



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, SAÚDE E TECNOLOGIA – CCSST  
CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS HUMANAS/SOCIOLOGIA**

**TAIANNE MAIARA OLIVEIRA DE MOURA**

**CISÃO DA PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE IMPERATRIZ-MA:**  
Um olhar a partir da perspectiva dos líderes Batistas envolvidos no conflito.

IMPERATRIZ - MA  
2018

TAIANNE MAIARA OLIVEIRA DE MOURA

**CISÃO DA PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE IMPERATRIZ-MA:**  
Um olhar a partir da perspectiva dos líderes Batistas envolvidos no conflito.

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão-CCSST/UFMA, como requisito para obtenção do grau de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia.

**Orientadora:** Prof<sup>ª</sup>. Dra. Vanda Maria Leite Pantoja

**Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a). Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA**

Moura, Taianne Maiara Oliveira de.

Cisão da Primeira Igreja Batista de Imperatriz-MA : Um olhar a partir da perspectiva dos líderes Batistas envolvidos no conflito / Taianne Maiara Oliveira de Moura. - 2018.

63 f.

Orientador(a): Vanda Maria Leite Pantoja.

Monografia (Graduação) - Curso de Ciências Humanas - Sociologia, Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, 2018.

1. Campo Religioso. 2. Cisão. 3. Igreja Batista. I. Pantoja, Vanda Maria Leite. II. Título.

TAIANNE MAIARA OLIVEIRA DE MOURA

**CISÃO DA PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE IMPERATRIZ-MA:**  
Um olhar a partir da perspectiva dos líderes Batistas envolvidos no conflito.

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão-CCSST/UFMA, como requisito para obtenção do grau de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia.

Monografia apresentada em 13 de Dezembro de 2018.

Banca Examinadora:

\_\_\_\_\_  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vanda Maria Leite Pantoja (1º examinador/orientadora – UFMA/CCSST/LCH)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Rogério de Carvalho Veras (2º examinador – UFMA/CCSST/LCH)

\_\_\_\_\_  
Prof<sup>a</sup>. Msc. Cláudia Silva Lima (3º examinador – UFMA CCSST/LCH)

*Para Marcelo e Marcelo Henrique, partes do  
meu eu fora do meu corpo, membros substanciais  
da minha felicidade.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, que nunca me desamparou em momento algum, sem o qual este não teria sido possível.

À minha família, pelo incentivo e apoio sempre presentes.

À minha mãe Francisca, mulher guerreira, que sempre me inspirou a ser uma pessoa melhor. E que mesmo com toda dificuldade que teve para conseguir estudar, conquistou seu lugar como educadora e me ensinou que a mudança começa pela educação.

Ao meu pai Jonas, por todo amor e carinho.

Aos queridíssimos seu Assis, dona Maria e Márcia, (respectivamente sogro, sogra e cunhada) que sempre muito carinhosamente cuidaram do meu filho nas minhas ausências acadêmicas. Sem esquecer, dos também queridos primos/irmãos do meu filho, Ana e Álvaro, primos que meu filho tanto ama e se espelha.

Ao meu querido e amado Marcelo, pelo companheirismo, incentivos, amor e prontidão para realizar esse projeto que é tão meu, mas ao mesmo tempo dele.

Ao meu filho amado Marcelo Henrique, o meu pedido de desculpas pelos momentos de ausência no decorrer dessa formação. E minha gratidão por sempre me entender e me acolher com um lindo sorriso sempre que precisei. Com você eu descobri o que é amar alguém mais do que a própria vida.

Gratos reconhecimentos devem ser dirigidos a orientadora deste trabalho, a professora Vanda Pantoja, pelas críticas, sugestões e estímulo sem a qual não teria conseguido.

Às professoras e professores do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas da UFMA-Imperatriz, por me ajudar no processo de me (re)fazer como pessoa no período dessa formação.

Aos colegas de curso pelas inúmeras aprendizagens durante as aulas e por ajudarem na minha formação.

Aos entrevistados que se dispuseram na colaboração com este trabalho.

Enfim, a todos que direta e indiretamente contribuíram para a realização desta monografia.

## RESUMO

O fenômeno estudado é um fato recorrente no campo religioso, a cisão é um termo chave para este trabalho, podemos defini-la como uma divisão causada por divergências de ideias, que no caso investigado, da Primeira Igreja Batista de Imperatriz, é singular, pois causa o nascimento de uma nova denominação a Igreja Evangélica Nova Aliança. Esse trabalho foi empreendido na busca de compreender como se deu a cisão da Primeira Igreja Batista de Imperatriz em 2005. Objetivamos entender o processo que leva à cisão a Primeira Igreja Batista de Imperatriz-Ma em 2005, tendo como ponto de partida, a perspectiva dos líderes Batistas envolvidos no processo há época. A pesquisa é qualitativa, com incursões à igreja em questão, bem como com revisão bibliográfica e entrevistas com cinco membros batistas em situação de liderança. Os resultados apurados nos mostram que de uma dimensão macro a cisão é uma consequência do campo religioso conflituoso que está imerso no mercado religioso, tudo isso trazidos como características do pentecostalismo ou neopentecostalismo envoltos em renovação espiritual.

**Palavras-chave:** Igreja Batista. Cisão. Campo Religioso.

## ABSTRACT

The studied phenomenon is a recurring fact in the religious field, the split is a key term for this work, we can define it as a division caused by divergences of ideas, which in the case investigated, in the First Baptist Church of Imperatriz, is singular, it causes the birth of a new denomination, the Evangelical Church New Alliance. This work was undertaken in the quest to understand how the First Baptist Church of Imperatriz was split in 2005. We intend to understand the process that leads to the break up of the First Baptist Church of Imperatriz-Ma in 2005, starting from the perspective of the Baptist leaders involved in the process at that time. The research is qualitative, with incursions into the church in question, as well as bibliographic review and interviews with five Baptist members in leadership status. The results show us that from a macro dimension the split is a consequence of the conflicting religious field that is immersed in the religious market, all this brought as characteristics of pentecostalism or neopentecostalism wrapped in spiritual renewal.

**Keywords:** Baptist Church. Split. Religious Field.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2. CAMPO RELIGIOSO: LUGAR DE CONFLITOS</b> .....	16
<b>3. BATISTAS E SEUS “MITOS DE ORIGENS”</b> .....	21
<b>3.1 Os protestantes no Brasil Império</b> .....	24
<b>3.2 As versões do marco inicial dos batistas brasileiros</b> .....	30
<b>3.3 Protestantes batistas em terras brasileiras</b> .....	31
<b>3.4 Da chegada em Imperatriz-Ma: Caminho feito pelos batistas</b> .....	40
<b>4. CISÃO: ENTRE A DIVISÃO E A MULTIPLICAÇÃO DE IGREJAS</b> .....	45
<b>4.1 A igreja cindida: Os batistas em Imperatriz</b> .....	51
<b>4.2 A cisão sob o olhar dos líderes</b> .....	55
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	59
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	62

## 1. INTRODUÇÃO

A necessidade de compreender essa temática surgiu de uma vontade pessoal de estudar sobre o fenômeno das religiões, sobretudo as protestantes. Porém, essa oportunidade de iniciação por este tema somente surgiu quando nos deparamos com a história da cisão contada por um membro da Igreja Batista. Após ter contato com a narrativa contada por quem viveu esse processo, sentimos necessidade de transformar a questão em problema de pesquisa. A problemática que nos norteou na elaboração dessa pesquisa foi: Como se deu a cisão da Primeira Igreja Batista de Imperatriz em 2005?

Esse trabalho monográfico tem como objetivo entender o processo que leva à cisão da Primeira Igreja Batista de Imperatriz-Ma em 2005, tendo como ponto de partida, a perspectiva dos líderes batistas envolvidos no processo há época. Partimos do ponto de vista dos membros em situação de poder porque, entendemos que em uma instituição religiosa os líderes são os primeiros a tomar ciência de uma questão tão polêmica como as cisões, e que só após terem conhecimento sugerem soluções para tal problemática, portanto, é a partir da decisão dos líderes que os fiéis tomam conhecimento do fato e podem sugerir saídas que beneficiem a maioria. Dessa forma, justificamos nossa escolha em estudar as lideranças da Primeira Igreja Batista de Imperatriz-Ma que tiveram envolvidas diretamente nesse episódio.

Além disso, o trabalho é relevante por ser único localmente com essa temática, não tendo encontrado literatura sobre o mesmo, logo, o trabalho é um marco aplicado à academia (podendo este ser fonte de pesquisa para possíveis continuidades), e historicamente é a representação escrita da história desse processo.

O fenômeno estudado é um fato recorrente no campo religioso, e os autores trabalhados mostram essa afirmativa, porém, o nosso problema de pesquisa se configurou como um problema, e isso nos chamou a atenção, de ter acontecido um processo de cisão singular, visto que não se formou uma nova igreja batista, nasce, portanto, uma outra denominação, completamente diferente da raiz protestante histórica da Igreja Batista.

Cisão é um termo chave para este trabalho, podemos defini-la como uma divisão causada por divergências de opinião, que no caso da Primeira Igreja Batista de Imperatriz é singular, pois causa o nascimento de uma nova denominação a Igreja Evangélica Nova Aliança.

Entender a cisão religiosa é uma tarefa difícil, em meio a várias hipóteses para o que possa ter ocasionado, talvez devêssemos falar em causas múltiplas, um conjunto de determinantes para chegar à razão maior. A pesquisa de Pantoja (2011, p. 33-34), demonstra que em relação ao crescimento as igrejas evangélicas não estão preocupadas com a igreja católica, elas se preocupam mesmo é com outras denominações evangélicas, visto que existe hoje um grande trânsito de denominação em denominação, deste modo, essa circulação de igreja em igreja trás possibilidades inúmeras de difusão para as igrejas, pois permite o crescimento, a multiplicação dos fiéis. A cisão também tem esse papel importante na ampliação do número tanto de fiéis como das próprias denominações, o que contribui para um maior leque de opções para os seguidores.

Pegando emprestado a teoria do mercado religioso de Guerra (2000)<sup>1</sup>, podemos ressaltar ainda, que fora dessa “guerra religiosa” entre denominações que salta aos nossos olhos quando visualizamos essas situações, entendemos que a cisão está intrinsecamente relacionada com o contexto de mercado religioso e pluralismo religioso, pois as religiões se encontram dentro do processo de “racionalização das atividades religiosas”, embora, isso não significa que todos os aspectos das atividades religiosas passem a ser consideradas em termos econômicos, mas grande parte deles, sobre a denominação da lógica de mercado.

A introdução da lógica da mercadoria na esfera da religião é a transformação das práticas e discursos religiosos em produtos, introduzindo os modelos de religiosidade no mundo do consumo e do mercado (GUERRA, 2000, p. 40).

Segundo Dias (2009), as divergências doutrinárias, teológicas e, sobretudo, de interpretação das questões sociais e políticas dos textos sagrados, existiram ao longo da história do protestantismo desde a Reforma Protestante, porém foram aprofundadas com o surgimento de outros grupos religiosos protestantes.

Com as mudanças provocadas com o surgimento do pentecostalismo e neopentecostalismo as cisões se acirram ainda mais. Segundo Mariano (2005),

Essas transformações que não estão apenas inseridas no campo das doutrinas e diretrizes religiosas, mas, sobretudo, visível nas práticas e representações cunhadas por estas denominações, qual sejam, suas características de adaptação de práticas religiosas à sociedade circundante, incluindo reformas de caráter secularizante, comportamental, estético e teológico, produziu uma série de dissidências dentro do protestantismo histórico e do próprio pentecostalismo (MARIANO, 2005).

---

<sup>1</sup> Este autor faz um empréstimo do conceito de mercado religioso de Peter Berger (1985) na obra O Dossel Sagrado.

Para Silva, J. (2012, p. 70), os batistas são uma denominação cristã que seguem a tradição protestante reformada com uma ética baseada nos ideais puritanos, sendo a racionalidade uma característica fundamental desses grupos.

O ethos<sup>2</sup> batista constrói seus credos e confissões, os compêndios de teologia, a formação teológica de seus líderes que na sua grande maioria eram instruídos no grego, hebraico e outras línguas estrangeiras de acordo com a formação que recebiam nos seminários, fazia dessa denominação um grupo cujas crenças eram muito mais baseadas na razão do que propriamente nas emoções (SILVA, J. 2012).

Logo, um bom fiel é aquele capaz de conhecer racionalmente os preceitos e doutrinas da sua denominação. A capacidade de argumentar e defender suas crenças de forma teórica é parte da formação de cada membro.

Entre os batistas surgiu o movimento de renovação espiritual, trazido por americanos. Todavia, o ethos batista muito racionalizado repeliu o movimento de renovação espiritual pentecostalizado, porque para os batistas esse movimento é demasiadamente emocional, portanto, sendo contrário ao seu racionalismo característico (SILVA, J. 2012). No decorrer da nossa reflexão nos fazemos questionamentos sobre a possível aproximação do pastor Raimundo Nonato (líder da Primeira Igreja Batista de Imperatriz há época, e também líder de um dos grupos na cisão), do movimento de renovação espiritual que aconteceu no meio dos batistas brasileiros.

A partir da contribuição e da discussão de campo religioso em Bourdieu (2001), o campo religioso se apresenta como um espaço de lutas entre os diferentes agentes especializados no sagrado, que disputam a satisfação das necessidades religiosas dos leigos, quanto mais plural e diversificado for o campo religioso maiores são os conflitos pela conquista e manutenção dos fiéis. O conceito nos ajuda a perceber como se estrutura esse campo conflituoso, levando nosso olhar para que possamos entender como se deu a cisão de 2005 acontecida na Primeira Igreja Batista de Imperatriz e qual a perspectiva dos líderes nesse contexto.

Outro conceito sobre o qual nos debruçamos para entender esse episódio é a cisão, utilizando uma gama de autores com Silva (2016), Aguiar (2007) Teixeira (1975), Pantoja

---

<sup>2</sup> Weber na sua análise das seitas protestantes desenvolve o conceito de ethos que é o estilo de vida que resulta da prática de normas e éticas elaboradas por um corpo sacerdotal num processo de racionalização da religião (WEBER, 1982 Apud SILVA, J. 2012).

(2011), Guerra (2000) e vários outros, buscando mostrar que a cisão é um fenômeno muito recorrente no campo religioso e que a mesma está inserida no mercado religioso que trás uma singularidade para esse mercado de bens simbólicos.

Ressaltamos mais uma vez que escolhemos a perspectiva dos líderes, pois entendemos que em uma igreja, os líderes conduzem processos e questões polêmicas e somente em seguida a membresia toma conhecimento para ajudar na resolução de tais problemas, tal como, por exemplo, uma cisão.

O percurso metodológico que orientou essa pesquisa passou por algumas etapas. Inicialmente priorizamos a revisão bibliográfica, fazendo o levantamento de obras de autores versados no tema, com o objetivo de conceituar as categorias de análise que norteariam nossas observações sobre o tema pesquisado. Nesse momento, escrevemos um capítulo teórico com a história dos batistas no mundo e no Brasil, o que nos ajudou sobremaneira a compreender o campo religioso que estávamos pesquisando. Contamos aqui com conversas informais com dois pastores batistas, isso nos mostrou rumos a seguir e nos deu ideias para continuar com a escrita deste.

Para embasar ainda mais essa etapa, nos propomos conhecer como se processava a idéia do ser batista, nós realizamos visitas a um templo da denominação nos horários de culto. O objetivo dessa incursão foi observar as práticas, usos e costumes da igreja em questão para aliar esse olhar ao conteúdo teórico que tentávamos reconstruir.

Algum tempo depois retomamos o trabalho e prosseguimos buscando caminhos que nos levassem desse contexto mais macro até a cidade de Imperatriz. Fizemos revisão bibliográfica de autores que trabalham conceitos como Campo religioso, Mercado religioso, Pluralismo religioso e Cisão, além de revisar também leituras que geograficamente nos fornecessem os caminhos percorridos até Imperatriz.

A literatura sobre os batistas é bem significativa, o que expressa que muitos pesquisadores têm se dedicado a estudar tanto nas áreas de pós-graduação como de mestrado e doutorado, e, além disso, vários artigos em revistas da área. Vale lembrar que boa parte desses recursos bibliográficos utilizados na nossa pesquisa vem de pesquisadores religiosos, portanto, é uma leitura com interesses, porém, nós temos consciência e buscamos distinguir os dados mais gerais do teor religioso que pesava em cada um.

Em seguida, a abordagem de campo empírico contou tanto as visitas aos cultos, bem como as entrevistas, de abordagem qualitativa, por meio de entrevistas semi-abertas, com roteiro pré estabelecido e flexíveis com pastores e líderes ministeriais da igreja batista, buscando entender e interpretar determinados comportamentos, opinião, expectativa, sentimentos, percepções, entre outros aspectos não revelados sobre a cisão. E também reconstruindo a história dos batistas na cidade.

Fizemos ao todo cinco entrevistas gravadas, sendo que em uma o contato foi por telefone, também gravado, pois o sujeito já não se encontrava mais na cidade. Dessas entrevistas, duas foram com pastores batistas (um líder da Primeira Igreja Batista nos dias atuais) e o outro pastoreava uma congregação da Primeira Igreja Batista. Uma, com um membro que há época da cisão prestava serviços pastorais na reabertura da Igreja Batista de Campestre-Ma, sendo a mesma participante da denominação há mais ou menos cinquenta anos, dos quais pelo menos três décadas como membro da Primeira Igreja Batista. A penúltima entrevista foi realizada com um membro que na época da cisão era vice moderador e professor da escola dominical. E por último, entrevistamos dona Neuza, fundadora junto com o marido falecido (pastor João Paulo Ataíde), da Primeira Igreja Batista de Imperatriz, hoje com oitenta e sete anos de idade, ainda participante da igreja como diaconisa e ainda ajuda nos trabalhos da igreja.

As entrevistas nos levaram a perceber a dimensão que a cisão teve na Primeira Igreja Batista, e que mesmo os discursos sejam de que (“tinha uns recalques mais por parte da nossa igreja do que da outra igreja”) isso tudo já passou, ainda vive no imaginário batista como o momento mais difícil e triste da história da igreja na cidade, pois foi, em quase sessenta anos de história, a única que se formou outra denominação, diferente da batista. Na nossa leitura do acontecimento todos os fatos estão intrinsecamente ligados aos contextos de mercado religioso e explosão do pentecostalismo como renovação espiritual das igrejas históricas.

O texto dividi-se em quatro capítulos, tendo a introdução como o primeiro. No segundo capítulo fazemos uma discussão teórica do conceito de Campo Religioso, visando apresentar o terreno conflituoso no qual se processa a cisão. Apresentamos a conceituação de religião na óptica de Bourdieu (2001), que se apresenta como um símbolo ou ferramenta de poder e de política. Expomos sucintamente a conceituação de religião alicerçadas em Marx e Weber, trazidas pelo próprio Bourdieu (2001), nela a religião cumpre a função de conservação da ordem social. Mostramos também, a religião em Berger (1985), nele a religião é um

processo de ocultamento da realidade, de “alienação”, seguindo na mesma linha de Bourdieu sobre o caráter de legitimação da ordem social, e funcionando, segundo Berger (1985), como uma “empresa humana” pela qual se estabelece um “cosmos sagrado” na construção de mundos, dando significado humano ao universo. Tanto Bourdieu quanto Berger despem a religião da noção de sagrado e a insere no mercado religioso. E por fim, trazemos para a discussão Durkheim (1996) e Weber (1991) para aprofundar a dinâmica interna do campo religioso.

No terceiro capítulo fazemos uma revisão histórica do movimento batista no mundo e no Brasil, apresentando a controversa história originada na Reforma Protestante e seus mitos de origem, ressaltando as três teorias mais conhecidas a respeito do surgimento da denominação. Trazemos também para o texto, os protestantes no Brasil Império, para mostrar o contexto político no qual os protestantes se inseriram definitivamente no Brasil. Fazemos ainda, uma inserção das versões do marco inicial dos batistas brasileiros, pois existe um debate muito acalorado dentro da denominação a cerca do marco inicial ter sido no contexto do Império, que é denominado por eles de protestantismo de imigração com a Igreja de Santa Barbara D’Oeste ou na Bahia, que segundo os autores mais influentes no meio batista é a Primeira Igreja Batista brasileira. O penúltimo tópico desse capítulo reconstruiu o início da chegada dos batistas no Brasil e todas as implicações que isso motivou. Por último, buscamos recuperar a história batista e sua chegada no Maranhão, bem como as nossas hipóteses do planejamento da implantação dos batistas em Imperatriz.

No quarto e último capítulo, buscamos mostrar que a cisão é um fato recorrente no meio religioso, e que está diretamente relacionado com o contexto de mercado religioso e pluralismo religioso. Elencamos também, uma série de exemplos em que aconteceu a cisão religiosa no meio batista. No tópico seguinte, reconstruímos a história da Primeira Igreja Batista desde a sua implantação em 1959, por Neuza Ataíde e João Paulo Ataíde, até a entrada do pastor Raimundo Nonato, pastor da Primeira Igreja Batista há época, e que depois de três anos cinde a igreja e sai com cerca de 600 membros. Por último, buscamos entender sob a óptica dos líderes como se deu a cisão. E por fim, as considerações finais.

## 2. CAMPO RELIGIOSO: LUGAR DE CONFLITOS

Neste capítulo, expomos sucintamente o campo religioso como lugar de conflito na visão de Bourdieu (2001), onde se desenvolvem as cisões, e fazemos ainda, a conceituação de religião na óptica de autores como Berger (1985), Durkheim (1996) e Weber (1991).

A sociedade (mais especificamente em dimensão religiosa) é um campo<sup>3</sup> estruturado de posições. Esse é um espaço de lutas entre os diferentes agentes que ocupam as diversas posições geradas por significações e simbolizações. Quando pensamos em religião atribuímos o seu significado a algo ligado a fé, ou seja, uma devoção que nos conecta com o que é considerado sagrado. Ao pensar a religião, Bourdieu (2001), coloca as atividades religiosas não simplesmente como algo que busque a fé em si mesma, pois segundo Guidotti (2015),

Ao perceber a religião meramente como uma organização cujo intuito é apenas dedicar-se a uma divindade ou divindades, perde-se todo o potencial implicado numa análise de estruturas estruturantes e estruturadas, ou seja, de mecanismos onde são desenvolvidos e reproduzidos discursos que contemplam alianças entre grupos e instituições (GUIDOTTI, 2015).

A esse ponto Bourdieu faz uma reflexão para além do sagrado que é observado quando se trata de religião. Ele nos apresenta a religião como “ferramenta de poder político”.

Bourdieu compreende a religião (assim como a arte e a língua) como um sistema de símbolos que são veículos (ferramentas) de poder e de política (BOURDIEU, 2001). Tratando a religião como língua ou forma de comunicação, o autor afirma que a religião cria condições favoráveis para que sua mensagem seja devidamente compreendida pelos grupos, específicos. Para Guidotti (2015), isto acontece porque as religiões não constroem explicações únicas, pois seu intento é que as mensagens sejam devidamente aceitas por grupos diversos.

O “sistema de crenças e práticas religiosas” (ou a religião) é a expressão transformada das “estratégias dos diferentes grupos de especialistas do sagrado em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação” e dos indivíduos e grupos que buscam por estes serviços, ou seja, a “religião cumpre uma função de conservação da ordem social”. Bourdieu (2001, p. 32), afirma que tanto Marx quanto Weber chegaram a um ponto comum quando atribuem esse significado à religião.

Deste modo, as práticas religiosas “legitimam o poder dos dominantes e domesticam os dominados”, o que conduz ao “núcleo do sistema de produção da ideologia religiosa ou

---

<sup>3</sup> Para Bourdieu (2001), o campo é um “sistema” ou um “espaço. Espaço de posições, estratégias dos agentes em luta, relações de força (de dominação) e estruturas desiguais de distribuição dos capitais específicos.

alquimia ideológica”, (segundo analisa Weber citado no texto de Bourdieu), pois transformam “relações sociais em relações sobrenaturais”, assim sendo, se justificam por fazerem parte da “natureza das coisas” (BOURDIEU, 2001, p. 32-33).

[...] Todavia, ao mesmo tempo, Weber encontra os meios de correlacionar o conteúdo do discurso mítico (inclusive sua sintaxe) aos interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem. Em plano mais profundo, chega a construir o sistema de crenças e práticas religiosas como a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços. Neste ponto, Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados”. [...] Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2001, p. 32-34).

Logo, para Bourdieu (2001), a religião pretende construir explicações de mundo cuja aceitação seja condição essencial para sua existência. Suas explicações precisam atender aos anseios de todos os grupos a partir das condições materiais e sociais de suas existências. Guidotti (2015) esclarece que “não seria oportuno elaborar uma explicação teológica sobre a configuração social em que seja facilmente identificada uma impossibilidade de transformação para aqueles em situação caótica ou uma explicação em que os grupos dominantes fossem condenáveis, diante de sua posição opressora”.

Mais do isso, as explicações religiosas necessitam ir de acordo com os interesses dos grupos dominantes, para que estes mantenham-se em tal posição e que os grupos dominados compreendam a condição que lhes foi imposta, “pois isto propicia à religião devida aliança com aqueles que detêm o poder, pertinente para sua situação de monopolização do campo religioso, marcadamente em disputa com outras denominações religiosas e variados discursos teológicos” (GUIDOTTI, 2015).

Para isso, as explicações religiosas atuam subordinando-se “às funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças”, de modo que “as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes ou antagônicas” (BOURDIEU, 2001, p. 30-31), sempre em detrimento dos dominados e em favor dos dominantes.

Bourdieu (2001), afirma que a religião oculta o caráter de dominação social de uma classe sobre a outra, em Berger (1985) a religião remeteria a um “cosmos” sobrenaturalizado,

num processo de ocultamento de “alienação”, ou seja, o não reconhecimento do caráter humano da criação da sociedade. Portanto, para os dois autores a religião possui o caráter de legitimação<sup>4</sup> da ordem social.

É neste sentido que Berger (1985), afirma que a religião é legitimadora. O mundo social é chamado de nomos, e seria um reflexo microscópico do “cosmos”. Em termos religiosos o nomos seria a ordem sagrada que se reafirma frente ao caos<sup>5</sup>.

A religião seria, dessa forma, para Berger (1985), uma “empresa humana” pela qual se “estabelece um cosmos sagrado” a qual teria um papel estratégico para “construir mundos”, e dar a todo o universo um significado humano.

Os dois autores – Bourdieu e Berger – nos trazem o campo religioso despido da noção de fé ou sagrado, e o insere dentro do mundo humano e mais especificamente dentro do mercado, dessa forma funcionando como uma empresa muito bem organizada, com meios simbólicos de legitimar seu poder frente a outras do mesmo seguimento ou aquelas tidas profanas.

No livro as formas elementares da vida religiosa, Durkheim, (1996, p. 32), define religião como “[...] um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem”. Segundo Costa (2017, p. 7), religião é como um sistema ao qual se procura decompor e tornam-se inseparáveis as ideias de religião e de igreja, o que faz “pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva” (DURKHEIM, 1996, P. 32). Compreendemos, portanto, que Durkheim, concebe a religião como coisa eminentemente social, vista como uma projeção social, isso acontece por que

O sentimento religioso nasce da dependência da sociedade e ambos, social e religioso, têm origem comum na vida coletiva. Logo, parece haver uma sinergia entre a religião e a sociedade, em que ela pode operar uma sacralização das normas de comportamento. E mais que isso, sua função social não é ajudar a pensar, mas sim a viver. Fazendo o homem atuar, ela lhe concede mais força para suportar as dificuldades da vida (COSTA, 2017, p. 8).

---

<sup>4</sup> O termo “legitimação”, segundo Berger (1985, p. 42), é em um empréstimo de Weber, porém Peter Berger usa em sentido mais amplo.

<sup>5</sup> A nominização seria a função da sociedade em dar sentido à realidade humana, tendo em vista o cosmos, em oposição à anomia, ou caos, que seria os fenômenos do sofrimento, o mal e a morte, partes da experiência individual e coletiva. O papel decisivo da religião como legitimação do mundo social, é explicável por sua capacidade única de colocar os fenômenos humanos dentro de um marco de referência cósmico (Berger, 1985).

Deste modo, a ideia de Durkheim é que as pessoas precisam crer em algo para se sentirem completos. Esse é o papel que a religião tem em sociedade, resultando os sentimentos que são compartilhados por aqueles seguidores de uma mesma religião, a simbologia que essas religiões carregam estão muito presentes, algumas até possuem totens em que os seguidores sempre que tem oportunidade adoram o monumento.

A sociologia da religião Weberiana é baseada em tipos ideais<sup>6</sup>, é “através do conceito de carisma que ele nos permite entender e explicar fenômenos sociais, caracterizados geralmente — e de forma alguma restrita apenas à vida religiosa — em sua oposição ao cotidiano, ordenado e duradouro. Assim, Weber, [...] conferiu ao irracional, extracotidiano e singular, ou seja, ao “outro lado” da normalidade e racionalidade do mundo da vivência, um status conceitual e um sólido fundamento teórico próprio” (BACH, 2011, p. 53).

Weber denomina carisma “uma qualidade pessoal considerada extracotidiana [...] e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como líder” (WEBER, 1991, 158-159). Portanto, o carisma permite exercer uma forma de poder. Os “adeptos” denotam uma personalidade extraordinária no líder carismático e permitem que este exerça influência sobre estes carismaticamente dominados.

Weber reconhece no “carisma uma força social essencialmente criativa” ou “destrutiva” que irrompe de modo repentino no decorrer dos acontecimentos e que pode “dar à história um rumo novo, dar origem a uma nova religião, destruir as ordens e instituições políticas dominantes ou abrir o caminho para novas formas de vida, de uma ética e constituição econômica sem precedentes históricos” (BACH, 2011, p. 54). Nesse sentido, somente um líder carismático é capaz de estar à frente de processos de cisão e convencer os fiéis a seguir seus preceitos.

O carisma é a grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição [...] O carisma destrói [...] em suas formas de manifestação mais sublimes regra e tradição e inverte todos os conceitos sacrais. Ao invés da piedade em relação àquilo que é, desde sempre, considerado comum, e por isso sacral, ele força a sujeição interna sob aquilo que nunca antes existiu, sob o absolutamente singular, e por isso divino. Nesse sentido puramente empírico e neutro, é, porém, o poder especificamente criativo e revolucionário da história (Weber, 1991, p. 161).

---

<sup>6</sup> Trata-se de uma das ferramentas criadas por Weber (1991) para reduzir conceitos abstratos à ação compreensível. Representa uma caricatura da realidade que permite entendê-la, mas que não é encontrada na mesma. Não é ideal no sentido de um modelo valorizado positivamente, mas no sentido de não ser encontrado no mundo real de fato, apenas no campo das ideias.

Dentro desse contexto Weber (1991) estabelece a tipologia profeta, mago e sacerdote. Segundo (COSTA, 2017, p. 17), essa “tríade se tornou a mais importante para essa literatura”. O sacerdote seria o “agente da fé especializado”, um funcionário de uma instituição permanente, regular e organizada, tendo em vista influir sobre os deuses. Ele se opõe ao mago que faz um uso individual e ocasional dos poderes sagrados. O profeta é portador de uma revelação mística ou ético-religiosa que transcende a instituição. Dotado de um “carisma” capaz de agregar fiéis, ele geralmente se opõe ao sacerdote na disputa pela confiança dos leigos, mas geralmente tende a formar outra instituição, e assim, dar início a outro ciclo de institucionalização religiosa (Weber, 1991, p. 294-310).

### 3. BATISTAS E SEUS “MITOS DE ORIGENS”

Nesse capítulo, a partir do levantamento bibliográfico de autores que se preocuparam em entender a presença batista no mundo e no Brasil, particularmente Yamabuchi (2009), Aguiar (2007), Pereira (1979), Cairns (1992) e Matos (2011), procuramos entender como foi a formação dessa denominação e sua chegada no país, esse esforço é importante para nossa pesquisa, pois permite que nós mesmos, leigos no processo, compreendamos esse movimento.

A origem dos batistas é entendida, por muitos estudiosos do assunto, como a mais controversa na história das igrejas originadas da Reforma Protestante, existindo grupos de batistas que não se vêem como herdeiros das tradições consideradas protestantes ou reformadas (AGUIAR, 2007, p. 119).

Como afirma Silva (2012):

Outra conclusão a que chegam os adeptos da teoria sucessionista é que os batistas, por precederem a Reforma, não podem, em consequência, ser propriamente considerados como ‘protestantes’. Tal avaliação é parte significativa da interpretação sucessionista da história dos batistas. Carroll, por exemplo, afirma que os batistas ‘não vieram da Igreja Católica durante a Reforma. Antes da reforma estes batistas tinham grandes igrejas’. Já Bekgaard declara, por sua vez, que os que nunca ‘desejaram entender os batistas ou seus valores, defendem uma origem [dos batistas] na Reforma. Entre todos os historiadores dedicados especificamente ao estudo dos batistas nenhum afirmou sua origem. Se uma data fosse possível já teria sido apontada’ (SILVA, 2012, p. 9).

Como vimos, há muitas versões no que diz respeito à origem do grupo. A busca de tal informação encontra respostas variadas, e é um dos aspectos mais controversos e debatidos na história dos batistas. Outra complexidade acerca do assunto se dá no fato de existirem explicações variadas para as raízes da denominação, podendo ser distinguidas três teorias principais acerca do surgimento da denominação. São elas:

1. Do “parentesco espiritual” com os anabatistas, corrente política e religiosa do século XVI, que rejeitavam o batismo de crianças e por isso pregavam o batismo por imersão nos fiés.

Essa primeira corrente é a de Relação Antipedobatista, que afirma ser resultante da luta contra o batismo infantil (pedobatismo), tende a confundir a história do batismo com a história dos batistas e supõe existir um ‘vínculo espiritual’, substituindo a falta de vínculos históricos. Os seus principais representantes são o inglês, Tomas Crosby com sua *The History of the English Baptists*, de 1740; Joseph Ivimey que escreveu no ano 1830 *History of the English Baptists* e, no final do século XIX, Richard Cook, com uma história popular dos batistas, todos seguindo na mesma direção (AGUIAR, 2007, p. 119).

2. Da teoria sucessionista ou JJJ (Jerusalém – Jordão – João), isto é, descendentes batizados por João Batista.

A teoria defende que os batistas vêm de uma linha ininterrupta desde os tempos de João, o Batista, que batizava no rio Jordão, nas proximidades da cidade de Jerusalém. Essa ‘linhagem batista’ pode ser traçada até às igrejas batistas da atualidade. É uma teoria antiga e hoje quase não se encontra quem a defenda (YAMABUCHI, 2009, p. 100).

Para Aguiar (2007), esta teoria seria a mais difundida entre os brasileiros:

A segunda corrente, a Sucessão Apostólica, que sustenta a tese da história dos batistas tendo início nos tempos apostólicos com João Batista, o ministério de Cristo, ou o dia de Pentecostes. Os seus principais representantes são os pastores G. H. Orchard com a obra *Concise History of Foreign Baptists*, publicada em 1838 e J. M. Carrol, autor de *The Trail of Blood*, traduzida com o título ‘Rastro de Sangus’, bastante difundida no Brasil, e que foi o responsável, entre os batistas brasileiros, pela vulgarização da corrente da sucessão apostólica ininterrupta (AGUIAR, 2007, p. 119).

### 3. Do movimento dos separatistas ingleses no início do século XVII.

A terceira corrente, da Restituição Separatista, afirma ter acontecido a origem dos batistas no século XVII, começando com o movimento separatista na Inglaterra, uma dissidência da Igreja Anglicana que, a partir do exame da bíblia, foi de encontro ao batismo infantil, adotando o batismo de adultos por imersão. [...] Defendeu esta corrente Guilherme Whitst com o livro publicado no ano 1896, *A Question in Baptist History. Whether the Anabaptists in England Practiced Immersion Before the Year 1641* (AGUIAR, 2007, p. 119).

Sendo a terceira, a versão mais aceita academicamente, tendo origem num grupo de dissidentes ingleses da Igreja Anglicana, no século XVII. Segundo esta versão, a primeira igreja batista nasceu quando um grupo de refugiados ingleses que foram para a Holanda em busca de liberdade religiosa em 1608, liderados por John Smyth<sup>7</sup> o pregador, e o advogado Thomas Helwys<sup>8</sup>, organizaram em Amsterdã, em 1609 uma igreja de doutrinas batistas<sup>9</sup> (PEREIRA, 1979, p. 73).

---

<sup>7</sup> John Smyth nasceu por volta de 1568 e estudou na Universidade de Cambridge. Em 1594 foi nomeado ‘fellow’ nessa Universidade e ordenado ao ministério cristão. Durante dois anos John exerceu a função de leitor em Lincoln, mas em 1602 foi demitido porque algumas coisas que dizia nas suas pregações desagradaram seus ouvintes e patrocinadores. Em 1606 aliou-se a uma congregação separatista, que se reunia na cidade de Gainsborough e posteriormente o escolheu para pastor. Assim, em 1608 o grupo liderado por Smyth emigrou para a Holanda em busca de liberdade religiosa, estabelecendo-se em Amsterdam, onde outros ingleses já se encontravam. John Smyth formou uma igreja que seguia os padrões do novo testamento. John concluiu que o método para admitir pessoas numa igreja cristã era o batismo depois de profissão de fé, assim batizou-se a si mesmo e depois batizou os outros membros. Dessa maneira foi organizada, em Amsterdam, em 1609, uma igreja batista de língua inglesa, que é considerada a primeira igreja batista dos tempos modernos. Não que tivesse esse nome, mas porque adotou uma prática que é caracteristicamente batista: o batismo após profissão de fé como condição para a entrada na igreja. Smyth morreu em solo holandês, e sua igreja se diluiu nos menonitas (PEREIRA, 1979, p. 73-74).

<sup>8</sup> Thomas Helwys era um advogado, que no Século XVI, sedia sua casa para cultos Puritanos. Mas quando John Smyth se tornou pastor, Helwys juntou-se ao grupo e adotou a teologia arminiana que diz respeito à obra redentora de Jesus Cristo, isto é, contrariando a doutrina calvinista, afirmava que Jesus Cristo morreu por todos os homens e que todos os que nele crerem serão salvos. Por essa razão, a igreja que fundou e as que dela derivaram receberam a designação de Igrejas Batistas Gerais, pois admitiam a redenção geral dos homens, caso cressem. Em 1612 Helwys foi preso, vindo a morrer na prisão por volta de 1615, mas sua igreja continuou. Pode-se estudar a história dela até fins do Século XIX, quando desapareceu, mas não sem antes ter dado origem a muitas outras. Em 1626 essa igreja e mais quatro outras entraram em correspondência fraternal com os

John Smyth discordava da política e de alguns pontos da doutrina da Igreja Anglicana da qual era pastor, após se aproximar dos menonitas<sup>10</sup> e revisão da bíblia, optou por o batismo por imersão, e após batizar-se a si próprio, batizou os demais fundadores da igreja, (até então não se praticava o batismo por imersão), constituindo-se assim, a primeira igreja batista organizada (PEREIRA, 1979, p. 73-74).

Todavia, a igreja se desfez e com a morte de John Smyth, os seguidores retornaram para a Inglaterra e alguns dos membros juntaram-se aos menonitas. Em 1612, Thomas Helwys organizou a Igreja Batista em Spitalfields, em Londres.

Nos Estados Unidos a primeira igreja batista nasceu através de Roger Williams que organizou a Primeira Igreja Batista de Providence em 1639, na colônia que ele fundou com o nome de Rhode Island, e John Clarke<sup>11</sup> que organizou a Igreja Batista de Newport, também em Rhode Island em 1648 (CAIRNS, 1992, p. 313).

Em 1639, uma igreja foi fundada em Providence e todos os membros foram rebatizados, incluindo Williams. Há alguma dúvida se foi por imersão, mas de qualquer forma, os doze membros se organizaram seguindo princípios batistas. Considera-se esta igreja a primeira igreja batista norte-americana. Embora houvesse uma igreja em Newport em 1638, a primeira claramente batista em Newport surgiu em 1648, segundo os documentos (CAIRNS, 1992, p. 313).

Na América os batistas cresceram principalmente no Sul, onde hoje é a principal denominação, a Convenção Batista do Sul, contando com cerca de 15 milhões de membros<sup>12</sup>.

---

menonitas da Holanda. Sabemos, assim, que, apesar da perseguição, os batistas continuavam e progrediam (PEREIRA, 1979, p. 74-75).

<sup>9</sup> Após a reforma religiosa na Inglaterra, quando foi estabelecida a Igreja Anglicana, em 1534, surgiu o movimento denominado Puritano. Entre tais puritanos havia alguns grupos que defendiam um sistema eclesiástico congregacional, o batismo voluntário e a separação da igreja e estado por influência dos Anabatistas. Entre essas congregações separatistas destacava-se a de Gainsborough, liderada por John Smith e, mais tarde, por Thomas Helwys (SOUZA, 2004, p. 46).

<sup>10</sup> Segundo Silva, os menonitas receberam esta denominação por basearem suas crenças nos estudos de Menno Simons (1496-1561), o líder mais notável dos anabatistas, ao lado de Baltasar Hubmaier. O ex-sacerdote Simons deixou o ministério católico após ler as obras de Lutero e Zwinglio. No entanto, rejeitou a visão pedobatista dos protestantes, por entender que 'as crianças nascem sem culpa e não precisam de conversão e batismo até atingir a idade do discernimento moral' (SILVA, 2012, p.16-17).

<sup>11</sup> De acordo com Pereira, John Clarke (1609-1676) era homem de vasta cultura, sabedor de Hebraico e Grego, que deve ter aprendido em alguma Universidade. Era também médico e viveu na Inglaterra algum tempo, exercendo essa profissão. Teve que emigrar para a América em virtude de suas convicções religiosas no tempo de Carlos I, o que também não foi possível, por conta da teocracia dos colonos. Assim procurou outro lugar onde estabelecer uma colônia e adquiriu dos índios a Ilha de Aquidneck, à qual chamou de Ilha de Rodes, Rhode Island. Onde fundou o núcleo de Newport, lugar onde também estabeleceu uma igreja. Não há, entretanto, documentação que prove ter sido essa uma igreja batista quando foi fundada. Aparentemente, o Dr. Clarke se tornou batista, após estudo da questão, talvez mediante contatos com Roger Williams. Sabemos com segurança que sua igreja era batista em 1648, pois há documentos que informam da existência de uma igreja batista em Newport nesse ano, com 15 membros. O Dr. John Clarke permaneceu nessa igreja até o fim de sua vida. Exerceu grande influência naqueles primeiros tempos da colonização. Foi ele quem, dirigindo-se à Inglaterra, conseguiu o reconhecimento da Carta Constitucional da Colônia (PEREIRA, 1979, p. 81-82).

<sup>12</sup> Fonte: <http://batistanovajerusalem.com.br/historia-dos-batistas>. Acessado em Março de 2016.

Portanto, os batistas formam um grupo denominacional protestante de origem Anglo-Americana e estão presente em quase todos os países do mundo.

### 3.1 Os protestantes no Brasil Império

No final da Idade Média, a forte integração entre a igreja e o estado português na Península Ibérica deu origem ao fenômeno conhecido como “padroado” ou “patronato real”. Pelo padroado, a Igreja de Roma concedia a um governante civil certo grau de controle sobre uma igreja nacional em apreciação por sua dedicação cristã e como incentivo para futuras ações em favor da igreja. Nesse contexto, papas concederam direitos de padroado aos reis portugueses, que foram recompensados por seus esforços no sentido de derrotar os mouros, descobrir novas terras e trazer outros povos para a cristandade (MATOS, 2011).

A união igreja e Estado nos três primeiros séculos, sob a autoridade do Padroado assegurou a integração dos europeus, ameríndios e negros numa sociedade do tipo feudal dominada pelo rei. Na formação histórica da América Latina tornou-se praticamente impossível nesses primeiros séculos integrar-se na sociedade sem seguir, ou pelo menos respeitar, a religião católica. A cristandade latina emergente foi sendo moldada pelos sacerdotes que trabalhavam em conjunto com as autoridades coloniais (CAIRNS, 1992, p. 339).

Portanto, o padroado foi um acordo entre a igreja católica e o rei, onde a igreja delegava ao rei a administração religiosa em seus domínios e o rei mandava construir igrejas, nomeava os padres e os bispos.

Assim sendo, no período colonial o estado exerceu um rígido controle sobre a área eclesiástica. Com isso a igreja católica teve dificuldade em realizar adequadamente o seu trabalho evangelístico. O catolicismo popular era culturalmente forte, e a igreja tornou-se um importante fator na construção de unidade e de identidade nacional (MATOS, 2011). O que Matos (2011) não ressalta, é o fato de que esse catolicismo popular é uma forma de adaptação do catolicismo romano aos moldes coloniais, mais popularizado, sendo um reflexo do emaranhado das relações dessa época.

O catolicismo popular era completamente sincrético, podendo ser encontrados traços de religiões africanas e indígenas, fato que será criticado mais tarde quando da entrada de protestantes no contexto religioso brasileiro. Chegando inclusive, a haver relatos de que o povo brasileiro era idolatra, isso por que o catolicismo popular empregava traços de religiões desconhecidas ou desconsideradas pelos protestantes e até mesmo por clérigos romanizados da igreja católica, o que é uma completa ignorância a respeito das mesmas (CAIRNS, 1992).

A presença dos protestantes missionários no Brasil, a partir de 1855, vai alterar, significativamente, as relações já em curso na história do Império, quer nas dimensões sociais, quer nas religiosas (AGUIAR, 2007, p. 116).

Diferente do que ocorreu com o protestantismo de imigração, em que o jogo se deu a partir das relações institucionais entre a Coroa Portuguesa a Inglaterra e a Alemanha, a partir de então vai se dar com um outro ator em cena: os Estados Unidos da América do Norte, poderosa nação protestante no Continente Americano, em franco progresso e anseio expansionista. Em outras palavras, um novo colonizador desejoso de transferir para os seus vizinhos da América Latina e para o mundo, “os benefícios do ‘sonho americano’ ou do ‘estilo americano de vida’, cujos componentes são patriotismo, racismo e protestantismo” (MENDONÇA; FILHO, 1990, p. 35).

Essas relações se dão tendo como objetivo a ação direta dos missionários para a evangelização e conversão dos que vivem no Brasil, sejam católicos, indígenas, africanos ou de qualquer outra origem étnica. Trata-se, então, de disputa franca e direta entre igrejas protestantes e a Igreja Católica no mercado religioso em busca de clientes.

De acordo com Cairns (1992), as primeiras tentativas de implantação de protestantes do Brasil se deram de 1555 a 1560 e de 1630 a 1654, há época da colônia, porém, ambas desapareceram. A primeira inserção foi mascarada com objetivos puramente comerciais, porém, alguns desses colonizadores tinham a intenção de fugir das perseguições religiosas na França, e ao mesmo tempo de evangelizar. A segunda inserção se deu no Nordeste brasileiro, em uma grande área de dominação que seguia desde o Maranhão até Sergipe, no entanto, nas duas tentativas os protestantes foram expulsos pelas forças portuguesas aliados à igreja católica (CAIRNS, 1992).

Cairns (1992, p. 342-350), ressalta o levante do século XIX na América Latina, para se referir às transformações que acompanharam modelos hegemônicos mundiais. No Brasil essas mudanças percebidas no restante da América Latina, não seguiram necessariamente a mesma ordem, visto o prolongamento do período monárquico. Mudanças de cunho político, religioso e ideológico, culminariam com a Questão Religiosa<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> De acordo com Vieira (1980, p. 27), tratou-se de uma luta travada no Brasil entre “o conservadorismo e ultramontanismo da Igreja Católica no século XIX” e o Império (incluindo elementos como “galicanismo, jansenismo, liberalismo, marçonnaria, deísmo, racionalismo e protestantismo” que de modo indefinido podem ter se cooperado nesse conflito). “A razão para o conflito, entre outras, era a não aceitação pelos bispos de maçons

Com a fulga de D. João VI e a corte de Lisboa para o Rio de Janeiro, no começo do século XIX, a colônia é elevada a reino, o que propiciou ao Brasil uma aproximação com outras partes do mundo. Para Cairns (1992, p. 342), uma dessas mudanças, talvez a mais importante, foi a “abertura dos portos para outras nações”, o que culminou em um “contato com ideias e conceitos diversos que circulavam na época” no restante do mundo.

A Inglaterra, nação oficialmente protestante, “potência mercantil e senhora dos mares” após dominar as armadas francesa e espanhola de uma única vez<sup>14</sup>, cuidou de garantir aos seus súditos o direito de prática religiosa, fazendo surgir o protestantismo como fenômeno legalmente consentido. Pressionou e forçou D. João VI a um tratado em 1810, que consistiria em abrir os portos brasileiros ao comércio mundial. O tratado previa no artigo 5º da aludida Constituição: “Art. 5º. A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (AGUIAR, 2007, p. 111-115).

Com a independência do Brasil em 1889, havia a necessidade de atrair imigrantes<sup>15</sup> europeus (a assinatura da Lei Áurea em 1888 pôs fim à escravidão no Brasil, houve uma carência de mão-de-obra, portanto, criando uma demanda por mão-de-obra imigrante branca) dos quais muitos eram protestantes (VIEIRA, 1980). A primeira Constituição Imperial, promulgada em 1824, concedeu-lhes certa liberdade de culto, no entanto, mantinha o catolicismo como religião oficial. Até a Proclamação da República em 1889, os protestantes enfrentaram restrições no que diz respeito ao casamento civil, uso de cemitérios, educação dentre outras.

A implantação definitiva do protestantismo na América Latina, sobretudo no Brasil, se deu principalmente pelos fatores imigração e missão, nesse sentido, a imigração vinha sempre em primeiro lugar, e facilitava as missões, um sendo a consequência do outro. No entanto, os

---

na gerência das irmandades religiosas. Pode-se dizer que o estopim para o conflito foi a interdição de padres ligados à maçonaria no Rio de Janeiro, em Olinda e no Pará por seus respectivos bispos. Dom Pedro Maria de Lacerda, no Rio de Janeiro; Dom Vital de Oliveira, em Olinda, e Dom Antônio de Macedo Costa, no Pará. O governo imperial leu as proibições como desobediência à sua autoridade, levando os bispos a responderem processos por interdições dos padres e fechamento de irmandades. Em 1874, foi decretada a prisão de D. Vital e D. Macedo Costa. No ano seguinte, Duque de Caxias, à frente do Gabinete, concedeu anistia aos bispos”.

<sup>14</sup> Ver CAIRNS (1992, p. 361).

<sup>15</sup> Principalmente os liberais estavam desejosos pelo progresso e desenvolvimento do Brasil, segundo essa idéia, a imigração em massa era a solução para tirar o Brasil do analfabetismo e retrocesso, como por exemplo, no caso dos imigrantes americanos do pós Guerra Civil Americana. A igreja católica não via a imigração em massa como desenvolvimento, e, segundo Cairns (1992, p. 349), a igreja “considerava o programa como uma tentativa de tornar o país protestante”.

migrantes viviam em núcleos que funcionavam como redutos de preservação da sua própria identidade cultural, ou seja, defendendo a sobrevivência do grupo etnicamente determinado. Tanto que, tomando como exemplo a colônia batista de Santa Bárbara d'Oeste (São Paulo), sua influência foi quase nula sobre a expansão batista no Brasil (CAIRNS, 1992), o que é caracterizado como protestantismo de imigração (PEREIRA, 1979; CAIRNS, 1992, TEIXEIRA, 1975).

Mendonça & Filho (1990, p 11) reafirmando essa simultaneidade frisada por Cairns (1992) esclarece que o protestantismo ou “protestantismos” que adentrou ao Brasil, surgiu como resultado do movimento migratório iniciado no início do século XIX e posteriormente em decorrência da grande expansão missionária ocorrida na mesma época.

Ainda sobre o assunto, Teixeira (1975, p. 32) estabelece algumas ligações entre alguns elementos que coincidiram e culminaram com a inserção protestante e sua posterior evolução. Primeiro a autora atribui que, “a presença dos primeiros missionários protestantes no Brasil coincidiu com momentos marcantes da história do II Império, nos quais velhas instituições como o trabalho escravo, o padroado e o Estado Unitário seriam submetidos à significativa revisão crítica”. Em segundo vem, “as relações pessoais mantidas entre os missionários estrangeiros com elementos influentes da política imperial (o Marquês de Paraná, Marquês de Olinda, Joaquim Nabuco, além do Imperador) permitiram a conquista de garantias que de outro modo seriam de mais difícil aquisição”. E por último, “o trabalho batista iniciado na penúltima década do século XIX beneficiou-se do conhecimento e das aberturas já alcançadas anteriormente por essas denominações, estando praticamente abertos os caminhos que facilitariam pelo menos as garantias individuais para os propagandistas batistas, enquanto se mantivessem nos limites estabelecidos pelas leis do país”.

Silva (2014), também assinala esses motivos já elencados por Cairns (1992), Mendonça & Filho (1990) e Teixeira (1975).

Na segunda metade do século XIX, um segundo grupo, denominado de protestantismo missionário, instalou-se no Brasil. Fatores que propiciaram: uma nova corrente migratória vinda dos EUA; a expansão dos interesses comerciais norte-americanos no Brasil; aspectos religiosos se alinharam, a exemplo do avivamento missionário, ocorrido entre as denominações protestantes dos Estados Unidos (SILVA, 2014, p. 62).

O que Cairns (1992), Mendonça & Filho (1990) e Teixeira (1975) evidenciam é que a seguridade desse processo de incursão protestante aconteceu em momento favorável, e que alguns elementos (sejam eles de ordem política, imigração, missão ou de outros movimentos

que aconteciam no mundo) coincidiram para que os protestantes pudessem adentrar ao Brasil naquele momento, o que conseqüentemente inaugura muitos conflitos com a própria igreja católica, como também com as demais igrejas protestantes que estavam também fazendo o mesmo percurso.

Desde o século XVIII, começaram a se tornar influentes no Brasil novos conceitos e movimentos surgidos na Europa, tais como o iluminismo, a maçonaria, o liberalismo político e os ideais democráticos americanos e franceses. Tais idéias tornaram-se especialmente influentes entre os intelectuais, políticos e sacerdotes, e tiveram dois efeitos importantes na área religiosa: o enfraquecimento da Igreja Católica e uma crescente abertura ao protestantismo (CAIRNS, 1992).

O imperador D. Pedro II (1841-1889) utilizou plenamente seus direitos legais de padroado<sup>16</sup>, bem como os poderes adicionais do recurso (em casos de disciplina eclesiástica) e do beneplácito (censura de todos os documentos eclesiásticos antes de sua publicação no Brasil), sobretudo por conta do ultramontanismo<sup>17</sup>. Segundo Matos (2011), nesse cenário a igreja era um departamento do governo.

Nesse sentido, podemos considerar a “descoberta” e colonização do Brasil como parte de um empreendimento conjunto entre Estado português e Igreja Católica, no qual a coroa desempenhou o papel predominante, pois, “o estado forneceu os navios, custeou as despesas, construiu as igrejas e pagou o clero, mas também teve o direito de nomear os bispos, recolher os dízimos, aprovar documentos e interferir em quase todas as áreas da vida da igreja” (MATOS, 2011, p, 2), o padroado como foi mais conhecido.

No entanto, no pontificado do papa Pio IX (1846-1878) Roma começou a exercer um maior controle sobre a igreja brasileira. O “Sílabo<sup>18</sup> de Erros”, propagado por Pio IX, condenava, entre outras coisas, a separação entre igreja e Estado, o que era para ele nocivo aos interesses da Igreja Católica. O Sílabo atacou violentamente a maçonaria numa época em que os principais estadistas brasileiros e o próprio imperador estavam ligados às lojas

---

<sup>16</sup> Pelo padroado, a Igreja de Roma concedia a um governante civil certo grau de controle sobre uma igreja nacional em apreciação por seu zelo cristão e como incentivo para futuras ações em favor da igreja.

<sup>17</sup> Segundo Cairns (1992), o ultramontanismo defende o pleno poder papal. E passou a ser referência para os católicos dos diversos países, mesmo que significasse um distanciamento dos interesses políticos e culturais. Apareceu como uma reação ao mundo moderno e como uma orientação política desenvolvida pela Igreja, marcada pelo centralismo romano, um fechamento sobre si mesma, uma recusa do contato com o mundo moderno.

<sup>18</sup> Documento publicado por Pio IX em 1864, e que continha as proposições da época julgadas inaceitáveis pelo papa

maçônicas. Isto acabou desencadeando a chamada “Questão Religiosa” (1872-1875), um sério confronto entre o governo e dois bispos do Norte do Brasil (D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira e D. Antônio de Macedo Costa<sup>19</sup>) que enfraqueceu o Império e contribuiu para a Proclamação da República (MATOS, 2011, p. 7; CAIRNS, 1992, p. 336-337).

Segundo Matos (2011), a Questão Religiosa marcou o início da renovação católica no Brasil, que se aprofundou no período republicano. À medida que afirmava sua autonomia diante do Estado, a Igreja tornou-se mais universalística e mais romana. O próprio sacerdócio tornou-se mais estrangeiro. Ao mesmo tempo, ela teve de enfrentar a concorrência de outros grupos religiosos e ideológicos além do protestantismo, tais como o positivismo e o espiritismo.

Ao longo do século XIX houve um grande esforço dos protestantes no sentido de obter completa legalidade e liberdade no Brasil. De 1810 até 1890 para enfim ir em direção à plena “tolerância”. Um avanço lento, porém, que se manteve contínuo.

O Brasil foi influenciado em direção à tolerância e liberdade religiosa pelos britânicos, que insistiram no tratado de 1810 sobre o direito de possuir capelas para que seu povo pudesse prestar culto. Os anglicanos construíram seu primeiro prédio no Rio de Janeiro em 1819. Mais tarde, os imigrantes protestantes, primeiro da Alemanha e depois dos Estados Unidos tiveram liberdade de culto. Eles foram considerados aliados contra as pretensões da igreja (CAIRNS, 1992, P. 346).

Uma figura protestante importante na conquista da liberdade de expressão e de propaganda foi o Dr. Robert Reid Kalley<sup>20</sup>, que ajudou juridicamente junto às autoridades em busca desse ideal. Com a queda da monarquia em 1889, veio à separação entre igreja e Estado no ano de 1890, um decreto do governo republicano aprovou a separação entre a Igreja e o Estado, assegurando aos protestantes pleno reconhecimento e proteção legal.

---

<sup>19</sup> Foi um bispo católico nascido em Maragogipe-BA, em 1830. cursou o seminário de Santa Tereza na Bahia e posteriormente o seminário de São Celestino de Bourges na França, se transferindo depois para São Sulpício. Em seguida foi ordenado Presbítero, e não satisfeito com sua educação, foi para Roma e frequentou aulas nos seminários de Santa Coroa e do Coração de Maria, e também da Academia de São Apolinário. Foi indicado como bispo de Belém do Pará, por D. Pedro II, em 1860. “Todos os estudiosos da Questão Religiosa são acordes em que a experiência européia de D. Antônio de Macedo Costa, teve uma grande influência na sua interpretação dos acontecimentos políticos que resultaram na Questão Religiosa em 1872” (VIEIRA, 1980, p. 181).

<sup>20</sup> O Dr. Robert Reid Kalley (1809-1888), foi um médico escocês que chegou ao Rio de Janeiro em 1855. “É conhecido como o missionário que estabeleceu a mais antiga igreja protestante, com serviços religiosos em língua portuguesa, no Brasil” (VIEIRA, 1980, p. 113). No Brasil, Kalley foi perseguido pela igreja católica, chegando inclusive a ser preso, junto com seus seguidores, no entanto, Kalley tinha um grande prestígio perante o imperador Dom Pedro II e de outras figuras políticas importantes desta época, tanto que é considerado um dos mais importantes instrumentos nas mudanças das leis relativas à liberdade de culto e separação ente igreja e estado (CAIRNS, 1992).

### 3.2 As versões do marco inicial dos batistas brasileiros

Seguindo a regra do surgimento dos batistas no contexto mundial, o marco inicial dos batistas no Brasil, também é controverso quanto às origens. Duas versões de datas e lugares diferentes acaloram os debates sobre este fato. Para esclarecer apresentaremos alguns dos debates mais conhecidos acerca do acerto histórico do marco inicial dos batistas no Brasil, trazidos por Yamabuchi (2009).

Yamabuchi (2009) apresenta em sua tese alguns debates e aponta importantes observações. Segundo o mesmo autor, citando o pastor Damy Ferreira<sup>21</sup>: “Ferreira colocou o assunto do debate no tempo presente, o que significa que a polêmica ainda persiste e que não houve, como se pensa, uma conclusão nos anos 1980 [aparentemente, Ferreira se posicionou, em sua obra, ao lado do grupo que defende a tese de Santa Bárbara D’Oeste]”. Outro exemplo, citado por Yamabuchi (2009) é o do historiador batista Marcelo Santos:

Que também atualizou os termos do debate sobre as origens do trabalho batista no Brasil. Esse pesquisador assumiu uma posição equidistante entre os dois grupos, porque considerou o acerto teórico e metodológico da perspectiva ideológica de cada grupo e concluiu pela coerência de cada tese (YAMABUCHI, 2009, p. 51).

Ainda como exemplo, é citado o Dr. Israel Belo de Azevedo, que escreveu uma obra sobre a formação do pensamento batista brasileiro em 1996, de acordo com Yamabuchi (2009), nessa obra:

Azevedo apenas reconheceu que ‘quanto à chegada dos batistas, a data foi objeto de uma renhida disputa no interior da denominação’. Embora tenha colocado o assunto em termos passados, ao usar a expressão ‘renhida disputa’ para se referir à polêmica, acaba oferecendo uma ideia da intensidade do debate sobre o marco inicial do trabalho batista brasileiro (YAMABUCHI, 2009, p. 51).

Portanto, o que podemos perceber é que o assunto ainda suscita discursos apaixonados e que disputam entre si um marco importante da história dos batistas, trazendo implícito um debate que é, sobretudo, político, de disputas internas, e de poder simbólico. Além do mais, trazer consigo o selo de ‘os primeiros a organizar a obra batista em terras brasileiras’ traz em si um status de pioneirismo, que acarreta automaticamente numa maior credibilidade e visibilidade dentro do segmento batista.

---

<sup>21</sup> Autor e organizador da obra sobre o Centenário da Convenção Batista do Estado de São Paulo em 2004.

### 3.3 Protestantes batistas em terras brasileiras

De acordo com Yamabuchi (2009), a Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos<sup>22</sup>, que aqui chamaremos de JMECBSEU, planejou introduzir o trabalho batista no Brasil, assim determinou que as missões se iniciassem em 1850, o que somente foi possível no ano de 1860, dez anos depois, através do missionário Thomas Jefferson Bowen<sup>23</sup> (1814-1875) e sua família.

A Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos aprovou, em 1848, a proposta para a abertura de um campo missionário no Brasil e planejou evangelizar o povo brasileiro em 1850, mas o primeiro missionário só seria enviado dez anos mais tarde, quando as condições para a obra missionária no país foram consideradas mais propícias (YAMABUCHI, 2009, p. 53).

No Brasil, Thomas Jefferson Bowen encontrou grandes dificuldades para exercer seu trabalho missionário, pois para ele havia necessidade de evangelizar os negros africanos, dado sua experiência anterior na África já possuía domínio sobre a língua ioruba (que era falada por grande parte dos africanos escravizados aqui no Brasil), porém, o fato de evangelizar os negros foi mal interpretado pelas autoridades brasileiras, temendo uma revolta de escravos.

Após os fatos transcorrem de forma negativa para Thomas Jefferson Bowen no Brasil, em 1861 ele e sua família retornam para os Estados Unidos, e a JMECBSEU suspende temporariamente os investimentos para as missões no Brasil, principalmente por conta da Guerra Civil Americana<sup>24</sup> que como veremos adiante terá um papel importante, pois possibilita a vinda de imigrantes para o Brasil.

Como descreve Aguiar (2007) quando,

Finda a Guerra e com a vitória do Norte sobre o Sul, aguçaram-se ainda mais as divergências entre os protestantes das duas regiões. Com o triunfo, os valores nortistas vão servir de referência aos valores nacionais. E, como em toda guerra civil, o processo de reconstrução de uma nação é sempre muito doloroso e

<sup>22</sup> A Convenção do Sul surgiu quando no ano 1845, a Convenção Batista se recusou a receber donos de escravos como missionários, levando, assim, à criação da Convenção Batista do Sul, uma organização religiosa separada das igrejas do Norte, criada em Augusta, na Geórgia, em oito de maio de 1845 e composta pelos que admitiam trabalho escravo. A Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos foi a instituição que organizou as missões batistas fora do território americano, e que mandou para o Brasil pela primeira vez, em 1859 enviou, para o Rio de Janeiro, Thomas Jefferson Bowen e sua esposa.

<sup>23</sup> Thomas Jefferson Bowen era missionário americano na Nigéria-África, trabalhando entre os nativos da tribo ioruba. Depois de algum tempo na África, retornou aos EUA e foi enviado, em 1860, para o Brasil, uma vez que muitos escravos que falavam o dialeto ioruba (língua corrente entre os negros traficados) podiam ser alcançados (SOUZA, 2004, p. 48). Ver também (PEREIRA, 1979, p. 88).

<sup>24</sup> A Guerra Civil Americana começou no dia 12 de Abril de 1861 e só teve fim em 9 de Abril de 1865. O Norte e o Sul daquele país se dividiram por causa de sérios conflitos de interesse econômico, para Aguiar (2007, p. 122-123) embora o motivo mais popular dessa Guerra tenha sido pela luta contra a escravidão, o principal motivo foi pelas contendas entre um modo de vida rural e uma sociedade em franco processo de industrialização. Os estados do Sul, escravagistas, foram derrotados e, assim, muitos sulistas americanos foram obrigados a recomeçar suas vidas. Muitos tinham perdido bens e propriedades.

humilhante, além de deixar seqüelas profundas, tornando a convivência entre as partes às vezes insuportáveis e levando, em alguns casos, a grandes migrações. Foi o que aconteceu a muitos soldados e agricultores sulistas que, humilhados, fugiram à procura de um outro lugar onde pudessem se estabelecer com sua religião, em ambiente agrícola e que vivessem em regime de escravidão (AGUIAR, 2007, p. 123).

Segundo Yamabuchi (2009, p. 54-55), com o intuito de favorecer sócio e economicamente o Brasil, e com a devastação instaurada pela Guerra Civil Americana como uma espécie de trunfo, o Governo Imperial brasileiro, que já havia manifestado o desejo de ter imigrantes europeus, abriu suas fronteiras. Dentre os imigrantes havia norte-americanos, que viam no Brasil a esperança de uma nova vida. Aguiar (2007, p. 124) destaca que, apesar da legislação civil brasileira da época ainda conservar algumas dificuldades à presença de protestantes, devido ao padroado, a situação geral no II Império era favorável ao imigrante estrangeiro, especialmente aos norte-americanos, uma vez que o governo imperial lhes concedeu grandes incentivos.

Teixeira (1975, p. 32) categoriza os primeiros batistas que chegaram ao Brasil como “protestantes imigrantes”. Isso por que, como já mencionado, a vinda desses imigrantes está ligado em parte à Guerra Civil Americana, que representou constrangimento aos derrotados, visto que a reconstrução do país se daria com a visão de mundo do Norte, e isso incluía uma mudança radical para o Sul. Criando, segunda a autora, um “panorama aflitivo” para os sulistas, que a única opção aceitável encontrada seria à imigração. Portanto, esses sulistas inconformados entram num jogo de interesses com o Governo Imperial, que apostou em sedutoras promessas (que incluía as características de uma sociedade “agrário-escravista” como garantia) para atrair imigrantes, o que fez com que crescessem os olhos nos norte-americanos diante da esperança de manutenção de privilégios perdidos e de reencontro com o trabalho escravo.

Aguiar (2007) ressalta ainda, que as circunstâncias para a imigração de norte-americanos se deu:

Por que exatamente na época em que a sociedade nacional ingressa no ciclo de expansão acelerada, entra em colapso o fornecimento de escravos [...]. No plano técnico o regime escravocrata estava condenado [...]. O regime representava um obstáculo à expansão da racionalidade indispensável à aceleração da produção de lucro (AGUIAR, 2007, p. 124).

No entanto, um caso, é extremamente significativo, como observa Aguiar (2007).

A vinda dos missionários batistas e de outras tradições religiosas foi a intensificação das relações comerciais entre o Brasil e os Estados Unidos, que compravam 75% do café produzido no país e realizavam investimentos em outros setores, como, por exemplo, a compra de concessão para explorar uma estrada de ferro, por Charles P. Greenough, representante da “Manhattan Blecker Street”, fazendo com que, logo

após os anos 1860, ocupassem o segundo lugar na compra de produtos nacionais e marchassem para alcançar a hegemonia nestas relações, durante a Primeira República (AGUIAR, 2007, p. 125).

Parafrazeando Moog (1957, apud AGUIAR, 2007)<sup>25</sup>, esse país era como que um “oásis” , ou ainda, a “Nova Canaã” (SILVA, 2014, p. 66), para os imigrantes norte-americanos.

Consideravam este país a terra prometida, na qual os derrotados na guerra poderiam estabelecer seus lares e propriedades, devendo, para tanto, dentre outras vantagens, utilizarem-se da mão-de-obra escrava. Escreveu um livro intitulado *Brazil the Home for Southerners*, no qual tecia loas às terras brasileiras considerando-as verdadeiros oásis para os norte-americanos (AGUIAR, 2007, p. 123).

Segundo Aguiar (2007, p. 123), Ema Moog (1957) afirma claramente através das falas do reverendo Ballard Smith Dunn<sup>26</sup>, que “o Brasil, era a terra ideal para os sulistas. De um lirismo de comover. E bradava por que pelo menos três novas companhias de navegação se alistassem o mais tardar até 1867 na grande cruzada do povoamento do Brasil pelos confederados” (AGUIAR, 2007, p. 123). Dunn publicou um livro (*Brazil the Home For Southerners*) como uma espécie de propaganda para divulgação para os americanos das terras brasileiras (SILVA, 2014, p. 66).

Em busca de uma nova vida, nessa “terra prometida”, no ano de 1867, grupos de estadunidenses desembarcaram nos portos brasileiros em busca de refúgio, mão de obra escravizada e terra fértil, vasta e barata, ou seja, “novas terras e velhas práticas” (SILVA, 2014, p. 66). Um desses grupos estabeleceu-se em Santa Bárbara d'Oeste, próximo a Campinas na então província de São Paulo, para adquirirem terras e fixarem residência. Entre os emigrados, a maioria professava o protestantismo e entre esses, muitos eram Batistas<sup>27</sup>.

Após se estabelecerem, os membros juntaram-se ao seu grupo religioso e providenciaram a organização de seus cultos, a princípio em suas próprias casas (pois a legislação imperial não permitia o proselitismo, e para garantir isso foi exigido, por exemplo, que os cultos não fossem ministrados em língua portuguesa), depois organizando suas próprias igrejas (mas ainda, com a restrição de externamente não aparentar uma igreja). Com o tempo, presbiterianos, metodistas e batistas desenvolveram os seus trabalhos em Santa

<sup>25</sup> MOOG, Viana. *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Globo, 1957. In: AGUIAR, Itamar Pereira de. *Do púlpito ao baquiço: religião e laços familiares na trama da ocupação do sertão da ressaca*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Área de concentração em Ciências Sociais, 2007, p. 123.

<sup>26</sup> Dentre os imigrantes que aqui chegaram, muitos eram protestantes que tentaram manter a sua cultura preservando a língua e a religião. Alguns eram pastores e, além dos serviços religiosos, atuavam como agentes facilitadores da imigração. Foi o que fez o reverendo Ballard Smith Dunn, pastor da Igreja São Felipe, de Nova Orleans, que se migrou para o Brasil em 1865, objetivando facilitar a vinda para outros imigrantes (AGUIAR, 2007, p. 123).

<sup>27</sup> Yamabuchi (2009, p. 55); Pereira (1979, p. 88).

Bárbara, de tal modo, que cada grupo pôde fundar sua própria igreja (YAMABUCHI, 2009, p. 55).

Em 10 de Setembro de 1871, os batistas organizam a primeira igreja batista do Brasil em Santa Bárbara d'Oeste<sup>28</sup>. Que resultou segundo Teixeira (1975, p. 33), desse jogo de interesses anteriormente assinalado, com cerca de 30 membros, sob o pastoreio do pastor Richard Ratcliff (1831-1912), sendo este o primeiro pastor batista no Brasil. No início, os cultos ainda eram em língua inglesa, como previam as leis imperiais, o que afastava os habitantes locais. Anos mais tarde, em 1879, outro grupo de emigrados faz surgir a segunda igreja batista em solo brasileiro (Igreja Batista da Estação) em Santa Bárbara d'Oeste, no bairro da Estação, atendendo parte do grupo – cerca de doze pessoas – que habitava em região distante da primeira igreja, onde atualmente se localiza a cidade de Americana<sup>29</sup> (YAMABUCHI, 2009, p. 55-56).

Existe uma discrepância nas datas do marco inicial dos batistas no Brasil, de acordo com cada autor. Pereira (1979), explica que essas duas primeiras igrejas eram limitadas em sua finalidade (seus cultos em língua estrangeira destinavam-se apenas aos colonos), portanto, estas não tinham objetivos missionários, não pretendiam evangelizar: “cumpriram sua missão e encerraram seus trabalhos. Eis por que nós as consideramos apenas como um marco, um estágio preliminar na história batista do Brasil” (PEREIRA, 1979. p. 89).

Contestando a afirmação de Pereira (1979), Oliveira (2005, apud MACIEL, 2010)<sup>30</sup>, afirma que os documentos<sup>31</sup> mostram a presença de inúmeros brasileiros convertidos entre os colonos americanos, e que esta primeira igreja batista do Brasil é “sem sombra de dúvidas”, a primeira igreja batista brasileira.

Para reforçar a ideia de que os batistas desejavam investir em missões para dar conta da ‘demanda’ brasileira por ‘evangelização’ Yamabuchi (2009), ressalta que:

---

<sup>28</sup> Para Teixeira (1975, p. 33), a fundação da colônia em Santa Bárbara, resultou de um jogo de interesses do Governo Imperial, que deu cobertura aos colonos, que se dedicaram ao trabalho agrícola, mantendo uma determinada distância com a população nativa, principalmente no que diz respeito ao religioso.

<sup>29</sup> Ver também (SOUZA, 2004, p. 48-49); (PEREIRA, 1979, p. 88-89) e (AGUIAR, 2007, p. 124).

<sup>30</sup> OLIVEIRA, Betty Antunes. Centelha em Restolho Seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil, 2005. In: MACIEL, Clauder Pereira. “Desafio para manutenção de uma identidade Batista Regular no Brasil”. Monografia. Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Área de concentração em Bacharelado e Licenciatura em História, 2010. p. 17.

<sup>31</sup> Os documentos comprobatórios segundo a autora são atas da igreja, cartas do próprio pastor da igreja, carta de transferência de um membro brasileiro para a Igreja Batista em Salvador (MACIEL, 2010, p. 17).

Os batistas de Santa Bárbara logo perceberam a necessidade de investimento maior para alcançar o povo brasileiro. Vários apelos foram feitos à Junta de Richmond<sup>32</sup> para enviar missionários para o Brasil, além do pedido pelo reconhecimento do trabalho de Santa Bárbara como Missão oficial da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. Devido aos esforços do Pastor Richard Ratcliff, que havia retornado aos Estados Unidos, em 1876 a Junta de Richmond reconheceu o trabalho de Santa Bárbara e nomeou, em 1879, o Pastor Elias Hoton Quillin (c. 1822-1886), do Texas para o Brasil. Quillin foi o primeiro missionário texano para o estrangeiro e sucedeu a Ratcliff no pastorado da Igreja de Santa Bárbara (YAMABUCHI, 2009, p. 56).

Antes da organização da Igreja em Santa Bárbara, o ex-general sulista Alexandre Travis Hawthorne (1825-1899) veio ao Brasil em 1868 para organizar uma nova colônia norte-americana. Em sua inserção pelo interior do Brasil, Hawthorne chegou à Bahia, e decidiu ser ali o lugar para a instalação da nova colônia. Chegando aos Estados Unidos Hawthorne converteu-se a fé batista. Tornou-se representante da JMECBSEU, por isso não mediu esforços para a inserção protestante batista no território brasileiro. Mesmo com a missão de Quillin que já estava no Brasil pela JMECBSEU, em 1880, Hawthorne convenceu a JMECBSEU, que a missão havia se estagnado, segundo Crabtree, (1953, p. 36) Apud Silva (2014, p. 67), no “relatório apresentado à Convenção, o general mostrou as vantagens do País: “São recebidos de coração aberto os imigrantes industriais de todos os países estrangeiros e especialmente os dos EUA...”. Visando esse objetivo o ex-general nomeou o casal William Buck Bagby (1855-1939), recém consagrado pastor, e Anne Luther Bagby (1859-1942) para a evangelização no campo brasileiro (YAMABUCHI, 2009, p. 56; PEREIRA, 1979, p. 89-90).

Em 1880 Antonio Teixeira de Albuquerque (1840-1887), foi batizado pelo pastor Robert Porter Thomas (1825-1897), que também era colono. Albuquerque havia abandonado o sacerdócio católico em Alagoas e migrado por causa da perseguição religiosa. Casou-se em Recife no ano de 1878. Já no Rio de Janeiro Albuquerque, uniu-se aos metodistas e, depois de um tempo, recebeu convite para ajudar a escola aberta, pelo Reverendo Junius Newman em Piracicaba, SP. Naquela cidade, Albuquerque entrou em contato com os imigrantes norte-americanos e buscando os batistas de Santa Bárbara, pediu-lhes o batismo. No dia em que foi batizado na Igreja da Estação, Albuquerque também foi ordenado pastor batista, onde passou a ajudar a comandar a evangelização que se iniciava entre brasileiros, franceses, ingleses e estadunidenses. Segundo Yamabuchi (2009, p. 57), foi “provavelmente o primeiro brasileiro convertido batista (batizado) e o primeiro pastor batista no Brasil” (YAMABUCHI, 2009, p. 57).

---

<sup>32</sup> Nome pelo qual era conhecida JMECBSEU, que faz menção a cidade onde está sediada (Richmond, na Virgínia).

Sobre a importância de Albuquerque, Silva (2014, p. 67) destaca que “o reverendo Teixeira Albuquerque era um estímulo para as lides evangélicas dos pioneiros, um exemplo de que o evangelho converteria as pessoas, pois até um padre católico havia se convertido”. Pelos conhecimentos sobre a vida da Igreja Católica Romana, Albuquerque escreveu um panfleto intitulado “Três razões por que deixei a igreja de Roma”, que se tornou uma forma de proselitismo para os batistas de então (AGUIAR, 2007, p. 126).

Novamente podemos notar a divergência de informações na escrita da história batista. Para Pereira (1979, p. 90), o casal de missionários William e Anne Bagby teria chegado ao Brasil ainda nesse episódio acima descrito, do batizado de Albuquerque no ano de 1880, o que contradiz a tese de Yamabuchi (2009, p. 57) que narra a chegada do casal ano seguinte, em 1881. Assim também, Othon A. Amaral<sup>33</sup> afirma ser no ano de 1881 a chegada dos missionários ao Brasil. O que confirma a complexidade do estudo desse contexto histórico, pois as versões confundem as análises. Para constar mais uma versão da história, Teixeira (1975, p. 35) diz que, o casal de missionários chegou em 1881, e ainda que o episódio de batismo de Albuquerque aconteceu entre 1891-1892.

Os Bagby, quando aqui chegaram se encaminharam para Santa Bárbara, onde substituiriam os missionários anteriores (Bowen e Quillin), que estiveram nos anos de 1859 e 1879, respectivamente. No Brasil, William Bagby foi designado para pastorear aquelas duas primeiras igrejas aqui criadas, assumindo assim o posto de Quillin, que retornou aos Estados Unidos. Os Bagby trabalharam durante algum tempo junto aos colonos batistas e ao mesmo tempo aprendiam a língua portuguesa, com o apoio dos presbiterianos, que já administravam um colégio em Campinas, SP (YAMABUCHI, 2009, p. 57). Pereira (1979, p. 90), nomina William Bagby de ‘missionário pioneiro’, visto a sua importante posição para a expansão dos batistas no Brasil, esquecendo-se, no entanto, de acordo com Yamabuchi (2009), de citar também a figura igualmente importante da esposa de William, Anne Bagby, o que mostra uma análise que privilegia o trabalho masculino em detrimento do feminino por parte do pastor José dos Reis Pereira<sup>34</sup>, e que permeia a história dos batistas no Brasil.

---

<sup>33</sup> Othon A. Amaral é membro do Conselho Editorial de OJB, e escreveu em 2012 uma matéria no Portal Batista com o nome de: Há 130 anos os Bagbys deixaram suas marcas. Disponível em <http://batistas.com>.

<sup>34</sup> José dos Reis Pereira nasceu em 04 de fevereiro de 1916, em Pirai, estado do Rio de Janeiro. Formou-se em bacharel em Ciências e Letras pelo Ginásio do estado de São Paulo, em 1935; bacharel em Teologia, pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Rio de Janeiro, em 1940; licenciado em Letras Neolatinas pela Faculdade Nacional de Filosofia, Rio de Janeiro, em 1941; licenciado em Letras, pela Universidade do Rio de Janeiro, em 1958. Foi ordenado ao ministério Batista em 29 de dezembro de 1941, assumindo logo o pastorado da Igreja Batista do Rocha, no Rio de Janeiro, em cujo pastorado permaneceu até sua morte. Foi professor de Literatura e Francês no Colégio Batista Shepard, de 1942 a 1943. Foi professor titular de História Eclesiástica no

Albuquerque auxiliou os Bagby no seu aprendizado da língua portuguesa e demais informações sobre o Brasil. Decorrido menos de um ano da chegada dos Bagby, chegaram em Santa Bárbara um segundo casal de missionários: Zachary e Kate Taylor. Os cinco se reuniam para estudar e organizar o início da obra batista entre os brasileiros. Bagby e Taylor fizeram uma longa viagem pelo Brasil a fim de verificar qual seria o melhor lugar para a abertura da primeira igreja, e, em seguida decidiram-se pela cidade de Salvador, na Bahia. (PEREIRA, 1979, p. 90).

A Primeira Igreja Batista do Brasil, instalada em Salvador, fazia parte dos objetivos do comitê norte-americano para divulgação das doutrinas batistas (SILVA, 2014, p. 67). Silva ressalta que os motivos para a escolha da Bahia para a instalação da primeira igreja batista no Brasil foram estratégicos, e ressalta ainda que “fatores econômicos e de comunicação foram decisivos” para a escolha da Bahia (SILVA, 2014, 67).

Em uma correspondência do reverendo Bagby dirigida à Junta de Richmond, na Virginia, ele esclarece os fatores decisivos para a escolha da Bahia.

Escolhemos a Bahia por diversas razões: primeiro pela sua grande população [...] Encontramos ali massa do povo ao alcance imediato. Segundo, a região que cerca a cidade é muito povoada. Terceiro, é ligada pelo mar com outros portos importantes, por baías e rios com grandes cidades e vilas por duas linhas de estrada de ferro com muitos lugares no interior. Quarto, teremos também na Bahia um campo quase desocupado enquanto no Rio se acha seis ou oito missionários de outras denominações evangélicas (CRABTREE, 1962, p.73-74 Apud AGUIAR, 2007, p. 129).

Além dos dados registrados na correspondência do reverendo Bagby, um outro muito importante encontra-se na autobiografia do Rev. Taylor, referindo-se à Bahia por “ter sido a capital civil e agora ser a capital eclesiástica do País” (AGUIAR, 2007, p. 130). De tais referências pode-se concluir que as preocupações dos batistas, ao escolherem Salvador como sede da sua Primeira Igreja, se estendiam para além das questões religiosas, envolvendo as econômicas, sociais, geográficas e de comunicação, elementos importantes para o estabelecimento e expansão da denominação batista por todos os lugares do Brasil.

A divulgação de bíblias e literatura evangélica fazia parte da estratégia dos missionários. Pela leitura, as pessoas tomariam conhecimento de seus ensinamentos para encontrarem o verdadeiro caminho da salvação. Podiam contar ao final do ano de 1884, 50

---

Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, de 1944 a 1978. Também foi professor no IBER – Instituto Batista de Educação Religiosa –, de 1962 a 1963. Foi ainda jornalista, redator e autor de inúmeros livros. De acordo com Yamabuchi (2009, p. 68), o pastor José dos Reis Pereira era uma figura muito respeitada e, portanto, possuía uma palavra de peso significativo no meio batista.

novos membros batizados, conforme o rito batista, isto é, imersão e batismo de adultos (SILVA, 2014, p. 67-68).

O objetivo batista de levar o “evangelho a todos os brasileiros” foi aos poucos cumprido. Pouco mais tarde os dois casais de missionários, juntamente com Antonio Teixeira de Albuquerque foram para o Estado da Bahia<sup>35</sup>, onde em 1882, organizaram a Primeira Igreja Batista de Salvador, sendo esta, segundo Pereira, “a primeira igreja batista brasileira”, isso por que, como já dito anteriormente, é a primeira igreja que foi criada por missionários, com o objetivo claro de expandir o evangelismo através dos batistas (PEREIRA, 1979, p. 90-91).

Ao instalar esta primeira igreja na Bahia, os batistas se depararam com um panorama religioso composto, além da igreja católica, por outras tradições como os terreiros de candomblé que já tinham presença marcante em Salvador e em outros lugares do Recôncavo baiano, os quais, apesar da proibição e das perseguições, congregavam africanos, seus descendentes e mestiços. Já se encontravam também ali algumas comunidades protestantes: os anglicanos, presentes desde 1814, e os presbiterianos, a partir de 21 de abril de 1872 (AGUIAR, 2007, p. 131).

O trabalho batista ganhou grandes proporções, sob a coordenação dos Bagby e Taylor, auxiliados por Albuquerque e outros missionários que foram se somando a obra: “Nos primeiros 25 anos de trabalho, Bagby e Taylor, auxiliados por outros missionários e por um número crescente de brasileiros, evangelistas e pastores, já tinham organizado 83 igrejas, com aproximadamente 4.200 membros” (SOUZA, 2004, p. 49).

Como resultado da aceitação e multiplicação das igrejas, os batistas partem para a criação de mais igrejas Brasil adentro. Dessa forma dois anos após a abertura da Igreja de Salvador, em 1884, organizou-se a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro no bairro do Estácio.

Alguns meses depois, já no ano de 1885, o pastor Antonio Teixeira de Albuquerque partiu para Maceió sua terra natal, cidade na qual era pároco antes da conversão ao

---

<sup>35</sup> A Província da Bahia foi durante a primeira metade do século XIX uma região muito próspera, como testemunhou um viajante inglês chamado James Prior em 1813: ‘São Salvador tem internamente os meios de se tornar a mais rica e poderosa região do Brasil; sua localização central, seus produtos, população, um extenso intercâmbio com outras partes da América, além da Europa e África, um bom porto e meios ilimitados de aumentar todas essas vantagens com um mínimo de esforço de um governo sábio e liberal, apontam-na como a verdadeira capital do país’ (PRIOR, James apud REIS, João José, 1991 apud Yamabuchi, Alberto, 2009, p. 58).

protestantismo. Organizou então a Primeira Igreja Batista de Maceió, auxiliado por Wandregesilo Melo Lins<sup>36</sup>.

Por sua vez, Melo Lins, que ajudou Albuquerque com a Igreja de Maceió, retornou a Recife para fundar, com o auxílio do missionário C. D. Daniel, a Primeira Igreja Batista do Recife em 1886.

Segundo Silva (2014, p. 68), a “Missão Batista Brasileira contava com 8 igrejas e 312 membros ao final do Império”. Estavam entre as estratégias para a divulgação dos princípios batistas: Colégios em Salvador, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, São Paulo e Recife, foram usados como verdadeiros instrumentos de evangelização ou busca de aceitação entre as classes mais altas, tradicionalmente católicas. Uma tipografia funcionava nas dependências da igreja, em Salvador. Publicações em folhetos, como o jornal Eco da Verdade, mais tarde A Nova Vida e a obra A Origem dos Batistas de H. Ford, em 1886 (SILVA, 2014).

Assim a obra batista brasileira se expandiu rapidamente, o que levou as organizações batistas americanas a investirem ainda mais no campo missionário brasileiro. Dessa forma, outros missionários foram enviados para ajudar na obra, entre eles se destacaram C. D. Daniel, Salomão L. Ginsburg, W. E. Entizminger e Eurico Alfredo Nelson (PEREIRA, 1979, p. 92).

Os obreiros americanos que aqui chegavam traziam consigo o modelo de igreja que conheciam na sua terra natal, implantando a estrutura eclesiástica americana. Além da estrutura cuidadosamente organizada, as igrejas brasileiras fizeram questão de manter o modelo congregacional de governo, caracterizado pela autonomia de cada igreja local (uma marca dos batistas que predomina até hoje). Com um tempo, as comunidades foram adaptando seus costumes à realidade brasileira, mas sempre mantendo a identidade (SOUZA, 2004, p. 49).

De acordo com Silva (2014, p. 68), a membresia batista, tanto na Bahia quanto em outras regiões do Brasil no século XIX eram compostas por camadas populares de trabalhadores braçais, operários e afrodescendentes, isso por que há época as classes mais elitizadas eram católicas. Portanto, dentre as denominações históricas que se organizaram no século XIX no País, a batista é a que mais representou tais grupos.

De Salvador os missionários seguiram para outras capitais, fundando igrejas. De volta a São Paulo, com outros missionários recém chegados foram organizando outras novas igrejas a partir de 1899 em São Paulo, Jundiáí, Santos, Campinas, São José dos Campos. Já em 1904 eram sete Igrejas Batistas no Estado de São Paulo. Essas, reunindo-se em Jundiáí,

---

<sup>36</sup> Wandregesilo Melo Lins era um amigo do pastor Antonio Teixeira de Albuquerque que muitos anos antes de sua conversão ao protestantismo já fazia suas pregações ao padre no intuito de convertê-lo ao protestantismo.

organizaram em 1904 a Convenção Batista do Estado de São Paulo, então chamada de União Baptista Paulistana. Em 1914, eclode a Primeira Guerra Mundial, que faria ferver até 1918 toda a Europa (SILVA, 2014).

### **3.4 Da chegada em Imperatriz-Ma: Caminho feito pelos batistas**

A história não é linear, os espaços em brancos existem e sempre vão existir, mesmo buscando diversas fontes, nenhuma se encaixa na categoria de fonte científica, por isso na busca empreendida em desvendar como se deu o início dos batistas em Imperatriz, a nossa única fonte disponível é oral, e partem das entrevistas concedidas para a elaboração desse trabalho.

Mesmo tendo o objetivo de entender o processo que leva à cisão a Primeira Igreja Batista de Imperatriz-Ma em 2005, sob a perspectiva dos líderes, nos propomos a buscar e recontar ou até mesmo reconstruir uma versão da história dos batistas no Maranhão até a chegada em Imperatriz-Ma, não só a título de registro, mas para entendermos as tessitudes e motivações que os fizeram chegar até esta cidade.

Para o seu funcionamento, cada igreja batista, em assembléia e através do voto, decide sobre toda e qualquer questão do seu interesse. Reunir-se, discutir questões e votar sobre os assuntos pertinentes à sua tradição religiosa faz parte do ideário batista desde sua organização nos Estados Unidos (RIBEIRO, 2011).

Sobre o modelo eclesiológico congregacional, os batistas apresentam igrejas locais inteiramente autônomas, que estabelece uma organização descentralizada na maneira de ser igreja. Cada congregação local tem amplos poderes para definir a fé e prática religiosa. Este modelo de igreja se espelha no sistema federativo norte americano (RIBEIRO, 2011). As igrejas participam de convenções regionais as quais traçam planos e definem orientações, mas não têm poder para interferir nas igrejas locais. Observa-se que apesar dessa liberdade e autonomia, as igrejas batistas apresentam certa semelhança eclesiástica e institucional (AGUIAR, 2007).

Os Batistas chegam ao Brasil em um contexto histórico que possibilitou o seu desenvolvimento enquanto denominação. Embora, os batistas não tenham, segundo seu modelo de igreja, alianças diretas com o Estado, se valeu deste em alguns momentos permitindo assim a expansão da fé batista para o interior do Brasil.

Como já vimos, os batistas implantaram sua primeira igreja (considerada um templo de imigração) em Santa Bárbara do Oeste-SP no ano de 1871, a qual só foi reconhecida como base missionária sete anos após sua fundação, no ano de 1978. Foi criada ainda, uma igreja com o mesmo objetivo de imigração, no ano de 1879, a Igreja Batista da Estação, também no estado de São Paulo. Porém ambas as igrejas desaparecem com o passar dos anos e os batistas ficam oficialmente sem templos em terras brasileiras.

No entanto, ambas as igrejas criadas no contexto histórico da vinda de imigrantes norte-americanos fugidos do pós guerra civil, não tinham objetivos missionários, ou seja, de expansão da denominação batista no Brasil, portanto, aquela considerada a primeira igreja batista brasileira, é a Primeira Igreja Batista de Salvador, iniciada no ano de 1882, somente onze anos após a construção daquele primeiro templo em Santa Bárbara do Oeste-SP os batistas conseguiram de fato alicerçar uma igreja que iria dar início a missão batista no interior do Brasil.

Desta igreja de Salvador os batistas se organizam e partem para muitos estados brasileiros, com a ideia de expandir o trabalho batista.

Eurico Alfredo Nelson é uma figura de bastante destaque no meio batista, segundo Dreher (1992, p. 328) Apud Ribeiro (2011, p. 68) ele foi o primeiro que se dedicou a evangelização batista no estado do Pará. Nelson foi um colportor e missionário sueco leigo, que chegou a Belém do Pará em 1891, há época ele se manteve com colportagem (venda de bíblias), realizando cultos domésticos à noite, pregando em barcos aos domingos e em hospitais junto aos doentes estrangeiros internados. Ao chegar ao Pará, o sueco que não possuía uma formação teológica e nem era consagrado ao ministério pela igreja batista, o que só aconteceria anos mais tarde em 1897 quando da sua consagração, pelo reconhecimento da sua denominação aos trabalhos prestados para o crescimento do trabalho batista no Norte do país (RIBEIRO, 2011).

No Maranhão a implantação de ações evangelísticas foi feita através dos meios de transportes marítimos e/ou fluvial, os meios disponíveis há época. Segundo histórico que consta do site da Segunda Igreja Batista Maranhense<sup>37</sup>, “Eurico Nelson usou os rios da Amazônia, a bordo do navio Luz da Amazônia”, e aportou em solo maranhense aos “26 dias de dezembro de 1907”.

---

<sup>37</sup> Fonte disponível em: [www.sibsãoluis.com.br](http://www.sibsãoluis.com.br).

De acordo com as informações do site oficial da SIB, Eurico Nelson fundou a Primeira Igreja no Maranhão na capital São Luís, em 1908, com nove membros, que seguiu coordenado pela Convenção Pará/Maranhão<sup>38</sup>. Como estratégia de expansão os batistas seguem fundando escolas anexas igrejas, como já pudemos ver nos demais contextos apresentados neste.

Assim a igreja batista maranhense aparta a Convenção Pará-Maranhão com a criação em 1933 da Convenção Batista Maranhense<sup>39</sup>. Isso possibilitaria uma maior gerência dos batistas maranhenses sob os “negócios sagrados”.

Como forma de expansão no Maranhão, os batistas fundam em 1º de maio de 1957, a Segunda Igreja Batista de São Luís, que foi organizada com 51 membros fundadores, sendo 45 advindos da Primeira Igreja Batista de São Luís e 06 membros da igreja Batista de Chapadinha.

Percebemos aqui uma das tantas cisões possíveis dentro das igrejas, o “levar consigo fiéis para uma nova igreja”, no sentido de transpor “crentes já conscientes” é uma estratégia e iniciar o trabalho com um mínimo de sentido daquilo almejado para a nova igreja constituída, esse movimento é muito comum como temos demonstrado ao longo do trabalho (PANTOJA, 2011).

Foram abertas igrejas batistas em vários bairros de São Luís-Ma, bem como em muitos lugares do Maranhão, entre eles valem ser citas as de “Itapecuru Mirim, Mirinzal, Pindaré Mirim, povoado Arame, povoado Quebra Pote<sup>40</sup>” e outros mais que não aparecem na fonte consultada. O registro soma vinte e duas igrejas fundadas pela Segunda Igreja Batista de São Luís até o ano de 2012.

Em Silva (2016) podemos visualizar alguns caminhos que foram percorridos pelos batistas na incursão pelo interior do Brasil, possibilitando a aproximação com a cidade de Imperatriz-Ma. O autor aponta para viagens feitas por um missionário batista, o que aponta a cidade de Imperatriz-Ma como itinerário do mesmo.

De acordo com Silva (2016), o missionário batista Lewis Mallen Bratcher realizou viagens para o interior do Brasil com o objetivo de traçar metas para a abertura de trabalhos

---

<sup>38</sup> Fonte disponível em: [www.sibsãoluis.com.br](http://www.sibsãoluis.com.br).

<sup>39</sup> Fonte disponível em: [www.sibsãoluis.com.br](http://www.sibsãoluis.com.br).

<sup>40</sup> Fonte disponível em: [www.sibsãoluis.com.br](http://www.sibsãoluis.com.br).

em regiões que até então não possuíam uma missão batista. Em uma dessas viagens, em 1937, Bratcher passou pelo interior da Bahia, de Goiás e do Maranhão. Porém antes desta viagem Bratcher já havia vindo à Imperatriz e Carolina, em 1925.

Em 1925, o trajeto teve início na cidade de Ribeirão Preto com uma pequena parada em Uberaba. De lá, o missionário realizou o seguinte itinerário: Pirenópolis, Lavrinhas e Morrinhos em Minas Gerais; Anápolis, Descoberto, Peixe, Natividade, Porto Nacional, Piabanha e Pedro Afonso em Goiás; Carolina e Imperatriz no Maranhão; Marabá, Boa Vista, Marabá, Itaboca, Patos e Belém do Pará, de onde seguiu para o Rio de Janeiro encerrando a sua primeira viagem (SILVA, 2016, p. 85).

Novamente em 1931 o missionário tem no seu itinerário de viagem Imperatriz-Ma. Segundo Silva (2016, p. 85), “em 1931, o missionário passou por Belo Horizonte, Pirapora, Januária e Lapa em Minas Gerais; Barra e Boqueirão na Bahia; Corrente no Piauí; Natividade, Porto Nacional, Piabanha, Pedro Afonso em Goiás; Carolina, Imperatriz no Maranhão; Marabá e Belém no Pará”, evidenciando assim, que com suas viagens o missionário, que era secretário correspondente da JMECBSEU, já poderia está planejando o início dos batistas na cidade de Imperatriz-Ma.

Segundo Ribeiro (2011, p. 50), Bratcher conheceu Eurico Nelson, o que nos leva a supor que a atuação do missionário Bratcher em suas viagens se dava, em sua maioria, a lugares que ainda não existiam igrejas batistas. Nesse sentido, a cidade de Imperatriz foi sempre considerada um lugar interiorano em relação à capital São Luís, mesmo com a fundação de igrejas nas redondezas da capital maranhense, os batistas ainda há essa época, não haviam fundado igreja em Imperatriz, o que só vai acontecer em 1959. Provavelmente, com as viagens de Bratcher à Imperatriz e à Carolina, e tendo o pastor João Paulo Ataíde estudado em Carolina, haveria a possibilidade mínima do contato com o missionário, que poderia ter apontado para onde o trabalho batista deveria expandir.

Silva (2016) nos mostra que o missionário Lewis Mallen Bratcher fizera algumas viagens e passou pelo Maranhão e em algumas o itinerário incluiu Imperatriz-Ma, vale lembrar que essas viagens aconteceram, segundo o autor, nos anos de 1925, 1931 e 1937. Sendo que, em 1925 e 1931 o missionário além de Imperatriz, também passou pela cidade de Carolina-Ma (que segundo contam alguns dos entrevistados, havia na época, um seminário batista). Seminário este que formou o teólogo e missionário batista que fundará o trabalho

batista na cidade de Imperatriz. Conforme os entrevistados o trabalho batista em Imperatriz começa pelo pastor João Paulo Ataíde<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> As entrevistas dão conta de que o pastor João Paulo Ataíde nasceu em São Luís-Ma, se formou no Seminário Batista de Carolina-Ma, e sem seguida foi morar em Angical no Maranhão com o objetivo de fundar naquele lugar um trabalho batista, depois de alguns anos mudou-se para Imperatriz com o intuito de fundar aqui uma Igreja Batista.

#### 4. CISÃO: ENTRE A DIVISÃO E A MULTIPLICAÇÃO DE IGREJAS

Neste capítulo buscamos mostrar que a cisão é um fato recorrente no campo religioso, sendo esta relacionada diretamente com o contexto de mercado religioso e pluralismo religioso, e ainda trazemos a visão dos líderes a cerca da cisão de 2005 ocorrida na Primeira Igreja Batista de Imperatriz. Para tanto, usamos como base de leitura autores como Silva (2016), Aguiar (2007), Guerra (2000), Ribeiro (2011), Teixeira (1975) e Silva J. (2012).

Em Silva (2016), a pluralidade religiosa se apresenta como a razão maior das cisões dentro do cristianismo. O autor pontua que as cisões foram uma forma de reinvenção das religiões cristãs ao longo da história e que elas se deram por diversas razões: divergências organizacionais, interpretações distintas do texto bíblico, questões políticas e ideológicas.

Dias (2009) também ressalta que “desde o contexto reformador de críticas às práticas heréticas da Igreja Católica, porém traziam profundas divergências doutrinárias e também uma forma diferenciada de leitura das questões sociais e políticas”. O autor trás o conflito para o surgimento do protestantismo há época da Reforma, pontuando divergências teológicas e doutrinárias como motivo para as cisões. O que ficou ainda mais latente quando do surgimento do pentecostalismo e o neopentecostalismo durante o século XX (DIAS, 2009, p. 1).

De acordo com Silva (1998) “nas suas origens européias o protestantismo já se apresentava plural”. Algumas linhas de protestantismo, como “Zuinglianos, Luteranos, Calvinistas, Anabatistas e Anglicanos” já disputavam o campo religioso protestante nos XVI e XVII, por conta da pluralidade, o protestantismo europeu, norte americano e os grupos que chegaram ao Brasil marcam a própria trajetória pela presença de cisões e divergências, o que acontecia buscando elementos dos textos sagrados que validassem e explicassem a cisão com a corrente principal.

Guerra (2000) trás em seu estudo a comparação da economia secular a economia religiosa, esta última se dá dentro do campo religioso<sup>42</sup>. Segundo o mesmo autor, “o uso dos conceitos relacionados à economia de maneira nenhuma sugere que o conteúdo das religiões não tem importância”, ou seja, essas empresas religiosas não estão destituídas do valor sagrado que as faz existir, pelo contrário, elas são empresas sociais cuja primeira proposta é

---

<sup>42</sup> Bourdieu, 2001, p. 27-78.

criar, manter e fornecer bens simbólicos para um conjunto de indivíduos e esse, por conseguinte é o seu diferencial.

Percebendo então a diversidade que se apresenta quando falamos de religião, e muito mais quando adentramos ao protestantismo, podemos atribuir à variedade nesse cenário plural ao que Guerra (2000, p. 42) chama de pluralismo religioso, que é a incapacidade das organizações religiosas de gerir seus negócios sagrados, surgindo assim outras empresas que oferecem o produto que a anterior falhou. Nesse sentido, as cisões religiosas só são possíveis numa conjuntura mais macro, num contexto de mercado religioso e pluralismo religioso.

As cisões são muito comuns em todas as denominações, podendo ser visualizadas ao longo da história das religiões, como é ressaltado por Pantoja (2011) sobre a denominação Assembléia de Deus.

A estratificação da Assembléia de Deus é muito recorrente no Marajó. É muito frequente que um número importante de denominações presentes nas sedes municipais sejam de dissidentes ou, como são chamadas localmente, de “disciplinados” da Assembléia de Deus “maior” que, insatisfeitos com as orientações da Igreja saem, e fundam sua própria igreja, geralmente arrebatando alguns fiéis consigo (PANTOJA, 2011).

O “levar consigo fiéis para uma nova igreja” é um hábito corriqueiro no universo evangélico, segundo Pantoja (2011) “pode se dizer que seja mesmo a razão fundamental para a diversificação das denominações evangélicas, não apenas atualmente, mas desde sempre”. Esse fato é enfatizado nas falas de todos os entrevistados para esta pesquisa, as suas falas ressaltam: “levaram mais da metade da igreja”, “foram cerca de 500 a 600 membros” ou ainda, “eles levaram quase toda a igreja, a maior parte os ricos”. Apesar de ser comum a leva de membros de uma igreja para outra recém fundada, internamente isso gera por parte dos fiéis resistentes discursos exaltados sobre traição.

A cisão é retratada nas memórias de dois missionários suecos, que fundaram a igreja Assembléia de Deus. “Gunnar Vingren, que juntamente com Daniel Berg foi responsável pela introdução do evangelismo de vertente pentecostal na Amazônia paraense” (PANTOJA, 2011), chegaram à cidade de Belém em 1910, a partir dessa cidade iniciaram os trabalhos de divulgação do pentecostalismo na região Norte e, posteriormente, no Brasil (VINGREN, 2000; BERG, 2009).

[...] Quatorze dias após haveremos saído de Nova Iorque, chegamos ao Pará. Era o dia 19 de novembro de 1910. Quando desembarcamos [...] encontramos uma família [...] que nos convidaram para ir ao hotel onde estavam. Ali encontramos outras pessoas que falavam inglês e lhes perguntamos se conheciam algum protestante [...]. No dia seguinte [...] depois de caminharmos um pouco, alguém nos orientou até o local que havia um bonde, embarcamos nele. [...] Saltamos do bonde e um homem nos guiou até a casa do pastor metodista (Justus Nelson), que após ficar sabendo que éramos batistas, nos acompanhou até a Igreja Batista Brasileira [...]. A notícia de que novos missionários haviam chegado [...] ecoou rapidamente

nas quatro igrejas protestantes da cidade, agora éramos levados de uma igreja a outra, e todos estavam interessados em ver e ouvir os recém-chegados. [...] Procurávamos manter muitos contatos com os irmãos e a participar dos cultos na igreja batista [...]. “As visitas dos membros da igreja a igreja ao nosso quarto eram cada vez mais intensas. Desejavam orações para suas vidas. Alguns já tinham recebido o batismo com o espírito santo e muitos doentes haviam sido curados. Resolvemos, por isso, improvisar cultos à noite naquele local apertado. Em uma daquelas noites o pastor da igreja apareceu em nossa modesta moradia. Quando abriu a porta defrontou-se com uma onda de hinos e orações. Ele [...] declarou que havia chegado a hora de tomar uma decisão. [...] Acusou-nos de havermos semeado dúvidas e inquietações no meio dos irmãos e de sermos separatistas” (VINGREN, 2000, p. 54). Os batistas esperavam que quando eu aprendesse o português, me tornasse o pastor deles. Porém, em nenhuma ocasião em que nos foi permitido falar à igreja, nós escondemos a chama pentecostal que Deus havia acendido em nossos corações. [...] Em 1911, os diáconos da igreja batista me disseram [...] “o irmão dirigirá o culto de oração”. Durante todo o tempo os diáconos mantiveram suas bíblias abertas para conferir se eu estava lendo e interpretando corretamente. [...] Na terça-feira seguinte ele (um evangelista) mesmo convocou os membros da igreja para um culto extraordinário, e não permitiu bem que o pastor falasse. Ele disse: Todos os que estão de acordo com a nova seita, levantem-se. Dezoito irmãos se levantaram e foram imediatamente cortados da comunhão [...], (estes) saíram da igreja batista [...].

Assim teria se dado o episódio de cisão com os batistas, segundo a memória dos missionários suecos, neste caso, se deu por pregação de doutrina diferente da dos batistas, Vingren e Berg foram acusados de semear a dúvida e inquietações no meio dos fiéis e de serem separatistas. Ainda de acordo com Ribeiro (2011, p. 67), em Belém, na igreja batista ocorreu duas cisões em menos de dez anos, em 1901 e 1905<sup>43</sup>.

Os eventos da cisão dos batistas do Pará em 1911 e dos batistas de Imperatriz-Ma nos parecem familiar, pois um grupo se distingue com práticas alheias às praticadas pela igreja batista, e cinde a igreja, sendo esse grupo até hoje acusado de “semear a discórdia”, “manipular pessoas”.

Ainda neste episódio de cisão, percebe-se várias características das cisões em geral, entre elas a leva de fiéis para a outra igreja que é importante no sentido de transpor crentes já conscientes do que a nova doutrina pregará e dessa forma tornando-se propagadores da mesma, além da pregação de doutrina diferente da igreja cindida.

Como já frisamos, as cisões são corriqueiras no meio religioso, é importante dizer que, pontuar esses episódios de cisões traz um significado para nosso trabalho, visto que o mesmo busca entender o processo que leva à cisão a Primeira Igreja Batista de Imperatriz-Ma em 2005, tendo como ponto de partida, o ponto de vista dos líderes religiosos envolvidos no processo há época.

---

<sup>43</sup> Onde organizou-se a igreja Cristã Evangélica em Belém, com 16 membros que saíram da igreja batista, sob a liderança de Almeida Sobrinho, que foi pupilo de Eurico Alfredo Nelson (RIBEIRO, 2011, p. 51).

Teixeira (1975), fez um trabalho minucioso investigando os batistas na Bahia (1882-1925), pesquisando o início da inserção dos batistas na Bahia, com a fundação da primeira igreja batista brasileira, até a quarta década de existência da denominação no Brasil, perfazendo mais de 40 anos da história dos batistas brasileiros. A autora destaca que o panorama que se desenhou para os batistas foi o de conflito, pois ao longo dos anos eles enfrentaram muitos obstáculos, que iam desde disputas por clientela ocorridas entre os batistas e os católicos na Bahia, até divergências internas, no seio da própria igreja batista, “de 1882 a 1925, oito igrejas batistas foram organizadas na capital da Bahia, ocorrendo nesse período separações, reunificações e desmembramentos entre elas” (TEIXEIRA, 1975, p. 39).

Em se tratando de conflito, podemos visualizar muitos na história dos batistas brasileiros, vamos aqui destacar uma cisão ou cisma que é retratada pelo pastor batista Pereira (1979) como “um episódio vergonhoso” para os batistas brasileiros, trata-se da “Questão Radical”. Segundo (RIBEIRO, 2011), a “Questão Radical” foi um problema organizacional, responsável por um “decréscimo e divisão entre os batistas em Pernambuco”. Pereira (1979), tentando um tipo de justificação para a “Questão Radical”, diz que “foi um momento a que toda a igreja implantada por missionários, a liderança, se sente capaz se assumirem a responsabilidade por seu próprio destino, por seus próprios rumos”.

Donaldo Price (2001, p. 40-41)<sup>44</sup>, aponta algumas das principais razões que culminaram com a Questão Radical: Primeiro, “o desejo dos novos líderes brasileiros tinham em afirmar-se assumindo funções de maior responsabilidade, pois os mesmos já se sentiam capacitados”. Segundo, “o espírito nacionalista que sucedeu a primeira guerra mundial com a correspondente rejeição da liderança dos missionários norte-americanos”. Terceiro, “as restrições dos obreiros brasileiros quanto aos gastos de recursos na obra educacional, em detrimento, das necessidades maiores e mais compensadoras da obra evangelizadora”. Quarto, “a dependência financeira em que viviam muitos obreiros face aos missionários”. Quinto, “o controle absoluto, por parte dos missionários dos recursos financeiros provenientes dos Estados Unidos”.

Esse conflito interno no meio dos batistas durou quase quatro anos, nesse meio tempo foram tomadas medidas como exclusão de missionários da Junta norte-americana das igrejas batistas brasileiras e por fim a assinatura de um documento de cooperação entre os

---

<sup>44</sup> Donaldo Price é professor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo, ele fala da Questão Radical no texto: A implantação das Assembléias de Deus no Brasil e dos batistas brasileiros: um contraste entre dois modelos missionários, o texto é uma transcrição da aula inaugural ministrada no dia 31 de julho de 2001.

missionários e a convenção brasileira, que era algumas das reivindicações dos radicais da questão (PRICE, 2001). Sob o olhar de Price (2001) o conflito foi gerado por uma má gestão dos missionários batistas americanos. O que podemos supor desse ponto de vista, é que os missionários estrangeiros, nesse caso americanos, não levaram em consideração o cenário cultural, econômico e político em que se encontrava os fiéis convertidos ao protestantismo batista no Brasil. Nesse sentido, eles implantaram um protestantismo americano pretendendo que desse certo e que acontecesse do mesmo modo como acontecia nos Estados Unidos, isso nos leva a pensar que a “Questão Radical” serviu para uma emancipação do protestantismo batista americano e os brasileiros buscavam a gerência dos negócios batistas aqui no Brasil.

A Questão Radical exemplifica a conflituosa história dos batistas brasileiros, e confirma a inserção das religiões no contexto de mercado religioso (GUERRA, 2000), ou seja, quando numa empresa existem perdas de rendimentos por conta de má gerência ou mesmo pelo produto que é ofertado não ser aceito entre os consumidores, essa falha é corrigida para evitar maiores perdas econômicas dessa empresa. Em se tratando de religião observa-se a mesma experiência, se existe um conflito deve-se rever a causa do mesmo, e toma-se providências para que a economia dos bens de consumo religioso contenham as perdas (no caso a saída de fiéis ou cisões). Portanto, só confirma que as religiões são empresas, que paralelo ao espiritual funcionam numa relação mercadológica, de mercado religioso.

Enfatizaremos alguns momentos de cisão da igreja batista na Bahia para orientar nossos olhares a cerca desse tipo de acontecimento.

A Primeira Igreja Batista da Bahia foi organizada em 1882, ao longo dos anos houve várias lideranças pastoreando. Dezenove anos após o início da igreja, em 1901, chega o pastor inglês Thomas C. Joyce, que foi eleito como pastor da igreja em 13 de março do mesmo ano. Nos anos de 1903 a 1904, Z. C. Taylor e Joyce se revezavam na direção da igreja, inicia aí os conflitos entre as lideranças religiosas. Em 27 de março de 1905, acontece a cisão e Joyce se retirou da Primeira igreja Batista da Bahia, juntamente com cento e vinte e três membros, para organizar a igreja da Rua Dr. Seabra. Entre 1905-1906, após a saída de Joyce, Taylor sozinho dirige a igreja, que passa a ser conhecida como Igreja da Rua do Collegio (TEIXEIRA, 1975, p. 39-40).

Porém, “após dez anos atuando separadamente, as duas igrejas voltaram a se reunificar, após longas conversações entre as comissões representativas das duas igrejas. Volta a ser adotado o nome de Primeira Igreja Batista da Bahia” (TEIXEIRA, 1975, p. 40).

Outra cisão que pontuaremos, é a da Igreja Batista da Cruz do Cosme, Matança ou Filadélfia, a igreja foi chamada pelos três nomenclaturas, cada um em um tempo, ao longo de sua existência, organizada em 1902, com 21 membros. Segundo Teixeira (1975, p. 40), a cisão ocorre em 1905 quando membros saem em apoio ao grupo que se separou da Primeira Igreja Batista da Bahia, ficando ao lado de T. C. Joyce, a maior parte dos membros desliga-se da orientação do norte- americano Taylor, transferindo-se com a documentação da igreja para a rua da matança.

Nesse episódio de cisão, a reunificação também ocorre. Em 1911, as igrejas dirigidas pelos missionários começam a considerar a legitimidade da Igreja de Filadélfia. E em 1915 como reflexo da reunificação das igrejas da Rua do Collegio e Rua Dr. Seabra, a Igreja da Filadélfia volta a se reunir na propriedade da Cruz do Cosme (TEIXEIRA, 1975, p. 41).

A Igreja Evangélica Batista do Garcia, foi fundada no dia 7 de agosto de 1910, com 31 membros de missionários da Igreja da Rua Dr. Seabra e 3 da Igreja da Rua do Collegio (TEIXEIRA, 1975, p. 42). Esse episódio serve para nos mostrar que as cisões podem acontecer de diversas maneiras, como no caso desta igreja que se ergueu com membros vindos de outras igrejas já constituídas, a autora não pontua a motivação da mesma .

Também a Igreja Batista dos Mares, que foi constituída em 19 de setembro de 1918, com 45 membros da Primeira Igreja Batista da Bahia. No ano de 1923 ocorre uma crise interna onde é exonerado do seu cargo, o pastor Carlos Barboza. Defendendo os princípios da Questão Radical, a Igreja decide separar-se da Convenção Batista Brasileira, 27 membros separam-se para organizar outra igreja lidada ao grupo “constructivo” (TEIXEIRA, 1975, p. 42-43).

Ainda nesse contexto, a Igreja Batista da Cruz do Pascoal (chamada de Segunda Igreja) foi formada em 7 de setembro de 1913, com 64 membros vindos da Igreja da Rua do Collegio. Assim como, a Igreja Batista de Itapagipe (inicialmente “do Salvador”), constituída em 22 de novembro de 1923, com 27 membros excluídos da Igreja dos Mares e mais 2 de origem não esclarecida. E ainda, a Igreja Batista 2 de Julho, organizada em 21 de novembro de 1923, com 8 membros saídos da Primeira Igreja, 7 da Congregação de Itaparica e 7 de outras Igrejas (TEIXEIRA, 1975, p. 42-43).

De acordo com Aguiar (2007, p. 133), as cisões se deram por disputa de poder e questões administrativas entre missionários americanos e uma liderança brasileira, e podemos acrescentar ainda, a conseqüente multiplicação das igrejas e membros através desse processo,

o que nos faz pensar que de certa forma há uma colaboração da parte das cisões para com o crescimento e propagação das denominações.

Alguns fatores contribuíram para gerar as cisões, tanto de ordem interna como de ordem externa. Merece destaque a divergências entre o Rev. Taylor e o Rev. Joyce, por ter sido a primeira cisão de que se tem conhecimento na igreja batista brasileira. Podemos ainda pontuar a disputa de poder e questões administrativas entre missionários americanos e uma liderança brasileira, Aguiar (2007, p. 135) enfatiza a “dependência eclesiástica envolvia, além da liturgia voltada para a cultura norte-americana, o autoritarismo dos missionários e, principalmente, o financiamento das atividades das denominações no Brasil”.

Aguiar (2007) diz que havia uma grande disparidade na mentalidade entre os líderes batistas dos EUA e a gama de fiéis baianos, pois “as missões que chegaram até nós conheciam uma situação estática, vinham de continente onde a vida alcançava certos níveis de estabilidade e onde predominava a mentalidade urbana. Os batistas baianos eram, na sua maioria, pobres, analfabetos ou semi-alfabetizados”.

Silva (2014, p. 71), nomeia a afirmação de Aguiar (2007) de “estrangeirismo dos evangélicos brasileiros” como fator que possibilitou os cismas e cisões nas denominações protestantes que aqui se encontravam.

O estrangeirismo dos evangélicos brasileiros era algo muito visível. Mesmo as denominações que tinham um objetivo missionário de converter os nacionais, não souberam despir-se dessa roupagem estrangeira, que remetia às suas origens anglo-saxônicas, propiciando o surgimento de cismas, que resultariam na Igreja Presbiteriana Independente e a Missão Batista Independente, organizadas na primeira década do século XX (SILVA, 2014).

#### **4.1 A igreja cindida: Os batistas em Imperatriz**

A igreja a qual nos debruçamos nesse trabalho é a Primeira Igreja Batista de Imperatriz, em busca de conhecer a história dessa denominação e a procura de entender melhor o cenário no qual a cisão aconteceu, ponto principal desse trabalho, faremos um breve histórico da mesma.

Foi à procura de dados que pudessem ajudar nessa história da denominação, que buscamos no meio acadêmico e na própria denominação, porém, não encontramos nada escrito que contasse essa narrativa local. Diante disso, inserimos essa pergunta na entrevista, para pontuarmos neste trabalho. Nas entrevistas ficamos sabendo que os batistas haviam feito

uma bíblia comemorativa dos 50 anos da igreja, e que na contra capa dessa bíblia havia um breve histórico da denominação de forma resumida, soubemos ainda que, esses dados históricos da igreja serão lançados em forma de livro comemorativo, em 2019, quando a denominação fará as comemorações de sessenta anos de fundação na cidade.

As entrevistas informaram, de maneira mais sucinta ou mais detalhada que, a Primeira Igreja Batista de Imperatriz, foi fundada pelo pastor João Paulo Ataíde e sua esposa Neuza, chegados na cidade no ano de 1957, e somente em 1959 eles viriam a fundar o trabalho batista em Imperatriz.

João Paulo Ataíde veio de São Luís, capital do Maranhão, para estudar no seminário batista na cidade de Carolina-Ma, e após sua saída do seminário, foi enviado para o povoado Angical, que fica no interior, a 18 km da cidade de São Domingos também no Maranhão, para dirigir a igreja batista naquele lugar. Em seguida, casou-se com Neuza Ataíde, segundo a hoje viúva do pastor, “eu me casei muito novinha, me casei com 16 anos, eu não sabia o que era ser uma esposa de pastor, mas eu fui muito bem criada”. O casamento de dona Neuza, (que se comparado aos dias atuais é precoce) é a realidade de muitas meninas/mulheres no nosso país e até mesmo mundo a fora, nesse sentido a religião contribui para essa perversa<sup>45</sup> tradição, com o uso do casamento para evitar o “pecado da carne” ou em outras palavras o ato sexual antes do casamento.

Após dez anos de trabalho no povoado Angical, e com o falecimento do único filho do casal, eles resolvem tomar outros rumos. De acordo com dona Neuza, “quando a gente veio pra cá, a dúvida a gente vai, não vai. Eu tive um filho, e pela morte desse meu menino nós ficamos desgostosos com o lugar, aí a gente pensou em sair, passamos três anos pedindo a Deus, se era pra gente sair ou não, aí a gente resolveu”. Foram ainda, advertidos para não vir, pois, segundo dona Neuza “Imperatriz era um lugar muito terrível”, provavelmente por causa do rótulo de terra da pistolagem. E perderam seu salário que era pago pela Junta de missões nacionais, acusados de incompetência com seu trabalho “porque que a gente veio pra cá, que não sabíamos o que era ser missionário”, pois a Junta não afiançou a vinda dos dois para a cidade.

Vemos então que a escolha de Imperatriz para iniciar o trabalho batista não foi aleatório, não foi somente uma indicação de Deus, como as falas de alguns dos entrevistados

---

<sup>45</sup> Gostaríamos de esclarecer que o peso do termo perversidade do casamento precoce, aqui usado, é apenas para algumas mulheres, portanto, sem generalização.

dão conta. Como já ressaltamos antes, João Paulo Ataíde provavelmente teve contato com Lewis Mallen Bratcher durante as viagens do missionário a Imperatriz e Carolina, onde Ataíde estudava teologia, e esse encontro pode ter apontado Imperatriz como um lugar apto para uma igreja batista. Outro ponto é o falecimento do filho do casal que os deixou entristecidos e em busca de outro lugar para trabalhar como funcionários do sagrado. Outra questão é o ponto de apoio. O fato de o irmão de dona Neuza, Raimundo Bina, já morar em Imperatriz, sendo inclusive uma figura de muito respeito na cidade, pois ele era o único farmacêutico da cidade há época, e é na casa dele que o casal irá se hospedar até as coisas começarem a dar certo no trabalho batista. E por último, outro ponto importante é o fato de Imperatriz ser já naquela época, uma cidade que se destaca das demais na região por conta do seu desenvolvimento econômico, segundo dona Neuza “aqui corria dinheiro assim como água”, o que poderia ser aos olhos do casal, um lugar viável para início do trabalho batista.

No início, o trabalho de evangelização era feito à luz de “petromax”<sup>46</sup> (uma espécie de candeeiro grande), com os vizinhos e a própria família, visto que havia alguns familiares do casal morando na cidade. Um cômodo da farmácia era usado como sala da escola dominical, pois eles não contavam naquele momento com nenhum patrocínio para essa finalidade. João Paulo Ataíde trabalhava na farmácia, ajudando o cunhado, e dona Neuza ajudava na cozinha da casa de seu irmão para ajudar nas despesas, por que eles ainda não tinham como se sustentar sozinhos.

Após seis meses aqui na cidade, João Paulo Ataíde recebeu um telegrama na Junta de missões maranhenses, foi até São Luís e de lá voltou com um salário para se manter sem a ajuda do cunhado e iniciar o trabalho batista. Ao chegar, ele alugou uma casa com um salão, que era na Rua Luís Domingues, nessa época, em Imperatriz o centro da cidade era na Rua 15 de Novembro, nas proximidades da Beira Rio, portanto, a igreja ficava localizada em uma rua próxima do que era o centro.

Com o tempo eles conseguiram construir o primeiro templo da Primeira Igreja Batista de Imperatriz, na Rua Godofredo Viana, esquina com a Rua Bom Futuro (onde hoje funciona uma pizzaria), segundo dona Neuza “ali foi com sacrifício, muito sacrifício, feito por gente pobre, nós não tinha nenhuma pessoa que tivesse condição”, notamos aqui o que já

---

<sup>46</sup> Petromax é uma lâmpada grande, uma espécie de candeeiro de petróleo usado na iluminação pública e doméstica.

ressaltamos no nosso trabalho, que a igreja batista desde seu início no Brasil, abarca uma membresia de perfil proletária, com poucos recursos.

Em 1959 a Primeira Igreja Batista de Imperatriz deixa de ser congregação e se torna uma igreja organizada, com cerca de 26 membros “alguns que eram da família deles né, e outros irmãos que eram vindos de outras Igrejas Batistas, mas, também novos convertidos”.

João Paulo Ataíde ficou pastoreando essa igreja cerca de vinte e seis anos, sua saída se deu por motivos de saúde, e pela idade avançada. Depois da sua saída assume o pastor Silas Ferreira, que saiu depois de 10 anos pastoreando a igreja, em seguida assume o pastor Ricardo Sena, e posteriormente o pastor Raimundo Nonato, sujeito importante no episódio de cisão em um dos lados do conflito.

Segundo o atual líder da Primeira Igreja Batista de Imperatriz, em toda a sua história a igreja teve várias “igrejas que saíram da nossa, em torno de dezessete igrejas se organizaram outras igrejas batistas”, porém, a única que saiu da Primeira Igreja Batista para formar outra igreja, foi a Igreja Nova Aliança. Embora o pastor nos afirme que hoje não existe mais nenhum rancor sobre o episódio de cisão da Primeira Igreja Batista, a sua fala ressalta a dimensão que representou para os batistas tal acontecimento.

Os relatos dos entrevistados afirmam que, ao assumir o pastorado da igreja batista no início de 2002, pastor Raimundo Nonato demora alguns meses para agir diferente das práticas batistas, por exemplo, “começou pela literatura da igreja, ele começou a infiltrar dentro da igreja outras literaturas que não era da denominação”, “começam a fazer tipo um intercâmbio com outras igrejas, de doutrinas diferentes, pentecostal ou neopentecostal”, “aí ele começou fazer trabalhos de encontros, depois ele partiu dos encontros às noites, com grupos nas madrugadas”, “cercavam a igreja de fogo, tinha toda uma mística que não era comum”, o que demonstra o nível de controle desse universo, pois a qualquer suspeita de descontrole são acionadas os mecanismos de defesa e o confronto é a consequência. O imaginário batista assevera que foi em função de viagens para o Sul do país (Santa Catarina) que o pastor Nonato surgiu com ideias diferenciadas das ideias batistas, inclusive a aproximação com Jocum<sup>47</sup>, e que segundo eles, eram introduzidas na igreja através de pequenos grupos na igreja, culminando no extremo com a cisão.

---

<sup>47</sup> Jovens Com Uma Missão é uma movimento internacional e interdenominacional, mobiliza jovens de todas as nações para a obra missionária. No Brasil, o movimento foi trazido por americanos no ano de 1975, inicialmente

Segundo Sousa, J. (2012), os batistas brasileiros passaram por um movimento de renovação espiritual que foi trazido ao Brasil por americanos, assim como a própria denominação batista. O autor afirma que para os representantes e divulgadores do movimento de renovação o excesso de “racionalidade objetiva transformava o culto e a liturgia num momento destituído de alma e de celebração”. Esse movimento buscava inicialmente um culto mais festivo, comunitário e fervoroso, que para eles, eram mais adequados à cultura brasileira. Embora, o que se apresentava era um movimento que trabalhava o emocional em detrimento da racionalidade iluminista e tradicionalidade batistas, representada acima de tudo pelo cumprimento das doutrinas.

O movimento de renovação espiritual se apresentava como um movimento pentecostal<sup>48</sup> (SOUSA, J. 2012), portanto já se afastando das práticas batistas. A pergunta que nos fazemos é, teria o pastor Raimundo Nonato, um dos principais envolvidos na cisão, se aproximado dessa renovação espiritual batista? O pastor tentou mesmo cindir a igreja batista, ou apenas fazê-la participante desse movimento? Teria o pastor Nonato percebido a explosão do pentecostalismo no Brasil e aproveitado esse gancho? Infelizmente esse trabalho não conseguiu responder tais perguntas, entretanto as deixaremos como reflexão e também como projetos futuros, essas são questões para nós ou outros investigadores se debruçarem.

#### **4.2 A cisão sob o olhar dos líderes**

O ethos protestante e conseqüentemente o batista é baseado na razão, como afirma Silva, J. (2012). A leitura, a compreensão, a livre interpretação que formam o ethos batista aparece nas falas dos entrevistados, os quais explicam que mesmo sendo criticados por ser mais razão do que espírito, para eles essa é uma busca de “equilíbrio” das coisas, pois esse é um elemento de identidade dos batistas.

Igualmente, quando tratado da cisão ocorrida na Primeira Igreja Batista de Imperatriz, os batistas pensam o processo como sendo algo racionalizado, onde havendo a incompatibilidade de práticas entre os grupos a solução é a busca de instâncias religiosas<sup>49</sup> da igreja batista para a resolução do problema. Assim, segundo relatos, teria ocorrido nesse caso

---

em Contagem-MG, hoje está presente por todas as regiões do Brasil. Disponível em <http://jocumcontagem.org/historia>.

<sup>48</sup> Segundo o autor, principalmente no uso de conceitos e de experiências genuinamente pentecostais.

<sup>49</sup> Nesse caso especificamente, a instância julgadora foi a Convenção Batista Nacional.

de cisão, que para eles foi uma questão racional. O uso desse princípio batista está circunscrito no estatuto da igreja.

A narrativa dos líderes entrevistados busca explicar a cisão por razões puramente doutrinárias, pois ao seu ver a inserção de novas ideias na igreja, feria princípios batistas. Mas como aponta Bourdieu (2001, p. 60), esse processo de introduzir novas ideias é conflituoso, pois, passa por um processo de questionamento da ordem vigente o que suscita reações, implicando na perda de controle para um dos grupos.

Mesmo não entendendo ou não tendo a pretensão intencional de se opor à ordem estabelecida é exatamente isso que faz qualquer um que começa a questioná-la e a apontar suas fraquezas e desvios. Mesmo que o discurso seja o de não destruir a ordem vigente, as ações apontam para uma intenção não revelada de ameaça.

Silva, J. (2012) assinala que o choque entre o movimento e a estrutura estabelecida, pode gerar divisões e rupturas. Nesse episódio de cisão e em muitos outros que expomos neste trabalho, a ruptura ou cisão foi considerada a única possibilidade plausível no processo. Nesses conflitos, onde dois grupos reclamam a razão, um grupo vence o confronto, no caso, os membros conservadores das práticas batistas tradicionais ficaram na Primeira Igreja Batista de Imperatriz e os demais (em torno de 600 membros ou 95% da igreja, segundo relatos) tiveram que sair da igreja. Refletindo sobre esse movimento, podemos dizer que em termos objetivos que os vencedores foram aqueles que saíram, já que levaram quase todos os membros da igreja?

Pensando sobre carisma em Weber (1991), podemos conceber o pastor Raimundo Nonato como um representante dessa figura carismática ressaltada pelo autor. O carisma permite exercer uma forma de poder. Os “adeptos” denotam uma personalidade extraordinária no líder carismático e permitem que este exerça influência sobre estes carismaticamente dominados. Somente um líder carismático consegue fazer esse movimento, tal qual fez Raimundo Nonato, cindir uma igreja histórica, e por fim, quando da sua saída levar 95% dos membros e ainda, bens<sup>50</sup> da igreja cindida.

Um dos entrevistados menciona, que após a cisão, quando os membros saídos da Primeira Igreja Batista formaram uma nova igreja, optaram por continuara com o nome

---

<sup>50</sup> Segundo relatos, o grupo que saiu da Primeira Igreja Batista de Imperatriz obteve um imóvel (Chácara) quando da sua saída. Ainda segundo as falas isso aconteceu por que a Igreja Batista é uma Igreja muito democrática, mais que por um consenso eles tiveram que abrir mão do bem para membros saídos da igreja.

batista, eles chamaram de Igreja Batista Aliança e se mantiveram assim de dois a três anos. Não sabemos dizer o motivo, a fonte supõe que a Igreja Nova Aliança preserva as raízes batistas até os dias atuais, um dos motivos, segundo ele, é a pregação do pastor Raimundo Nonato, formado em um seminário batista, que carrega características que somente um pastor batista teria, levando em consideração o tipo de educação recebido nesse tipo de formação.

A fonte afirma ainda que os membros fundadores da Igreja Nova Aliança hoje não fazem mais as práticas diferenciadas praticadas, quando ainda na Igreja Batista. Segundo Vieira (2014, p. 30), a Igreja Nova Aliança é uma variável do movimento neopentecostal, pois suas ações são voltadas para a “fidelização de seus membros”, considerando que ela se organiza em forma de “células”, promovendo um acolhimento social forte que se traduz rapidamente em “sentimento de pertencimento para os que participam de seus cultos e programas”. Portanto, desconstrói a suposição do nosso entrevistado sobre as raízes batistas, pois a Primeira Igreja Batista é uma igreja tipicamente protestante, ou protestante histórica, se diferenciando completamente do pentecostalismo e mais ainda do neopentecostalismo no qual a autora insere a Igreja Nova Aliança.

De acordo com Vieira (2014), a Igreja Nova Aliança utiliza estratégias pra cooptação de membros de outras instituições, principalmente de sua posição social e financeira for elevada. Além dos cultos e reuniões de células, eles promovem ações sociais de solidariedade, possui em torno de 11 projetos sociais, alguns voltados para a recuperação de dependentes químicos. Na igreja ainda, segundo a mesma autora, o público jovem é bem acolhido, com programas e encontros com temáticas específicos.

O que podemos dizer sobre a representação da cisão para a Igreja Nova Aliança? A Igreja Nova Aliança é uma Igreja eminentemente imperatrizense, fundada a pouco mais de uma década, pelo pastor Raimundo Nonato, como já podemos visualizar ao longo desse trabalho. Com igrejas nos diversos bairros da cidade, nos municípios de toda a região e até no exterior, como por exemplo, em Portugal. Não sabemos o número de membros, mas supomos que sejam muitas centenas, sobretudo pelo estilo de templo que costumamos ver, são templos em grandes galpões, o que sugere que a expectativa é de receber muitos membros, além também, da quantidade de veículos que nas proximidades de um determinado templo em dia de culto, são quarteirões e mais quarteirões de carros e motos estacionados, provavelmente de membros que participam dos cultos.

A nossa intenção, em projetos futuros, é de investigar todos esses contrapontos e adentrar mais profundamente no mundo da Igreja Nova Aliança para termos as visões das duas denominações. Lamentamos ainda, não ter conversado com o pastor Raimundo Nonato, o que poderia ter sido um bom aporte para as comparações.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procuramos perceber a religião sob a perspectiva do conflito. Nesse sentido, buscamos ver a cisão acontecida em 2005, na Primeira Igreja Batista de Imperatriz como um fato corriqueiro no interior das religiões. O conceito de campo religioso nos ajuda a perceber como se estrutura esse campo conflituoso.

Para tanto, o campo religioso (BOURDIEU, 2001), se apresenta como um espaço de lutas entre os diferentes agentes especializados no sagrado, que disputam a satisfação das necessidades religiosas dos fiéis, quanto mais plural e diversificado for o campo religioso maiores são os conflitos pela conquista e manutenção dos fiéis. A discussão do campo religioso serve para entendermos que as religiões são completamente humanas, e as perspectivas de autores como Bourdieu (2001), Berger (1985), Durkheim e Weber (1991) nos trás a religião despida da noção do sagrado. Embora o mais importante seja o sagrado, as igrejas hoje funcionam como empresas, que transformam as práticas e discursos religiosos em produtos, introduzindo os modelos de religiosidade no mundo do consumo e do mercado (GUERRA, 2000).

De acordo com Berger (1985), “a tradição religiosa, que agora é colocada no mercado, tem que ser vendida para uma clientela que não está mais obrigada a comprar”. As religiões se encontram dentro do processo de “racionalização das atividades religiosas”, portanto, sob a lógica do mercado religioso. Nesse sentido, o sucesso das organizações religiosas dependerá da sua política interna, de seus agentes especialistas do sagrado, de suas doutrinas religiosas e de suas técnicas de evangelização.

Segundo Guerra (2000), o pluralismo religioso ocorre quando a economia religiosa se desregula e a instituição religiosa se ver incapaz de atender as necessidades e interesses específicos do mercado religioso. Logo, essa pluralidade incomoda, por isso vemos uma infinidade de religiões competindo no campo religioso com as mais diversas mercadorias simbólicas.

Dizendo de outra forma, o pluralismo religioso surge por causa da impossibilidade de uma mesma empresa religiosa ser ao mesmo tempo sagrada e profana, conservadora e liberal, inclusiva e exclusiva, enquanto no mercado sempre existirão diferentes segmentos de consumidores com fortes preferências por cada um desses aspectos da prática religiosa. Essa

diversidade ocorre devido às variações comuns à condição humana, tais como classe social, idade gênero, experiências de vida e tipo de socialização (GUERRA, 2000, p. 42).

Esse pluralismo religioso é um fator que possibilita as cisões, pois é em busca de agradar os mais diversos públicos dentro da sociedade que igrejas se dividem para alcançar e dar conta de outros consumidores do bem simbólico comercializado.

Os batistas são herdeiros da reforma protestante, observamos esse caráter de igreja histórica nas fontes consultadas e incursões a campo. Desde sua formação até os dias atuais a denominação está envolta em grandes conflitos. No Brasil essa caminho não foi diferente, tendo os batistas se envolvido em grandes discórdias, como, por exemplo, a “Questão Radical”, mencionado anteriormente nesse trabalho.

A primeira Igreja Batista de Imperatriz com quase sessenta anos de fundação, já teve em seu universo muitas igrejas saídas como batistas, porém a única que saiu outra denominação foi a Igreja Nova Aliança, surgida em função da cisão acontecida em 2005. Esse fato ocorreu por vários fatores que se apresentaram, como a explosão do pentecostalismo no Brasil e o conseqüente movimento de renovação espiritual que possibilitou as práticas diferenciadas dentro da igreja batista.

Nesse sentido observamos que os líderes Batistas vêem a cisão como sendo um episódio de divergências doutrinárias entre os dois grupos, um desencontro de posturas, práticas e costumes. Porém, o que quisemos pontuar com este trabalho é o contexto macro em que a cisão se desenvolve que envolve o campo religioso imerso no mercado religioso, com um pluralismo religioso, tudo isso formando características de um movimento conceituado como pentecostalismo ou neopentecostalismo.

Portanto, a cisão se coloca como problemas para uns (como observado nos discursos dos informantes, problemas de ordem financeira, emocional, desgaste), mas também como possibilidades para outros. Possibilidade de mudança, de movimento, de adequação aos tempos, aquilo que Mariano (2005) chamou de acomodação<sup>51</sup> ao que se refere ao campo pentecostal, mais propriamente o neopentecostalismo.

---

<sup>51</sup> Mariano (2005) ressalta que as igrejas neopentecostais realizaram às mais profundas acomodações à sociedade, “abandonando vários traços sectários, hábitos ascéticos e o velho estereótipo pelo qual os crentes eram reconhecidos”, e conseqüentemente criaram novas práticas, usos e costumes na igreja.

A trajetória da Igreja Nova Aliança, nos permite sugerir que o movimento foi bem sucedido, pois responde às expectativas da demanda de fiéis que aguardavam mudança no campo religioso.

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Itamar Pereira de. **Do púlpito ao baquiço:** religião e laços familiares na trama da ocupação do sertão da ressaca. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Área de concentração em Ciências Sociais, 2007. Disponível em <http://livros01.livrosgratis.com.br>. Acessado em Março de 2016.
- AMARAL, Othon Ávila. **Há 130 anos os Bagbys deixaram suas marcas.** Disponível em <http://batistas.com>. Acessado em Março de 2016.
- BACH, Maurizio. **Carisma e racionalismo na sociologia de Max Weber.** Markus A. Hediger (trad.). Revista Sociologia & antropologia. v.01.01. p. 51 – 70, 2011. Disponível em <http://www.scielo.br>. Acesso em Outubro de 2018.
- BERG, Daniel. **Enviado por Deus:** Memórias de Daniel Berg. 12.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. Luiz Roberto Benedetti (org.). José Carlos Barcellos (trad.). São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- BOURBIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** Sergio Micelli (org.). 5 ed., São Paulo: Perspectiva, 2001.
- CAIRNS, Earle E. **O cristianismo através dos séculos:** uma história da igreja cristã. São Paulo: Sociedade religiosa edições vida nova, 1992.
- COSTA, W. S. R., **Religião na perspectiva sociológica clássica:** considerações sobre Durkheim, Marx e Weber. Sacrelegens revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF. Juiz de Fora, v.14, n.2, p.03-24, jul-dez, 2017. Disponível em <http://www.ufjf.br>. Acesso em Outubro de 2018.
- DIAS, Caroline Luz e Silva. **“G12 e lutas de representação”:** Querelas teológicas e doutrinárias entre neopentecostais, assembleianos e batistas. Anais do XI Simpósio Nacional da Associação brasileira da História das religiões: Sociabilidades Religiosas: mitos, ritos e identidades. 25 a 27 de maio de 2009, Goiânia-UFG-Campus II.
- DURKHEIM, **Émile.** **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. (trad.) Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FERREIRA, Ebenézer Soares. **Jose do Reis Pereira:** grande pastor, jornalista, escritor e líder. A propósito do centenário. O Jornal Batista, São Paulo, p. 15, 07 fev. 2016. Disponível em <http://www.batistas.com>. Acessado em Março de 2016.
- GUERRA, Lemuel Dourado. **Mercado religioso no Brasil:** competição, demanda e dinâmica da esfera da religião. Tese de doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. CFCH Sociologia, 2000. Disponível em <https://repositorio.ufpe.br>. Acessado em Março de 2016.
- GUIDOTTI, Vitor Hugo Rinaldini. **Campo Religioso em Pierre Bourdieu:** Explorando a dinâmica das Instituições Burocráticas. Intraciência Revista Científica. 10ª ed. – Dezembro de

2015. FAGU-Faculdade do Guarujá. Disponível em <http://uniesp.edu.br>. Acesso em Outubro de 2018.

MACIEL, Clauder Pereira. **“Desafio para manutenção de uma identidade Batista Regular no Brasil”**. Monografia. Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Área de concentração em Bacharel e Licenciatura em História, 2010. Disponível em <http://www.historia.ufpr.br>. Acessado em Março de 2016.

MARIANO, Ricardo. **Os Neopentecostais**. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MATOS, Alderi Souza de. **Breve história do Protestantismo no Brasil**. Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB. V. 3, n. 1, 2011. Disponível em <http://www.faifa.edu.br>. Acessado em setembro de 2017.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa, FILHO, Prócolo Velasques. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

PANTOJA, Vanda. **Santos e Espírito Santo, ou Católicos e Evangélicos na Amazônia Marajoara**. Tese de doutorado. Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Área de concentração em Antropologia, 2011.

PANTOJA, Vanda. **Amazônia: terra de missão bispos ultramontanos e missionários protestantes na Belém do século XIX**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 21 p. 95-122, jan./jun, 2012.

PEREIRA, Jose Reis. **Breve história dos batistas**. 2.ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1979. Disponível em <https://www.dropbox.com>. Acessado em Janeiro de 2016.

PRICE, Donald. **A implantação das Assembléias de Deus no Brasil e dos batistas brasileiros: um contraste entre dois modelos missionários**. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Aula inaugural ministrada no dia 31 de julho, 2001.

RIBEIRO, Ezilene Nogueira. **Eurico Alfredo Nelson (1862-1939) e a inserção dos batistas em Belém do Pará**. Dissertação de mestrado. Universidade Metodista de São Paulo. Faculdade de Humanidades e Direito. Programa em Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2011. Disponível em <http://tede.metodista.br>. Acesso em setembro de 2007.

SILVA, Elizete da. **Cidadãos de outra pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Departamento de História. São Paulo, 1998.

SILVA, Elizete da. **Protestantes na terra de todos os santos: acordos, disputas e polêmicas**. Ano 8, v. 17, n. 1. Canoas, n.17, abr., 2014, p. 61-72. Disponível em <http://www.revistas.unilasalle.edu.br>. Acessado em Março de 2016.

SILVA, Ivan Dias da. **Opção fundamentalista ou opção liberal: controvérsias teológico políticas e cisão na Convenção Batista do Sul dos EUA**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Área de concentração em Ciência da Religião, 2012.

SILVA, Jesus Aparecido dos Santos. **O movimento de renovação espiritual no Brasil e a cisão dos batistas brasileiros.** Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, 2012. Disponível em <http://tede2.pucgoias.edu.br>. Acessado em Outubro de 2017.

SILVA, Paulo Julião da. **Entre a evangelização e a política: a expansão missionária batista para o Brasil Central (1925-1939).** Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: São Paulo, 2016. Disponível em <http://repositorio.unicamp.br>. Acessado em outubro de 2017.

SOUZA, Sócrates Oliveira de. (Org.). **Pacto & Comunhão.** Rio de Janeiro: Batistas.com, 2004.

TEIXEIRA, Marly Geralda. **Os Batistas na Bahia (1882 – 1925): Um Estudo de História Social.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. Área de concentração em História, 1975. Disponível em <http://www.ppgh.ufba.br>. Acessado em Março de 2016.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2.ed, 1980.

VIEIRA, Edineyde Rodrigues Lima. **Neopentecostalismo e pós-modernidade: um estudo sobre o neopentecostalismo e suas relações com a pós-modernidade na cidade de Imperatriz.** Monografia. Universidade Estadual do Maranhão-UEMA. Centro de Estudos Superiores de Imperatriz-CESI. Departamento de Geografia e História. Curso de História. Imperatriz-Ma, 2014.

VINGREN, Ivar. **Diário do pioneiro Gunnar Vingren.** Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

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 dos anos 1960-1980.** Tese de doutorado. Universidade Metodista de São Paulo Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Área de concentração em Ciências da Religião, 2009. Disponível em <http://ibict.metodista.br>. Acessado em Março de 2016.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa (trad.). Gabriel Cohn (rev.tec.). 5. ed. Brasília: Editora da UNB, 1991.

<http://batistanovajerusalem.com.br>. Acessado em Março de 2016.

<http://www.histedbr.fe.unicamp.br>. Acessado em setembro de 2018.

<http://www.dicio.com.br>. Acessado em setembro de 2018.

<http://jocumcontagem.org/historia>. Acessado em novembro de 2018.