreja Romana. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de dezembro de 1968, Ano LXVIII, n.º 50, p. 3. PEREIRA, José dos Reis. Cisão na Igreja Romana. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de outubro de 1969, Ano LXIX, n. 43, p. 3.

⁷⁵³ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. Igreja em pânico. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 04 de fevereiro de 1968, Ano LXVIII, n. 5, p. 3.

⁷⁵⁴ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. A prisão dos padres. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 22 de dezembro de 1968, Ano LXVIII, n. 51, p. 3.

⁷⁵⁵ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. A prisão dos frades. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de dezembro de 1969, Ano LXIX, n. 49, p. 3.

4.2 O antiecumenismo

Além do anticatolicismo, outro elemento já presente entre os batistas brasileiros, mas que ganhou novos contornos na década de 1960 foi o antiecumenismo. O antiecumenismo pode ser definido como a aversão ou a hostilidade ao ecumenismo. Para entendermos como o antiecumenismo contribuiu na formação dos neopioneiros e em como entendiam a realidade, é importante conceitualizarmos o ecumenismo e sua atuação no Brasil.

Segundo Juan Bosch Navarro, a palavra *ecumênico* tem origem no termo grego *Oikoumene*, que inicialmente significaria “terra habitada pelos helênicos”, de onde se derivou outro significado “mundo habitado”,⁷⁵⁶ diferenciando-se assim do mundo dos bárbaros. Como resultado de um fenômeno típico do mundo da linguagem, ao longo do tempo, de acordo com os diversos usos dados à palavra, novos sentidos foram incorporados a seu significado. O termo grego apareceu no Novo Testamento no sentido de mundo ou de império romano, respectivamente em Atos 11,28 e Lucas 2,1. O termo também aparece nas passagens de Mateus 24,14 e Hebreus 2,5.

Ainda segundo Navarro, no cristianismo dos primeiros séculos, como na obra do século II, *O martírio de Policarpo*, o termo continua tendo o sentido dado no novo Testamento. Foi a partir do Concílio de Constantinopla, em 381, que denominou o Concílio de Niceia, realizado em 325, como concílio ecumênico, que o termo passa a “designar as doutrinas e os usos eclesiais que são aceitos como norma de autoridade e dotados de validade universal em *toda a Igreja Católica*”.⁷⁵⁷ Com o fim do Império Romano, o significado eclesiástico do termo passa a ser exclusivo, a *Oikoumene* passa a ser a igreja universal e ecumênico passa a ser utilizado para identificar os concílios que “falam em nome de *toda a Igreja*”.⁷⁵⁸

De acordo com Antonio Gouvêa Mendonça, os seguintes elementos contribuíram para que, em certo ponto, houvesse uma busca por unidade no meio protestante: a expansão colonial dos povos protestantes e a conseqüente expansão

⁷⁵⁶ Cf.: NAVARRO, Juan Bosch. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 10.

⁷⁵⁷ *Idem*.

⁷⁵⁸ *Idem*.

do protestantismo; o enriquecimento destes; a assimilação pelo movimento evangélico de elementos da teologia de John Wesley, formando uma espécie de teologia comum; o receio de uma catolicização do protestantismo, como, por exemplo, a partir do surgimento do Movimento de Oxford no interior da Igreja Anglicana; e o revigoramento do catolicismo romano, com o ultramontanismo.⁷⁵⁹

Essa busca por unidade começa a acontecer por meio da organização de instituições paraeclesiais, ou seja, paralelas as igrejas, as denominações. No movimento das missões modernas, ainda no século XVIII, surgiram sociedades missionárias interdenominacionais como: a London Missionary Society (1795), a Religious Tract Society (1799), a British and Foreign Bible Society (1804) e a American Bible Society (1816). Entre os movimentos de leigos cristãos, ao longo do século XIX, surgiram organizações como: a Young Men's Christian Association (1844); a Young Women's Christian Association (1855); o Student Volunteer Movement for Foreign Missions (1886); a World Sunday School Convention (1889). Nesse contexto, com a organização da World Evangelical Alliance, em 1846, o termo ecumênico começou a ser relacionado pelos participantes a uma associação que transcendesse as denominações evangélicas.

Esse processo de união de esforços entre os protestantes, especialmente, na área das missões, teve na Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, em 1910, um importante marco. Ela foi a primeira de uma série de conferências, promovidas pelo movimento de Fé e Ordem e pelo movimento Vida e Trabalho, realizadas na primeira metade do século XX. Em 1919, já se defendia a criação de um conselho ecumênico de igrejas a fim de “falar em nome da cristandade sobre as preocupações religiosas, morais e sociais da humanidade”.⁷⁶⁰ Esses dois movimentos realizaram conferências ao longo da década de 1920 e em 1937. Nessas conferências foi promovida a ideia da criação do Conselho Mundial de Igrejas, que se tornou realidade em 1948. Desde sua participação, o Conselho contou com a atuação de igrejas protestantes e ortodoxas. A igreja católica romana não compõe o conselho, mas se aproximou dele a partir criação, em 1965, de um Grupo Misto de Trabalho Misto entre o Conselho e a Igreja Católica e da

⁷⁵⁹ Cf.: MENDONÇA, Antoni Gouvêa. *Protestantismo, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. 2. ed. São Bernardo do Campo (SP): Universidade Metodista de São Paulo, 2008. p. 177-189.

⁷⁶⁰ KARLTRÖM, Nils, 1993, apud HAIGHT, Roger. *A comunidade Cristã na História*. v. 2 - Eclesiologia comparada. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 423.

participação dessa na Comissão de Fé e Ordem desde 1968. Conselho Mundial de Igrejas não era uma Igreja unificada ou uma estrutura centralizadora que controlaria as igrejas, mas sim um “quadro de referência para as igrejas interligar-se e fazer face às questões em conjunto”.⁷⁶¹

Foi nesse contexto, da virada do século XIX para o XX, que a palavra ecumênico passou a significar “a relação amistosa entre igrejas com a finalidade de promover a paz internacional, de elaborar a união de várias Igrejas ou inclusive de gerar o espírito de aproximação entre cristãos de diversas confissões”. Mesmo tendo suas raízes no pan-protestantismo das organizações que aproximaram cristãos protestantes de diversas denominações no século XIX, foi a partir das conferências realizadas no século XX, e a que mais se destacou foi a de 1910, que surgiu o movimento ecumênico. Com o surgimento do movimento, veio o termo ecumenismo, entendido como:

um movimento constituído por um conjunto de sentimentos, de ideias, de obras e instituições, de reuniões ou de conferências, de cerimônias, de manifestações e de publicações que tendem a preservar a reunião, não apenas dos cristãos, mas das Igrejas hoje existentes numa nova unidade.⁷⁶²

No Brasil,⁷⁶³ o esforço de cooperação entre diferentes igrejas protestantes remonta ao final do século XIX, com o surgimento de associações como Associação do Hospital Evangélico do Rio de Janeiro (1887), reunindo congregacionais, batistas, episcopais, luteranos metodistas e presbiterianos. Nesse mesmo século ainda surgiram a Liga Evangélica em São Paulo (1890), o Hospital Samaritano de São Paulo (1894), a primeira unidade na América Latina da Associação Cristã de Moços, no Rio de Janeiro (1893).

Em 1902 foi formada a Aliança Evangélica de São Paulo. Foi essa associação que promoveu a criação da primeira entidade cujo objetivo era a cooperação em

⁷⁶¹ HAIGHT, Roger. *Op. cit.*, p. 428.

⁷⁶² CONGAR, Yves, 1967, apud: NAVARRO, Juan Bosch. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 18.

⁷⁶³ Para saber mais sobre o ecumenismo protestante no Brasil, além das obras já citadas, ver: DIAS, Agemir de Carvalho. *O movimento ecumênico no Brasil (1954-1994): a serviço da igreja e dos movimentos populares*. 2007. 291 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007. DIAS, Agemir de Carvalho. *O ecumenismo: uma ótica protestante*. *I Simpósio Internacional de Religião, Religiosidades e Cultura*. Campo Grande, Brasil: Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2003. Disponível em: <https://www.nupper.com.br/home2/wp-content/uploads/3-O_Ecumenismo_Uma_otica_Protestante.pdf>. Acessado em: 17 de jul. 2022. REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. [São Paulo]: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos 1984.

nível nacional das igrejas evangélicas no país, a Aliança Evangélica Brasileira em 1903. Estavam envolvidos nessa Aliança elementos presbiterianos, metodistas, episcopais, congregacionais e batistas. O diferencial dessa entidade é o fato de que ela não reunia igrejas, mas indivíduos que estavam em comunhão com qualquer igreja evangélica no país.⁷⁶⁴ Seus objetivos eram colaborar na cooperação dos trabalhos evangélicos, evitar atritos entre as denominações, combater o catolicismo e defender a liberdade religiosa.

Pouco depois da criação da Aliança Brasileira, foi realizado o Congresso de Edimburgo em 1910. Nele foi debatida a obra missionária, a fim de superar as rivalidades e as diferenças entre os protestantes no campo missionário. O principal ponto de divergência dessa Conferência foi a não inclusão por parte dos europeus da América Latina como área a ser evangelizada, uma vez que contava com a presença da Igreja Católica.⁷⁶⁵ Os estadunidenses discordaram dessa postura e, em 1913, criaram o Comitê de Cooperação da América Latina. Segundo Carlos Barros Gonçalves, esse comitê foi o “principal responsável pela promoção do movimento ecumênico no continente sul-americano”.⁷⁶⁶ Um dos desdobramentos da atuação desse comitê foi a criação da Comissão Brasileira de Cooperação em 1917. A Comissão tinha como objetivo ser um órgão de comunicação entre as denominações e os organismos internacionais, ser um centro de unidade moral entre as igrejas cooperantes e evitar conflitos.⁷⁶⁷ A comissão também produziu literatura como jornais, boletins e lições de escolas dominicais.

Devido ao Golpe de 1930, que levou Getúlio Vargas ao poder e reorganizou as forças políticas no país, a igreja católica procurou reconquistar sua influência política que havia sido prejudicada com a separação entre Igreja e Estado promovida no início da República brasileira. Nesse contexto, visando à simplificação do trabalho cooperativo entre os protestantes brasileiros e na representação destes ante a sociedade foi criada a Confederação Evangélica Brasileira. Segundo Carlos

⁷⁶⁴ Cf.: GONÇALVES, Carlos Barros. *Até aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas*. Dourados, Mato Grosso do Sul: Ed. UFGD, p. 73, 76. E-book.

⁷⁶⁵ Cf.: PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante – 1830-1960*. v. 1. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.

⁷⁶⁶ GONÇALVES, Carlos Barros. *Op. cit.*, p. 86.

⁷⁶⁷ GONÇALVES, Carlos Barros. *Op. cit.*, p. 107.

Barros Gonçalves, a Confederação Evangélica do Brasil foi organizada em junho de 1934, a partir da fusão de três entidades: a Comissão Brasileira de Cooperação de 1917; o Conselho Evangélico de Educação Religiosa (1928), que substituiu a União das Escolas Dominicais do Brasil, criada em 1911, a fim de unificar e produzir literatura para as Escolas Dominicais do país; e a Federação das Igrejas Evangélicas, criada em 1931, para tratar de problemas relativos às igrejas e representá-las junto aos governos.⁷⁶⁸ De sua organização em 1934 até pouco após 1964, quando os militares tomaram o poder, a Confederação Evangélica do Brasil foi a principal representante do movimento ecumênico no país e atuou na “representação pública das denominações, conciliação de conflitos intereclesiais, publicação de literatura, missões, evangelização e programas sociais”.⁷⁶⁹

Fiéis batistas brasileiros participaram de várias entidades que reuniam as diversas denominações protestantes no país, como a Associação do Hospital Evangélico do Rio de Janeiro e a Aliança Evangélica Brasileira. As primeiras discordâncias sobre o ecumenismo começaram a aparecer durante os preparativos no Brasil para o Congresso do Panamá de 1916. Nesses preparativos foram realizadas várias reuniões em São Paulo chamadas de Instituto Bíblico Interdenominacional, realizadas entre 12 e 19 de dezembro de 1915. Nessas reuniões foram discutidas as fases de uma aproximação interdenominacional. Na reunião existiam pastores que desejavam uma união orgânica das igrejas protestantes, ou seja, a fusão de todas as denominações originando uma única igreja. Esse pensamento ficou conhecido como unionismo. Segundo Antonio Gouvêa Mendonça, esse pensamento era comum em países onde o protestantismo era minoritário.⁷⁷⁰ Mas, segundo o missionário batista do Sul Salomão Guinsburg, que atuava no Brasil e acompanhou as reuniões, “O objetivo predominante parecia ser: Unir no que fosse possível haver união para o combate do inimigo comum”.⁷⁷¹

⁷⁶⁸ Cf.: GONÇALVES, Carlos Barros. *Op. cit.*, p. 260, 262.

⁷⁶⁹ Cf.: GONÇALVES, Carlos Barros. *Unum Corpus Sumus in Cristo? Iniciativas de fraternidade e cooperação protestante no Brasil (1888-1940)*. 2015. 292f. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015, p. 240.

⁷⁷⁰ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação* IN: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Org.). *Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 57.

⁷⁷¹ GUIBURG, Salomão Luiz. Editoriais – Reuniões interdenominacionais em S. Paulo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 1915, Ano XV, n. 49, p. 4.

Para o presbiteriano independente Eduardo Carlos Pereira, a união orgânica não era uma possibilidade, mas ele defendia a criação de um concílio nacional que dirigiria trabalhos comuns como evangelização, educação, imprensa e beneficência. Para Guinsburg, os batistas não poderiam participar de um concílio como esse, pois cada igreja batista é livre e independente e porque tal organização geraria um governo centralizado, o que seria contrário à democracia batista. Já a união para a realização de trabalhos em comum foi bem vista apenas na área de beneficência. Para o missionário batista do Sul Alva Bee Langston (1878-1965), o Reino de Deus avançaria conforme cada denominação progredisse, e a unidade estaria em submeter seus interesses aos interesses do Reino de Deus.

Para Salomão Guinsburg, o sentimento do povo batista sobre a união entre as denominações estava expresso em uma divisa colocada em uma das paredes do local da reunião da Southern Baptist Convention em 1915, que dizia “FRATERNIDADE É COISA MUI BOA, PORÉM LEALDADE A JESUS É MUITO MELHOR”. Para o missionário os batistas brasileiros apoiariam essa posição e defendiam que “A fraternidade que mesmo de leve os obrigue a deslealdade para com o Mestre, a sua doutrina, os seus mandamentos, não terá aceitação entre nós”,⁷⁷² ou seja,

em matéria de doutrina, de convicções ou questões de consciência, nós Batistas não transigimos e jamais cederemos um ponto sequer naquilo que julgamos ser a vontade do nosso Mestre. Isto, porém, não impede que haja respeito mútuo entre os diversos ramos evangélicos⁷⁷³.

As notícias sobre o Congresso do Panamá, dadas pelos missionários estadunidenses davam conta de como os batistas do Sul, juntamente com outras igrejas, não tomariam parte no evento por não concordarem com a postura dos organizadores de tratar a igreja católica como uma cristã que devia se purificar, assim como os missionários protestantes não deveriam ser hostis ao catolicismo e auxiliá-lo a se levantar de sua decadência moral e de seus erros.⁷⁷⁴

Tal como o anticatolicismo, o antiecumenismo batista brasileiro também foi herdado dos missionários estadunidenses. O próprio anticatolicismo foi um elemento

⁷⁷² *Ibidem*, p. 5.

⁷⁷³ *Ibidem*, p. 4.

⁷⁷⁴ Cf.: ENTZMINGER, W. E. Seção Editorial – O Congresso de Panamá. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 1916, Ano XVI, n. 8, p. 4. ENTZMINGER, W. E. Editoriais – Ecos do Congresso do Panamá. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de agosto de 1916, Ano XVI, n. 30, p. 3.

que contribuiu para que os batistas brasileiros suspeitassem da criação de qualquer organização que reunisse as diversas denominações, assim como a qualquer tipo de tratamento dado à igreja católica que não fosse a condenação de suas doutrinas.

Entre a desunião e o unionismo, defendeu Alberto Mazoni Andrade, em 1949, o que chamou de posição cristã, uma unidade baseada no sentimento de cada cristão de integrar ao grande corpo de Cristo, mesmo com a manutenção de suas convicções.⁷⁷⁵ Em 1953, a Convenção Batista Mineira recomendou às igrejas que evitassem aproximação com outras denominações, que seus púlpitos fossem vedados a não batistas ou a batistas que estivessem a serviço de organizações não batistas, e que os pastores batistas não ocupassem o púlpito de igrejas de outras denominações. Em resposta à convenção mineira, Alberto Mazoni Andrade repudiou o que chamou de “princípio batista de não cooperar com outras denominações”, na condição de cooperar apenas “em tudo aquilo que não prejudique a minha lealdade a Cristo”.⁷⁷⁶

A ideia de cooperar, mas sem sacrificar as doutrinas batistas, que já havia aparecido em 1915, foi ratificada pela Convenção Batista Brasileira reunida em Vitória, no Espírito Santo, em 11 de dezembro de 1918,⁷⁷⁷ e reiterada por missionários e líderes nacionais nas páginas de *O Jornal Batista*⁷⁷⁸ e se tornou um ponto recorrente no discurso batista brasileiro sobre o assunto. Qualquer atuação conjunta com aqueles que partilhassem de uma fé diferente era entendida como abrir mão de algum ponto da fé batista e assim uma violação da consciência do fiel e de sua completa obediência a Jesus.

Quando se falava de ecumenismo, o que vinha à mente dos batistas brasileiros era a proposta da união orgânica entre as igrejas, a fim de formar uma

⁷⁷⁵ Cf.: ANDRADE, Alberto Mazoni. Unionismo, unidade, desunião. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 22 de setembro de 1949, Ano XLIX, n. 38, p. 1.

⁷⁷⁶ ANDRADE, Alberto Mazoni. Haverá um princípio batista de não cooperação? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 5 de março de 1953, Ano LIII, n. 10, p. 11.

⁷⁷⁷ Cf.: COWSERT, Jack Jimmerson, A união cristã e a eficiência denominacional. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 29 de janeiro de 1953, Ano LIII, n. 5, p. 5. TAYLOR, W. C.; SOREN, F. F.; ENTZMINGER, W. E.; SOUZA, M. A. de; BERNARDO, A. O. União cristã e a força denominacional. Parecer duma comissão na Convenção Batista Brasileira, reunida na Victoria. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de dezembro de 1918, Ano XVIII n. 49, p. 6, 7. A União Christã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 1918, Ano XVIII n. 9, p.1. REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. [São Paulo]: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos 1984, p. 238.

⁷⁷⁸ Cf.: COWSERT, Jack Jimmerson, Declarações da Convenção Batista Brasileira sobre a “eficiência denominacional”. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 12 de março de 1953 Ano LIII, n. 11, p. 5.

Igreja Ecumênica Universal. Mesmo que sendo uma igreja de caráter protestante, a ideia de uma super igreja, para os batistas brasileiros, resultaria na criação de uma organização que acabaria buscando poder político e espiritual como a Igreja Católica. Mesmo aceitando que o movimento ecumênico não teria mais a pretensão de formar uma grande igreja, a suspeita sobre ele permanecia, pois entendia-se que “onde se acumula autoridade e poder apresentam-se também homens ambiciosos, e a ambição leva a muito abuso, mesmo no mundo dos trabalhos espirituais”.⁷⁷⁹

Em um artigo publicado em diversas partes, Rubens Lopes defendia que a unidade cristã se basearia na unidade de indivíduos e não de igrejas. Eles poderiam se associar para “atividades estranhas ou não à igreja”, como foi a Criação da Sociedade Missionária de Londres em 1795 e a Sociedade Bíblica do Brasil em 1948. Os fiéis batistas poderiam cooperar com tais organizações desde que elas não interferissem nas atribuições exclusivas às igrejas, como a edificação dos fiéis e a expansão do Reino de Deus na terra. Nesse caso elas seriam uma ameaça às igrejas.

Na visão de Lopes, o objetivo do movimento ecumênico não era de unir pessoas, mas sim a unificação das igrejas. Tal objetivo se daria em três etapas: “a das conversações, a da cooperação e a da unificação”.⁷⁸⁰ Ainda para o autor da matéria, haveria uma forma protestante e outra católica de se promover a união das igrejas. A solução protestante se basearia no reconhecimento mútuo entre as diversas igrejas, seguida por um federalismo e, por fim, a união orgânica entre elas.

O reconhecimento mútuo se basearia no “estreitamento das relações intereclesiais, mediante o intercâmbio de membros, a intercomunhão e a coordenação”.⁷⁸¹ No intercâmbio, as pessoas poderiam mudar de igreja sem passar por um novo batismo, na intercomunhão, todos os cristãos, independentemente de sua igreja de origem, poderiam participar da celebração da Ceia do Senhor, e na coordenação o ministério de cada igreja local seria reconhecido pelas outras. O que para Lopes era impraticável devido à impossibilidade de conciliar as diferenças doutrinárias que tais medidas levantariam. A tolerância para com a variação das

⁷⁷⁹ *Idem.*

⁷⁸⁰ LOPES, Rubens. Ecumenismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de junho de 1960, Ano LX, n. 25, p. 4.

⁷⁸¹ *Idem.*

doutrinas acarretaria na adesão ou no abandono de elementos doutrinários que impedissem o equilíbrio entre as igrejas.

Em seguida viria a cooperação por meio de uma federação ou de uma confederação de igrejas, o que Lopes considerava inadequada, pois uma vez que o reconhecimento mútuo fosse impossível, tal cooperação seria apenas “uma questão de cortesia ou de política de boa vizinhança”.⁷⁸²

A última etapa seria a da fusão de igrejas, a união orgânica. Lopes não via problema, desde que fosse uma fusão intraconfessional, isto é, quando igrejas que partilham a mesma confissão de fé se unem, como o exemplo que deu da Igreja Livre da Escócia e os Presbiterianos Unidos que se uniram em 1910 e formaram a Igreja Unida da Escócia. A outra possibilidade de união seria a transconfessional, realizada por igrejas de diferentes confissões, como ocorreu com a criação da Igreja Unida do Canadá, em 1925, após a união de presbiterianos, metodistas e congregacionais. Esta não poderia ser aceita tendo em vista os valores doutrinários em jogo.

Na visão de Lopes a proposta católica de ecumenismo era mais simples. Utilizando referência unicamente identificada como sendo do papa João XXIII, quando o pontífice teria dito, “Permiti que, com um desejo afetuoso, apele a vós, irmãos e filhos, permiti que eu alimente a esperança de um retorno, tão querido para o nosso coração de pai”,⁷⁸³ Lopes entendia e demonstrava aos leitores de *O Jornal Batista* que o ecumenismo à católica era basicamente um retorno à Roma. Tal pensamento de Rubens Lopes não fundou uma nova compreensão do ecumenismo entre os batistas, mas contribuiu na consolidação de um novo conteúdo e no agregamento deste à compreensão do movimento ecumenista pelos batistas brasileiros. Durante a década de 1960, a ideia de ecumenismo como “volta a Roma” foi recorrente nas matérias jornalísticas escritas pelos conservadores.

O tema do ecumenismo foi recorrente entre os batistas brasileiros ao longo de toda a década de 1960. Em 1963 uma comissão formada pela Convenção Batista Brasileira e composta por José Lins de Albuquerque (relator), Alberico Antunes de Oliveira (1911-1988), Ebenézer Gomes Cavalcanti (1911-1979), Tiago Nunes Lima e Éber Vasconcelos (1926-2002) recomendou a filiação dessa Convenção à

⁷⁸² LOPES, Rubens. Ecumenismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 21 de julho de 1960, Ano LX, n. 29, p. 4.

⁷⁸³ *Idem*.

Confederação Evangélica do Brasil,⁷⁸⁴ principal entidade ecumênica nacional à época. Essa filiação era evitada desde a fundação da Confederação em 1934. A maior preocupação da comissão era uma adesão da Confederação ao Conselho Mundial de Igrejas, organismo que a Convenção Batista Brasileira acusava de ser teologicamente liberal e de que a Confederação recebia recursos para a realização de alguns projetos. A própria filiação da Convenção à Confederação era vista pelos membros da comissão como um modo de evitar que a Confederação se filiasse ao Concílio. O Movimento Diretriz Evangélica, do qual alguns elementos mantinham contato de longa data com lideranças ecumênicas nacionais, também era favorável à essa filiação.

Em agosto de 1963, em seu espaço em *O Jornal Batista*, o Movimento Diretriz Evangélica reproduziu um trecho da entrevista dada pelo pastor presbiteriano João Dias de Araújo (1931-2014) ao programa de rádio do Movimento.⁷⁸⁵ O pastor convidado era um líder atuante na Confederação Evangélica do Brasil e em sua entrevista destacou a Conferência do Nordeste como um marco entre os evangélicos brasileiros. Essa conferência foi a quarta realizada pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja, vinculado à Confederação Evangélica do Brasil. Realizada entre 22 e 29 de julho de 1962 na cidade do Recife, a conferência teve como tema “Cristo e o processo revolucionário brasileiro” e contou com a presença de representantes de diversas denominações protestantes brasileiras e de países sul-americanos e com a participação de intelectuais como Celso Furtado e Gilberto Freyre.⁷⁸⁶

Mesmo com toda uma tradição de não se envolver com instituições ecumênicas houve entre os batistas brasileiros pessoas favoráveis a tal colaboração. A reação conservadora não tardou em defender a comum postura de

⁷⁸⁴ Cf.: Líderes Batistas Opinam Favoravelmente à Filiação da Convenção Batista Brasileira à Confederação Evangélica do Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de maio de 1963, Ano LXIII, n. 21, p. 1, 7. Líderes Batistas Opinam Favoravelmente à Filiação da Convenção Batista Brasileira à Confederação Evangélica do Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 01 de junho de 1963, Ano LXIII, n. 22, p. 4, 8.

⁷⁸⁵ Cf.: Os Evangélicos e o Problema Social Brasileiro. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 17 de agosto de 1963, Ano LXIII, n. 33, p. 09.

⁷⁸⁶ Cf.: CUNHA, do Nascimento Magali, RENDERS, Helmut, SOUZA, José Carlos (orgs). *As Igrejas e as mudanças sociais: 50 Anos da Conferência do Nordeste*. São Bernardo do Campo: EDITEO/São Paulo: Aste, 2012. ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO FILHO, José (Org.). *Cristo e o processo revolucionário brasileiro: a conferência do nordeste 50 anos depois (1962-2012)*. Rio de Janeiro: Instituto Mysterium: Mauad X, 2012.

não colaboração institucional. Na assembleia da Convenção Batista Brasileira de 1964, devido a uma manobra na política denominacional, o relatório da comissão não foi debatido, e a decisão de filiação à Confederação foi adiada sem data prevista para ser votada.⁷⁸⁷ A simples proposta de inclusão do assunto na ordem dos trabalhos da assembleia da Convenção Batista Brasileira de 1965 gerou muito tumulto e foi aprovada por apenas dois votos de diferença, o que demonstra como os batistas brasileiros estavam divididos no assunto. Contudo, segundo Luciane Silva Almeida, não houve registros da aprovação ou não da filiação.⁷⁸⁸

Aos antigos argumentos de que o ecumenismo pretendia formar uma nova igreja e de que seria uma forma de retorno dos protestantes ao catolicismo romano, na década de 1960, após o Concílio do Vaticano II, outro argumento foi incorporado. Este atingia um elemento muito caro aos batistas brasileiros, a evangelização. Em 1966, o redator de *O Jornal Batista*, o pastor José dos Reis Pereira, ao criticar o pronunciamento do arcebispo de Canterbury, Arthur Michael Ramsey (1904-1988), de que a campanha evangelística do batista do Sul Billy Graham na Inglaterra não contava com o apoio anglicano, diferente do que tinha feito seu antecessor, Geoffrey Francis Fisher (1887-1972) na campanha de 1954, Pereira afirmou que:

A atitude do atual arcebispo de Canterbury não nos surpreende. Por que, repetindo o que já afirmamos mais de uma vez, realmente o ecumenismo e a evangelização não se casam. Se perdemos a ideia de que os católicos que não creem em Cristo como único Salvador estão perdidos e queremos, sentimentalmente, nos unir a eles numa inexpressiva e morna comunidade «cristã», como é que vamos pregar-lhes o evangelho? Temos até a impressão de que os esforços do lado católico em prol do ecumenismo tendem exatamente para a aceitação de que catolicismo e cristianismo se confundem. Num país de maioria católica como o Brasil, percebe-se claramente a que nos pode confundir tal ideia. Redundará na cessação de toda obra missionária e evangelizadora, por considerá-las desnecessárias.⁷⁸⁹

A Igreja da Inglaterra havia aderido ao Conselho Mundial de Igrejas em 1948, ainda com o arcebispo Geoffrey Francis Fisher, e iniciado em 1966 sua aproximação e os diálogos entre anglicanos e católicos romanos, sob liderança do arcebispo Arthur Michael Ramsey. O desenvolvimento do ecumenismo entre os anglicanos e

⁷⁸⁷ GONÇALVES, Almir dos Santos. Editorial – Relações da C.B.B. com a Confederação Evangélica do Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 22 de fevereiro de 1964, Ano LXIV, n. 8, p. 2.

⁷⁸⁸ ALMEIDA, Luciane Silva de. *“Missionários do inferno”*: representações anticomunistas dos Batistas no Brasil (1917-1970). 2016. 246 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 211.

⁷⁸⁹ PEREIRA, José dos Reis. Ecumenismo e Evangelização. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de junho de 1966, Ano LXVI, n. 26, p. 3.

sua recusa em apoiar a evangelização de Billy Graham serviram como exemplo para confirmar a tese de Pereira, o ecumenismo seria contra a evangelização e o que já estava acontecendo em outros lugares também aconteceria entre os batistas brasileiros caso aderissem ao movimento. Esse argumento passou a ser muito utilizado pelos conservadores.⁷⁹⁰ Assim como o Conselho Mundial de Igrejas, desde 1961, e também a Comissão de Evangelização e Missões, em 1970, ao refutar mais uma vez o ecumenismo, Reis Pereira procurou deixar clara o que, em seu entendimento, era a posição dos batistas brasileiros sobre evangelização, da qual estes não deveriam abrir mão:

Evangelizar é proclamar o Evangelho de Jesus Cristo para a salvação dos pecadores. Evangelizar não é fazer marchas de protesto, evangelizar não é distribuir manifestos de teor político-social, evangelizar não é fazer campanhas políticas, evangelizar não é promover reuniões de caráter sócio-recreativo. Evangelizar é, no dizer do apóstolo Paulo, pregar Cristo e este crucificado. Noutras palavras, é proclamar o Evangelho da Salvação em Jesus Cristo.⁷⁹¹

Com a tomada do poder pelos militares, em 1964, e o predomínio conservador na Convenção Batista Brasileira, as poucas posições públicas no meio batista brasileiro favoráveis ao ecumenismo foram silenciadas. O próprio Movimento Diretriz Evangélica, um dos defensores do ecumenismo no meio batista, deixou de existir. Mas ainda havia batistas que apoiavam o ecumenismo. Por isso o tumulto na assembleia de 1965. A posição oficial foi tomada apenas na assembleia da Convenção Batista Brasileira de 1968 e reafirmada na de 1970.

Em 1968, já não se debatia mais a adesão ou não da Convenção Batista Brasileira à Confederação Evangélica do Brasil, pois essa organização tinha terminado pouco depois da tomada do poder pelos militares em 1964. O que estava em jogo era o estabelecimento de uma posição contra qualquer atividade ecumênica. A proposta de desaprovação ao ecumenismo, que saiu vitoriosa,⁷⁹² foi feita pelo pastor José dos Reis Pereira, à época, além de responsável pelo jornal da denominação, ele também era presidente da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil.

⁷⁹⁰ Cf.: LEAL JÚNIOR, Manoel. Ecumenismo, vergonhosa capitulação. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de julho de 1968, Ano LXVIII, n. 27, p. 6. PEREIRA, José dos Reis. Duas tomadas de posição. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 1 de março de 1970, Ano LXX, n. 9, p. 1, 2.

⁷⁹¹ PEREIRA, José dos Reis. Duas tomadas de posição. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 1 de março de 1970, Ano LXX, n.º 9, p. 2.

⁷⁹² Cf.: PEREIRA, José dos Reis. Editorial – Uma decisão sobre ecumenismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de março de 1968, Ano LXVIII, n.º 10, p. 3.

A partir de 1968, o mesmo ano em que a repressão política à oposição ao regime militar se tornou mais dura, com a instauração do AI-5, nas páginas de O Jornal Batista, um novo elemento foi incorporado ao antiecumenismo, sua associação ao comunismo. Uma vez que já era associado ao catolicismo, principal adversário religioso dos batistas brasileiros, o ecumenismo também passou a ser associado ao principal adversário político dos neopioneiros.

O missionário estadunidense William Hafford Berry (1894-1994), que atuou no Brasil entre 1922 e 1963, já tinha afirmado em 1953, no principal jornal da denominação, que o movimento *Vida e Trabalho*, que havia contribuído para formação do Conselho Mundial de Igrejas, havia colaborado na adoção de ideias teológicas liberais e na “socialização dos países do mundo”,⁷⁹³ isto é, na difusão do pensamento marxista. Esse movimento, *Vida e Trabalho*, segundo Berry, seria fruto da corrente teológica conhecida como *evangelho social*. De acordo com Roger Haight, essa corrente teológica foi uma das respostas que surgiram no meio protestante no século XIX ante a modernidade e que pode ser definida como “uma interpretação anti-individualista do cristianismo que vê a igreja desempenhando um papel no aperfeiçoamento da sociedade e da cultura, mas em uma situação na qual agora a igreja e Estado se encontram separados”.⁷⁹⁴

Tendo como referência a obra *Toward a Reborn Church: A Review and Forecast of the Ecumenical Movement Hardcover* (1949), de Walter Horton, a conclusão de William Berry, era de que, influenciado pelo movimento *Vida e Trabalho*, o Conselho Mundial de Igrejas, e logo, o movimento ecumênico, dava “igual ou maior importância ao movimento social, político e econômico, que à própria unidade da igreja”.⁷⁹⁵ De fato, no movimento ecumênico, seja nacional, seja internacional, especialmente na década de 1960, era clara a preocupação social como manifestação do testemunho cristão. Para o missionário William Berry, o elemento marxista ficou claro a partir da declaração feita por Josef Lukl Hromádka (1899-1969) em uma conferência de outro movimento que também contribuiu para a criação do Conselho Mundial de Igrejas, o movimento *Fé e Ordem* e que foi

⁷⁹³ BERRY, William H. O “movimento ecumênico” e a socialização dos países do mundo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1953, Ano LIII, n.º 3, p. 4.

⁷⁹⁴ HAIGHT, Roger. *Op. cit.*, p. 343.

⁷⁹⁵ BERRY, William H. *Op. cit.*

publicada na edição de outubro de 1952 da revista *Ecumenical Review*. Josef Hromádka teria afirmado que:

Há cristãos cujos olhos ficam fascinados, horrorizados e mesmo estupefatos pela sombra escura do Comunismo. Projetam eles todas as corrupções e ideias tidas como satânicas e de destruição demoníaca para dentro do avanço do poder comunista. Eles quase que identificam a presente função profética da igreja com a proclamação anticomunista que constitui uma negação ressoante ao Comunismo. É precisamente isto que rejeitamos, nós os que vivemos atrás da Cortina de Ferro. [...] Primeiro de tudo precisamos compreender os esforços reais dos Marxistas em reconstruir a nossa ordem social, em levantar a classe trabalhadora a um nível de participação ativa (?) na formação das condições humanas, em estabelecer uma sociedade em que todas as diferenças e injustiças desapareçam. *Precisamos compreender exatamente por que são os Marxistas que assumiram a responsabilidade da socialização dos nossos países.*⁷⁹⁶

De acordo com Visser't Hooft, o movimento *Vida e trabalho* aproximou-se do liberalismo teológico clássico, mas a partir de 1925 tinha o abandonado, para se aproximar do pensamento de teólogos como Karl Reinhold Niebuhr (1892-1971) e Karl Barth (1889-1968).⁷⁹⁷ Tais teólogos, assim como o próprio *evangelho social*, eram vistos como liberais pelos teólogos e lideranças denominacionais mais conservadoras – por isso as acusações de liberalismo teológico, como características do Conselho Mundial de Igrejas. Em 1968, o editor de *O Jornal Batista*, pastor Reis Pereira, traduziu um sermão do estadunidense Wallie Amos Criswell (1909-2002), pastor da então maior igreja batista do mundo, a First Baptist Church of Dallas, no Texas, com cerca de 15 mil membros, e também presidente da Southern Baptist Convention. Nesse sermão Criswell associou o *evangelho social* ao marxismo afirmando que

Politicamente o evangelho social tem um fundo coletivista. Muitas das atividades e das doutrinas de Karl Marx podem ser encontradas nele. Como ele, os apologistas do evangelho social pensam encontrar em uma nova ordem econômica a fonte e todas as bênçãos para a família humana.⁷⁹⁸

Os missionários estadunidenses foram importantes não só na construção, como na reafirmação do antiecumenismo de modo direto e oficial. Em 1952, o missionário Jack Jimmerson Cowsert (1890–1966), em nome da Missão Batista do Sul, que coordenava a atuação missionária estadunidense nas regiões Sudeste, Sul

⁷⁹⁶ HROMADKA, Josef L., 1952, apud BERRY, William H. *Op. cit.*

⁷⁹⁷ Cf.: HAIGHT, Roger. *Op. cit.*, p. 425.

⁷⁹⁸ CRISWELL, W. A. O chamado Evangelho Social. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de junho de 1968, Ano LXVIII, n. 26, p. 1, 2. Cf.: CRISWELL, W. A. O chamado Evangelho Social. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de julho de 1968, Ano LXVIII, n. 27, p. 1, 6.

e Centro-Oeste do Brasil, apresentou uma declaração feita pelos missionários sobre o interdenominacionalismo no Brasil, na qual foi estabelecido que:

A Missão declara-se contrária a qualquer movimento de tendência a dividir o povo batista, comprometendo a sua posição e suas doutrinas, e que venha a infiltrar-se nas fileiras batistas do Brasil por meio de um programa interdenominacional, e rejeita toda e qualquer cooperação que indique uma tendência para minar ou neutralizar a mensagem e o trabalho batista.⁷⁹⁹

O missionário William Hafford Berry entrevistou missionários e líderes denominacionais. Essas entrevistas, publicadas em *O Jornal Batista*, serviam de propaganda antiecumenismo.⁸⁰⁰ Em uma delas, o entrevistado foi Sebastião Angélico de Souza, pastor da Igreja Batista de São Januário, apresentada pelo missionário como uma das maiores igrejas batistas da então capital federal, a cidade do Rio de Janeiro. Nela o pastor Sebastião de Souza condenou o envolvimento de pastores batistas com igrejas de outras denominações, pois resultava em um duplo afastamento. Tais pastores começavam a se afastar da denominação batista e os próprios batistas se afastavam dele. O que estava em jogo era a busca pela preservação do ser batista. Para o pastor Sebastião de Souza, “cada denominação deve sentir que tem uma mensagem sua para a humanidade, sua na interpretação. Os batistas creem que têm uma mensagem evangélica para o mundo, de sua interpretação. Não fora assim, para que existirmos?”⁸⁰¹. A lealdade denominacional era um tema importante para as lideranças batistas⁸⁰² e por isso o ecumenismo era entendido como uma ameaça. Os missionários reproduziam de forma consciente e ativa a postura adotada entre seus compatriotas, os batistas do Sul. Em 1938, foi publicado na capa de *O Jornal Batista* um relatório aprovado pela Southern Baptist Convention em que reprovava as relações interdenominacionais.⁸⁰³

⁷⁹⁹ COWSERT, J. J. Atividades Interdenominacionais. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de agosto de 1952, Ano LII, n. 33, p. 1, 2.

⁸⁰⁰ BERRY, William H. Entrevista com o Dr. A. Bem Oliver sobre os problemas denominacionais denominacionais. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 21 de agosto de 1952, Ano LII, n. 34, p. 1. BERRY, William H. O Dr. Sebastião Angélico de Souza fala sobre problemas denominacionais. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 4 de setembro de 1952, Ano LII, n. 36, p. 7.

⁸⁰¹ BERRY, William H. O Dr. Sebastião Angélico de Souza fala sobre problemas denominacionais. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 4 de setembro de 1952, Ano LII, n. 36, p. 7.

⁸⁰² Cf.: Lealdade Denominacional IN: *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de maio de 1938, Ano XXXVIII, n. 21, p. 1. SMITH, John Bunyan. Verdadeiro Denominacionalismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1930, Ano XXX, n. 42, p. 1. RENO, L. M. Cooperação – Unionismo – Fraternidade. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 28 de dezembro de 1933, Ano XXXIII, n. 52, p. 8.

No Brasil, em 1964, o professor batista Antenor Santos de Oliveira (1905-?) publicou o livro *Você conhece o comunismo? Mas conhece mesmo?*, na qual identificava toda pessoa que usava o discurso religioso para propor soluções sociais como um falso religioso que estava a serviço do comunismo.⁸⁰⁴ Fora do Brasil, as acusações de liberalismo e aproximação do marxismo não eram novas. Elas eram feitas pelo pastor presbiteriano estadunidense Carl Curtis McIntire Jr. (1906-2002), o qual, para se contrapor ao movimento ecumênico de característica liberal e marxista, organizou em 1948 o International Council of Christian Churches (Conselho Internacional de Igrejas Cristãs) como uma alternativa fundamentalista ao Conselho Mundial de Igrejas.⁸⁰⁵ McIntire viajou por diversos países e passou pelo Brasil em 1956, divulgando sua mensagem fundamentalista e oferecendo recursos financeiros a seus apoiadores.⁸⁰⁶

Em 1970 devido à insistência de um grupo de pastores que defendiam a revisão do tema do ecumenismo, em sua assembleia anual a Convenção Batista Brasileira reafirmou sua posição de recusar o ecumenismo.⁸⁰⁷ Além de José dos Reis Pereira, outro importante entusiasta do antiecumenismo no período foi o pastor Ebenézer Gomes Cavalcanti (1911-1979), que publicou a obra *Os batistas e o ecumenismo*, em 1970, pela editora oficial da Convenção Batista Brasileira. Em sua obra, o pastor procurou demonstrar que a aproximação da Igreja Católica do Conselho Mundial de Igrejas, em 1965, seria uma estratégia de promover o retorno das demais igrejas cristãs a Roma.⁸⁰⁸ Para reforçar o antiecumenismo batista

⁸⁰³ TRUETT, George W.; NOWLIN, Wm. D.; DAVISON, John A.; ALLEN, W. C.; WHITE, W. R. Os Batistas e os Movimentos de União Cristã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 de junho de 1938, Ano XXXVIII, n. 24, p. 1, 2. Cf.: TEIXEIRA, Teodoro Rodrigues. Secção Editorial. “Os Batistas e os Movimentos de União Cristã”. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de junho de 1938, Ano XXXVIII, n. 25, p. 3. Secção Editorial. A Unidade Cristã e os Batistas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1935, Ano XXXV, n. 44, p. 3. Os Batistas ingleses e o unionismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 5 de maio de 1938, Ano XXXVIII, n. 18, p. 8.

⁸⁰⁴ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 217.

⁸⁰⁵ Cf.: REILY, Duncan Alexander. *Op. cit.*, p. 236.

⁸⁰⁶ Cf.: CUNHA, Guilhermino. Os herdeiros de Carl McIntire. *Fides Reformata*. v. VI, n. 1, São Paulo: CPAJ, 2000. SOUZA, José Roberto. “*Ontem, Simonton. Hoje, McIntire*”: o surgimento e o desenvolvimento da Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil na cidade do Recife (1956-1995). 2019. 208 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.

⁸⁰⁷ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 212.

⁸⁰⁸ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 213.

brasileiro, em 1972 Aníbal Pereira dos Reis (1924-1991) lançou a obra *Ecumenismo e os Batistas*. Como ex-católico, Aníbal dos Reis alertava os batistas brasileiros para como o ecumenismo era utilizado como uma arma do catolicismo a fim de dominar os cristãos do mundo e diminuir a obra da evangelização.

Os neopioneiros ainda incorporaram uma última característica ao imaginário batista brasileiro sobre o ecumenismo, espécie de misturas de religiões. Ainda durante o Concílio do Vaticano II, o papa Paulo VI criou a *Secretaria para os não cristãos*, em 1964, que em 1988 passou a se chamar *Pontifício Conselho para o diálogo inter-religioso*. No ano seguinte à criação da secretaria, em 28 de outubro, Paulo VI fez a Declaração *Nostra Aetate*, sobre a relação entre a igreja católica e as religiões não cristãs. Nesse contexto, houve início de uma abertura da Igreja Católica ao diálogo inter-religioso. Em 1970 José dos Reis Pereira, em tom de denúncia, declarou que:

Os propugnadores do ecumenismo contemporâneo vão longe nos seus planos. A princípio falava-se apenas na união das igrejas chamadas protestantes. Depois a ideia se alargou, a fim de incluir também os ortodoxos. Mais adiante procuraram também a adesão dos católicos-romanos. Muitos agora estão pensando na inclusão dos judeus. E já há quem fale em maometanos e budistas.⁸⁰⁹

O que motivou Pereira a escrever essas linhas foi a declaração publicada no *Baptist Preees* em que líderes judeus, durante um diálogo estabelecido entre batistas do Sul e judeus no Southern Baptist Theological Seminary, pediram aos batistas que deixassem de tentar convertê-los. A afirmação chocou Pereira, se relacionava com a antiga ideia de que o ecumenismo acabaria com a evangelização, marca da qual os batistas se orgulhavam. Mas, a partir dessa experiência, Pereira não só tratou ecumenismo e o diálogo inter-religioso como equivalentes, como, recuperando a ideia do estabelecimento de uma super-igreja, introduziu a ideia de que o ecumenismo é a mistura das religiões.

Com os embates antiecumenistas e a reafirmação da predominância conservadora na década de 1960 dos neopioneiros, conseguiram impor no meio batista brasileiro o antiecumenismo como uma característica do ser batista que persiste com o passar do tempo.⁸¹⁰ Mas, diferente do que os neopioneiros

⁸⁰⁹ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. As concessões impossíveis. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 8 de fevereiro de 1970, Ano LXX, n. 6, p. 3.

⁸¹⁰ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. Os quatro ismos adversos. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 9 de novembro de 1980, Ano LXXX, n. 45, p. 3. PEREIRA, José dos Reis. Diálogo entre batistas e

estabeleceram, os batistas não são essencialmente contrários ao movimento ecumênico, tal como representado pelo Conselho Mundial de Igrejas, uma vez que diversos organismos batistas integram esse órgão ecumênico, como a União Batista da Grã Bretanha, desde 1948, a União Batista da Dinamarca, desde 1949, a União Batista da Hungria, desde 1956, e a União Evangélica Batista da Itália, desde 1977.

4.3 O anticomunismo

Outro elemento que marcou a visão de mundo dos neopioneiros foi o anticomunismo. O anticomunismo é uma aversão ou hostilidade ao comunismo, este entendido como “a síntese marxista-leninista originadora do bolchevismo e do modelo soviético”.⁸¹¹ Por isso, para Rodrigo Pá de Souza Motta, anticomunistas são “os indivíduos e grupos dedicados à luta contra o comunismo, pela palavra ou pela ação”.⁸¹² Assim como os elementos citados nas seções anteriores, entre os batistas brasileiros, o anticomunismo não foi elemento exclusivo da década de 1960.

Nas ciências políticas o termo comunismo está relacionado com outros como socialismo, anarquismo, marxismo, leninismo, bolchevismo e soviéticos. Para que o leitor possa compreender melhor o debate a seguir, optamos por esclarecer algumas noções.

A partir da década de 1830, o termo socialismo passou a designar “as doutrinas, críticas relativamente ao liberalismo econômico, que apelam para uma organização econômica que faz prevalecer o interesse geral por meio de um plano”.⁸¹³ Como existia uma diversidade de doutrinas, algumas foram qualificadas como socialismo utópico, devido ao seu ideal de reformar a sociedade, e outros de

católicos. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 4 de janeiro de 1990, Ano XC, n. 01, p.6. AZEVEDO, N. Dominus Iesus. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 04 de dezembro de 2000, Ano C, n. 49, Espaço aberto, p. 4b.

⁸¹¹ MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. 2000. 315 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000, p. 4.

⁸¹² MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Op. cit.*

⁸¹³ ANSART, Pierre. Socialismo In: BOUDON, Raymond. *et al.* (Coord.). *Dicionário de Sociologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, p. 226.

socialismo científico, pois utilizariam um método científico de análise da sociedade e propunham um programa racional de reconstrução desta.⁸¹⁴ A partir da década de 1920, o termo socialista passou a ser utilizado por organizações para se diferenciarem do comunismo. Anarquismo, a partir do século XIX, pode ser entendido como “uma doutrina política que repudia toda a ideia de autoridade contrária ao princípio da liberdade individual, e em primeiro lugar a autoridade do Estado”.⁸¹⁵ Por marxismo entendemos o conjunto de ideias, conceitos, teorias, concepção de mundo e estratégias políticas “que se podem deduzir das obras de Karl Marx e Friedrich Engels”.⁸¹⁶

Por bolchevismo entendemos a “linha política e organizativa imposta por Lenin ao Partido Operário Social-Democrático da Rússia (POSDR) no congresso de 1903”.⁸¹⁷ Esse nome se deve ao fato de a maioria do partido ter aderido às ideias de Lenin (1870-1924). Os bolcheviques tomaram o poder na Rússia em outubro de 1917, cerca de oito meses depois da queda da monarquia, e se destacaram por iniciar pela primeira vez um regime político inspirado nas ideias de Karl Marx. Por leninismo entendemos a “interpretação teórico-prática do marxismo [...] elaborada por Lenin num e para um país atrasado industrialmente, como a Rússia”.⁸¹⁸ Por soviético entendemos aquilo que é relativo à União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). A URSS foi criada em 1922, após o fim da guerra civil na Rússia da qual os bolcheviques saíram vitoriosos, e passou a reunir as nações que surgiram após a queda do Império Russo.

Segundo Israel Belo de Azevedo, a primeira vez que um tema próximo ao comunismo apareceu em *O Jornal Batista* foi em 1904, na matéria *O Cristo Socialista*.⁸¹⁹ Publicada em quatro partes,⁸²⁰ a matéria é identificada apenas como

⁸¹⁴ PIANCIOLA, Cesare. Socialismo In: BOUDON, Raymond. *et al.* (Coord.). *Ibidem*, p. 1198.

⁸¹⁵ AKOUN, André. Anarquismo In: BOUDON, Raymond. *et al.* (Coord.). *Ibidem*, p. 15.

⁸¹⁶ BOBBIO, Norberto. Marxismo In: _____; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Org). *Dicionário de Política*. v. 2. 11. ed. Brasília: Ed. UnB, 1998, p. 738.

⁸¹⁷ Cf.: FOA, Lisa. Bolchevismo In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Org). *Dicionário de Política*. v. 1. 11. ed. Brasília: Ed. UnB, 1998, p. 115.

⁸¹⁸ SETTEMBRINI, Domenico. Leninismo In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Org). *Dicionário de Política*. v. 2. 11. ed. Brasília: Ed. UnB, 1998, p. 678.

⁸¹⁹ Cf.: AZEVEDO, Israel Belo de. *A Palavra Marcada: um estudo sobre a teologia política dos batistas brasileiros, de 1901 a 1964*, segundo O JORNAL BATISTA. 1983. 404 f. Dissertação

uma tradução do italiano. Nela é reproduzido um diálogo entre um jovem cristão e um líder socialista, cuja conclusão era de que Cristo seria “mais socialista do que todos os socialistas juntos”.⁸²¹ Uma vez que os socialistas visavam apenas o aspecto material, em Jesus estaria a solução para os homens, pois ele os salvaria por inteiro, isto é, a alma e o corpo. Tal salvação solucionaria o problema do pecado, que era entendido pelos batistas com a real causa de todos os males, inclusive os sociais.

Em 1912, um artigo de autoria desconhecida, possivelmente do redator, o missionário William Edwin Entzinger, tratou das desigualdades sociais que ocorriam na Inglaterra. Nele, o socialismo foi apresentado como uma resposta àquele problema. Contudo, o autor identificou a existência de dois tipos de socialismos. Um seria cristão, representado pelas reformas sociais implementadas durante o governo do primeiro ministro inglês Herbert Henry Asquith (1852-1928), como a criação de pensões a idosos e de auxílio a desempregados. O outro socialismo seria ateu, o qual se espalhava pela Europa, especialmente pela Alemanha. Para o autor, uma vez posto em prática, este resultaria em anarquia e na dissolução da sociedade, da pátria e da família, pois os colocariam em um “atoleiro de misérias, crimes, corrupção e ateísmo”.⁸²² Em 1923, na coluna *Em toda parte*, que trazia curtas notícias internacionais, declarou-se que o ideal socialista era impossível de ser humanamente realizado, pois ele “exige de corações naturais aquilo que só pode ser dado por corações regenerados pelo Espírito de Deus”.⁸²³ E uma vez que a sociedade fosse verdadeiramente cristã, ela não precisaria do socialismo.

(Mestrado em Teologia) – Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Faculdade Batista do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1983, p. 158. E-book.

⁸²⁰ Cf.: O Christo Socialista I. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1904, Ano IV, n. 23, p. 2. O Christo Socialista II. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1904, Ano IV, n. 24, p. 3. O Christo Socialista III. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 20 de agosto de 1904, Ano IV, n. 25, p. 2. O Christo Socialista IV. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de setembro de 1904, Ano IV, n. 26, p. 3.

⁸²¹ O Christo Socialista IV. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de setembro de 1904, Ano IV, n. 26, p. 3.

⁸²² Um paiz em transformação. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 1 de agosto de 1912, Ano XII, n. 31, p. 1.

⁸²³ De toda a parte. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de junho de 1923, Ano XXIII, n. 24, p. 2.

4.3.1 Primeiro momento

A partir dos estudos de Israel Belo de Azevedo e de Luciane Silva Almeida, podemos identificar três períodos distintos da formação do anticomunismo batista brasileiro. O primeiro seria entre 1917 e 1921, o que corresponde ao ano em que os bolcheviques tomaram o poder na Rússia e a subsequente guerra civil que o país viveu, entre 1918 e 1921.⁸²⁴ Pouco mais de um mês da tomada do poder pelos bolcheviques,⁸²⁵ em 1917, em uma coluna que trazia pequenas notícias internacionais em *O Jornal Batista*, os governantes russos, chamados de maximalistas pelo jornal, foram caracterizados como “doidos dirigindo uma casa de doidos”.⁸²⁶ A ideia da loucura, isto é, de que os comunistas eram pessoas que não seguiam a razão, e de que a Rússia era um lugar de pessoas loucas foi um dos primeiros elementos formadores do pensamento anticomunista batista brasileiro. Essa ideia foi reforçada ao longo do tempo, especialmente na década de 1930, quando a Rússia foi chamada de nação de lunáticos⁸²⁷ e o que acontecia naquele país foi apresentado como resultado de uma “loucura coletiva das massas”.⁸²⁸

Segundo Luciane Silva Almeida, as ideias socialistas e anarquistas chegaram no Brasil e em países próximos a ele com a chegada de imigrantes europeus e pela circulação de literatura entre intelectuais na segunda metade da década de 1910.⁸²⁹ Em janeiro de 1918, em *O Jornal Batista*, já se reconhecia que havia operários no Brasil que admiravam os bolcheviques.⁸³⁰ Um ano depois, em janeiro de 1919, na

⁸²⁴ Cf.: VISENTINI, Paulo Fagundes. *Os paradoxos da Revolução Russa: Ascensão e queda do socialismo soviético (1917-1991)*. Rio de Janeiro: Atlas Book, 2017, p. 17, 18, 20.

⁸²⁵ Os bolcheviques tomaram o poder na Rússia em 25 de outubro de 1917, segundo o calendário juliano, que vigorou no país até 1918, quando foi substituído pelo calendário gregoriano, o mesmo utilizado pelos países do Ocidente, como o Brasil. Neste calendário a data da chegada dos bolcheviques ao poder é de 7 de novembro de 1917.

⁸²⁶ Várias. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 27 de dezembro de 1917, Ano XVII, n. 51, p. 4.

⁸²⁷ Cf.: Uma Nação de Lunáticos! *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de fevereiro de 1931, Ano XXXI, n. 9, p. 04.

⁸²⁸ O Perigo Comunista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1936, Ano XXXVI, n. 37, p. 10.

⁸²⁹ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 149.

⁸³⁰ Cf.: Várias. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 31 de janeiro de 1918, Ano XVIII, n. 5, p. 3.

coluna *Atualidades – Notas e comentários*, o mesmo jornal defendia que o governo deveria tornar a vida da classe pobre suportável, para deter qualquer tentativa de crescimento do comunismo no país, especialmente depois do levante operário que aconteceu na Argentina entre 6 e 13 de janeiro daquele ano.⁸³¹ A circulação de ideias socialistas, comunistas e anarquistas no Brasil e na América Latina contribuiu para que, ainda em 1918, se desenvolvesse a ideia de que o comunismo era uma planta exótica, isto é, um elemento estrangeiro e, por isso, estranho às práticas e aos valores da sociedade brasileira. Essa ideia aparece quando *O Jornal Batista* comentou sobre um atentado ao proprietário de uma indústria. Afirmou-se que “a planta exótica do bolchevikismo”⁸³² teria tentado se plantar no Brasil, possivelmente uma referência ao período da Grande Greve de 1917, mas que devido às medidas tomadas pelo governo e o senso de ordem da maioria dos operários, ela não conseguiu se estabelecer no país.

Em 1924, ao comentar a morte de Lenin, o líder bolchevique que governou a Rússia entre 1917 e 1924, Teodoro Rodrigues Teixeira reutilizou a ideia de planta exótica ao afirmar que “fora da Rússia a planta exótica ainda não pegou, e é bem provável que ela não pegue de vez onde primeiro foi plantada sem sofrer grandes transformações, algumas das quais já se vêm fazendo”.⁸³³ Em 1936, no artigo *O Perigo Comunista*, o pastor Coriolano Costa Duclerc (1891-1962), autor de diversos artigos anticomunistas na década de 1930, reforçou a ideia do comunismo como uma planta exótica em relação ao Brasil e ao continente americano.⁸³⁴

Em 1919, *O Jornal Batista* também falava sobre comunismo como um elemento que ameaça invadir o mundo e especialmente a Europa. Tal como a ideia de planta exótica, essa ideia se relaciona com a expansão do comunismo, mas ainda com as ideias de violência, terror e crime. Em abril de 1919, o jornal afirmava que

A situação da Europa e do mundo voltou a ser nos últimos tempos quase tão perigosa como nos dias que precederam a grande guerra. O

⁸³¹ Cf.: *Contra o Maximalismo*. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de janeiro de 1919, Ano XIX, n. 4, p. 01. ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*

⁸³² *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 28 de novembro de 1918, Ano XVIII, n. 47, p. 1.

⁸³³ TEIXEIRA, Teodoro Rodrigues. *O Comunismo Russo de Luto*. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 31 de janeiro de 1924, Ano XXIV, n. 5, p. 3.

⁸³⁴ Cf.: DUCLERC, Coriolano Costa. *Perigo Comunista*. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1936, Ano XXVI, n. 37, p. 10.

maximalismo, que destruiu a Rússia, ameaça invadir a Europa e o mundo. São aliados do maximalismo, a fome, a miséria e a intriga política; esta ainda mais talvez que as outras.⁸³⁵

Segundo a matéria, a fim de contê-los Woodrow Wilson (1856-1924) – presidente dos Estados Unidos –, David Lloyd George (1863-1945) – primeiro-ministro britânico –, Georges Clemenceau (1841-1929) – primeiro ministro francês – e Antonio Salandra (1853-1931) – ex-primeiro-ministro da Itália –, teriam se encontrado para “por um dique à onda avassaladora daqueles monstros de ignominia e crueldade que são os maximalistas”.⁸³⁶ A imagem do comunismo como perigo eminente foi reforçada com a comparação à Grande Guerra, isto é, a Primeira Guerra Mundial, cujos conflitos haviam terminado em 1918. A imagem dos bolcheviques como responsáveis pelo terror e pela prática de crimes horríveis foi reforçada conforme as tropas bolcheviques venciam na guerra civil, especialmente quando conseguiam fazer com que as tropas estrangeiras que apoiavam os contrarrevolucionários deixassem o país.⁸³⁷

Segundo Luciane Silva Almeida, foi em 1919 que apareceu no meio batista brasileiro a associação entre comunismo e perseguição religiosa.⁸³⁸ Inicialmente, em julho, foi noticiada a proibição de bíblias nas prisões⁸³⁹ e, em outubro, que Lenin estaria provocando um “levantamento contra os estrangeiros cristãos na Pérsia e na China”⁸⁴⁰ e que era intenção dos maximalistas marchar para China a fim de libertá-la dos estrangeiros. Contudo, para a autora, seguindo uma tendência das demais instituições anticomunistas do país, foi na década de 1930 que a ideia da perseguição religiosa ganhou maior destaque.⁸⁴¹ Contudo, ela começou a perder força a partir da segunda metade da década de 1960.⁸⁴² Na edição de 22 de maio de 1930, o secretário-geral da Aliança Batista Mundial, o pastor inglês James Henry

⁸³⁵ O Maximalismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 03 de abril de 1919, Ano XIX, n. 14, p. 02.

⁸³⁶ *Idem*.

⁸³⁷ Cf.: Várias. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de agosto de 1919, Ano XIX, n. 33, p. 02.

⁸³⁸ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 141.

⁸³⁹ Cf.: Várias. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de julho de 1919, Ano XIX, n. 30, p. 02.

⁸⁴⁰ Várias. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 02 de outubro de 1919, Ano XIX, n. 40, p. 02.

⁸⁴¹ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 142.

⁸⁴² Cf.: *Ibidem.*, p. 145.

Rushbrooke (1870-1947), depois de falar sobre a perseguição religiosa na Rússia, tratou da posição dos batistas na Rússia e afirmou que:

Encerramentos, o exílio e a pressão econômica sobre os pastores e membros ativos de igrejas, o fechamento de templos, a supressão de jornais religiosos, a suspensão da impressão da Bíblia, a destruição de milhares de exemplares já prontos da Palavra de Deus, a completa supressão de escolas e classes para o treinamento religioso das crianças e a ativa propaganda do ateísmo nas escolas permitidas pelo Estado – tudo isso indica que a situação dos batistas é a mais terrível que imaginávamos até agora.⁸⁴³

Na década de 1920, começou a ser construída a ideia de insensibilidade humana dos comunistas. Afirmava-se que os sentimentos de bondade e humanidade haviam sido abandonados pelos russos.⁸⁴⁴ Na década de 1930, a ideia foi reforçada ao se retratar a situação dos exilados em acampamentos russos. As pessoas trabalhavam de dia e de noite. Os doentes vestiam trapos e tinham um forte fedor. Um oficial inglês em visita a um desses acampamentos havia questionado o médico “por que não tratavam destes desgraçados como se deve tratar de seres humanos”. A resposta dada era de que eles não eram comunistas e de que a “Rússia não precisava de gente partidária do capitalismo”.⁸⁴⁵

Em 1921, foi estabelecida uma relação entre o anticatolicismo, já característico dos batistas brasileiros, e o bolchevismo. No artigo *Bolchevismo religioso*, publicado em três partes,⁸⁴⁶ o autor, Coriolano Costa Duclerc, identificou o bolchevismo na política como “a antítese da ordem, da harmonia, da tranquilidade, do bem-estar, por isso mesmo da Lei e do Progresso”, por isso ele seria o “reino da anarquia”.⁸⁴⁷ No aspecto religioso, afirmou Coriolano Duclerc:

A Igreja Católica Romana é o tipo mais acabado, em todo o mundo e em todos os tempos, do bolchevismo religioso. [...]

⁸⁴³ RUSHBROOKE, James Henry. A posição dos batistas na Rússia. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 22 de maio de 1930, Ano XXX, n. 21, p. 12.

⁸⁴⁴ Cf.: Na Rússia Vermelha. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de fevereiro de 1920, Ano XX, n. 8, p. 3.

⁸⁴⁵ INKE, Ricardo J. A Rússia Anti-religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de outubro de 1931, Ano XXXI, n. 42, p. 6.

⁸⁴⁶ DUCLERC, Coriolano Costa. Bolchevismo religioso (I). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de julho de 1921, Ano XXI, n. 28, p. 7. DUCLERC, Coriolano Costa. Bolchevismo religioso (II). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de agosto de 1921, Ano XXI, n. 32, p. 8, 9. DUCLERC, Coriolano Costa. Bolchevismo religioso (III). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1921, Ano XXI, n. 34, p. 10, 11.

⁸⁴⁷ DUCLERC, Coriolano Costa. Bolchevismo religioso (I). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de julho de 1921, Ano XXI, n. 28, p. 7.

E do mesmo modo que Lenine tem uma tropa negra formidável encarregada de, com ouro à granel, espalhar um rio de literatura propagandista e de invadir os demais países do mundo, os parlamentos, as comunas, as associações proletárias, usando a mentira, o disfarce, a intriga, a politicagem, a supressão dos governos fracos pela bala, pelo punhal, pela dinamite, pelo suborno; assim o suposto vigário de Cristo na terra dispõe de uma turba numerosíssima de comparsas: - cardeais, arcebispos, bispos, padres, frades, freiras, beatos, uns embatinados e outros de casaca, uns nacionais e outros estrangeiros, espalhados por toda parte, qual nuvem tormentosa de formidáveis gafanhotos apocalípticos, invadindo, matando, destruindo todas as instituições liberais e civilizadas, jungindo-os ao carro vaticânico.⁸⁴⁸

Para Coriolano Duclerc, a civilização está baseada nas instituições liberais e a possibilidade de relacionar os históricos inimigos dos batistas, os católicos, com os bolcheviques, é o combate desses dois, ao que o autor entende como mundo livre, representado nas instituições liberais. Ao mesmo tempo, procurava-se desqualificar os dois inimigos dos batistas. No estabelecimento dessa relação, a fronteira entre o político e o religioso se torna cada vez mais frágil.

4.3.2 Segundo momento

Tomando como referência a produção de *O Jornal Batista*, podemos identificar o período entre 1930 e 1945 como um segundo momento de formação do anticomunismo batista brasileiro. Segundo Israel Belo de Azevedo, nesse período as páginas do jornal foram marcadas pelo enfrentamento ideológico, em que o comunismo teve o lugar central.⁸⁴⁹ Esse momento também se relaciona com o que Rodrigo Patto Sá Motta chamou de primeira grande onda anticomunista no Brasil, que durou de 1935 a 1937.⁸⁵⁰ Como já vimos, nesse momento algumas representações anticomunistas foram reforçadas e, como veremos, novas outras representações foram construídas. Esse foi o período em que mais representações sobre o comunismo foram construídas.

Nos primeiros artigos citados sobre o socialismo, o de 1904 e o de 1912, já era possível identificar uma associação com o ateísmo. Na década de 1930, essa

⁸⁴⁸ *Idem.*

⁸⁴⁹ AZEVEDO, Israel Belo de. *Op. cit.*, p. 343.

⁸⁵⁰ Cf.: MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Op. cit.*, p. 224.

ideia foi ampliada. Em março de 1930, com base em uma matéria escrita pelo ex-primeiro-ministro do Império Russo, o conde Vladimir Nikolayevich Kokovtsov (1853-1943), na revista francesa *Revue Des Deux Mondes*, a coluna Folhetim Cristão de *O Jornal Batista* informava que o aparelho estatal russo estava “à disposição do movimento antirreligioso”.⁸⁵¹ O rádio, o cinema, o teatro, as revistas, os cursos e as universidades formariam uma “União dos sem-Deus”, isto é, um movimento que coordenaria esforços em uma campanha para difundir a ideia da não existência de Deus. Em outubro do mesmo ano, foi publicado o discurso de Julio Malves, da Igreja Batista Leta da colônia de Varpa, em São Paulo, proferido na Primeira Convenção Batista Latino-Americana, realizada entre 22 e 29 de junho no templo da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Em seu discurso, Julio Malves nos traz duas novas imagens sobre o comunismo.

A primeira foi a ideia de que a situação espiritual em que se encontrava “grande parte da velha Europa”, caracterizada pelos ataques às ideias de religião e à crença em Deus e pelas fugas de crentes, era resultado de uma “semeadura do maligno”,⁸⁵² iniciada entre os anos de 1915 e 1918. A relação entre comunismo e obra demoníaca e até mesmo com o satanismo foi desenvolvida ao longo do tempo. No livro *Você conhece o Comunismo? Mas conhece mesmo?* do batista Antenor Santos de Oliveira, publicado em 1964, o autor defendeu que os saques, incêndios, degolas e esquartejamentos que os comunistas faziam em nome do “inevitável processo histórico”, na verdade eram feitos “em nome do demônio, do diabo, que deseja ver incendiado o mundo”⁸⁵³ e que o líder soviético Josef Stalin (1878-1953) e o revolucionário cubano Fidel Castro (1926-2016) eram filhos do diabo.

Essa ideia teve seu estágio de maior elaboração com a obra *Era Marx um satanista?* de Richard Wurmbrand, publicada no Brasil, possivelmente, em 1970.⁸⁵⁴ Como observou Luciane Silva Almeida, para um batista, a ideia de satanismo era pior do que a de ateísmo, pois se nessa apenas se nega a existência de Deus,

⁸⁵¹ A campanha anti-religiosa na Rússia dos Soviets - Os processos do Governo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 27 de março de 1930, Ano XXX, n. 13, p. 8.

⁸⁵² Como consequência da perseguição religiosa bolchevista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1930, Ano XXX, n. 42, p. 08.

⁸⁵³ OLIVEIRA, Antenor Santos de. *Você Conhece o Comunismo? Mas Conheça Mesmo?* São Paulo: Editora Antenor Santos de Oliveira, 1964, p. 67.

⁸⁵⁴ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 171, 181-184.

naquela sua existência divina não é apenas reconhecida, como é destruída, o que também representava uma luta contra as igrejas e os cristãos por representarem Deus.⁸⁵⁵

A segunda ideia era de que, devido aos ataques ao cristianismo, “O crente que não professa a nova religião do Estado sem Deus, é cruel e infernalmente torturado e eliminado”.⁸⁵⁶ A crueldade já era atribuída aos comunistas. O elemento novo foi a apresentação do ateísmo como religião de Estado, uma ideia que foi amplamente explorada na década de 1930.⁸⁵⁷ Nessa linha de pensamento, em 1931, Pedro Tarsier, pastor da Primeira Igreja Batista Brasileira de Porto Alegre, relacionou a educação comunista com a formação de ateus ao afirmar que havia uma ordem do comissariado de instrução para “que todos os professores soviéticos cooperassem com a organização [a Sociedade Antirreligiosa]”,⁸⁵⁸ assim como existiam seções antirreligiosas nos colégios. Ao longo da década de 1930, foi reforçada a associação entre educação comunista e formação de ateus.⁸⁵⁹

Nesse mesmo artigo, Pedro Tarsier associou o governo bolchevique com a figura apocalíptica do Anticristo, que desde a Reforma Protestante era identificado por esse grupo como sendo o papa. Tarsier tratou da perseguição aos cristãos na Rússia e da pretensão de dar um aspecto religioso ao comunismo internacional, a fim de atingir aqueles que ainda tivessem tal sentimento. Essa religião se chamaria a *Religião Internacional*; sua trindade seriam as palavras Liberdade, igualdade e fraternidade. Seu guia religioso seria o Vaticano Vermelho, que prepararia pastores e pastoras comunistas. Nesse contexto, de perseguição e instauração de uma nova religião, Pedro Tarsier afirmou que: “Como em todas as perseguições, muitos dos

⁸⁵⁵ Cf.: *Ibidem.*, p. 166, 171.

⁸⁵⁶ Como consequência da perseguição religiosa bolchevista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1930, Ano XXX, n. 42, p. 08.

⁸⁵⁷ Cf.: A civilização sem religião. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de fevereiro de 1931, Ano XXXI, n. 8, p. 01. Rússia. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de novembro de 1936, Ano XXXVI, n. 47, p. 02.

⁸⁵⁸ TARSIER, Pedro. O Paraíso Vermelho. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 12 de fevereiro de 1931, Ano XXXI, n. 7, p. 10.

⁸⁵⁹ Cf.: Actividade dos Communistas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 04 de setembro de 1930, Ano XXX, n. 36, p. 02. Comunismo que horripila. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de setembro de 1936, Ano XXXVI, n. 39, p. 02. Uma universidade de ateus. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de janeiro de 1930, Ano XXX, n. 4, p. 11.

religiosos russos consideram o governo vermelho como presságio do próximo fim do mundo e até como o Anticristo em pessoa”.⁸⁶⁰

Pedro Tarsier ainda associou ao comunismo a ideia de sujeira e doenças. Ao descrever a situação na Rússia, o médico afirmou que o paraíso dos comunistas era um “verdadeiro inferno de Dante”, onde havia um grande contingente de crianças vagabundas, formadas por órfãos devido à Primeira Guerra Mundial, que viviam sem teto, e por isso dormiam embaixo de caldeirões, em covas de lixo ou em mictórios públicos. Elas passavam fome e com doenças, algumas ainda com onze anos e já portadoras de doenças contraídas devido a relações sexuais.⁸⁶¹

Outra ideia relacionada ao comunismo, levantada entre os batistas, foi a de arrependimento, ou seja, pessoas que eram socialistas ou comunistas, à beira da morte se arrependiam de suas posições políticas. Em 1930, *O Jornal Batista* reproduziu uma pequena matéria do jornal *O Clarim* que tratava do arrependimento do jornalista francês Ernest Vaughan (1841-1929), que havia se filiado em 1867 à Associação Internacional dos Trabalhadores.⁸⁶² À beira da morte, o jornalista haveria declarado que morreria arrependido e crente, pois havia reconhecido que seria “impossível fundar a sociedade sobre as bases do materialismo e da irreligião”,⁸⁶³ uma vez que as explicações que a religião dava sobre os mistérios que cercam os seres humanos, além de darem conforto, seriam mais claras do que as explicações materialistas.

Em 1930, no final da coluna *Variedades* havia uma pequena nota que basicamente reproduzia um trecho de uma entrevista dada pelo médico-legista da

⁸⁶⁰ TARSIER, Pedro. O Paraíso Vermelho. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 12 de fevereiro de 1931, Ano XXXI, n. 7, p. 12.

⁸⁶¹ Cf.: *Ibidem*.

⁸⁶² Nome da organização que iniciou a I Internacional, uma organização que mobilizaria os operários de diversos países. A I Internacional foi organizada por Karl Marx em 1864 e dissolvida em 1876. Sua finalidade era coordenar a cooperação da classe operária que se organizava. Ela também reunia elementos socialistas e anarquistas. A II Internacional foi organizada em 1889, por diversas correntes partidárias, mas sem a participação anarquista, como uma federação de partidos e grupos nacionais. Devido à autonomia de seus integrantes, o apoio à Primeira Guerra Mundial provocou conflitos no interior da organização. Depois da vitória bolchevique em 1917, Lenin organizou em 1919 a III Internacional, que passou a coordenar os partidos comunistas pelo mundo e marcou a separação entre socialistas e comunistas. Cf.: CARONE, Edgard. As origens da III Internacional Comunista. *Revista Estudos de Sociologia*. Araraquara, v.5, n. 8, 2000, pp. 129-141. Disponível em <<https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/835>> Acessado em: 17 jul. 2022.

⁸⁶³ Confissão de um materialista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 20 de março de 1930, Ano XXX, n. 12, p. 09.

polícia do Distrito Federal, o doutor Henrique Rodrigues Caó, ao *Jornal do Brasil*.⁸⁶⁴ Caó havia retornado de uma viagem de dois anos que realizou à Europa por motivo de estudo. Na viagem, o médico tinha passado por Alemanha, Áustria e países Bálticos (Estônia, Letônia e Lituânia). No trecho reproduzido em *O Jornal Batista*, o Dr. Rodrigues Caó afirmou que os judeus, que durante o Império Russo eram perseguidos, haviam aderido ao bolchevismo e, de forma premeditada, conquistaram posições que os fizeram dominar os russos. Era a vingança de Israel. Nas palavras de Caó, a Rússia havia se tornado “um campo de experiência dos judeus”.⁸⁶⁵

Em janeiro de 1931, a mesma coluna de *O Jornal Batista*⁸⁶⁶ se baseou em uma matéria publicada no jornal *Correio da Manhã*, que por sua vez era uma tradução de um artigo publicado por Josef Eduard Šrom (1888-1942) da revista tcheca *Přítomnost*, para informar aos leitores que, após a revolução, a Rússia sofreu uma invasão de judeus, só em Moscou eles chegaram a ser um total de 200.000. A maior parte deles teriam aderido ao ateísmo, muitos judeus teriam ocupado cargos de liderança no país, e o total de judeus no Partido Comunista chegaria a 9%. Mesmo sendo minoria, eles ocupavam os cargos de maior destaque e logo eram muito influentes, contudo, eles ainda eram odiados no país.

Essas duas pequenas notas iniciam uma característica do imaginário batista sobre o comunismo típica da década de 1930, de que os judeus eram os responsáveis pelo comunismo. Para Luciane Almeida, esse elemento não era muito comum no discurso batista,⁸⁶⁷ mesmo assim, foi reforçado durante aquela década. Em 1932, Ricardo Pitrowsky (1891-1965), então pastor da Igreja Batista do Engenho de Dentro, no Rio de Janeiro, atual Segunda Igreja Batista do Rio de Janeiro, baseando-se no jornal *Der Missions-bote* publicado pela Vereinigung Deutscher Baptisten Gemeinden zu Rio Grande do Sul (Convenção das Igrejas Batistas Alemãs do Rio Grande do Sul),⁸⁶⁸ afirmou em *O Jornal Batista* que os judeus eram os

⁸⁶⁴ Cf.: CIANCIO, Nicolau. Consequencias extraordinarias de uma paralyisia geral. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de maio de 1930, Ano XL, n. 115, p. 6.

⁸⁶⁵ A Rússia bolshevista e os judeus. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 12 de junho de 1930, Ano XXX, n. 24, p. 12.

⁸⁶⁶ O predomínio judaico na Rússia. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 08 de janeiro de 1931, Ano XXXI, n. 2, p. 2.

⁸⁶⁷ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 175.

dirigentes do governo bolchevista e demonstrou sua afirmação apresentando números da presença judaica no governo.⁸⁶⁹

Em 1933, para o pastor Coriolano Costa Duclerc, “o comunismo, com o seu sistema de terror e destruição, é a vingança judaica, a desforra contra a civilização do Ocidente”,⁸⁷⁰ devido às perseguições contra os judeus promovidas pela Igreja Católica durante a Idade Média. Mesmo sendo contra a perseguição nazista aos judeus, o pastor concorda que era necessário agir para conter a avalanche comunista, particularmente representada pela III Internacional, da qual os judeus eram culpados. Concordando em parte com as práticas de Hitler (1889-1945), mas distinto deste, o pastor defendia que no lugar de se perseguir o conjunto dos judeus, com base no direito moderno, se deveria responsabilizar individualmente os judeus envolvidos com o comunismo. Em 1936, o mesmo pastor afirmou que “a teoria marxista é uma audaciosa tapeação internacional visando a conquista das nações para gaudio do ódio judaico à civilização do ocidente” e a Rússia seria uma “infeliz vítima, instrumento de que lançou mão o marxismo, para abocanhar o mundo”.⁸⁷¹

Desde 1912, como já vimos, o socialismo ateu era visto como uma ameaça ao conjunto formado pela sociedade, a pátria e a família. Contudo, foi a partir de 1936 que o comunismo foi apresentado como uma ameaça específica às famílias, uma vez que ele destruiria a moral e os bons costumes. *O Jornal Batista*, reproduzindo uma reportagem do jornal *Correio de São Paulo*,⁸⁷² na qual era defendido que a educação sexual era uma forma disfarçada de propaganda

⁸⁶⁸ No contexto da Segunda Guerra Mundial e das políticas do Estado Novo contra os alemães no país, em 1940 as igrejas da *Vereinigung Deutscher Baptisten Gemeinden zu Rio Grande do Sul* se uniram a Convenção Batista do Rio Grande do Sul. Em 1964 as igrejas de origem alemã se retiraram da convenção do Rio Grande do Sul e formaram a Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil. Cf.: REINKE, André Daniel. Pioneira: um breve relato histórico. *O Batista Pioneiro*, Curitiba, Ano 89, n. 1 e 2, janeiro e fevereiro de 2015, p. 4.

⁸⁶⁹ PITROWSKY, Ricardo. Os judeus e os crentes na Rússia. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 1 de setembro de 1932, Ano XXXII, n. 35, p. 9.

⁸⁷⁰ DUCLERC, C. Costa A Perseguição aos judeus. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1933, Ano XXXIII, n. 26, p. 07.

⁸⁷¹ DUCLERC, C. Costa. O perigo Comunista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1936, Ano XXXVI, n. 37, p. 10.

⁸⁷² Instrumento de Moscou – A educação sexual. *Correio de São Paulo*, São Paulo, 16 de janeiro de 1936, Ano IV, n. 1103, p. 2.

comunista, atingia a moral vigente e tinha como objetivo a “dissolução da família, dos bons costumes e dos mais sagrados sentimentos humanos”.⁸⁷³

Em 1936, o comunismo foi apresentado como sendo uma “doutrina do ódio, da destruição e da miséria”.⁸⁷⁴ A edição de 10 de dezembro de 1936 de *O Jornal Batista* reproduziu em sua capa uma caricatura retirada do *The Sunday School Times*,⁸⁷⁵ uma publicação da American Sunday School Union, atual InFaith. Essa imagem, que ocupa boa parte da capa, tinha como título “O Comunismo – sua natureza e fins”. Ela era formada pela imagem do globo terrestre em chamas. Estas eram alimentadas por um fole onde estava escrito “propaganda” e era segurado por mãos onde estava escrito “comunismo”. Das chamas saía um homem com aspecto animalesco, com semblante raivoso e identificado pela palavra “ódio”. Em uma das mãos havia um punhal que gotejava e na outra um panfleto que trazia uma declaração de Anatoly Vasilyevich Lunacharsky (1875-1933), o primeiro Comissário do Povo para a Educação da República Socialista Federativa Soviética Russa, entre 1917 e 1929. No panfleto estava escrito:

Odamos os cristãos. Até os melhores deles devem ser considerados como os nossos piores inimigos. Pregam o amor ao próximo o que é inteiramente contraditório aos nossos princípios.

O amor cristão é um entrave ao desenvolvimento da revolução. Morra o amor ao próximo. O que queremos é ódio. “precisamos saber como odiar, pois que só assim poderemos conquistar o universo”. Temos feito isto como os reis da terra; façamo-lo também agora com os reis dos céus. Todas as religiões são veneno. Intoxicam e matam a mente, a vontade e a consciência. Uma guerra de morte deve ser declarada a toda a religião. Nossa tarefa é destruir toda a espécie de religião e toda a espécie de moral.⁸⁷⁶

Segundo David Wingeate Pike, essa declaração teria sido feita por Anatoly Lunacharsky em um congresso de professores da escola primária realizado em 1925.⁸⁷⁷ A mesma declaração já havia sido utilizada pela propaganda anticomunista

⁸⁷³ Instrumento de Moscou: a educação sexual. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 05 de março de 1936, Ano XXXVI, n. 10, p. 14.

⁸⁷⁴ Comunismo que horripila. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de setembro de 1936, Ano XXXVI, n. 39, p. 02.

⁸⁷⁵ SANCTUARY, Coloel E. N. Communism – Its Heart and Its Goal. *The Sunday School Times*, Philadelphia, 24 de outubro de 1936, v. 78, n. 43, p. 697. Disponível em: <https://archive.org/details/sim_sunday-school-times_1936-10-24_78_43/page/696/mode/2up> Acessado em 26 jun. 2023.

⁸⁷⁶ O comunismo – Sua natureza e fins. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de dezembro de 1936, Ano XXXVI, n. 50, p. 01.

do jornal francês *L'Express du Midi*⁸⁷⁸ em maio de 1936, nos Estados Unidos no *The Sunday School Times* em outubro de 1936 e também, a partir de 1958, nas sucessivas reedições da obra *The Naked Communist*, de Willard Cleon Skousen, um ex-funcionário do Federal Bureau of Investigation.⁸⁷⁹ Além de apresentar o ódio dos comunistas, a charge relacionava esse ódio especialmente aos cristãos, o que se torna relevante, já que fora publicada em um jornal religioso direcionado a cristãos. O comunismo não era apenas responsável pelo ódio no mundo, mas especialmente, pelo ódio aos cristãos.

A ideia do comunismo como incitado do ódio foi reutilizada na década de 1960. Em 1964, José Rocha Filho defendia em uma matéria iniciada na capa de *O Jornal Batista* que o comunismo era o responsável pela ira na relação entre patrões e empregado, em sindicatos, entre políticos e entre partidos.⁸⁸⁰ No mesmo ano, o pastor da Primeira Igreja Batista de Santos o alertava que, por mais que os líderes comunistas, como Nikita Khrushchev (1894-1971) – da Rússia –, Mao Tsé-Tung (1893-1976) – da China – e Fidel Castro – de Cuba –, se identificassem como promotores e mantenedores da paz, na verdade espalhariam a guerra e semeariam a destruição.⁸⁸¹

Em 1936, *O Jornal Batista* trouxe publicou em sua capa uma matéria escrita anteriormente no jornal *Expositor Cristão*, o jornal oficial da Igreja Metodista do Brasil, que, por sua vez, havia republicado uma matéria originalmente lançada no jornal *El Estandarte Evangelico*, o jornal oficial da Igreja Metodista da Argentina. Ao diferenciar o comunismo, o fascismo e o cristianismo, a matéria afirmava categoricamente que, devido ao seu caráter antirreligioso e ateu: “Dizer que se é comunista maximalista e ao mesmo tempo cristão é blasfêmia”.⁸⁸² Essa foi uma das

⁸⁷⁷ Cf.: LEITZ, Christian; DUNTHORN, Joseph (Org.). *Spain in International Context, 1936-1959*. New York: Berghahn Books, 1999, p. 24.

⁸⁷⁸ Cf.: *L'Express du Midi*, Toulouse (França), 5 maio de 1936, Ano 45, n. 15757.

⁸⁷⁹ Cf.: SKOUSEN, W. Cleon. *The Naked Communist*. 11 ed. Salt Lake City (Utah): Ensign Publishing Company, 1962, p. 308.

⁸⁸⁰ Cf.: ROCHA FILHO, José. Disfarces da Ira. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 de janeiro de 1964, Ano LXIV, n. 3, p. 11.

⁸⁸¹ Cf.: XIMENES, Eliseu. Um Reino que não pode ser abalado. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 03 de maio de 1964, Ano LXIV, n. 18, p. 6.

⁸⁸² SBANES, J. M. A foice, o faiscio ou a cruz? Comunismo, Fascismo ou Christianismo? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 12 de novembro de 1936, Ano XXXVI, n. 46, p. 01.

primeiras vezes em que se colocava de forma explícita a incompatibilidade entre ser cristão e comunista.

Como observou Luciane Almeida, o comunismo foi associado à ideia de dominação estrangeira, mas não uma dominação política. Seria uma dominação cultural e espiritual.⁸⁸³ No edital que tratava da instalação do Estado Novo, em 10 de novembro de 1937, motivado pela descoberta de um suposto plano, que ficou conhecido como Plano Cohen,⁸⁸⁴ em que havia um projeto de uma invasão comunista ao Brasil que resultaria no incêndio de templos religiosos e no assassinato do presidente da República, Teodoro Rodrigues Teixeira, no editorial do jornal afirmou que

[...] continuemos orando, para que Deus continue dirigindo os que governam e os que são governados, afim de que o país prospere e se desenvolva normal e pacificamente, e se veja para sempre livre daqueles que pretendem perturbá-lo com a transplantação para o seu seio, de ideologias daninhas alienígenas, de todo contrarias aos bons costumes e sentimentos cristãos e humanitários do nosso povo⁸⁸⁵.

Pouco antes da instauração da ditadura varguista do Estado Novo, mas depois da divulgação do Plano Cohen, que aconteceu em 30 de setembro de 1937, Teodoro Rodrigues Teixeira, no editorial de *O Jornal Batista*, afirmou que as igrejas evangélicas eram valiosas e eficazes auxiliares do governo no combate contra o comunismo, visto que no meio evangélico não havia possibilidade de instalação de doutrinas materialistas e antirreligiosas.⁸⁸⁶ Essa foi uma das primeiras ocorrências de forma explícita da ideia de que as igrejas evangélicas deveriam ser instituições de combate ao comunismo. A ideia de um combate ativo ao comunismo já estava presente desde 1936 quando a Casa Publicadora Batista produziu o panfleto anticomunista “O rosto dos russos, fechado pelo comunismo”. Após informar a

⁸⁸³ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 153.

⁸⁸⁴ Com o fim do Estado Novo, em 1937, foi descoberto que o plano havia sido forjado entre os integralistas e servido como pretexto para a instauração da ditadura varguista. Cf.: Motta, Rodrigo Patto Sá. O Mito da conspiração Judaico-Comunista. *Revista de História/USP*, São Paulo, n.º 138, p.93-105, 1998. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18845>> Acesso em: 14 maio. 2022. DANTAS, Elynaldo Gonçalves. *Gustavo Barroso, o führer brasileiro: nação e identidade no discurso integralista barrosiano de 1933-1937*. 2014. 155 f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2014.

⁸⁸⁵ TEIXEIRA, Teodoro Rodrigues. Transformação Política. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 de novembro 1937, Ano XXXVII, n. 46, p. 03.

⁸⁸⁶ Cf.: TEIXEIRA, Teodoro Rodrigues. Contra o Comunismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 28 de outubro de 1937, Ano XXXVII, n. 43, p. 04.

publicação desse panfleto, *O Jornal Batista* trazia uma curta matéria sugestivamente intitulada “Por que devemos combater o comunismo”, na qual apresentava sete motivos para o combate aos comunistas em que reforçava antigas representações como a postura antirreligiosa, a ideia de os comunistas serem contra a liberdade do povo, as ideias de miséria, fome, devassidão, crimes, nudez, e de ser um regime controlado por uma minoria.⁸⁸⁷

A Segunda Guerra Mundial chegou ao fim na Europa no início de maio, e na Ásia no início de setembro de 1945. Nesse mesmo ano, Reynaldo Purim (1897-1989), então pastor da Igreja Batista de Bangu, no Rio de Janeiro, e professor do Seminário Teológico Betel e do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, também localizados no Rio de Janeiro, associou o comunismo ao fascismo em *O Jornal Batista*. O pastor-professor afirmou que o fascismo e o comunismo igualmente

[...] oprimem e reduzem o indivíduo à servidão da coletividade, ou dos governantes. Endeusando a coletividade, o povo ou estado, o fascismo e o comunismo aniquilam o indivíduo, alegando ser isto um meio para curá-lo do egoísmo ou maldade e para beneficiar a coletividade.⁸⁸⁸

Na mesma reportagem o Reynaldo Purim utilizou uma imagem muito comum e que foi repetida muitas vezes especialmente na década de 1960. Era a ideia de que o comunismo enganava as pessoas incautas, isto é, os ingênuos. Ebenézer Cavalcanti, pastor da Igreja Batista Dois de Julho, em Salvador, na Bahia, afirmou que os “Comunistas exploram a ignorância do povo”.⁸⁸⁹

4.3.3 Terceiro momento

Tomando como referência a produção de *O Jornal Batista*, podemos identificar o período entre 1945 e 1964 como um terceiro momento de formação do anticomunismo batista brasileiro. Segundo Israel Belo de Azevedo, nesse período as

⁸⁸⁷ Cf.: Porque devemos combater o Comunismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 116 de janeiro de 1936, Ano XXXVI, n. 3, p. 05.

⁸⁸⁸ PURIM, Reynaldo. O falso método totalitário para resolver problemas sociais. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 27 de setembro de 1945, Ano XLV, n. 39, p. 3.

⁸⁸⁹ CAVALCANTI, Ebenézer. Ministério da Educação. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de março de 1963, Ano LXIII, n. 13, Suplemento Educação, p.3.

páginas do jornal foram marcadas por uma cruzada contra o comunismo.⁸⁹⁰ Esse momento também se relaciona com o que Rodrigo Patto Sá Motta chamou de segunda grande onda anticomunista no Brasil, que durou de 1961 a 1964.⁸⁹¹ Como já vimos, nesse momento algumas representações anticomunistas foram reforçadas, como a relação entre o comunismo e o diabo, o comunismo como promotor do ódio e o comunismo como enganador de pessoas ingênuas. Diferentemente da década de 1930, quando muitas associações novas foram feitas à imagem do comunismo, nesse período foram feitas poucas. Contudo, foi utilizado todo o arcabouço construído ao longo das décadas anteriores. Aqui enfatizaremos, como nas seções anteriores, as contribuições à representação anticomunista dos batistas brasileiros.

Segundo Israel Belo de Azevedo, houve um amplo combate ao comunismo por parte de batistas brasileiros e missionários estadunidenses que atuavam no país, sendo estes que estavam à frente, com destaque para o missionário William Hafford Berry.⁸⁹² William Barry foi o responsável pela organização do Serviço Noticioso Atlas, órgão da Missão do Sul, criado em 1946, responsável pela publicidade da missão, o que envolvia jornalismo, rádio, gravações de discos e produção audiovisual, isto é, produção de filmes. William Barry também colaborou como relator da Comissão de Rádio da Convenção Batista Brasileira, de seu início, em 1955, até sua aposentadoria,⁸⁹³ em 1963. A trajetória desse missionário se torna relevante para nós, pois ele ocupava lugares importantes nos meios de comunicação do mundo batista brasileiro e transitava entre o mundo dos missionários e o mundo dos fiéis brasileiros. De acordo com Israel de Azevedo, a atuação de William Barry se destacou dos demais escritores anticomunistas devido à sua produção. Nos anos de 1947 e 1948, o missionário teria escrito sete artigos que tratavam especificamente sobre o comunismo em *O Jornal Batista*, mais do qualquer outro escritor na época.⁸⁹⁴ Como vimos quando tratamos do antiecumenismo, foi esse mesmo missionário que em 1953 declarou que o Conselho Mundial de Igrejas colaborava com a adoção de ideias teológicas liberais e na

⁸⁹⁰ Cf.: AZEVEDO, Israel Belo de. *Op. cit.*, p. 216.

⁸⁹¹ Cf.: MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Op. cit.* p. 286.

⁸⁹² Cf.: AZEVEDO, Israel Belo de. *Op. cit.*, p. 217, 221.

⁸⁹³ Cf.: MEIN, David (Coord.). *O que Deus tem feito*. Rio de Janeiro: JUERP, 1982, p. 323-327.

⁸⁹⁴ Cf.: AZEVEDO, Israel Belo de. *Op. cit.*, p. 224.

difusão do pensamento marxista pelo mundo.⁸⁹⁵ Aqui temos outro elemento do anticomunismo batista, a associação entre comunismo e ecumenismo.

A importância dos missionários no pensamento batista brasileiro não pode ser ignorada ou subestimada. Embora muitos dos artigos anticomunistas citados até aqui, e os que ainda serão referenciados, sejam de autoria de pastores nacionais, *O Jornal Batista* teve importantes conexões com os missionários estadunidenses. Entre 1901, quando começa a ser publicado, e 1964, quando termina o período analisado nesta seção, o jornal teve doze redatores titulares. De 1901 a 1919 e de 1921 a 1925, o jornal teve um total de oito redatores que eram missionários estadunidenses. De 1919 a 1921 e de 1925 a 1940, o redator foi Teodoro Rodrigues Teixeira, um imigrante português que se converteu no Brasil, mas que estava alinhado com os missionários estadunidenses. A partir de 1940, o jornal foi dirigido por brasileiros. Primeiro Moysés Silveira (1908-1972), seguido por Almir dos Santos Gonçalves e José Reis Pereira,⁸⁹⁶ o qual assumiu em 1964 e saiu em 1988. Em todo esse período que analisamos nesta seção, o jornal esteve sob a reponsabilidade da Casa Publicadora Batista de 1905 a 1922 e, depois, das sucessivas juntas publicadoras, sendo a última a Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira até 1995, quando passou a ser de responsabilidade do Conselho de Planejamento e Coordenação da Convenção Batista Brasileira.⁸⁹⁷ Com exceção deste último, todos esses órgãos foram liderados até 1979 por missionários estadunidenses.⁸⁹⁸

A partir da década de 1950 foi associada explicitamente ao comunismo a ideia de que o abandono deste por seus adeptos se daria por meio da conversão à mensagem de Cristo. Em 1955 o missionário estadunidense Gene Hale Wise (1920-?), que atuou no Brasil entre 1950 e 1974, publicou pela editora oficial dos batistas brasileiros o livro *Estes encontraram o caminho*.⁸⁹⁹ Como observou Luciane Almeida,

⁸⁹⁵ BERRY, William H. O "movimento ecumênico" e a socialização dos países do mundo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1953, Ano LIII, n. 3, p. 4.

⁸⁹⁶ Cf.: AZEVEDO, Israel Belo de. *Op. cit.*, p. 58-60.

⁸⁹⁷ Conselho recebe da Juerp direção de *O Jornal Batista*. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 9 de abril de 1995, Ano XCIV, n. 15, p. 1.

⁸⁹⁸ Cf.: MEIN, David (Coord.). *Op. cit.*, p. 248.

⁸⁹⁹ Cf.: WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. Casa Publicadora Batista: Rio de Janeiro, 1955.

entre relatos de conversão “de alcoólatras, bandidos e ‘feiticeiros’”⁹⁰⁰ havia dois relatos de comunistas que se converteram. No segundo volume, publicado em 1966, havia um relato do mesmo tipo.⁹⁰¹

Em 1963, entre os batistas regulares, foi publicado o livro *Levantamento e queda do Comunismo*. A obra era do pastor estadunidense Martin Ralph DeHaan (1891-1965), originalmente participante da Reformed Church in America, ou seja, não era um batista. De acordo com Lucine Silva, para Martin DeHaan, o comunismo era algo sobrenatural que não poderia ser barrado pelos seres humanos, mas apenas por outro elemento sobrenatural.⁹⁰² Para ele, o surgimento e a derrota do comunismo estariam profetizados nos livros bíblicos de Ezequiel e Apocalipse. Na obra, o autor declarou que a Rússia comunista invadiria a Palestina e tal batalha acompanharia o arrebatamento, isto é, no contexto do fim dos tempos, os seguidores de Jesus seriam levados aos céus para se encontrarem com ele.⁹⁰³

Por mais que a associação entre o comunismo e a obra demoníaca fosse antiga, como já vimos, na década de 1960 ela foi reforçada. Nesse momento se explicita outra associação que antes era velada, de que a luta contra o comunismo fazia parte de uma batalha espiritual. Nesse momento a ideia de batalha espiritual ainda não tinha o mesmo peso que passou a ter após o final dos anos 1980 com o desenvolvimento da Teologia do Domínio, feita por Peter Wagner (1930-2016), e que contribuiu na formação da ideia de batalha espiritual entre os neopentecostais brasileiros a partir dos anos 1990, segundo a qual se entende que demônios dominam pessoas e que elas precisariam ser libertadas.⁹⁰⁴ A ideia é de que existe

⁹⁰⁰ ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 176.

⁹⁰¹ Cf.: WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. v. II. Casa Publicadora Batista: Rio de Janeiro, 1966.

⁹⁰² Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 179, 180.

⁹⁰³ Para ver outras relações entre política e fins dos tempos, ver: ROCHA, Daniel. *Fim dos tempos nos Estados Unidos: escatologia, fundamentalismo religioso e identidade nacional em Hal Lindsey e Tim LaHaye (1970-1980)*. 2017, 402 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017. ROCHA, Daniel. *Venha a nós o vosso reino: rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro*. 2009. 146 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

⁹⁰⁴ Cf.: MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 137.

uma possessão demoníaca do corpo de algumas pessoas e para elas serem libertas seria necessário o exorcismo.

Na década de 1960, a ideia de batalha espiritual estava mais associada a uma luta “pelas mentes, almas e vidas”, isto é, era mais uma questão de influenciar as pessoas do que propriamente de possessão corporal. Essa associação entre comunismo e batalha espiritual foi feita por meio da publicação de um artigo em *O Jornal Batista*.⁹⁰⁵ O texto era de autoria do estadunidense Cleo Wayne Scudder (1915-1991), que em 1962 havia escrito *The Bible judges communism*,⁹⁰⁶ e foi traduzido para a língua portuguesa pelo Departamento de Educação Religiosa da Convenção Batista do Ceará, no Nordeste brasileiro. O texto fazia parte de um folheto “A Bíblia opina sobre o comunismo”, publicado pela referida convenção, possivelmente um resumo do livro escrito por Cleo Wayne Scudder.

Vimos anteriormente que na obra *Você conhece o Comunismo? Mas conhece mesmo?*, de 1964, Antenor Santos de Oliveira defendeu que os comunistas agiam em nome do demônio e que todo aquele que utilizava o discurso religioso para propor soluções sociais era um falso religioso e estava a serviço do comunismo. Este último elemento explicita a repulsa conservadora pelo Movimento Diretriz Evangélica, acusados de serem comunistas. Contudo, além dessas ideias, o professor do “Colégio Batista de São Paulo, membro das juntas de educação batista do Rio de Janeiro e de São Paulo, um dos patronos da Academia Evangélica de Letras do Brasil”⁹⁰⁷ tratou de forma explícita um elemento-chave do debate anticomunista batista. O mundo comunista, representado pela Rússia, estava em oposição ao mundo livre, cujo maior representante eram os Estados Unidos, o país que defendia a democracia e as liberdades individuais, e que por isso deveria estar à frente da luta contra o comunismo.⁹⁰⁸ A civilização estadunidense era o modelo a ser seguido, de onde vinham os missionários, e era uma das principais fontes de recursos da denominação. Havia uma luta entre modelos civilizacionais.

⁹⁰⁵ Cf.: SCUDDER, C. W. A Bíblia opina sobre o Comunismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de janeiro de 1963, Ano LXIII, n. 3, p. 04.

⁹⁰⁶ Tradução livre: A Bíblia julga o comunismo. Cf.: SCUDDER, C. W. *The Bible judges communism*. Nashville, Tennessee (EUA): The Sunday School Board, 1962.

⁹⁰⁷ ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 184.

⁹⁰⁸ Cf.: *Ibidem.*, p. 186.

Outro elemento importante na década de 1960 foi a presença comunista entre os evangélicos. Em sua obra, Antenor Santos de Oliveira afirmou que três pastores russos que haviam vindo ao Brasil para participar do Congresso da Aliança Batista Mundial, realizado em 1960, seriam espiões infiltrados.⁹⁰⁹ Contudo, sobre essa questão, o que mais marcou as páginas e *O Jornal Batista* foi a repulsa da participação de evangélicos, e de batistas entre eles, no comunismo, pois o inimigo não estaria apenas fora, mas também dentro. Em 1946, antes de reproduzir trechos de uma reportagem de Carlos Lacerda publicada no *Diário Carioca*, o autor não identificado do artigo alertava da serventia e da importância das informações que seriam apresentadas, especialmente para os crentes que “se têm mostrado inclinados a favorecer o comunismo como se fora ele um regime social ideal”.⁹¹⁰ Em 1963 Almir dos Santos Gonçalves, o então diretor do jornal, declarou que

Não podemos entender como ainda existem cristãos (?) e, por estranho que pareça, até cristãos professantes em igrejas evangélicas, que nutrem simpatia por esse sistema nefasto que tanta violência tem cometido contra a dignidade humana.⁹¹¹

Nesse mesmo sentido, em 1964, o pastor Ebenézer Cavalcanti acusou a União Cristã de Estudantes do Brasil de ser um órgão do comunismo internacional.⁹¹²

Por mais que os militares tenham tomado o poder em 1964, assim como a predominância conservadora na denominação tenha sido reafirmada, o tema do comunismo havia diminuído nas páginas de *O Jornal Batista*, contudo a produção de representações sobre eles não havia terminado. Em 1969, seguindo o discurso político oficial, as ações de grupos armados que faziam resistência ao regime militar foram consideradas como coisas que não são feitas por brasileiros. Os responsáveis pelos assaltos e pelos atentados seriam apátridas, ou ainda, na verdade, pertencerem a outra pátria, pois “o brasileiro não é de resolver assim seus

⁹⁰⁹ Cf.: OLIVEIRA, Antenor Santos de. *Op. cit.*, p. 109.

⁹¹⁰ Absoluta falta de liberdade na Rússia Soviética. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de janeiro de 1946, Ano XLVI, n. 2, p. 1.

⁹¹¹ GONÇALVES, Almir dos Santos. A Bíblia opina sobre o comunismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de janeiro de 1963, Ano LXIII, n. 3, p. 2.

⁹¹² CAVALCANTI, Ebenézer. Missionários comunistas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 de janeiro de 1964, Ano LXIV, n. 3, p. 4.

problemas”.⁹¹³ Os comunistas que participavam de guerrilhas não eram verdadeiros brasileiros, antes eram traidores da pátria. No mesmo ano, os guerrilheiros que participaram do sequestro do embaixador estadunidense Charles Burke Elbrick (1908-1983) foram chamados de terroristas pelo editor do jornal.⁹¹⁴

4.3.4 Os batistas e o regime militar

Entre os batistas brasileiros houve a posição oficial da liderança denominacional, a qual procurou defender e difundir a ideia do não envolvimento batista com a política, especialmente baseado nos princípios da separação entre Igreja e Estado e na submissão que os cristãos devem ter às autoridades, pois elas seriam constituídas por Deus.⁹¹⁵ Esse discurso era antigo. Uma das primeiras ocorrências desse princípio em *O Jornal Batista* se deu em 1904, com as medidas tomadas pelo governo em resposta à Revolta da Vacina. Baseado em 1 Pedro 2:13-17, o autor desconhecido da pequena notícia defendeu que “A nossa missão não é política, mas o apóstolo manda-nos regozijarmos com a vitória dos nossos governos e orar por eles; até mesmo por um Nero que era quem governava no tempo em que S. Pedro deu aquele mandamento”.⁹¹⁶

Segundo Israel Belo de Azevedo, foi o missionário William Edwin Entzminger, enquanto titular de *O Jornal Batista*, o primeiro a tratar de forma mais clara sobre como os batistas brasileiros deveriam votar. No editorial, intitulado “Os crentes e a política”, o missionário identificou o cristão como um patriota saudável e por isso, os cristãos

não podem nem devem tornar-se indiferentes aos negócios públicos; ao contrário, é sua obrigação fazer uma escolha dos políticos que prometem

⁹¹³ PRERIRA, José dos Reis. Brasil, melhor país do mundo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de setembro de 1969, Ano LXIX, n. 36, p. 3.

⁹¹⁴ Cf.: PRERIRA, José dos Reis. Olho por olho, dente por dente. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 21 de setembro de 1969, Ano LXIX, n. 38, p. 3.

⁹¹⁵ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 78.

⁹¹⁶ Os sucessos do Rio. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 20 de dezembro de 1904, Ano IV, n. 33, p. 8.

ser bons administradores, e conferir-lhes o seu voto, e mesmo influir para que outros o façam também.⁹¹⁷

Contudo, defendia Entzminger, tal atuação deveria ser feita com sabedoria, calma, sem “paixões violentas, não misturar os interesses da política com os interesses da casa de Deus”, pois o voto “é um privilégio do crente como cidadão e não como membro da igreja”.⁹¹⁸ Já em 1916, segundo Entzminger, pastores e missionários estavam sendo procurados por políticos para conquistarem os votos dos fiéis. Quanto a isso, alertou o missionário: “A conduta recomendada a todos os crentes, e particularmente aos pastores, é a do missionário Reno”, que havia sido publicada no jornal *Diário da Manhã*⁹¹⁹ e transcrita no editorial, em que o missionário Loren Marion Reno, ao ser procurado por políticos do estado do Espírito Santo em busca de apoio, afirmou que “vivo empenhado na grande obra da Evangelização e Educação e não em partidos políticos, sejam eles quais forem. Do campo espiritual para o terreno da política, é natural que não deva descer”.⁹²⁰

No caso dos pastores, em 1919, foi reforçada a ideia de que não deveriam fazer carreira política ou integrar partidos, antes, deveriam seguir o exemplo de Jesus, dos apóstolos, que não exerceram funções civis, e da Igreja Primitiva, que durante os três primeiros séculos não teria participado do poder.⁹²¹

Em 1940, a posição batista em relação a política já estava consolidada. No contexto da redemocratização em 1945, Almir dos Santos Gonçalves, em um editorial em *O Jornal Batista*, reforçou a posição batista.⁹²² Em 1950 o mesmo editor repetiu o mesmo editorial no contexto das eleições realizadas naquele mesmo ano. Assim declarou Almir Gonçalves:

⁹¹⁷ ENTZMINGER, W. E. Os crentes e a política. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 9 de março de 1916, Ano XVI, n. 10, p. 4.

⁹¹⁸ *Idem*.

⁹¹⁹ COSTA, Tancredo. Religião e política. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 31 de julho de 1919, Ano XIX, n. 31, p. 7.

⁹²⁰ LOREN, Reno apud ENTZMINGER, W. E. Os crentes e a política. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 9 de março de 1916, Ano XVI, n. 10, p. 4.

⁹²¹ LOREN, Reno. Missão Baptista – Declaração. *Diário da Manhã*: Orgam do Partido Republicano Conservador, Vitória, 20 de fevereiro de 1916, Ano X, n. 157, p. 3.

⁹²² Cf.: GONÇALVES, Almir dos Santos. Os crentes e as eleições. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 9 de agosto de 1945, Ano XLV, n. 32, p. 3.

Crentes há, e mesmo obreiros, que pensam, por exemplo, que os pastores e jornais denominacionais devem encabeçar propaganda política, torcendo a favor do candidato deste ou daquele partido. Alguns há que não hesitariam até em transformar um jornal da denominação em órgão de propaganda de seu partido político. Isto revela simplesmente pouco discernimento da posição dos batistas com referência à política. Como indivíduo o crente tem plena liberdade de exercer as suas atividades políticas como achar por bem; nunca, porém, deveria fazê-lo como representante da igreja ou de uma agremiação religiosa. Nenhum pastor, por exemplo, como mentor de igreja deveria usar a sua posição ou influência para fazer a sua propaganda eleitoral entre os membros da sua igreja ou de outras. Nenhuma igreja deve ser usada como centro de propaganda política. Como nenhum jornal da denominação deve fazer propaganda desde ou daquele candidato, franqueando as suas colunas aos partidos políticos. A atuação dos crentes na política deve ser individual e direta pelo direito de sua cidadania e não em virtude de sua posição ou influência eclesiástica. A religião organizada e as campanhas eleitorais devem conservar-se separadas, pois nestas tomam parte pessoas de todos os credos. Os crentes devem ser, pois, os primeiros a pôr em prática o princípio da separação entre a religião e o estado. Devem agir nas eleições como indivíduos esclarecidos e motivados pelo Espírito de Deus, visando o maior bem-estar possível da coletividade.⁹²³

Com a tomada do poder pelos militares, a posição de não envolvimento político da igreja foi reforçada. Tal visão pode ser vista na matéria de capa da edição de *O Jornal Batista*, em 31 de maio de 1964. Essa matéria era uma mensagem do pastor João Filson Soren a sua igreja, a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (a maior igreja batista do país na época),⁹²⁴ sobre a situação política do país. Em sua mensagem, Soren defendia que a igreja era uma entidade de natureza espiritual, assim como suas tarefas. O “envolvimento secularizador de Sua missão redentiva neste mundo”⁹²⁵ seria a tentação mais ardilosa feita pelo Diabo. Por isso, em sua mensagem, o pastor Soren defendeu a incompetência política da igreja, isto é, a igreja não teria prerrogativa em função política; que pronunciamentos e manifestações eclesiásticas de natureza política feririam o princípio de separação entre Igreja e Estado; que as igrejas não poderiam se vincular a organizações e movimentos políticos; reprovou o uso de atividades religiosas para promoção de propagandas políticas; afirmou que as igrejas não poderiam se ligar a regimes de

⁹²³ GONÇALVES, Almir dos Santos. Os crentes e as eleições. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 21 de setembro de 1950, Ano L, n. 38, p. 2.

⁹²⁴ Cf.: Completa oitenta anos a maior igreja batista do Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de agosto de 1964, Ano LXIV, n. 34, p. 1.

⁹²⁵ SOREN, João Filson. A Igreja em Face das Injuções Políticas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 31 de maio de 1964 Ano LXIV, n. 22, p. 1.

governos; e denunciou o que chamou de “uso tendencioso” de termos políticos em assuntos religiosos.

Por mais que não houvesse propaganda político-partidária no jornal, é possível observamos o apoio ou a divulgação de candidatos cristãos e o incentivo aos fiéis a participarem das eleições. Segundo Israel Belo de Azevedo, as primeiras propagandas sobre candidatos a cargos eletivos no jornal surgiram em 1921 quando foram informadas as candidaturas do batista Joaquim Nogueira Paranaguá a deputado federal pelo estado do Piauí e do presbiteriano Nicolau Soares do Couto Esher (1867-1943) ao Senado Federal pelo estado de São Paulo.⁹²⁶ Em 1957, por exemplo, foi criada a Ação Política Batista Carioca com o intuito de eleger dois batistas para a Câmara de Vereadores da cidade do Rio de Janeiro, que também foi divulgada pelo *O Jornal Batista*.⁹²⁷ Como já vimos, o próprio Movimento Diretriz Evangélica, entre o final da década de 1950 até meados dos anos de 1960, defendia a necessidade de os cristãos atuarem nas mais diversas esferas da sociedade e de as igrejas locais de transmitirem a seus membros ideia de uma cidadania responsável e fornecerem serviços a comunidades do seu entorno. Com esses exemplos, podemos ver que a retórica do não envolvimento político não era a única posição sobre política no meio batista. Tal retórica tinha como uma importante característica a associação entre participação política e atuação em eleições ou em partidos políticos. Contudo, é importante questionarmos o que é participação política e se ela está restrita às eleições e aos partidos.

Os processos eleitorais, políticos profissionais, isto é, as pessoas que fazem da ocupação de cargos públicos elegíveis seu modo de vida, e os partidos políticos são elementos comuns na vida política de uma sociedade democrática. Por isso, é possível que sejam confundidos com sendo a própria política. Contudo, política é o conjunto de atividades que se referem ao Estado,⁹²⁸ isto é, à vida em uma sociedade organizada. Assim, participação política vai além dos processos eleitorais e da

⁹²⁶ AZEVEDO, Israel Belo de. *Op. cit.*, p. 173. Eleições Federaes. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 17 de fevereiro de 1921, Ano XXI, n. 7, p. 2.

⁹²⁷ FEIJÓ, Olavo Guimarães. Ação Política Batista Carioca. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de janeiro de 1958, Ano LVIII, n. 4, p. 8. Ação Política Carioca. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de janeiro de 1958, Ano LVIII, n. 5, p. 2. FEIJÓ, Olavo Guimarães. União, para a Eleição. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 27 de fevereiro de 1958, Ano LVIII, n. 9, p. 8.

⁹²⁸ Cf.: BOBBIO, Norberto. Política. IN _____; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Org). *Dicionário de Política*. v. 2. 11. ed. Brasília: Ed. UnB, 1998, p. 954.

atuação dos partidos políticos. Giacomo Sani definiu participação política como “uma série de atividades”, que podem ser:

o ato do voto, a militância num partido político, **a participação em manifestações**, a contribuição para uma certa agremiação política, **a discussão de acontecimentos políticos**, a participação num comício ou numa reunião de seção, **o apoio a um determinado candidato** no decorrer da campanha eleitoral, **a pressão exercida sobre um dirigente político**, **a difusão de informações políticas** e por aí além.⁹²⁹ (grifo nosso)

De acordo com Adroaldo José Silva Almeida, as lideranças evangélicas na década de 1960 “podem não ter se envolvido diretamente e abertamente no processo político-eleitoral, mas isso não significa que não fizeram e participaram da política”, uma vez que tais lideranças “motivaram a participação político-partidária de seus membros” e defenderam “uma consciência política de direita, conservadora e moralista que convergiam com os interesses do regime militar”.⁹³⁰ Por isso compreendemos que, por mais que as lideranças denominacionais batistas defendessem um discurso de não envolvimento com a política, suas práticas indicam que a denominação teve uma clara posição política, o que acabou determinando o lado que ocupou nos embates político-sociais da década de 1960.

De acordo com Adroaldo Almeida, a adesão da liderança batista brasileira ao movimento que depôs o presidente João Goulart se deu por meios de discursos e posicionamentos,⁹³¹ assim como a aproximação do poder ou estabelecer uma boa relação com as autoridades do novo regime, com a ocupação de fiéis batistas no quadro administrativo governamental e, perpassando todos eles, a atuação da imprensa denominacional.⁹³²

Vejamos primeiramente a questão dos discursos e pronunciamentos. Segundo Luciane Almeida, a partir de 1963 os discursos em *O Jornal Batista* passaram a ser críticos ao modo de governar do presidente Goulart, especialmente às Reformas de Base.⁹³³ Tais críticas se acentuaram na segunda metade do ano, no

⁹²⁹ SANI, Giacomo. Participação Política IN: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Org). *Dicionário de Política*. v. 2. 11. ed. Brasília: Ed. UnB, 1998, p. 887.

⁹³⁰ ALMEIDA, Adroaldo José Silva. “*Pelo Senhor, marchamos*”: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985). 2016. 310 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016, p. 215.

⁹³¹ *Ibidem.*, p. 193.

⁹³² Cf.: *Ibidem.* p. 213.

⁹³³ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 111.

mesmo momento em que se aprofundou o processo de radicalização política no país, a partir do episódio da Rebelião dos Sargentos.⁹³⁴ Em outubro de 1963, o padre Felipe Neri Moschini (1928-1998), da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, foi convidado pela Faculdade Teológica do Colégio Batista Brasileiro de São Paulo a falar sobre a Reforma Agrária. O destaque que *O Jornal Batista* deu sobre o evento foi a declaração do padre Moschini de que “DEVEMOS TEMER O COMUNISMO, MAS DEVEMOS TEMER MUITO MAIS UMA DEMOCRACIA EM PODRIDÃO”.⁹³⁵ Uma vez que a reforma agrária estava no conjunto das reformas propostas pelo governo Goulart, a declaração do religioso católico se utilizava do imaginário anticomunista para reforçar as críticas ao governo que, mesmo não sendo comunista, estaria podre. Foi nesse período que Delcyr de Souza Lima criou a coluna “Trincheira: na defesa da sã doutrina” a fim de resistir “às forças invasoras que põem em perigo o edifício das nossas convicções e a natureza das nossas atividades”, pois existiram homens que queriam

arrancar as igrejas de sua atividade evangelizadora para lançá-las nas ruas, na refrega das lutas de classes. Querem as igrejas na política. Querem as igrejas entrando na grita de apoio a correntes, programas e reformas sociais. Alguns querem até a revolução! Para eles, a simples pregação do evangelho de Jesus Cristo já é algo ultrapassado. Julgam trivial falar no sangue redentor de Cristo e em céus, quando há tantos problemas sociais a nos desafiarem.⁹³⁶

Tais homens eram os integrantes do Movimento Diretriz Evangélica, que após a tomada de poder pelos militares, sofreu uma desmobilização pela perda do espaço em *O Jornal Batista* e pelo encerramento de seu programa de rádio. Em outubro de 1963, o pastor Enéas Tognini, principal representante do Movimento de Renovação Espiritual, convocou os evangélicos em geral para um grande jejum nacional que seria realizado em 15 de novembro, data da proclamação da República no país. A convocação foi publicada em *O Jornal Batista*. O motivo do jejum era de que havia

um testemunho eloquente dado por Leslie T. Lyall, missionário inglês que assistiu à implantação do regime comunista na China de Mao Tse-Tsung. Há

⁹³⁴ Cf.: FERREIRA, Jorge; GOMES, Ângela de Castro. *1964: o golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a ditadura militar no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 177.

⁹³⁵ CARVALHO, Francisco de Assis C. Padre na Faculdade Batista: Devemos temer o comunismo, mas devemos temer muito mais, uma democracia em podridão. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de outubro de 1963, Ano LXIII, n. 43, p. 4.

⁹³⁶ LIMA, Delcyr de Souza. Trincheira: na defesa da sã doutrina. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 de novembro de 1963, Ano LXIII, n. 46, p. 4.

semelhança alarmante entre as condições da China daqueles dias com as atuais do Brasil. O clima aqui é propício para um rude golpe. A situação da pátria é muito mais grave do que podemos pensar⁹³⁷ [sic.]

Em 2016, ao tratar do episódio em uma entrevista, Tognini afirmou que a tomada do poder pelos militares em 31 de março de 1964, a qual teria livrado o Brasil do comunismo, havia sido resposta da oração feita 15 de novembro.⁹³⁸ Por mais que os integrantes do Movimento Diretriz Evangélica fossem acusados de serem comunistas, o Movimento defendia a atuação social cristã como meio de combater o comunismo.⁹³⁹ Contudo, prevaleceu a visão conservadora de que a atuação cristã deveria se ater à pregação religiosa.

Assim como Enéas Tognini, o pastor José dos Reis Pereira interpretou a deposição de Goulart como algo benéfico para a nação. Ele afirmou que:

Os acontecimentos políticos militares de 31 de março e 1º de abril que culminaram com o afastamento do Presidente da República vieram, inegavelmente, desafogar a nação. Porque estávamos vivendo num clima pesado de provocações, de ameaças, de agitações, que nos roubavam o mínimo de tranquilidade necessária para poder trabalhar e progredir. Necessária inclusive para a pregação do Evangelho. Agora as coisas mudaram. Era tempo.⁹⁴⁰

O pastor Ernâni de Souza Freitas, em sua primeira matéria com redator-secretário, chamou o dia 1º de abril de 1964, quando se consolidou a deposição de Goulart, de dia da verdade, uma vez que esse dia é popularmente conhecido como dia da mentira. A partir daquele momento, iniciava-se no país, segundo ele, uma “era de ordem, de paz e de progresso”,⁹⁴¹ pois as mudanças necessárias para a sociedade aconteceriam sem demagogia, anarquia e comunismo. Tais declarações dão o tom da linha editorial adotada pelo pastor José Reis Pereira, o único redator

⁹³⁷ Dia de Jejum Nacional. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de outubro de 1963, Ano LXIII, n. 42, p. 7.

⁹³⁸ ALONSO, Leandro Seawright. *Ritos da oralidade: a tradição messiânica de protestantes no Regime Militar Brasileiro*. São Paulo, 2016. Volume 2 – Anexos. 2016. 422 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 57.

⁹³⁹ Cf.: NASCIMENTO, David Malta. *A Responsabilidade Social dos Batistas no Brasil*. Rio de Janeiro, 07 de abril de 1964 In: NÚCLEO RIO DE JANEIRO DA FRATERNIDADE TEOLÓGICA LATINO AMERICANA. *FTL – RJ*. 16 de julho de 2009. Disponível em: <<http://ftlrj.blogspot.com/>>. Acessado em 05 mar. 2022.

⁹⁴⁰ PEREIRA, José dos Reis. Responsabilidade dos crentes nesta hora. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 12 de abril de 1964, Ano LXIV, n. 15, p. 3.

⁹⁴¹ FREITAS, Ernâni de Souza. O dia da Verdade. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de abril de 1964, Ano LXIV, n. 16, p. 3.

titular responsável pelo *O Jornal Batista* durante todo o período do Regime Militar (1964-1985). Ele ficou à frente do jornal de 1964 até 1988. Por isso, foi responsável por outras declarações que posicionava a denominação ao lado dos militares. Ao criticar o clero católico, em especial o bispo de Santo André, em São Paulo, por ter falado contra o governo militar em um programa de televisão em 1968, Pereira afirmou que:

Não podemos dizer que o governo atual seja de exceção, visto que os três poderes estão em funcionamento e há uma constituição que vem sendo seguida. Não se trata, pois de um governo ditatorial ou discricionário, como o que tivemos em 1930-1933 e, depois, em 1937-1945.⁹⁴²

No mesmo ano, ao comentar a morte do estudante Edson Luís de Lima Souto (1950-1968), ocorrida em 28 de março, que havia comovido o país, Pereira afirmou no editorial de *O Jornal Batista* que o Brasil não vivia em uma ditadura, pois o Congresso Nacional e os tribunais estavam funcionando e não existia censura prévia à imprensa.⁹⁴³ Devido à repercussão do editorial de Pereira, na edição seguinte o editor fez uma nota na qual explicava a realidade de 1968 comparando, mais uma vez, com o que aconteceu nos tempos da ditadura de Vargas (1937-1945). Segundo Pereira, no período de Vargas os jornais tinham de passar pelo crivo do censor do Departamento de Imprensa e Propaganda antes de serem publicados, não havia eleições, nem câmaras municipais, nem comícios, nem passeatas e existiam os tribunais de exceção, uma polícia política e restrições às atividades evangelísticas e missionárias.⁹⁴⁴

Como observou Adroaldo José, os elementos citados por Reis Pereira, por mais que fossem típicos de uma democracia liberal, no Brasil, entre 1964 e 1985, havia forte repressão a greves e a manifestações, e o poder político era exercido pelas Forças Armadas que dominavam o Executivo, ao qual estavam subordinados os poderes Legislativo e Judiciário, uma vez que, ao agirem de forma independente do executivo, sofriam retaliações.⁹⁴⁵

⁹⁴² Cf.: PEREIRA, José dos Reis. Igreja em pânico. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 04 de fevereiro de 1968 Ano LXVIII, n. 5, p. 3.

⁹⁴³ PEREIRA, José dos Reis. A morte do estudante. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de abril de 1968, Ano LXVIII, n. 15, p. 03.

⁹⁴⁴ PEREIRA, José dos Reis. Ainda sobre os estudantes. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 21 de abril de 1968, Ano LXVIII, n. 16, p. 03.

⁹⁴⁵ Cf.: ALMEIDA, Adroaldo José Silva. *Op. cit.*, p. 228.

Quando no governo do general Emílio Médici (1905-1985) foi instituída a censura, por meio do decreto-lei Nº 1.077, de 26 de janeiro de 1970, Pereira a defendeu, pois existia, em suas palavras, “muita gente no Brasil que, simplesmente, está abusando da liberdade de imprensa para publicar e divulgar verdadeira lama literária, tanto na forma de periódicos como na forma de livros”⁹⁴⁶ [sic.]. A censura só acabou com a promulgação da Constituição Federal de 1988, contudo, desde 1985, com a passagem do poder dos militares para os civis, houve modificações e o abrandamento. O assunto foi comentado por Reis Pereira em *O Jornal Batista*. O redator reconheceu que no âmbito político era importante uma democracia a liberdade de expressão, mas em relação à moral e especialmente ao conteúdo de filmes e novelas transmitidos pela televisão, reclamou da liberdade dada, pois “assuntos como ‘amizade colorida’, o homossexualismo, estupro, adultério e congêneres têm sido apresentados livremente”.⁹⁴⁷

Em 1977, quando os jornais começaram a noticiar que presos políticos alegavam serem torturados por agentes do Estado, Reis Pereira afirmou que os batistas eram contra a prática da tortura. Mas em relação às denúncias contra o governo militar, o editor reproduziu um trecho de um editorial publicano em *O Jornal do Brasil*,⁹⁴⁸ em que ao mesmo tempo que era se colocava contra a prática da tortura, mas sem afirmar que o Estado brasileiro realmente o praticava, também apresentou os agentes estatais como os que estavam na luta revolucionária contra aqueles que eram chamados de terroristas e subversivos, isto é, aqueles que contestavam ou ameaçavam de alguma forma o poder dos militares. Numa tentativa de minimizar a denúncia e até desacreditar os denunciantes, Reis Pereira lembrou que a tortura era fruto do pecado e que ganhou projeção com os católicos durante a Idade Média, e que também era praticada pelos comunistas.⁹⁴⁹ Isso é relevante, uma vez que muitos presos políticos se identificavam com essa linha política.

⁹⁴⁶ PEREIRA, José dos Reis. O caso da censura. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de março de 1970, Ano LXX, n. 11, p. 3.

⁹⁴⁷ PEREIRA, José dos Reis. Censura. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 21 de abril de 1985, Ano LXXXV, n. 16, p. 3.

⁹⁴⁸ Cf.: Nada Mais. *O Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 29 de outubro de 1977, Ano LXXXVII, n. 204, p. 10.

⁹⁴⁹ PEREIRA, José dos Reis. Tortura. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 27 de novembro de 1977, Ano LXXVII, n. 48, p. 3.

Em 1985, quando foi lançado o livro *Brasil: nunca mais*, que denunciava as torturas institucionalizadas durante o Regime Militar, Reis Pereira afirmou que “há engano em dizer que a tortura caracterizou o regime inaugurado em 1964”,⁹⁵⁰ pois ela seria uma prática muito antiga no país, realizada em diversos outros momentos da República. Mais uma vez, o diretor de *O Jornal Batista*, tentava desacreditar as denúncias e minimizá-las.

A busca por estabelecer boas relações com o regime político instaurado a partir de 31 de março de 1964 pode ser percebida em diversos momentos. Ainda em 1964, nos preparativos da Campanha Nacional de Evangelização, o presidente da Convenção Batista Brasileira, pastor Rubens Lopes, visitou os chefes dos três poderes: o presidente da República, o marechal Humberto de Alencar Castello Branco (1897-1967); o presidente da Câmara dos Deputados, o deputado federal Paschoal Ranieri Mazzilli (1910-1975); o presidente do Senado Federal, o senador Auro Soares de Moura Andrade (1915-1982); e o presidente do Supremo Tribunal Federal, o ministro Álvaro Moutinho Ribeiro da Costa (1897-1967). Em seu discurso ao presidente da República, Rubens Lopes teria dito que os batistas tinham ido comunicá-lo de que estaria em marcha no país uma “Revolução”,⁹⁵¹ que em outro momento tinha qualificado de “espiritual”.⁹⁵² Outros líderes políticos também foram visitados, como governadores e prefeitos. Adroaldo Almeida destacou que as primeiras visitas aos governadores, ainda em 1964, foram aos principais políticos civis que contribuíram na articulação que resultou da deposição do presidente João Goulart, como: Carlos Lacerda (1914-1977), do estado da Guanabara; Adhemar de Barros (1901-1969), de São Paulo; Magalhaes Pinto (1909-1996), de Minas Gerais.⁹⁵³

Na década de 1970, essa aproximação foi ainda maior. Em 1971 o coral da Igreja Batista de Sião, em Salvador, participou, a convite, da cerimônia de posse do

⁹⁵⁰ PEREIRA, José dos Reis. Tortura: nunca mais? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 17 de novembro de 1985, Ano LXXXV, n. 46, p. 3.

⁹⁵¹ A Campanha visita os três poderes da República. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de agosto de 1964, Ano LXIV, n. 34, p. 1.

⁹⁵² Cf.: PEREIRA, José dos Reis. Não desmintamos nosso presidente! *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 20 de setembro de 1964, Ano LXIV, n. 38, p. 3.

⁹⁵³ Cf.: ALMEIDA, Adroaldo José Silva. *Op. cit.*, p. 195.

governador Antônio Carlos Magalhães (1927-2007).⁹⁵⁴ O ano de 1972 marcou os 150 anos da independência do país. Na ocasião a Convenção Batista Brasileira lançou a campanha *Independência ou Vida*. Seu nome era uma alusão à declaração de D. Pedro I, em 1822, que ao proclamar a Independência, teria exclamado *Independência ou morte*. Em 1972, o general Humberto de Souza Mello (1908-1974), comandante do II Exército, discursou em algumas vezes na Igreja Batista de Vila Mariana, na cidade de São Paulo. Essa igreja era liderada pelo pastor Rubens Lopes, então primeiro vice-presidente da CBB. Na visita de 18 de junho 1972, o discurso do general Souza Mello foi publicado em *O Jornal Batista*.⁹⁵⁵ Nessa ocasião, outras autoridades estiveram presentes como: o governador do estado de São Paulo com alguns secretários, o presidente da Assembleia Legislativa de São Paulo, o prefeito e o presidente da câmara de vereadores da capital, e também outros oficiais militares como generais, um Brigadeiro da Aeronáutica, além de juízes, o comandante da Polícia Militar de São Paulo, os cônsules de Portugal e de Mônaco, e o assessor da presidência da República.

Ainda naquele ano, o pastor Ebér Vasconcelos, da Igreja Batista Memorial de Brasília, visitou o presidente da República, o general Emílio Garrastazu Médici. Na Semana da Pátria daquele ano, os batistas em Pernambuco realizaram cultos em quartéis, totalizando a presença de 5.000 participantes. Sendo que a prática já acontecia desde 1970⁹⁵⁶. No mesmo ano, na Primeira Igreja Batista de Santos, em São Paulo, um culto cívico foi celebrado com a presença de autoridades militares.⁹⁵⁷ Ainda em 1972, o jornal denominacional divulgou a entrega de uma Bíblia por dois membros da Primeira Igreja Batista de Niterói, no Rio de Janeiro, ao Coronel Geraldo de Araújo Ferreira Braga (1922-2004), então Secretário de Segurança

⁹⁵⁴ Coral participa da posse do governador. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de abril de 1971, Ano LXXI, n. 16, p. 06.

⁹⁵⁵ Cf.: Culto pela pátria em Vila Mariana. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 9 de julho de 1972, Ano LXXII, n. 28, p. 1.

⁹⁵⁶ Cf.: HAIRSTON, Martha. Independência e vida para o militar. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 29 de outubro de 1972, Ano LXXII, n. 44, p. 6.

⁹⁵⁷ Cf.: Culto cívico-religioso na Primeira Igreja Batista de Santos. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1972, Ano LXXII, n. 37, p. 13.

Pública do Estado do Rio de Janeiro. Os dois fiéis, um major e outro capitão, trabalhavam auxiliando o coronel na secretaria.⁹⁵⁸

A imprensa batista contribuiu na aproximação da denominação ao poder político vigente. Seja ao informar os atos das lideranças denominacionais, seja ao divulgar notícias “favoráveis ao governo” e que “desqualificavam e/ou atacavam seus opositores”,⁹⁵⁹ como foi, segundo Adroaldo Almeida, a coluna As últimas do Brasil e do mundo, criada em 1965 e que ratava das notícias políticas. *O Jornal Batista* também deu destaque à participação de fiéis batistas no quadro administrativo governamental. Ainda segundo Adroaldo Almeida, esse foi um outro modo de aproximação dos batistas do regime militar.⁹⁶⁰

Foram diversos os casos de batistas que ocuparam cargos políticos na segunda metade da década de 1960 e durante os anos de 1980. O pastor Ebenézer Gomes Cavalcanti, que liderou os batistas na *Marcha da Família, com Deus, pela Democracia e pela Liberdade* realizada em 15 de abril de 1964, em Salvador,⁹⁶¹ foi presidente do Tribuna de Contas do Município de Salvador em 1965-1966 e recebeu o título de Cidadão da Cidade de Salvador em dezembro de 1964.⁹⁶² Em 1964 e em 1974, pastor Albérico Antunes de Oliveira, da Primeira Igreja Batista de Manaus, no Amazonas, ocupou o cargo de deputado federal. Em 1966 e em 1970, Rafael Gióia Martins Junior (1931-1996), membro da Igreja Batista de Vila Mariana, em São Paulo, foi eleito e reeleito, respectivamente, deputado estadual. Filiado à Aliança Renovadora Nacional (Arena) no final de 1974, Gióia Junior, como ficou conhecido, foi eleito e reeleito deputado federal em 1975 e em 1978, respectivamente. Como responsável da comunicação da Arena, o deputado teve uma aproximação com o presidente da República, o general Ernesto Beckmann Geisel (1907-1996).⁹⁶³

Em 1968 Carlos Leal, da Igreja Batista do Méier, na cidade do Rio de Janeiro, foi nomeado chefe do Serviço de Biopsicologia da Superintendência do Sistema

⁹⁵⁸ AMARAL, Othon Ávila. A foto em foco. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de novembro de 1972, Ano LXXII, n. 48, p. 3.

⁹⁵⁹ ALMEIDA, Adroaldo José Silva. *Op. cit.*, p. 196.

⁹⁶⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 203.

⁹⁶¹ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 119.

⁹⁶² Cf.: *Ibidem*, p. 124.

⁹⁶³ Cf.: *Ibidem*, p. 130-1.

Penitenciário da Guanabara.⁹⁶⁴ No mesmo ano, o militar Sosthenes Lustosa do Amaral Nogueira, da Igreja Batista de Porto Velho, em Rondônia, assumiu a chefia da Secretaria de Segurança daquele estado.⁹⁶⁵ Ainda em 1968, Dalton Paranaguá (1927-2014) foi eleito prefeito de Londrina, no Paraná.⁹⁶⁶ Em 1969, *O Jornal Batista* comunicou a eleição de alguns crentes batistas para o legislativo municipal em cidades de estados como São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia e Goiás.⁹⁶⁷ Em 1971, Clériston Andrade (1925-1982), diácono batista, foi nomeado prefeito de Salvador e ocupou o cargo entre 1971 e 1975, e em 1979, foi nomeado presidente do Banco do Estado da Bahia.⁹⁶⁸ Em 1973, *O Jornal Batista* informou que Wilson dos Santos Mendes, presidente da Junta de Mocidade da Convenção Batista Brasileira, era prefeito da cidade de Maricá, no Rio de Janeiro.⁹⁶⁹

Sobre a eleição para os cargos dos legislativos federal, estadual e municipal, em 1970, José dos Reis Pereira, rompeu com a postura de não envolvimento batista em eleições ao afirmar que:

Há vários candidatos batistas e evangélicos em todo o país. [...] Não nos enganaremos, entretanto, se dissermos que há algumas dezenas de candidatos evangélicos e talvez uns quinze candidatos batistas a deputados estaduais e federais. Esse fato é animador pois consideramos necessária a nossa participação no processo político do país. Se alguém tem vocação e tem qualificação para a vida política não vemos nenhum impedimento, dentro do Evangelho. Para que dispute uma cadeira parlamentar. Um cristão convicto e capaz pode exercer influência notável nos meios políticos. E se forem muitos, tanto melhor. Pensem os leitores no que seria uma Câmara cuja maioria fosse composta de crentes fiéis.⁹⁷⁰

⁹⁶⁴ Cf.: Nótulas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 28 de janeiro de 1968, Ano LXVIII, n. 4, p. 03.

⁹⁶⁵ Cf.: Nótulas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de maio de 1968, Ano LXVIII, n. 20, p. 03

⁹⁶⁶ Cf.: Nótula. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 1 de dezembro de 1968, Ano LXVIII, n. 48, p. 3.

⁹⁶⁷ Cf.: Nótulas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de março de 1969, Ano LXIX, n. 12, p. 3; Nótulas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de maio de 1969, Ano LXIX, n. 19, p. 3; Nótulas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 de maio de 1969, Ano LXIX, n. 20, p. 3.

⁹⁶⁸ Cf.: ALMEIDA, Luciane Silva de. *Op. cit.*, p. 129.

⁹⁶⁹ Cf.: Nótulas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 4 de junho de 1972, Ano LXXII, n. 23, p. 3.

⁹⁷⁰ PEREIRA, José dos Reis. Eleições. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 8 de novembro de 1970, Ano LXX, n. 45, p. 3.

5 O ANTIPENTECOSTALISMO

Outro elemento que marcou a visão de mundo dos neopioneiros foi o antipentecostalismo, ou seja, aversão ou hostilidade ao pentecostalismo. Em uma definição tipicamente sociológica, Christian Lalive d'Epinau entendia o termo pentecostal como uma designação dada a “um protestantismo popular, que faz intervir mais a emoção do que a razão, que se divide em múltiplas denominações, e que pertence à tipologia troeltschiana de seita.”⁹⁷¹ Em uma abordagem que combinou história e teologia, Robert Mapes Anderson, definiu o pentecostalismo como um:

um movimento que surgiu no cenário mundial em 1906 durante um reavivamento em Los Angeles no qual falar em línguas era considerado um sinal de batismo no Espírito para o indivíduo, um sinal de um segundo pentecostes para o Igreja, e um sinal da iminente Segunda Vinda de Cristo. Eu designei como “pentecostais” todos os grupos, seja qual for o nome que usem, cujas origens podem ser traçadas até aquele renascimento.⁹⁷²

As definições de Christian d'Epinau e de Robert Anderson têm um elemento em comum, a ideia de diversidade. Com o decorrer do tempo, surgiram diferentes tradições no pentecostalismo. Por isso, ele se tornou múltiplo e diverso, ao ponto de ser necessário falarmos em pentecostalismos, no lugar de uma pretensa uniformidade teológica ou ritualística.⁹⁷³ Contudo, seja no âmbito da teologia, seja no das ciências da religião, e, ainda, no da sociologia da religião, o termo pentecostalismo é uma categoria útil na análise de determinadas experiências religiosas.

Ainda segundo Robert Anderson, o pentecostalismo teria duas importantes características quando iniciou. A primeira era de ser uma forma específica de religião

⁹⁷¹ Tradução livre de: “un protestantismo popular, que hace intervenir más la emoción que la razón, que se divide en múltiples denominaciones, y que pertenece al tipo troeltschiano de la secta”. D'EPINAY, Christian Lalive. *El refugio de las masas*. Santiago, Chile: Editorial Del Pacifico, 1968. p. 13.

⁹⁷² Tradução literal de: “a movement that emerged on the world scene in 1906 during a Los Angeles revival in which speaking in tongues was regarded as a sign of Baptism in the Spirit for the individual, a sign of a Second Pentecost for the Church, and a sign of the imminent Second Coming of Christ. I have designated as “Pentecostal” all groups, by whatever name they may use, whose origins can be traced to that revival”. ANDERSON, Robert Mapes. *Vision of the disinherited: the making of American Pentecostalism*. Peabody, Massachusetts (EUA): Hendrickson Publishers, 1992, p. 4.

⁹⁷³ Cf.: OLIVEIRA, David Mesquiati de (Org.). *Pentecostalismos e Unidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

extática, isto é, em que o transe é uma importante característica da expressão religiosa. A segunda era de pertencer ao grupo dos movimentos milenaristas.⁹⁷⁴ O milenarismo é uma crença presente em diversas religiões de que a ordem social como a conhecemos seria destruída e em seu lugar seria implantado um novo mundo. Como cristãos, para os pentecostais essa nova ordem é o reinado terrestre de Jesus por mil anos antes do juízo final.⁹⁷⁵ O êxtase religioso estaria na prática do “falar em línguas” e o milenarismo na crença de que a vinda de Cristo era um fato que estava próximo de acontecer.

Em 1900, Charles Parham (1873-1929) e seus alunos do Bethel Bible College, em Topeka, no estado do Kansas, procuravam por algum testemunho especial que comprovasse que uma pessoa tivesse sido batizada pelo Espírito Santo. Na virada do século XIX para o XX, a ideia de batismo no Espírito Santo era comum entre os membros do movimento *Holiness* (santidade). Esse movimento começou nos Estados Unidos no século XIX e se baseava no pensamento de John Wesley (1703-1791) sobre a perfeição cristã.⁹⁷⁶ Para esse movimento, após a conversão, também chamada de regeneração, havia um segundo estágio da salvação, uma segunda benção, que era a santificação, um processo em que o proceder e o pensamento de cada cristão se tornaria cada vez mais semelhante ao de Cristo. O segundo estágio era o batismo no Espírito Santo, em que o fiel era purificado e ficava livre de todos os seus pecados,⁹⁷⁷ desenvolvendo-se, assim, a perfeição cristã. Parham e seus alunos eram adeptos desse movimento.

No culto de vigília da véspera de Ano Novo, em 31 de dezembro de 1900, Agnes Ozman (1870-1937), uma aluna de Parham, pediu que ele orasse para que ela recebesse o Espírito Santo de acordo com a experiência descrita no livro dos Atos dos Apóstolos. Naquela ocasião, Agnes Ozman falou em línguas.⁹⁷⁸ Na teologia

⁹⁷⁴ Cf.: ANDERSON, Robert Mapes. *Op. cit.*, p. 4.

⁹⁷⁵ Cf.: MILENARISMO IN: SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário enciclopédico de teologia*. Canoas (RS): Ed. Ulbra, 2002, p. 310.

⁹⁷⁶ Sobre o pensamento de John Wesley sobre a perfeição crista: WESLEY, John. *Explicação clara da perfeição cristã*. São Paulo: Mundo Cristão, 2020. Para conhecer mais sobre o movimento *Holliness*: Cf.: BEBBINGTON, David W. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. Abingdon, (Inglaterra): Routledge, 1989; Dieter, Melvin E. *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*. Lanham, Maryland (EUA): Rowman & Littlefield, 1996.

⁹⁷⁷ Cf.: HOLLENWEGGER, W. J. *The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches*. Minneapolis, Minnesota (EUA): Augsburg House, 1972, p. 25.

o falar em línguas é chamado de glossolalia. Essas línguas podiam ser estranhas, isto é, uma fala incompreensível aos seres humanos ou de um idioma humano, qualquer um, contudo, ele seria desconhecido por aquele que está falando. Este último caso é denominado de xenolalia, constituindo-se uma subespécie da glossolalia. De acordo com Richard Quebedeaux, até aquele momento, a glossolalia era apenas mais um dos dons espirituais (*charismata*), isto é, capacidades dadas pelo Espírito Santo aos cristãos para a edificação e o serviço da igreja,⁹⁷⁹ mencionado pelo apóstolo Paulo em I Coríntios.

De acordo com Richard Quebedeaux, a experiência da glossolalia não estaria restrita ao movimento pentecostal do século XX. Para o autor, diferente da ocorrência de milagres e de curas, entre o final do século II até o século XVIII, é obscuro o acontecimento da glossolalia.⁹⁸⁰ Mesmo sem saber se o ocorrido parecia com a glossolalia moderna, Quebedeaux entende que há indícios de que ela tenha ocorrido: no que hoje é a Alemanha, entre os anabatistas, no século XVI; entre os jansenistas e os huguenotes na França, e os *ranters*, na Inglaterra, no século XVII; entre os *shakers* na América do Norte, no século XVIII; entre os irvingitas, na Inglaterra, e os ortodoxos russos, no século XIX.⁹⁸¹

A partir da experiência de Agnes Ozman, o falar em línguas passou a ser sinal de ser batizado ou de se estar cheio do Espírito Santo.⁹⁸² Esse entendimento não existia na teologia cristã. Tal novidade é a marca fundamental do que mais adiante passou a ser conhecido como movimento pentecostal. O próprio termo pentecostal, segundo Israel de Araújo, passou a ser utilizado a partir de 1907, na Grã-Bretanha, pelas igrejas já existentes a fim de designar “o crente que crê (adepto) na possibilidade de receber a mesma experiência do Espírito Santo que os apóstolos receberam no dia de Pentecostes”.⁹⁸³ Como vimos, essa leitura da experiência

⁹⁷⁸ Cf.: QUEBEDEAUX, Richard. *The New charismatics: The origins, development, and significance of neo-pentecostalism*. Garden City, New York (EUA): Doubleday & Company, Inc, 1976, p. 28.

⁹⁷⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 18.

⁹⁸⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 20.

⁹⁸¹ Cf.: *Ibidem*, p. 20-23.

⁹⁸² Cf.: QUEBEDEAUX, Richard. *Op. cit.*, p. 28.

⁹⁸³ Cf.: ARAÚJO, Israel de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2014, p. 553.

apostólica foi concebida por Charles Parham, que entendeu a glossolalia como o sinal do batismo no Espírito Santo.

Segundo o livro bíblico do Atos dos Apóstolos, capítulo 2, durante a festa judaica de Pentecostes, também chamada no Antigo Testamento de Festa da Colheita (Êxodo 23.16), Festa das Semanas (Deuteronômios 16.10) e Dia das Primícias dos Frutos (Números 28.26), que ocorre cinquenta dias após a celebração da páscoa judaica, o Espírito Santo teria enchido os discípulos de Jesus. No cristianismo, esse episódio é geralmente entendido como o cumprimento da promessa que Jesus havia feito a seus discípulos em Atos 1.4-8, pouco antes de ascender aos céus, de que eles seriam batizados com o Espírito Santo. Segundo Paul Freston, quando o movimento pentecostal toma o nome desse episódio importante para a origem do cristianismo, ele se vê e se entende “como um retorno às origens”.⁹⁸⁴

Após Agnes Ozman, outros alunos de Parham tiveram a mesma experiência. A partir dessas experiências Parham desenvolveu a ideia de que o batismo no Espírito Santo com o falar em línguas seria uma terceira benção, distinta da conversão e da santificação, divergindo, assim do movimento *Holiness*.⁹⁸⁵ O batismo no Espírito Santo passou a ser o centro do que estava se formando como experiência pentecostal,⁹⁸⁶ por isso não é de se estranhar a importância que a glossolalia passou a ter na teologia e nos cultos pentecostais.

O movimento de Parham teve maior notoriedade após ele dirigir uma campanha de reavivamento em 1903. Nos anos seguintes, o movimento se expandiu. Em 1905, já havia locais de reunião no estilo pentecostal nos estados do Kansas, Missouri e Texas. Deste último, entre 1905 e 1906, se espalharam grupos pentecostais para o Alabama e para a Flórida. Foi durante a passagem de Parham por Houston, no Texas, ao estabelecer uma escola bíblica, que William Joseph Seymour (1870-1922), um pregador negro do movimento *Holiness*, entrou em contato com o pensamento de Charles Parham.

Em 1906 William Joseph Seymour se mudou para Los Angeles, no estado da Califórnia. Segundo Carlos Tadeu Siepierski, esta era a cidade com maior ritmo de

⁹⁸⁴ FRESTON, Paul. *Nem Anjos, nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994, p. 69.

⁹⁸⁵ Cf.: HOLLENWEGGER, W. J. *Op. cit.*, p. 25.

⁹⁸⁶ Cf.: QUEBEDEAUX, Richard. *Op. cit.*, p. 11.

crescimento dos Estados Unidos na época.⁹⁸⁷ Inicialmente pregou em uma igreja adepta do movimento *Holiness*, mas como defendeu que, além da conversão e da santificação, era necessário o batismo no Espírito Santo, ele teve de se retirar daquela igreja. Assim, começou a pregar em uma casa e com o crescimento do número de ouvintes passou a pregar em um templo metodista desativado na rua Azuza. Com o crescimento do número de participantes, as reuniões promovidas por Seymour ganharam destaque na imprensa, que acusavam o grupo de africanizar a cultura americana.⁹⁸⁸

Diferente das igrejas existentes na época, as reuniões pentecostais não tinham uma liturgia, isto é, um planejamento e uma formalidade inflexível,⁹⁸⁹ ou uma ordem fixada para o andamento do culto. Para que o Espírito não fosse “apagado”, segundo Richard Quebedeaux,

os pentecostais sentiam-se livres para exercer os *charismata* a qualquer momento durante o culto, que por si só pode ser caracterizado por repetidas explosões de entusiasmo – testemunhos espontâneos, gritos, berros, danças – não diferente da experiência de adoração negra como um todo.⁹⁹⁰

Essas explosões de entusiasmos eram mal vistas pelas igrejas existentes, o que acabou rendendo um apelido pejorativo de *holy rollers*⁹⁹¹ aos pentecostais e o principal alvo das críticas.⁹⁹²

Assim, as reuniões pentecostais eram marcadas pela informalidade e pela espontaneidade. Elas podiam durar várias horas, um dia inteiro, assim como uma noite inteira.⁹⁹³

⁹⁸⁷ Cf.: SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. “*De bem com a vida*”: o sagrado num mundo em transformação. Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea. 2001. 233 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001, p. 35.

⁹⁸⁸ Cf.: *Ibidem.*, p. 36.

⁹⁸⁹ Cf.: BASDEN, Paul. *Estilos de Louvor*: descubra a melhor forma de culto para a sua igreja. São Paulo: Mundo Cristão, 2000, p. 45-58.

⁹⁹⁰ Tradução literal de: “Pentecostals felt free to exercise the *charismata* at just about any time during a service, which itself might be characterized by repeated outbursts of enthusiasm — spontaneous testimonies, shouting, screaming, and dancing — not untypical of the black worship experience as a whole”. QUEBEDEAUX, Richard. *Op. cit.*, p. 30.

⁹⁹¹ Tradução literal: santos roladores.

⁹⁹² Cf.: QUEBEDEAUX, Richard. *Op. cit.*, p. 36, 7.

⁹⁹³ Cf.: *Ibidem*, p. 30.

A partir da imprensa, o movimento de Seymour passou a ter notoriedade nacional e internacional,⁹⁹⁴ o que contribuiu para que muitos o entendam como o marco inicial do movimento pentecostal.⁹⁹⁵ A atuação da imprensa contribuiu para que diversos pastores fossem a Los Angeles para conhecer as reuniões promovidas por Seymour. Assim, a experiência de Seymour se tornou referência para o movimento pentecostal. Um deles foi William Howard Durham (1873-1912), um pastor de Chicago, no estado de Illinois. Nessa visita Durham recebeu o batismo no Espírito Santo. Durham tinha origem batista, mas na época já era um pastor do movimento *Holiness*. Ele rompeu com a compreensão dos três estágios da vida cristã de Parham e Seymour, e defendeu que um primeiro estágio da salvação era a conversão, e o segundo, e último, era o batismo no Espírito Santo com o falar em línguas, em que haveria uma santificação contínua por toda a vida do cristão.⁹⁹⁶

Para Richard Quebedeaux, baseando-se em Nils Bloch-Hoel, alguns elementos contribuíram para o surgimento do movimento pentecostal nos Estados Unidos. O primeiro seria a inexistência de um estilo religioso predominante devido à diversidade de igrejas relacionadas aos grupos étnicos e nacionais distintos. Mas elas teriam em comum um antiritualismo. O segundo elemento seria a tolerância religiosa devido à existência de diversas denominações. Terceiro, a característica religiosa estadunidense da associação voluntária à igreja. Quarto, o individualismo, em que a verdade religiosa era confirmada pela experiência subjetiva, que no caso pentecostal foi pela emoção. Quinto, o otimismo geral que influenciou a crença de uma inteira perfeição moral e religiosa. Sexto, as mudanças sociais resultantes da revolução industrial, pessoas que saíram do campo para a cidade, e da imigração em massa de europeus para os Estados Unidos, onde as necessidades espirituais passaram a ser mais satisfeitas por uma forma mais entusiástica. Sétimo, o caráter democrático estadunidense, em que predominou elementos como a simpatia pela experiência religiosa pessoal e pelo culto mais informal. Oitavo, devido à revolução industrial, cresceu o preconceito de classe, e os pobres se tornaram mais abertos a movimentos radicais e oposicionistas. Nono, o fortalecimento do institucionalismo,

⁹⁹⁴ Cf.: *Idem*.

⁹⁹⁵ Cf.: BLUMHOFER, Edith L. *Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism*. Volume 1 - To 1941. Springfield, Missouri (EUA): Gospel Publishing House, 1989, p.97-112.

⁹⁹⁶ Cf.: HOLLENWEGER, W. J. *Op. cit.*, p. 25.

do secularismo e do “modernismo” nas grandes igrejas estadunidenses teria contribuído para que muitos cristãos desejassem demonstrar de modo mais concreto a verdade de sua fé, com o que a glossolalia e a cura divina teriam contribuído. Décimo, o interdenominacionalismo do avivamento estadunidense, ou seja, o crescimento do fervor religioso teria perpassado diversas denominações estadunidenses na época.⁹⁹⁷

Para Robert Mapes Anderson, diferente dos avivamentos, isto é, momentos de revigoração religiosa, que já tinham ocorrido, os quais começaram no interior das igrejas existentes e depois foram rejeitados, o avivamento pentecostal sofreu oposição das igrejas desde seu início. Contudo, conseguiu atrair muitos de seus membros.⁹⁹⁸

O pentecostalismo teria surgido de elementos batistas, metodistas e do movimento *Holiness*. Este último grupo foi o que mais sofreu o impacto pentecostal, contudo, para Robert Anderson, também foi o que apresentou resistência.⁹⁹⁹ As igrejas existentes atacaram o pentecostalismo de seus púlpitos. Especialmente devido aos extremos de entusiasmos das reuniões pentecostais. Outros motivos de crítica foram: o caráter transitório das missões pentecostais, uma vez que muitas eram itinerantes; consideravam o movimento anti-intelectual e promoviam um elitismo espiritual, pois os primeiros pentecostais se viam como destinatários do batismo no Espírito Santo e dos dons espirituais. Para Quebedeaux, esse último elemento foi mais o resultado da atitude dos outros cristãos para com os pentecostais.¹⁰⁰⁰ Outros elementos das críticas aos pentecostais pelos outros protestantes eram o método e a agressividade do evangelismo pentecostal, a preferência da cura divina no lugar do auxílio médico e de medicamentos e o ascetismo pregado pelo movimento, ou seja, o afastamento dos elementos da vida da sociedade, como por exemplo a oposição ao uso de adereços como gravatas e joias.¹⁰⁰¹ Ainda para Richard Quebedeaux, a liderança religiosa das principais igrejas

⁹⁹⁷ Cf.: QUEBEDEAUX, Richard. *Op. cit.*, p. 25-28; BLOCH-HOELL, Nils. *The Pentecostal Movement*. Oslo (Noruega): Universitetsforlaget, 1964, p. 5-17.

⁹⁹⁸ Cf.: ANDERSON, Robert Mapes. *Op. cit.*, p. 140, 141.

⁹⁹⁹ Cf.: *Idem*.

¹⁰⁰⁰ Cf.: QUEBEDEAUX, Richard. *Op. cit.*, p. 37.

¹⁰⁰¹ Cf.: *Idem*.

protestantes estadunidenses geralmente “via os pentecostais como ‘escória da sociedade’ e sua postura religiosa como algo adequado apenas para brancos pobres e minorias (especialmente negros)”.¹⁰⁰²

Nas igrejas estabelecidas, pastores e missionários simpatizantes ou abertamente pentecostais foram removidos de suas funções. Alguns líderes pentecostais até teriam sido agredidos.¹⁰⁰³ Segundo Richard Quebedeaux, a identificação cada vez mais crescente entre congregações batistas e metodistas com a classe média teria levado muitas pessoas de baixa renda a saírem dessas igrejas. Foram estes os principais atraídos pelo pentecostalismo.¹⁰⁰⁴ o que contribuiu para que o movimento pentecostal se tornasse um movimento essencialmente da classe trabalhadora, pois lá era onde estes encontravam reconhecimento.¹⁰⁰⁵

Em sua origem, o movimento fazia pouca ou nenhuma distinção baseada em sexo, raça, nacionalidade ou status social de seus membros.¹⁰⁰⁶ Sua expansão inicial estava ligada a um evangelismo agressivo que era inicialmente dirigido ao cristão nominal, isto é, aquele que era apático religiosamente. A urgência da evangelização estava relacionada à crença no iminente retorno de Cristo, o que também contribuiu para que o movimento se espalhasse por diversas denominações.¹⁰⁰⁷

Para Richard Quebedeaux, o pentecostalismo foi o primeiro movimento religioso a se beneficiar “do telégrafo, telefone e meios de comunicação de massa baratos”.¹⁰⁰⁸ Os jornais seculares contribuíram para que a sociedade conhecesse o movimento. Já os jornais religiosos de baixo custo contribuíram para a divulgação da mensagem pentecostal. Eles ainda realizaram grandes concentrações de fiéis, como

¹⁰⁰² Tradução literal de: “viewed Pentecostals as “the scum of society” and their religious posture as something suitable only for poor whites and minorities (especially blacks)”. *Idem*.

¹⁰⁰³ Cf.: *Ibidem*, p. 36.

¹⁰⁰⁴ Cf.: *Ibidem*, p. 35.

¹⁰⁰⁵ Cf.: *Ibidem*, p. 32.

¹⁰⁰⁶ Cf.: *Ibidem*, p. 36.

¹⁰⁰⁷ Cf.: *Ibidem*, p. 35.

¹⁰⁰⁸ Tradução literal de: “of telegraph, telephone, and inexpensive mass media”. *Ibidem*, p. 37.

reuniões em tendas e acampamentos, que serviam tanto para evangelizar como para colocar os pentecostais em contato uns com os outros.¹⁰⁰⁹

5.1 O Pentecostalismo no Brasil

Antes da chegada do movimento pentecostal no Brasil, já tinha ocorrido no país experiências de glossolalia. Isael de Araujo identificou quatro experiências de glossolalia no Brasil. Todas elas aconteceram no sul do país, com crentes batistas que em sua maioria eram de origem europeia. Segundo familiares de Friedric (Frederico ou Fritz) Matschulat (1879-1976), um prussiano que imigrou para o Brasil, filho do pastor que organizou a Primeira Igreja Batista Alemã no Brasil, em Formosa, no estado Rio Grande do Sul, ele teria falado em línguas quando orava em sua casa.

Em 1908, Paulo Malaquias (1878-1946), pastor da Igreja Batista de Ramada, em Ijuí, no estado do Rio Grande do Sul, também teria falado em línguas. Possivelmente na década de 1930, ele se juntou às Assembleias de Deus. Em 1910, Karlis Andermanis (1841-1916), um imigrante leto que chegou ao Brasil em 1905 para pastorear a Primeira Igreja Batista Leta do Brasil, em Rio Novo, na cidade de Orleans, no estado de Santa Catarina, teria falado em línguas. Andermanis teria tido contato com o movimento pentecostal estadunidense. Ele também teria passado a doutrina pentecostal a Pedro Graudin (1875-1935), um imigrante leto que chegou no Brasil em 1900, e pastoreou a Igreja Batista Leta de Jacú-Açu, atual Guaramirim, no estado de Santa Catarina, até 1909. Nesse ano, ele e mais 25 membros da igreja falaram em línguas. Esse fato teria resultado na sua expulsão da igreja batista. Passou a promover cultos em sua casa, até que em 1933 chegaram à região missionários da Assembleia de Deus, com os quais ele passou cooperar.

O movimento pentecostal chegou ao Brasil no início do século XX como resultado de seu desenvolvimento nos Estados Unidos. William Howard Durham se tornou um importante líder pentecostal em Chicago. Segundo Paul Freston, foi na cidade de Chicago que o pentecostalismo teve seu maior crescimento nos primeiros

¹⁰⁰⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 35, 38.

anos. Essa cidade também era, no início daquele século, a segunda maior dos Estados Unidos, e 75% de sua população era formada por imigrantes e seus filhos.¹⁰¹⁰ Entre muitos imigrantes que passaram por essa cidade nas primeiras décadas do século XX e que tiveram contato com William Durham, estavam o italiano Luigi Francescon (1866-1964), que depois da sua naturalização, passou a se chamar Louis Francescon e os suecos Adolph Gunnar Vingren (1879-1933) e Gustaf Daniel Högberg (1884-1963), mais conhecido como Daniel Berg.

Louis Francescon, italiano, imigrou para os Estados Unidos em 1890. Dois anos depois, se converteu e colaborou como membro fundador da Primeira Igreja Presbiteriana Italiana de Chicago (Prima Chiesa Presbiteriana Italiana di Chicago). Em 1903, passou a integrar uma igreja do movimento *Holiness*, até que tomou contato com a igreja pastoreada por William Howard Durham. Lá, em 1907, Francescon recebeu o batismo no Espírito Santo e recebeu uma profecia de Durham de que deveria levar a mensagem pentecostal para as colônias italianas. Assim começou a atuar como pregador itinerante, percorrendo cidades dos Estados Unidos.

Em 1909, Louis Francescon, juntamente com Giacomo Lombardi (1862-1934), teria recebido uma revelação divina de que deveriam se dirigir a Argentina. Em janeiro de 1910, no subúrbio de Buenos Aires, organizaram a Assembleia Cristã na Argentina (Asamblea Cristiana en la Argentina), a partir de contatos feitos na comunidade italiana estadunidense.¹⁰¹¹ Em março do mesmo ano, eles chegaram à cidade de São Paulo. Com a volta de Lombardi para Argentina, Francescon foi para Santo Antônio da Platina, no estado do Paraná, a fim de visitar um italiano que conheceu em São Paulo. Lá, algumas pessoas se converteram à sua pregação. Em junho, retornou a São Paulo, onde pregou na Igreja Presbiteriana do Brás. O Brás era um bairro ocupado, predominantemente por italianos. Sua pregação provocou um cisma na igreja. Com um grupo de 20 pessoas, uma parte presbiteriana e alguns batistas, metodistas e católicos, Francescon organizou, no mesmo bairro, a primeira igreja pentecostal no país, a Congregação Cristã no Brasil. O grupo de conversos em Santo Antônio da Platina também foi organizado em igreja. Segundo Paul

¹⁰¹⁰ Cf.: FRESTON, Paul. *Op. cit.*, p. 76.

¹⁰¹¹ Cf.: *Ibidem*, p. 101.

Freston, a Congregação Cristã começou entre os italianos e seguiu a rota dos imigrantes.¹⁰¹²

Depois de se consolidar em São Paulo, se expandiu para o Paraná. Chegou no Rio de Janeiro na década de 1930. Na década de 1950, começou a se expandir para o Centro-oeste e, na década seguinte, alcançou a região Nordeste,¹⁰¹³ sendo a maior igreja pentecostal do país até o final da década de 1940.¹⁰¹⁴ De acordo com Carlos Tadeu Siepierski, o fundador da denominação foi o único estrangeiro a trabalhar nela, diferente das demais igrejas que contavam com auxílio de missionários estrangeiros. Ele nunca chegou a residir no Brasil, contudo visitou o país onze vezes entre 1910 e 1948.¹⁰¹⁵ O enraizamento da denominação foi promovido por italianos e seus descendentes, mas sua expansão no país foi empreendida por brasileiros.¹⁰¹⁶ Se Paul Freston viu nos sobrenomes italianos de três dos quatro homens responsáveis pelo relatório de 1991/1992 da denominação a persistência de “uma certa ascendência italiana sobre a CC [Congregação Cristã]”,¹⁰¹⁷ Francisco Rolim viu, na publicação do livro de cânticos de 1943, o primeiro totalmente em português, o sinal da abertura da denominação à realidade brasileira para além da colônia italiana.¹⁰¹⁸ Ainda, no final da década de 1930, o crescimento da Congregação Cristã chegou a ser tratado de forma indireta em um artigo de *O Jornal Batista*,¹⁰¹⁹ contudo o principal ramo do pentecostalismo a ocupar as páginas do jornal foi a Assembleia de Deus.

Outros dois importantes nomes do início do pentecostalismo no Brasil foram os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg.¹⁰²⁰ Na Suécia prevalecia a Igreja Luterana,

¹⁰¹² Cf.: *Ibidem*, p. 101.

¹⁰¹³ Cf.: ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação socio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 39.

¹⁰¹⁴ Cf.: FRESTON, Paul. *Op. cit.*, p. 103.

¹⁰¹⁵ Cf.: SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. *Op. cit.*, p. 39.

¹⁰¹⁶ Cf.: ROLIM, Francisco Cartaxo. *Op. cit.*, p. 39.

¹⁰¹⁷ Cf.: FRESTON, Paul. *Op. cit.*, p. 102.

¹⁰¹⁸ Cf.: ROLIM, Francisco Cartaxo. *Op. cit.*.

¹⁰¹⁹ Cf.: BUENO, Joaquim. Os pentecostas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 31 de março de 1938, Ano XXXVIII, n.º 13, p. 12.

¹⁰²⁰ Sobre a biografia de Gunnar Vingren e Daniel Berg nos baseamos em: ARAÚJO, Isael de. *Op. cit.*, p. 122-124, 898-903.

que era a igreja estatal. Os batistas chegaram no país em 1847 e formaram um pequeno grupo no país. Segundo Freston, a dissidência protestante, isto é, os grupos protestantes que não estavam ligados à igreja estatal, como os batistas, eram reprimidos e marginalizados.¹⁰²¹ Os pais de Gunnar Vingren eram batistas. O próprio Gunnar foi batizado na igreja batista aos 18 anos, que no mesmo ano do batismo substituiu o pai no trabalho da Escola Dominical. Ao concluir o curso primário, aos 11 anos, passou a trabalhar como jardineiro, o mesmo ofício de seu pai. Em 1903, Vingren emigrou para os Estados Unidos, indo residir em Kansas City, no estado de Missouri, onde já morava um tio Carl August Vingren (1865-1947), um pastor batista sueco que tinha sido o primeiro missionário batista sueco na China entre 1891 e 1894.¹⁰²² Lá trabalhou como jardineiro, foguista, isto é, cuidava das fornalhas de máquinas a vapor, e como porteiro.

Na América, Vingren passou assistir os cultos em igrejas batistas suecas. Em 1904 foi recomendado ao seminário batista sueco de Chicago. Segundo Isael de Araújo, desde os dezoito anos, Gunnar Vingren se sentia chamado para atuar como missionário. Após se formar em 1909, ele chegou a se candidatar a ser missionário pela Northern Baptist Convention (atual, American Baptist Churches USA), mas passou a exercer a função pastoral nos Estados Unidos. Ele pastoreou a Primeira Igreja Batista Sueca de Menominee, no estado de Michigan, entre junho de 1909 e fevereiro de 1910. Cinco dias depois de participar de uma conferência na Primeira Igreja Batista Sueca em Chicago, em novembro de 1909, Gunnar Vingren recebeu o batismo no Espírito Santo. Sua pregação sobre esse batismo o levou a deixar o pastorado da igreja. Sem liderar nenhuma igreja, Vingren passou a frequentar diversas igrejas pentecostais em Chicago, dentre elas a de William Durham.

Gunnar Vingren ainda pastoreou a Primeira Igreja Batista Sueca de South Bend, em Indiana, entre o verão (em algum momento, entre os meses de junho e agosto) e outubro de 1910. Essa igreja recebeu a mensagem do batismo no Espírito Santo, e cerca de vinte pessoas receberam essa experiência. Foi durante esse pastorado que Vingren teria recebido uma profecia por meio de um membro de sua igreja, Olof Adolf Uldin (1857-1944), de que iria para um lugar chamado Pará.

¹⁰²¹ Cf.: FRESTON, Paul. *Op. cit.*, p. 77.

¹⁰²² Cf.: TIEDEMANN, R. G. *Reference guide to Christian missionary societies in China: from the sixteenth to the twentieth century*. Armonk, New York (EUA): M.E. Sharpe, Inc., 2009, p. 219.

Diferente da família de Vingren, quando a família de Daniel Berg ingressou na igreja batista, ele já era nascido. O próprio Daniel Berg foi batizado em 1899, aos 15 anos. Poucos anos depois, aos 18 anos, emigrou para os Estados Unidos. Trabalhou em uma fazenda em Roland Island, mas acabou se especializando como fundidor, isto é, a trabalhar com metais. Entre 1908 e 1909, em uma viagem de visita a família na Suécia, teve contato com um amigo de infância que havia se tornado pastor batista, Lewi Pethrus (1884-1974). Foi nessa ocasião que Daniel Berg entrou em contato com a doutrina do batismo no Espírito Santo, da qual Pethrus era adepto. Na viagem de volta para os Estados Unidos, em 1909, Daniel Berg orou e recebeu o batismo no Espírito Santo.

Naquele mesmo ano, conheceu Gunnar Vingren na conferência em Chicago. Em 1910, enquanto trabalhava em Chicago, o Espírito Santo teria mandado Daniel Berg procurar Gunnar Vingren, que estava em South Bend. Juntos, Vingren e Berg, passaram a orar. Em uma visita a Olof Adolf Uldin, Daniel Berg recebeu a profecia que deveria acompanhar Gunnar Vingren para o Pará. É possível que Vingren e Berg tivessem tido contato, ainda nos Estados Unidos, com a atuação de Eurico Nelson no Brasil.

O trabalho batista no Pará havia sido iniciado por Erik Alfred Nilsson (1862-1939), também conhecido no Brasil como Eurico, ou ainda, Enrico, Alfredo Nelson. Nelson, nasceu na Suécia e, quando tinha cerca de seis anos, sua família aderiu à igreja batista. Seu pai se tornou um líder batista local. Em 1869 a família emigrou para os Estados Unidos. Em 1877 Eurico foi batizado pelo pai. Tomando contato com uma carta do missionário batista do Sul William Buck Bagby sobre a evangelização no Brasil, por meio de um jornal batista sueco, Eurico Nelson entendeu que deveria pregar o evangelho no Vale amazônico, região de que havia ouvido falar quando mais novo. Assim, sem ajuda financeira, contatos locais ou apoio de uma junta missionária, Eurico Nelson chegou em Belém, no estado do Pará, em novembro de 1891.

Do trabalho de Eurico Nelson surgiu a Igreja Batista de Belém, organizada em 2 de fevereiro de 1897. No mesmo ano Nelson foi consagrado pastor batista por missionários batistas do Sul que atuavam no Brasil. Em 1898, ele passou a ser um missionário dos batistas do Sul. Foi pioneiro do trabalho batista nos estados do

Pará, Amazonas, Rondônia, Maranhão, Ceará e no Norte do Piauí. Atuou como missionário até 1938 e faleceu, no ano seguinte, em Manaus.¹⁰²³

Em novembro de 1910, Gunnar Vingren e Daniel Berg chegaram a Belém, importante centro comercial no auge da produção da borracha no vale amazônico. Com a ajuda do pastor metodista Justus Henry Nelson (1850-1937), chegaram à Igreja Batista de Belém (atual Primeira Igreja Batista do Pará), a mesma organizada por Eurico Nelson. Contudo, nessa época a igreja já estava sob direção nacional. O copastor Jerônimo Teixeira de Souza recebeu e abrigou os suecos. Na época, a igreja passava por uma troca constante na liderança. O próprio Teixeira serviu de copastor entre junho e novembro de 1910, quando assumiu o pastorado, permanecendo na função até janeiro de 1911.¹⁰²⁴ De acordo com Raymundo Nobre, Gunnar Vingren e Daniel Berg foram apresentados à igreja por João Jorge de Oliveira, que auxiliava na igreja, e pelo próprio Eurico Nelson. Devido à sua atuação missionária Eurico Nelson ficava pouco na igreja de Belém.

Tal como Eurico Nelson, Gunnar Vingren e Daniel Berg chegaram ao Brasil sem recursos financeiros e sem apoio de uma organização missionária. Foram acolhidos pela igreja batista de Belém. O sustento veio inicialmente do trabalho de Daniel Berg como fundidor no porto do Pará e depois com o trabalho de colportagem, isto é, vendedor itinerante de literatura religiosa. Auxiliando nos trabalhos da igreja, em reuniões de oração e nas visitas que realizavam, os suecos começaram a anunciar a doutrina do batismo no Espírito Santo. Em abril de 1911, Eurico Nelson tinha viajado para o Piauí. A igreja estava sem pastor, por isso era liderada por um leigo, José Plácido da Costa (1869-1965). No início de junho daquele ano, Celina Albuquerque (1874-1969), membro da igreja batista, falou em línguas em uma reunião de oração promovida pelos suecos. Mesmo tendo a simpatia do moderador, do secretário e do tesoureiro da igreja, o evangelista Raymundo Nobre, com apoio de outros diáconos, temendo que a doutrina do batismo no Espírito Santo se espalhasse ainda mais pela igreja, convocou uma assembleia extraordinária em 13 de junho, que decidiu pela exclusão de Vingren,

¹⁰²³ Sobre a biografia de Eurico Nelson conferir: PEREIRA, José dos Reis. *O Apóstolo da Amazônia: Eurico Alfredo Nelson*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1945.

¹⁰²⁴ Cf.: D'AVILA, Edson. *Assembleia de Deus no Brasil e a política: uma leitura a partir do Mensageiro da Paz*. 2006. 189 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006, p. 91.

Berg e os 13 adeptos da doutrina que os suecos tinham trazido. Embora a maior parte dos 170 membros da igreja tenham permanecido, a igreja perdeu quatro dos nove diáconos, o moderador, o secretário e o tesoureiro. Segundo Edson D'ávila, em 1913, a igreja batista tinha 132 membros, e o trabalho iniciado por Vingren e Berg, 140 membros.¹⁰²⁵

Após a exclusão, Gunnar Vingren e Daniel Berg organizaram a *Missão da Fé Apostólica*. O nome estava relacionado com os primeiros grupos pentecostais que surgiram nos Estados Unidos.¹⁰²⁶ Inicialmente se reuniram na casa de Celina Albuquerque. O primeiro templo foi inaugurado em 1914, ano em que chegaram os primeiros suecos para ajudar no trabalho. É possível que desde 1917, os suecos já utilizassem o nome Assembleia de Deus para o trabalho que iniciaram, contudo o nome só foi oficialmente adotado em 1918. O nome já era utilizado por igrejas pentecostais nos Estados Unidos desde 1912.

Nesse mesmo período, o amigo de Daniel Berg, Lewi Pethrus, já tinha se tornado “o principal líder pentecostal sueco”. Em 1913, a igreja que pastoreava, a Sétima Igreja Batista de Estocolmo, já fora da União Batista da Suécia, adotou o nome de Igreja Filadelfia de Estocolmo, da qual Vingren e Berg passaram a ser missionários a partir de 1914. Em 1916, Pethrus organizou a Svenska Fria Missionen (Missão Sueca Livre),¹⁰²⁷ que passou a colaborar com a Assembleia de Deus no Brasil. Nesse mesmo ano, chegaram os primeiros missionários oficialmente enviados pelos suecos. Como afirmou Paul Freston, os principais vínculos da Assembleia de Deus no Brasil eram “com a Suécia e secundariamente com a colônia sueca nos Estados Unidos”.¹⁰²⁸

A atuação de missionários suecos e de leigos contribuiu para o crescimento e a expansão da Assembleia de Deus pelo Brasil. A decadência da produção da borracha e o fluxo populacional que aconteceu como consequência¹⁰²⁹ teriam contribuído para que a igreja, nos primeiros quinze anos, se espalhasse e limitado

¹⁰²⁵ Cf.: *Ibidem*, p.35-37.

¹⁰²⁶ Cf.: FRESTON, Paul. *Op. cit.*, p. 81.

¹⁰²⁷ Cf.: PAIXÃO, Daniel dos Santos. A missão sueca na construção da identidade assembleiana no Brasil. *Azuza Revista de Estudos Pentecostais da Faculdade Refidim*, Joinville (SC), v. 2, n. 1, 2011, p. 125-160.

¹⁰²⁸ Cf.: FRESTON, Paul. *Op. cit.*

¹⁰²⁹ Cf.: SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. *Op. cit.*, p. 42.

sua atuação às regiões Norte e Nordeste do país.¹⁰³⁰ De acordo com Paul Freston, em 1915 a Assembleia de Deus estava presente em três estados, sendo um na região Norte e dois da Nordeste. Em 1920, já estava em nove estados, sendo três no Norte e seis no Nordeste. Em 1925, eram quinze estados – quatro no Norte, seis no Nordeste, três no Sudeste e dois no Sul. Em 1930, já eram vinte estados alcançados pela igreja: quatro no Norte, nove no Nordeste, quatro no Sudeste e três no Sul.¹⁰³¹

Entre 1930 e 1951, os missionários suecos presidiram a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil. Segundo Paul Freston, a década de 1930 teve o auge da presença sueca no país, com vinte famílias missionárias. Contudo, foi nessa mesma década que começou o processo de autonomia da Assembleia em relação à Missão Sueca, devido a duas razões ocorridas em 1930: a transferência da sede da denominação de Belém para o Rio de Janeiro, então capital; e na primeira Convenção Geral decidiu-se iniciar o processo de transferência para os brasileiros dos templos pertencentes aos suecos.¹⁰³² A presença de missionários americanos teve seu auge na década de 1970, quando se contavam vinte famílias missionárias, contudo atuaram dentro das regras do trabalho já desenvolvido pelos brasileiros.¹⁰³³

Para Laura Premack, as igrejas e os missionários batistas teriam sido os mais ameaçados pelas pentecostais, pois, assim como os pentecostais, os batistas enfatizavam em sua teologia uma experiência com o sagrado, que para os batistas seria a experiência na conversão, além do fato de que a principal forma de as Assembleias de Deus, em seus primeiros anos, ganharem fiéis era buscando pessoas já convertidas, uma vez que sua intenção era pregar a doutrina do Espírito Santo.¹⁰³⁴

¹⁰³⁰ Cf. FRESTON, Paul. *Op. cit.*, p. 82.

¹⁰³¹ Cf.: *Ibidem*, p. 83.

¹⁰³² Cf.: *Ibidem*, p. 82, 83.

¹⁰³³ Cf.: *Ibidem*, p. 85.

¹⁰³⁴ Cf.: PREMACK, Laura. “*The Holy Rollers are invading our territory*”: Southern Baptist Missionaries and the early years of Pentecostalism in Brazil, 1910-1935. 2007. 82 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Department of History, University of North Carolina, Chapel Hill, 2007, p. 10, 23, 24.

Ainda para a autora, o sucesso do trabalho pentecostal, basicamente, da Assembleia de Deus, e certa estagnação batista se deram na década de 1930 devido a alguns fatores. Diferente dos congregacionais, presbiterianos, metodistas batistas e episcopais, que chegaram no Brasil no século XIX e tiveram de conquistar liberdades, os pentecostais chegaram no país quando este já era uma República consolidada.¹⁰³⁵

Na época do início do trabalho pentecostal no Brasil, os batistas brasileiros teriam critérios muito mais rígidos para a admissão de fiéis, do que os pentecostais.¹⁰³⁶ Os missionários batistas do Sul eram dependentes economicamente e de recursos humanos da organização missionária estadunidense. Eles ainda investiram esforços em educação, segundo Laura Preack, para se aproximar das classes altas, sejam elas urbanas ou rurais, e para construir o caráter dos crentes brasileiros, pois só depois lhes passariam a direção do trabalho nacional.¹⁰³⁷

Sendo seus missionários oriundos da classe trabalhadora e de imigrantes, que não tinham preocupações educacionais, devido a seu anti-intelectualismo e a despreocupação em serem um grupo socialmente excluído, assim como o desinteresse em formar uma grande estrutura institucional, os pentecostais tinham mais tempo para o trabalho evangelizador.¹⁰³⁸ Eles seriam mais abertos que os missionários batistas, que se viam como racialmente superiores aos brasileiros.¹⁰³⁹ Qualquer um que fosse interessado podia participar.¹⁰⁴⁰ Como os missionários assembleianos eram menos dependentes de organizações exteriores, do que os batistas do Sul, desde cedo tiveram de valorizar a liderança nacional. Por isso, não teriam sofrido tanto com as consequências da Grande Depressão e as dificuldades de visto para estrangeiros no Brasil, durante a década de 1930, como os batistas do

¹⁰³⁵ Cf.: *Ibidem*, p. 49-52.

¹⁰³⁶ Cf.: *Ibidem*, p. 57.

¹⁰³⁷ Cf.: *Ibidem*, p. 35.

¹⁰³⁸ Cf.: *Ibidem*., p. 43-44. Sobre o anti-intelectualismo entre os missionários suecos, ver: FRESTON, Paul. *Op. cit.*, p. 78; Sobre o sistema de ensino nas Assembleias de Deus, ver: ARAUJO, Isael, *Escolas Bíblicas IN: _____*. *Op. cit.*, p. 282-283.

¹⁰³⁹ Cf.: PREMACK, Laura. *Op. cit.*, p. 49. Sobre o assunto da superioridade racial dos missionários batistas do Sul no Brasil, ver: CHAVES, João B. *O Racismo na História Batista Brasileira: uma memória inconveniente do legado missionário*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2020.

¹⁰⁴⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 57.

Sul.¹⁰⁴¹ Esses elementos teriam feito do pentecostalismo uma religião nacional e não uma simples importação estadunidense.¹⁰⁴²

Ainda no início do século XX, os batistas pentecostais da Suécia, atendendo a pedidos de colonos suecos no Rio Grande do Sul, enviaram, em 1912, um missionário que atuou exclusivamente entre os suecos no Brasil. Desse trabalho surgiu a Igreja Batista Independente, que em 1952 organizou a Convenção das Igrejas Batistas Independentes, mas teve pouco crescimento. Por mais que componha o cenário religioso brasileiro, não teve grande expressão.¹⁰⁴³

5.2 Os batistas brasileiros e o pentecostalismo

Em 1911 surgiram as primeiras representações batistas acerca do pentecostalismo, ligadas ao cisma da Igreja Batista de Belém. O evangelista Raymundo Nobre que havia convocado a assembleia extraordinária que resultou na expulsão de Vingren, Berg e mais treze pessoas, escreveu uma carta ao *O Jornal Batista*, informando sobre o que havia acontecido em Belém. Nobre chamou de diabólica a doutrina do batismo no Espírito Santo, que entendia ser uma ameaça tão grande que, se não fosse tomada uma “posição de verdadeiros batistas, ficaríamos sem igreja batista nesta capital”.¹⁰⁴⁴

Nobre presenciou duas reuniões lideradas por Vingren e Bergn. A primeira foi em 8 de junho de 1911. Sua ida a essa reunião foi motivada pela circulação entre os membros da igreja de batista de Belém de que um membro da igreja, Celina de Albuquerque, teria sido batizada no Espírito Santo e com isso falado em línguas. Nobre descreveu uma reunião que havia durado três horas na casa de Celina de Albuquerque da seguinte forma:

Vi aquela irmã, que é brasileira, tendo os joelhos no soalho, as mãos postas na frente bem erguida e olhos fechados, articulando com rapidez sons que

¹⁰⁴¹ Cf.: *Ibidem*, p. 35, 36, 40, 41.

¹⁰⁴² Cf.: *Ibidem*, p. 62.

¹⁰⁴³ Cf.: SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. *Op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁴⁴ NOBRE, Raymundo P. Nossa correspondência: Pará. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 20 de julho de 1911, Ano XI, n. 29, p. 5.

ninguém podia harmonizar e entender, nem sabemos se aquilo era qualquer linguagem. Na mesma ocasião, muitos outros de joelhos, choravam uns, outros oravam, outros cantavam e outros liam. De repente uma irmã começou a tremer, como se sofresse de maleitas [malária], a gemer até que ficou sem sentidos; seguindo-se a esta crise outra, na qual ora cantava hinos, ora modinhas, inclusive o tango. A este momento diziam, suscitara-se um debate entre os dois espíritos que tomavam conta das pessoas; a primeira pessoa que tinha o espírito dizia que tinha o dom de discernir espíritos e por isso conhecia que o outro espírito era o de Belzebu; enquanto a outra respondia, ora dizendo que era mesmo o espírito de Lúcifer, ora que era de Cristo.¹⁰⁴⁵

Essa primeira reunião tinha chocado Raymundo Nobre, pois em nada se parecia com as reuniões promovidas pelos batistas. No dia seguinte à primeira reunião, 9 de junho, em um culto externo ao templo, segundo Nobre, “um espírito se manifestou”,¹⁰⁴⁶ a mando de um dos suecos. Por ser um culto público com a presença de pessoas que não eram membros ou frequentadores da igreja, Nobre se envergonhou, mas não interrompeu o trabalho em andamento. Na sequência daquele culto, Vingren e Berg teriam reunido os membros no templo da igreja e iniciado uma outra reunião, a segunda presenciada por Nobre. Nela quatro pessoas teriam ficado “atuadas”. Atuado é um termo utilizado na pajelança marajoara que designa o estado de transe mediúnico.¹⁰⁴⁷ Nesse estado elas teriam cantado, rido e chorado. De acordo com Isael de Araújo, o secretário da igreja batista de Belém, no livro de atas da igreja, teria identificado os adeptos da doutrina do Batismo no Espírito Santo como “seguidores do espiritismo”.¹⁰⁴⁸ Nobre tentou interromper a reunião, mas não conseguiu. Ele declarou que aqueles era “falsos sinais que haveria nos últimos tempos”.¹⁰⁴⁹

Em 1922, *O Jornal Batista* publicou uma série de dois artigos, de autoria de Raymundo Nobre, intitulado “Os pentecostistas” e tratava sobre como o pentecostismo, como foi chamado o pentecostalismo, foi implantado no Pará. De acordo com a redação do jornal, o objetivo era que de que os crentes conhecessem

¹⁰⁴⁵ NOBRE, Raymundo P. Nossa correspondência: Pará. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 20 de julho de 1911, Ano XI, n. 29, p. 4.

¹⁰⁴⁶ *Idem*.

¹⁰⁴⁷ Cf.: BRITO, Katia Regina Barbosa de. *Corpo atuado: aparições xamânicas na Amazônia Marajoara*. 2019. 145 f. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Programa de Pós-Graduação de Artes Cênicas, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019, p. 17.

¹⁰⁴⁸ ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2014, p. 39.

¹⁰⁴⁹ NOBRE, Raymundo P. Nossa correspondência: Pará. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 20 de julho de 1911, Ano XI, n. 29, p. 5.

os “métodos ardilosos, traiçoeiros” utilizados pelos pentecostais e verem “quão detestável é essa seita que pretende basear-se nas Santas Escrituras (coisa não estranhável, porque o próprio Diabo sempre fez assim) e precaverem-se conta ela”.¹⁰⁵⁰

Basicamente, Raymundo Nobre contou de modo mais detalhado o que havia relatado na carta publicada em 1911. Ao relatar a reunião que assistiu na casa de Celia de Albuquerque, Nobre contou como Nazaré, membro da igreja que frequentava as reuniões de Vingren e Berg, teria sido possuída por demônios e como eles foram expulsos. Na sequência, ela teria sido batizada no Espírito Santo. Em um dado momento do episódio Nobre afirmou que, “De súbito ouviu-se um grande empurrão na porta interior, e um baque forte em cima do telhado, como se fosse uma forte pedrada e no mesmo momento o corpo da vítima ficou inerte”. Segundo Nobre, para os presentes, foi nesse momento em que o demônio teria sido expulso. De acordo com a nota da redação, o empurrão na porta e o barulho no telhado não eram resultados de forças sobrenaturais, mas um “grosseiro estratagema, que bem podia ter sido preparado pelos dois mais importantes personagens da comédia”, isto é, por Gunnar Vingren e Daniel Berg. De modo categórico, os redatores afirmaram, ainda, que “Seria o cúmulo da blasfêmia crer que o Espírito Santo tomasse qualquer parte naquela repugnante farsa, e se era satanás que estava agindo” ele seria estúpido, pois estaria combatendo “contra si mesmo, e destruindo o próprio reino”.¹⁰⁵¹

Ao detalhar o culto externo de 9 de junho, Raymundo Nobre descreveu o êxtase religioso visto da seguinte forma: “Puxou do dom de línguas, e fez um barulho semelhante a um árabe falador, quando em delírio motivado por 41 graus! Foi uma cena triste. Era vergonhoso ouvir as críticas que os de fora faziam”.¹⁰⁵² Quando o grupo que aderiu à pregação de Vingren e Berg foi expulso em 13 de junho, ambos os grupos, os que saíram e os que ficaram, teriam se acusado mutuamente de o outro ser a “grande Babilônia”. Essa alcunha se referia à

¹⁰⁵⁰ NOBRE, Raymundo P. Os pentecostistas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 3 de agosto de 1922, Ano XXII, n. 30, p. 8.

¹⁰⁵¹ NOBRE, Raymundo P. Os pentecostistas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 3 de agosto de 1922, Ano XXII, n. 30, p. 10.

¹⁰⁵² NOBRE, Raymundo P. Os pentecostistas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de agosto de 1922, Ano XXII, n. 31, p. 7.

passagem bíblica de Apocalipse, capítulos 17 e 18, em que a antiga cidade representa um elemento que contribuiu com o poder do Anticristo.

De acordo com Nobre, os pentecostistas seriam hereges, “o joio por excelência, que o inimigo veio semear no meio do trigo”¹⁰⁵³ e por mais que se identificassem como crentes verdadeiros, eles seriam salteadores, numa referência à passagem de João 10, quando Jesus falou sobre os falsos mestres, uma vez que os pentecostistas agiriam com falsidade e traições. Eles também eram falsos operadores de milagres, pois seriam diversos os casos de pessoas que teriam sido curadas por Vingren e Berg e continuavam com suas doenças. Vingren, Nazaré e Celina seriam falsos profetas, pois teriam profetizado que Raymundo Nobre morreria em três ou quatro dias depois do cisma na igreja de Belém, mas dez anos depois, Nobre ainda estava vivo.

O avanço da heresia pentecostista, segundo Raymundo Nobre, se deu devido: ao despreparo espiritual dos crentes de leitura bíblica, oração e evangelização; à tendência da sociedade para feitos extraordinários, em que os milagres e os êxtases dos pentecostistas atraíam os ingênuos; ao desinteresse dos pentecostistas pelos incrédulos, pois valorizariam apenas os que falavam em línguas; à proibição dos líderes pentecostistas de que seus liderados tivessem contato com literaturas não pentecostais ou debatessem com outros cristãos; e, por fim, ao fato de eles utilizavam textos bíblicos com interpretações enganosas e falsas para basear suas ideias. Ainda para Nobre, citando as passagens de Mateus 4:-11 e Lucas 4:1-13, esse método teria sido inventado por Satanás. Finalizando, Nobre afirma que o interesse dos pentecostistas era desviar os crentes da fé que tinham, levá-los “às suas sessões, mas sessões de espiritismo e magia que outra coisa não são”, e prendê-los “na sua rede sinistra”.¹⁰⁵⁴

Seja em 1911, seja em 1922, Raymundo Nobre, que era de Belém do Pará, se baseia nas Assembleias de Deus para falar do pentecostalismo, uma vez que a Congregação Cristã se concentrava no Sudeste e Sul do Brasil, nos estados de São Paulo e do Paraná, especialmente entre os imigrantes italianos. Já os batistas independentes se concentraram entre os imigrantes suecos no Rio Grande do Sul.

¹⁰⁵³ *Idem.*

¹⁰⁵⁴ NOBRE, Raymundo P. Os pentecostistas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 10 de agosto de 1922, Ano XXII, n. 31, p. 8.

Nobre associou os pentecostais a imagens que marcaram o discurso batista brasileiro sobre o pentecostalismo. Entre estas estavam: a associação ao espiritismo, o pentecostalismo como uma expressão da heresia e da blasfêmia, de ser uma obra demoníaca e de estar associada ao final dos tempos.

Em 1925, na Seção Editorial de *O Jornal Batista*, Teodoro Rodrigues Teixeira chamou de lenda o testemunho do recebimento do batismo no Espírito Santo por um pastor batista estadunidense de origem judaica. A história tinha sido publicada no jornal *Boa Semente*, o primeiro jornal pentecostal brasileiro, que circulou entre 1919 e 1929 e teve como fundador Gunnar Vingren. O autor acusava os pentecostais de heresia, pois desvirtuam os ensinamentos bíblicos ao lhes darem significado e importância diferentes dos dados pela Bíblia. Isso ocorreria em relação ao ensinamento pentecostal sobre o dom de línguas.¹⁰⁵⁵

Em 1930 as críticas aos pentecostais se originaram na região Sul, quando foi publicada uma série de três artigos tendo como título “O pentecostismo” de autoria de Pedro Tarsier, pastor da Primeira Igreja Batista Brasileira de Porto Alegre. A associação com o fim dos tempos foi reforçada, tomando-se como princípio que era um de seus sinais “as doutrinas religiosas pervertidas e anticristãs”,¹⁰⁵⁶ da qual o pentecostismo seria um exemplo. A associação com o diabo também foi fortalecida, ao se partir do princípio de que “O próprio Satanás se transfigura em anjo de luz e os seus ministros em ministros da justiça”, uma consequência vista em seus dias era de que “Os próprios servos do maligno andam hoje profetizando em nome de Jesus Cristo, expulsando os demônios aparentemente e fazendo muitas maravilhas”.¹⁰⁵⁷ E, ainda, ao declarar, no final da série de artigos, de que os pentecostistas não seriam usados pelo Espírito Santo ou mesmo o próprio espírito humano, mas eles fariam “em nome e em virtude do próprio Satanás, sendo auxiliares do Anticristo, e sendo prelúdio insonoro da marcha do Anticristo que há de aparecer em breve no mundo”.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁵ TEIXEIRA, Teodoro Rodrigues. Seção Editorial. As lendas dos Pentecostistas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 29 de outubro de 1925, Ano XXV, n. 44, p. 3, 4.

¹⁰⁵⁶ TARSIER, Pedro. O Pentecostismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de dezembro de 1930, Ano XXX, n. 50, p. 14.

¹⁰⁵⁷ *Idem*.

¹⁰⁵⁸ TARSIER, Pedro. O Pentecostismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de dezembro de 1930, Ano XXX, n. 52, p. 7.

Raymundo Nobre legitimou sua fala a partir da experiência vivida no cisma da igreja batista de Belém. Com menor intensidade, Pedro Tarsier também utilizou o recurso da experiência, mas nesse caso, em sua atuação como missionário entre os imigrantes no Sul do país. Por isso, em sua introdução, alerta que não faria “distinção entre pentecostais declarados e os batistas-pentecostais”, pois saíram dos batistas, contudo não eram batistas e teriam como objetivo “manchar o nosso nome glorioso”.¹⁰⁵⁹ – Uma clara referência aos batistas independentes. Contudo, sua crítica não se baseia exclusivamente neles, como Nobre havia feito com a Assembleia de Deus. Para dar maior fundamento e legitimidade à sua posição crítica, Pedro Tarsier utilizou a maior autoridade reconhecida entre os batistas brasileiros, a Bíblia. Cada argumento era acompanhado de referências bíblicas.

De forma sutil, Tarsier apresenta três elementos que foram importantes na postura batista brasileira para com os pentecostais: o rápido crescimento, a necessidade de combatê-los e a atuação pentecostal que estaria atrapalhando o trabalho missionário batista. Isso pode ser visto quando o pastor afirmou que, “Já tenho visto centenas, se não milhares, de pentecostistas. Já estive em contato com eles, e, infelizmente, tenho de entrar numa luta bem renhida, atualmente, no meu campo de atividades como missionário entre os imigrantes”.¹⁰⁶⁰ A ideia de concorrência fica ainda mais clara quando afirmou que: “Os pentecostistas são como lobos que dispersam o rebanho de Deus, pois não procuram converter o mundo, os cétricos, mas os Protestantes, os crentes em geral”.¹⁰⁶¹

Em boa parte da série de artigos, Pedro Tarsier procurou combater teologicamente o pentecostalismo. O autor adota uma posição teológica conhecida como cessacionismo, isto é, de que certos dons espirituais deixaram de existir ainda nos primeiros séculos do cristianismo. Tarsier teria argumentado que, depois dos escritos de Paulo, “não vemos igreja alguma dotada de dom de línguas e de outros dons extraordinários”,¹⁰⁶² como nas igrejas citadas no livro do Apocalipse. As

¹⁰⁵⁹ TARSIER, Pedro. O Pentecostismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de dezembro de 1930, Ano XXX, n. 50, p. 14.

¹⁰⁶⁰ *Idem*.

¹⁰⁶¹ TARSIER, Pedro. O Pentecostismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de dezembro de 1930, Ano XXX, n. 52, p. 6.

¹⁰⁶² TARSIER, Pedro. O Pentecostismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 1930, Ano XXX, n. 51, p. 6.

manifestações espirituais vividas no dia da Festa do Pentecostes, narrada no livro bíblico de Atos, capítulo 2, e em alguns dias depois, teriam ocorrido, segundo Tarsier, pois “a igreja ainda não sabia andar, nem podia sozinha; era uma infante débil e sem experiência”, diferente da igreja de sua época, que estaria “melhor provida de armas espirituais”, pois teriam “um montão de experiência”¹⁰⁶³ adquirida no passar de dois milênios. Nas primeiras décadas do século XX, essa posição já era defendida nos Estados Unidos, por exemplo, pelo pastor e professor de teologia do Princeton Theological Seminary, Benjamin Breckinridge Warfield.¹⁰⁶⁴ Já os pentecostais são continuístas, isto é, acreditam que todos os dons manifestados entre os primeiros cristãos ainda existem e podem ser praticados pelos cristãos atuais. Para Tarsier, a proferia de Joel 2:28-32, de que o Espírito de Deus seria derramado sobre a terra, uma das bases do pentecostalismo, já havia se cumprido e em nada precisaria da ajuda dos atuais pentecostais. Na experiência do dia de Pentecostes, narrada em Atos capítulo 2, toda a igreja teria sido batizada. Por isso não seria necessário que cada cristão recebesse tal batismo. Além de ser impossível se receber a Cristo e não o Espírito Santo, uma vez que a trindade é uma unidade.

Sobre o dom de línguas, possivelmente o principal escândalo para os batistas brasileiros, Tarsier afirmou que o dom manifestado no dia de Pentecostes e o que Paulo falou em sua carta aos coríntios seriam diferentes. No primeiro caso, seriam línguas existentes (a xenolalia), no segundo as línguas seriam inteligíveis e seriam frutos do espírito humano. Teria sido a esse espírito que Paulo teria combatido em 1 Coríntios, capítulo 14. Ele teria restringido “os espíritos, as emoções, as eletrizações, o magnetismo, o êxtase e o tremer dos homens”.¹⁰⁶⁵ O autor descreve da seguinte forma a manifestação pentecostal da glossolalia:

Alguns crentes, imaginando a possibilidade de uma vida sobrenatural no meio natural, começam a gritar pelos dons e poderes sobrenaturais, e, como Deus não os dá, forçados são inventá-los, fingi-los. É o caso dos pentecostais iniciadores. Nas suas orações vão até ao êxtase. Começa a magnetização do corpo, o temor toma o lugar da serenidade. E quando começam os suspiros profundos com explosões na boca, porque dos pulmões é emitido folego, ao qual não é dada, todavia, a devida saída livre pela boca, mas aos poucos, aos goles. No tremer o fato é paralelo ao que

¹⁰⁶³ *Idem.*

¹⁰⁶⁴ Cf.: WARFIELD, Benjamin Breckinridge. *Counterfeit miracles*. New York: Charles Scribner's Sons, 1918.

¹⁰⁶⁵ TARSIER, Pedro. O Pentecostismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de dezembro de 1930, Ano XXX, n. 50, p. 14.

experimentam pessoas normais na presença de espetáculos emocionantes, por ex.: ao começar a tocar uma orquestra famosa, ao ver uma luta em que está interessado profundamente o observador, ao passar um exército bem disciplinado.

Nas reuniões de pentecostistas este estado mórbido vai além de toda e qualquer razão, e, muitas vezes repetem-se as cenas do monte Carmelo dos profetas de Baal (I Reis 18:26-29). Há gritos, pulos, suspiros mortais, etc., para que Deus ouça. Eles imaginam que Deus é meio cego e meio surdo. É uma pura volta ao paganismo, o regresso aos dias de idolatria.¹⁰⁶⁶

Pedro Tarsier reforçou a ideia de espetáculo horrendo, sobre a manifestação da glossolalia. Mais do que espiritismo, relacionou o pentecostalismo ao paganismo e à violação da razão. Mais do que diferenças teológicas, o embate entre os batistas brasileiros e os pentecostais foi um choque entre distintas sensibilidades e comportamentos. O questionamento do comportamento moral dos pentecostistas foi o último recurso utilizado por Pedro Tarsier. Eles se “levantam contra tudo que é santo e puro”.¹⁰⁶⁷ Tarsier chegou a contar alguns casos: uma jovem interessada por um rapaz, para se aproximar dele, teria dito durante um transe que eles deveriam evangelizar juntos; uma profetiza que teria tomado o marido da outra; pessoas que oravam em covas. Outros que queimavam bíblias, pois não seriam mais precisas, uma vez que o Espírito Santo falaria diretamente aos homens. E, ainda, o caso de uma mulher que estava doente e queria ser visitada por um médico, mas seu marido, um “adepto fanático da doutrina pentecostal”, que defendia a cura pela fé se recusou a atendê-la. Ela teria sido amarrada para ter seu demônio expulso, sendo utilizada força física, por meio de bofetadas. Como ela gritava, a política foi chamada.

Em 1936, João Rodrigues, pastor da Primeira Igreja Batista do Ceará, também utilizou *O Jornal Batista* para atacar os pentecostais. A mensagem pentecostal chegou ao Ceará em 1914, por meio de uma mulher fiel da Assembleia de Deus de Belém, que começou a pregar em sua cidade natal, Itapajé, no interior do estado. O trabalho pentecostal foi iniciado na capital, Fortaleza, entre 1921 e 1922, enquanto a primeira igreja batista na capital foi organizada em 1924, mas em algum momento deixou de existir. A igreja pastoreada por João Rodrigues tinha sido

¹⁰⁶⁶ TARSIER, Pedro. O Pentecostismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 1930, Ano XXX, n. 51, p. 7.

¹⁰⁶⁷ TARSIER, Pedro. O Pentecostismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de dezembro de 1930, Ano XXX, n. 52, p. 6.

organizada em 1930, e, possivelmente, desde seu início, sofria a concorrência dos pentecostais.

João Rodrigues alegou se basear em estudo histórico, contudo, se fundamentou no que observou em suas visitas às reuniões pentecostais e em histórias que circulavam. O pastor do Ceará, sem se referir, retomou a ideia de associação entre pentecostalismo e espiritismo, que havia aparecido na fala de Raymundo Nobre. Defendeu a ideia de que o pentecostalismo era um ramo do espiritismo. Tal relação podia ser estabelecida por três motivos: a semelhança das reuniões, a forma de catequese e seus frutos.

A catequese acabou sendo apresentada como a forma que os pentecostais formam adeptos, o que estaria estreitamente relacionado com a forma de reunião pentecostal. Para o pastor,

No espiritismo os adeptos são colhidos pela sugestão, como resultado ficam obcecados, tornam-se médiuns e se fazem ardorosos propagandistas do evangelho de Allan Kardec. A mesma coisa acontece no culto da seita pentecostal, em que a pobre criatura se vê assediada com tantas baboseiras, principalmente as mulheres, pela razão de serem mais sugestionáveis, são as principais vítimas, tanto do espiritismo como da seita pentecostal: tanto que a maioria dos médiuns e os melhores são mulheres; assim como também são ainda as pobres mulheres que mais frequentemente são atraídas pelos *espíritos santos* da famosa seita pentecostal.¹⁰⁶⁸

Essa fala do pastor João Rodrigues foi a mais clara publicação em *O Jornal Batista*, até aquele momento, sobre a relação entre pentecostalismo e espiritismo. Ele associa os pentecostais aos seguidores de Hippolyte Rivail (1804-1869), mais conhecido por seu pseudônimo Allan Kardec, que buscou sistematizar a doutrina espírita, no século XIX, na França. Outros grupos protestantes no Brasil também associavam o pentecostalismo ao espiritismo, como os presbiterianos. De acordo com Gledson Ribeiro de Oliveira, o pastor Jerônimo Gueiros (1880-1953), após a passagem de missionários assembleianos pela cidade de Natal, no estado do Rio Grande do Norte, em 1913, utilizando o jornal presbiteriano *Norte Evangélico*, associou o pentecostalismo a uma mistura de baixo espiritismo, ocultismo e doutrinas cristãs.¹⁰⁶⁹ A expressão *baixo espiritismo*, utilizada na virada dos séculos XIX para o XX, tinha um caráter pejorativo e designava práticas mediúnicas com

¹⁰⁶⁸ RODRIGUES, João. Mais um ramo do espiritismo? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 5 de março de 1936, Ano XXXVI, n. 10, p. 4.

¹⁰⁶⁹ OLIVEIRA, Gledson Ribeiro de. *Bodes, hereges, irmãos: igrejas presbiterianas e batistas no Ceará do primeiro novecentos*. 2012. 213 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012, p. 163.

características mais populares e que tinham influência de tradições africanas.¹⁰⁷⁰ Seu oposto era o *espiritismo dos sinceros*, relacionado à prática e à doutrina mediúnica de Kardec.

A acusação de espiritismo não só negava o caráter cristão do movimento como criminalizava as práticas pentecostais. Pois de acordo com o artigo 157 do Código Penal de 1890, que valeu até 1940, “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública”,¹⁰⁷¹ era um crime contra a saúde pública passível de prisão de um a seis meses e multa. Mesmo sem se referir à legislação em vigor, João Rodrigues identificou os frutos do pentecostalismo como crimes. Segundo ele:

Quanto aos frutos, um jornal seria pouco para registrar os crimes praticados diariamente pelos adeptos do espiritismo, sob a acusação de espíritos demoníacos. Infelizmente estes mesmos crimes são frequentes entre os da seita pentecostal aqui no Ceará, e em todos os lugares onde eles exercem suas atividades [...]¹⁰⁷².

Os poucos exemplos que deu foram de mulheres que, trancadas em quartos, gritavam pedindo o batismo no Espírito Santo, surras e assassinatos. No mesmo ano, o pastor João Rodrigues voltou a utilizar as páginas do jornal para criticar diretamente a Igreja Assembleia de Deus devido à sua doutrina do dom de línguas.¹⁰⁷³

Em 1938, mais uma vez foi reforçada a relação entre pentecostalismo e o espiritismo. A pequena matéria era uma transcrição de um jornal identificado como *Ecos Evangélicos*, e que, por sua vez, era uma tradução de um artigo publicado em um jornal identificado apenas como *The Dawn* – possivelmente, o *The Dawn—A Herald of Christ's Presence* publicado pela Dawn Bible Students Association em New

¹⁰⁷⁰ Para saber mais sobre a expressão *baixo espiritismo*: GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003.

¹⁰⁷¹ BRASIL. Decreto Nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%20847%2C%20DE%2011%20DE%20OUTUBRO%20DE%201890.&text=Promulga%20o%20Codigo%20Penal.&text=Art.,que%20n%C3%A3o%20estejam%20previamente%20estabelecidas.>. Acessado em 17 de junho de 2022.

¹⁰⁷² TARSIER, Pedro. O Pentecostismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de dezembro de 1930, Ano XXX, n. 32, p. 6.

¹⁰⁷³ Cf.: RODRIGUES, João. Assembléa de Deus e Assembléa de Christo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 13 de agosto de 1936, Ano XXXVI, n. 33, p. 13.

Jersey, nos Estados Unidos. A matéria defendeu que o movimento pentecostal havia se apropriado de tal forma do tema do Espírito Santo, que muitos pregadores não se atreviam mais pregar sobre o assunto. O último ponto defendido, a partir da fala de um professor de Oxford, era de que o espiritismo, isto é, o pentecostalismo, era uma ameaça à sobrevivência das igrejas inglesas e por ser inimigo do cristianismo ele deveria ser combatido.¹⁰⁷⁴

Em julho de 1938, mais uma vez a glossolalia foi criticada em *O Jornal Batista*. Dessa vez, transcrevendo um artigo do periódico *Nuestro Amigo*.¹⁰⁷⁵ Quatro anos depois, em 1942, Elias Portes Filho (1892-1972), missionário batista fluminense na região Sul do estado do Rio de Janeiro e, então, pastor, simultaneamente, da Primeira Igreja Batista de Resende e da Primeira Igreja Batista de Volta Redonda, utilizou as páginas do jornal para criticar o pentecostalismo, especificamente as Assembleias de Deus. Ele reforçou a crítica às línguas estranhas, aos milagres realizados e ao culto pentecostal, ao afirmar que “nos cultos apostólicos havia ordem e silêncio ao invés de barulho e confusão”.¹⁰⁷⁶

A cura promovida por uma intervenção divina era um elemento comum às igrejas cristãs históricas e às pentecostais. Entres as igrejas pentecostais estadunidenses, a ênfase na cura divina já era comum na década de 1920. Após a Segunda Guerra Mundial houve uma expansão dos ministérios de cura divina nos Estados Unidos e internacionalmente.¹⁰⁷⁷ Essa ênfase chegou ao Brasil em 1951 a partir da atuação do missionário Harold Edwin Williams (1913-2002) da The Foursquare Church, que iniciou no país a Igreja do Evangelho Quadrangular. A fim de se aproximar da população, o missionário passou a montar tendas, como de circo, e a pregar nelas. Essa forma de evangelização da Igreja Quadrangular foi chamada de Cruzada Nacional de Evangelização.

¹⁰⁷⁴ Espiritismo na Igreja ou Pentecostalismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de junho de 1938, Ano XXXVIII, n. 25, p. 4.

¹⁰⁷⁵ Cf.: CONDE, Maximo F. Falar um idioma desconhecido ou língua estranha, não é evidência infalível de que alguém haja recebido o Espírito Santo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de junho de 1938, Ano XXXVIII, n. 27, p. 10.

¹⁰⁷⁶ PORTES FILHO, Elias. Aos pentecostais por amor a verdade. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de setembro de 1942, Ano XLII, n. 39, p. 2.

¹⁰⁷⁷ Cf.: SIEPIERSKI, Paulo D. Pós Pentecostalismo e Política no Brasil. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 1, 1997, p. 50.

Em 1955 as tendas foram motivo de duas matérias em *O Jornal Batista*. O primeiro artigo foi de Eliseu Ximenes, à época, pastor da Primeira Igreja Batista de Londrina, no estado do Paraná. Originalmente o texto do artigo foi publicado como folheto aprovado pelas Igrejas Evangélicas de Londrina e do Conselho de Pastores de Londrina. No final do artigo, a Junta Executiva da Convenção Batista do Distrito Federal, atual Convenção Batista Carioca, oferecia às igrejas da cidade do Rio de Janeiro exemplares do folheto.

O pastor Ximenes acusou o movimento das tendas de cura divina de não ser evangélico. Ele partia do princípio de que as curas físicas que Jesus realizava eram acidentais, uma vez que enfatizada a cura da alma. Assim, o movimento estaria em desacordo com o plano da salvação de Deus para os homens e por isso, Deus não o aprovava. As curas que verdadeiramente ocorriam poderiam para o pastor ter explicações médicas e psiquiátricas. Os tendeiros, isto é, os líderes do movimento da Cruzada Nacional de Evangelização, seriam “enganadores e exploradores”.¹⁰⁷⁸ Para defender esse argumento, o pastor contou em detalhes dois casos ocorridos em Presidente Prudente, no interior do estado de São Paulo. No primeiro uma senhora que tinha câncer nos ossos, depois de receber a cura, tentou andar, caiu e fraturou diversos ossos. Poucos dias depois da queda, ela morreu. No segundo caso, era de um jovem da Igreja Presbiteriana que era deficiente auditivo. Ele teria ficado “perturbado da mente”¹⁰⁷⁹ e agressivo por não ter recebido a cura depois de procurar a tenda. A situação do jovem era tão dramática que ele teria sido internado em um hospício. Uma vez livre, voltou a ir à tenda e como mais uma vez não recebeu sua cura, ficou novamente perturbado.

Por fim, o pastor Ximenes defendeu que o movimento promovia exploração psicológica, religiosa e monetária. Utilizando psicologia de massas: “Depois de magnetizar o povo, a carteira de cada um se esvaziava facilmente”.¹⁰⁸⁰ A relação entre esse movimento e o pentecostalismo apareceu sutilmente no fim da reportagem quando o pastor Ximenes descreveu sua impressão de um pastor do movimento das tendas. Ele seria um professor e declarava que recebia revelações,

¹⁰⁷⁸ XIMENES, Eliseu. O que é a tenda da cura divina: solene aviso ao Povo Evangélico. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de novembro de 1955, Ano LV, n. 47, p. 5.

¹⁰⁷⁹ *Idem*.

¹⁰⁸⁰ *Idem*.

visões extraordinárias, que falava sete línguas dos anjos, que orava quatro horas por dia e jejuava por até dez dias seguidos.

O segundo artigo era do missionário batista do Sul William Hafford Berry (1894-1994), então diretor geral do Serviço Noticioso Atlas. Em seu artigo, Berry narra uma visita realizada a uma tenda da Cruzada Nacional de Evangelização armada no bairro da Praça da Bandeira, na Zona Norte, da cidade do Rio de Janeiro. Para legitimar sua matéria, o missionário declarou escrever apenas o que viu e sentiu, dando um tom de imparcialidade. O missionário viu o trabalho de convidar as pessoas que passavam pela praça da Bandeira para assistir o culto, acompanhou o culto e teve duas conversas ao término do mesmo, uma delas com o próprio Harold Edwin Willians.

Para Berry o movimento das tendas era sensacionalista, estava “barateando a religião aos olhos do mundo” e o que poderiam produzir de bom era “desfeito pela impressão de comercialização e demagogia que esses grupos deixam onde quer que andem”.¹⁰⁸¹ O missionário ainda fez questão de marcar a diferença entre os batistas e o grupo da cura divina. A primeira conversa após o culto foi com um jovem que tinha dado seu testemunho durante o período de convite de pessoas para o culto. Em seu testemunho, de acordo com Barry, o jovem disse que os médicos estavam sem esperanças com seu caso, mas que a oração de Willians o havia curado. Contudo, na conversa, o mesmo jovem teria admitido que nenhum médico tratou dele, mas apenas um auxiliar que teria ido à sua casa. Esse jovem também teria dito que tinha sido batista e que chegou a ser seminarista durante um ano. Contudo, não gostou do modo batista, pois estes seriam muito sectários e ele queria mais liberdade. A Campanha Nacional de Evangelização estaria mais de acordo com seu gosto. A conversa com o jovem contribuiu para descredibilizar as curas e os participantes do movimento da cura divina.

A própria dinâmica da reunião era uma diferença entre o movimento e os batistas, pois, a qualquer momento, alguém poderia pedir para que os presentes batessem palmas ou gritassem aleluias. Ao final do culto, Harold Edwin Willians procurou Barry e conversou com ele. Na conversa Barry teria questionado o pregador se as luzes que ficavam sobre ele e que chegavam a ofuscá-lo teriam a finalidade de hipnotizar ou mesmo de gerar dor de cabeça nos ouvintes, e por que

¹⁰⁸¹ BARRY, William. Estive na Tenda. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 8 de dezembro de 1955, Ano LV, n. 49, p. 5.

um senhor com tumor no pescoço não havia recebido sua cura, mesmo sendo tão desejoso dela. As respostas foram breves, e a conversa foi cordial. Mas no final de sua matéria, o missionário alertava que “os pobres enfermos que vão à tenda com esperança de curas radicais [...] não devem ficar grandemente surpresos em se ver frustrados, voltando para casa, mais desenganados do que antes”.¹⁰⁸²

Podemos perceber que, na década de 1950, já estavam consolidadas as principais críticas batistas brasileiras contra os pentecostais, em geral, e a Assembleia de Deus em particular. Críticas estas que não diferenciam muito daquelas feitas pelas igrejas já existentes nos Estados Unidos sobre os pentecostais, quando eles começaram a surgir. A postura batista brasileira foi a mesma daquelas igrejas estadunidenses, de refutar e combater o novo movimento. Até o batismo nas águas praticado pelos pentecostais não era reconhecido como válido pelos batistas brasileiros.¹⁰⁸³

Nos Estados Unidos, as igrejas batistas que de alguma forma tiveram mais contato com o movimento pentecostal no início do século XX foram as igrejas de imigrantes e as igrejas da Northern Baptist Convention, atual American Baptist Churches USA. Gunnar Vingren foi pastor de duas igrejas dessa convenção. Os batistas que iniciaram o trabalho batista brasileiro vieram da Southern Baptist Convention. Diversas questões de natureza teológica e, especialmente, sociais, diferiam os batistas do Norte e os do Sul.

Como veremos no próximo capítulo, até 1910, os batistas do Sul atuavam exclusivamente nos estados sulistas. Apenas na década de 1930 que os batistas do Sul chegam no estado de Illinois, onde estava Chicago, um lugar importante para a difusão do pentecostalismo no Brasil, e na década de 1960, chegaram à Califórnia, onde se encontra Los Angeles, cenário do avivamento da Rua Azusa, marco referencial do pentecostalismo internacional. Diferente do que ocorreu no trabalho presbiteriano no Brasil, em que os presbiterianos do Norte e os do Sul iniciaram trabalhos missionários no país e depois que se uniram em 1888,¹⁰⁸⁴ nunca houve uma cooperação entre os batistas do Norte e os batistas do Sul no Brasil, que

¹⁰⁸² *Idem.*

¹⁰⁸³ Cf.: Pergunta & respostas sobre a Bíblia e a vida cristã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de fevereiro de 1953, Ano LIII, n. 8, p. 4. TEIXEIRA, Teodoro Rodrigues. Com o Pentecostismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 de julho de 1936, Ano XXXVI, n. 29, p. 4.

¹⁰⁸⁴ Cf.: CORRÊA, Vitor Hugo Quima. *Op. cit.*, p. 99.

pudesse justificar o início ou o crescimento do pentecostalismo entre os batistas brasileiros – até porque, entre os batistas do Norte, o pentecostalismo também encontrou resistências.

Para Israel Belo de Azevedo, entre 1930 e 1945, os batistas brasileiros viram o movimento pentecostal entrar no cenário religioso nacional. Com a década de 1940 teria ocorrido uma “arrancada expansionista” pentecostal que teria contribuído para a “explosão do movimento pentecostal como realidade urbana”, entre 1945 e 1964.¹⁰⁸⁵ Em 1952, o pastor batista brasileiro José Pio Filho criticou o anti-intelectualismo pentecostal e defendeu o cessacionismo. Uma vez que o dom de línguas tinha desaparecido ao longo do tempo, o sinal que os crentes batistas fiéis e cheios do Espírito Santo davam era o de levar “o Evangelho aos recantos da Pátria – originando conforto, quebrantando corações, afugentando vícios”.¹⁰⁸⁶ O pastor ainda denunciou a concorrência pentecostal na região de evangelização de sua igreja e o proselitismo entre os batistas, pois eles “esporadicamente acometem as humildes congregações batistas do interior, onde o evangelho vinha sendo pregado como conforto aos corações, e se recolhem distantes, após a sementeira da dúvida”.¹⁰⁸⁷

Tais ações não incomodaram apenas a liderança batista brasileira, mas também os missionários batistas do Sul que atuavam no país. Em 1917, Maxcy Gregg White (1888-1983), em seu relatório anual, teria exposto que a presença de pentecostais (*holy rollers*), darbistas e Batistas Independentes estaria atrapalhando o trabalho na Bahia.¹⁰⁸⁸ Em 1932, dois anos após a transferência da sede das Assembleias de Deus de Belém para o Rio de Janeiro, a missionária Edith Caroline Ayers Allen (1892-1980) em uma carta para T. Bronson Ray (1868-1934), Secretário Executivo da Foreign Missions Board, informou que os pentecostais estavam invadindo o território batista e que não eram os católicos que deveriam ser conquistados pelos batistas, mas os pentecostais, os espíritas e os adventistas do

¹⁰⁸⁵ Cf.: AZEVEDO, Israel. *Op. cit.*, p. 32, 34, 362.

¹⁰⁸⁶ PIO FILHO, José. Pentecostismo. *O Jorna Batista*, Rio de Janeiro, 3 de julho de 1952, Ano LII, n. 27, p. 6.

¹⁰⁸⁷ *Idem*.

¹⁰⁸⁸ PREMACK, Laura. *Op. cit.*, p. 25.

sétimo dia.¹⁰⁸⁹ Outro exemplo ocorreu em 1938: o redator de *O Jornal Batista*, Teodoro Rodrigues Teixeira, utilizou as páginas do jornal para defender o missionário Willian Carey Taylor de críticas dos pentecostais. O missionário foi identificado como inimigo da Assembleia de Deus em um artigo escrito por Emílio Conde (1901-1971) no jornal pentecostal *O Mensageiro da Paz*.¹⁰⁹⁰ Taylor era acusado de utilizar seu lugar de professor no seminário batista e de publicar artigos e folhetos para atacar o movimento pentecostal. Mas para Conde, o missionário batista teria perdido a batalha, pois a Assembleia de Deus em Recife, ao invés de acabar, cresceu e contava em 1938 com três mil membros, enquanto o missionário teria perdido seu cargo no seminário e sido transferido para o Rio de Janeiro. Para desqualificar o pentecostalismo, em sua resposta, Taylor o associou ao espiritismo. A posição dos missionários estava de acordo com os outros batistas do Sul dos Estados Unidos. Nos anais da Southern Baptist Convention, nas seis primeiras décadas do século XX, as referências ao movimento pentecostal sempre eram de pejorativa. Um exemplo é o uso da expressão depreciativa e ofensiva de *holy rollers*, que em uma tradução literal seria “santos roladores”. A posição era especialmente crítica quando tratava da presença pentecostal nos campos missionários, pois eram vistos como concorrentes.

5.3 Pentecostalismo como ameaça interna

Em 1952 surgiu o Movimento de Reavivamento Brasileiro, o qual se originou do convite feito pela Comissão do Centenário da Igreja Presbiteriana do Brasil para que o pastor batista irlandês James Edwin Orr (1912-1987) promovesse uma campanha de reavivamento. A primeira visita de Edwin Orr ao Brasil ocorreu em 1951. Ele veio em substituição ao pastor Billy Graham, que não pode atender ao convite dos missionários batistas do Sul para vir ao país. A viagem de Edwin Orr se estendeu a Argentina, onde foi recebido por líderes batistas em Buenos Aires. No

¹⁰⁸⁹ *Ibidem.*, p. 13.

¹⁰⁹⁰ Cf.: TEIXEIRA, Teodoro Rodrigues. Seção Editorial. Edifício sem lizerce. *O Jorna Batista*, Rio de Janeiro, 31 de março de 1938, Ano XXXVIII, n. 13, p. 3, 4. TAYLOR, William Carey. O Dr. W. C. Taylor e os Pentecostaes. *O Jorna Batista*, Rio de Janeiro, 14 de abril de 1938, Ano XXXVIII, n. 15, p. 5, 6.

Brasil, foi recebido no Rio de Janeiro e em São Paulo por lideranças batistas e também de outras denominações. Em São Paulo, suas pregações motivaram oitenta igrejas de diversas denominações a promoverem reuniões de oração por um reavivamento. Por mais que sua estadia em 1952 tenha sido patrocinada pelos presbiterianos, a campanha promovida por ele foi realizada por uma comissão em que diversas denominações estavam representadas.¹⁰⁹¹

O movimento de Edwin Orr encontrou resistência entre lideranças batistas brasileiras, especialmente entre os missionários batistas do Sul, pois sua campanha era um esforço entre diversas denominações,¹⁰⁹² o que não impediu que igrejas batistas brasileiras de diversas regiões do país participassem. Esse movimento colocou em evidência o tema do avivamento espiritual entre diversas denominações evangélicas brasileiras.¹⁰⁹³ Para James Edwin Orr, reavivamento, que equivale ao que em outros momentos foi chamado de avivamento, era um estímulo, “da vida espiritual dos crentes e igrejas e, conseqüentemente, ganhar os de fora para Cristo”.¹⁰⁹⁴ A resistência que Edwin Orr sofreu nos ajuda a entender que havia uma disputa em torno desse termo, o qual já era utilizado pelos batistas brasileiros e pelos demais evangélicos no país. Para Rui Franco de Oliveira, pastor da Igreja Batista de Barro Preto, em Belo Horizonte, em entrevista ao missionário William H. Barry, existiria o avivamento como “um esforço evangelístico nas igrejas”, que seria mais comum entre os batistas, e “um movimento entre os próprios crentes, à semelhança do movimento das igrejas pentecostais”,¹⁰⁹⁵ nesse caso os crentes, sejam fiéis ou pastores, seriam incentivados a confessarem seus pecados para saírem de uma estagnação espiritual. O avivamento defendido por Orr unia tanto a visão batista como a pentecostal sobre o tema.

¹⁰⁹¹ Cf.: GONÇALVES, Almir dos Santos. Reavivamento Espiritual Brasileiro. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de junho de 1952, Ano LII, n. 26, p. 2. ORR, James Edwin. Os Batistas e os grandes Reavivamentos. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de outubro de 1952, Ano LII, n. 43, p. 7.

¹⁰⁹² BERRY, William H.; COWSERT, J. J. O “Reavivamento Espiritual Brasileiro”. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 13 de novembro de 1952, Ano. LII, n. 46, p. 5.

¹⁰⁹³ Cf.: LIMA, Éber Ferreira Silveira. A IPI do Brasil e o pentecostalismo na década de 50 In: *Cadernos de O Estandarte*. 1º Caderno do Centenário. São Paulo: Editora Pendão Real, julho de 2002, p. 42, 43.

¹⁰⁹⁴ ORR, James Edwin. Os Batistas e os grandes Reavivamentos. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de outubro de 1952, Ano LII, n. 43, p. 4.

¹⁰⁹⁵ BARRY, Willam H. O pastor Rui Franco de Oliveira fala sobre o Avivamento. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 de julho de 1952, Ano LII, n. 30, p. 2.

A busca pelo avivamento promovido pelo movimento resultou em algumas consequências para as igrejas brasileiras. Em primeiro lugar, houve uma divulgação e o incentivo pela busca por um avivamento. Outra consequência foi a colaboração do movimento na aproximação entre igrejas históricas e igrejas pentecostais, uma vez que estas também participaram do movimento.¹⁰⁹⁶ Um exemplo dessa aproximação ocorreu na Igreja Presbiteriana Independente do Cambuci, onde pregava, em 1952, o pastor estadunidense Harold Edwin Williams que estava iniciando a Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil.¹⁰⁹⁷ Em terceiro lugar, foi a facilitação na inserção entre as igrejas brasileiras de missionários de movimentos paraeclesiais não denominacionais surgidos no pós-guerra, isto é, de instituições que se propunham a colaborar com o desenvolvimento das igrejas e da vida cristã dos fiéis sem vínculos com as denominações estabelecidas, como Carl William Cooper (1870-1968) e Donald Phillips, respectivamente do *Acampamento de Avivamento Missionário Indenominacional e com Visão Mundial* e da *Mocidade para Cristo*.

Na década de 1960, no Brasil e nos Estados Unidos, surgiram grupos carismáticos no meio de igrejas históricas, ou seja, grupos de fiéis que aderiam a práticas ou doutrinas pentecostais e permaneceram em suas igrejas não pentecostais. Isso aconteceu entre todas as denominações, inclusive entre os batistas brasileiros. Ao que tudo indica, o movimento carismático que ocorreu no Brasil entre as décadas de 1950 e 1960 não foi consequência direta daquele que ocorreu nos Estados Unidos, no mesmo período. Contudo, o protestantismo estadunidense servia de referência para o brasileiro.

Para Richard Quebedeaux, as bases do movimento carismático estadunidense teriam sido lançadas na década de 1950. Primeiro, pela atuação da Full Gospel Business Men's Fellowship International (FGBMFI).¹⁰⁹⁸ Criada em 1951, a organização reunia empresários e profissionais pentecostais respeitáveis na sociedade e em sua revista *Full Gospel Business Men's* que apresentavam testemunhos de fiéis de igrejas históricas que receberam o batismo no Espírito

¹⁰⁹⁶ Cf.: BERRY, William H.; COWSERT, J. J. O "Reavivamento Espiritual Brasileiro". *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 13 de novembro de 1952, Ano. LII, n. 46, p. 5.

¹⁰⁹⁷ Cf.: LIMA, Éber Ferreira Silveira. *Op. cit.*, p. 50.

¹⁰⁹⁸ No Brasil uma instituição congênere foi organizada em 1977, a Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno (Adhonep).

Santo. Outro elemento teria sido a atuação, na década de 1950, de David Du Plessis (1905-1987), importante líder pentecostal estadunidense, como observador no movimento ecumênico e divulgador da mensagem pentecostal entre líderes cristãos não pentecostais.¹⁰⁹⁹

Foi apenas no final daquela década que grupos com práticas pentecostais começaram a surgir no interior de igrejas históricas. A primeira igreja atingida por esse fenômeno foi a Igreja Episcopal. Em 1959, diversos fiéis de uma paróquia episcopal liderada por Dennis Bennett (1917-1991), em Van Nuys, na cidade de Los Angeles, no estado da Califórnia, tiveram a experiência do batismo no Espírito Santo. Em 1960, a quantidade de fiéis que receberam o batismo no Espírito Santo aumentou. Contudo, alguns fiéis entendiam que tal prática não era própria de igrejas respeitáveis e, devido a pressões internas, Bennett renunciou à direção de sua paróquia. Mas na nova paróquia de Bennett outras pessoas também receberam o batismo no Espírito Santo, o que resultou no crescimento da paróquia. Bennett ainda contribuiu com o movimento carismático entre os luteranos e os presbiterianos.¹¹⁰⁰

O próprio bispo da diocese episcopal de Los Angeles proibiu a glossolalia na Igreja. Mas as revistas *Time* e *Newsweek* deram visibilidade nacional ao que ocorreu em Van Nuys, uma vez que era a primeira vez que membros de igrejas de classe média praticavam a glossolalia.¹¹⁰¹ Uma fiel que tinha recebido o batismo no Espírito Santo, Jean Stone Willans (1924-2020), organizou a primeira instituição carismática, a Blessed Trinity Society, que existiu entre 1961 e 1966. Essa instituição ofereceu atividades para os carismáticos, produziu a *Trinity*, uma publicação trimestral para divulgar informações da renovação carismática aos não pentecostais e, em 1962, material de estudo interdenominacional sobre o movimento dirigido a igrejas históricas. Nesse mesmo ano, a renovação carismática chegou na comunidade acadêmica, primeiro na Yale University. Dois anos depois, já existiam grupos carismáticos de oração em faculdades e seminários em quinze estados no Nordeste, Centro-Norte e na costa oeste.¹¹⁰² Foi ainda por meio do ambiente acadêmico que o movimento carismático entrou no meio católico. Em reuniões de oração nos

¹⁰⁹⁹ Cf.: QUEBEDEAUX, Richard. *Op. cit.*, p.53, 54

¹¹⁰⁰ Cf.: *Ibidem*, p.54-56.

¹¹⁰¹ Cf.: *Idem*.

¹¹⁰² Cf.: *Ibidem*, p.59.

primeiros meses de 1967, na Duquesne University, em Pittsburgh, no estado da Pensilvânia, os primeiros católicos romanos receberam a experiência pentecostal do batismo no Espírito Santo.¹¹⁰³

Como os batistas do Sul seguiam uma linha cessacionista, houve oficialmente uma rejeição à renovação carismática. Isso resultou na exclusão de igrejas de associações batistas do Sul e em uma grande produção de literatura condenando as práticas carismáticas.¹¹⁰⁴ Contudo, é importante lembrar que a rejeição a práticas pentecostais não se dava apenas no âmbito teológico, uma vez que as igrejas batistas se aproximavam de um padrão de classe média e as práticas pentecostais estavam relacionadas às classes pobres e a expressões religiosas negras estadunidenses.

Entre os batistas brasileiros, os carismáticos ficaram conhecidos como Movimento de Renovação Espiritual, que teve sua origem nas mensagens da missionária Rosalee Appleby sobre a busca por um avivamento e uma santificação de vida. Seus folhetos, publicados desde a década de 1930, encontraram cada vez mais adeptos nas décadas seguintes, especialmente na de 1950. O ano de 1958 marcou o início do movimento, com a inauguração do programa radiofônico Renovação Espiritual, pelo pastor José Rego do Nascimento, no mês de setembro, e com o batismo no Espírito Santo de cerca de cinquenta pessoas em uma vigília ocorrida, em outubro, no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil com a participação do mesmo pastor. O surgimento, o desenvolvimento e as características do movimento já foram vistos nesta pesquisa.

Desde seu início, o movimento sofreu oposição. Como o Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil era um dos principais centros de formação da liderança batista brasileira à época, a experiência da vigília repercutiu. Em novembro de 1958, a administração e os docentes da instituição tornaram pública uma declaração condenando a vigília. Informaram que aquela específica vigília ocorreu sem a autorização da direção do seminário. Ela teria se caracterizado “por [um] extremado

¹¹⁰³ Cf.: *Ibidem*, p.63, 64.

¹¹⁰⁴ Cf.: YARBROUGH, Slayden A.; KUYKENDALL, Michael. *Southern Baptists: A History of a Confessional People*. Jefferson, North Carolina (EUA): McFarland & Company, Inc., Publishers, 2021, p. 174. Sobre a relação dos batistas do Sul com o movimento pentecostal e o carismático, ver: WEAVER, Douglas. *Baptists and the Holy Spirit: The Contested History with Holiness-Pentecostal-Charismatic Movements*. St. Waco, Texas (EUA): Baylor University Press, 2019.

emocionalismo e [por] excessos perturbadores”.¹¹⁰⁵ Tais aspectos foram desaprovados pela liderança da instituição, que entendia ser necessário “distinguir entre a verdadeira espiritualidade e os excessos de emocionalismos”.¹¹⁰⁶ No início de 1959, outra nota, desta vez, da Junta de Administração do Seminário, reforçou a declaração feita em novembro e alertou as Igrejas Batistas do Brasil de que deveriam se prevenir de,

qualquer desvirtuamento da gloriosa doutrina do Espírito Sant, desvirtuamento que pode degenerar-se, como já vem acontecendo, em excessos de emocionalismo, de consequências imprevisíveis ocasionando dúvidas e confusão no seio das igrejas, podendo até provocar cisão em nossa querida Denominação [...].¹¹⁰⁷

Os acontecimentos no Seminário do Sul, a ênfase avivalista das pregações do pastor José Rego do Nascimento e sua posição do batismo no Espírito Santo como uma segunda benção contribuíram na formação de um grupo de oposição ao pastor em sua própria igreja local, a Igreja Batista da Lagoinha.¹¹⁰⁸ A oposição se intitulou de *Minoria Fiel* e acusou o pastor de ser pentecostal. Em uma assembleia extraordinária, em 19 de novembro de 1958, a igreja da Lagoinha votou se o pastor era batista ou herege. A maioria optou pela posição batista. Para enfraquecer o grupo que apoiava o pastor, dois dias depois da assembleia, a *Minoria Fiel* os impediu de usarem o salão de culto, um espaço que era alugado à igreja em nome de um dos membros da minoria. Esse grupo também passou a chamar pejorativamente os apoiadores de Rego do Nascimento de Igreja Batista Pentecoste. Sem um lugar de culto, os apoiadores de Rego foram abrigados por outras igrejas batistas na capital mineira, como a Igreja Batista do Bairro Santa Efigênia, a Terceira Igreja Batista de Belo Horizonte e a Igreja Batista da Floresta. Como a Igreja da Lagoinha ainda era muito nova, sua liderança aprovou um estatuto oficializando a igreja, em 22 de

¹¹⁰⁵ SEMINÁRIO TEOLÓGICO BATISTA DO SUL DO BRASIL. Declaração. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 27 de novembro de 1958, Ano LVIII, n. 48, p. 7.

¹¹⁰⁶ *Idem*.

¹¹⁰⁷ JUNTA ADMINISTRATIVA DO SEMINÁRIO TEOLÓGICO BATISTA DO SUL DO BRASIL. Declaração. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 1 de janeiro de 1959, Ano LVIII, n. 1, p. 2.

¹¹⁰⁸ Cf.: MOREIRA, Thiago. *Da tradição à renovação na Igreja Batista da Lagoinha: um olhar sobre o protestantismo renovado*. 2016. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016, p. 78, 79.

novembro. No domingo seguinte, dia 23, a igreja votou pela exclusão dos opositores.¹¹⁰⁹

Superada a oposição no seio da Igreja Batista da Lagoinha, o Movimento de Renovação Espiritual continuou crescendo. Contudo, sua oposição também. Na assembleia da Convenção Batista Mineira, realizada em julho de 1961, sob a alegações de que suas práticas eram pentecostais, a Igreja Batista da Lagoinha foi desligada da Convenção Mineira.¹¹¹⁰ Cerca de trinta igrejas não concordaram com o tratamento dado à igreja da Lagoinha e se desligaram da Convenção Mineira. Juntas essas igrejas organizaram em agosto de 1961 a Convenção Batista do Estado de Minas Gerais.¹¹¹¹

Em 1962, a assembleia da Convenção Batista Brasileira foi realizada em Curitiba, no Paraná. Na ocasião, o Muryllo Cassetti, então pastor da Primeira Igreja Batista de Belo Horizonte, propôs a criação de uma comissão que estudasse a doutrina do Espírito Santo de acordo com a doutrina batista. Como eram um total de treze, a comissão ficou conhecida como Comissão dos Treze. Faziam parte dela o presidente da Convenção Batista Brasileira, Rubens Lopes; três pessoas que já tinham externado apoio ao Movimento de Renovação Espiritual: José Rego do Nascimento, Enéas Tognini e Achilles Barbosa Júnior (1932-1991); três pessoas que já tinham externado ideias contrárias ao movimento: Harald Schaly (1909-?), Delcyr de Souza Lima e Reynaldo Purim (1897-1989); e seis pessoas que não tinham externado opinião sobre o movimento e, por isso, foram consideradas neutras: João Filson Soren, David Mein, Werner Kaschel (1922-2010), David Gomes, José dos Reis Pereira e Thurmon Bryant (1940-2014). Desses treze pastores, dois eram missionários batistas do Sul que atuavam no Brasil: David Mein e Thurmon Bryant.

A comissão se reuniu em quatorze ocasiões em São Paulo, no Rio de Janeiro e em Vitória e apresentou um parecer na assembleia da Convenção Brasileira de 1963, reunida nessa última cidade. Nesse parecer a comissão não definiu o que era batismo no Espírito Santo, pois tal expressão nunca tinha sido definida em

¹¹⁰⁹ Cf.: ALONSO, Leandro Seawright. *Poder e experiência religiosa: uma história de um cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira na década de 1960*. 2008. 209 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008, p. 94-98. MOREIRA, Thiago. *Op. cit.*, p. 77-79.

¹¹¹⁰ PEREIRA, José dos Reis. *História dos Batistas no Brasil*. 3. ed. ampliada e atualizada. Rio de Janeiro: JUERP, 2001, p. 255.

¹¹¹¹ Cf.: ALONSO, Leandro Seawright. *Op. cit.*, p. 94-98. MOREIRA, Thiago. *Op. cit.*, p. 104-108.

confissões de fé batistas. Mas afirmou que a crença em uma segunda benção distinta da salvação e na existência atual dos dons de língua e de cura não era adotada pelos batistas brasileiros. A comissão ainda afirmou que a atuação do Espírito Santo na vida do cristão se dá por meio da santificação progressiva, isto é, o poder do Espírito Santo habilitaria o cristão a progredir em direção à perfeição moral cujo padrão é Jesus. As manifestações emotivas não eram um padrão a ser seguido e a ênfase na doutrina do batismo no Espírito Santo estaria causando reuniões marcadas por barulhos e emocionalismo tipicamente pentecostais e resultando em orgulho espiritual e em uma postura proselitista.¹¹¹² O parecer foi aprovado, e a comissão ficou de apresentar um parecer final na assembleia seguinte.

Na segunda e última etapa dos trabalhos, os líderes do Movimento de Renovação Espiritual se retiraram, devido a uma viagem aos Estados Unidos, o missionário Thurmon Bryant também não participou. Em 1964, na assembleia da Convenção Brasileira em Recife, Pernambuco, foi apresentado um parecer final. Nele a comissão reafirmou os pontos doutrinários do parecer anterior e recomendou que as igrejas fossem intransigentes com o mundanismo e se esforçassem por uma intensa vida espiritual em que os frutos fossem a conversão de almas, a alegria cristã e a edificação dos fiéis, que os pastores realizassem estudos em suas igrejas sobre a doutrina do Espírito Santo por meio da literatura denominacional e que os pastores e as igrejas que estivessem afastados das doutrinas batistas e próximos das práticas pentecostais reestudassem sua posição e, caso permanecessem nelas, que de forma honrada e pacífica se retirassem da Convenção Batista Brasileira.¹¹¹³ O parecer foi aprovado. A mensagem estava clara, aqueles que permanecessem com as práticas pentecostais deveriam se retirar.

Entre 1963 e 1965, a Igreja Batista do Fonseca, em Niterói, estado do Rio de Janeiro, sofreu com uma divisão interna entre os adeptos da Renovação Espiritual e os opositores. Para os conservadores, esse episódio marcou o início da Renovação Espiritual entre as igrejas no estado do Rio de Janeiro,¹¹¹⁴ uma vez que as igrejas do estado do Rio formavam a Convenção Batista Fluminense e as da cidade do Rio de

¹¹¹² Cf.: PEREIRA, José dos Reis. *Op. cit.*, p. 255, 256.

¹¹¹³ Cf.: ALONSO, Leandro Seawright. *Op. cit.*, p. 94-98. MOREIRA, Thiago. *Op. cit.*, p. 137.

¹¹¹⁴ Cf.: FERREIRA, Ebenézer. *História dos Batistas Fluminenses (1891-1991)*. Rio de Janeiro: JUERP, 1991, p. 164-168.

Janeiro, a Convenção Batista do Estado da Guanabara (atual Convenção Batista Carioca). O fato marcou o início do movimento entre as igrejas fluminenses, a maior convenção batista estadual.

Em 1965, a assembleia da Convenção Batista Brasileira se reuniu em Niterói, mesmo ano da realização da Campanha Nacional de Evangelização, contudo o tema que predominou foi o da Renovação Espiritual. Nessa assembleia foi aprovada a proposta que solicitava o desligamento da Convenção Batista Brasileira de todas as igrejas excluídas das convenções estaduais por aderirem ao “movimento renovacionista-pentecostal”.¹¹¹⁵ Um total de trinta e duas igrejas foram excluídas da Convenção Brasileira, dentre elas a Igreja Batista da Lagoinha. No mesmo ano a Convenção Batista do Estado de Minas Gerais foi desfeita, e algumas das igrejas que a compunham formaram a Ação Missionária Evangélica. Em 1967 essa instituição foi encerrada e em seu lugar foi criada a Convenção Batista Nacional.

Um dos principais assuntos das páginas de *O Jornal Batista* foi o tema da Renovação Espiritual no período entre 1961, ano em que os batistas mineiros se dividiram em duas convenções, e 1964, quando foi aprovado o parecer final da Comissão dos Treze. Em 1961 identificamos 16 artigos sobre o assunto. Em 1962, foram 18 artigos, incluindo as informações sobre a Comissão dos Treze. Em 1963, 39 artigos, sendo 17 deles informações sobre os trabalhos da Comissão dos Treze. Em 1964, foram 11 artigos, sendo apenas um sobre a Comissão. Em sua maioria, os artigos realizavam debates teológicos sobre temas abordados pelo Movimento de Renovação Espiritual, como a doutrina do Batismo no Espírito Santo, o dom de línguas e o avivamento. Os poucos artigos que defendiam o movimento datam especialmente de 1961, quando Enéas Tognini publicou em uma série de quatro artigos a tese “Posição batista em face da doutrina do batismo no Espírito Santo”, que apresentou à Ordem dos Pastores Batistas de São Paulo.

O principal crítico ao movimento foi o pastor Ebenézer Cavalcanti. Ele foi autor de doze artigos, entre 1961 e 1964, sendo que oito desses artigos são de 1963, o ano de maior inquietude nas páginas do jornal devido ao assunto. Em três artigos publicados nesse mesmo ano, Ebenézer Cavalcanti, ao mesmo tempo em que expressa uma percepção comum aos conservadores a reforça, em relação à

¹¹¹⁵ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. *Op. cit.*, p. 257.

questão de que os batistas brasileiros estavam sendo pentecostalizados. Para o pastor, a distinção entre batistas e pentecostais era clara e antiga:

Desde 1911, batistas e pentecostais se têm distinguido, no Brasil, **precipualemente** em razão da fé e prática relacionadas com a doutrina do Espírito Santo. Desde então até hoje, batistas não se confundem com pentecostais, nem pentecostais se confundem com batistas no campo da doutrina. É fato, porém, que alguns batistas se têm tornado pentecostais. Quando isto ocorre, **são excluídos** de suas igrejas batistas sob a alegação de desvio doutrinário.¹¹¹⁶ [grifos no original]

Segundo o pastor Ebenézer Cavalcanti, em 1911 os “batistas fiéis” teriam sido apoiados pela Convenção Brasileira, mas em 1963 a convenção teria sido permissiva em relação ao “grupo de batistas pentecostalizados, [que] a pretexto de avivamento espiritual, infiltram-se nas igrejas, nos campos, nas convenções, produzindo e promovendo **emoções** estratégicas”¹¹¹⁷ [grifo no original]. Para o pastor, o pentecostalismo, que havia sido afastado em 1911, teria voltado a se infiltrar internamente de modo lento entre os batistas brasileiros. A Renovação Espiritual era acusada de promover reuniões nas quais ocorreriam os mesmos fenômenos das reuniões pentecostais e produzir uma literatura semelhante à pentecostal. A pentecostalização dos batistas estaria em “plena marcha”. O resultado para o pastor não poderia ser outro: “A Denominação batista no Brasil está virtualmente dividida”.¹¹¹⁸ E, em uma referência à Comissão dos Treze, a denominação teve de reexaminar e reestudar o que antepassados batistas já haviam definido a respeito de doutrina.

Em 1963 a ideia de nós e eles, e, conseqüentemente, o eles contra nós, já estava consolidada. Para Firmino Silva, o nós são os batistas que “têm cor própria, e são caracterizados por princípios e doutrinas que os distinguem de todos os outros grupos religiosos”.¹¹¹⁹ Os outros, os diferentes, eram a Renovação Espiritual que: “Onde quer que chegue este movimento de Renovação Espiritual, também chegam a confusão, as divisões, as lágrimas e o ódio que têm como companheiros: a calúnia

¹¹¹⁶ CAVALCANTI, Ebenézer. Pentecostalização dos Batistas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de junho de 1963, Ano. LXIII, n. 24, p. 7.

¹¹¹⁷ *Idem*.

¹¹¹⁸ *Idem*.

¹¹¹⁹ SILVA, Firmino. Quem são eles? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 05 de outubro de 1963, Ano. LXIII, n. 40, p. 4.

e a difamação”.¹¹²⁰ Por isso, aqueles que “desejavam navegar [em] outros mares doutrinários e não se conformam com a vida batista”¹¹²¹ deveriam ir embora.

Mesmo após a decisão, em 1965, de desligar as igrejas com práticas pentecostais da Convenção Batista Brasileira, o medo da pentecostalização permaneceu. Entre 1966 e 1970, foram publicadas quatorze matérias, entre artigos e editoriais que tratavam do movimento pentecostal, de suas doutrinas e de situações que visavam desacreditar o movimento de Renovação Carismática.

Enquanto o Movimento de Renovação Espiritual crescia no seio da Convenção Batista Brasileira, se desenvolveram novas igrejas pentecostais e surgiram movimentos no cenário evangélico brasileiro. Por exemplo, em 1960, na cidade do Rio de Janeiro, o canadense Walter Roberto McAlister (1931-1993) organizou a Cruzada de Nova Vida, que posteriormente foi denominada de Igreja Pentecostal de Nova Vida. Por essa igreja passaram, ainda na década de 1960, Romildo Ribeiro Soares (1947-) e Edir Macedo (1945-), fundadores da Igreja Universal do Reino de Deus em 1977. Outro exemplo foi a organização da Igreja Pentecostal Deus é Amor, em 1962, na cidade de São Paulo, por David Martins Miranda (1936-2015). Essa igreja, juntamente com a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo, criada em 1955, se caracterizaram pela ênfase na cura divina.¹¹²²

Entre os batistas um pequeno movimento surgiu em consequência do Movimento de Renovação Espiritual – foi o Movimento de Restauração Espiritual. Em 1961, o pastor Magno Guanais Simões, da Igreja Batista Monte Carmelo, na cidade do Rio de Janeiro, após uma revelação divina, começou a pregar que havia chegado o tempo da restauração de todas as coisas, como previsto em Atos 3.19-21. Segundo Delcy de Souza Lima, pastor batista conservador, o movimento misturava judaísmo e pentecostalismo.¹¹²³ Ainda na década de 1960, a igreja foi desligada da Convenção Batista Brasileira e passou a se chamar Igreja em Bonsucesso. Algumas igrejas aderiram à mensagem de Magno Guanais Simões e passaram a cooperar com a Igreja em Bonsucesso. Entre elas havia igrejas batistas,

¹¹²⁰ *Idem.*

¹¹²¹ *Idem.*

¹¹²² Cf.: ARAÚJO, Isael de. *História do movimento pentecostal no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2016, 89-92, 96-98.

¹¹²³ Cf.: ALONSO, Leandro Seawright. *Op. cit.*, p. 15.

metodistas, da Assembleia de Deus, Congregacionais e dos Irmãos Unidos. Assim surgiu a Igreja na Obra de Restauração.¹¹²⁴

Além dos batistas brasileiros, o movimento carismático alcançou outras igrejas históricas no país. Em 1967, fiéis da Igreja Metodista do Brasil adeptos de doutrinas e práticas pentecostais formaram a Igreja Metodista Wesleyana.¹¹²⁵ Em 1968, de uma cisão na Igreja Presbiteriana do Brasil surgiu a Igreja Cristã Presbiteriana. Em 1972, da Igreja Presbiteriana Independente surgiu a Igreja Presbiteriana Independente Renovada. Três anos depois, a Igreja Cristã Presbiteriana e a Igreja Presbiteriana Independente Renovada se uniram e passaram a formar a Igreja Presbiteriana Renovada.¹¹²⁶ Em 1968, de um cisma em uma Igreja Presbiteriana no estado do Espírito Santo surgiu a Igreja Cristã Maranata.¹¹²⁷

Além de os conservadores serem a maioria entre os batistas brasileiros, dois fatores contribuíram para que mantivessem a predominância na denominação. O primeiro elemento foi a ocupação de cargos importantes na estrutura denominacional por líderes conservadores. De acordo com Adroaldo José Silva Almeida, entre 1964 e 1985, cinco pastores ocuparam a presidência da Convenção Batista Brasileira: Rubens Lopes (1964, 1965, 1968, 1970, 1977), João Filson Soren (1966, 1967, 1974, 1975, 1981), Nilson do Amaral Fanini (1972, 1973, 1976, 1978, 1979, 1982/1983), Ebenézer Soares Ferreira (1969, 1971) e Irland Pereira de Azevedo (1980, 1984, 1985).¹¹²⁸ Nesse mesmo período, esses pastores também ocuparam outros cargos como a primeira, a segunda e a terceira vice-presidência da Convenção, e Irland de Azevedo, o cargo de primeiro secretário em 1974.

Além de deterem o poder, era necessário reforçar e difundir o pensamento conservador a fim de estabelecer uma hegemonia conservadora na denominação. Era necessário ligar o pensamento da liderança denominacional às igrejas locais. Essa ligação foi realizada pelo sistema educacional batista, especialmente pela educação religiosa.

¹¹²⁴ Cf.: ARAÚJO, Isael de. *Op. cit.*, p. 63-65.

¹¹²⁵ Cf.: *Ibidem*, p. 105-107.

¹¹²⁶ Cf.: *Ibidem*, p. 372-373.

¹¹²⁷ Cf.: *Ibidem*, 2016, 108-110.

¹¹²⁸ Cf.: ALMEIDA, Adroaldo José Silva. *Op. cit.*, p. 235.

6 UMA IGREJA ORGANIZADA E FUNCIONANDO

“Os universos simbólicos materializam-se em espaços concretos. Necessitam da matéria para se fazer carne, isto é, cotidianos convincentes e eficazes. Ao se tornarem práticas eles se transformam em vida”.¹¹²⁹

Uma vez ao mês os membros da Igreja Batista da Chatuba se reuniam no santuário, isto é, no local de culto que também é chamado de templo, para tratar de assuntos relacionados à vida administrativa e espiritual da igreja. Eram as assembleias regulares, também chamadas de ordinárias. Na noite de uma quarta-feira, no dia 15 de outubro de 1969, ocorreu uma dessas reuniões. Os assuntos tratados eram comuns: leitura da ata da sessão anterior, prestação de contas das finanças da igreja, leitura de correspondências e, como de costume próximo ao fim do ano, a eleição de uma comissão de membros que seriam responsáveis por sugerir aqueles, que após votação, ocupariam os cargos da diretoria da igreja para o ano seguinte.

Na mesma reunião, o pastor Elias Coutinho de Macedo (1940-), então com pouco mais de oito meses na liderança da igreja, apresentou outros dois assuntos. O primeiro foi a necessidade de uma reestruturação nos trabalhos da igreja. O motivo seria que “uma estrutura mais estável e racional poderia influir bastante no sentido de uma administração melhor”.¹¹³⁰ O assunto foi entregue a uma comissão formada por cinco membros para trazerem um parecer à igreja. O segundo assunto foi a necessidade de se fazer um pedido de empréstimo para a reforma do prédio da igreja. Essa reforma ocorreria em duas etapas. Na primeira o telhado do salão de onde ocorriam os cultos seria substituído por uma laje. Na segunda fase, seria construído um segundo andar para “satisfazer as necessidades do programa de Educação Religiosa da igreja”.¹¹³¹

São poucas as informações que se tem sobre o espaço físico da igreja no fim da década de 1960. O templo foi inaugurado no primeiro aniversário da igreja, em 1959. No sexto aniversário, em 1964, foi inaugurada sua ampliação. Ele passou a ter

¹¹²⁹ ORTIZ, Renato. *O Universo do luxo*. São Paulo: Editora Alameda, 2019.

¹¹³⁰ IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 15 de outubro de 1969*. Livro de atas – Sessão de Negócios, ordinárias e extraordinárias – De 19/10/1966 a 18/03/1970, p. 71.

¹¹³¹ *Ibidem*, p. 71 (verso).

18 m² e dependências como a secretaria e novos vestuários para os candidatos ao batismo.¹¹³² Também existiam um galpão destinado ao trabalho com as crianças¹¹³³ e um espaço para a cantina.¹¹³⁴ Mas de todos eles a construção mais importante era o espaço onde eram realizados os cultos da igreja.

A reforma do espaço físico objetivava “adaptá-lo e ampliá-lo para melhor, digo, para que melhor possa atender as necessidades do trabalho”.¹¹³⁵ As melhorias no espaço de culto previstas em 1969 só foram concretizadas em 1975.¹¹³⁶ Em 1977 as antigas janelas do templo, que lembravam a forma de ogivas, foram trocadas por novas janelas quadradas de ferro.¹¹³⁷ Tais mudanças contribuem na formação de uma sensação de sofisticação e modernidade para a construção.

Comparando-se com as mudanças no espaço físico, o assunto da reestruturação nos trabalhos da igreja não demorou tanto tempo para se concretizar. Na Assembleia do dia 23 de novembro de 1969, a comissão incumbida de avaliar a reestruturação dos trabalhos da igreja apresentou seu relatório, o qual foi aprovado. Os novos cargos e organizações criados pelo parecer foram preenchidos naquela mesma sessão, e o novo modelo de trabalho começou a valer a partir de 1 de janeiro de 1970. A partir da descrição da nova estrutura e tomando como base o organograma de 1979, podemos melhor visualizar as mudanças estruturais a partir da imagem abaixo.

¹¹³² IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 20 de outubro de 1964*. Livro de atas – Sessão de Negócios, ordinárias e extraordinárias – De 17/03/1963 a 19/10/1966, p. 34.

¹¹³³ IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 15 de novembro de 1959*. Livro de atas – De 18/05/1958 a 16/02/1963, p. 128.

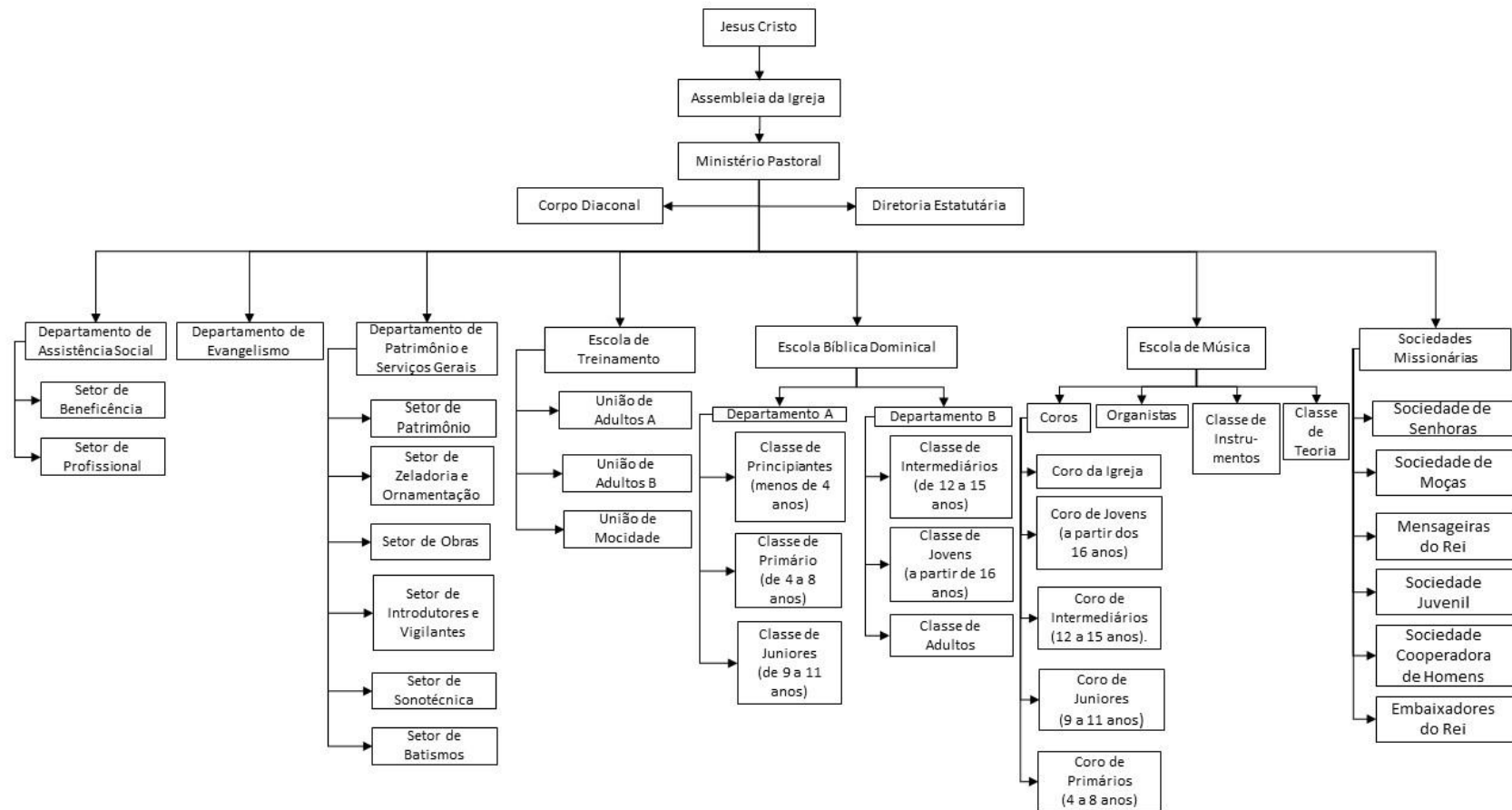
¹¹³⁴ IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 18 de outubro de 1960*. Livro de atas – De 18/05/1958 a 16/02/1963, p. 171.

¹¹³⁵ IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 15 de outubro de 1969*. Livro de atas – Sessão de Negócios, ordinárias e extraordinárias – De 19/10/1966 a 18/03/1970, p. 71 (verso).

¹¹³⁶ IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 19 de julho de 1975*. Livro de atas – Reuniões administrativas, ordinárias e extraordinárias – De 20/01/1974 a 05/07/1981, p. 34.

¹¹³⁷ IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária realizada no dia 26 de novembro de 1976*. Livro de atas – Reuniões administrativas, ordinárias e extraordinárias – De 20/01/1974 a 05/07/1981, p. 55.

Organograma 1 – Estrutura dos trabalhos da Igreja Batista da Chatuba para 1970



FONTE: Elaboração do autor (2023).

Nota: O organograma foi feito com base na descrição feita no relatório de José Carlos da Conceição e no organograma apresentado na Sessão de 23 de dezembro de 1979. CONCEIÇÃO, José Carlos da. Relatório da Comissão nomeada para apresentar um estudo sobre a estruturação da Igreja Batista da Chatuba In: IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão da Assembleia Anual da Igreja no dia 23 de novembro de 1969*. Livro de atas – Sessão de Negócios, ordinárias e extraordinárias – De 19/10/1966 a 18/03/1970, p. 72-73. IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). *Ata da sessão ordinária de 23 de dezembro de 1979*. Livro de Atas – Reuniões administrativas e sessões extraordinárias de 20/01/1974 a 05/07/1981, p. 115.

Diferente de seu antecessor, o pastor João Batista Paulo Guedes (1918-2009), o pastor Elias Coutinho de Macedo tomou posse do ministério pastoral da Igreja Batista da Chatuba em tempo integral, ou seja, não desempenhou outro ofício ou profissão a não ser o pastorado. Como o Pr. Guedes também exercia o pastorado da Igreja Batista em Parque Lafaiete, no município de Duque de Caxias, ele tinha pouco tempo para dedicar-se à igreja da Chatuba. Essa prática, de um pastor ter mais de uma igreja, era comum. Por mais que o pastor continuasse como a principal figura de autoridade e poder do grupo, na prática outros fiéis, como os diáconos e os membros da diretoria, coordenavam os trabalhos da igreja e tinham prestígio junto à congregação.

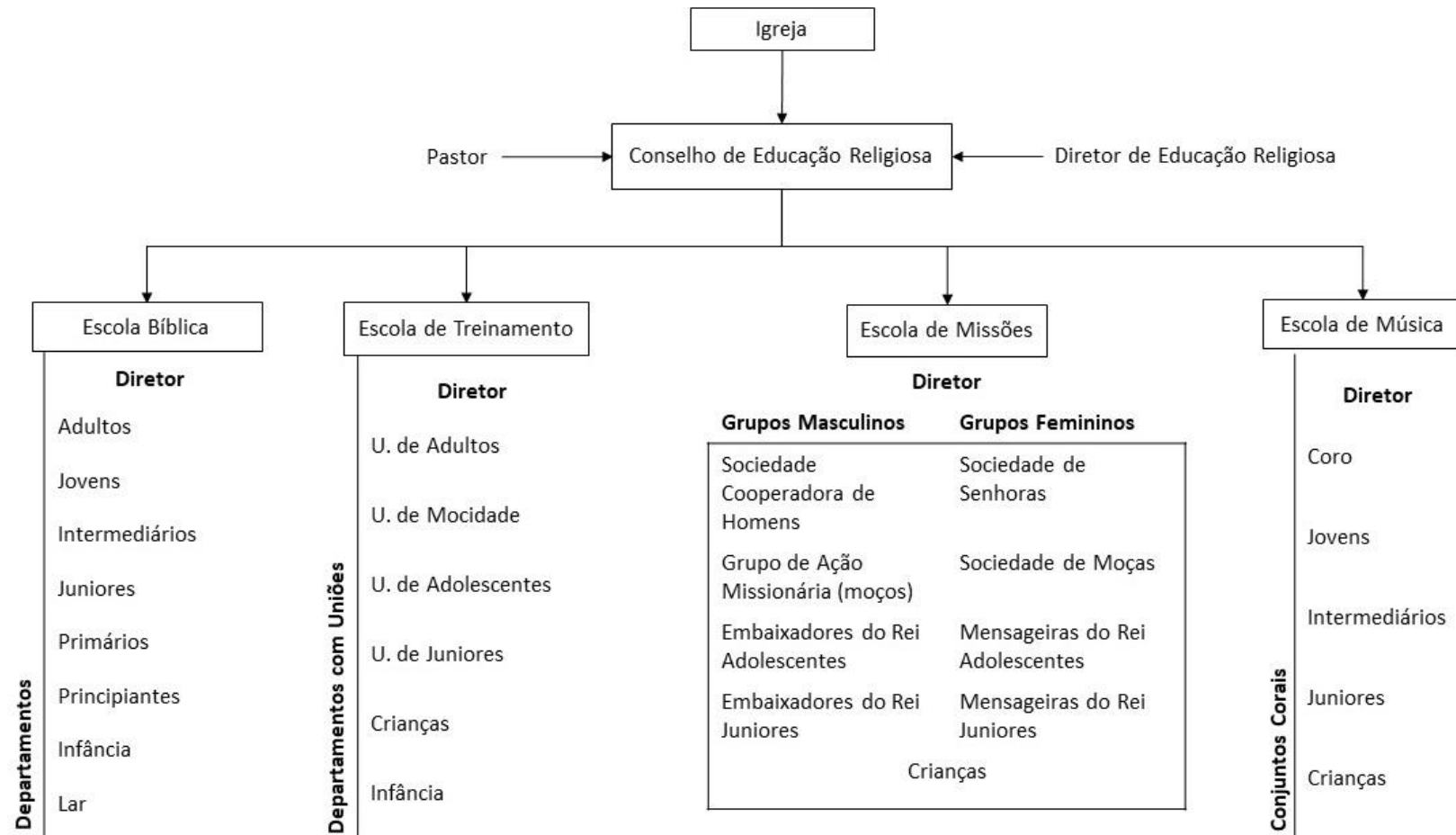
A chegada de um pastor dedicado exclusivamente às necessidades da igreja resultou, em um primeiro momento, no aprimoramento da igreja enquanto uma organização. Uma “estrutura mais estável e racional” não alterava apenas a administração da organização, mas também a dinâmica dos fiéis, o que eles faziam e como faziam, e logo, como o grupo funcionava e se constituía.

As duas mudanças aprovadas em outubro de 1969 tinham dois elementos em comum. O primeiro foi a racionalização do trabalho desenvolvido pela igreja e de seus meios físicos. O segundo é de que eles estavam estreitamente relacionados com uma determinada proposta de programa de Educação Religiosa.

Elias Coutinho de Macedo se tornou pastor a partir de sua consagração em 18 de janeiro de 1969. Ele tinha acabado de formar bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB), no final de 1968. Esse seminário era o mais importante centro de formação de pastores batistas brasileiros da época e estava diretamente ligado à Convenção Batista Brasileira (CBB). Justamente em 1967, se concretizavam os primeiros esforços entre os batistas brasileiros de se organizar a Educação Religiosa em âmbito nacional.

A seguir se vê a estrutura proposta para a Educação Religiosa em uma igreja batista brasileira na segunda metade da década de 1960.

Organograma 2 – O Programa de Educação Religiosa de uma Igreja Batista (1966)



Fonte: DEPARTAMENTO MASCULINO DE ATIVIDADES MISSIONÁRIAS. O lugar da Sociedade Cooperadora de Homens e Embaixadores do Rei no Programa de Educação Religiosa de uma Igreja Batista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 4 de dezembro de 1966, Ano LXVI, n. 49, p. 4.

Ao se compararem os Organogramas 1 e 2, é possível perceber que boa parte da estrutura da Igreja Batista da Chatuba em 1970 foi formada pelas organizações do Programa de Educação Religiosa proposto pela denominação batista brasileira. Essas organizações eram os principais espaços de socialização da comunidade de fé, o que, por sua vez, contribuiu para elas cooperassem na realização de atividades de outros setores da igreja, como os departamentos de Evangelismo e de Patrimônio e Serviços Gerais. Era comum, por exemplo, que na evangelização as reuniões de treinamento realizassem cultos ao ar livre em áreas exteriores ao templo. Assim como as reuniões de adultos ou a Sociedade Cooperadora de Homens contribuíssem na realização de obras nas dependências da igreja. Até mesmo os cultos eram influenciados pelas organizações educacionais, uma vez que era fundamental em sua realização a participação das organizações da Escola de Música, como os conjuntos corais. Assim, a necessidade de organização racional do trabalho eclesiástico, o lugar ocupado e o papel desempenhado pela Educação Religiosa foram elementos fundamentais na vida de uma igreja local e na concretização de uma forma específica de ser batista no mundo. O que se faz, as atividades com seus conteúdos, e como se faz, os métodos, estão interligados com a identidade de um grupo.

6.1 Os batistas e a racionalização do trabalho eclesiástico

A concepção de racionalização do trabalho do pastor Elias Coutinho de Macedo está relacionada com uma determinada forma de conceber o trabalho da igreja que se desenvolveu entre os batistas do Sul nos Estados Unidos e que chegou ao Brasil com os missionários estadunidenses. A busca pela eficiência nas igrejas protestantes nos Estados Unidos, e especialmente entre os batistas do Sul, remonta ao início do século XX com o surgimento dos primeiros livros sobre o tema. Em 1912, Shailer Mathews publicou *Scientific management in the churches*. Em 1916, Albert Franklin McGarrah lançou a obra *Modern church finance, its principles and practice*. Em 1917, como fruto do trabalho de uma comissão formada por Selsus E. Tull, Lansing Burrows, M H. Wolfe, J. T. Henserson e J. Benj. Lawrence, a Sunday

School Board lançou a obra *Church organization and methods: a manual for Baptist churches*.

Mas foi com Gaines Stanley Dobbins (1886-1978) que o tema da eficiência na igreja foi se difundindo entre os batistas do Sul. Em 1967, Howard Foshee, que era responsável pelo Departamento de Administração da Sunday School Board, escreveu na revista *Church Administration*: “Um nome se destaca acima de todos os outros quando a administração da igreja é mencionada entre os batistas do Sul. Esse nome é Gaines S. Dobbins. Ele é o Sr. Administração da Igreja.”¹¹³⁸

Gaines S. Dobbins era original do Mississipi. Formou-se em jornalismo pelo Mississippi College em 1908, obteve os graus de mestre e de doutor em Teologia pelo Southern Baptist Theological Seminary, este último em 1914. Após esse doutorado, Dobbins fez cursos de verão na área de educação em Peabody College e na Vanderbilt University. Isso colaborou para que conquistasse o grau de mestre em Educação em 1925 pela Columbia University, onde teve contato com a filosofia pragmática de John Dewey (1859-1952) e as reflexões de George Albert Coe (1862-1951) sobre educação e psicologia, pois estudou com ambos. Na década de 1930, estudou na University of Chicago, mas sua tese sobre democracia religiosa não foi aceita. Segundo seu biógrafo, o trabalho não foi aceito por ser de natureza religiosa conservadora.¹¹³⁹

Após a obtenção do doutorado em Teologia, Gaines Dobbins chegou a pastorear brevemente duas igrejas. Contudo, foi como docente e escritor que se destacou. Entre 1920 e 1956, lecionou no Southern Baptist Theological Seminary, onde se tornou o primeiro reitor da escola de Educação Religiosa em 1953. Ainda lecionou no Golden Gate Baptist Theological Seminary em 1956, em um seminário batista na Suíça em 1958 e em outro na Nigéria em 1962. Em 1956 serviu como copresidente da Comissão de Ensino da Bíblia e Treinamento da Aliança Batista Mundial. Voltou ao Southern Seminary como professor visitante da Boyce Bible

¹¹³⁸ Tradução literal de: “One name stands out above all others when church administration is mentioned among Southern Baptists. That name is Gaines S. Dobbins. He is Mr. Church Administration.” Foshee apud GRAVES, Allen W. Gaines S. Dobbins – Mr. Church Administration. *Review & Expositor*, Louisville, 1978; v. 75, n. 3, p. 383-395.

¹¹³⁹ Cf. PETTEGREW, Hal. Gaines Stanley Dobbins IN: BIOLA UNIVERSITY. *Biola University*. La Mirada, Califórnia (EUA). Disponível em: <<https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/gaines-stanley-dobbins>> Acessado em 19 jul. 2021.

School em 1975 e 1976, e serviu como capelão em uma casa de repouso no Alabama entre 1967 e 1973.

Segundo Hal Pettegrew, Gaines Dobbins escreveu 32 livros e aproximadamente 5.000 artigos.¹¹⁴⁰ Como docente do Southern Baptist Theological Seminary, Dobbins ensinou sobre pedagogia da Escola Dominical e começou com o estudo e o ensino sobre eficiência da igreja. Sobre o tema se pode destacar dois de seus livros: *The efficient church*, de 1923, e *Baptist churches in action*, de 1929, ambos publicados pela Sunday School Board.

Na obra de 1929, Dobbins aprofundou suas reflexões sobre a eficiência da igreja iniciadas em 1923. O autor entendia que por sua natureza a igreja é ao mesmo tempo um organismo e uma organização. Um organismo, pois é um corpo vivo formado por órgãos, o que faz com que tenha uma manifestação visível e uma existência material. Os órgãos que constituem o organismo se relacionariam entre si, segundo Dobbins, para que o organismo pudesse se ajustar ao ambiente de modo que lhe fosse favorável e levasse a superar as circunstâncias desfavoráveis a fim de desenvolver suas funções essenciais. Esse movimento de relação e adaptação dos órgãos foi que Dobbins identificou como organização. Assim, a igreja também seria uma organização, pois ela é entendida como uma “Uma combinação de indivíduos ou partes sistematicamente unidos ou relacionados para um determinado fim”.¹¹⁴¹ Por isso pode-se falar em igrejas eficientes. Mesmo entendendo que o termo igreja pode identificar a soma total dos cristãos,¹¹⁴² para Dobbins a igreja que é ao mesmo tempo organismo e organização é a igreja local, pois as entidades que reúnem essas igrejas em nível de cooperação não são igrejas. As verdadeiras igrejas seriam as igrejas locais, pois cada uma é “Um corpo particular de cristãos organizados para propósitos religiosos e comumente reunidos em um local para adoração”.¹¹⁴³ Essa

¹¹⁴⁰ Cf. *Idem*.

¹¹⁴¹ Tradução literal de: “As a combination of individuals or parts systematically united or related for a given end”. DOBBINS, Gaunes S. *Baptist Churches in Action: a Study of New Testament Principles and Modern Methods of Application*. Nashville, Tennessee (EUA): Sunday School Board, 1929, p. 105. Disponível em <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.89067954594&view=1up&seq=147&skin=2021>> Acessado em: 28 out. 2021.

¹¹⁴² *Ibidem.*, p. 11, 12.

¹¹⁴³ Tradução literal: “A particular body of Christians organized for religious purposes and commonly meeting in one place for worship”. *Ibidem.*, p. 11.

questão o coloca em harmonia com a tradição congregacionalista defendida pelos batistas.

Para Dobbins a eficiência da igreja se deve a dois fatores: o primeiro é a fidelidade de princípios e propósitos ao Novo Testamento. O segundo fator é viver no presente ao se dedicar à solução dos problemas típicos de sua geração. Segundo o autor, os problemas de sua geração seriam, dentre outros: o enfraquecimento da vida familiar, a flutuação nos padrões morais, a frouxidão nas fronteiras sociais, as instabilidades nas condições sociais, a especialização no trabalho, a luta pela sobrevivência, o desemprego, os extremos de riqueza e pobreza, a luta pela subsistência e pela manutenção da aparência e a competição pela primazia da vida social que a igreja passava a ter com outras instituições como “Lojas, clubes, organizações empresariais e sociais, organizações de bem-estar comunitário, diversões comercializadas”.¹¹⁴⁴

Para Dobbins, a igreja se assemelha a uma instituição de negócios, pois deve ter uma organização, um programa financeiro e métodos, para alcançar seus objetivos que são: “a salvação dos perdidos por meio da pregação e ensino do evangelho, a edificação dos salvos no caráter cristão, a transformação da sociedade pela mensagem da religião de Jesus Cristo em ação nos corações e nas vidas das pessoas”.¹¹⁴⁵ Assim, as igrejas que mantivessem métodos como “a pregação uma vez por mês, sistemas financeiros desordenados ou falta de sistema, edifícios inadequados, forças desorganizadas”¹¹⁴⁶ estariam destinadas a deixar de existir. Era necessário acompanhar o progresso material da sociedade.¹¹⁴⁷

Toda essa concepção de eficiência de Dobbins está baseada no *Efficiency Movement*, que teve Frederick Winslow Taylor (1856–1915) como a principal figura desse movimento. Em sua obra *The principles of scientific management*, Taylor identificou o que, segundo ele, seriam os três males que as indústrias sofriam. O

¹¹⁴⁴ Tradução literal de: “Lodges, clubs, business and social organizations, community welfare organizations, commercialized amusements”. *Ibidem.*, p. 59.

¹¹⁴⁵ Tradução literal de: “the saving of the lost through the preaching and teaching of the gospel, the building up of the saved in Christian character, the transformation of society by mesn of the religion of Jesus Christ at work in the hearts and live people”. *Ibidem.*, p. 54.

¹¹⁴⁶ Tradução Literal de: “onde-a-month preaching, haphazard financial systems - or lack of system; inadequate buildings, unorganized forces”. *Ibidem.*, p. 58.

¹¹⁴⁷ Cf. *Idem.*

primeiro era a redução da produção por parte dos empregados, o que chamou de vadiagem no trabalho. Isto acontecia, segundo Taylor, devido à crença dos empregados de que uma maior produção resultaria em demissões, à deficiência na administração que permitia que os funcionários tomassem tais ações e à adoção de métodos empíricos ineficientes que contribuíam para o desperdício do tempo e do esforço dos empregados. O segundo motivo seria o “Desconhecimento, pela gerência, das rotinas de trabalho e do tempo necessário para sua realização”, e o terceiro a “Falta de uniformidade das técnicas e dos métodos de trabalho”.¹¹⁴⁸

O objetivo de Taylor era reduzir as perdas que a vadiagem ocasionava nas corporações e no país. Para isso, a solução estaria em sair de uma administração pautada na empiria, isto é, no conhecimento conquistado pela experiência, para uma administração pautada no conhecimento científico. Assim, os indivíduos a atingirem seu “máximo rendimento”,¹¹⁴⁹ a máxima eficiência. Mas para Taylor, esses princípios não estavam restritos às grandes companhias, pois

os mesmos princípios, com resultados iguais, podem ser aplicados em qualquer atividade social: na direção de nossos lares, na gerência de nossas fazendas, na administração de nossas casas comerciais, grande e pequenas, na administração de igrejas, de institutos filantrópicos, de universidades e de serviços públicos.¹¹⁵⁰

Dobbins cita diretamente Taylor quanto trata de sua concepção de administração no início do capítulo VIII em que sugere um padrão de igreja, ao dizer:

“Gestão”, diz Frederick W. Taylor, “é a arte de saber exatamente o que deve ser feito e a maneira melhor e mais barata de fazê-lo”. Aplicando esse princípio a todo o trabalho da administração, quais, então, podemos dizer que são as funções gerais da administração?¹¹⁵¹

¹¹⁴⁸ CHIAVENATO, Idalberto. *Introdução à teoria geral da administração: uma visão abrangente da moderna administração das organizações*. 9ª ed. Barueri (SP): Manole, 2014, p. 58.

¹¹⁴⁹ TAYLOR, Frederick. *Princípios de Administração Científica*. São Paulo: Atlas, 1990, p. 25.

¹¹⁵⁰ *Ibidem.*, p. 23. Cf.: Texto original: “can be applied with equal force to all social actives: to the management of our homes; the management of our farms; the management of teh business of our tradesmen, large and small; of our churches, our philanthropic institutions, our universities, and our governmental departments”. TAYLOR, Frederick Winslow. *The principles of scientific management*. New York (EUA): Harper & Brothers Publishers, 1911, p. 8.

¹¹⁵¹ Tradução literal de: ““Management”, says Mr. Frederick W. Taylor, “is the art of knowing exactly what is to be done, and the best and cheapest way of doing it”. Applying this principle to the whole work of administration, what then shall we say are the general functions of management?”. DOBBINS, Gaunes S. *Op. cit.*, p. 141.

Dobbins mesmo responde à pergunta ao destacar três elementos: descubra as necessidades a serem atendidas, descubra os recursos da Igreja e uma segura liderança competente. No capítulo III, ao tratar dos princípios da administração eficiente, Dobbins também utiliza outra referência do movimento de eficiência, Harrington Emerson (1853-1931), quando buscou harmonizar os doze princípios da eficiência de Emerson com a Bíblia.¹¹⁵²

O padrão de excelência de uma igreja sugerido por Dobbins teria de atender a dez itens, que resumidamente são: 1 – a liderança de um pastor qualificado e pago; 2 – culto dominical com presença de ao menos 75% dos membros; 3 – estabelecimento de um sistema orçamentário de finanças que inclua o ensino da mordomia e do dízimo; 4 – estabelecimento de um programa de educação formado pela Escola Dominical, União de Jovens, Sociedade feminina missionária e Sociedade masculina missionária; 5 – estabelecimento de um programa evangelístico promovido especialmente no domingo; 6 – estabelecimento de um programa missionário com objetivos educacionais e financeiros estabelecidos, além da realização da escola de missões uma vez ao ano; 7 – cooperação com as famílias para fazer das casas o centro da vida religiosa; 8 – cooperação denominacional ao participar dos planos das associações e convenções batistas do Sul; 9 – realizar anualmente um censo na igreja para verificar os membros que não estão envolvidos com o trabalho e o lugar que podem ocupar; 10 – serviço cristão com a assistência a enfermos e necessitados, cuidado da disciplina para evitar a delinquência espiritual, promoção de recreação para os jovens, trabalhos de bem-estar comunitário e a boa cidadania.¹¹⁵³

Para se chegar à eficiência total cada ponto sugerido por Dobbins deveria ser avaliado de zero a dez. Assim, segundo ele, conseguiria se analisar a real situação da igreja e estabelecer caminhos possíveis para a melhoria. Pois, nas palavras de Dobbins:

Isso significa o agrupamento de crianças, jovens, mulheres e homens da igreja em organizações destinadas a utilizar seus talentos e recursos e possibilitar a realização da obra que Cristo lhes deu para fazer. [...] Uma igreja assim constituída, organizada e alistada pode desafiar a atenção de

¹¹⁵² Cf. *Ibidem.*, p. 55. EMERSON, Harrington. *The twelve principles of efficiency*. New York, The Engineering Magazine, 1912.

¹¹⁵³ Cf. DOBBINS, Gaunes S. *Op. cit.*, p. 146, 147.

sua comunidade por meio de um programa de retidão prática que trará resultados enviados pelos céus.¹¹⁵⁴

6.2 Os batistas brasileiros e a educação

Além de os neopioneiros deterem o poder denominacional, era necessário reforçar e difundir o pensamento conservador a fim de estabelecer uma hegemonia conservadora na denominação. Era necessário ligar o pensamento da liderança denominacional às igrejas locais. Essa ligação foi realizada pelo sistema educacional batista, especialmente pela educação religiosa. Ao longo da trajetória batista brasileira, o tema da educação, juntamente com a evangelização, se destacou no cotidiano denominacional. Por isso, existem diversas concepções de educação no meio batista brasileiro, sendo elas: educação secular, educação teológica (ou ministerial), educação feminina e educação cristã. É necessário diferenciá-las para compreendermos a dimensão da educação religiosa e o aprimoramento que recebeu na década de 1960.

O desenvolvimento da educação entre os batistas no Brasil remonta ao trabalho dos missionários batistas do Sul no país, entre o final do século XIX e o início do século XX. Desde 1883, os batistas já desenvolviam dentro de suas igrejas a educação por meio da Escola Dominical, que promovia o conhecimento bíblico e doutrinário. Paralelo a essa atividade, os batistas desenvolveram um programa de educação que, por meio de diversas instituições, visava promover tanto a instrução leiga em um ambiente cristão, como preparar uma liderança denominacional a partir dos brasileiros. O desenvolvimento desses dois setores educativos, o interno e o externo à igreja local, são importantes para compreendermos os ideais que estavam em jogo em todo o conjunto dos esforços educativos batista. Pois se as Escolas Dominicais estavam voltadas para os fiéis, as instituições educativas externas às igrejas é que forneciam a liderança da igreja local e as diretrizes das organizações internas da comunidade local.

¹¹⁵⁴ Tradução literal de: This means the grouping of children, young people, women and men of the church in organizations designed to utilize their talents and resources, and to make possible their carrying on the work which Christ has given them to do. [...] A church thus constituted, organized, and enlisted can challenge the attention of its community by a program of practical righteousness that will bring heaven-sent results. DOBBINS, Gaunes S. *Op. cit.*, p. 62.

6.2.1 A educação batista externas às igrejas locais

De acordo com David Mein, os motivos para o desenvolvimento de instituições educativas distintas das igrejas locais seriam: a utilização da educação como método de evangelização, o preparo de obreiros, isto é, a formação de pastores e demais lideranças entre os próprios brasileiros, preparo dos membros das igrejas, proporcionar um ambiente educativo evangélico para os filhos dos crentes, “superar os preconceitos do público’ e criar boa vontade para com a causa batista”.¹¹⁵⁵ Essa superação de preconceitos, além de vencer a resistência dos brasileiros à mensagem missionária, também se relacionava com a promoção da cultura protestante como superior à católica, para, assim, conquistar a simpatia da população.¹¹⁵⁶

Os batistas não foram os únicos e nem os primeiros entre os protestantes a investirem na educação como estratégia missionária no Brasil. Segundo Antonio Gouvêa Mendonça, as primeiras escolas teriam surgido junto com as primeiras igrejas.¹¹⁵⁷ Eram as escolas paroquiais, ou seja, escolas mantidas pelas igrejas locais. Entre os batistas, essas escolas também foram chamadas de escolas anexas, por geralmente estarem próximas ao tempo das igrejas locais, isso quando não funcionavam nas próprias dependências do tempo.¹¹⁵⁸ Tais instituições não recebiam recursos financeiros das organizações missionárias. Visavam atender ao público local, que em grande parte era analfabeto. Essas escolas forneciam um mínimo de instrução, capacitando os novos convertidos a lerem a Bíblia e os materiais impressos pelos missionários, como livros e jornais, assim como a participarem dos cultos,¹¹⁵⁹ seja para entender a prédica do pastor, seja para ler os hinos que seriam cantados.¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁵ Cf.: MEIN, David (Coord.). *O que Deus tem feito*. Rio de Janeiro: JUERP, 1982, p. 82.

¹¹⁵⁶ Cf.: *Ibidem.*, p. 82, 83.

¹¹⁵⁷ Cf.: MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, p. 96, 97.

¹¹⁵⁸ Cf.: Escolas Parochiaes. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de outubro de 1913, Ano XIII, n. 43, p. 8. BAKER, Clifton Ayres. Pela instrução – A importancia da Escola Annexa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 22 de setembro de 1921, Ano XXII, n. 38, p. 5.

A partir da década de 1870, os protestantes passaram a organizar colégios no Brasil. Geralmente eram instalados em cidades estratégicas para trabalho dos missionários, como a Escola Americana, atual Instituto Presbiteriano Mackenzie, criado em 1870, na cidade de São Paulo, e o Colégio Piracicabano, em 1881, criado pelos metodistas em Piracicaba, cidade do interior paulista.¹¹⁶¹ Diferente das escolas paroquiais, os colégios tinham proporções maiores que o das escolas anexas e estavam ligados às organizações missionárias. Para Antônio Mendonça, essas instituições reproduziram “o ambiente típico da vida americana”¹¹⁶² e tinham como meta “o estabelecimento de uma ‘civilização cristã’, de um reino de Deus na terra segundo os ideais norte-americanos que vinham na esteira de seus sistemas econômicos”.¹¹⁶³ Ideais como o liberalismo, o individualismo e o pragmatismo.¹¹⁶⁴ Tais empreendimentos educacionais não apenas antecederam aos dos batistas, como os inspiraram a investirem na educação.¹¹⁶⁵

Entre o final do século XIX e o início do século XX, os missionários protestantes, no geral, e os batistas, em particular, se entendiam como portadores não apenas da verdadeira religião, mas também de uma forma de vida superior.¹¹⁶⁶ Evangelizar também era civilizar.¹¹⁶⁷ Por isso, a evangelização protestante portava em si a negação e o combate à cultura vigente, a católica,¹¹⁶⁸ vista como

¹¹⁵⁹ Cf.: MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Op. cit.*, p. 101.

¹¹⁶⁰ Cf.: *Ibidem.*, p. 98. LÉONARD, Émile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro: estudo de Eclesiologia e História Social*. Rio de Janeiro: JUERP; São Paulo: ASTE, 1981, p. 133-136.

¹¹⁶¹ Cf.: MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Op. cit.*, p. 96.

¹¹⁶² *Ibidem.*, p. 108.

¹¹⁶³ Cf.: *Ibidem.*, p. 101.

¹¹⁶⁴ Cf.: *Ibidem.*, p. 105.

¹¹⁶⁵ Cf.: MEIN, David (Coord.). *Op. cit.*, p. 82; CRABTREE, Asa Routh. *História dos batistas do Brasil: até o ano de 1906*. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa publicadora Batista, 1962, p. 138.

¹¹⁶⁶ Sobre o debate do protestantismo como portador da modernidade, um desdobramento da questão civilizacional, ver: TROELTSCH, Ernst. *El Protestantismo y el mundo moderno*. 3 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1967. FERREIRA, Valdinei Aparecido. *Protestantismo e modernidade no Brasil*. 2008, 246 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

¹¹⁶⁷ Cf.: MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Op. cit.*, p. 55, 56, 104.

¹¹⁶⁸ Cf.: *Ibidem.*, p. 104.

responsável pelos males da sociedade. Na visão dos missionários, o catolicismo teria contribuído para o analfabetismo, pois teria limitado, quase que de forma exclusiva, a educação às classes altas, assim como promovido a violência da consciência individual, devido à obediência passiva do fiel à autoridade da Igreja, e o esvaziamento da responsabilidade do indivíduo, devido ao sacramentalismo, por exemplo.¹¹⁶⁹ Esse embate era claro para o missionário batista do Sul Asa Routh Crabtree (1889-1965), que o retratou da seguinte forma:

É simplesmente impossível que a religião evangélica concorra com o catolicismo sem se munir do poder e da influência da educação. Cada sistema tem a sua ideologia e as suas vantagens. Nós, evangélicos, estamos plenamente convencidos da superioridade dos nossos ideais, mas o povo culto em geral não aceita o evangelho antes de ficar convencido da superioridade da cultura evangélica.

Afinal de contas a evangelização do Brasil implica no conflito dos dois sistemas e o resultado dependerá da possibilidade de demonstrar a superioridade do cristianismo evangélico. [...] Não obstante, o poder maravilhoso do evangelho na transformação imediata dos ideais do indivíduo, a superioridade das doutrinas batistas não será demonstrada ao povo brasileiro exclusivamente no campo da evangelização. O povo ficará convencido pelos frutos do evangelho. É justamente no campo de educação que o evangelho produz os seus frutos mais seletos e superiores, homens preparados para falar com poder à consciência nacional.¹¹⁷⁰

Em 1913, em uma demonstração de patriotismo os batistas brasileiros dedicaram o dia 15 de novembro, dia da proclamação da República, à “causa da educação do povo brasileiro”,¹¹⁷¹ surgindo, assim, o Dia da Educação. Ao comentar sobre essa iniciativa, o político e diácono da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, Joaquim Nogueira Paranaguá (1855-1926), explicitou o ideal civilizacional batista, ao afirmar que:

Os batistas, pelos seus sentimentos patrióticos querem arranjar no seio da família brasileira, os hábitos de temperança, indispensáveis ao desenvolvimento da *eugenia*, esta bela ciência que está desabrochando como uma viçosa e perfumada flor, entre os povos cultos, em bem dos aperfeiçoamento da humanidade; acreditamos que é pela educação, pela instrução, que o povo decaído pela desobediência, nos braços das paixões vis, que trazem pela ignorância a dissolução dos costumes, se regenere pelo ensino de Jesus e se compenetre dos seus deveres para com a pátria, a humanidade e Deus, reabilitando-se e tornando-se preparado para

¹¹⁶⁹ Cf.: MEIN, David (Coord.). *Op. cit.*, p. 83. CRABTREE, Asa Routh. *Op. cit.*, p. 140.

¹¹⁷⁰ CRABTREE, Asa Routh. *Op. cit.*, p. 139, 140. Cf.: Sobre o embate ideológico entre protestantes e católicos, ver: Educação e o bem-estar de um povo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de novembro de 1917, Ano: XVII, n. 46, p. 3, 4.

¹¹⁷¹ PARANAGUÁ, Joaquim Nogueira. Os Batistas como patriotas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de novembro de 1913, Ano XIII, n. 46, p. 2.

empunhar o facho da civilização que leva o homem a perfeição imaginável.¹¹⁷²

Com o avanço do trabalho missionário no Brasil e os investimentos financeiros e humanos realizados pela Foreign Mission Board, a educação secular ganhou maior importância entre os batistas nas primeiras décadas do século XX. Em 1907, o missionário John Watson Shepard (1879-1954) indicou que o trabalho missionário batista no Brasil poderia ser dividido em três períodos.¹¹⁷³ O primeiro, era o da evangelização, a partir da pregação religiosa, que teria começado na década de 1880. O segundo seria o da organização de igrejas e do trabalho em geral. Esse período teria começado em 1892, quando ocorreu a primeira reunião entre os missionários batistas que atuavam no Brasil para estabelecer relações de cooperação. O terceiro e último período seria o da fundação de escolas e de instituições de benevolência. Ele foi iniciado em 1898, a partir da fundação do Colégio Taylor-Egídio, em Salvador, na Bahia. Esse colégio não foi o primeiro empreendimento educacional dos missionários batistas do Sul no país. Algumas escolas foram indicadas nos anos de 1888, 1894 e 1895, contudo, fecharam pouco tempo após iniciarem. O Colégio Taylor-Egídio foi o primeiro colégio batista a manter uma atuação constante ao longo dos anos. Por isso, marcaria a entrada da missão batista na terceira fase, a fase educacional.¹¹⁷⁴ Para John Shepard era preciso organizar o trabalho de instrução, pois com o avanço do trabalho missionário eram necessários “trabalhadores preparados”,¹¹⁷⁵ isto é, preparar brasileiros para o pastorado.

Por ocasião da criação da Convenção Batista Brasileira, em 1907, o missionário William Henry Cannada (1872-1968) apresentou uma tese sobre educação que passou a orientar o trabalho educacional secular batista. O missionário defendeu a criação de uma federação de colégios batistas. Inicialmente haveria um Colégio Central no Rio de Janeiro e, quando fosse possível, outro na área de atuação da Missão Norte, possivelmente na cidade de Recife, em

¹¹⁷² *Ibidem.*, p. 3.

¹¹⁷³ SHEPARD, John Watson. Trabalho Theologico e o Seminario – Artigo I – A necessidade de ministros instruidos. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1907, Ano VII, n. 39, p. 2.

¹¹⁷⁴ SHEPARD, John Watson. Trabalho Theologico e o Seminario – Artigo II. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de novembro de 1907, Ano VII, n. 40, p. 3.

¹¹⁷⁵ *Idem.*

Pernambuco. Esse colégio estaria subordinado à Convenção Batista Brasileira. Em cada campo missionário seriam criadas escolas primárias e escolas altas, as *High School*, possivelmente equivalentes ao curso secundário na época. Essas escolas estariam subordinadas ao trabalho dos missionários, e deveriam seguir o padrão do Colégio Central e incentivar seus alunos a completarem seus estudos neles. Por isso o Colégio Central deveria ser moderno. Ele seria composto de cinco departamentos: o primeiro era o Jardim da Infância; o segundo, a classe primária; o terceiro, a Escola Alta; quarto, o colegial, que ofereceria cinco possibilidades de cursos: o literário, o científico, o comercial, o normal e o industrial. O quinto departamento seria o curso teológico.¹¹⁷⁶ Assim, em 5 de março de 1908 foi inaugurado o Colégio Batista Americano Brasileiro,¹¹⁷⁷ atual Colégio Batista Shepard,¹¹⁷⁸ e no dia 16 do mesmo mês foi inaugurado o seu departamento teológico, o Seminário Batista do Rio, atual Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.¹¹⁷⁹

Quando o colégio do Rio foi organizado já existiam cinco colégios batistas, sendo eles: Salvador (1898), na cidade de São Paulo (1902), em Corrente, no estado do Piauí (1905), em Recife (1906) e em Vitória (1907). Esses colégios estavam ligados ao trabalho dos missionários estadunidenses, enquanto o colégio do Rio, mesmo que administrado e financiado pelos missionários, estava subordinado à Convenção Batista Brasileira. Devido à sua ligação com a Convenção Brasileira, sua localização na capital federal e sede da Missão Sul, o Colégio do Rio foi estabelecido como o padrão para os demais.

O que se destaca nesse cenário era que, desde 1902, já funcionava um seminário batista no Recife, o Seminário Batista em Pernambuco,¹¹⁸⁰ atual Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil. Naquela cidade o colégio batista

¹¹⁷⁶ CANNADA, William Henry. O Systema Educacional. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 1 de agosto de 1907, Ano VII, n. 28, p. 2.

¹¹⁷⁷ Cf.: Collegio Baptista Americano-Brazileiro. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 12 de março de 1908, Ano VIII, n. 10, p. 7.

¹¹⁷⁸ Não foi possível localizar quando houve a mudança do nome mas o registro mais antigo do nome Colégio Batista Shepard data de 1958, ver: Vida evangélica – meditação. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 23 de novembro de 1958, Ano LVIII, n. 20.143, 2º caderno, p. 10.

¹¹⁷⁹ Cf.: Seminário Batista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de março de 1908, Ano VIII, n. 11, p. 7.

¹¹⁸⁰ Cf.: Acta da Instalação do Seminario Baptista em Pernambuco. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de abril de 1902, Ano II, n. 16, p. 3.

começou em 1906, como Colégio Americano Gilreath, atual Colégio Americano Batista. Diferente do que aconteceu no Rio de Janeiro, essas instituições eram independentes uma da outra e estavam subordinadas à Missão do Norte. Entre 1909 e 1918, e de 1925 a 1936, o seminário em Recife passou a ser um departamento do Colégio Americano.¹¹⁸¹ Em 1918, a Convenção Batista Brasileira assumiu o colégio e o seminário de Recife e separou as duas instituições. Devido às Bases de Cooperação estabelecida entre a Foreign Mission Board e a Convenção Batista Brasileira, em 1925 o seminário e o colégio de Recife voltam se unir. Os seminários do Rio e de Recife deixam de ser departamentos dos colégios batistas apenas em 1936.¹¹⁸²

O colégio do Rio iniciou como um internato masculino e externato misto.¹¹⁸³ A educação feminina ganhou espaço com a criação do Departamento Feminino e do internato para meninas em 1916.¹¹⁸⁴ Nesse mesmo ano o departamento criou o curso conhecido como Escola de Obreiras Cristãs, dentre outros cursos oferecidos.¹¹⁸⁵ Em 1936, o internato feminino se tornou o Ginásio Batista Brasileiro, depois denominado de Colégio Batista Brasileiro do Rio de Janeiro. Além do internato feminino, o ginásio passou a ter classes mistas. Contudo, permaneceu ligado ao Colégio Batista Shepard, do qual se desvinculou apenas em 1969.¹¹⁸⁶ A Escola de Obreiras Cristãs passou a ser um departamento do então Ginásio Batista

¹¹⁸¹ Cf.: MEIN, David (Coord.). *Op. cit.*, p. 120, 121.

¹¹⁸² Cf.: MEIN, David (Coord.). *Op. cit.*, p. 126.

¹¹⁸³ Cf.: SHERPARD, J. W. Collegio Baptista (Americano Brasileiro). *Gazeta de Noticias*, Rio de Janeiro, 30 de janeiro de 1908, Ano XXXIV, n. 30, p. 4.

¹¹⁸⁴ Cf.: RANDALL, Ruth M. Valerá a pena? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de novembro de 1935, Ano XXXV, n. 45, p. 7. As primeiras menções de um internato feminino no Colégio do Rio datam de 1916, Cf.: SHEPARD, J. W. Collegio Baptista Americano-Brasileiro. *Correio de Manhã*, Rio de Janeiro, 3 de abril de 1916, Ano XV, n. 6248, p. 6. Existem referências muito vagas sobre o internato feminino antes desta data, possivelmente iniciado em 1912, ver: A Tijuca. Bairro dos colégios. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 1 de outubro de 1970, Ano LXX, n. 22.762, Caderno Jornal de Serviços, p. 7.

¹¹⁸⁵ Cf.: NIGRO, José. O Valor “Escola de Obreiras” na denominação. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de maio de 1938, Ano XXXVIII, n. 20, p. 9. Collegio Baptista do Rio de Janeiro. Educação Christã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 29 de outubro de 1936, Ano XXXVI, n. 44, p. 9. É possível que a Escola de Obreiras Cristãs tenha iniciado em 1922, ver: As nossas instituições educativas no Rio. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de março de 1922, Ano XXII, n. 12, p. 12.

¹¹⁸⁶ Cf.: PORTELLA JUNIOR, Elio. *A Cruz e a Espada: memórias docentes da educação de confissão batista em tempos de ditadura civil-militar (1964-1985)*. 2016. 165 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Departamento de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016, p. 15.

Brasileiro. Inicialmente, o Colégio Americano Batista, no Recife, só aceitava homens, tendo sido criado o departamento feminino em 1917, como Departamento Normal. Em 1918, recebeu o nome de Training School (Escola de Treinamento), tal como a escola mantida pela Woman's Missionary Union, na época localizada em Louisville, no estado do Kentucky. Mas em 1919 o nome foi mudado para Escola de Trabalhadoras Cristãs.¹¹⁸⁷

Para comemorar seus trinta anos de organização, em 1938, a União Geral das Senhoras do Brasil, que a partir de 1963 passou a se chamar União Feminina Missionária Batista do Brasil, propôs que suas sócias levantassem no dia do aniversário, 23 de junho, uma oferta especial para auxiliar a educação feminina em três instituições batistas: a Escola de Obreiras Cristãs, no Rio de Janeiro; a Escola de Trabalhadoras Cristãs, em Recife; e a Escola de Trabalhadoras Cristãs, que funcionava como departamento do Colégio Batista Brasileiro de São Paulo. De acordo com Minnie Landrum, secretária executiva da União Geral das Senhoras entre 1918 e 1954,¹¹⁸⁸ esse esforço se devia, pois: “Todas as Igrejas estão clamando por obreiras capazes e competentes para ajudá-las na grande e gloriosa tarefa de propagar as Boas Novas de Salvação, de doutrinar, e instruir o povo; especialmente as senhoras, as moças e as crianças”.¹¹⁸⁹

Assim surgiu o Dia da Educação Feminina.¹¹⁹⁰ Embora a data tenha surgido apenas em 1938, o tema da educação feminina era bem mais antigo. Em 1907, na organização da Convenção Batista Brasileira, Archimínia Barreto (1845-1930) defendeu uma tese intitulada “A Educação da Mulher”, na qual afirmou que: “convém arrancar a mulher da posição inferior, em que tem vivido, e inspirar-lhe a ideia de

¹¹⁸⁷ Cf.: MESQUITA, Antônio N. de. *História dos batistas do Brasil: de 1907 até 1935*. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa publicadora Batista, 1962, 106. No site do Seminário de Educação Religiosa é informado que o primeiro nome da instituição foi Escola da Bíblia. Em 1920 passou a se chamar *Training School* e, em 1922, Escola de Trabalhadoras Cristãs. SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO CRISTÃ. Nossa História In: _____. *Seminário de Educação Cristã*. Recife. Disponível em: <<https://sec.org.br/site/institucional.php>> Acessado em 02 jul. 2022.

¹¹⁸⁸ Cf.: BEIRIZ, Lis Ruama Uchôa. Uma viagem pelo tempo. UFMBB - 109 anos viabilizando a Educação Cristã Missionária no Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 de junho de 2017, Ano CXVI, n. 25, p. 8.

¹¹⁸⁹ Cf.: Clamando! Clamando! *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de maio de 1938, Ano XXXVIII, n. 20, p. 14.

¹¹⁹⁰ Em 1938 já se utilizava o termo Educação Feminina relacionado a oferta do dia 23 de junho, ver: Educação Christã Feminina. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de maio de 1938, Ano XXXVIII, n. 21, p. 6.

que a sua missão não é somente conservar a espécie, mas desenvolver também o gênio do bem na Humanidade".¹¹⁹¹ Além de tornar um costume anual a arrecadação de ofertas para tais instituições, a União Geral das Senhoras conseguiu, em 1941, que os cursos ministrados no Rio e em Recife se tornassem instituições independentes dos colégios batistas. A União também passou a dirigir as novas instituições. Destas apenas a do Rio teve, à época, seu nome alterado e passou a se chamar Instituto de Treinamento Cristão.¹¹⁹²

Na década de 1940 temos a completa separação entre educação secular, educação teológica e educação feminina. A primeira se relacionava aos colégios voltados para a educação geral, mesmo que a partir de princípios cristãos. A segunda se destinava à formação dos pastores e era exclusivo para homens. A terceira designava o preparo feminino para atuar na igreja. As duas últimas se relacionavam com a formação da liderança que atuariam nas igrejas locais. Mas as três concepções de educação tinham em comum sua origem no ideal civilizacional missionário. Como visto anteriormente, os colégios, seminários e institutos femininos tiveram uma forte presença de missionários batistas do Sul ao longo do século XX, seja como professores, seja como diretores.¹¹⁹³

6.2.2 O surgimento da Educação Religiosa

De acordo com Finola Cunnane, a educação religiosa seria formada por dois objetivos distintos e complementares. O primeiro seria ensinar às pessoas uma determinada prática religiosa a partir de uma tradição específica. Isso se dá na vivência familiar e das experiências ocorridas na comunidade religiosa local. Por isso, ela se relaciona à socialização dos fiéis e à formação destes a partir da incorporação de crenças, símbolos e ações. O segundo seria compreender a própria religião e a dos outros, o que envolve o diálogo entre as grandes religiões e a

¹¹⁹¹ BARRETO, Archimínia. A educação da Mulher. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 4 de julho de 1907, Ano VII, n. 24, p. 6.

¹¹⁹² Cf.: Instituto Batista de Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 27 de abril de 1969, Ano LXIX, n. 17, p. 7.

¹¹⁹³ Cf.: Capítulo 3.

relação destas com a cultura contemporânea. Esse objetivo ocorreria no ambiente acadêmico de uma sala de aula.¹¹⁹⁴

Entre os dois objetivos apresentados por Cunnane, o primeiro é comumente o mais exercido das igrejas locais. Justamente, por ser o elemento que garante a “continuidade às práticas, ao ritual e à missão do grupo religioso”.¹¹⁹⁵ É comum às religiões desenvolverem modos de socializarem seus fiéis com o conteúdo de suas crenças. Ao longo da história do cristianismo, foram diversas as formas como a fé e as práticas religiosas foram ensinadas. Por isso, é comum encontrar livros cristãos que identificam nas práticas educacionais dos antigos hebreus algumas das bases da Educação Religiosa cristã.¹¹⁹⁶ Segundo Billy Jim Leonard, a primeira forma de instrução religiosa utilizada entre os batistas foram as confissões de fé, seguidas por declarações elaboradas pelas igrejas locais (*church covenant*) em que são estabelecidos os deveres de cada membro da comunidade para com Deus e entre uns com os, as regras de decoro (*rules of decorum*), que estabelecem como os negócios da igreja seriam conduzidos, os livros com sermões ou reflexões teológicas escritos pelos pastores, os catecismos destinados ao ensino de crianças e de novos convertidos, e as cartas circulares (*circular letters*), isto é, cartas que as associações de igrejas batistas de uma determinada região enviavam às suas congregações tratando sobre temas específicos.¹¹⁹⁷ Entretanto, a Educação Religiosa como uma área especializada da atuação da igreja local foi iniciada no século XIX a partir do desenvolvimento do movimento de escolas dominicais.

As escolas dominicais, que veremos melhor mais à frente, surgiram na década de 1780 na Inglaterra e cresceram rapidamente pelo país, chegaram a outros países europeus e aos Estados Unidos. Nesse país, entre 1830 e 1860, as escolas dominicais deixaram de ser agências filantrópicas distintas das igrejas e passaram a ser instituições que compunham as igrejas locais e que eram destinadas

¹¹⁹⁴ Cf.: CUNNANE, Finola. Religious Education IN: KURIAN, George Thomas; LAMPORT, Mark A (Org.). *Encyclopedia of Christian education*. Vol. 2. Lanham, Maryland (EUA): The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc. 2015, p. 1041.

¹¹⁹⁵ Tradução literal de “will continue the practices, ritual, and mission of the religious group”. *Ibidem*.

¹¹⁹⁶ Cf.: ARMSTRONG, Hayward. *Bases da Educação Cristã*. 2 ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1994.

¹¹⁹⁷ LEONARD, Billy Jim. Baptist Curricular Outcomes IN: KURIAN, George Thomas; LAMPORT, Mark A (Org.). *Encyclopedia of Christian education*. Vol. 1. Lanham, Maryland (EUA): The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc. 2015, p. 112, 113.

à evangelização e à educação da juventude. Isso contribuiu para que, entre 1870 e 1900, as escolas dominicais fossem importantes agentes no crescimento das igrejas locais.¹¹⁹⁸ A necessidade de material próprio para uso nas escolas dominicais e as próprias disputas entre as denominações contribuíram para que estas estabelecessem suas próprias agências a fim de cuidar das escolas dominicais. Foi assim que surgiu em 1891 a Sunday School Board, entre os batistas do Sul.

A busca por aprimorar os pressupostos teológicos e as práticas educacionais do movimento das escolas dominicais a partir dos avanços ocorridos nos métodos educacionais, no conhecimento científico e nas ciências sociais no final do século XIX resultou no surgimento do Movimento de Educação Religiosa. Seus líderes foram professores de instituições como Northwestern University, University of Chicago, Yale University, Boston University e do Union Theological Seminary e do Teachers College, ambos institutos integrantes da Columbia University. A principal instituição criada nesse contexto foi a Religious Education Association em 1903, que teve como representantes William Rainey Harper e George Albert Coe. Os líderes do movimento se basearam em trabalhos de educadores como John Dewey para desenvolverem meios de alcançar pessoas de todas as idades no ensino da fé cristã. Os líderes do movimento contribuíram na transformação de currículos e práticas pedagógicas utilizados pelas escolas dominicais para que atendessem às necessidades de ensino e aprendizagem das diversas faixas de idade atendidas pelas igrejas, na introdução do estudo científico da Bíblia entre os leigos e na formação de departamentos de educação religiosa em instituições teológicas a fim de formarem educadores cristãos.¹¹⁹⁹

O primeiro curso para formação profissional de educadores religiosos começou em 1903 com a organização da Hartford School of Religious Pedagogy, posteriormente denominada de Hartford School of Religious Education. As já citadas universidades de Columbia, Chicago, Yale e o Boston College iniciaram programas de educação religiosa em 1915. Entre os batistas do Sul, os primeiros cursos sobre envolvendo educação surgiram em 1905, no Baylor Theological Seminary e no

¹¹⁹⁸ Cf.: Holmes Junior, Nathaniel. World Sunday School Movement IN: KURIAN, George Thomas; LAMPORT, Mark A (Org.). *Encyclopedia of Christian education*. Vol. 3. Lanham, Maryland (EUA): The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc. 2015, p. 1404.

¹¹⁹⁹ Cf.: FOSTER, Charles R. Religious Education Movement IN: KURIAN, George Thomas; LAMPORT, Mark A (Org.). *Encyclopedia of Christian education*. Vol. 2. Lanham, Maryland (EUA): The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc. 2015, p. 1042, 1043.

Southern Baptist Theological Seminary. Nesta última instituição, com cooperação da Sunday School Board surgiu, em 1906, a primeira cátedra de Educação Religiosa dos Estados Unidos, a de professor de pedagogia da Escola Dominical. Contudo, esses cursos só atendiam àqueles que se preparavam para serem pastores. Em 1907 o Baylor Seminary se separou da Baylor University e se transformou no Southwestern Baptist Theological Seminary, que desde seu início ofereceu a seus alunos cursos e oficinas sobre o trabalho da Escola Dominical. Mas foi apenas em 1915, com a liderança de John Milburn Price (1884-1976), que o Southwestern Seminary passou a oferecer o curso de educação religiosa. A intenção de Price era treinar leigos, homens e mulheres, para servirem nas igrejas batistas, pois na época já existiam quatro igrejas que tinham o cargo de educadores educacionais, o que indicava a necessidade, por parte das igrejas locais, de qualificar pessoas para esse trabalho.¹²⁰⁰

Outra importante contribuição para a consolidação da Educação Religiosa, entre os batistas do Sul, como área de atuação da igreja, foi quando Gaines S. Dobbins passou a integrar, em 1920, o corpo docente do Southern Baptist Theological Seminary como professor do Departamento de Pedagogia da Escola Dominical e Eficiência da Igreja, posteriormente renomeados para Educação Religiosa e Administração da Igreja. Diferente de Price, Dobbins focou mais na preparação de pastores. Ele integrou às disciplinas teológicas princípios de profissões afins, como educação religiosa, administração da igreja, culto etc. A ideia era de que o pastor liderasse a congregação, ensinasse e preparasse os leigos nos diversos programas da igreja.¹²⁰¹

Por mais que a institucionalização da Educação Religiosa estivesse intimamente relacionada com o movimento das escolas dominicais, outras sociedades também colaboraram em seu desenvolvimento. Assim como as Escolas Dominicais, outras organizações religiosas paralelas às igrejas locais começaram a surgir no fim do século XVIII e ao longo do século XIX, devido ao desenvolvimento do movimento evangélico na Inglaterra e nos Estados Unidos ocorrido nesse período. Essas organizações, de caráter denominacional e interdenominacional,

¹²⁰⁰ Cf.: POWERS, Bruce P. The Minister of Education in Southern Baptist Life. *Baptist History and Heritage*, v. 23, n. 3, julho 1991, p. 17, 18.

¹²⁰¹ Cf.: *Ibidem*, p. 18.

surgiram a fim de “organizar e financiar a propagação do evangelho, coordenar atividades locais e promover esforços benevolentes”.¹²⁰² Entre essas organizações temos as sociedades missionárias, as sociedades bíblicas, as escolas dominicais e organizações de ajuda a necessitados. Segundo David Babbington, a força dessas organizações paraeclesiais estava na arrecadação de recursos financeiros realizados pelos seus ramos auxiliares nas diversas localidades e a aplicação destes onde foram levantados. A atuação das organizações interdenominacionais teria contribuído na unidade evangélica, e as organizações denominacionais, ao promoverem seus princípios característicos, colaboraram na consolidação das mesmas.¹²⁰³ Nesse contexto, além das Escolas Dominicais, surgiram organizações como as sociedades missionárias femininas e as masculinas e as uniões de jovens.

Assim como a Escola Dominical, entre o final do século XIX e o início do XX, essas organizações paraeclesiais passaram a integrar o trabalho da igreja local, especialmente entre as décadas de 1910 e de 1930, a partir da busca pela eficiência das igrejas. A Educação Religiosa entre os batistas do Sul se consolidou como um sistema composto por organizações que cuidavam do ensino bíblico, do treinamento dos membros das igrejas para trabalharem nelas, a educação musical e a educação missionária. Para contribuir no cumprimento da missão das igrejas locais, as entidades denominacionais produziam materiais e programas para cada organização do sistema educacional,¹²⁰⁴ o que contribuiu para a consolidação da própria denominação e na formação e manutenção de uma identidade denominacional. Na década de 1960, quando a Suprema Corte dos Estados Unidos decidiu pela inconstitucionalidade da leitura obrigatória da Bíblia nas escolas públicas estadunidenses, as igrejas, e, em nosso caso, os batistas do Sul, já tinham um sistema de Educação Religiosa em suas igrejas consolidados.

¹²⁰² Tradução literal de: “organize and finance the spread of the gospel, to co-ordinate local activities and to promote benevolent efforts”. BEBBINGTON, David. Divisions among Baptists in the Nineteenth Century In: _____. *Baptists through the Centuries: A History of a Global People*. 2 ed. Waco, Texas: Baylor University Press, 2018.

¹²⁰³ Cf.: *Idem*.

¹²⁰⁴ ADAMS, David E. *A focus group study of changes in the work of Texas Baptist ministers of Education*. 2016. 173 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Dallas Baptist University, Dallas, 2016, p. 20, 41, 42.

6.2.3 A Educação Religiosa entre os batistas brasileiros

Os missionários batistas do Sul desenvolveram entre as igrejas batistas brasileiras o sistema educacional que utilizavam em suas igrejas de origem. Como veremos mais à frente, logo após o estabelecimento da primeira igreja batista para brasileiros, em 1882, os missionários iniciaram o trabalho da escola dominical, que já era desenvolvido em igrejas de outras denominações protestantes no Brasil. Na última década do século XIX, foi iniciado o trabalho das sociedades femininas. E, ao longo do século XX, surgiram outras organizações no interior das igrejas batistas brasileiras.

Esses trabalhos eram tão importantes na vida das igrejas batistas brasileiras que, na organização da Convenção Batista, em 1907, foi criada a Junta de Escolas Dominicais e a Junta de Mocidade, que trabalhava com as Uniões de Mocidade. No ano seguinte, surgiu a União Missionária das Senhoras Batistas do Brasil, que na época trabalhava com as senhoras e as crianças das igrejas locais. Entre 1911 e 1918, o trabalho da Casa Publicadora Batista e o de Escolas Dominicais foi unido formando a Junta de Publicações e Escolas Dominicais. Entre 1918 e 1922, volta-se à organização anterior a 1911, com a Junta de Publicações e a Junta de Escolas Dominicais separadas. Em 1922, o trabalho de publicações, Escolas Dominicais e mocidade foram unidos e formaram a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade,¹²⁰⁵ que durou até 1967.

No Brasil, o início do preparo de qualificação de leigos para trabalharem na área educacional da igreja se deu logo após o início nos Estados Unidos, em 1915. Em 1916 surgiu a Escola de Obreiras Cristãs, no Rio de Janeiro, e, em 1917, a Escola de Trabalhadoras Cristãs, em Recife. Como vimos anteriormente, esses cursos estavam vinculados aos colégios batistas e eram destinados ao público feminino, uma vez que os rapazes eram encaminhados aos seminários, que também eram departamentos ligados aos colégios. Na década de 1930, no curso oferecido no Rio de Janeiro, a formação de uma moça para o trabalho educacional nas igrejas, era constituído pelo curso primário, seguido pelo curso normal, no qual ela teria as matérias do curso ginasial, com uma redução no estudo de ciências e de

¹²⁰⁵ MESQUITA, Antônio N. de. *Op. cit.*, p. 49-52, 129-133.

matemática, sem latim, mas com o aumento no estudo de língua portuguesa, língua inglesa e história sagrada. Havia matérias pedagógicas, como metodologia, psicologia da criança etc.; estudos comerciais; ciências domésticas, como artes culinárias, puericultura e corte e costura; música (canto e estudo dos hinos), trabalhos manuais, além de cursos da Escola Dominical, União de Mocidade, Escola Popular (Escola Bíblica de Férias) e União de Senhoras.¹²⁰⁶ Na mesma época, o curso oferecido no Recife disponibilizava formação para que as moças saíssem preparadas “para o magistério cristão, para a Escola Dominical, a Sociedade de Moças, Sociedade Juvenil, Escola Popular e outras atividades educativas e sociedades das nossas igrejas”.¹²⁰⁷

Mesmo com o surgimento de organizações educacionais, agências denominacionais (as Juntas) e cursos voltados para a preparação de obreiros especializados, não se usava a expressão *educação religiosa* para designar esse setor na vida das igrejas e da denominação. Contudo, a expressão apareceu em *O Jornal Batista* na primeira metade do século XX. Por mais que nos Estados Unidos, a partir da década de 1940, educação cristã (*christian education*) seja utilizado para nomear um movimento distinto da educação cristã,¹²⁰⁸ no Brasil, no período indicado acima, as expressões *educação religiosa* e *educação cristã* apareceram como sinônimos no jornal denominacional. A utilização dessas expressões estava relacionada à educação secular a partir dos valores cristãos.¹²⁰⁹

Em 1919, em nome do colégio e do seminário do Rio de Janeiro, o autor, que se identificou apenas pela sigla C.V., diferenciou educação de instrução. Esta estaria relacionada à transmissão de conhecimentos de um professor para um aluno, enquanto a educação se relacionaria com a formação do caráter do educando, e por

¹²⁰⁶ Cf.: RANDALL, Ruth M. Valerá a pena? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de novembro de 1935, Ano. XXXV, n. 45, p. 8.

¹²⁰⁷ SOBRINHO, Munguba. O valor da Escola de Trabalhadoras Christãs para a Denominação. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de maio de 1938, Ano XXXVIII, n. 20, p. 11.

¹²⁰⁸ Cf.: FOSTER, Charles. Christian Education Movement IN: KURIAN, George Thomas; LAMPORT, Mark A (Org.). *Encyclopedia of Christian education*. Vol. 1. Lanham, Maryland (EUA): The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc. 2015, p. 247-249. GONÇALVES, Carrie L. Educação Religiosa ou Educação Cristã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de agosto de 1966, Ano LXVI, n. 33, p. 1.

¹²⁰⁹ Cf.: Notas editoriais. Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 6 de novembro de 1913, Ano XIII, n. 45, p. 4. INGRAM, Edgar Allen. A educação das filhas dos crentes. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1920, Ano XX, n. 45, p. 12. RENO, L. M. Educação Christã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 4 de novembro de 1926, Ano XXVI, n. 44, p. 7.

isso extrapolaria os limites dos colégios. Nesse sentido, para o autor, a verdadeira educação só poderia ser a cristã. O caráter cristão só poderia ser construído na pessoa que teria vivenciado a “regeneração de sua natureza pecaminosa”, o que era cuidado pelas igrejas, especialmente pelas Escolas Dominicais.

O autor trouxe esse debate para as páginas de *O Jornal Batista*, pois defendia que a teoria da educação, do que chamou de movimento crítico-científico, representado por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), Johann Friedrich Herbart (1776-1841) e Friedrich Froebel (1782-1852), não considerava “o ensino da revelação como alicerce das suas respectivas filosofias, como não aceitaram muitos outros pontos ortodoxos”.¹²¹⁰ Por isso, em sua perspectiva, eram necessários um ensino, nos colégios regulares, que não construísse o caráter de seus educandos “sobre bases meramente temporais”, mas sim “por cima de alicerces eternos”.¹²¹¹ Uma vez que o alvo cristão era o estabelecimento de uma sociedade ideal, o reino de Deus, a educação deveria contribuir na formação de pessoas adaptadas a essa realidade.

Em um artigo de William Joseph McGlothlin (1867-1933), professor do Southern Baptist Theological Seminary entre 1894 e 1919, traduzido pelo missionário Clifton Ayres Baker (1889-1939), o aperfeiçoamento de livros didáticos e de métodos pedagógicos da época teriam contribuído para o desenvolvimento do ensino das ciências nas escolas. Isto teria gerado, segundo McClothlin, a materialização da vida, pois “A imaginação espiritual, o zelo moral, a fé religiosa, a veneração e a providência”¹²¹² se degeneraram. A construção de uma civilização fundamentada em bases materialistas teria resultado na Primeira Guerra Mundial.

Na década de 1930, por mais que a *educação religiosa* ainda apareça relacionada ao ensino secular, já se vincula a ela a atuação da igreja e de seus departamentos dedicados ao ensino. Ao criticar o movimento iluminista, que acreditava que a razão levaria ao aperfeiçoamento da sociedade, o missionário estadunidense Harver Harold Muirhead, então diretor do colégio e do seminário do Rio de Janeiro, defendeu que, uma vez que a legislação brasileira estabelecia o

¹²¹⁰ C. V. Collegio e Seminario Baptista do Rio. Em torno da Educação Christã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de novembro de 1923, Ano XXIII, n. 46, p. 3.

¹²¹¹ *Ibidem*, p. 4.

¹²¹² MCCLOTHIN, W. J. Educação Christã Actual. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 6 de novembro de 1919, Ano XIX, n. 45, p. 10.

ensino laico nas escolas públicas e particulares, era necessário “outro meio de desenvolver a natureza espiritual e moral da mocidade”,¹²¹³ pois, do contrário, a civilização estaria em perigo. Para ele, os meios seriam as escolas dominicais, as uniões de mocidade, as escolas anexas, os colégios e os seminários evangélicos.¹²¹⁴ Eles complementariam o trabalho realizado nas escolas públicas e particulares. Em 1932, ao tratar do papel da mulher na formação das novas gerações e da relação entre o lar e a escola, Mariamelia Cunha identificou a Escola Dominical como uma continuidade do lar cristão. Nessa relação lar cristão e escola dominical ocorria a Educação Cristã.¹²¹⁵

Em 1935, para Stephen Lawton Watson (1880-1966), missionário estadunidense diretor do colégio e do seminário do Rio, a educação Religiosa deveria ter primazia, pois “os passos iniciais da educação da criança devem ser religiosos e fixar-lhes a atitude direita para com Deus, colocando em primeiro plano, para toda a vida, a sua fé em Deus”.¹²¹⁶ Três instituições seriam responsáveis por essa educação: o lar, a igreja e a escola. Contudo, a igreja seria a mais fiel no cumprimento dessa responsabilidade. Em 1936, a educação cristã foi definida como “o desenvolvimento equilibrado e harmônico de todos os poderes da personalidade do homem”,¹²¹⁷ alcançado apenas por meio do Evangelho. No mesmo ano, para o missionário Finis Alma Rhine Morgan (1885-1954), diretor do Colégio Batista Brasileiro em São Paulo, a educação religiosa se contrapunha à educação sem Deus (a atea) e a educação comprometida, isto é, a educação prejudicada por se basear na tradição, na filosofia e nas ideias humanas.¹²¹⁸

No fim da década de 1930, a utilização da expressão *educação* religiosa ainda era imprecisa. Por exemplo, no surgimento da ideia de um dia dedicado à

¹²¹³ MUIRHEAD, H. H. Educação Christã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 29 de outubro de 1931, Ano XXXI, n. 44, p. 3.

¹²¹⁴ *Idem*.

¹²¹⁵ CUNHA, Mariamelia. Escolas Christãs. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 3 de novembro de 1932, Ano XXXII, n. 44, p. 10.

¹²¹⁶ WATSON, S. L. Educação – Meu credo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de novembro de 1935, Ano XXXV, n. 45, p. 3.

¹²¹⁷ Collegio Baptista do Rio de Janeiro. Educação Christã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 29 de outubro de 1936, Ano XXXVI, n. 44, p. 8.

¹²¹⁸ MORGAN, F. A. R. Educação e a vida. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 29 de outubro de 1936, Ano XXXVI, n. 44, p. 11.

valorização da Educação Feminina, a expressão utilizada foi *Educação Cristã Feminina*.¹²¹⁹ Esse último emprego da expressão indica o estreito relacionamento entre a própria educação religiosa, entendida como o ensino de determinada prática religiosa a partir de uma tradição específica, e a própria educação feminina, uma vez que foi designada às mulheres o papel do ensino religioso nas igrejas, enquanto os homens se dedicavam ao pastorado. Além disso, os próprios cursos surgiram dentro dos departamentos femininos dos colégios batistas, diferente dos Estados Unidos, onde os cursos estavam ligados aos seminários teológicos e no Southwestern Seminary, onde se aceitava homens e mulheres para a formação em Educação Religiosa.

Na década de 1960, a expressão *Educação Religiosa* foi cada vez mais associada às atividades educacionais promovidas pelas igrejas locais e pela denominação. Em 1962, a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade passou a oferecer um curso popular denominado Curso de Educação Religiosa. Esse curso surgiu como resultado da fusão de dois outros, um oferecido pelo Departamento de Escolas Dominicais, e o outro pelo Departamento de Treinamento. Os assuntos abordados pelo novo curso eram: administração, estudo bíblico, evangelismo, missões, doutrinas, vida cristã, a igreja e seus membros, mordomia, pedagogia e didática, música, arquitetura entre outros. O estudo era feito nas igrejas. Para cada livro eram recomendados dez períodos de 45 minutos ou, no mínimo, cinco períodos de 60 minutos. O diploma podia ser obtido a partir do estudo de um livro e, conforme a pessoa estudasse outras obras, receberia um selo para pôr no certificado. O curso popular isentava de exames aqueles que assistissem a todos os períodos de estudo de um livro. O necessário para obter o diploma era a assistência de metade dos períodos. Mas, nesse caso, haveria um exame.¹²²⁰ Quem não atingisse o mínimo de assistência terminaria o curso por correspondência. Os temas dos livros nos indicam uma característica da Educação Religiosa batista na década de 1960, ela não se restringia ao conteúdo bíblico ou aos processos pedagógicos, mas era uma forma de pensar, estruturar e vivenciar a Igreja local.

¹²¹⁹ Educação Christã Feminina. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de maio de 1938 Ano XXXVIII, n. 21, p. 6.

¹²²⁰ Cf.: DEPARTAMENTO DE ESCOLAS DOMINICAIS. Curso de Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de janeiro de 1962, Ano LXII, n. 2, p. 3.

Ainda em 1962, outro artigo reforçou a associação entre Educação Religiosa e o ensino na igreja local.¹²²¹ Em uma edição do ano de 1963 em *O Jornal Batista*, a *Educação Religiosa* apareceu como Educação Cristã. No artigo, uma missionária estadunidense atuante em Portugal defendia que as raízes da Educação Cristã estavam na teologia, que os objetivos dessa educação eram a salvação e a maturidade da pessoa, que seu principal agente era a igreja local que a desenvolvia por meio de quatro atividades principais: o culto, a instrução, a comunhão e o auxílio mútuo.¹²²² No mesmo ano, em um simpósio realizado no Seminário de Educadoras Cristãs, no Recife, já se debatia o papel da Educação Religiosa nas convenções estaduais.¹²²³ Contudo, ao longo da década de 1960, era possível achar referências à Educação Religiosa como uma educação ministrada pelos colégios seculares, mas com base nos princípios cristãos.¹²²⁴

O desenvolvimento de três instituições ao longo da década de 1960 consolidou e estabeleceu uma determinada estrutura para a Educação Religiosa, como uma área de ensino na igreja local e na denominação. A primeira instituição foi a Escola de Trabalhadoras Cristãs, no Recife, que, no final do ano de 1958, passou a se chamar Seminário de Educadoras Cristãs. Na época a instituição oferecia três cursos: o primeiro era o Curso Pedagógico e Religioso, equivalente ao atual Ensino Médio, e o segundo era o curso de bacharel em Educação Religiosa. Esse último curso oferecia especialização em três áreas: música sacra, educação religiosa e serviço social religioso. Esses dois cursos duravam quatro anos, enquanto o terceiro curso, o curso para leigas, duravam dois anos e preparavam as moças para trabalho na igreja local. Em 1959, a instituição contava com 85 alunas de dez estados, sendo

¹²²¹ GONÇALVES, Almir dos Santos. Que estamos fazendo no setor de Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 13 de dezembro de 1962, Ano LXII, n. 50, p. 3.

¹²²² Cf.: MCKINNEY, Lois. O que é a Educação Cristã? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 6 de junho de 1963, Ano LXIII, n. 14, p. 1, 6.

¹²²³ Cf.: PEREIRA, Denise Alba da Rocha. Simpósio de Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 20 de julho de 1963, Ano LXIII, n. 29, p. 3.

¹²²⁴ Cf.: GONÇALVES, Almir dos Santos. Editorial. A Fôrça da influência da Educação Cristã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 1 de fevereiro de 1962, Ano LXII, n. 5, p. 2. GONÇALVES, Almir dos Santos. Editorial. Educação Cristã em Instituições Batistas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de março de 1963, Ano LXIII, n. 13, p. 2. ABREU, Jacyara Malafaia Francioni de. A educação Religiosa e seus objetivos. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 05 de junho de 1966, Ano LXVI, n. 23, p. 1. ABREU, Jacyara Malafaia Francioni de. A Educação Religiosa e suas agências. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de junho de 1963, Ano LXVI, n. 25, p. 1, 5. LOPES, Olinda Silveira. Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 19 de julho de 1970, Ano LXX, n. 29, p. 1, 4. LOPES, Olinda Silveira. Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de julho de 1970, Ano LXX, n. 30, p. 1.

eles: Pernambuco, Piauí, Bahia, Alagoas, Sergipe, Pará, Ceará, Maranhão, Amazonas e Paraíba.¹²²⁵

A segunda instituição a colaborar com a consolidação da Educação Religiosa foi o Instituto de Treinamento Cristão, que oferecia apenas um curso, o de educação religiosa. Em 1950, o curso sofreu uma alteração. Passou de dois para três anos. Em 1962, o instituto passou a oferecer dois cursos, o de bacharel em Educação Religiosa, com duração de três anos (a partir de 1967 com quatro anos), e o Curso Abreviado de Educação Religiosa, de dois anos. Esse desenvolvimento colaborou para que em 1965, o nome da instituição fosse alterado para Instituto Batista de Educação Religiosa.¹²²⁶

Enquanto o Seminário de Educadoras Cristãs, no Recife, recebia alunas das regiões Norte e Nordeste do Brasil, o Instituto Batista de Educação Religiosa, no Rio de Janeiro, recebia alunas de todas as regiões do país e até de outros países. Entre 1949 e 1959, o instituto tinha recebido alunas da Bolívia, do Distrito Federal (a cidade do Rio de Janeiro), dos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Espírito Santo, Bahia, Rio grande do Sul, Mato Grosso, Goiás, Paraná, Piauí, Pernambuco, Santa Catarina, Maranhão, Amazonas.¹²²⁷ Entre 1949 e 1964, o instituto teria diplomado um total de 300 alunas, das quais 49 atuavam no trabalho missionário nacional, 100 eram esposas de pastor, 8 eram itinerantes, 8 faziam cursos especializados, 3 trabalhavam em Juntas Estaduais, 16 trabalhavam em instituições da denominação, 92 atuavam em igrejas locais e 27 eram professoras.¹²²⁸

A terceira e última instituição que colaborou na consolidação da Educação Religiosa foi a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade, que, com a saída do trabalho de mocidade para uma organização própria (a Junta de Mocidade, atual

¹²²⁵ Cf.: Conheça as nossas Escolas. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 9 de junho de 1960, Ano LX, n. 23, p. 3. Educação Feminina. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 15 de junho de 1963, Ano LXIII, n. 24, p. 3.

¹²²⁶ Cf.: Instituto Batista de Educação Religiosa. IBER através os vinte anos. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 27 de abril de 1969, Ano LXIX, n. 17, p. 7.

¹²²⁷ Cf.: 1º Decênio. 1949-1959. Instituto de Treinamento Cristão para Moças. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 7 de janeiro de 1960, Ano LX, n. 1, p. 4.

¹²²⁸ ITC – Três Letras que representam bençãos incontáveis. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1964, Ano LXIV, n. 44, p. 6.

Juventude Batista Brasileira), passou a se chamar, em 1967,¹²²⁹ de Junta de Educação Religiosa e Publicações. Até o ano de 1970, essa agência denominacional utilizou a sigla JERP, quando, aproximadamente no final daquele ano, passou a utilizar a sigla JUERP,¹²³⁰ pela qual ficou conhecida na denominação e no meio protestante brasileiro, uma vez que continuava controlando os serviços de publicações da denominação. Quando renomearam essa agência denominacional, devido à saída do trabalho de mocidade, não escolheram retomar o nome utilizado entre 1911 e 1918, de Junta de Publicações e Escolas Dominicais, mas escolheram justamente a expressão *Educação Religiosa*. Essa escolha se deve à reestruturação do trabalho de Educação Religiosa,¹²³¹ iniciado com a ocupação do cargo de Diretora do Departamento de Escolas Dominicais desta Junta da missionária Cathryn Lucile Smith (1918-1995), em agosto de 1965.¹²³² A intenção de Smith era trabalhar o que entendia serem as deficiências da Educação Religiosa, que iam desde a melhoria na qualidade dos materiais oferecidos pela denominação até a valorização da missão educacional da igreja.

Essa reestruturação, na própria época em que ocorreu, foi vista como “muito necessária”,¹²³³ oficialmente, porque igrejas batistas estavam surgindo ou crescendo, devido à Campanha Nacional de Evangelização. Mas também é importante levar em consideração que é nesse mesmo período que a predominância conservadora na liderança denominacional foi reafirmada e se reforçava o anticatolicismo, o antiecumenismo, o anticomunismo e o antipentecostalismo. Por exemplo, em 1962, em um artigo em *O Jornal Batista*, o autor que se identificou apenas como “Madeira” comparou o comunismo e a Escola Dominical e colocou esta como a esperança do ser humano. O primeiro seria resultado de ideias revoltadas, de homens corruptos e sem Deus, cujos resultados pereceriam. Já a Escola Dominical seria resultado de ideias sublimes, objetivas e humanitárias, cujos resultados permaneceriam por toda a eternidade. Enquanto um era a concretização

¹²²⁹ Cf.: MEIN, David (Coord.). *Op. cit.*, p. 217.

¹²³⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 222.

¹²³¹ Cf.: Novos Rumos para a Educação Religiosa entre os Batistas Brasileiros. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 2 de abril de 1967, Ano LXVII, n. 14, p. 1.

¹²³² Cf.: MEIN, David (Coord.). *Op. cit.*, p. 217.

¹²³³ Um novo dia para a Educação Religiosa no Brasil Batista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 21 de novembro de 1965, Ano LXV, n. 47, p. 10.

da discórdia e contrário às liberdades, a outra seria o “aconchego espiritual aos domingos”.¹²³⁴ O próprio Programa de Educação Religiosa, de 1967, no início de seu primeiro capítulo afirmava que a igreja não tinha como escapar das “Forças revolucionárias” que geravam na época “a rebelião, o ódio, o medo, o tumulto e a confusão, procurando um exame e uma avaliação de tudo que existe”.¹²³⁵ Essa força era o comunismo. De acordo com os neopioneiros, os outros inimigos também eram importantes. Para conter a influência pentecostal, por exemplo, uma importante figura conservadora era “responsável pela ortodoxia das publicações do Departamento [de Escolas Dominicais] perante a denominação”, era a ele que era confiada “as doutrinas batistas nas publicações”.¹²³⁶ Essa figura era o pastor Delcyr de Souza Lima (1927-2018).

Alguns eventos contribuíram para esse processo de reestruturação da Educação Religiosa batista brasileira. O primeiro evento foi uma série de três congressos sobre Escolas Dominicais. Em outubro de 1966, a Convenção Batista da Capital de São Paulo promoveu, na cidade de São Paulo, o I Congresso de Escolas Dominicais. Com o apoio do Departamento de Escolas Dominicais da Junta de Escolas Dominicais e Mocidade, o congresso também foi realizado nas cidades de Recife, em Pernambuco, e de Belém, no Pará. Em São Paulo, o congresso contou com 417 inscritos de 98 igrejas, em Recife, com 230 inscritos de 70 igrejas e em Belém com 50 inscritos de 8 igrejas. Nos três congressos o preletor principal foi o estadunidense Mack R Douglas, pastor da First Baptist Church in Pompano Beach, na Flórida.¹²³⁷ Contudo, a classe dedicada aos pastores, superintendentes e secretários de Escola Dominical foi dirigida pela missionária Cathryn Smith.

O segundo e mais importante evento foi a I Conferência de Educação Religiosa, que ocorreu entre 17 e 20 de janeiro de 1966, na cidade de São Paulo.¹²³⁸

¹²³⁴ MADEIRA. O comunismo e a Escola Dominical. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de janeiro de 1962, Ano LXVII, n. 4, p. 3.

¹²³⁵ Cf.: SMITH, Cathryn L. *Programa de Educação Religiosa*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967, p. 11.

¹²³⁶ Página da Escola Dominical. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de janeiro de 1963, Ano LXIII, n. 4, p. 3.

¹²³⁷ Congressos de Escolas Dominicais Batista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de dezembro de 1966, Ano LXVI, n. 50, p. 11. BOTELHO, Zita Paulina Fenley. São Paulo hospedou: I Congresso de Escolas Dominicais Batista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 4 de dezembro de 1966, Ano LXVI, n. 49, p. 1.

A conferência foi uma forma de atender a uma solicitação da Convenção Batista Brasileira feita à Junta de Escolas Dominicais e Mocidade para a realização de um estudo sobre o então programa de Educação Religiosa das igrejas e um plano para melhorá-lo. Das vinte e sete unidades federadas, à época (estados [22], territórios [4] e o Distrito Federal), a conferência contou com representantes de dezoito estados brasileiros, do Distrito Federal e um missionário boliviano. Tiveram o maior número de representantes os estados de São Paulo (67), que recebeu a conferência, Guanabara, atual cidade do Rio de Janeiro, (35), que sediava a Convenção Batista Brasileira e o trabalho dos missionários batistas estadunidenses da Missão do Sul, Paraná (17) e Pernambuco (12), que sediava o trabalho dos missionários batistas estadunidenses da Missão do Norte. Os demais estados tiveram entre sete e um representantes. No total houve a presença de 175 conferencistas. Contudo, a conferência também contou com a presença e a participação de diversos missionários estadunidenses. A direção geral e a coordenação do evento, por exemplo, foram realizadas pelos missionários estadunidenses Edgar Francis Hallock Jr. (1916-2001) e Cathryn Lucile Smith, respectivamente.

Filho do pastor Edgar Francis Hallock, Edgar Francis Hallock Jr. nasceu em Penfield, no estado de Nova York, enquanto seu pai estudava no Rochester Theological Seminary. Contudo, ele cresceu no estado de Oklahoma. Kursou a Oklahoma University e depois o Southwestern Baptist Theological Seminary, onde obteve o bacharel em teologia e doutorou-se em Educação Religiosa.¹²³⁹ Chegou ao Brasil em 1941 e começou a trabalhar no Departamento de Escolas Dominicais da Junta de Escolas Dominicais e Mocidade em 1944, e em 1954 assumiu o Departamento de Publicações, a Casa Publicadora Batista.¹²⁴⁰ Quando ocorreu a

¹²³⁸ Cf.: Conferência de Educação Religiosa. Convite aos obreiros. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 12 de dezembro de 1965, Ano LXV, n. 50, p. 7.

Antes dessa conferência, foi realizada uma em 1952 chamada de Primeira Conferência Batista de Educação Religiosa. Diferente da de 1966, esta não tratou sobre a sistematização ou mudanças no programa executado até então. Cf.: Primeira Conferência Batista de Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 13 de dezembro de 1951, Ano LI, n. 50, p. 3. 1.^a Conferência Batista de Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 21 de fevereiro de 1952, Ano LII, n. 8, p. 3, 7.

¹²³⁹ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. A Primeira Conferência de Educação Religiosa dos Batistas Brasileiros. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 de janeiro de 1966, Ano LXVI, n. 3, p. 1, 7.

¹²⁴⁰ Cf.: MEIN, David (Coord.). *Op. cit.*, p. 352, 108.

Conferência, Hallock Jr. era Diretor-Geral da Junta de Escolas Dominicais e Mocidade.¹²⁴¹

Embora Hallock Jr. dirigisse a Junta, a principal pessoa à frente da reestruturação da Educação Religiosa foi Cathryn Smith, sobre a qual falaremos melhor mais adiante. O que importa ressaltar é que a principal recomendação da conferência foi a criação de um Conselho Coordenador de Educação Religiosa, o que foi concretizado em maio do mesmo ano. Foi esse conselho, cuja liderança era exercida por Smith, que propôs a reestruturação da Educação Religiosa, como posteriormente.

O terceiro e último evento que contribuiu na reestruturação da Educação Religiosa batista brasileira foi a Conferência de Currículo realizada entre 17 e 21 de abril de 1967, nas dependências do Seminário Batista do Sul do Brasil, no Rio de Janeiro, promovido pelo Conselho de Educação Religiosa da Junta de Educação Religiosas e Publicações. Para esse evento foi convidado Clifton Judson Allen, à época secretário-editor da Sunday School Board e relator da Comissão de Currículo e do Comitê de Estudo Bíblico e Treinamento da Aliança Batista Mundial.¹²⁴² Allen tratou de diversos assuntos como: os pressupostos no planejamento dos objetivos, atividades, materiais e elementos na organização do currículo, princípios, métodos, formas técnicas e estilística para escritores.¹²⁴³

Dois elementos marcaram a concretização da reestruturação da Educação Religiosa. Primeiro foi o lançamento do livro *Programa de Educação Religiosa* em 1967, pois continha a estrutura da Educação Religiosa que serviria como parâmetro para ordenar o trabalho educacional das igrejas locais. O livro foi anunciado no final de 1966 pelo *O Jornal Batista*.¹²⁴⁴ Com o objetivo de difundir o livro, assim como outros da época, a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade concedia certificado

¹²⁴¹ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. A Primeira Conferência de Educação Religiosa dos Batistas Brasileiros. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 de janeiro de 1966, Ano LXVI, n. 3, p. 7.

¹²⁴² Cf.: A I Conferência de Educação Religiosa Recomenda Coordenação do Programa de Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 1966, Ano LXVI, n. 51, p. 7.

¹²⁴³ Cf.: PEREIRA, José dos Reis. Técnico em Educação Religiosa fará preleções no Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 de abril de 1967, Ano LXVII, n. 16, p. 1, 2. I Conferência de Currículo Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 14 de maio de 1967, Ano LXVII, n. 20, p. 7. ALLEN, Clifton J. Dr. Clifton J. Allen agradece aos participantes da I Conferência de Currículo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de junho de 1967 Ano LXVII, n. 24, p. 7.

¹²⁴⁴ Programa de Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de dezembro de 1966, Ano LXVI, n. 52, p. 11.

para aqueles que realizassem o estudo do livro e entrassem em contato com ela. Uma espécie de curso por correspondência, em que o livro era o único texto, do “novo Curso de Educação Religiosa”. Lançado em janeiro, em junho já tinham sido expedidos 279 certificados para pessoas de 80 igrejas em 8 estados brasileiros.¹²⁴⁵ O segundo elemento foi a reorganização do setor de Educação Religiosa da então Junta de Escolas Dominicais e Mocidade. Também ocorrida no ano de 1967, nessa reestruturação a Junta foi reorganizada em quatro superintendências: a de Educação Religiosa, a de Produção Gráfica, a de Distribuição e a de Administração. A Superintendência de Educação Religiosa estava organizada em sete departamentos: o Departamento de Escolas Bíblicas, o Departamento de Música, o Departamento de Treinamento, o Departamento de Cursos e Bibliotecas, o Departamento Masculino de Atividades Missionárias, o Departamento de Estudantes e o Departamento de Literatura Permanente.¹²⁴⁶

6.3 Pensando uma Educação Religiosa na década de 1960

O Conselho Coordenador de Educação Religiosa era formado por representantes das duas principais entidades educacionais da Convenção Batista Brasileira: a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade (JEDM) e a União Feminina Missionária Batista (UFMB). O Conselho tinha três finalidades básicas, a saber:

estudar as necessidades das igrejas batistas do Brasil no setor da educação religiosa; estudar o atual programa de educação religiosa da Convenção Batista Brasileira; coordenar o programa de educação religiosa elaborando pelos departamentos de educação da JEDM e da UFMB, procurando cada vez mais, unidade nos propósitos, currículos, atividades e estruturas.¹²⁴⁷

Atendendo às solicitações da conferência de 1966, em janeiro de 1967 o Conselho Coordenador publicou um livro, *Programa de Educação Religiosa*. Mais do que apresentar as modificações na educação religiosa promovida até então, a publicação se preocupou em “estabelecer princípios que possam nortear o trabalho

¹²⁴⁵ Novo Curso de Educação Religiosa bem aceito. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de junho de 1967, Ano LXVII, n. 26, p. 7.

¹²⁴⁶ Cf.: SMITH, Cathryn. Novas Estruturas para a Educação Religiosa de âmbito nacional. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 1 de janeiro de 1967, Ano LXVII, n. 1, p. 1.

¹²⁴⁷ SMITH, Cathryn L. *Programa de Educação Religiosa*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967, [p. 5].

educacional em qualquer igreja”.¹²⁴⁸ A responsável pelo livro foi a primeira presidente do Conselho Coordenador, a missionária estadunidense Cathryn Lucile Smith.

6.3.1 A missionária Cathryn Lucile Smith¹²⁴⁹

Cathryn Lucile Smith obteve o grau de bacharel em Ciências pela Georgia Teacher College, atual Georgia Southern University, em 1942 e o grau de mestre em Educação Religiosa pelo Southwestern Baptist Theological Seminary, no estado do Texas, em 1946. Entre 1935 e 1943, Smith atuou como professora em duas escolas públicas no estado da Georgia. Entre agosto e dezembro de 1941 foi assistente de caixa (*assistant cashier*). Entre junho e dezembro de 1943, serviu como diretora de educação da Morningside Baptist Church, no estado da Georgia. Entre junho e agosto de 1944, atuou como responsável pelos visitantes na Evans Avenue Baptist Church e, entre setembro de 1944 e 1946, como diretora de educação e secretária financeira da First Baptist Church of Olney, ambas no estado do Texas. Em 1946, ano em que se formou, se voluntariou para o trabalho missionário. Em setembro do mesmo ano, a Foreign Mission Board enviou Smith como missionária para o Brasil.

Cathryn Smith atuou no Brasil entre 1946 e 1983, quando se aposentou. Para melhor coordenação da atuação missionária da Foreign Mission Board, em 1910 o território brasileiro havia sido dividido em duas missões, isto é, “centros missionários” que tinham uma “área geográfica de influência”.¹²⁵⁰ Smith foi designada para a Missão Norte que abrangia os estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará, Amapá,

¹²⁴⁸ *Ibidem*, [p. 6].

¹²⁴⁹ As informações biográficas se baseiam principalmente em um arquivo de seis páginas cedido pela International Mission Board ao autor, em 23 de março de 2021. Este arquivo é formado pela digitalização do: 1) comunicado de falecimento de Cathryn Smith; 2) pelo artigo “Baptist Church's Outreach Program Includes English, Civics Lessons” escrito por Melissa Jest, sem referência ao jornal ou à data da publicação; 3) a ficha de voluntariado preenchida por Smith em 1946, e 4) uma ficha da trajetória de Smith dentro da International Mission Board. Também serviu de fonte, artigo: Um novo dia para a Educação Religiosa no Brasil Batista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 21 de novembro de 1965, Ano LXV, n.º 47, p. 1, 10.

¹²⁵⁰ MEIN, David (Coord.). *Op. cit.*, p. 10.

Amazonas, Acre, Roraima, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia.¹²⁵¹

Inicialmente, foi para a sede da Missão que ficava na cidade do Recife, capital do estado de Pernambuco. Lá Smith estudou a língua portuguesa durante cinco meses. Durante o ano de 1947, atuou no trabalho evangelístico na cidade de Manaus, capital do estado do Amazonas. Mas voltou para Recife no ano seguinte e lá permaneceu até 1965. Em Recife, entre 1948 e 1951, trabalhou em orfanato e como assistente da direção da Seminário de Educação Cristã (na época Escola de Trabalhadoras Cristãs). Entre 1952 e 1959, foi diretora de Educação Religiosa do Estado de Pernambuco. Entre 1959 e 1965, atuou como diretora de Educação religiosa no Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, onde lecionou, e também passou a ensinar a disciplina no Seminário de Educação Cristã.

Em 1965 Smith foi transferida para a Missão do Sul, que na época abrangia os estados da Guanabara (atual cidade do Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso (que incluía o atual estado do Mato Grosso do Sul), São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.¹²⁵² Nos anos de 1965 e 1966, Smith dirigiu o Departamento de Escolas Dominicais¹²⁵³ da Junta de Escolas Dominicais e Mocidade (a partir de abril de 1967 Junta de Escolas Religiosa e Publicações – Juerp), da Convenção Batista Brasileira. Entre 1967 e 1972 ela foi a superintendente da Divisão de Educação Religiosa da Juerp. Em 1973, atuou como editora de periódicos na mesma Junta. Em 1974, foi para Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, onde passou a atuar no Departamento de Educação Religiosa de Minas Gerais como consultora.

Durante os trinta e sete anos que atuou no Brasil, Cathryn Smith teve doze licenças entre 1951 e 1981, sendo quatro por motivos médicos e duas para visitar a parentes doentes. Nessas licenças os missionários tinham a oportunidade de voltar aos Estados Unidos. Em uma dessas viagens, realizada em 1963, a missionária esteve na sede da Baptist Sunday School Board, especialmente no Departamento de arquitetura. A visita tinha como objetivo receber auxílio do departamento no projeto de construção do templo da Igreja Batista do Engenho do Meio, na cidade do

¹²⁵¹ Cf.: *Ibidem*, p. 11, 49, 64.

¹²⁵² Cf.: *Ibidem*, p. 42-49, 61.

¹²⁵³ Cf.: *Ibidem*, p. 72.

Recife, em Pernambuco, onde colaborava no Brasil. Mas Smith também contribuiu com a junta traduzindo para a língua portuguesa obras sobre a construção de templos.¹²⁵⁴ Smith nunca se casou. Após se aposentar, passou a dar aulas de língua inglesa para imigrantes na Morningside Baptist Church.

6.3.2 A origem estadunidense do Programa de Educação Religiosa

Em 1894 a Convenção Batista do Sul e a Northern Baptist Convention concordaram em não estabelecerem igrejas ou missões na mesma localidade.¹²⁵⁵ Assim, para Austin R. Biggs, os batistas do Sul tiveram exclusividade no Sul dos Estados Unidos.¹²⁵⁶ Naquele ano existiam igrejas batistas do Sul em 15 estados e no Distrito de Colúmbia. Na capital, e em Maryland, o número de igrejas não chegava a cinquenta em cada um. Em Louisiana, Indiana, Flórida, Carolina do Sul e na Virginia o número de igrejas variava entre cerca de quatrocentas a novecentas igrejas. Nos estados do Arkansas, Alabama, Carolina do Norte, Geórgia, Kentucky, Mississipi, Missouri, Tennessee existiam mais de mil igrejas. Mas nenhum estado se comparava ao do Texas, onde havia 2441 igrejas.¹²⁵⁷

Segundo Darren Dochuk, entre 1910 e 1970, um grande número de pessoas se deslocaram do Sul dos Estados Unidos para outras partes do país em busca de empregos. Esse processo foi mais intenso entre os finais das décadas de 1930 e de 1960. Os centros industriais como Detroit, no estado de Michigan, e Los Angeles, na Califórnia, foram os principais destinos dos sulistas.¹²⁵⁸

¹²⁵⁴ Cf.: Professora do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil visita Nashville. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 05 de janeiro de 1963, Ano LXIII, n. 1, p.6.

¹²⁵⁵ SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1895, p. 15.

¹²⁵⁶ BIGGS, Austin R. *The Southern Baptist Convention "Crisis" in Context: Southern Baptist Conservatism and the Rise of the Religious Right*. 2017. 139 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Western Kentucky University, Bowling Green, Kentucky, 2017, p. 27. Cf.: AMMERMAN, Nancy. *Baptist Battles: Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention*. New Brunswick, Nova Jersey (EUA): Rutgers University Press, 1990, p. 38.

¹²⁵⁷ SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1894, p. XCIII.

Para Austin R. Biggs, enquanto os metodistas e os pentecostais sulistas tendiam a se integrar a igrejas já existentes em suas novas cidades, os batistas do Sul, devido ao seu exclusivismo religioso, fundavam novas igrejas. Em 1939, no início do período mais intenso de migração sulista, além dos 15 estados e do Distrito de Colúmbia, que já contavam com a presença dos batistas do Sul, outros quatro estados foram alcançados pela denominação: Arizona, Illinois, Novo México e Oklahoma.¹²⁵⁹ Já em 1969, no final do período mais intenso, os batistas do Sul já estavam presentes em 30 estados e no Distrito de Colúmbia. Os novos estados foram: Alaska, California, Colorado, Hawaii, Illinois, Indiana, Kansas, Michigan, Ohio, Oregon, Washington, Utah e Idaho,¹²⁶⁰ o que mostra um crescimento especialmente em direção à costa do Pacífico. Nesse período a Convenção Batista do Sul deixava de ter um caráter regional para se tornar uma convenção nacional, como defendeu Biggs.

Nesse processo de crescimento, a década de 1950 foi um momento importante para os batistas do Sul, pois houve um esforço em manter o ritmo de crescimento e, estreitamente relacionado a este, um investimento na racionalização da burocracia da convenção por meio de uma gestão próxima ao caráter empresarial.¹²⁶¹ Essa racionalização chegou ao nível das igrejas locais por meio dos programas e serviços oferecidos a estas pela Southern Baptist Convention e também chegou ao Brasil por meio de seus missionários.

Em 1956 Casper Carl Warren (1896-1973), que foi presidente da Southern Baptist Convention naquele ano e em 1957, inspirado na ação dos primeiros cristãos, que segundo ele, encontraram uma civilização pagã e a transformaram espiritual e moralmente, conclamou os batistas do Sul a lançarem uma ofensiva em direção a "*No Man's Land*" (terra de ninguém), isto é, as áreas ao redor das igrejas locais e os lugares onde não tinham igrejas, mas em que viveriam milhares de

¹²⁵⁸ Cf.: DOCHUK, Darren. *From Bible Belt to Sunbelt*. Plain-Folk Religion, Grassroots Politics, and the Rise of Evangelical Conservatism. New York, New York (EUA): W. W. Norton & Company, 2012, p. 35. E-book. FLOWERS, Elizabeth H. *Into the Pulpit: Southern Baptist Women and Power since World War II*. Chapel Hill, North Carolina (EUA): University of North Carolina Press, 2012, p. 7.

¹²⁵⁹ Cf.: ALLDREDGE, E. P. *Southern Baptist Handbook 1940*. Nashville, Tennessee (EUA): Sunday School Board, 1940.

¹²⁶⁰ Cf.: BRADLEY, Martin B. (Ed.). *The Quarterly Review Southern Baptist Handbook*, Nashville, Tennessee (EUA), v. 30, n. 3, Jul. Ago. Set. 1970.

¹²⁶¹ BIGGS, Austin R. *Op. cit.*, p. 40.

peças sem Deus. Warren propôs a criação de 5.000 novas igrejas e 25.000 missões até 1964.¹²⁶² Em 1957, a proposta se transformou no “*The 30,000 Movement*”. Em um momento que os batistas do Sul contavam com 30.824 igrejas, foi estabelecido o alvo de se criarem 10.000 igrejas e 20.000 missões.¹²⁶³ Nesse mesmo ano o movimento passou a integrar o programa The Baptist Jubilee Advance, da Convenção Batista do Sul. A promoção do movimento dos 30.000 foi realizada pela Sunday School Board, a Home Mission Board, a Woman's Missionary Union e o Brotherhood Commission.

O programa The Baptist Jubilee Advance foi criado em dezembro de 1955 por representantes da Convenção Batista do Sul, da American Baptist Convention, da National Baptist Convention U.S.A., da National Baptist Convention of America, da North American Baptist General Conference e da Baptist General Conference of America. Posteriormente, também teve a adesão dos batistas canadenses.¹²⁶⁴ O programa foi pensado para ter a duração de cinco anos, iniciando em 1959 e terminando em 1964. Seu objetivo era comemorar os 150 anos da primeira organização batista de abrangência nacional nos Estados Unidos, a General Missionary Convention of the Baptist Denomination in the United States of America for Foreign Missions,¹²⁶⁵ também conhecida como Triennial Convention,¹²⁶⁶ pois suas reuniões eram realizadas a cada três anos. Essa organização foi criada em 1814 e teve seu fim em 1845, quando os posicionamentos divergentes sobre a escravização de negros fizeram com que surgisse a Southern Baptist Convention (Convenção Batista do Sul). Os remanescentes da Triennial Convention formaram a American Baptist Convention.

Ao mesmo tempo em que a Southern Baptist Convention comemorava a história dos batistas na América e buscava aumentar sua expansão, também buscou “encontrar a maneira mais eficaz de promover o Reino através da Convenção

¹²⁶² Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1956, p. 74.

¹²⁶³ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1958, p. 421.

¹²⁶⁴ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1956, p. 107.

¹²⁶⁵ Tradução literal: Convenção Geral da Denominação Batista nos Estados Unidos para Missões no Estrangeiro.

¹²⁶⁶ Tradução literal: Convenção Trienal.

Batista do Sul”.¹²⁶⁷ Para isso, em 1956 foi criado um Committee To Study Total Southern Baptist Convention Program que teve como objetivo estudar as funções das agências e das juntas da convenção e o relacionamento entre elas e com as igrejas locais e com as convenções estaduais.¹²⁶⁸ Em 1954, James Lenox Sullivan, que foi presidente da Sunday School Board entre 1953 e 1975, contratou os serviços de consultoria de gestão da Booz Allen and Hamilton Inc.,¹²⁶⁹ segundo Austin Biggs, “para sugerir métodos de aumento da eficiência e crescimento contínuo”.¹²⁷⁰ A mesma empresa foi contratada pelo comitê criado em 1956 para averiguar o programa desenvolvido pela Southern Baptist Convention, isto é, o funcionamento do conjunto de agências e juntas da convenção.¹²⁷¹

Todas as agências e juntas da Southern Baptist Convention participaram das mudanças que ocorreram na década de 1950. Contudo, a Sunday School Board teve um papel estratégico nesses movimentos. Por um lado, era seu papel estabelecer planos que ajudassem as igrejas e as missões que surgiriam para que pudessem ser “estáveis e produtivas”.¹²⁷² Por outro lado, desde 1957, a Divisão de Educação da Junta ficou responsável por preparar o programa a ser implantado nas igrejas para o ano de 1960.¹²⁷³ Isso aconteceu porque dentro do programa The Baptist Jubilee Advance havia temas que serviriam de ênfases anuais nas comemorações e dos trabalhos desenvolvidos pelas organizações participantes do programa. Para 1959 foi proposto o tema Evangelismo por meio do testemunho cooperativo; para 1960, Evangelismo por meio do ensino e treinamento da Bíblia;

¹²⁶⁷ Tradução literal de: “finding the most effective way of promoting the Kingdom through the Southern Baptist Convention.” SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1956, p. 110

¹²⁶⁸ Cf.: *Ibidem.*, p 110.

¹²⁶⁹ Cf.: Sobre a Booz Allen and Hamilton Inc., ver: KLEINER, Art. *Booz Allen Hamilton: Helping Clients Envision the Future*. Nashville, Tennessee (EUA): Greenwich Publishing Group, 2004.

¹²⁷⁰ Tradução literal de: “to suggest methods of increasing efficiency and continued growth”. BIGGS, Austin R. *Op. cit.*, p. 40.

¹²⁷¹ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1957, p. 428.

¹²⁷² *Ibidem.*, p. 235-6.

¹²⁷³ SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1959, p. 426. SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1958, p. 260.

para 1961, Evangelismo por meio de mordomia e alistamento; para 1962, Evangelismo através da extensão da igreja; para 1963, Evangelismo por meio de missões mundiais; e para 1964, Celebração do Terceiro Jubileu.¹²⁷⁴

No final da apresentação de seu *Programa de Educação Religiosa*, Smith fez um breve agradecimento a Sunday School Board da Southern Baptist Convention.¹²⁷⁵ A referida junta estadunidense havia permitido que a missionária da sua Convenção no Brasil aproveitasse “muitos dos conceitos do livro *A Church Organized and Functioning* e de transcrever na íntegra os objetivos do ensino e treinamento cristão do livro *The Curriculum Guide*”.¹²⁷⁶

Na década de 1960, a Sunday School Board da Southern Baptist Convention mantinha duas editoras: Broadman Press e Convention Press. A primeira, mais do que publicar livros, servia como uma marca para a realização de diversos produtos como livros, filmes e discos. Seus livros tratavam sobre os mais diversos assuntos como doutrina, interpretação bíblica, biografias e pregações. A segunda editora produzia livros para serem utilizados pelas igrejas da Southern Baptist Convention. No início dos anos 1960, a maioria dos títulos dessa editora se encontravam em duas grandes séries de livros: a primeira era chamada de *Church Study Course for Teaching and Training* ou, simplesmente, *Church Study Course*. e a segunda de *Vacation Bible School series*.¹²⁷⁷

Os dois livros utilizados por Smith foram publicados pela Convention Press e um deles, *A Church Organized and Functioning*, integrava a série *Church Study Course*. A série surgiu em 1959 a partir da combinação de três cursos promovidos

¹²⁷⁴ Tradução literal de: “Evangelism through co-operative witness (1959); Evangelism through Bible teaching and training (1960); Evangelism through stewardship and enlistment (1961); Evangelism through church extension (1962); Evangelism through world missions (1963); Third Jubilee Celebration (1964)”. Cf.: ROUTH, P. et al. Twenty-ninth Annual Report Executive Committee IN: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1956, p. 107.

¹²⁷⁵ Em português: Junta de Escola Dominical da Convenção Batista do Sul. Desde 1998 se chama *LifeWay Christian Resources*. Cf.: LAWSON, Linda; WILLIS, Charles. *LifeWay Christian Resources proposed as Sunday School Board's new name*. *Baptist Press*, Nashville, 16 setembro de 1997. Disponível em: <<https://www.baptistpress.com/resource-library/news/lifeway-christian-resources-proposed-as-sunday-school-boards-new-name/>>. Acessado em: 18 de jul. 2022.

¹²⁷⁶ SMITH, Cathryn L. *Op. cit.*, [p. 6].

¹²⁷⁷ Tradução literal: *Curso de Estudo da Igreja para Ensino e Treinamento e Série de escola bíblica de férias*. Cf. MEAD, J.; SULLIVAN, J. Seventieth Annual Report The Sunday School Board. IN: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1961, p. p. 198, 199.

pela Sunday School Board: o Sunday School Training Course, o Graded Training Union Study Course e o Church Music Training Course. Mas, ao longo do tempo, novas publicações foram adicionadas a ela. Em 1961 foram acrescentados estudos sobre os princípios e os métodos da Woman's Missionary Union, que também passou a promover o curso.¹²⁷⁸

O estudo das obras podia ser feito em classes nas igrejas locais ou pelas pessoas em suas casas. Ao fim de cada curso, o estudante recebia um certificado da Sunday School Board. Smith utilizou o mesmo método no Brasil. O objetivo do Church Study Course era:

ajudar os cristãos a crescer em conhecimento e convicção, ajudá-los a crescer em direção à maturidade em caráter cristão e competência para o serviço, encorajá-los a participar dignamente como obreiros em suas igrejas e desenvolver líderes para todas as fases da vida e do trabalho da igreja.¹²⁷⁹

Os dois livros utilizados por Smith foram escritos como um duplo esforço da Sunday School Board em preparar as igrejas já existentes para o avanço da obra batista do Sul e em fornecer uma base estável para as novas igrejas.

The Curriculum Guide foi uma obra que teve várias edições. De acordo com a série *Annual of the Southern Baptist Convention* podemos identificar que essa obra teve ao menos cinco edições, sendo elas: 1960, 1961, 1961-1962, 1962-1963, 1963-1964. Não foi possível identificar qual dessas edições Cathryn Smith utilizou. Mas todos esses volumes foram editados por Clifton Judson Allen (1901-1986) e William Lewis Howse (1905-1977). Natural da Carolina do Sul, Clifton J. Allen obteve seu bacharelado em Artes pela Furman University em 1923, o mestrado em Teologia pelo Southern Baptist Theological Seminary em 1928 e na mesma instituição seu doutorado em 1932. Ele pastoreou igrejas nos estados de Kentucky e Carolina do Norte. Em 1937, Allen passou a colaborar com a Sunday School Board como secretário editorial associado e, a partir de 1945, como secretário editorial.¹²⁸⁰

¹²⁷⁸ Cf.: HOWSE, W. L.; THOMASON, W. O. *A church organized and functioning*. Nashville, Tennessee (EUA): Convention Press, 1963. p. viii. Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1959, p. 247-248.

¹²⁷⁹ Tradução literal: "help Christians to grow in knowledge and conviction, to help them to grow toward maturity in Christian character and competence for service, to encourage them to participate worthily as workers in their churches, and to develop leaders for all phases of church life and work". HOWSE, W. L.; THOMASON, W. O. *Op. cit.*, p. viii.

¹²⁸⁰ Cf.: SOUTHERN BAPTIST HISTORICAL LIBRARY & ARCHIVES. *Inventory Of The Clifton Judson Allen Papers AR. 795 - 221*. Nashville, Tennessee (EUA): Southern Baptist Historical Library &

Como representante da Sunday School Board, Allen se envolveu com os trabalhos da Aliança Batista Mundial, o International Council of Religious Education e com o Conselho Nacional das Igrejas de Cristo nos EUA nos seguintes comitês: Committee on Uniform Lesson Series e o Committee on the Revised Standard Version of the Bible. Após sua aposentadoria em 1968, Allen serviu como editor geral do Broadman Bible Commentary e como secretário de registro entre 1965 e 1976.¹²⁸¹

O segundo nome a assinar o *The Curriculum Guide* é de William Lewis Howse (1905-1977). Natural do Tennessee, Howse obteve seu bacharelado em artes pela Union University em 1926. Em 1932 obteve o mestrado em Artes pela Baylor University e pelo Southwestern Baptist Theological Seminary recebeu os graus de mestre e de doutor em Educação Religiosa, em 1934 e 1937, respectivamente. Alguns anos depois, em 1948, a Hardin-Simmons University lhe conferiu o grau de doutor em Letras Humanas, e da Union University recebeu o grau de doutor em Direito em 1958.

Entre os anos de 1927 e 1949, Howse serviu como ministro de educação em igrejas nas cidades de Fort Worth, Waco e Dallas, todas no estado do Texas. Em 1932 ele começou a lecionar no Southwestern Baptist Theological Seminary, onde Cathryn Smith estudou. Parou a docência em 1954 para assumir a chefia da divisão de Educação da Sunday School Board. Permaneceu nesse cargo até sua aposentadoria em 1971. Mas continuou colaborando com a Convenção Batista do Sul como consultor de planejamento de longo prazo para a América Central e o Caribe.¹²⁸² Na qualidade de Diretor de Educação da Sunday School Board, William L. Howse integrou desde 1957 o grupo de vinte e cinco pessoas que formavam o comitê do programa The Baptist Jubilee Advance entre os batistas do Sul,¹²⁸³ onde

Archives, 2011. Disponível em: <<https://www.sbhla.org/wp-content/uploads/795-221.pdf>>. Acessado em: 01 out. 2021.

¹²⁸¹ Cf.: HILL, Leonard. Clifton Judson Allen papers offer inside look at SBC IN: *Baptist Press*, Nashville, 21 fevereiro de 2001. Disponível em: <<https://www.baptistpress.com/resource-library/news/clifton-judson-allen-papers-offer-inside-look-at-sbc/>> Acessado em: 18 de jul. 2022.

¹²⁸² Cf.: SOUTHERN BAPTIST HISTORICAL LIBRARY & ARCHIVES. *William Lewis Howse, JR. Papers, 1929-1958 AR 41*. Nashville, Tennessee (EUA): Southern Baptist Historical Library & Archives, 2011. Disponível em: <https://sbhla.org/finding_aids/howse-william-lewis-jr-1905-1977/>. Acessado em: 01 out. 2021.

¹²⁸³ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1957, p. 110.

serviu como secretário e presidente do subcomitê de ênfase para 1960¹²⁸⁴ e também foi membro do comitê do movimento dos 30.000.

The Curriculum Guide foi pensado para servir como uma descrição detalhada de todos os materiais curriculares publicados pela Sunday School Board e mostrar como esses materiais poderiam ser utilizados de forma eficaz.¹²⁸⁵ Contudo, a obra não se restringia a descrever materiais ou propor sua utilização. Ela também tinha declarações sobre a natureza e a mensagem da Bíblia, a natureza e as necessidades das pessoas e a natureza e a missão da igreja. Tais declarações orientavam as publicações dos departamentos da Junta, como o de Escolas Dominicais, o da União de Treinamento e o de Música.¹²⁸⁶ Ao estabelecer a missão, os objetivos e o modo como estes deveriam ser alcançados, *The Curriculum Guide* se torna um indício da busca pela eficiência na área da educação.

A Church Organized and Functioning foi publicado em 1963 e teve como autores William Lewis Howse e William O. Thomason. Diferente de Howse, que vimos ter ocupado um lugar importante na Sunday School Board e tomado parte nas mudanças que estavam ocorrendo na Southern Baptist Convention, William Thomason teve um papel secundário e por isso são poucas as informações sobre ele. Thomason era natural do Alabama. Obteve o grau de bacharel em Ciências pela Auburn University e os graus de mestre e de doutor em Educação Religiosa pelo Southwestern Baptist Theological Seminary, o mesmo seminário texano em que Howse estudou e lecionou e Cathryn Smith se formou. Thomason serviu como diretor de juventude e principalmente como ministro de Educação em igrejas nos estados do Texas, Oklahoma e Tennessee entre 1951 e 1958. A partir de maio de 1958, começou a colaborar com a Sunday School Board como editor do material destinado as crianças na primeira infância.¹²⁸⁷ Entre os anos de 1960 e 1970, foi o assistente de William Howse, enquanto diretor da Divisão de Educação. A partir de

¹²⁸⁴ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1958, p. 260.

¹²⁸⁵ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1960, p. 178.

¹²⁸⁶ SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1964, p. 169.

¹²⁸⁷ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1959, p. 267.

1971, foi diretor da Divisão de Livraria da Sunday School Board.¹²⁸⁸ Tomason e Howse ainda escreveram outro livro juntos, *A Dynamic Church: Spirit and Structure for the Seventies*, em 1969, também publicado pela Convention Press.

Mais do que *The Curriculum Guide*, a obra *A Church Organized and Functioning* concretiza melhor a expectativa dos batistas do Sul no início dos anos 1960, pois não trata apenas da educação, mas de toda a igreja. Mas não só por isso, a obra é o resultado de todos esses movimentos que os batistas do Sul vivenciaram no início da segunda metade do século XX. Isto é expressado na introdução da obra quando afirma: “Este livro pode ser comparado a um rio, vários fluxos de ação como afluentes fluem juntos para torná-lo o que é”.¹²⁸⁹

Os autores são muito claros quanto aos afluentes deste rio-livro. O primeiro foi uma exigência da Convenção Batista do Sul feita em 1958 de que suas agências e juntas deveriam definir seus programas e orçamentos e anualmente comunicar a convenção,¹²⁹⁰ o que levou a Sunday School Board a repensar a igreja e suas tarefas básicas. Para a tarefa foi utilizado o Novo Testamento, texto base da fé cristã. Contudo, também foi levado em consideração as atribuições dadas pela Southern Baptist Convention à Sunday School Board de 1845 até o momento do estudo. A intenção era de que a obra fosse “representativo dos conceitos e opiniões das igrejas Batistas do Sul”.¹²⁹¹ Outro afluente, não menos importante, foi o serviço de planejamento a longo prazo desenvolvido pelo Departamento de Administração da Igreja. O trabalho com a administração eclesiástica na Sunday School Board remonta à criação do Departamento de Administração e Edifícios da Igreja, em 1927.¹²⁹² Mas com as reestruturações que essa junta sofreu ao longo do tempo, em 1956 foi criado o cargo de editor de materiais de administração da igreja dentro da

¹²⁸⁸ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1971, p. 372.

¹²⁸⁹ Tradução literal: “Is this book may be likened to a river, several streams of action as tributaries flow together to make it what it is”. HOWSE, W. L.; THOMASON, W. O. *Op. cit.*, p. xi.

¹²⁹⁰ BRANCH, Douglas M. et al. Committee to Study Total Southern Baptist Program. IN: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1958, p. 430-461.

¹²⁹¹ Tradução literal: “be representative of the concepts and opinions of Southern Baptist churches”. HOWSE, W. L.; THOMASON, W. O. *Op. cit.*, p. xii.

¹²⁹² Cf. ALLEN, Clifton J. (Org.). *Encyclopedia of Southern Baptists*, Vol. 2. Nashville, Tennessee (EUA): Broadman Press, 1958, p. 1331.

Divisão de Ensino, portanto, subordinado a Howse.¹²⁹³ Entre as funções desse editor estava “preparar materiais sobre o Conselho da Igreja, o trabalho dos oficiais da igreja e comitês da igreja não eram cobertos por outros departamentos do Sunday School Board”.¹²⁹⁴ O primeiro editor do Departamento de Administração foi Howard Bryce Foshee,¹²⁹⁵ que havia sido ministro de educação de uma igreja no estado da Carolina do Norte. O tema da administração das igrejas estava estreitamente relacionado à Educação Religiosa. Esse movimento nos ajuda a compreender como a busca pela eficiência da Southern Baptist Convention chegou nas igrejas locais, não só estadunidenses, como brasileiras e em outros países, por meio da ação dos missionários da Southern Baptist Convention.¹²⁹⁶

Ao compararmos os capítulos e subtítulos das duas obras estadunidenses com os da obra de Smith feita no Brasil, pode-se identificar que 71,52% do texto do *Programa de Educação Religiosa* foi uma transcrição integral ou adaptação de *The Curriculum Guide* e de *A Church Organized and Functioning*. Só desta última obra vieram 65,97% do texto de Smith. A estratégia utilizada por Smith era comum entre os missionários batistas estadunidenses no Brasil. Por exemplo, a missionária Edna Harrington (1904-1980), em sua obra *O Departamento de Primários*, de 1965, se utilizou de três livros e duas revistas publicados pela Convenção Batista do Sul.¹²⁹⁷ Contudo, nos ajuda a perceber dois elementos: primeiro, a Educação Religiosa na década de 1960 era mais do que métodos e conteúdo de ensino, mas um modo de conceber e de se vivenciar a igreja e seu cotidiano. Segundo, a estrutura educacional batista, logo, a eclesiástica, também são construções estadunidenses com autores identificáveis e uma data de fabricação.

¹²⁹³ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1956, p. 222.

¹²⁹⁴ Tradução literal de “prepare materials on the Church Council, the work of church officers, and church committees not covered in other departments at the Sunday School Board”. *Idem*.

¹²⁹⁵ SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1957, p. 237.

¹²⁹⁶ SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1953, p. 455.

¹²⁹⁷ Cf.: HARRINGTON, Edna. *O Departamento de Primários*. Rio de Janeiro: Caso Publicadora Batista, 1965.

7 A EDUCAÇÃO RELIGIOSA NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE UMA IGREJA LOCAL

Baseando-se na obra de William Lewis Howse e William O. Thomason, *A Church Organized and Functioning*, Cathryn Lucile Smith inicia seu *Programa de Educação Religiosa* tratando sobre a composição, a conceituação e a natureza da igreja. Segundo a missionária, “Uma igreja é constituída de uma congregação de filhos de Deus”.¹²⁹⁸ Ao associar a igreja a uma congregação, Smith se mantém fiel à tradição batista de rejeitar a ideia de uma igreja única, reafirmando a concepção da igreja como igreja local. Diferente de outras concepções cristãs, como a católica romana ou a anglicana, a igreja local para os batistas não equivale a de uma igreja particular, também chamada de diocese, ou seja, o conjunto de fiéis em um dado território que está sob os cuidados de um bispo (cânones 368 e 369).¹²⁹⁹ Ou ainda a concepção de paróquia, isto é, uma subdivisão territorial da diocese confiada aos cuidados de um pároco, como é no caso dos católicos romanos (cânone 515 § 1º e cânone 374 § 1º).¹³⁰⁰ A igreja local na concepção batista não se limita territorialmente. É formada pelos fiéis que a ela voluntariamente se filiam. Assim, um bairro, por menor que seja, pode ter mais de uma igreja batista.

Smith define igreja como “uma fraternidade em Cristo”.¹³⁰¹ Em sua argumentação, a missionária recorre a duas metáforas. A primeira é da igreja como “uma família de remidos”,¹³⁰² e a outra é da igreja como “corpo de Cristo”.¹³⁰³ – metáforas que já eram conhecidas de seus interlocutores e que ela retirou da Bíblia, a maior autoridade reconhecida entre os batistas. A igreja é colocada como o espaço, não físico, mas simbólico e social privilegiado do fiel. Uma vez que é no

¹²⁹⁸ SMITH, Cathryn L. *Programa de Educação Religiosa*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967, p. 11.

¹²⁹⁹ Cf.: CÓDIGO DE DIREITO CANÓNICO, promulgado por João Paulo II, Papa. 4. ed. Tradução Conferência Episcopal Portuguesa. Braga, Portugal: Editorial Apostolado da Oração, 2007, p. 65. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf> Acessado em: 18 de jul. 2022.

¹³⁰⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 67, 95.

¹³⁰¹ SMITH, Cathryn L. *Op. cit.*, p.12.

¹³⁰² *Ibidem.*, p. 11.

¹³⁰³ *Ibidem.*, p. 12

relacionamento entre os fiéis que ocorre o compartilhamento dos sentimentos e das necessidades de cada um e que a missão de cada indivíduo e do grupo podem ser cumpridas, ou seja, a missão iniciada por Jesus de “reconciliação do homem com Deus”.¹³⁰⁴ Esse espaço social seria diferente de qualquer outro, pois havia sido o próprio Deus, por meio de Jesus, que o criou.¹³⁰⁵ Esse fato não apenas diferencia o espaço partilhado por diversos seres humanos, com no universo simbólico, o coloca acima de qualquer outro e passa a ocupar um lugar legítimo de autoridade.

Para Cathryn Smith, assim como para Howse e Thomason, iniciar seus livros com tais esclarecimentos seria importante, pois “O conceito da natureza da igreja que os membros têm determina tudo o que a igreja faz”.¹³⁰⁶ Portanto, seria necessário que eles soubessem “quem são, o trabalho que devem realizar e como realizá-lo”, para que “a igreja reafirme sua missão no mundo e cumpra integralmente os seus propósitos”.¹³⁰⁷ Isso demonstra que a obra de Smith não é apenas um escrito sobre o trabalho educacional restrito a currículos, conteúdos e métodos de ensino. Mas, partindo da única conceituação sobre igreja admitida entre os batistas do Sul e os brasileiros, propõe um padrão eclesialístico. Um padrão baseado no caráter educacional da igreja, mas que não se restringe a ele.

A construção desse padrão idealizado se completa quando Smith, ainda reproduzindo Howse e Thomason, aponta o que entende ser as quatro funções como básicas para o funcionamento de uma igreja: 1) cultuar a Deus; 2) anunciar as boas novas, ou seja, evangelizar; 3) educar; e 4) ministrar, isto é, atender às necessidades humanas.¹³⁰⁸ Essas quatro funções são entendidas como dependentes uma das outras e nessa relação a educação recebe um destaque.

Assim com os autores estadunidenses, Smith entende que “Cada igreja é uma escola”,¹³⁰⁹ pois “cada ato da congregação, tudo o que ela faz, tem força educativa”¹³¹⁰ e “o cumprimento da missão da igreja depende do processo

¹³⁰⁴ *Idem.*

¹³⁰⁵ Cf.: *Ibidem.*, p. 11.

¹³⁰⁶ *Idem.*

¹³⁰⁷ *Idem.*

¹³⁰⁸ *Ibidem.*, p. 13-16.

¹³⁰⁹ *Ibidem.*, p. 15.

educativo”.¹³¹¹ Assim, a centralidade da educação na vida de uma igreja se dá em razão de sua função na propagação e na consolidação do cristianismo.¹³¹² Mas qual é propriamente a noção de educação com que Smith trabalha? Traduzindo Howse e Thomason, Smith define educação como:

Educar é ensinar, é treinar, é orientar. Do ponto de vista cristão, educar significa levar as pessoas a conhecimento e aceitação de Jesus Cristo como Salvador; é conduzi-las à prática dos conceitos cristãos como padrão de vida. Inclui, ainda mais, o adestramento para as funções da igreja e a motivação para uma vida de serviço em nome de Cristo.¹³¹³

Contudo, para Smith, a educação cristã não se encerra nos limites da fraternidade cristã, no espaço social formado pelas relações dos fiéis. Ela tem basicamente duas atuações fora da igreja. A primeira é a evangelização. Smith entende a educação cristã como um método de evangelização,¹³¹⁴ pois o alvo da igreja “deve ser ganhar verdadeiros discípulos para Cristo que desejam unir-se na comunhão daqueles que continuam a aprender a viver como cristãos”.¹³¹⁵ A segunda atuação da educação cristã é ser a origem da ação cristã no mundo ao fazer dela “mais do que mera consciência política ou simples projeção de preconceito emocional”.¹³¹⁶ Exemplos de ação cristã, segundo a autora, seriam:

o cuidado por crianças desamparadas, pelos pobres, pelos desprivilegiados; a oposição à escravidão; a manutenção de hospitais; a oposição ao tráfico de bebidas alcoólicas e de narcóticos; o combate à discriminação racial e social e a luta contra a exploração de menores pelo trabalho organizado.¹³¹⁷

A proposição de um padrão eclesialístico, a partir da definição da natureza da igreja e de suas funções básicas, cria um ideal de igreja que no decorrer do livro Smith se esforça em explicar como torná-lo realidade.

¹³¹⁰ *Ibidem.*, p. 16.

¹³¹¹ *Ibidem.*, p. 17.

¹³¹² Cf.: *Ibidem.*, p. 12.

¹³¹³ *Ibidem.*, p. 15.

¹³¹⁴ Cf.: *Ibidem.*, p. 18.

¹³¹⁵ *Idem.*

¹³¹⁶ *Ibidem.*, p. 19.

¹³¹⁷ *Ibidem.*, p. 18, 19.

7.1 Um programa de educação religiosa

O ensino é uma das principais formas da igreja-escola, como concebida por Howse e Thomason, para atuar nos indivíduos. O objetivo geral da educação cristã, neste caso, segundo Smith, é

levar pessoas a uma consciência de Deus revelado em Jesus Cristo, a uma relação pessoal com Ele através da fé, à obediência em segui-IO [sic] no discipulado cristão, a uma vida orientada pelos Espírito Santo e ao desenvolvimento contínuo da maturidade cristã.¹³¹⁸

Em outras palavras, a Educação Religiosa pretende “modificar a conduta e o caráter e ajudar as pessoas a experimentar a vida abundante em Cristo”, uma vez que, as pessoas têm “necessidades urgentes que só podem ser satisfeitas através do ensino e do treinamento”.¹³¹⁹

Como concretizar esse ideal de igreja passa, necessariamente, pelo ensino, Smith propõe um programa de Educação Religiosa. De acordo com Howse e Thomason, um programa é “Qualquer atividade básica contínua que tenha importância primária para alcançar os objetivos da igreja”.¹³²⁰ Nesse caso um programa de Educação Religiosa está próximo do que Howse e Thomason chamaram de organização educacional (*Educational organization*), isto é:

Uma abordagem estruturada para a aprendizagem. Tal organização tem uma filosofia, objetivos, atividades de aprendizagem programadas e líderes para conduzir essas atividades. Ela tem uma clientela claramente definida e áreas de conteúdo que estão adequadamente relacionadas às de outras organizações educacionais da igreja.¹³²¹

A filosofia se baseia no ideal da igreja-escola e em uma determinada concepção sobre o ser humano. Este é entendido como portador de uma capacidade inata para o desenvolvimento físico, intelectual, emocional e moral e de viver em comunidade, como a família e o país. Mas sua essência é espiritual. Como está separado de Deus precisa de salvação, pois apenas assim cumprirá o seu

¹³¹⁸ *Ibidem.*, p. 23.

¹³¹⁹ *Ibidem.*, p. 21.

¹³²⁰ Tradução literal de: “Any basic continuing activity which has primary importance in achieving the objectives of the church”. HOWSE, W. L.; THOMASON, W. O. *Op. cit.*, p. 148.

¹³²¹ Tradução literal de: “A structured approach to learning. Such an organization has a philosophy, objectives, programed learning activities, and leaders to conduct these activities. It has a clearly defined constituency and content areas which are properly related to those of other church educational organizations”. *Ibidem.*, p. 147.

destino que é ter comunhão com Deus e alcançará a paz interior, a segurança e a realização.¹³²²

A essas necessidades, que Smith traduz da obra *The Curriculum Guide*, ela acrescentou um conjunto de dezenove proposições feitas pelos participantes da I Conferência de Educação Religiosa, realizada em 1966. A única contribuição que teve a participação de brasileiros aproveitada na obra de Smith, que era destinada aos próprios brasileiros, foram essas proposições. As dezenove proposições feitas tratavam das necessidades dos indivíduos após a conversão. Eram elas:

- (1) Conhecer a Bíblia
- (2) Cultivar a vida espiritual
- (3) Aprender métodos de evangelização
- (4) Conhecer as doutrinas batistas
- (5) Firmar convicções doutrinárias
- (6) Ser incentivado à vida de testemunho
- (7) Desenvolver o espírito de mordomia
- (8) Desenvolver o espírito missionário
- (9) Desenvolver talentos
- (10) Encontrar oportunidades de serviço
- (11) Compreender a responsabilidade pessoal como membro da sociedade
- (12) Informar-se sobre o trabalho da igreja e da Denominação
- (13) Conhecer outros grupos religiosos e as diferentes filosofias de vida
- (14) Aprender a trabalhar em equipe
- (15) Aprender diferentes técnicas de comunicação
- (16) Ter conhecimento de relações humanas
- (17) Receber orientação vocacional
- (18) Receber orientação quanto a problemas específicos de sua idade ou grupo
- (19) Receber estímulo para o seu aprimoramento cultura¹³²³

Contudo, a brasilidade das proposições é limitada, pois a conferência foi dirigida e coordenada por dois missionários estadunidenses que atuavam no Brasil, Edgar F. Hallock e Cathryn Smith, respectivamente. O próprio Werner Kaschel (1922-2010), brasileiro que liderou o Grupo de Trabalho sobre o Treinamento para o Serviço, responsável pela lista das proposições, obteve seu mestrado no Southwestern Baptist Theological Seminary em 1949 e seu doutorado pelo Southern Baptist Theological Seminary em 1971.¹³²⁴

Para atender a essas necessidades e desenvolver o objetivo geral da Educação Religiosa Smith apresenta sete alvos progressivos, sendo que o alvo

¹³²² Cf.: SMITH, Cathryn L. *Op. cit.*, p. 21.

¹³²³ *Ibidem*, p. 22.

¹³²⁴ Cf.: SANTOS JÚNIOR, Robson José dos. Werner Kaschel (1922-2010) IN: _____. *Hinologia cristã* – Cantos da fé cristã. Vila Velha, Espírito Santo. Disponível em: <www.hinologia.org/werner-kaschel/> Acessado em: 18jul. 2022.

quatro tem quatro subdivisões e o alvo cinco tem seis. Cada alvo tem o que chamamos de objetivos específicos. O primeiro alvo tem cinco objetivos específicos, o segundo tem seis, o terceiro tem cinco, o quarto tem dezesseis, o quinto tem trinta, o sexto tem sete e o sétimo alvo tem dez. Fazendo um total de 79 objetivos específicos.

Smith baseou os sete alvos na obra *The Curriculum Guide*. Os autores estadunidenses dividiram a vida em sete fases: berçário, principiantes, primário, júniores, intermediários, jovens e adultos. Em cada fase são aplicados os mesmos princípios, contudo a quantidade de objetivos específicos aumenta de acordo com o estágio da vida, por isso eram progressivos. Por exemplo, no estágio do berçário os autores estadunidenses utilizaram apenas 36 objetivos específicos. Smith não apresenta essa progressão. Em sua obra ela reproduz, sem nenhum esclarecimento ou contextualização, o modelo que nos Estados Unidos era aplicado aos adultos. Dos 79 objetivos específicos selecionamos algumas para melhor concretizar a aplicabilidade dos alvos.

O primeiro alvo é levar a pessoa a uma experiência de conversão. Para isso o indivíduo precisaria entender o juízo divino sobre o pecado, que ele não pode se salvar, mas que Cristo pode fazê-lo, “arrepender-se do pecado e aceitar Jesus como Salvador pessoal”.¹³²⁵ O segundo alvo é “induzir a pessoa a tornar-se membro inteligente, ativo e dedicado de uma igreja neotestamentária”,¹³²⁶ ou seja, uma igreja em conformidade com as orientações do Novo Testamento, base da fé cristã. Para os batistas, o grupo que segue de forma mais fiel o Novo Testamento são os próprios batistas. Assim, o convertido deveria se filiar e ser um membro ativo de uma igreja batista. Para tal o fiel precisa aprender e apreciar as práticas de sua igreja, contribuir para sua unidade, ser leal a ela, participar do serviço cristão por ela realizado e nunca deixar de integrar uma igreja neotestamentária, isto é, batista.

O terceiro alvo é fazer com que cada pessoa “faça do culto uma parte constante e vital na sua existência”.¹³²⁷ Para isso é necessário compreender o significado e os valores do culto, apreciar seus elementos e “desenvolver o hábito de assistir aos cultos de sua igreja com regularidade e participar deles com consciência

¹³²⁵ Cf.: SMITH, Cathryn L. *Op. cit.*, p. 23.

¹³²⁶ Cf.: *Idem*.

¹³²⁷ Cf.: *Ibidem.*, p. 24.

e proveito”.¹³²⁸ Essa prática coletiva é complementada pelas práticas privadas do culto individual ao orar, ler a Bíblia e meditar nela, assim como a do culto doméstico, ou seja, um culto realizado com o núcleo familiar.

O quarto alvo é ajudar cada pessoa a adquirir conhecimentos básicos sobre a Bíblia, a fé cristã, o cristianismo e sobre a denominação batista. Sobre a Bíblia a pessoa deve aceitá-la como última autoridade de fé e prática, conhecer a história de sua produção assim como os costumes, a geografia e a própria história bíblica, praticar os princípios bíblicos em sua vida, em sua família e na solução dos problemas do mundo, além de decorar trechos bíblicos. Sobre a fé cristã o fiel deve compreender a natureza divina, a humana, a retidão pessoal, sua responsabilidade social e “desenvolver uma crescente convicção da verdade e da finalidade da fé cristã”.¹³²⁹ Sobre o cristianismo e sobre a denominação batista o fiel deve compreender suas histórias, os principais fatos sobre os demais grupos cristãos, as características distintivas dos batistas, a realidade denominacional como sua organização, problemas e necessidades e sua relação pessoal com a obra denominacional.

O quinto alvo é contribuir para que o fiel desenvolva “atitudes e apreciações cristãs”, com respeito: 1) a Deus ao reverenciá-lo e amá-lo; 2) ao significado da existência, como, por exemplo, “acreditar que os propósitos principais de Deus para a humanidade são a redenção e ao desenvolvimento da retidão”;¹³³⁰ 3) a si próprio, reconhecendo que é criado à imagem de Deus, que tem potencialidades, que tem necessidades que só podem ser satisfeitas na comunhão com Deus, que o corpo tem de ser cuidado e protegido contra abusos e utilizado em trabalhos honestos, no serviço cristão e em recreações sadias, além de ser disciplinado nos hábitos e “almejar como objetivo pessoal atingir uma personalidade cristã madura e equilibrada”;¹³³¹ 4) aos outros, precisa aplicar os princípios cristãos, preocupar-se com a salvação de todos, agir corretamente com o sexo oposto, desenvolver o senso de pertencer à raça humana; 5) à Bíblia e instituições divinas, ao amar a Bíblia e apreciar seus ensinamentos, “respeitar a origem e propósitos divinos da igreja e

¹³²⁸ Cf.: *Idem*.

¹³²⁹ Cf.: *Ibidem.*, p. 25.

¹³³⁰ Cf.: *Idem*.

¹³³¹ Cf.: *Ibidem.*, p. 26.

ter a igreja em preeminência sobre todas as instituições de origem humana”,¹³³² respeitar o batismo, a ceia do Senhor e o domingo, aceitar o padrão neotestamentário de casamento e vida familiar, respeitar o governo civil e aceitar sua responsabilidade como cidadão; 6) ao mundo presente, ao entender que o mundo, como criado por Deus, a natureza e o trabalho são dádivas divinas e que enriquecem a vida, assim como o mundo é dominado pelo mal e que se deve combatê-lo e trabalhar para o melhoramento da ordem social.

Sexto alvo é desenvolver hábitos e atitudes que contribuam no desenvolvimento espiritual e na aplicação de padrões cristãos em cada esfera da vida. Por exemplo, se deve procurar “subordinar a vida toda à orientação do Espírito Santo”,¹³³³ por meio do estudo regular da Bíblia e da prática da oração, assim como aplicar os exemplos de Jesus em sua conduta pessoal, se esforçar para ter uma vida em família de acordo com os ensinamentos cristãos, recusar as relações que violem os princípios do Novo Testamento e aplicar princípios e padrões cristãos em suas relações sociais.

O sétimo e último alvo é levar o fiel a utilizar seus talentos e habilidades no serviço cristão, ao se dedicar em ganhar outros para Cristo, “descobrir a vontade de Deus em relação para sua vida e cumpri-la através da vocação” e “trabalhar fielmente a bem de sua igreja e servir sacrificialmente através de suas atividades”.¹³³⁴

O programa de Educação Religiosa se torna realidade por meio das atividades da igreja. Segundo Smith existem sete princípios que devem guiar as atividades. O primeiro é o alistamento, que trata do “buscar” as pessoas fora da igreja. Para tal é proposta a visitação de lares. O segundo princípio é a instrução para todas as idades. É por meio da instrução que há “a formação de conceitos e ideais, em como a consolidação de convicções”.¹³³⁵ O terceiro princípio é o evangelismo. Se entende que as atividades do programa devem contribuir para a conversão, assim como treinar os fiéis para a prática da evangelização. O quarto princípio é o treinamento, no qual se busca capacitar o fiel para cumprir as funções

¹³³² Cf. *Idem*.

¹³³³ Cf. *Ibidem.*, p. 27.

¹³³⁴ Cf. *Idem*.

¹³³⁵ Cf. *Ibidem.*, p. 28.

existentes na igreja. O quinto princípio é o culto, pois se entende que é necessário ensinar aos fiéis a como cultuar. O sexto princípio é a recreação, entendida como um “meio de expressão espontânea da sociabilidade e como veículo de desenvolvimento do caráter cristão”.¹³³⁶ O objetivo é afastar o fiel das recreações comercializadas e controladas, segundo a autora, por ideais nocivos.¹³³⁷ O sétimo e último princípio é o serviço. O que foi ensinado precisa ser praticado, seja na mordomia (no cuidado do que Deus deu ao fiel, como sua vida, seus bens, sua família, seu trabalho e o trato com o mundo em que vive), seja com missões (na difusão da mensagem de Cristo), para o benefício de outras pessoas.

7.2 As organizações do Programa de Educação Religiosa

Os objetivos específicos são concretizados por meio de atividades e estas seriam realizadas pelas organizações existentes na igreja. De acordo com Smith, traduzindo Howse e Thomason, uma organização é um “plano segundo o qual um grupo de pessoas trabalha em conjunto”, o que levou a própria igreja a ser entendida como “uma organização que, por sua vez, tem organizações”.¹³³⁸ A fim de ordenar o trabalho realizado pela igreja, Smith propôs a existência de quatro escolas que são compostas por organizações divididas de acordo com a faixa etária. A Escola Bíblia Dominical, que por si mesma, já uma organização dividida em classes, tal como em uma escola convencional; a Escola de Treinamento, organização composta por União de Treinamento; A Escola de Missões, com as seguintes organizações: Sociedade Feminina Missionária, Sociedade de Moças, Mensageiras do Rei, Sociedade de Crianças, Sociedade Cooperadora de Homens e Embaixadores do Rei; e a Escola de Música, cujas organizações que a integram são, basicamente, os coros existentes nas igrejas.

Smith não inovou em sua proposta. Mais uma vez, a missionária reproduziu o modelo estadunidense. A divisão das atividades da igreja em quatro escolas já era

¹³³⁶ Cf. *Ibidem.*, p. 29.

¹³³⁷ Cf. *Idem.*

¹³³⁸ *Ibidem.*, p. 89.

uma realidade entre as igrejas da Southern Baptist Convention. Por exemplo, a ênfase anual do programa The Baptist Jubilee Advance, para 1960, foi o evangelismo por meio do ensino e treinamento da Bíblia. Uma das metas para aquele ano foi:

Cada igreja buscando ter as quatro organizações educacionais - União Missionária Feminina, Fraternidade, Escola Dominical, União de Treinamento e Ministério da Música; e desenvolver programas eficazes de trabalho em cada um.¹³³⁹

Era esperado que, no fim de 1960, entre as igrejas da Southern Baptist Convention, 400.000 pessoas se matriculassem na Escola Dominical, 550.000 nas Uniões de Treinamento, 76.000 na União Missionária Feminina, 75.000 na Fraternidade e 60.000 na Escola de Música.¹³⁴⁰ Os objetivos das quatro Escolas e suas organizações podem ser vistos na tabela a seguir:

¹³³⁹ Tradução livre de: "Every church seeking to have the four educational organizations—Woman's Missionary Union, Brotherhood, Sunday school, Training Union, and the Music Ministry; and to develop effective programs of work in each". SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1960, p. 310.

¹³⁴⁰ Cf. *Idem*.

Quadro 1 – Objetivos das Escolas segundo o Programa de Educação Religiosa de Cathryn Smith em 1967 (Início)

	Escola Bíblica Dominical	Escola de Treinamento	Escola de Missões	Escola de Música
Objetivo principal:	Ensinar a Bíblia ao ensinar a natureza, o conteúdo e o propósito da revelação bíblica.	Treinamento geral de todos os membros da igreja, dentro da comunhão e da fraternidade.	Promover missões cristãs por meio de: estudos missionários, oração, atividades missionárias na comunidade e mordomia.	Ensinar música.
No ensino:	Ajudar as pessoas no desenvolvimento da fé e da vida cristã.	Ajudar os membros igreja a formarem conceitos claros de suas convicções teológicas.	A Sociedade Feminina deveria prover orientação quanto a problemas específicos ao elemento feminino.	Servir de auxílio à igreja para educar; Ajudar todas as pessoas a entenderem melhor a hinologia cristã; Fazer algo para elevar o nível de conhecimento e apreciação de música aos membros da igreja.
Piedade pessoal:	Induzir os membros da Igreja a cultuarem a Deus diariamente.	Promover o cultivo da vida devocional pelo curso de leituras bíblicas diárias.	-	Servir de auxílio à igreja para cultivar a Deus.
Evangelização e missões:	Ensinar a revelação bíblica, com o intuito de levar as pessoas a terem fé em Jesus como Salvador, assim, ganhando os perdidos para Cristo; Levar os perdidos que se encontraram com Cristo a serem membros da igreja, filiando-se a ela; Evangelizar por meio do programa dominical; Evangelizar por meio do testemunho individual, ao incutir nos alunos o conceito de testemunho; Evangelizar por meio de visitas evangelísticas; Evangelizar por meio da Escola Bíblica de Férias.	-	Ensinar missões (a mensagem missionária da Bíblia; o lugar da igreja relativo a missões; a história das missões através dos séculos; informar sobre o movimento contemporâneo de missões); Promover atividades missionárias (orar e sustentar missões; participar de atividades missionárias como: evangelização pessoal, organizar pontos de pregação, promover séries de conferências, manter cultos nas cadeias, penitenciárias, hospitais, clínicas e em instituições similares; providenciar folhetos e Evangelhos; manter culto ao ar livre).	Servir de auxílio à igreja para anunciar as boas novas.

Quadro 1 – Objetivos das Escolas segundo o Programa de Educação Religiosa de Cathryn Smith em 1967 (Continuação)

	Escola Bíblica Dominical	Escola de Treinamento	Escola de Missões	Escola de Música
No trabalho na igreja:	Prover organização e liderança para atividades especiais da igreja.	Promover a organização e a liderança para atividades especiais da igreja. Tornar os membros da igreja aptos, eficientes e disciplinados no desempenho das funções da sua igreja, onde quer que se encontrem. Apresentar aos novos crentes as oportunidades e responsabilidades como membros da igreja. Integrar os novos crentes na vida e no trabalho da igreja. Compreender e praticar princípios cristãos nas relações humanas. Adestramento específico de líderes para os mais variados cargos no trabalho da igreja. Descobrir, alistar e treinar em potencial para a igreja. Promover a sociabilidade e a recreação dos membros da igreja. Responsável por incentivar os membros da igreja a terem um preparo cultural mais elevado, por meio de classes de alfabetização, orientação vocacional e criação e manutenção de bibliotecas na igreja.	Prover organização e liderança para atividades missionárias e projetos especiais de missões. Ex.: trabalhos de beneficência como cuidar dos doentes e distribuição de alimentos e roupas. Prover organização e liderança para atividades especiais da igreja.	Treinar pessoas para cantar, dirigir, acompanhar e participar do programa musical da igreja. Ajudar todas as pessoas a participarem nos cânticos congregacionais. Orientar todas as organizações que precisam da música em suas atividades, a fim de melhorar a música nas organizações. Ajudar todos os membros a entender e apreciar o papel da música na igreja. Servir de auxílio à igreja para ministrar (Ex.: cerimônias de casamento, cultos fúnebres, batismos, celebração da ceia). Servir de auxílio à igreja para cultuar a Deus.

Quadro 1 – Objetivos das Escolas segundo o Programa de Educação Religiosa de Cathryn Smith em 1967 (Conclusão)

	Escola Bíblica Dominical	Escola de Treinamento	Escola de Missões	Escola de Música
Em relação a denominação batista:	Promover a informação a respeito do trabalho da igreja e da denominação. Promover a informação a respeito do trabalho da igreja e da denominação.	Promover a informação a respeito do trabalho da igreja e da denominação. Ajudar os membros da igreja a compreender suas raízes históricas, a interpretarem o presente e a preverem o futuro. Dar aos batistas mais segurança de suas próprias crenças e práticas para saberem trabalhar em harmonia com crentes de outra "cor denominacional".	Promover a informação a respeito do trabalho da igreja e da denominação. Promover a organização de Embaixadas e apoiá-las.	Promover a informação a respeito do trabalho da igreja e da denominação.

FONTE: Elaboração do autor (2023).

Como pôde ser visto no quadro 1, as quatro funções da igreja eram contempladas pelo Programa de Educação Religiosa de Cathryn Smith. O culto, a evangelização, o ensino da fé e das práticas religiosas e o atendimento as necessidades humanas. Toda a vida da igreja foi alcançada pela Educação Religiosa, incluindo a sociabilidade dos fiéis. Um elemento que as organizações que davam forma a esse programa tinham em comum foi de que todas colaboravam na promoção dos trabalhos da denominação, isto é, da Convenção Batista Brasileira – o que incluía suas agências e as demais associações batistas que com ela cooperavam. Uma vez que quem propôs a forma de trabalho e produziu o material utilizado no programa de educação foi a própria Convenção Batista Brasileira, a educação religiosa se tornou um dos mais importantes meios de construção e difusão do padrão identitário, seja representações, seja as práticas, aceito pelas lideranças denominacionais nas igrejas locais. Foi por meio de tais organizações que a vida cristã, especialmente a vivência eclesiástica, se tornava real na vida dos fiéis. Era por meio das organizações do programa de educação que a própria sensibilidade, isto é, a forma se sentir e lidar consigo mesmo, com o mundo e com o outro, foi construída no meio batista brasileiro.

7.2.1 A Escola Bíblica Dominical

A primeira escola tratada por Smith foi a Escola Bíblica Dominical, a qual a autora considerou ter a “maior responsabilidade no programa de educação religiosa de uma igreja”, por ser a organização mais antiga e, por isso, “mais arraigada na vida das igrejas”¹³⁴¹ e por ter o maior número de participantes. Mas que organização é essa?

Ao longo da história do cristianismo, os diversos grupos cristãos desenvolveram diferentes formas de estudar e ensinar a mensagem bíblica. No século XVIII, o movimento pietista, com Zinzendorf, e o metodista, com John Wesley, desenvolveram métodos de ensino da Bíblia. Contudo, o movimento das Escolas Dominicais começou com o leigo anglicano Robert Raikes (1736-1811), em

¹³⁴¹ Cf. SMITH, Cathryn L. *Op. cit.*, p. 43.

Gloucester, na Inglaterra. Como uma ação filantrópica, Raikes iniciou um sistema de aulas gratuitas que tinha como objetivo fornecer educação para as crianças que trabalhavam, de segunda-feira a sábado, nas fábricas de Gloucester. Basicamente, essa educação era a leitura e escrita utilizando a Bíblia. Às vezes recebiam aulas de aritmética. Essas crianças não eram alfabetizadas e nem recebiam a devida formação religiosa. Mas eram, especialmente, vistas como um problema social por não estarem sob a autoridade de um pai ou mestre e por não terem um comportamento considerado adequado para o dia do domingo.¹³⁴² Pelo domingo ser o único dia de descanso, eles passavam o dia nas ruas, o que contribuía para o que entendiam ser à época, vadiagem e delinquência. A ideia se espalhou por outras regiões da Inglaterra. Na mesma década de sua criação, em 1785, William Fox (1736-1826) criou a Sunday School Society a fim de fomentar a criação de novas Escolas Dominicais na Inglaterra. O movimento das Escolas Dominicais se espalhou pela Inglaterra, Escócia, País de Gales e por outras terras do Império Britânico.¹³⁴³ Em 1790 o movimento atravessou o Atlântico e chegou aos Estados Unidos.

Na Inglaterra, as Escolas Dominicais estavam mais ligadas às denominações dissidentes do que à Igreja da Inglaterra e eram mais fortes em cidades industriais e em aldeias rurais. Ao longo do século XIX, em seu país de origem, a colaboração de evangélicos da classe média para a criação, direção e manutenção das Escolas Dominicais diminuiu. Ela passou não somente a ser destinada às classes trabalhadoras e pobres, como a receber professores e apoio financeiro das comunidades locais.¹³⁴⁴ Entretanto, sua ênfase continuou no fornecimento de instrução e na melhoria das condições dos mais humildes.

Nos Estados Unidos, a Escola Dominical recebeu apoio de todas as igrejas e era forte em áreas urbanas.¹³⁴⁵ As próprias igrejas começaram a financiar e a abrigar em seus prédios a Escola Dominical, diferente da Inglaterra, onde as escolas funcionavam em prédios escolares e começou-se a buscar recursos públicos.

¹³⁴² Cf. BOYLAN, Anne M. *Sunday School: The Formation of an American Institution, 1790–1880*. New Haven, Connecticut (EUA): Yale University, 1988, p. 6.

¹³⁴³ Cf. LEINWEBER, David Walter. Sabbath Schools IN: KURIAN, George Thomas; LAMPORT, Mark A (Org.). *Encyclopedia of Christian education*. Vol. 3. Lanham, Maryland (EUA): The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc. 2015, p. 1091.

¹³⁴⁴ Cf. BOYLAN, Anne M. *Op. cit.*, p.166.

¹³⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p.167.

Segundo Anne Boylan, nas décadas de 1810 e 1820, um grande número de crianças foi escolarizada pelas escolas dominicais estadunidenses.¹³⁴⁶ Mas, diferente da Inglaterra, ao longo do século XIX, nos Estados Unidos houve uma expansão do ensino gratuito durante a semana. Isso ocorreu devido à isenção de impostos fornecida pelo governo. Tal fato levou as Escolas Dominicais a deixar a tarefa de alfabetização. As escolas que funcionavam nas igrejas passaram trabalhar para que as crianças da congregação aderissem à igreja. Já as escolas que funcionavam fora do ambiente eclesiástico, as missionárias, começaram um trabalho evangelístico que mais tarde resultaria na criação de igrejas. Esse movimento levou as escolas estadunidenses a receberem reconhecimento e apoio das denominações evangélicas e a servirem no esforço de evangelização nacional. Em 1880 a Escola Dominical já era o principal meio de evangelização das igrejas estadunidenses.¹³⁴⁷

Em ambos os países, segundo Anne Boylan, as Escolas Dominicais contribuíram para a unidade das comunidades locais. Na Inglaterra essa contribuição se deu na formação das classes trabalhadoras,¹³⁴⁸ por meio da alfabetização. Nos Estados Unidos, numa sociedade desordenada pelo crescimento urbano e industrial, pela imigração e o avanço das fronteiras, as Escolas Dominicais forneceram: instrução e identidade religiosa a crianças, jovens e adultos; nas Escolas missionárias urbanas, promoveram, por exemplo, agências de empregos e assistência no inverno para os alunos e seus familiares; e, nas áreas recém-ocupadas nas fronteiras, as escolas missionárias levaram os elementos típicos da vida protestante, como rituais e símbolos.¹³⁴⁹ Diferente da Inglaterra, nos Estados Unidos, as Escolas Dominicais, conectadas por entidades como a American Sunday School Union (1817) e seus periódicos, compuseram uma rede nacional que, para Boylan, contribuiu na formação de uma comunidade evangélica nacional.¹³⁵⁰

A relação entre os batistas e a Escola Dominical variou ao longo do tempo. Enquanto existiram batistas que apoiavam o movimento das Escolas Dominicais,

¹³⁴⁶ Cf. *Idem*.

¹³⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p.166.

¹³⁴⁸ Cf. THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Vol.2: A maldição de Adão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

¹³⁴⁹ Cf.: BOYLAN, Anne M. *Op. cit.*, p.169.

¹³⁵⁰ Cf.: *Ibidem*, p.168.

como o inglês William Fox, grupos estadunidenses de batistas particulares se colocaram contra a Escola Dominical e as organizações missionárias que surgiram no mesmo período, por não terem precedentes bíblicos, isto é, por não terem sido estabelecidas, seja pelos apóstolos, seja por Cristo. Contudo, devido à autonomia da igreja local, cada igreja poderia optar por desenvolver ou não uma Escola Dominical.

Na Convenção Trienal de 1817, Richard Furman (1755-1825) incentivou uma organização de Escolas Dominicais pelos Batistas, mas resistências como a de Francis Wayland (1796-1865) inviabilizaram os planos. Com a criação da Southern Baptist Convention, em 1845, os batistas do Sul começaram a investir em um programa de impressão de literatura para atender às Escolas Dominicais da Convenção. Para tal empreendimento foram criadas: a Southern Baptist Publication Society (1847-1863), a The Bible Board of the SBC (1851-1863), a Southern Baptist Sunday School Union (de 1857 até pouco depois da Guerra Civil) e a Board of Sunday Schools (1863-1873). Mas todas fracassaram. Apenas em 1891 a Southern Baptist Convention conseguiu estabelecer com sucesso a Sunday School Board.¹³⁵¹

A Escola Dominical chegou ao Brasil devido à atuação de missionários estrangeiros. A reunião de uma Escola Dominical no Brasil foi realizada no Rio de Janeiro em 01 de maio de 1836 pelo missionário metodista estadunidense Justin Spaulding,¹³⁵² mas as atividades de missão metodista no Brasil, assim como a Escola Dominical, foram encerradas em 1841. No entanto, em 19 de agosto de 1855, o casal de missionários escoceses Robert Reid Kalley (1809-1888) e Sarah Poulton Kalley (1825-1907) iniciaram uma classe de Escola Dominical em sua residência em Petrópolis, no interior do estado do Rio de Janeiro,¹³⁵³ antes mesmo de organizarem a Igreja Evangélica Fluminense, a primeira igreja protestante a celebrar cultos em língua portuguesa, em 1858. No ano de 1864, o casal se transferiu para a cidade do Rio de Janeiro onde começou outro trabalho de Escola Dominical. O missionário presbiteriano estadunidense Ashbel Green Simonton (1833-1867), antes de organizar a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, a primeira

¹³⁵¹ Cf.: JOYNER, Amy. A critique of the Southern Baptist Sunday school's attitude toward children based on current and historical analyses. *Honors Theses*. Paper 599. University of Richmond, 1991. Disponível em: <<https://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1543&context=honors-theses>> Acesado em: 30 set. 2021.

¹³⁵² Cf.: REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. [São Paulo]: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos 1984, p. 82-83.

¹³⁵³ Cf.: *Ibidem*, p. 95.

igreja presbiteriana no Brasil, em 1862, organizou em 22 de abril de 1860 uma escola dominical na casa em que morava.

Segundo Asa Routh Crabtree, missionário batista estadunidense no Brasil e o autor da primeira obra sobre a história dos batistas no país, em relatório de William Buck Bagby (1855-1939) à Foreign Mission Board, em 1883 já existia uma Escola Dominical funcionando na Primeira Igreja Batista da Bahia (atualmente Primeira Igreja Batista do Brasil), em Salvador.¹³⁵⁴ A Escola Dominical acompanhou a organização de outras igrejas batistas pelo país. Com a criação da Casa Publicadora Batista, em 1900, sob a liderança do missionário estadunidense William Edwin Entzminger (1859-1930), as Escolas Dominicais das igrejas batistas passaram a ser atendidas com lições publicadas, primeiramente, por meio de *O Jornal Batista*, criado em 1901, e depois pela publicação de revistas específicas. Com a organização da Convenção Batista Brasileira, em 1907, foi criada a Junta de Escolas Dominicais, para dirigir o trabalho relativo entre as igrejas batistas. Em 1966, com Cathryn Smith à frente do Departamento de Escolas Dominicais da Junta de Escolas Dominicais e Mocidade da Convenção Batista Brasileira, a Escola Dominical passou, entre os batistas brasileiros, a ser chamada oficialmente de Escola Bíblica Dominical.

No Brasil a Escola Popular Batista, depois Escola Bíblica de Férias, atuava como extensão dos departamentos que cuidava das crianças e dos adolescentes, como um dos meios de evangelização da Escola Dominical. A Escola Popular Batista surgiu nos Estados Unidos com o nome de Daily Vacation Bible School. Trabalhos esporádicos com crianças durante as férias já eram realizados pontualmente em algumas igrejas nos Estados Unidos no final do século XIX. Mas o movimento da Daily Vacation Bible School começou em 1898. O trabalho foi iniciado por Elizabeth (Elisa) Hawes, que conseguiu reunir cinquenta e sete crianças, atrás de uma cervejaria para lhes ensinar, durante as férias de verão, leitura, ginástica e realizar estudos bíblicos. Nos anos seguintes, o trabalho foi repetido, com cada vez mais crianças participando das atividades.

Elisa Hawes e seu esposo, Walker Aylett Hawe, eram naturais do estado da Virgínia. Eles se mudaram para a cidade de Nova York em 1898, pois seu esposo, que era médico, pretendia se especializar em um ministério médico para crianças.

¹³⁵⁴ Cf.: CRABTREE, Asa Routh. *Op. cit.*, p. 79.

Elisa Hawes passou a atuar como responsável pelo departamento de crianças da Escola Dominical na Epiphany Baptist Church.¹³⁵⁵ Observando a situação de muitas crianças nas ruas da cidade durante o verão e a dificuldade de levá-las à igreja, Hawes decidiu levar até elas a Escola Dominical. Por isso iniciou o trabalho da Daily Vacation Bible School.

Em 1900 Robert George Boville (1854-1937), secretário executivo da então New York Baptist City Society, começou a promover a realização da Daily Vacation Bible School em outras igrejas. Em 1911 Boville criou uma associação de caráter interdenominacional, ou seja, não vinculada a nenhuma denominação específica, para promover o trabalho. Em 1917 o trabalho da Daily Vacation Bible School já era realizado em outros países. Em 1924 os batistas do Sul criaram um departamento específico para orientar o trabalho em suas igrejas. Tal ação, segundo Eugene Angus, contribuiu para que os missionários utilizassem a Daily Vacation Bible School nos campos missionários.¹³⁵⁶

No Brasil, a primeira Daily Vacation Bible School foi realizada na cidade de Vitória, capital do estado do Espírito Santo, em dezembro de 1924, sob a coordenação das missionárias estadunidenses Bernice Ruth Neel (1891-1978), Minnie Levatta Landrum (1892-1959) e Waller Ray Buster (1898-1972), a pedido da Missão Batista de Vitória. Em agosto de 1925, a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade da Convenção Batista Brasileira criou um departamento específico para coordenar os trabalhos da Escola Popular Batista. Seu primeiro diretor foi o missionário estadunidense William Walters Enete (1938-1967) que naquele mesmo ano dirigiu duas Escolas Populares Batistas na cidade do Rio de Janeiro.¹³⁵⁷ Em 1964, a Escola Popular Batista passou a se chamar Escola Bíblica de Férias – nome já utilizado por outras denominações e por entidades congêneres nos Estados Unidos.¹³⁵⁸

De modo geral, a Escola Dominical que Smith sugeriu não é aquela criada em 1780 na Inglaterra, mas aquela que, no século XIX nos Estados Unidos, tinha se

¹³⁵⁵ Cf.: ANGUS, Eugene Jack. *Escola Bíblica de Férias: como alcançar pessoas e ensinar-lhes a Bíblia*. Rio de Janeiro: JUERP, 1992, p. 13.

¹³⁵⁶ Cf.: *Ibidem*, p. 14.

¹³⁵⁷ Cf.: *Ibidem*, p. 14-15.

¹³⁵⁸ Cf.: Nôvo nome para a Escola Popular Batista. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 6 de setembro de 1964, Ano LXIV, n. 36, p. 3.

tornado a principal agência de evangelismo e difusora de símbolos, rituais e uma identidade religiosa. Contudo, não se tratava de uma identidade evangélica genérica, mas uma identidade batista, mais especificamente, batista do Sul. Em linhas gerais, as tarefas da Escola Dominical, segundo Smith, seriam: ensinar a Bíblia, evangelizar, induzir os membros da igreja cultuarem a Deus diariamente, promover organizações e lideranças para atividades especiais da igreja e promover informações a respeito do trabalho da igreja e da denominação.

7.2.2 A Escola de Treinamento

Escola de Treinamento foi o nome utilizado por Cathryn Smith para a divisão do programa de Educação Religiosa responsável pelas Uniões de Treinamento, em inglês, Baptist Training Unions. As Uniões de Treinamento surgiram a partir de “young people’s movement” (movimento de juventude, ou mocidade) do século XIX. Segundo John Wesley Conley, “Houve uma grande variedade de bandas, ligas, clubes e sociedades; e classes especiais de instrução religiosa foram organizadas de tempos em tempos em muitas igrejas”,¹³⁵⁹ para trabalhar com a juventude. Um exemplo foi a que existiu em 1741 na antiga paróquia de North Parish, em Bridgewater, no estado de Massachusetts.

O “*young people’s movement*” foi marcado pelo surgimento de entidades religiosas destinadas aos jovens de vinte a trinta anos em meados do século XIX. Um marco no movimento foi a criação, em 1844, da Young Men's Christian Association (Associação Cristã de Moços), em Londres, e sua chegada aos Estados Unidos em 1852. De caráter não denominacional, inicialmente pretendia ser um “lugar específico de formação espiritual dos jovens trabalhadores” e “uma instituição de ajuda mútua”.¹³⁶⁰ Com o tempo, além do âmbito espiritual, a Associação também passou a atuar na promoção do bem físico, intelectual e social dos jovens.¹³⁶¹

¹³⁵⁹ Traduzido literalmente de “There had been a great variety of bands, leagues, clubs, and societies; and special classes religious instruction had from time to time been organized in many churches”. CONLEY, Jon Wesley. *History of Baptist Young People's Union of American*. Philadelphia (EUA): The Griffith & Rowland Press, 1913, p. 13-14. Disponível em: <<https://archive.org/details/historyofbaptist00conl/mode/2up>>. Acessado em: 01 out. 2021.

Com a conversão de muitos jovens, durante o grande reavivamento (*great revivals*), isto é, um período de grande entusiasmo, desenvolvimento e expansão religiosa, especialmente nas décadas de 1870 e 1880 e as limitações da atuação das Escolas Dominicais, as denominações protestantes começaram a desenvolver trabalhos “para cuidar e treinar mais eficientemente esses jovens conversos”.¹³⁶²

Ainda segundo Conley, o aprofundamento do movimento missionário na segunda metade do século XIX contribuiu para que as sociedades de mulheres começassem o treinamento para o trabalho missionário, desde a infância. Isso teria contribuído para que o pastor congregacional Francis Edward Clark (1851-1927), na cidade de Portland, estado de Maine, criasse em 1881 a Young People's Society of Christian Endeavour (Sociedade de Esforço Cristão), a fim de treinar os novos convertidos para o trabalho na igreja. A criação dessa sociedade foi outro importante marco do “*young people's movement*”.

Núcleos da sociedade fundada por Francis Clark, assim como sociedades com outros nomes, surgiram em muitas igrejas visando atender às necessidades religiosas de seus jovens. Entre os batistas já havia igrejas com sociedades de jovens, por exemplo, as que existiram na First Baptist Church of Rochester, em 1848, e na Baptist Church at Marengo, em 1858.

Em 1887 Oliver Willis Van Osdel (1847-1934), pastor batista no estado do Kansas, propôs uma organização denominacional para organizar o trabalho com os jovens batistas. Em 1889 surgiu a primeira organização estadual de jovens batistas, no estado de Nebraska. Batistas de outros estados, como Kansas e Wisconsin, também estudavam a ideia de criar tais organizações. Em 7 de abril de 1891, se reuniu na Second Baptist Church of Chicago, no estado de Illinois, a primeira convenção de jovens batistas da América. A Convenção contou com 1.621 delegados inscritos, representando o Canadá, o Distrito de Columbia e vinte e nove estados dos Estados Unidos. O objetivo era criar uma organização com o objetivo de

¹³⁶⁰ BAÍÁ, Anderson da Cunha. Associação Cristã de Moços no Brasil: um projeto de formação moral, intelectual e física (1890-1929). Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012, p.9. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-8SLGZT/tese___anderson_da_cunha_ba_a.pdf?sequence=1>. Acessado em: 01 out. 2021.

¹³⁶¹ *Ibidem*, p.12.

¹³⁶² Tradução literal: “for more efficient caring for and training of these young converts.” CONLEY, Jon Wesley. *Op. cit.*, p. 15.

ensinar os jovens das igrejas batistas sobre os princípios e a história dos batistas a fim de desempenharem um trabalho mais eficaz nas igrejas locais e impulsionar o trabalho missionário. Nessa convenção foi criada a Baptist Young People's Union of America (BYPU).

Inicialmente, a organização não tinha distinção entre igrejas Batistas do Sul, as que se mantiveram cooperando com instituições criadas pela antiga Triennial Convention e as igrejas do Canadá. Mas mudanças no início do século XX, como a reorganização dos batistas canadenses, a criação da Baptist World Alliance, em 1905, da Northern Baptist Convention, em 1907 e de mudanças na própria Southern Baptist Convention, contribuíram para que a atuação da Baptist Young People's Union of America estivesse mais associada aos batistas do Sul, os quais, por sua vez, confiaram a direção e a coordenação do trabalho de juventude à Sunday School Board.¹³⁶³

Em 1918 foi estabelecido o departamento da Baptist Young People's Union of America na Sunday School Board. A partir de 1921, com crescimento do setor de treinamento, o trabalho desenvolvido na BYPU foi ampliado para outros grupos de idades, surgindo um programa de treinamento que envolvia todas as faixas etárias da igreja. Por isso, em 1934, seu nome foi alterado para Baptist Training Unions. Em 1969 sua nomenclatura foi mais uma vez alterada para Church Training Department (Departamento de Treinamento da Igreja).¹³⁶⁴

No Brasil, o movimento de juventude protestante chegou no final do século XIX. Em 1891 foi criada a primeira sociedade de Esforço Cristão na cidade de Botucatu, interior do estado de São Paulo, pela missionária presbiteriana Clara Hough, em São Paulo. Em 1893, no Rio de Janeiro, foi criada a primeira Associação de Moços na América Latina, pelo missionário presbiteriano estadunidense Myron Augusto Clark (1866-1920). Entre os batistas, em 1906, os missionários Zacarias Clay Taylor (1850-1919) e Salomão Luiz Ginsburg (1867-1927) procuraram iniciar o trabalho das Uniãoes de Mocidade, inspirados na Baptist Young People's Union of America. Em 1907, com a criação da Convenção Batista Brasileira, foi formada a Junta de Mocidade, o que indica um desenvolvimento do trabalho com a juventude

¹³⁶³ Cf.: *Ibidem*, p. 113-114.

¹³⁶⁴ Cf.: SOUTHERN BAPTIST HISTORICAL LIBRARY & ARCHIVES. *Church Training Department Collection AR 795-549*. Nashville, Tennessee (EUA): Southern Baptist Historical Library & Archives, 2011. Disponível em: <<https://www.sbhla.org/wp-content/uploads/795-549.pdf>>. Acessado em: 01 out. 2021.

entre os batistas brasileiros. Mas em 1922 a Junta foi fundida com a de Escolas Dominicais e com a de Publicações, surgindo a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade. Na nova junta o Departamento de Treinamento passou a ser responsável pelo trabalho com a juventude. Semelhante com o que aconteceu no o setor de treinamento nos Estados Unidos na década de 1920, no Brasil o trabalho de treinamento foi ampliado para os demais membros da igreja e não apenas os jovens. Por isso, em 1946 foi criado o Departamento de Juventude.¹³⁶⁵ Foi nesse momento que, no Brasil, a União de Treinamento perde seu caráter de jovem. Desde 1930, vários jovens defendiam a ideia de se ter uma junta específica para o trabalho da juventude, o que se concretizou apenas em 1968, com a criação da Junta de Mocidade (Jumoc), que desde 2009 se chamada Juventude Batista Brasileira (JBB).

Mesmo com a criação de uma junta própria para o trabalho de juventude, era por meio das Uniões de Mocidade que a Junta de Mocidade mantinha contato com os jovens das igrejas locais. Contudo, a ideia de treinar os membros da igreja já não se limitava aos jovens e atingia todas as faixas etárias de modo sistematizado. De acordo com Smith, as tarefas da Escola de Treinamento eram: ensinar teologia sistemática, ética cristã, história cristã, governo e organização da igreja; missões e evangelismo; cultivar a vida devocional; orientar os novos membros da igreja; adestrar os membros para as funções da igreja; preparar líderes; incentivar a cultura cristã; promover organizações e lideranças para atividades especiais da igreja; e promover informações a respeito do trabalho da igreja e da denominação.

Além de todo o conteúdo que ficava na responsabilidade de as Uniões de Treinamento ensinarem, essas organizações também eram responsáveis pela realização de atividades especiais como retiros e jantares de confraternização, promovendo, assim, a sociabilidade e a recreação dos membros da igreja, como afirma Smith:

A igreja é uma fraternidade, uma comunhão, uma sociedade. Seus membros são seres sociáveis. Precisam, portanto, aprender não somente a integrar-se nessa sociedade, mas também a empregar suas horas de lazer em atividades que beneficiem a vida em sociedade. Não há organização humana que ofereça maiores oportunidades de sociabilidade em nível elevado do que a igreja. [...] Uma das necessidades mais urgentes em muitas comunidades é o enriquecimento da vida social dos membros da igreja, e isso, no que tange à mocidade, é muito mais impressionante! A

¹³⁶⁵ Cf.: DIVERSOS. *Guia da Unijovem: Uma Nova Filosofia de Ministério*. 3. ed. Campinas, SP: Jumoc, 1993, p. 25.

organização encarregada da programação de sociabilidade e recreação é a Escola de Treinamento.¹³⁶⁶

7.2.3 A Escola de Missões

Segundo Smith: “A Escola de Missões reúne todas as organizações missionárias a fim de coordenar suas atividades no sentido de fazê-las contribuir o máximo para os objetivos da igreja”.¹³⁶⁷ Em seu Programa de Educação Religiosa, Smith apresenta três organizações: a Sociedade Feminina Missionária, a Sociedade Cooperadora de Homens e os Embaixadores do Rei. Contudo, à época, as igrejas batistas brasileiras contavam com mais três organizações, que estavam sob a coordenação da Sociedade Feminina: a Sociedade de Moças, as Mensageiras do Rei e a Sociedade de Crianças.

A Sociedade Feminina Missionária teve seu início nos Estados Unidos, com a criação da Woman's Missionary Union (WMU), em 1888. Mas para melhor entender sua origem, é preciso voltarmos para a virada do século XVIII para o XIX. Devido às influências do despertar religioso do século XVIII, os batistas se transformaram em uma denominação evangelística.¹³⁶⁸ A fim de difundir o Evangelho pelo mundo, os batistas britânicos criaram a Particular Baptist Missionary Society for Propagating the Gospel among the Heathen, em 1792. Foi essa sociedade missionária que enviou e sustentou o primeiro missionário batista para o exterior, William Carey (1761-1834) que foi enviado para a Índia.

Começaram a surgir outras sociedades com a finalidade de enviar ou apenas colaborar com o trabalho missionário. Por exemplo, em 1800, nos Estados Unidos, Mary Webb (1779-1861) formou a Boston Female Society for Missionary Purposes. Segundo Laine Scales, a viagem missionária do casal Adoniram Judson (1788-1850) e Ann Hasseltine Judson (1789-1826) e de Luther Rice (1783-1836), em 1812,

¹³⁶⁶ SMITH, Cathryn L. *Op. cit.*, p. 66.

¹³⁶⁷ *Ibidem*, p. 69.

¹³⁶⁸ Cf.: BEBBINGTON, David. Baptists and Revival in the Eighteenth Century In: _____. Baptists through the Centuries: A History of a Global People. 2 ed. Waco, Texas: Baylor University Press, 2018.

inspirou a criação de sociedades femininas entre os batistas para apoiar o trabalho missionário por meio da oração e da contribuição financeira.¹³⁶⁹ Quando foi criada a Convenção Trienal, em 1814, já existiam dezessete sociedades femininas missionárias em igrejas batistas. Como o principal objetivo da Convenção Trienal era promover as missões estrangeiras, no mesmo ano de sua fundação foi organizada a Board of Foreign Missions. Mas em 1832, a fim de atuar na evangelização do próprio país, foi criada a Board of Home Mission. Mesmo com o número de sociedades femininas missionárias crescendo entre as igrejas locais, as mulheres não eram nomeadas como missionárias. Em 1845, quando as igrejas do Sul se retiraram da Convenção Trienal e formaram a Southern Baptist Convention, só entre as igrejas sulistas, já existiam mais de cem sociedades femininas.¹³⁷⁰

Mulheres de diversas denominações contribuíram nos esforços missionários. Em 1861 foi criada a Woman's Union Missionary Society of America for Heathen Lands, uma entidade interdenominaiconal que enviou missionárias solteiras para a Ásia. As mulheres da igreja Congregacional se retiraram dessa sociedade em 1868 para criar a sua própria organização, assim como as metodistas, em 1869, e as presbiterianas, em 1870. As mulheres batistas do Norte criaram duas sociedades missionárias femininas em 1871, a Woman's American Baptist Foreign Mission Society, em Boston, e a Woman's American Baptist Foreign Mission Society of the West, em Chicago.

Mas, enquanto nas igrejas da Convenção Trienal houve um incentivo à atuação feminina, nas igrejas do Sul houve forte resistência à atuação feminina. O que para Laine Scales, ocorreu devido à ideia de que a mulher deveria ser submissa a Deus, ao marido e dependente da proteção masculina, assim como a rejeição do movimento pelos direitos de mulher, por ser promovido por mulheres nortistas.¹³⁷¹ Havia um medo no Sul de que sociedades femininas colaborassem para que as mulheres falassem em público, rompendo com as normas consideradas adequadas para uma mulher e que aderissem ao movimento dos direitos femininos oriundo do Norte.¹³⁷²

¹³⁶⁹ Cf.: SCALES, T. Laine. *All that Fits a Woman: Training Southern Baptist Women for Charity and Mission, 1907-1926*. Macon, Georgia (EUA): Mercer University Press, 2000, p. 36.

¹³⁷⁰ Cf.: *Idem*.

¹³⁷¹ Cf.: *Ibidem*, p. 28, 29, 36.

Ann Jane Baker Graves (1804-1878), uma metodista que se tornou batista do Sul, entendia que as mulheres eram evangelizadas melhor por outras mulheres. Por isso, Graves criou em 1871, em Baltimore, no estado de Maryland, a Woman's Mission to Woman. Logo, os missionários deveriam contar com a ajuda de mulheres nativas nos campos missionários.¹³⁷³ Por isso a sociedade passou a arrecadar fundos para o trabalho missionário. Sociedades como a de Grave começaram a surgir em outras igrejas batistas do Sul. Juntas essas sociedades passaram a arrecadar fundos para missões, o que contribuiu para que seus opositores as acusassem de ter muito poder econômico e que competissem com o trabalho de missões já realizado pela Convenção.¹³⁷⁴

Diferente das mulheres batistas do Norte, que criaram suas próprias agências missionárias, as sociedades femininas batistas do Sul passaram a colaborar com a Foreign Mission Board. Assim, as mulheres conseguiram enviar suas primeiras missionárias solteiras para o exterior: Edmonia Moon (1851-1908) e Lula Whilden (1846-1916), que foram para a China em, 1872. Por sua vez, a Foreign Mission Board colaborou para a formação de sociedades femininas em todo o Sul, assim como a ênfase da evangelização feminina em seus trabalhos no exterior. Com apoio da Foreign Mission Board, foram estruturados comitês centrais em cada estado para o trabalho feminino. A partir de 1882, as sociedades femininas também passaram a contribuir financeiramente para Home Mission Board.¹³⁷⁵ Apenas em 1888, foi criada uma organização para cuidar do trabalho feminino em toda a Southern Baptist Convention, que foi o Executive Committee of Woman's Mission Societies, Auxiliary to Southern Baptist Convention – o qual, em 1890, passou a se chamar Woman's Missionary Union, Auxiliary to Southern Baptist Convention.

Inicialmente, a Woman's Missionary Union teve dois objetivos principais. o primeiro era levantar ofertas para o trabalho missionário, o que as mulheres batistas do Sul já faziam antes mesmo da criação da organização. O segundo era educar os batistas do Sul, especialmente suas crianças e jovens, sobre a causa das missões

¹³⁷² Cf.: *Ibidem*, p. 35.

¹³⁷³ Cf.: *Ibidem*, p. 37, 38.

¹³⁷⁴ Cf.: *Ibidem*, p. 39.

¹³⁷⁵ Cf.: *Ibidem*, p. 37, 41.

no país e no mundo.¹³⁷⁶ Essa educação foi concretizada de duas maneiras. Ao longo do tempo, foi estabelecido um sistema de organizações missionárias graduadas, isto é, foram criadas organizações missionárias de acordo com a idade. Assim surgiram uma série de organizações subordinadas a Woman's Missionary Union, como as Sunbeams, Young Woman's Auxiliary e a Ladies' societies. O outro modo de realizar a educação missionária foi na produção e publicação de materiais que servissem às organizações afiliadas.

A primeira Sunbeams (Raios de Sol) surgiu em 1886 a partir dos esforços de Anna Louise Elsom (1834-1915), que ensinava na classe infantil (4 a 13 anos) da Fairmont Baptist Church em Nelson County, no estado da Virgínia, e do pastor da igreja, George Braxton Taylor (1860-1942). A partir do ano seguinte, Taylor, com o apoio da Foreign Mission Board, passou a promover o trabalho dos Sunbeams entre as igrejas batistas do Sul. Em 1896, a Foreign Mission Board transferiu o trabalho para a Woman's Missionary Union. Em 1970, os Sunbeams passaram a se chamar Mission Friends¹³⁷⁷ e, posteriormente, Children in Action.

Em 1907 foi criada a Young Woman's Auxiliary (YWA) para trabalhar com as moças a partir dos vinte anos ou que estavam na faculdade. Posteriormente, a organização passou a se chamar Baptist Young Women. Para trabalhar com as adolescentes foi criado em 1909 a Junior YWA (1909), que em 1912 passou a se chamar Junior Auxiliaries e, a partir de 1914, Girls' Auxiliary. Em 1924 o trabalho foi dividido e surgiram a Junior Girls' Auxiliary e a Intermediate Girls' Auxiliary, que em 1970 se tornaram, respectivamente em Girls in Action e Acteens.¹³⁷⁸ As antigas sociedades femininas (*missionary societies for the women*), que atendiam as mulheres adultas da igreja com o tempo tiveram seu nome mudado para Baptist Women. Em 1995, as Baptist Women e as Baptist Young Women foram unidas em uma só sociedade, surgindo a Women on Mission.

¹³⁷⁶ Cf.: SOUTHERN BAPTIST HISTORICAL LIBRARY & ARCHIVES. *Inventory To The Women's Missionary Union Collection AR. 517*. Nashville, Tennessee (EUA): Southern Baptist Historical Library & Archives, 2011. Disponível em: <<https://www.sbhla.org/wp-content/uploads/517.pdf>>. Acessado em: 01 out. 2021.

¹³⁷⁷ Cf.: DAWSON, Tanya. WMU celebrates centennial of preschool ministry work. *Baptist Press*, Nashville, 13 fevereiro de 1997. Disponível em: <<https://www.baptistpress.com/resource-library/news/wmu-celebrates-centennial-of-preschool-ministry-work/>> Acessado em: 05 out. 2021.

¹³⁷⁸ WILSON, Laura. WMU marks 100 years of girls' missions learning. *Baptist Press*, Nashville, 1 outubro 2013. Disponível em: <<https://www.baptistpress.com/resource-library/news/wmu-marks-100-years-of-girls-missions-learning/>> Acessado em: 05 out. 2021.

No Brasil, o trabalho feminino missionário começou no final do século XIX. De acordo com Antônio Neves de Mesquita, a primeira Sociedade de Senhoras surgiu em 1889 na Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Contudo, a própria União Feminina Missionária Batista do Brasil reconhece que a primeira Sociedade de Senhoras surgiu com a criação da Sociedade Auxiliadora da Primeira Igreja Batista de Niterói, no estado do Rio de Janeiro, em 1893, sob a direção da missionária estadunidense Emma Morton (1865-1953).¹³⁷⁹ A igreja de Niterói, à época, tinha pouco mais de um ano de organização e também era dirigida por um missionário, Salomão Luiz Ginsburg. Esta foi a sexta igreja batista no Brasil organizada por missionários da Foreign Mission Board. Isso nos mostra que o trabalho feminino começou bem próximo ao início da evangelização batista do Sul no Brasil, pois nos anos seguintes em outras igrejas batistas foram criadas sociedades auxiliaadoras. Tal crescimento levou à criação da União Missionária das Senhora Batistas do Brasil, em 1908, para coordenar o trabalho feminino nas igrejas batistas brasileiras. A organização nacional mudou de nome ao longo do tempo: União Geral das Sociedades de Senhoras – Auxiliar da Convenção Batista Brasileira (1910); Junta de Trabalho de Senhoras (1919); União Geral de Senhoras do Brasil – Auxiliar da CBB (1922); União Feminina Missionária Batista do Brasil (1963); União Feminina Missionária Batista do Brasil, Órgão Auxiliar da Convenção Batista Brasileira (1966).

A mudança no nome da organização nacional demonstra as mudanças ocorridas no próprio trabalho feminino. Quando foi organizada, em 1908, a União Missionária das Senhoras Batistas do Brasil contava com “20 Sociedades de Senhoras e 05 Sociedades de Crianças”.¹³⁸⁰ A educação missionária com as crianças se baseou no trabalho dos Sunbeams estadunidenses. No Brasil, o trabalho recebeu o nome de Sociedades de Crianças e começou em 1902, com a criação da Sociedade Infantil Raios de Luz, na Igreja Batista de Engenho de Dentro, na cidade do Rio de Janeiro. No ano seguinte, surgiu a segunda sociedade infantil no Brasil, a

¹³⁷⁹ MESQUITA, Antônio N. de. *Op. cit.*, p. 51. ANDRADE, Elza Sant’Anna do Valle. *O como e o porquê de uma Sociedade Feminina Missionária*. 3. ed. Rio de Janeiro: União Feminina Missionária Batista do Brasil, 1993, p. 18. UNIÃO FEMININA MISSIONÁRIA BATISTA DO BRASIL. História In: _____. União Feminina Missionária Batista do Brasil. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.ufmbb.org.br/quem-somos>>. Acessado em: 06 out. 2021.

¹³⁸⁰ UNIÃO FEMININA MISSIONÁRIA BATISTA DO BRASIL. História In: _____. União Feminina Missionária Batista do Brasil. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.ufmbb.org.br/quem-somos>>. Acessado em: 06 out. 2021.

Sociedade Infantil Zeladoras do Templo da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro.¹³⁸¹ A partir de 1998, a Sociedade de Crianças passou a se chamar Amigos de Missões.

O trabalho da Young Woman's Auxiliary chegou ao Brasil com o nome de Sociedade de Moças e foi iniciado em 1918¹³⁸² e incluído na organização nacional em 1922, o que resultou na alteração do nome da entidade nacional para União Geral de Senhoras do Brasil. Em 1949, a missionária estadunidense Minnie Lou Lanier (1915-1983) começou um trabalho de educação missionária com meninas pré-adolescentes e adolescentes, criando-se a organização Mensageiras do Rei, que, por sua vez, se baseava no trabalho desenvolvido pelas Girls' Auxiliary nos Estados Unidos. Por não se tratar apenas de senhoras, a organização nacional passou, em 1963, a se chamar União Feminina Missionária Batista do Brasil.

Em 1967, as Sociedades de Senhoras, que deram origem à União Feminina, passaram a se chamar Sociedade Feminina Missionária. Em 1998, as Sociedades de Moças passaram a ser denominadas de Jovens Cristãos em Ação, e as Sociedades Femininas Missionárias passaram a ser chamadas de Mulheres Cristãs em Ação. Mas, em 2017, as organizações Mulher Cristã em Ação e Jovens Cristãos em Ação foram fundidas, criando as Mulheres Cristãs em Missão.

Entre os homens, a criação de organizações missionárias foi mais tardia se comparado às mulheres. Em 1906, em Nova York, um grupo de setenta e cinco leigos propuseram uma campanha para estimular a participação de homens na promoção do trabalho missionário. Assim, surgiu o Laymen's Missionary Movement (LMM), com a participação de homens de diversas denominações estadunidenses. Entre eles, batistas do Norte e do Sul. Em 1908, os batistas do Norte estabeleceram um departamento denominacional para promover o trabalho com os homens, o National Baptist Brotherhood Union. O objetivo era estimular o “desenvolvimento espiritual, boa comunhão, melhoria social, justiça cívica e comercial, o reforço da igreja, a evangelização do mundo e a irmandade do homem em Jesus Cristo”.¹³⁸³

¹³⁸¹ Cf.: AMARAL, Othon Ávila. *Marcos Batistas Pioneiros*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Artes Gráficas Quintanilha, 2001, p. 163.

¹³⁸² MESQUITA, Antônio N. de. *Op. cit.*, p. 52, 53.

¹³⁸³ Tradução literal de: “spiritual development, good fellowship, social betterment, civic and commercial righteousness, the reinforcement of the church, the evangelization of the world, and the brotherhood of man in Jesus Christ”. LEONARD, Bill J. *Baptists in America*. New York, New York: Columbia University Press, 2005, p. 40. Disponível em:

Entre os batistas do Sul, o trabalho foi iniciado em 1907 como o nome de Laymen's Missionary Movement of Southern Baptist Convention. O objetivo era a evangelização masculina e a promoção de missões. Em 1926, a organização foi renomeada para Baptist Brotherhood of the South e, em 1950, para Brotherhood Commission. Em 1954, a organização passou a ser responsável pela organização Royal Ambassadors.

Em 1883, meninos, entre 12 e 14 anos, da igreja batista de Owensboro, no estado de Kentucky, se reuniam com o pastor para estudar sobre missões. Eles passaram a arrecadar fundos e a sustentar uma estudante em uma escola, em Tengchow, na China, dirigida pela missionária sul-estadunidense Charlotte Digges "Lottie" Moon (1840-1912), irmã da primeira missionária solteira Edmonia Moon. Na virada do século XIX para o XX, houve esforços esporádicos na promoção de treinamento missionário para meninos. Em 1907, só no estado da Carolina do Norte, havia cinco Boys' Mission Bands que colaboraram com doações para missões.

Entendendo que era necessária a existência de uma organização que atuasse em toda a Southern Baptist Convention para atender aos meninos, em 1907 o Comitê Executivo da Woman's Missionary Union criou o Committee on Mission Work for Boys, que em 1908 propôs que a Woman's Missionary Union patrocinasse uma organização missionária para meninos de 9 a 17 anos. Assim, surgiu a Order of Royal Ambassadors. Naquele mesmo ano, após retornar da reunião da Woman's Missionary Union, W.M. Petway organizou a primeira Order of Royal Ambassadors em uma igreja local, na First Baptist Church of Goldsboro, no estado da Carolina do Norte. Em 1909 já existiam 45 unidades da organização.¹³⁸⁴ Em 1915 o número chegou a 500. Em 1954, a responsabilidade por promover a organização Royal Ambassadors foi transferida da Woman's Missionary Union para a Brotherhood Commission.

Tal como a Woman's Missionary Union já fazia, com a chegada dos Royal Ambassadors, a Brotherhood Commission passou a ser responsável por promover um programa de educação missionária. A partir dos anos de 1970, também passou a

<<https://books.google.com.br/books?id=jqyrAgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acessado em: 06 out. 2021.

¹³⁸⁴ Cf.: MACK, Keith; WEAVER, Herb. *One Hundred Years of Royal Ambassadors: An overview of the Royal Ambassadors organization including RAs in Texas*. Wichita Falls, Texa (EUA): Texas Baptist Men, 2008, p. 1, 2. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/209698163/Ra-History-Book-Final>>. Acessado em: 06 out. 2021.

ser responsável por realizar conferências sobre missões mundiais, dar assistência em desastres e, por isso, em relacionar os leigos de acordo com suas aptidões para os casos de necessidade (*lay renewal program*).¹³⁸⁵

Em 1997, com a reestruturação da Southern Baptist Convention, os programas desempenhados pela Brotherhood Commission passaram para a North American Mission Board, e a Brotherhood Commission foi dissolvida. Por isso, a organização Royal Ambassadors passou a ser promovida pela North American Mission Board, mas em 2012 a organização voltou a ser coordenada pela Woman's Missionary Union.¹³⁸⁶

No Brasil, o primeiro trabalho masculino voltado à educação missionária aconteceu em 1916 na Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro com a criação da Associação Cooperadora de Senhores, mais tarde chamada de Sociedade Cooperadora de Homens.¹³⁸⁷ Os homens leigos, isto é, não pastores, distribuíam folhetos evangelísticos, proviam cultos ao ar livre, visitavam fiéis que haviam se afastado do convívio da igreja, atuavam em pontos de pregações e colaboravam em um asilo. Outras igrejas desenvolveram atividades semelhantes, o que resultou na criação da União Geral das Sociedades Cooperadoras de Homens, na década de 1940.¹³⁸⁸ Contudo, a entidade não teve muito tempo de existência.

Em 1963, a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade criou o Departamento Masculino de Atividades Missionárias, que ficou responsável pelo trabalho das Sociedades Cooperadoras de Homens e os Embaixadores do Rei. Essa organização chegou no Brasil em 1948 sob a orientação do missionário estadunidense William Alvin Hatton (1921-1994). A primeira embaixada, unidade da organização na igreja local, foi criada na Igreja Batista da Tijuca, atual Primeira Igreja Batista do Andaraí, na cidade do Rio de Janeiro. Inicialmente, o trabalho dos Embaixadores ficou a cargo da União Feminina. Mas em 1950 os Embaixadores do Rei passaram para a

¹³⁸⁵ Cf.: SOUTHERN BAPTIST HISTORICAL LIBRARY & ARCHIVES. *Inventory of The Records of The Brotherhood Commission, SBC AR. 660*. Nashville, Tennessee (EUA): Southern Baptist Historical Library & Archives, 2011. Disponível em: <<https://www.sbhla.org/wp-content/uploads/660.pdf>>. Acessado em: 06 out. 2021.

¹³⁸⁶ Cf.: TAVARES, Lucas. Organização Embaixadores do Rei completa 67 anos no Brasil (25 de agosto de 1948-2015). *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 23 de agosto de 2015, Ano CXIV, n. 34, p. 8, 9.

¹³⁸⁷ Cf.: AMARAL, Othon Ávila. *Op. cit.*, p. 228.

¹³⁸⁸ Cf.: CLEMENTE, Ademir. UMHBB, DENASMJOB e Denagam completam aniversário de organização. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de janeiro de 2015, Ano CXIV, n. 4, p. 10.

responsabilidade da Junta de Escolas Bíblicas e Mocidade. Em 1978, os Embaixadores do Rei passaram para a União Masculina Missionária Batista do Brasil, criada naquele mesmo ano.¹³⁸⁹

A União Masculina Missionária Batista do Brasil integrava a Sociedade Cooperadora de Homens, que passou a ser chamada de Sociedade Masculina, além dos Embaixadores do Rei e o Grupo de Ação Missionário. Esta foi a última organização de educação missionária criada no Brasil. Surgiu em 1967 para abarcar os moços solteiros entre 18 e 35 anos. Mas foi apenas no ano seguinte que surgiu o primeiro grupo em uma igreja local, a Primeira Igreja Batista da Taquara, na cidade do Rio de Janeiro. Em 1989, essa organização foi extinta pela Convenção Batista Brasileira, devido ao pouco desenvolvimento do trabalho, ou seja, poucas igrejas locais incluíram o Grupo de Ação Missionária em seus programas de Educação Religiosa. Mas no ano seguinte foi recriada a pedido da União Masculina.¹³⁹⁰ Em 1998, a União Masculina passou a ser chamada de União de Homens Batista do Brasil.

De modo geral, as organizações da Escola de Missões tinham como objetivo, segundo Smith: ensinar missões, promover organização e liderança para atividades e projetos especiais da igreja, promover orientação quanto a problemas específicos de cada segmento e promover o trabalho da igreja e da denominação. Cabia ainda às Sociedades Femininas Missionárias promoverem as Sociedades de Moças, as Mensageiras do Rei e a Sociedade de Crianças, assim como a Sociedade Cooperadora de Homens promover os Embaixadores do Rei e, posteriormente, o Grupo de Ação Missionária. No final da década de 1960, a Escola de Missões estava constituída da seguinte forma:

¹³⁸⁹ Cf.: TAVARES, Lucas. *Op. cit.*, p. 9.

¹³⁹⁰ Cf.: CLEMENTE, Ademir. *Op. cit.*, p, 10.

Quadro 2 – Perfis das organizações da Escola de Missões

Organizações Femininas	Idade	Organizações Masculinas	Idade
Sociedade Feminina	Após casar	Sociedade Cooperadora de Homens	Após casar
Sociedade de Moças	De 18 anos até casar	Grupo de Ação Missionaria	De 18 anos até casar
Mensageiras do Rei	De 9 a 17 anos	Embaixadores do Rei	De 9 a 17 anos
Sociedade de Crianças (meninos e meninas)	De 4 a 8 anos	-	-

FONTE: Elaboração do autor (2023).

7.2.4 A Escola de Música

A quarta e última escola apresentada por Smith é a Escola de Música, que na obra de Howse e Thomason foi chamada de Music Ministry. Seus principais objetivos eram: ensinar música, treinar os membros da igreja para participarem do programa musical desta e orientar as atividades musicais das organizações.¹³⁹¹ Para atingir tais objetivos, a Escola de Música deveria ter cinco funções.

A primeira função era ensinar música, o que envolve “ministrar os seus rudimentos; desenvolver talentos musicais; elevar o nível de apreciação musical; oferecer oportunidades a todos para aprendê-la”.¹³⁹² Para a realização de tal tarefa, a música deveria ser ensinada a três grupos. O primeiro eram os coristas. O ensino se daria por meio do fomento de um programa de coros graduados, isto é, a criação de conjuntos de canto coral para cada idade atendida pela igreja, “principiantes, primários, juniores, adolescentes, moços e adultos”.¹³⁹³ O segundo grupo era o dos instrumentistas e dirigentes de cânticos ligados a cada departamento da igreja, como as Uniões de Treinamento, as organizações missionárias e as classes de Escola Dominical. O terceiro e último grupo era a própria congregação, seja por meio da apresentação de novos hinos durante a cerimônia do culto, seja por meio da

¹³⁹¹ SMITH, Cathryn L. *Op. cit.*, 82.

¹³⁹² *Idem.*

¹³⁹³ *Idem.*

realização de ensaios após os cultos de oração e ainda com a realização de aulas durante a semana.

A segunda função era treinar pessoas para cantar, dirigir e acompanhar as músicas. Enquanto o ensinar estava relacionado aos elementos básicos e técnicos da música, o treino se relacionava com a capacidade de executar a música da forma esperada. Por exemplo, mais do que cantar, saber interpretar bem um hino, ou mais do que tocar um piano, saber acompanhar da forma adequada um hino.¹³⁹⁴ Mais do que uma técnica, havia uma determina sensibilidade e uma performance, isto é, uma forma de sentir e de se expressar adequados, que deveriam ser cultivados. Relacionada a essa sensibilidade e a performance adequados, a terceira função era, justamente, ajudar as pessoas a participarem nos cânticos congregacionais e a entenderem melhor a hinologia cristã. Pois se entendia que:

Além da Bíblia, hinário talvez seja a maior fonte de verdades religiosas. O hinário constitui um valioso tesouro de poesia religiosa e música sacra. Hinologia é uma parcela da herança do cristianismo, e deve ser conhecida e apreciada por todos os que se chamam cristãos.¹³⁹⁵

Em quarto lugar, a música auxiliava no desempenho das funções da igreja. No culto a Deus, a música era entendida como um dos modos de louvá-lo ao contribuir para que o fiel expressasse “louvor, adoração, petição, intercessão, confissão e arrependimento” e por criar “o ambiente e a atmosfera desejada para a ocasião”.¹³⁹⁶ Entendendo a música como uma linguagem universal,¹³⁹⁷ ela contribuiria na evangelização, ao permitir que o cristão compartilhasse sua fé e anunciasse a vida e a obra de Jesus. No ensino, a música colaboraria na transmissão de conceitos teológicos. Na ministração, ou seja, no atendimento às necessidades humanas, a música colaboraria em cerimônias como de casamento, ceia, batismo e em sepultamentos. A quinta e última tarefa da Escola de Música era informar e integrar os fiéis aos trabalhos da igreja e da denominação. Tal como as demais escolas, a Escola de Música teve sua origem nos Estados Unidos. Em relação às demais organizações, ela surgiu tardiamente, na década de 1940.

¹³⁹⁴ Cf.: *Ibidem.*, p. 83.

¹³⁹⁵ *Ibidem.*, p. 84.

¹³⁹⁶ *Ibidem.*, p. 85.

¹³⁹⁷ Cf.: *Ibidem.*, p. 84.

Segundo William Loyd Hooper, a maioria das primeiras igrejas batistas se opunham à utilização da música no serviço do culto.¹³⁹⁸ Houve um temor entre os batistas do século XVII de que a música pudesse contribuir para que o culto se tornasse formal, assemelhando-se, assim, ao ritualismo das celebrações católicas romanas e anglicanas da época. Mesmo assim, por exemplo, em 1673, Benjamin Keach (1640-1704) pastor da Horsleydown Church, em Londres, iniciou a prática de se cantar um hino após a ceia do Senhor e, em 1690, iniciou a prática do canto de um hino no final do sermão em todos os domingos.

A música utilizada se filiava à tradição musical puritana, por isso eram utilizados saltérios, como os feitos por William Barton (1598–1678). O próprio Keach, em 1691, publicou o primeiro hinário batista inglês, *Spiritual Melody*, com trezentos hinos de sua autoria. Contudo, a oposição a música era grande. Em 1689, a General Baptist Assembly, realizada em Londres, estabeleceu que o canto era uma prática perigosa. A própria igreja de Keach sofreu uma ruptura com a saída de um grupo de fiéis que se recusavam a se relacionarem com as igrejas que cantavam. A primeira coleção de hinos para a utilização das igrejas batistas inglesas, por exemplo, surgiu apenas em 1769, *A Collection of Hymns Adapted to Public Worship*, com 412 hinos e contava com hinos escritos por Samuel Stennett (1727-1795), Benjamin Beddome (1717-1795), Charles Wesley (1707-1788), Isaac Watts (1674-1748), Anne Steele (1717-1778) e Joseph Addison (1672-1719).

Nos Estados Unidos, inicialmente as igrejas batistas adotaram a prática do canto dos salmos, mas posteriormente a abandonaram. Ao longo do século XVIII, algumas igrejas voltaram a adotar o canto dos salmos. Mas, segundo William Hooper, a influência dos hinos ingleses, que surgiram nesse século, a liberdade de culto nas colônias inglesas na América, a maior aceitabilidade dos batistas pela sociedade, a influência do movimento de reavivamento de John Wesley e George Whitefield, a maior aceitabilidade da prática da imersão e a necessidade de ter uma hinologia distinta contribuíram para que os batistas das colônias rompessem com a tradição do canto dos salmos.¹³⁹⁹ Assim, em 1766, surgiu o primeiro hinário batista estadunidense, o *Hymns and Spiritual Songs*.

¹³⁹⁸ Cf.: HOOPER, William Loyd. *Church music in transition*. A history of church music – with major emphasis on evangelical denominations in the United States. Broadman Press, 1963, p. 103.

¹³⁹⁹ Cf.: *Ibidem.*, p. 106, 109.

Assim, entre o final do século XVIII e o decorrer do século XIX, surgiram diversos hinários. Todos resultados de atividades individuais. O primeiro hinário recomendado pela Southern Baptist Convention foi o *Baptist Psalmody*, de 1850. O envolvimento dos batistas com o movimento das Escolas Dominicais também contribuiu para o desenvolvimento da prática musical nessa denominação. Por exemplo, em 1829, foi publicado o primeiro hinário batista para Escolas Dominicais intitulado *Choice Hymns for Social and Private Devotion na Lord's Day School*.

Considerando a importância da música na igreja e percebendo uma insatisfação da prática musical entre suas igrejas, em 1925, a Southern Baptist Convention criou um comitê para analisar a real situação da música nas igrejas.¹⁴⁰⁰ Mesmo com instituições batistas oferecendo ensino de música, como o Departamento de Música do Baptist Bible Institute, em Nova Orleans, no estado de Luisiana, a School of Sacred Music do Southwestern Baptist Theological Seminary, em Fort Worth, no estado do Texas, e o Southern Baptist Theological Seminary, em Louisville, no estado de Kentucky, o comitê constatou que cerca de 90% da liderança dos programas musicais nas igrejas locais era realizado por amadores. Em 1926, o comitê sugeriu que a Convenção deveria encorajar e ajudar esses líderes a frequentar suas instituições para o treinamento musical e a recomendação para que a Sunday School Board deveria considerar a criação de um Departamento de Música da Igreja a fim de melhorar as condições musicais nas igrejas.¹⁴⁰¹ Em 1933 a recomendação foi reiterada.

Na assembleia da Southern Baptist Convention de 1937 foi proposta a criação de um novo comitê para estudar as necessidades e as condições da música entre as igrejas batistas do Sul.¹⁴⁰² Em 1939 o novo comitê divulgou o resultado de uma ampla pesquisa sobre a realidade musical das igrejas batistas do Sul. Constatou-se que mais da metade das igrejas não tinham nenhum tipo de gasto financeiro com seu programa musical; que por mais que um grande número de igrejas usassem hinos em seus cultos, apenas 8,9% das igrejas urbanas e 1,61% das igrejas rurais

¹⁴⁰⁰ SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1925, p. 103.

¹⁴⁰¹ SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1926, p. 43.

¹⁴⁰² Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1937, p. 29.

utilizavam os hinos com frequência; 5% das igrejas não tinham nenhum tipo de instrumento musical; 57,2% das igrejas urbanas utilizavam alguma programação para o serviço do culto, enquanto 89,72% das igrejas rurais não utilizavam nenhum tipo de ordem para o serviço do culto; e 18,9% das igrejas urbanas mantinham conjuntos de canto coral.¹⁴⁰³

Por isso, em 1940 o comitê foi ampliado para incluir todas as fases do culto.¹⁴⁰⁴ O que estava realmente em questão era a necessidade de melhorar o padrão do culto nas igrejas,¹⁴⁰⁵ pois havia uma preocupação com a baixa frequência dos fiéis aos cultos. Segundo dados apresentados na assembleia da Southern Baptist Convention de 1941, no estado da Carolina do Norte, por exemplo, havia cerca de 500.000 batistas do Sul, e a taxa de frequência nos cultos de domingo de manhã era de 25%.¹⁴⁰⁶ O temor era de que, em outros estados, a taxa de frequência fosse pior.

Ao longo das análises, o comitê identificou motivos externos e internos que ocasionavam a baixa frequência aos cultos nas igrejas batistas do Sul. O principal motivo externo às igrejas era a “ênfase cada vez maior na música melhor pelo rádio e em todas as nossas escolas públicas e privadas”.¹⁴⁰⁷ Como as igrejas não acompanhavam as tendências musicais da época, os jovens sentiriam a diferença entre a música na igreja e a de fora, por isso o culto não seria atraente. Contudo, o comitê não se preocupou com a qualidade musical propriamente, ou seja, o estilo musical tocado nas igrejas, mas se os hinos tocados contribuiriam ou não para o desenvolvimento espiritual dos fiéis,¹⁴⁰⁸ pois o princípio com que trabalhavam era de

¹⁴⁰³ Cf. HOOPER, William Loyd. Church music in transition. A history of church music – with major emphasis on evangelical denominations in the United States. Broadman Press, 1963, p. 131.

¹⁴⁰⁴ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1940, p. 100-101.

¹⁴⁰⁵ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1938, p. 21-22.

¹⁴⁰⁶ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1941, p. 119.

¹⁴⁰⁷ Tradução literal de: “With the increased emphasis being placed on better music by radio and in all our public and private schools, our young people must not find their churches either ignoring this vital subject or lagging behind the upward trend so favorably known to them during the week”. SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1939, p. 124.

¹⁴⁰⁸ *Idem*.

que “a música que ajuda a adoração é aquela que encontra o coração e não os pés”.¹⁴⁰⁹ Entre os motivos internos, o declínio do culto estava no próprio culto em si, isto é, nas questões técnicas que cercavam o serviço do culto. Por isso o comitê declarou que:

Por mais útil que possa ser a enumeração e a elaboração de diferentes causas para esse deplorável declínio do apoio ao culto na igreja, devemos centrar nossa investigação neste relatório em uma, a do próprio culto. Nossa adoração falha em atrair e manter nosso povo por causa de seus defeitos fatais? Os materiais usados são muito pobres? Ela carece de imponência e vitalidade? É deficiente em unidade, coerência, beleza? Suas deficiências são principalmente musicais? Ou a participação da congregação é curta? Ou toda a ordem não foi estudada, isto é, uma cópia de tradições mortas ou uma mistura de orações, hinos e pregações sem relação entre si ou com a vida como ela pulsa hoje? Essas e outras questões pertinentes exigem respostas inteligentes.¹⁴¹⁰

Assim, o comitê concebeu um padrão de culto baseado na combinação de três: adoração, comunhão e dedicação. A adoração é o elemento por meio do qual aos fiéis se entregam à divindade ao exaltarem e se curvarem diante dela. Ainda por meio desse elemento, o fiel tem a consciência da presença divina no culto. A comunhão é o elemento em que a divindade se comunica com os fiéis, em que ela fala e compartilha o seu poder e sua visão. Já a dedicação é o elemento pelo qual os fiéis se oferecem e se comprometem a viver de forma que a vontade de Deus seja cumprida na terra.¹⁴¹¹ Por isso, cada elemento do culto, como o sermão, as orações, a leitura da Bíblia, a oferta, a música e a prática das ordenanças (a ceia do Senhor e o batismo), quando for o caso, devem receber a melhor preparação possível, seja na parte técnica, seja na parte espiritual.

Os membros do comitê acreditavam que quando houvesse uma melhoria na música seria solucionada a crise pela qual o culto nas igrejas batistas do Sul

¹⁴⁰⁹ Tradução literal de: “that the music which aids worship is that which finds the heart and not the feet”. SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1939, p. 125.

¹⁴¹⁰ Tradução literal de: “Helpful as the enumeration and elaboration of different causes for this deplorable decline in support of church worship might be, we must center our investigation in this report upon one, that of worship itself. Does our worship fail to attract and hold our people because of fatal defects in it? Are the materials used too poor? Does it lack in impressiveness and vitality? Is it deficient in unity, coherence, beauty? Are its shortcomings chiefly musical? Or is the congregational participation, short? Or is the whole order unstudied, that is, either a copy of dead traditions or a hodgepodge of prayers, hymns and preachments unrelated to each other or to life as it pulses today? The These and other pertinent questions press for intelligent answer.”. SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1941, p. 120.

¹⁴¹¹ Cf.: *Idem*.

passava.¹⁴¹² Esperava-se um culto com mais vida, beleza e dinâmica.¹⁴¹³ Como ficou constatado, as igrejas precisavam de ajuda, especialmente as rurais. Assim, em 1941, a Sunday School Board atendeu às solicitações realizadas em 1926 e 1933 e criou o Departamento de Música da Igreja que, assim como o Departamento de Escolas Dominicais e o de Uniões de Treinamento, trabalharia em parceria com as secretarias de música de cada estado. Foi iniciado um programa de educação musical entre as igrejas, relacionando a instrução musical das instituições denominacionais com o treinamento realizado nas igrejas locais.

O ponto principal desse programa era o fomento aos coros graduados, grupos de canto coral organizados de acordo com faixas etárias, que pretendiam tornar o serviço religioso, o culto, mais atraente e útil para os jovens,¹⁴¹⁴ ajudar na formação musical dos integrantes dos coros, assim como em sua evangelização.¹⁴¹⁵ O Departamento de Música da Igreja também desenvolveu o novo Curso de Treinamento de Música da Igreja (Church Music Training Course) com livros tratando sobre: fundamentos de música (teoria musical, execução dos hinos, técnicas de regência e classes de voz); apreciação musical (a relação entre música e a Bíblia e a história dos hinos); sobre o Ministério da Música (como desenvolver uma igreja musical, a música instrumental na igreja e métodos e materiais para coros graduados); além de cursos de integração (relacionando a música com a Escola Dominical, com a União de Treinamento e as crenças batistas).¹⁴¹⁶

Segundo Henriqueta Rosa Fernandes Braga, os missionários batistas utilizavam músicas em seus cultos. Para isso recorriam aos hinos já existentes em português no hinário *Salmos e Hinos*, criado em 1861 pelo casal Robert Reid Kalley e Sarah Poulton Kalley, fundadores da obra congregacional no Brasil.¹⁴¹⁷ Este foi o

¹⁴¹² Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1944, p. 146.

¹⁴¹³ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1941, p. 119.

¹⁴¹⁴ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1945, p. 313.

¹⁴¹⁵ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1942, p. 115.

¹⁴¹⁶ Cf.: SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1947, p. 231.

primeiro hinário protestantes feito no Brasil. Em 1891, Salomão Luiz Ginsburg, com auxílio do missionário metodista George Benjamin Nind (1860-1932), criou o segundo hinário evangélico no Brasil, o *Cantor Cristão*. Na época, Ginsburg estava à frente da Igreja Evangélica Pernambucana, na cidade do Recife, substituindo o pastor da igreja James Fanstone (1851-1937), que estava na Inglaterra.¹⁴¹⁸ Foi nesse mesmo ano que teve contato com o missionário batista estadunidense Zacarias Taylor, que trabalhava na Igreja Batista da Bahia, em Salvador, e se convenceu de que os batistas realizavam o verdadeiro batismo bíblico, o que o levou a se tornar batista.

Ao longo do tempo, o *Cantor Cristão* recebeu diversas edições. Geralmente, nessas edições se acrescentavam novos hinos. Além de Ginsburg outros missionários batistas também colaboraram com o hinário ao traduzirem, adaptarem ou ainda ao escreverem hinos novos. Dentre esses missionários estão William Edwin Entzinger, Robert Edward Neighbour (1872-1945), Arthur Beriah Deter (1868-1945), Albert Lafayette Dunstan (1869-1937), Otis Pendleton Maddox (1874-1955) e William Harold Ichter (1925-2019). Assim, o *Cantor Cristão*, ao longo do tempo, passou a ser o hinário mais utilizado entre as igrejas batistas no Brasil, a ponto de a Convenção Batista Brasileira adotá-lo, na assembleia de 1911, como o hinário oficial das igrejas batistas no Brasil.

Segundo David Mein, “Muitos dos missionários pioneiros usavam seus vários talentos musicais para atrair o povo para suas pregações”.¹⁴¹⁹ Foi o caso de Enrico Nelson, atuante na região norte do Brasil, que tocava violino, e Loreno Reno, que atuou no Estado do Espírito Santo, e tocava órgão. Outros missionários também atuaram com música, como Henry Zimmerman, que no ano de 1927 ajudava na área de música as igrejas da cidade de São Paulo, Alyne Guynes Muirhead, que publicou coletâneas musicais, como *Antemas Celstes*, *A Cruz de Cristo*, *Harmonia*, *Hosana*, *Pérolas*, *Louvres Evangélicos*, *O Festival de Música Sacra* e *Páscoa*. A missionária estadunidense Grace Bagby Cowser (1888-1972) editou a coleção de hinos para coros mistos intitulada *Hinos de Louvor*. A missionária Edith Caroline Ayers Allen

¹⁴¹⁷ Cf.: BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. *Música Sacra Evangélica no Brasil* (Contribuição à sua História). Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editôra, 1961, p. 192.

¹⁴¹⁸ Cf. GINSBURG, Salomão L. *Um judeu errante no Brasil* (Autobiografia). 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970, p. 52, 53.

¹⁴¹⁹ MEIN, David (Coord.). *Op. cit.*, p. 339.

(1892-1980) publicou duas obras musicais: *A Palavra Cantada*, para uso nas Escolas Dominicais, e *Cânticos Para Crianças*. Na década de 1950, o Serviço Noticioso Atlas, da Missão do Sul da Foreign Mission Board, iniciou o trabalho de produzir discos evangélicos no Brasil.

Em 1956 a Foreign Mission Board enviou o seu primeiro missionário para trabalhar especificamente na área de música no Brasil, o estadunidense William Harold Ichter, mais conhecido como Bill Ichter.¹⁴²⁰ O pedido tinha sido feito pela Junta de Escolas Dominicais e Mocidade da Convenção Batista Brasileira. Bill Ichter foi o primeiro diretor do Departamento de Música dessa junta.

William Harold Ichter era natural de Nanticoke, no estado da Pensilvânia. Antes de se tornar missionário, Ichter entrou para o exército estadunidense em 1944 e foi para os combates da Segunda Guerra Mundial na Europa como soldado de infantaria. Com o fim do conflito, foi estudar no Louisiana College, onde recebeu o diploma de bacharel em artes e conheceu Jerry Catron, com quem se casou em 1949. Ichter ainda obteve o grau de mestre em música sacra pelo New Orleans Baptist Theological Seminary, no estado da Luisiana. No mesmo estado ainda serviu como ministro de música nas seguintes igrejas: Emmanuel Baptist Church, Istrouma Baptist Church e First Baptist Church, Amite.

Bill Ichter e sua esposa Jerry Brown Catron Ichter (1930-2018) atuaram no Brasil de 1956 até 1991, quando se aposentaram e voltaram para os Estados Unidos. Ichter serviu como diretor do Departamento de Música da Junta de Escolas Dominicais e Mocidade de 1958 até 1977. Ensinou música em algumas instituições batistas na cidade do Rio de Janeiro. Serviu como diretor de música da Convenção Batista Carioca entre 1977 e 1979 e atuou em diversas funções na Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira entre 1981 e 1991, onde trabalhou como assistente do secretário executivo e como diretor da área de trabalho na Ásia, África e América do Norte.

Durante sua vida, Bill Ichter recebeu diversas homenagens. Algumas ligadas à área da música, como o primeiro Prêmio Arthur Lakschevitz, concedido pela Associação dos Ministros de Música Batistas do Brasil, o Distinguished Alumnus Award do Louisiana College e em 1991 com o Distinguished Service Award pela School of Church Music of Southwestern Baptist Theological Seminary. Contudo

¹⁴²⁰ Cf.: *Ibidem.*, p. 340.

Ichter, também recebeu homenagens fora do meio religioso. Por sua participação na Segunda Guerra, ele recebeu a medalha de bronze. Em 1984, foi eleito cidadão honorário do Estado do Rio de Janeiro, em 1988 recebeu a Ordem do Mérito Naval da Marinha do Brasil e em 1989 a Sociedade Americana do Rio de Janeiro o reconheceu como o americano que mais havia contribuído para a imagem da comunidade estadunidense no Rio de Janeiro.

Sob a direção de Ichter, o Departamento de Música da Junta de Escolas Dominicais e Mocidade realizou clínicas de músicas em cidades-chave para o trabalho batista. Essas clínicas duravam cerca de uma semana e ministravam aulas de teoria musical, regência, acompanhamento etc – um trabalho parecido com que a Sunday School Board realizava nos Estados Unidos. Ainda na direção do Departamento de Música, Ichter se empenhou para que a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade publicasse obras para “tentar preencher o vazio no setor da literatura musical”.¹⁴²¹ Segundo David Mein, Bill Ichter manteve por mais de uma década a coluna O Canto Musical, em *O Jornal Batista* e também ensinou música no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, no Instituto Batista de Ensino Religioso e no Colégio Batista, todos na cidade do Rio de Janeiro.

Outros missionários também foram designados para trabalhar no Brasil na área musical. Bennie May Oliver (1926-?) foi nomeada em 1957 para trabalhar no Seminário Batista do Norte do Brasil, na cidade do Recife, como professora de música. Ela também desempenhou um importante trabalho de tradução de obras e divulgação do trabalho de coros graduados. O casal John Boyd William Sutton (1927-2006) e Joan Larie Riffey Sutton (1930-2016) foi designado em 1960 para trabalhar no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Eles foram os responsáveis pela organização do Departamento de Música do Seminário que em 1966 formou seus primeiros Bacharéis em Música. Sobre esse departamento, o missionário David Mein afirmou que: “Através dos anos o Departamento tem exercido uma grande influência sobre os hábitos musicais da denominação”.¹⁴²² Joan Riffey Sutton, além de lecionar no Seminário e de compor músicas, contribuiu para a música batista no Brasil por meio da tradução de obras como cantatas e

¹⁴²¹ *Ibidem.*, p. 341.

¹⁴²² *Idem.*

coleções musicais publicadas pela Junta de Educação Religiosa e Publicações, último nome recebido pela Junta de Escolas Dominicais e Mocidade.

O trabalho de evangelização do Brasil promovido pelos Batistas do Sul contava com três missões: a do Norte, a do Sul e a Equatorial. A missão Equatorial recebeu Wyatt Mortimer Parker (1928-2008) e Cosette Joyce Parker (1928-2020), em 1958 para trabalharem na área da música. Em 1962, James Frederick Spann (1933-) foi nomeado para trabalhar no Departamento de Música do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, em Recife. O trabalho de Spann influenciou as igrejas batistas da região Norte e Nordeste do país. Ainda é possível destacar a atuação de Gene O'Neil Wilson (1932-), nomeado em 1963 como diretor do Departamento de Música da Convenção Batista do Rio Grande do Sul. Muitos outros missionários continuaram a trabalhar com a música no meio Batista brasileiro.

Importa ressaltar que foi com o investimento da Foreign Mission Board no Brasil, a partir do final da década de 1950, com o envio dos missionários músicos que houve uma sistematização do trabalho musical e como consequência, do culto batista, no Brasil, assim como nos Estados Unidos na década de 1940. Essa sistematização só ocorreu devido à criação do Departamento de Música da Junta de Escolas Dominicais e Mocidade, das clínicas por ela promovida, pela coluna assinada por Bill Ichter em *O Jornal Batista*, e pela criação e desenvolvimento dos Departamentos de Música nos Seminários Teológicos, a partir da atuação e do financiamento dos missionários estadunidenses. Tal sistematização chegou nas igrejas locais por meio da educação musical como parte da Educação Religiosa, como foi o caso da Escola de Música, assim como por meio da literatura produzida pela Junta de Escolas Dominicais e Mocidade.

Como foi possível observar, o cotidiano de uma igreja batista no final da década de 1960 girava em torno da educação. Até mesmo o exercício do poder da comunidade, desempenhado pelo pastor, os diáconos e a assembleia da igreja, era influenciado pela educação, uma vez que toda a vida da igreja se dava por meio das organizações educacionais e devido à utilização de materiais pelas igrejas, como os que tratavam sobre a administração eclesiástica, que provinham da Junta de Escolas Dominicais e Mocidade, posteriormente, a Junta de Educação Religiosa e Publicações.

Podemos identificar a origem das organizações de uma igreja batista e como um determinado modo de *ser no mundo* foi constituído e transplantado por

missionários para o Brasil. Tal como no século XIX, essas organizações que davam vida às igrejas batistas tinham como objetivo ordenar o mundo a partir de uma determinada concepção de fé e prática cristã. Mas, diferente do século XIX, quando essas organizações foram criadas para atuar contra um mundo considerado em desordem, pois questionava os valores tradicionais da sociedade sulista estadunidense, no século XX, o outro a ser combatido era o comunismo. Tal como Howse e Thomason, Smith abre seu livro afirmando que:

Forças revolucionárias sem paralelo operam no mundo hodierno, gerando a rebelião, o ódio, o medo, o tumulto e a confusão, procurando um exame e uma avaliação de tudo o que existe. A igreja não escapa a esse fenômeno, quer seja o termo considerado no sentido universal quer seja no sentido local. Não são poucos os que indagam – “Será que a igreja tem uma mensagem para os nossos dias? Por que existem tantas igrejas? Que fazem pela humanidade”

É necessário, portanto, que os membros de uma igreja compreendam claramente a natureza e funções de sua igreja. Precisam saber quem são, o trabalho que devem realizar e como realizá-lo, a fim de que a igreja reafirme sua missão divina no mundo e cumpra integralmente os seus propósitos.¹⁴²³

Por mais sutil que pareça, a atuação contra o comunismo e outros elementos do mundo contemporâneo foram elementos importantes para o envio de missionários da Southern Baptist Convention para o Brasil, que passou a ser seu principal campo missionário após a expulsão dos missionários da China em 1949, e que teve como consequência o investimento em Educação Religiosa e em Música. Esse movimento consolidou uma forma específica de ser batista a qual perdurou até o final do século XX.

O Programa de Educação Religiosa estabelecido na década de 1960 colaborou para que a Educação Religiosa se constituísse na prática eclesial na “alma da Igreja”.¹⁴²⁴ Havia um constrangimento para que as igrejas tivessem todas as organizações previstas no programa.¹⁴²⁵ Contudo, ao longo do tempo, ele

¹⁴²³ Tradução de Smith do original: “REVOLUTIONARY forces abound in our world today. Confusion, hatred, and fear are created by these forces. Turmoil, hate, and rebellion in individual lives and in nations cause many people to lose hope for the future of our world. This revolutionary spirit often motivates people to give their lives to ideas and causes that deny the very existence of God and the infinite worth of human personality. [...]”

The challenge and opportunity of today demand that Southern Baptists understand clearly the nature and functions of their churches. Church members cannot understand the meaning of their church's existence unless they know who they are, what they are to do, and how they are to do it”. HOWSE, W. L.; THOMASON, W. O. *Op. cit.*, p. 3, 4. SMITH, Cathryn L. *Op. cit.*, p. 12.

¹⁴²⁴ Cf.: SEPTIMIO, Olga Pereira. Educação Religiosa – A Alma da Igreja. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 3 de janeiro de 1988, Ano LXXXVIII, n. 1, Suplemento Especial de Educação Religiosa, p. 3.

¹⁴²⁵ Cf.: Congresso Nacional de Educação Cristã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 6 de outubro de 1985, Ano LXXXV, n. 40, suplemento especial, p. 3.

recebeu diversas críticas. Por exemplo, não levaria em conta a heterogeneidade cultural das igrejas e das regiões do país, não consideraria as condições econômicas das igrejas e, a principal, que gerava uma multiplicidade de organizações, o que por sua vez, causaria a superposição de objetivos e de atividades para o mesmo público-alvo e a competição entre as organizações.¹⁴²⁶ Nos anos 1970, já se defendia a fusão de algumas organizações para evitar tais problemas.¹⁴²⁷ Mas foi apenas nos anos 1980, influenciados pelas mudanças sociais ocorridas com a redemocratização que o programa foi alterado.¹⁴²⁸

Foi com o Primeiro Congresso Nacional de Educação Religiosa, ocorrido em 1985, que a expressão Educação Religiosa foi substituída por Educação Cristã, que foi recomendada a fusão entre a Escola de Treinamento e a Escola de Missões e que a Escola de Música deixa o programa de educação para ser um departamento autônomo nas igrejas.¹⁴²⁹ Contudo, em nível denominacional, as diretrizes do setor continuavam a vir da Junta de Educação Religiosa e Publicações, a JUERP.¹⁴³⁰ Na prática, continuou-se a produção de materiais para cada organização concebida na década de 1960, pois cada igreja escolheria qual organização melhor atenderia às suas necessidades. Na realidade, as igrejas mais antigas continuaram com as mesmas organizações.

¹⁴²⁶ Cf.: *Idem*.

¹⁴²⁷ Cf.: CONSELHO DE EDUCAÇÃO RELIGIOSA. Relatório do Conselho de Educação Religiosa à Convenção Batista Brasileira. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 1973, Ano LXXIII, n. 52, p. 1, 5. PEREIRA, José dos Reis. Editorial & Tópicos: A Problemática da Educação Religiosa – I. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de fevereiro de 1979, Ano LXXIX, n. 8, p. 3.

¹⁴²⁸ Cf.: LOPES, Jones Bidart. Tempo para Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 26 de maio de 1985, Ano LXXXV, n. 21, p. 5.

¹⁴²⁹ A ideia da Escola de Música ser um departamento da igreja, independente da Educação Religiosa já estava posta na década de 1970. Cf.: NASSAU, Rolando de. Música Nº 148. A Música na Igreja. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 11 de junho de 1978, Ano LXXVIII, n. 24, p. 2. NASSAU, Rolando de. Música Nº 149. A Música na Igreja – II. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 18 de junho de 1978, Ano LXXVIII, n. 25, p. 2.

¹⁴³⁰ Cf.: Congresso Nacional de Educação Cristã. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 6 de outubro de 1985, Ano LXXXV, n. 40, suplemento especial, p. 1-4. O Primeiro Congresso Nacional de Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 22 de setembro de 1985, Ano LXXXV, n. 38, p. 1. PEREIRA, José dos Reis. Editorial & Tópicos: Educação Religiosa: Ato final? *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 21 de dezembro de 1986, Ano LXXXVI, n. 51, p. 3. LOPES, Orivaldo P. Programa de Educação Religiosa. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 1 de janeiro de 1989, Ano LXXXIX, n. 1, p. 12, 13. O novo programa de Educação Religiosa da Convenção Batista Brasileira. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 16 de julho de 1989, Ano LXXXIX, n. 29, p. 6, 7. NASSAU, Rolando de. Música Nº 150. A Música na Igreja – III. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de junho de 1978, Ano LXXVIII, n. 26, p. 2.

As mudanças não romperam com o padrão de 1960, na prática, apenas promoveram pequenas adaptações – o que contribuiu para a permanência do modelo de 1960, basicamente até a extinção da Juerp no início dos anos 2000. Na década de 1990, por exemplo, o programa elaborado por Cathryn Smith ainda era utilizado e publicado pela Juerp.¹⁴³¹ Entretanto, no início do século XXI, devido às mudanças sociais e religiosas que ocorreram no Brasil e na denominação (como a “crise de identidade” nos anos 1990, o crescimento neopentecostal e a entrada de novos sistemas de trabalho eclesiásticos como o *G12* e a *Igreja com Propósitos*), o programa educacional já se encontrava esgotado.

Na Igreja Batista da Chatuba, por exemplo, em 1998, funcionavam cinco organizações missionárias e quatro uniões de treinamento. Em 2003, houve o último registro das uniões, quando havia duas. Em 2008, três organizações missionárias estavam em funcionamento. Em 2017, apenas uma, que permanece até o momento da escrita deste trabalho, os Embaixadores do Rei.

¹⁴³¹ Cf.: SMITH, Cathryn. SOBRINHO, João Falcão. *Programa de Educação Religiosa*. 6. ed. rev. atual. e ampl. Rio de Janeiro: JUERP, 1995.

Apenas em 2010 a Convenção Batista Brasileira lançou uma nova diretriz para a educação nas igrejas. Cf.: CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *O Plano Diretor da Educação Religiosa Batista no Brasil*. Rio de Janeiro: [edição própria], 2010. Disponível em: <<https://convencaobatista.com.br/sig/modulos/site/comunicacao/uploads/documentoDownloadSite/68508964518092017183056.pdf>>. Acessado em: 17 jun. 2023.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratar historicamente sobre uma determinada forma de ser no mundo, isto é, sobre uma identidade, é buscar “elucidar as lógicas sociais que levaram os indivíduos e os grupos a identificar, a rotular, a categorizar, a classificar e a fazê-lo de uma certa maneira ao invés de outra”.¹⁴³² Tendo como ponto de partida que a identidade é uma construção social, foi fundamental identificar os agentes sociais envolvidos nessa construção e a relação existente entre eles, assim como a situação em que se deu essa relação e os traços culturais utilizados para afirmar uma determinada diferenciação.

Ao tomarmos como objeto de análise os batistas brasileiros como uma organização religiosa do tipo denominação, entre o final das décadas de 1950 e 1960, foi possível identificarmos quatro grupos sociais que disputavam o poder no espaço denominacional, que foram: os missionários estadunidenses, o Movimento Diretriz Evangélica, o movimento de Renovação Espiritual e o Movimento Neopioneiro. Por mais que desde 1907 já existisse no Brasil uma organização nacional batista liderada por brasileiros, a presença missionária estadunidense ainda era forte na década de 1960. Como visto, a partir da perda da China como campo missionário, devido à Revolução Chinesa de 1949, a Southern Baptist Convention fez do Brasil, a maior nação da América Latina, seu principal campo missionário. Isso ocorreu a partir do aumento do número de missionários no país, que continuaram ocupando cargos importantes na estrutura denominacional, e de um maior investimento financeiro na missão.

O Movimento Diretriz Evangélica, por sua vez, propunha uma participação ativa das igrejas no processo de transformação social e na promoção de uma sociedade mais justa. O Movimento de Renovação Espiritual, de caráter político-social conservador, trouxe para dentro da denominação crenças e práticas de origem pentecostais.

Como reação a esses dois movimentos surgiu o Movimento Neopioneiro. De caráter político-social e teológico conservador, os neopioneiros tiveram o apoio dos missionários estadunidenses. Primeiro identificaram o Movimento Diretriz Evangélica

¹⁴³² CUCHE, Dennys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru (SP): EDUSC, 1999. p. 187-188.

com o comunismo e, após ao golpe de 1960, quando as forças conservadoras da sociedade brasileira tomaram o poder político, os neopioneiros conseguiram com facilidade desarticular aquele movimento. Como o Movimento de Renovação Espiritual tinha um caráter político-social conservador e teve mais adeptos do que o Movimento Diretriz Evangélica, os neopioneiros não conseguiram destruí-lo. A solução foi expulsá-lo. O elemento utilizado pelos neopioneiros para unir a denominação foi a evangelização. Por isso, em 1965, promoveram a Campanha Nacional de Evangelização, a qual se transformou em um grande símbolo do movimento.

Foi no contexto da Guerra Fria e da busca por afirmação e expansão da denominação que tais disputas ocorreram. Como os neopioneiros saíram vencedores dessa disputa, coube a eles, com a ajuda estadunidense, estabelecer o que era ser batista. Dentre os elementos disponíveis quatro se destacaram: o anticatolicismo, o antiecumenismo, o anticomunismo e o antipentecostalismo. O anticatolicismo era um antigo elemento característico dos batistas, assim como de outras denominações evangélicas no Brasil de origem missionária. Como na década de 1960, a religião católica romana predominava no país, o anticatolicismo persistiu como característico dos batistas brasileiros.

Tal como os batistas do Sul dos Estados Unidos, os batistas brasileiros também se colocaram contrários ao ecumenismo. Essa postura diferia de outras denominações evangélicas no Brasil, como os presbiterianos que atuavam ativamente em organizações ecumênicas, como a Confederação Evangélica Brasileira. Aqui foi importante a mobilização do passado denominacional e da teoria landmarkista, de que apenas os batistas eram os legítimos herdeiros e continuadores da Igreja Primitiva.

Um terceiro elemento conseguiu dar novos significados tanto ao anticatolicismo como ao antiecumenismo nesse período – foi o anticomunismo. Tão antigo quanto o antiecumenismo, entre os círculos batistas brasileiros, o anticomunismo tomou nova forma durante a década de 1960, com as disputas políticas que ocorreram no país. Ele impactou de tal forma o modo de pensar e conceber o mundo dos neopioneiros que o ecumenismo foi visto como uma extensão do comunismo no meio religioso.

Tão importante na formação da identidade batista quanto o anticomunismo foi o antipentecostalismo. Tal como o catolicismo romano, o pentecostalismo foi visto

como um modo deturpado de cristianismo. Enquanto o catolicismo seria um cristianismo paganizado, o pentecostalismo estaria associado a práticas espíritas. Desde a origem do pentecostalismo nos Estados Unidos, já havia uma rejeição do movimento por parte das igrejas já existentes, como os Batistas do Sul, pelo movimento ter crescido entre os pobres e negros. Como os pentecostais também se opunham ao catolicismo, houve uma disputa entre pentecostais e batistas pelas almas dos fiéis. Além disso, parte dos que aderiram ao pentecostalismo também vieram de outras igrejas evangélicas, como as igrejas batistas. Embora os pentecostais tenham se tornado o maior segmento evangélico do país apenas no início da década de 1990, desde as décadas de 1920 e 1930 eles já eram fortes concorrentes dos batistas brasileiros. Por isso, quando surgiu o Movimento de Renovação Espiritual, na década de 1950, a maior parte dos batistas brasileiros o rejeitaram.

Uma vez que foi possível identificar os agentes e os traços característicos envolvidos na formação de um padrão de vida comum a igrejas e fiéis, elemento tipicamente produzido em organizações religiosas de tipo denominação, foi possível identificar como tal identidade se fez presente e foi difundida nas igrejas locais.

Por mais que exista uma estreita relação entre as comunidades de fé local, as igrejas locais, e a denominação, enquanto organização complexa, é nas igrejas locais que se dá o dia a dia dos fiéis. As igrejas locais são os espaços concretos em que universos simbólicos são materializados, onde se transformam em práticas e assim ganham vida. Pois são por meio das práticas coletivas e das atividades desenvolvidas que os fiéis adquirem os sistemas de valores que fundamentam suas atitudes. Assim, a análise das dinâmicas internas da Igreja Batista da Chatuba nos ajuda a compreender como a identidade construída pelos neopioneiros foi difundida e se fez presente nas igrejas locais.

O meio principal utilizado pelos neopioneiros foi a Educação Religiosa. Como visto, mais do que ensinar a fé e a Bíblia, a Educação Religiosa foi uma forma de idealizar a igreja e de formar um novo ser humano. Todas as atividades da igreja local eram atendidas pelas organizações da Educação Religiosa, de modo que parte considerável da própria estrutura da igreja era formada por escolas, como a Escola Bíblica Dominical, a Escola de Treinamento, a Escola de Missões e a Escola de Música. Por mais que vários elementos existissem no Brasil desde o início do século XX, foi na década de 1960, com o predomínio dos neopioneiros, que a estrutura

padrão da Educação Religiosa a ser seguida por todas as igrejas foi estabelecida e que foi reorganizada a agência denominacional responsável por esse setor, a Junta de Educação Religiosa e Publicações, a JUERP.

Foi dessa forma que, em um momento histórico específico entre os batistas brasileiros, uma determinada realidade social foi construída, pensada e dada a ler.¹⁴³³ A partir do trabalho realizado pelos neopioneiros na relação com os grupos concorrentes, a realidade foi recortada e classificada. Eles também instituíram uma determinada forma de ser e estar no mundo, assim como a institucionalização das formas que marcaram de modo visível a existência dos batistas brasileiros na sociedade.¹⁴³⁴

Foi a identidade construída na década de 1960 que perdurou como padrão normativo entre os batistas brasileiros até a década de 1990. No início dessa década, quando o contexto das relações sociorreligiosas era distinto daquele dos anos 1960, começou a se falar em uma crise de identidade entre os batistas brasileiros. Uma das soluções encontradas foi tentar reproduzir a Campanha Nacional de Evangelização de 1965 em 1999.¹⁴³⁵ Em 2021, em um momento de intensa polarização política no Brasil, entre forças conservadoras e progressistas, e considerado crítico para os conservadores batistas, essa campanha foi novamente reproduzida. Mas a Campanha de 1999 não conseguiu conter as mudanças na identidade batista que já estavam em curso. Não foi por acaso que, nessa época, uma grave crise financeira atingiu a Junta de Educação Religiosa e Publicações, que levou à sua extinção em 2005.¹⁴³⁶ Entretanto, tais mudanças merecem ser tratadas em uma obra específica.

Como o pentecostalismo foi o ramo evangélico que mais cresceu no Brasil na segunda metade do século XX, diversos estudos acadêmicos buscaram

¹⁴³³ CHARTIER, R. *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1988, p. 16.

¹⁴³⁴ CHARTIER, R. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. vol.5 no.11 São. Paulo Jan./Apr. 1991, p. 183.

¹⁴³⁵ Cf.: FREITAS, Theodomiro José de. Faremos uma nova campanha de evangelização. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 25 de junho de 1995, Ano XCV, nº 26, p. 3.

¹⁴³⁶ Cf.: FERREIRA, João Martins. Chorem e lamentem! *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 09 de outubro de 2005, Ano CV, n. 41, p. 12.

compreendê-lo.¹⁴³⁷ Beatriz Muniz de Souza, por exemplo, concluiu que o pentecostalismo substituiu as formas de contato primários dos migrantes e assim contribuiria para seu ajuste na vida na cidade. Ao relacionarmos a denominação com a igreja local, foi possível perceber que os batistas também se colocaram como alternativa na inserção dos migrantes à vida nas cidades, por mais que não tenham tido a mesma proporção que os pentecostais. Na busca por formar um padrão de fiel, também foi possível identificar que as igrejas batistas atuaram como instituições modernizadoras, pois promoviam a educação e a cultura geral do fiel a partir de padrões vindos dos Estados Unidos.

Estudos acadêmicos de diversas áreas do saber realizados nas primeiras décadas do século XXI vêm demonstrando como igrejas protestantes no Brasil têm sido influenciadas pelas novas tendências de gestão de empresas.¹⁴³⁸ Mas, por meio dessa pesquisa, foi possível identificar que a influência das teorias administrativas sobre as gestões eclesiais remonta ao surgimento da própria administração científica, no início do século XX. A identidade batista brasileira da década de 1960 também passava por igrejas que deveriam ter trabalhos eficientes. É exemplo dessa influência a estrutura da igreja e da própria Educação Religiosa, por exemplo, a organização em departamentos com funções específicas e com alvos a atingir.

Ao optarmos por considerar em nossa análise a denominação e a Igreja Batista da Chatuba, reconhecemos que privilegiamos o aspecto instituição, em detrimento da dinâmica dos fiéis. Ou seja, a identidade estudada foi aquela formada pelos grupos de poder denominacional e que chegou às igrejas locais. Entretanto, não consideramos que os fiéis da igreja local tenham sido passivos diante do modo de agir e pensar estabelecido como norma pelo grupo dirigente da denominação.

¹⁴³⁷ São exemplos: SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação* (Pentecostais em São Paulo). São Paulo: Duas Cidades, 1969. CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (Org.). *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1973.

¹⁴³⁸ Cf.: SERRA, Antônio Roberto Coelho. *A Empresarialização do Sagrado: Um estudo sobre a estruturação de igrejas dos protestantismos brasileiros*. 2005. 195 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal de Santa Catarina, Pós-Graduação em Administração, Florianópolis, 2005.
ANDRADE, Eliana Santos. *A Visão Celular no Governo dos 12: Estratégias de crescimento, participação e conquista de espaço entre os batistas soteropolitanos de 1998 a 2008*. 2010. 155 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

Mas não foi possível considerar as táticas¹⁴³⁹ desenvolvidas pelos fiéis frente a esse poder externo, pois fugiria à proposta deste trabalho. Esse tema pode ser abordado por outras pesquisas.

Ao partirmos do pressuposto sociológico de que as identidades são socialmente construídas, neste trabalho procurou-se romper com um modelo de história ainda comumente encontrado no meio religioso o qual, de acordo com Arnaldo Momigliano, foi iniciado no século IV, com a obra *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia. Um modelo marcado pela “inter-relação contínua entre dogma e fato; o significado transcendental atribuído ao período das origens”, e por isso, a necessidade de uma conformidade da instituição do presente com suas origens, “a ênfase na documentação factual; a necessidade [...] de relacionar os acontecimentos das Igrejas locais ao corpo místico a Igreja Universal”.¹⁴⁴⁰ Esse modelo vê com desconfiança as mudanças, pois elas podem levar a uma deturpação ou a um desvio dos fiéis. Tem um caráter apologético e procura valorizar o aspecto transcendental da instituição. Tais elementos colaboram para que seja naturalizado aquilo que na verdade é uma construção social, e que não se percebiam e, muito menos, se dê a devida atenção às mudanças ocorridas ao longo do tempo e se crie a sensação de que as coisas sempre foram da forma que são. Uma vez que entendemos que as práticas e as ideias são da forma que se apresentam a nós devido a um processo de mudanças e permanências, se abre a possibilidade de que elas mudem no futuro. E a mudança, para uma instituição que preza pela continuidade e fidelidade a suas origens, é vista como uma ameaça.

¹⁴³⁹ Sobre o conceito de táticas, ver: CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 94-95.

¹⁴⁴⁰ MOMIGLIANO, Arnaldo. *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Bauru (SP): EDUSC, 2004. p. 194.

REFERÊNCIAS

BENTO XV, Papa. *Codex Iuris Canonici*. New York: P. J. Kenedy & Sons, 1918.

Disponível em:

<<https://archive.org/details/CodexIurisCanoniciPiiX/page/n7/mode/2up?view=theater>>. Acessado em: 15 fev. 2023.

BRASIL, Império do Brasil. Código Criminal do Império do Brasil. Disponível em:

<www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>. Acessado em: 19 jan. 2023.

BRASIL, Império do Brasil. Constituição Política do Brasil. 1824. Disponível em:

<www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acessado em: 19 jan. 2023.

BRASIL. *Código Civil dos Estados Unidos do Brasil* – Lei Nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm>.

Acessado em: 22 de mar. de 2023.

BRASIL. Decreto Nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal.

Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%20847%2C%20DE%2011%20D)

[1899/d847.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%20847%2C%20DE%2011%20D E%20OUTUBRO%20DE%201890.&text=Promulga%20o%20Codigo%20Penal.&text=Art.,que%20n%C3%A3o%20estejam%20previamente%20estabelecidas.>](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%20847%2C%20DE%2011%20D E%20OUTUBRO%20DE%201890.&text=Promulga%20o%20Codigo%20Penal.&text=Art.,que%20n%C3%A3o%20estejam%20previamente%20estabelecidas.>).

Acessado em 17 de junho de 2022.

BRASIL. MINISTÉRIO DA GUERRA. *Relatório apresentado ao Presidente da*

República dos Estados Unidos do Brasil pelo General de Divisão Fernando

Setembrino de Carvalho, Ministro de Estado da Guerra, em setembro de 1923. Rio de Janeiro: Imprensa Militar, 1923.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da Segunda Região. Ação de imissão na posse

In: *Caderno Judicial Seção Judiciária do Rio de Janeiro*, 17 nov. 2019, p. 3060.

Cartório do 1º Ofício de Justiça de Nilópolis. *Certidão de Escritura de Compra e Venda de Terrenos*. Livro Nº 61-A, folhas Nº 72 vº. 27 ago. 1975.

CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Orientalium Ecclesiarum*, Sobre as Igrejas

Orientais Católicas. 1964. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_po.html)

[ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_po.html)>. Acessado em: 30 abr. 2023.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *O Jornal Batista*

DOBBINS, Gaunes S. *Baptist Churches in Action: a Study of New Testament Principles and Modern Methods of Application*. Nashville, Tennessee (EUA): Sunday School Board, 1929. Disponível em

<<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.89067954594&view=1up&seq=147&skin=2021>> Acessado em: 28 out. 2021.

FERREIRA, Ebenézer Soares. *Vade-Mecum do Obreiro e da Igreja (ou Manual da Igreja e do Obreiro)*. [Rio de Janeiro]: Não identificada, 1973.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico 1991: Características gerais da população e instrução*. Resultados da amostra. N. 1. Rio de Janeiro: IBGE, [1996].

GRAHAM, Billy. *Mundo em chamas*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora Betânia, 1968.

HOWSE, W. L.; THOMASON, W. O. *A church organized and functioning*. Nashville, Tennessee (EUA): Convention Press, 1963.

IGREJA BATISTA DA CHATUBA. Mesquita (RJ). Fichas de membros do acervo – De 1958 a 2005.

_____. Livros de atas – De 1958 a 1970 e de 1974 a 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico 2000: Características gerais da população*. Resultados da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

_____. *Censo Demográfico de 1960*. VII Recenseamento Geral do Brasil - Série Nacional. Vol. 1. Rio de Janeiro: IBGE, [1960].

_____. *Estatísticas do século XX*. Rio de Janeiro: IBGE, 2006.

_____. *IX recenseamento Geral do Brasil* - 1980. Vol. 1. Tomo 4. n. 1. Rio de Janeiro: IBGE, 1983, p. XXVII. Disponível em:

<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/72/cd_1980_v1_t4_n1_br.pdf>. Acessado em: 25 fev. 2023.

JOÃO PAULO II, Papa. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: código de cânones das Igrejas Orientais*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19901018_codex-can-eccl-orient-1.html>. Acessado em: 30 abr. 2023.

- _____. *Código de Direito Canônico*. 4. ed. Tradução Conferência Episcopal Portuguesa. Braga, Portugal: Editorial Apostolado da Oração, 2007.
- MARTINS, Leopoldo Pires. *Catecismo romano*. Petrópolis: Vozes, 1951.
- MESQUITA. Lei Complementar Nº 009 de 25 de agosto de 2009 In: *Diário Oficial dos Municípios do Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 16 set. 2009, Ano 1, Nº 22, Disponível em: <<https://www.diariomunicipal.com.br/aemerj/>>. Acessado em 14 abr. 2023.
- MIGNE, Jacques-Paul (Org.). *Patrologiae cursus completus, series graeca* T. 1. Paris: J.-P. Migne Editorem, 1857. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=qxANpCDQljlC&redir_esc=y>. Acessado em: 11 jan. 2023.
- NOVA IGUAÇU (RJ). Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatutos da Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 19 de março de 1971.
- _____. Cartório do 3º Serviço Notarial e Registral de Nova Iguaçu. *Estatuto da Primeira Igreja Batista da Chatuba*. Registro: 26 de setembro de 2005.
- POUGET, François-Aimé. *Catecismo da diocese de Montpellier*. Bahia: Na Typographia de Manoel Antonio da Silva Serva, 1817.
- SMITH, Cathryn L. *Programa de Educação Religiosa*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967.
- SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. *Annual of the Southern Baptist Convention*. Nashville, Tennessee (EUA): Executive committee, Southern Baptist Convention, 1958.
- TAYLOR, William Carey. *Manual das Igrejas*. 4 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1949.
- VAN NESS, Isaac Jacobus. *Treinamento dos Membros da Igreja*. 4 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1945.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, David E. *A focus group study of changes in the work of Texas Baptist ministers of Education*. 2016. 173 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Dallas Baptist University, Dallas, 2016.
- AGIER, Michel. Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização. *Mana*, Rio de Janeiro, out. 2001, v. 7, n. 2, p. 7-33.

AGNOLIN, Adone. (2010). O debate entre História e Religião em uma breve história da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, São Paulo, n.37, dez. 2008, pp. 13-39. Disponível em:

<<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/3042>> Acessado em: 19 jan. 2023.

ALLEN, Clifton J. (Org.). *Encyclopedia of Southern Baptists*, Vol. 2. Nashville, Tennessee (EUA): Broadman Press, 1958.

ALMEIDA, Adroaldo José Silva. “*Pelo Senhor, marchamos*”: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985). 2016. 310 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

ALMEIDA, Fábio Py Murta. *Lauro Bretones, um protestante heterodoxo no Brasil de 1948 a 1956*. 2016. 251 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

ALMEIDA, Luciane Silva de. “*Missionários do inferno*”: representações anticomunistas dos Batistas no Brasil (1917-1970). 2016. 246 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

ALONSO, Leandro Seawright. *Poder e experiência religiosa: uma história de um cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira na década de 1960*. 2008. 209 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

_____. *Ritos da oralidade: a tradição messiânica de protestantes no Regime Militar Brasileiro*. São Paulo, 2016. 2 V. 2016. 813 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ALVARENGA, Leonardo Gonçalves de. Igrejas Batistas no Brasil: construção de tipologias. *Caminhos – Revista de Ciências da Religião*. Goiânia, 2019, V. 17. Disponível em: <<https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6935>> Acessado em: 26 fev. 2023.

_____. *Os batistas em movimento: um estudo da dinâmica sociorreligiosa de batistas no Brasil: o exemplo de Macaé-RJ*. 2017. 269 f. Tese

(Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

ALVES, José Cláudio Souza. *Baixada Fluminense: a violência na construção do poder*. 1998. 196 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ALVES, Pedro Henrique Guimarães Teixeira. *O Regime Divino: Batistas Brasileiros entre a autonomia e a centralização (1881-1935)*. 2019. 149 f. Dissertação (Mestrado em História, Política e Bens Culturais) – Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2019.

AMARAL, Othon Ávila. *Marcos Batistas Pioneiros*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Artes Gráficas Quintanilha, 2001.

ANDERSON, Robert Mapes. *Vision of the disinherited: the making of American Pentecostalism*. Peabody, Massachusetts (EUA): Hendrickson Publishers, 1992.

ANGUS, Eugene Jack. *Escola Bíblica de Férias: como alcançar pessoas e ensiná-las a Bíblia*. Rio de Janeiro: JUERP, 1992.

ANJOS, Juarez José Tuchinski dos. O Catecismo de Montpellier e a educação da criança no Brasil Imperial. *Cadernos de Pesquisa*. 2016, v. 46, n. 162, pp. 1028-1048. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/cp/a/PGN6VSDwDRWDQLyQz7kM56x/?lang=pt#>>

Acessado em: 12 jan. 2023.

ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

_____. *História do movimento pentecostal no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

ARMSTRONG, Hayward. *Bases da Educação Cristã*. 2 ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1994.

AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 372. Disponível em:

<<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13495>>.

AZEVEDO, Israel Belo de. A Palavra Marcada: um estudo sobre a teologia política dos batistas brasileiros, de 1901 a 1964, segundo O JORNAL BATISTA. 1983. 404 f.

Dissertação (Mestrado em Teologia) – Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Faculdade Batista do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1983. E-book.

BACOCINA, Carlos Alberto dos Santos. *Uma missão ao interior: o início do movimento batista regular no Brasil (1936-1950)*. 2016. 86 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo, São Paulo, 2016.

BAÍÁ, Anderson da Cunha. *Associação Cristã de Moços no Brasil: um projeto de formação moral, intelectual e física (1890-1929)*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

BAINBRIDGE, William Sims; STARK, Rodney. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Berkeley (EUA): University of California Press, 1985.

BARROS, Gisela de Jesus. *Nossas ruas têm História – Mesquita – RJ*. Rio de Janeiro: Imprinta – Express Gráfica e Editora, 2011.

BASDEN, Paul. *Estilos de Louvor: descubra a melhor forma de culto para a sua igreja*. São Paulo: Mundo Cristão, 2000.

BAUER, Julien. *Politique et religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 8. Disponível em: <<http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb37042400r>> Acessado em: 16 jan. 2023.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005.

BEBBINGTON, David. *Baptists through the Centuries: A History of a Global People*. 2 ed. Waco, Texas: Baylor University Press, 2018.

BECKER, Howard Paul. *Systematic Sociology*. New York: John Wiley & Sons, INC., 1932.

BÍBLIA. Inglês. The King James Bible. E-book.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus. E-book.

BIGGS, Austin R. *The Southern Baptist Convention “Crisis” in Context: Southern Baptist Conservatism and the Rise of the Religious Right*. 2017. 139 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Western Kentucky University, Bowling Green, Kentucky, 2017.

- BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BLOCH-HOELL, Nils. *The Pentecostal Movement*. Oslo (Noruega): Universitetsforlaget, 1964.
- BLUMHOFER, Edith L. *Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism*. Volume 1 - To 1941. Springfield, Missouri (EUA): Gospel Publishing House, 1989.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Org). *Dicionário de Política*. 2 v. 11. ed. Brasília: Ed. UnB, 1998.
- BOTELHO, André; BASTOS, Elide R.; VILLAS BOAS, Gláucia (Org.). *O moderno em questão: a década de 1950 no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.
- BOUDON, Raymond; BESNARD, Philippe; CHERKAOUI, Mohamed; LECUYER, Bernard-Pierre (Dir.). *Dicionário de sociologia*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOYLAN, Anne M. *Sunday School: The Formation of an American Institution, 1790–1880*. New Haven, Connecticut (EUA): Yale University, 1988.
- BRADLEY, Martin B. (Ed.). *The Quarterly Review Southern Baptist Handbook*, Nashville, Tennessee (EUA), v. 30, n.º 3, Jul. Ago. Set. 1970.
- BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. *Música Sacra Evangélica no Brasil* (Contribuição à sua História). Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editôra, 1961.
- BRITO, Katia Regina Barbosa de. *Corpo atuado: aparições xamânicas na Amazônia Marajoara*. 2019. 145 f. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Programa de Pós-Graduação de Artes Cênicas, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- BROBLIO, Francesco Margiotta. Estado e confissões religiosas IN: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 1. 1.ed. Brasília: Ed Universidade de Brasília (EdUnb); 1998. p. 419.
- BURKE, Peter. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editoria Unesp, 1992.
- _____. *O Que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- _____. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

- CALVANI, Carlos Eduardo B. *Protestantismo liberal, ecumênico, revolucionário e pluralista no Brasil* – um projeto que ainda não se extinguiu. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1896-1929, out./dez. 2015.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão: as religiões não católicas e as Ciências Humanas no Brasil (1900-2000)*. 2001. 254 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA. *New Catholic Encyclopedia*. 2 ed. vol XIV. Farmington Hills, Michigan (EUA): The Gale Group, Inc., 2003.
- CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Alternativa dos desesperados: como se pode ler o pentecostalismo autônomo*. Rio de Janeiro: CEDI, 1991.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1988.
- _____. *Á Beira da Falésia: A história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 2002.
- _____. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, Jan./Abr. 1991, vol.5, n.11.
- CHAVES, João B. *O Racismo na História Batista Brasileira: uma memória inconveniente do legado missionário*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2020. E-book.
- CHIAVENATO, Idalberto. *Introdução à teoria geral da administração*. 9ª ed. Barueri (SP): Manole, 2014.
- CINTRA, Ângela Mecia Valadão. *A história da Igreja Batista da Lagoinha – Sua trajetória desde a fundação em 1957 até o ano de 2006 – Um marco de mudanças no cenário protestante brasileiro*. 2007, 124 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte, 2007.
- COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. v.1. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- CONLEY, Jon Wesley. *History of Baptist Young People's Union of American*. Philadelphia (EUA): The Griffith & Rowland Press, 1913. Disponível em:

<<https://archive.org/details/historyofbaptist00conl/mode/2up>>. Acessado em: 01 out. 2021.

CORRÊA, Vitor Hugo Quima. *Evangélico: contribuições à semântica histórica (1858-1917)*. 2017. 177 f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.

CRABTREE, Asa Routh. *História dos batistas do Brasil: até o ano de 1906*. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa publicadora Batista, 1962.

CUCHE, Dennys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru (SP): Edusc, 1999.

CUNHA, Guilhermino. Os herdeiros de Carl McIntire. *Fides Reformata*. v. VI, n.º 1, São Paulo: CPAJ, 2000.

CUNHA, Magali do Nascimento. “*Vinho novo em odres velho*”. Um olhar comunicacional sobre a explosão *gospel* no cenário religioso evangélico no Brasil. 2004. 347 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

CUNHA, R. D.; ABREU, C. de C. R. de. Discutindo o Retrato Socioeconômico e Ambiental da Favela da Chatuba, Campos dos Goytacazes, RJ. *Revista Vértices*, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 85–100, 2010. Disponível em:

<<https://editoraessentia.iff.edu.br/index.php/vertices/article/view/1809-2667.20030012>>. Acesso em: 8 abr. 2023.

CURRAN, Robert Emmett. *Papist Devils: Catholics in British America, 1574-1783*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2014.

D’AVILA, Edson. *Assembleia de Deus no Brasil e a política: uma leitura a partir do Mensageiro da Paz*. 2006. 189 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

D’EPINAY, Christian Lalive. *El refugio de las masas*. Santiago, Chile: Editorial Del Pacifico, 1968.

_____. Les Protestantismes latino-américains. Un modèle typologique. In: *Archives de sociologie des religions*, n. 30, 1970. pp. 33-57.

Disponível em: <https://www.persee.fr/docAsPDF/assr_0003-9659_1970_num_30_1_1845.pdf>. Acessado em: 25 fev. 2023.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Disponível em:

<https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#23>.

Acessado em: 22 mar. 2023.

DIVERSOS. *Guia da Unijovem: Uma Nova Filosofia de Ministério*. 3. ed. Campinas, SP: Jumoc, 1993.

DOCHUK, Darren. *From Bible Belt to Sunbelt: Plain-Folk Religion, Grassroots Politics, and the Rise of Evangelical Conservatism*. New York, New York (EUA): W. W. Norton & Company, 2012. E-book.

DREHER, Martin N. *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1996.

DURHAM, Eunice Ribeiro. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

EMERSON, Harrington. *The twelve principles of efficiency*. New York, The Engineering Magazine, 1912.

ENNE, Ana Lucia. Imprensa e Baixada Fluminense: múltiplas representações. *Revista Ciberlegenda*, Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense, n.14, 2004.

ENSIGN-GEORGE, Barry; COLLINS, Paul M. (Org.). *Denomination: Assessing an Ecclesiological Category*. Londres: T&T Clark International, 2011.

ETZIONI, Amitai. *Organizações modernas*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

FERGUSON, Sinclair B.; WRIGHT, David F. (Orgs.). *Novo dicionário de teologia*. São Paulo: Hagnos, 2009.

FERREIRA, Ebenézer. *História dos Batistas Fluminenses (1891-1991)*. Rio de Janeiro: JUERP, 1991.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília Neves. (Org.). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. O Brasil Republicano*. V.3. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

_____. (Org.). *O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930. O Brasil Republicano*. V. 1. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. (Org.). *O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. O Brasil Republicano*. V.2. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. 1964: o golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a ditadura militar no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FLOWERS, Elizabeth H. *Into the Pulpit: Southern Baptist Women and Power since World War II*. Chapel Hill, North Carolina (EUA): University of North Carolina Press, 2012.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. 2.ed. ver. e ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRESTON, Paul. *Nem Anjos, nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

_____. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. 1993. 308 f. Tese (Doutorado em Ciências sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993, p. 36.

GELDER, Craig Van. Rethinking Denominations and Denominationalism in Light of a Missional Ecclesiology In: Luther Seminary. *Word & World: Theology for Christian Ministry*. Vol. 25, No 1, jan., Saint Paul, Minnesota, 2005, p. 23-33. Disponível em: <https://wordandworld.luthersem.edu/issues.aspx?article_id=1304>. Acessado em 24 fev. 2023.

GELDER, Craig Van. *The Essence of the Church: A Community Created by the Spirit*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000.

GILMAN, Nils. Mandarins of the Future. *Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press 2003.

GINSBURG, Salomão L. *Um judeu errante no Brasil (Autobiografia)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 9, Nº 19, p. 247-281, julho de 2003.

GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da história. In: LIMA, Lana Lage da Gama *et al.* (Org.). *História e religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002.

GONÇALVES, Carlos Barros. *Até aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas*. Dourados, Mato Grosso do Sul: Ed. UFGD, 2011. E-book.

- Gonçalves, Carlos Barros. *Unum Corpus Sumus in Cristo? Iniciativas de fraternidade e cooperação protestante no Brasil (1888-1940)*. 2015. 292f. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.
- GRAVES, Allen W. Gaines S. Dobbins – Mr. Church Administration. *Review & Expositor*, Louisville, 1978; v. 75, n.º 3, p. 383-395.
- HAIGHT, Roger. *A comunidade cristã na história: eclesiologia histórica*. 2 v. São Paulo: Paulinas, 2012.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HARALAMBOS, Michael; HOLBON, Martin. *Sociology: themes and perspectives*. 3. ed. Londres: Collins Educational, 1991.
- HARPER, Louis Keith. *Old Landmarkism: A Historiographical Appraisal*. *Baptist History and Heritage*, Vol 25, n.º 2, p. 31-40, abril, 1990.
- HOBBSAWM, E. J. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLLENWEGER, W. J. *The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches*. Minneapolis, Minnesota (EUA): Augsburg House, 1972.
- HOOPER, William Loyd. *Church music in transition. A history of church music – with major emphasis on evangelical denominations in the United States*. Broadman Press, 1963.
- HUDSON, Winthrop Still. *Denominationalism as a Basis for Ecumenicity: A Seventeenth Century Conception* In: RICHEY, Russell E. (Org.). *Denominationalism*. Eugene, Oregon (EUA): Wipf and Stock Publishers, 2010. Disponível em: <https://books.google.com.br/books/about/Denominationalism.html?id=TUT7DwAAQBAJ&redir_esc=y>. Acessado em: 23 fev. 2023. Este capítulo foi publicado originalmente em *Church History*, v. 24 (1955), p. 32-50.
- JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe. *Religião e território no Brasil: 1991/2010*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013. E-book. Disponível em: <http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostradoc.php?open=1&arqdoc=ebook_religiao_e_territorio_no_brasil_1991-2010.pdf>. Acessado em 29 abr. 2023.

- KRISHNASWAMI, Arcot. *Study of discrimination in the matter of religious rights and practices*. New York (EUA): United Nations, 1960. Disponível em: <<https://digitallibrary.un.org/record/611819>> Acessado em: 18 jan. 2023.
- KURIAN, George Thomas; LAMPORT, Mark A (Org.). *Encyclopedia of Christian education*. 3 vol. Lanham, Maryland (EUA): The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc. 2015.
- LAGO, Luciana Correa do. *Desigualdades e segregação na metrópole: o Rio de Janeiro em tempo de crise*. Rio de Janeiro: Observatório: Revan, 2000.
- LEITE FILHO, Tácito da Gama. *Fenomenologia das Seitas*. Rio de Janeiro: Juerp, 1992.
- LEITZ, Christian; DUNTHORN, Joseph (Org.). *Spain in International Context, 1936-1959*. New York: Berghahn Books, 1999.
- LEONARD, Bill J. *Baptists in America*. New York, New York: Columbia University Press, 2005. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=jqyrAgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acessado em: 06 out. 2021.
- LÉONARD, Émile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro: estudo de Eclesiologia e História Social*. Rio de Janeiro: JUERP; São Paulo: ASTE, 1981.
- LIMA, Éber Ferreira Silveira. A IPI do Brasil e o pentecostalismo na década de 50 IN: *Cadernos de O Estandarte*. 1º Caderno do Centenário. São Paulo: Editora Pendão Real, julho de 2002.
- LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017.
- MACK, Keith; WEAVER, Herb. *One Hundred Years of Royal Ambassadors: An overview of the Royal Ambassadors organization including RAs in Texas*. Wichita Falls, Texa (EUA): Texas Baptist Men, 2008. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/209698163/Ra-History-Book-Final>>. Acessado em: 06 out. 2021.
- MAPLES, James Hoyle. An exclusivist view of history which denies the Baptist Church came out of the reformation: a Landmark recital of church history. *Studia Historiae Ecclesasticae*, Pretoria (África do Sul), 2015, Vol. 41, n.º 3, p. 131–146.
- MAPLES, James Hoyle. *The Origin, Theology, Transmission, and Recurrent Impact of Landmarkism in the Southern Baptist Convention (1850-2012)*. 2014. 303 f. Tese (Doutorado em Teologia) - University of South Africa, 2014.

- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARTÍN-BARÓ, Ignacio. *Sistema, grupo y poder: psicología social desde Centroamérica (II)*. 4. ed. San Salvador: UCA editores. 1999.
- MATA, S. da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. *Tempo Social*, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 235-255, 2008. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12587>>. Acesso em: 15 fev. 2023.
- MATA, Sérgio da. Ernst Troeltsch e a história: uma introdução. *Locus: Revista de História*, [S. l.], v. 11, n. 1 e 2, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/32064>>. Acesso em: 15 fev. 2023.
- MEAD, Frank S.; HILL, Samuel S. *Handbook of Denominations in the United States*. 11 ed. Nashville, Tennessee (EUA): Abingdon Press, 2001.
- MEIN, David (Coord.). *O que Deus tem feito*. Rio de Janeiro: JUERP, 1982.
- MENDONÇA, Antoni Gouvêa. *Protestantismo, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. 2. ed. São Bernardo do Campo (SP): Universidade Metodista de São Paulo, 2008.
- _____. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.
- _____. Um panorama do protestantismo Brasileiro atual IN: LANDIM, Leilah (org.) *Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil*, Cadernos do Iser 22, Rio de Janeiro, ISER, 1989, p. 37-86.
- _____; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MESQUITA, Antônio N. de. *História dos batistas do Brasil: de 1907 até 1935*. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa publicadora Batista, 1962.
- MOCELLIM, Alan D. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. *Plural*, [S. l.], v. 17, n. 2, p. 105-128, 2010. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/74542>>. Acesso em: 1 maio. 2023.
- MONTEIRO, Linderval Augusto. *Retratos em movimento: vida política, dinamismo popular e cidadania na Baixada Fluminense*. Rio de Janeiro: FGV, 2016.
- MOREIRA, Thiago. *Da tradição à renovação na Igreja Batista da Lagoinha: um olhar sobre o protestantismo renovado*. 2016. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências

da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. 2000. 315 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

NASCIMENTO, Ana Caroline Aires Vieira do. *A Construção do informal: uma análise morfológica das favelas da cidade de João Pessoa*. 2012. 259 f. Dissertação (Mestrado em Engenharia Urbana e Ambiental) – Programa de Pós-Graduação em Engenharia Urbana e Ambiental, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

NASCIMENTO, David Malta. *A Responsabilidade Social dos Batistas no Brasil*. Rio de Janeiro, 07 de abril de 1964. Disponível em: <<http://ftlrj.blogspot.com/>>. Acessado em 05 mar. 2022.

NAVARRO, Juan Bosch. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995.

NIDA, Eugene Albert. *The indigenous churches in Latin America*. New York: Committee on Cooperation in Latin America, Division of Foreign Missions, National Council of the Churches of Christ in the U.S.A., 1961. P. 1-2. Disponível em: <<https://archive.org/details/indigenousandchurch00nida/mode/2up>>. Acessado em: 25 fev. 2023.

NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (Aste), 1992.

OLIVEIRA, Álvaro Ramon Ramos. *A cidade vai ao culto: uma história social dos batistas no Rio de Janeiro (1900-1930)*. 2021. 205 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2021.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho Batista no Brasil*. São Paulo: Vida Nova, 2005. E-book.

OLIVEIRA, David Mesquiati de (Org.). *Pentecostalismo e Unidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

OLIVEIRA, Gledson Ribeiro de. *Bodes, hereges, irmãos: igrejas presbiterianas e batistas no Ceará do primeiro novecentos*. 2012. 213 f. Tese (Doutorado em

Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

OLIVEIRA, Miriã Daneris Valério D'Avila de. *A formação musical dos professores de música na IBC – Bagé*. 2016. 44 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Música). Universidade Federal do Pampa, Bagé, 2017.

PAIXÃO, Daniel dos Santos. A missão sueca na construção da identidade assembleiana no Brasil. *Azuza Revista de Estudos Pentecostais da Faculdade Refidim*, Joinville (SC), v. 2, n.º 1, 2011, p. 125-160.

PATTERSON, James A. Landmarkism's Sectarian Legacy: an Obstacle to Ecumenism in the Southern Baptist Convention. *Criswell Theological Review*, Dallas, Texas (EUA), Vol. 14, n.º 2, p. 3-15, Spring 2017.

PEREIRA, José dos Reis. *História dos Batistas no Brasil*. 3. ed. ampliada e atualizada. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante – 1830-1960*. v. 1. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.

PORTELLA JUNIOR, Elio. *A Cruz e a Espada: memórias docentes da educação de confissão batista em tempos de ditadura civil-militar (1964-1985)*. 2016. 165 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Departamento de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

POWERS, Bruce P. The Minister of Education in Southern Baptist Life. *Baptist History and Heritage*, v. 23, n. 3, julho 1991.

PREMACK, Laura. *"The Holy Rollers are invading our territory": Southern Baptist Missionaries and the early years of Pentecostalism in Brazil, 1910-1935*. 2007. 82 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Department of History, University of North Carolina, Chapel Hill, 2007.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

QUEBEDEAUX, Richard. *The New charismatics: The origins, development, and significance of neo-pentecostalism*. Garden City, New York (EUA): Doubleday & Company, Inc, 1976.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. [São Paulo]: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos 1984.

RÉMOND, René (Org.). *Por uma História Política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RENDERS, Helmut. O uso dos conceitos “seita” e “sectário” no dicionário Aurélio: uma investigação sobre sua tendência confessional In: *Ciências da Religião: História e Sociedade* v. 9, n. 1, 2011.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. O protestantismo brasileiro: objeto em estudo. *Revista USP*, Brasil, n. 73, mai. 2007, p. 118.

RICE, John R. *The Power of Pentecost: The Fullness of the Spirit*. Wheaton, Illinois (EUA): Sword of the Lord, 1949.

RICHEY, Russell E. Denominations and Denominationalism: Past, Present, and Future In: Luther Seminary. *Word & World: Theology for Christian Ministry*. v. 25, n. 1, jan., Saint Paul, Minnesota, 2005, p. 15-22. Disponível em: <https://wordandworld.luthersem.edu/issues.aspx?article_id=1021>. Acessado em 24 fev. 2023.

RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Tempo* [online]. 2017, v. 23, n. 1, pp. 1-21. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/tem-1980-542x2017v230101>>. Acessado em: 12 jan. 2023.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação socio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

SALVADOR, Carlos Corral (Dir). *Dicionário de direito canônico*. São Paulo: Loyola, 1993.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do Sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira*. 2004. 340 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2004.

SANTOS, Washington dos. *Dicionário Jurídico Brasileiro*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

SCALES, T. Laine. *All that Fits a Woman: Training Southern Baptist Women for Charity and Mission, 1907-1926*. Macon, Georgia (EUA): Mercer University Press, 2000.

SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário enciclopédico de teologia*. Canoas (RS): Ed. Ulbra, 2002.

- SCHWARCZ, Lilia (org.). *História da vida privada: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SESBOÛÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas*. v. 3 – Os sinais da salvação (séculos XII-XX). 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. “*De bem com a vida*”: o sagrado num mundo em transformação. Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea. 2001. 233 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, jul./dez. 2011, v. 11, n.2.
- SILVA, Elizete da. *Protestantismo ecumênico e realidade brasileira: evangélicos progressistas em Feira de Santana*. Feira de Santana: Ed. da UEFS, 2010.
- SILVA, Jesus Aparecido dos Santos. O Movimento de Renovação Espiritual no Brasil e a cisão entre os Batistas Brasileiros. 2012. 150 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Departamento de Filosofia e Teologia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.
- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009.
- SOARES, Allan Fábio da Silva. Religião e tempo presente: os moradores da Chatuba em São Fidélis e suas organizações religiosas em meio a pandemia In: ANPUH-RJ. *Anais do 3º Encontro Internacional História & Parcerias*. Disponível em: <https://www.historiaeparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/19/hep2021/1636167423_ARQUIVO_23127d498a3f29bd33c4e7f351c1e00f.pdf>. Acessado em: 08 abr. 2023.
- SOUZA, José Roberto. “*Ontem, Simonton. Hoje, McIntire*”: o surgimento e o desenvolvimento da Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil na cidade do Recife (1956-1995). 2019. 208 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.
- SOUZA, S. M. A Memória dos laranjais na cidade dos loteamentos: considerações sobre os efeitos sociais da urbanização em Nova Iguaçu no período 1950-1970. In: *Anais do V Encontro Nacional da Associação Nacional de Planejamento Urbano*. Belo Horizonte / Porto Alegre: UFMG / CEDEPLAR / ANPUR, 1993. v. 5. p. 210.

Disponível em:

<<https://centrodemoriagitaldenovaiguacu.files.wordpress.com/2016/05/1495-2982-1-sm.pdf>>. Acessado em 15 abr. 2023.

SOUZA, Sócrates Oliveira de. *Organização de igrejas*. Rio de Janeiro: Convicção, 2010, p. 13. Disponível em:

<<https://convencaobatista.com.br/sig/modulos/site/comunicacao/uploads/documentoDownloadSite/organizacaoigrejas.pdf>> Acessado em: 06 jan. 2023.

SOUZA, Sonali Maria de. *Da laranja ao lote: transformações sociais em Nova Iguaçu*. 1992. 193 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

SPERANDIO, André. A Igreja Ortodoxa. In: *Ecclesia Brasil*. 13 ago. 2020. Disponível em: <https://www.ecclesia.org.br/sophia/?our_blog=a-igreja-ortodoxa>. Acessado em: 26 fev. 2023.

SPROUL, R. C. *Estudos bíblicos expositivos em Romanos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

TAMAYO, Juan José. *Novo dicionário de teologia*. São Paulo: Paulus, 2009.

TAYLOR, Frederick. *Princípios de Administração Científica*. São Paulo: Atlas, 1990.

TEIXEIRA, Marli Geralda. “... nós, os batistas...”: um estudo de história das mentalidades. Salvador: Sagga, 2017.

_____. *Os Batistas na Bahia: 1882-1925: um estudo de história social*. 1975. 317 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

TEMPERMAN, Jeroen. *State-religion relationships and human rights law: towards a right to religiously neutral governance*. Leiden, Boston (EUA): Martinus Nijhoff Publishers, 2010.

THAYER, Joseph Henry; GRIMM, Carl Ludwig Wilibald; WILKE, Christian Gottlob. *A Greek-English lexicon of the New Testament*. New York (EUA): American Book Company, [1889].

TORRES, Cláudio Vaz; NEIVA, Elaine Rabelo (org.). *Psicologia Social: principais temas e vertentes*. Porto Alegre: Artmed, 2011. E-book.

TORRES, Gênesis Pereira. *Baixada Fluminense: a construção de uma história. Sociedade, economia, política*. 2.ed. Rio de Janeiro: INEPAC, 2008.

TROELTSCH, Ernst. Igreja e seitas In: INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO (ISER). *Religião e Sociedade*, vol. 14, n. 3, pp. 134-144, Rio de Janeiro, 1987.

Disponível em: <<https://religioesociedade.org.br/revistas/v-14-no-03>>. Acessado em: 15 jan. 2023.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2. ed. Brasília: Editora UNB, 1980.

VISENTINI, Paulo Fagundes. *Os paradoxos da Revolução Russa: Ascensão e queda do socialismo soviético (1917-1991)*. Rio de Janeiro: Atlas Book, 2017.

WAMBLE, Hugh. Landmarkism: *Doctrinaire Ecclesiology among Baptists*. Church History, Cambridge (Reino Unido), v. 33, n.º 4, p. 429-447, dec. 1964.

Watanabe, Tiago Hideo Barbosa. *Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro*. 2011. 274 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

YAMABUCHI, Alberto Kenji. *O debate sobre a história das origens do trabalho Batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira nos anos 1960-1980*. 2009. 387 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.