

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Jair Souza Leal

CONVENÇÃO BATISTA MINEIRA:
estudo de uma trajetória centenária

Belo Horizonte
2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

L435c Leal, Jair Souza
Convenção Batista Mineira: estudo de uma trajetória centenária / Jair Souza Leal. Belo Horizonte, 2016.
130 f.

Orientador: Wellington Teodoro da Silva
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Batistas. 2. Protestantes. 3. Reforma protestante. 4. Sacramentos - Igreja Católica. 5. Batismo. I. Silva, Wellington Teodoro da. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 239:286.15

Jair Souza Leal

**CONVENÇÃO BATISTA MINEIRA:
estudo de uma trajetória centenária**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Wellington Teodoro da Silva.

Área de concentração: Razão, Religião e Contemporaneidade.

Belo Horizonte

2016

Jair Souza Leal

**CONVENÇÃO BATISTA MINEIRA:
estudo de uma trajetória centenária**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Prof. Dr. Wellington Teodoro da Silva - PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz - PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Francis Albert Cotta – FPL (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela - PUC Minas (Suplente)

Belo Horizonte, 18 de março de 2016.

*A Deus, que deu o desejo e proveu os recursos.
A família amada pelo carinho e presença constante.
Ao orientador que refinou meu pensamento.
A família IBMU pelo apoio incontestado.*

AGRADECIMENTOS

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), por ter sido a agência que proporcionou a condição financeira para execução deste trabalho.

Ao professor Dr. Roberlei Panasiewicz como primeiro orientador a me ensinar a trilhar os caminhos de pesquisador.

Ao competente e bem humorado professor Dr. Wellington Teodoro da Silva, que decidiu dar continuidade ao processo de orientação e, assim, refinar meu pensamento com suas sugestões e observações precisas e preciosas.

Aos professores, colegas e colaboradores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas que tornaram agradáveis e proveitosos os momentos que passamos juntos no decorrer do programa.

Ao Diretor Executivo da Convenção Batista Mineira, Pastor Márcio Alexandre, que sugeriu o tema, levando-me a pesquisar e conhecer de maneira mais rica e profunda a história na qual me insiro e para a qual pude dar o meu contributo.

A Igreja Batista Memorial Unida que, gentilmente, aceitou compartilhar seu pastor com este curso, durante vinte e quatro meses, possibilitando a realização de um sonho.

“Aprendi que as oportunidades nunca são perdidas; alguém vai aproveitar as que você perdeu.” William Shakespeare.

RESUMO

Os batistas, grupo religioso cristão nascido na Europa como desdobramento da Reforma Protestante do século XVI, desenvolveram-se nos Estados Unidos e começaram a chegar ao Brasil a partir do século XIX com as imigrações. De lá foram enviados missionários com o objetivo de converter o país católico à fé batista. Os batistas, logo se espalharam pelo país e hoje representam, segundo o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, o maior grupo dentre os Protestantes de Missão. Minas Gerais foi um dos primeiros estados a ser alcançado pela mensagem batista. A forte ênfase dos batistas na eclesiologia congregacional de igrejas locais e autônomas, desvinculadas do estado, desde cedo os levou a se organizarem em associações de igrejas, as quais deram o nome de Convenção. Assim que eles organizaram algumas igrejas em Minas Gerais, decidem criar a Convenção Batista Mineira, instituição que representa a maior parte dos batistas no estado e hoje caminha para o seu centenário. Com o objetivo de contribuir para uma descrição da trajetória deste grupo religioso, e sua instituição, esta pesquisa, por meio de análise documental e bibliográfica, também busca refletir seu pensamento, comportamento, contradições e contribuições para a sociedade religiosa plural brasileira.

Palavras-chave: Batistas. Convenção. Protestantes. Reforma. Batismo. Igreja. Associação.

ABSTRACT

The Baptists, Christian religious group born in Europe as a development of the sixteenth century Protestant Reformation, had developed in the United States and began arriving in Brazil from the nineteenth century with immigration. From there they had sent missionaries in order to convert the Catholic country to Baptist faith. The Baptists soon spread across the country and they represent today, according to the 2010 IBGE (Brazilian Institute for Geography and Statistics) census, the largest group among the Protestant Mission. The state of Minas Gerais was one of the first to be reached by the Baptist message. The strong emphasis of Baptists in congregational ecclesiology of local and autonomous churches, disconnected from the state, early led them to organize themselves into associations of churches, which gave the name of a Convention. So they organized some churches in Minas Gerais, decided to create the Mineira Baptist Convention, a body representing most Baptists in the state and now goes to its centenary. Aiming to contribute to a description of the course of this religious group, and its institution, this study, through documentary analysis and literature, also seeks to reflect their thinking, behavior, contradictions and contributions to Brazilian religious plural society.

Keywords: Baptists. Convention. Protestants. Reform. Baptism. Church. Association.

LISTA DE ABREVIATURAS

ABM - Aliança Batista Mundial

AME - Ação Missionária Evangélica

BWA - Baptist World Alliance

CBM - Convenção Batista Mineira

CBN - Convenção Batista Nacional

CBB - Convenção Batista Brasileira

CMI - Conselho Mundial de Igrejas

EUA - Estados Unidos da América

FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais

FGV - Fundação Getúlio Vargas

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IBMU - Igreja Batista Memorial Unida

JBM - Jornal o Batista Mineiro

MRE - Movimento de Renovação Espiritual

OJB - O Jornal Batista

OPBB - Ordem dos Pastores Batistas do Brasil

OPBB/MG - Ordem dos Pastores Batistas do Brasil Seção Minas Gerais

PIB - Primeira Igreja Batista

PIBB - Primeira Igreja Batista de Barbacena

PIBBH - Primeira Igreja Batista de Belo Horizonte

PIBJF - Primeira Igreja Batista de Juiz de Fora

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	19
2 OS BATISTAS: INÍCIOS, DESENVOLVIMENTO, INSERÇÃO NO BRASIL	23
2.1 Tradição sobre a origem dos batistas - inícios	23
2.2 Os batistas na América do Norte - desenvolvimento.....	35
2.3 Os batistas no Brasil - inserção.....	40
2.3.1 <i>Ambiente histórico-político e sociocultural</i>	45
2.3.2 <i>Dados institucionais sobre a chegada dos batistas no Brasil</i>	48
3 OS BATISTAS EM MINAS GERAIS: PRIMEIRA PRESENÇA	55
3.1 Da Bahia para Minas - aspectos gerais	55
3.2 Primeira presença de batistas em Minas Gerais	57
3.3 Surgimento da Convenção Batista Mineira.....	64
3.3.1 <i>A Ordem dos Pastores</i>	73
4 A CONVENÇÃO BATISTA MINEIRA: TENSÕES E RUPTURAS	75
4.1 A CBM e a questão da mulher.....	75
4.1.1 <i>As influências do puritanismo, fundamentalismo e landmarquismo</i>	84
4.1.2 <i>A emergência do saber-poder</i>	86
4.1.3 <i>Influência da sociedade burguesa europeia</i>	89
4.2 A CBM face ao ecumenismo	94
4.2.1 <i>Principais obstáculos à prática ecumênica pelos batistas</i>	97
4.2.2 <i>A CBM e o Movimento de Renovação Espiritual</i>	100
4.3 A CBM frente a Ditadura Militar.....	107
5 CONCLUSÃO	121
REFERÊNCIAS.....	124

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho, reconhecemos a importante contribuição dos diversos grupos protestantes para a história e cultura brasileira, bem como para a existência e fortalecimento do pluralismo religioso no país. A partir desta premissa estabelecemos a seguinte hipótese inicial: conquanto um grupo religioso consiga manter uma unidade interna em meio a sua grande diversidade, como é o caso dos batistas, isso não significa, necessariamente, que este grupo seja ou esteja aberto ao diálogo com outros grupos religiosos, antes, esta característica pode resultar em isolamento, intransigência, e ser mais marcada pelo confronto do que pelo diálogo.

Deve-se esclarecer que, conquanto se apresente no corpo do trabalho a história geral e no Brasil, dos batistas, essa se faz necessária como forma de contextualização. E, para delimitar o tema e verticalizá-lo, estamos considerando neste trabalho, especificamente, as igrejas associadas à Convenção Batista Mineira (CBM) e os batistas por ela representados. Reconhecemos que há outros grupos batistas em Minas Gerais com pensamento diferente do que aqui é apresentado. Porém, pelo fato de não estarem representados pela Convenção Batista Mineira, não estão contemplados no escopo deste trabalho, ainda que dele possam usufruir transversalmente.

Para execução deste trabalho, o método utilizado foi o da análise documental e bibliográfica, que visa fazer uma descrição histórica para tentar entender a realidade a partir de uma reflexão teórica. Vale esclarecer neste ponto que fomos à sede da instituição instalada em Belo Horizonte no Bairro Floresta, para buscar materiais como atas, jornais, correspondências e outros, que pudessem ser aqui utilizados como fontes primárias, e assim ampliar a pesquisa. Eles poderiam apresentar dados inéditos ou que tenham passado despercebido aos olhos de pesquisadores anteriores. Porém, fomos informados que uma inundação na sede da instituição ocorrida anos atrás destruiu grande parte do acervo documental da mesma, fato que nos compeliu a privilegiar na pesquisa as fontes bibliográficas. Portanto, verificamos que há uma lacuna documental nos períodos iniciais da instituição, bem como no período que vai dos anos 1950 a 1970. Estes períodos são considerados de grande riqueza e importância, como detectado nas obras

bibliográficas consultadas, pois estão inseridos na maioria dos temas elencados e analisados neste trabalho.

Cem anos de trajetória de uma instituição religiosa apresentam muitos dados que precisam ser destacados e analisados, pois perpassam diversos momentos da história da sociedade onde está inserida. Porém, elencar, aprofundar e tratar todos os dados relevantes desta história alongaria por demais o trabalho. Necessário se faz, portanto, selecionar e analisar alguns destes dados. No caso desta pesquisa, a seleção leva em conta questões que tenham relevância para a sociedade nos dias atuais e estejam intimamente ligadas ao campo das Ciências da Religião.

Segundo Le Goff (1990): “A memória coletiva e a sua forma científica, a história, aplicam-se a dois tipos de materiais: os documentos e os monumentos”. Le Goff faz distinção ao afirmar que: “Estes materiais da memória podem apresentar-se sob duas formas principais: os monumentos, herança do passado, e os documentos, escolha do historiador”. Ele critica a ideia que se estabeleceu, pela influência da escola histórica positivista, de que documento é sinônimo de prova ou fundamento do fato histórico. Entende, portanto, que “o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos”. (LE GOFF, 1990, p.462).

No prefácio da sua obra, *História e memória*, Le Goff (1990) descreve o existente desafio/tensão entre a história vivida e o esforço científico para tentar descrever, pensar e explicá-los. Ele observa que isto se dá a partir da construção do historiador, destarte, não temos fatos históricos como objeto dado e acabado. Portanto, em relação aos cem anos de memória da Convenção Batista Mineira, a partir da perspectiva de Le Goff, torna-se justificado a escolha de certos dados que serão destacados para reflexão e interpretação, e, conforme Roger Chartier, para que se possa “propor a inteligibilidade mais adequada possível”. (CHARTIER, 2002, p.18).

Deste modo, esta dissertação busca trazer em seu primeiro capítulo um estudo sobre a tradição da origem dos batistas. E, na análise e descrição, apontar seus inícios, os quais se mostram ricos e variados, visando harmonizar o objeto de análise ao conjunto da história dos batistas. Também, contextualizar o tema proposto à identidade histórica maior dos batistas, começando na Europa, passando por sua migração, mutação e desenvolvimento nos Estados Unidos, até sua

inserção no Brasil, sobretudo, por meio da chegada dos missionários norte-americanos no final do século XIX. Esta chegada historicamente coincide com a abertura dos portos brasileiros e também com o fim da Guerra de Secessão nos Estados Unidos, quando os sulistas derrotados na guerra decidem recomeçar a vida em novas terras, sendo o Brasil um dos lugares escolhidos, e onde se insere o início da história dos batistas no Brasil.

Uma vez instalados no país, os batistas, por meio dos vários missionários enviados e aqui chegados, começam a se espalhar pelos diversos estados brasileiros, sendo Minas Gerais um deles. Portanto, delimitando o tema, o segundo capítulo, que é central, irá abordar como se deu a primeira presença dos batistas no Estado de Minas Gerais. Destaque-se aqui que, se a história geral dos batistas é farta de fontes bibliográficas, a história específica deste grupo em Minas Gerais é mais escassa. Não obstante, foi possível traçar e apontar sua primeira presença e crescimento inicial. E, como logo que minimamente se espalharam pelo Estado, decidem criar uma instituição importante que vai reger e coordenar seu desenvolvimento e expansão, a Convenção Batista Mineira, instituição essa que congrega e representa hoje a maioria dos batistas no Estado. Então, este é o capítulo que aborda o surgimento, objetivos e funcionamento da Convenção Batista Mineira. A abordagem embora descritiva, não deixa de apontar que em sua origem e desenvolvimento ocorreram tensões e rupturas, as quais serão devidamente avaliadas.

O terceiro e último capítulo, tem como objetivo selecionar dos cem anos de trajetória da Convenção Batista Mineira, alguns acontecimentos considerados relevantes em sua história e que estão intimamente ligadas ao campo das Ciências da Religião. Assim, aborda o papel da mulher entre os batistas mineiros, analisando a decisão que reprovou a proposta de ordenação de mulheres ao ministério pastoral, procurando demonstrar que influências histórico-teológico-culturais influíram na decisão tomada. Também aborda como este grupo, que vive uma unidade teológica em meio à diversidade interna, se posiciona em relação ao ecumenismo. E, no desdobramento da questão, analisa o chamado Movimento de Renovação Espiritual surgido no interior da denominação batista trazendo elementos do pentecostalismo, e como se posicionou a Convenção Batista Mineira. Por fim, no percurso de sua trajetória centenária, os batistas mineiros também passaram pelo período da

Ditadura Militar. Assim, no tocante a este relevante período da história brasileira, buscamos descobrir como se posicionou a Convenção Batista Mineira e os batistas por ela representados frente ao golpe e à Ditadura Militar.

O objetivo final é contribuir para o estudo do protestantismo no Brasil, haja vista que tem havido importantes transformações no panorama religioso brasileiro, especialmente nas últimas décadas. E, assim, provocar reflexão mais aprofundada sobre este e outros grupos protestantes que, segundo o Censo do IBGE 2010, têm ocupado hoje posição privilegiada no campo religioso brasileiro.

Ao avaliar dados relacionados às religiões no Brasil, publicadas pelo IBGE e pela Fundação Getúlio Vargas (FGV), o cientista da religião Ivo Pedro Oro (2013) destaca que o Brasil está se tornando cada vez mais plural. Segundo ele, diversas tradições religiosas passaram de minoria perseguida para alternativa religiosa legítima, dentre elas, os batistas. E com o aumento da diversidade religiosa, as pessoas tem se acomodado do modo mais consciente às instituições.

Com a multiplicidade de opções religiosas e a liberdade de escolha, o catolicismo, religião majoritária, vem perdendo terreno. Nas palavras de Pierre Sanchis, “os números se dispõem na direção de um - aparentemente - **irreversível** declínio”. (SANCHIS, 1997, p.103, grifo do autor). Pensando nos dias atuais, Prandi afirma que “o Brasil já é um país de diversidade religiosa. Cerca de um quarto da população adulta já experimentou o sentido da adesão a uma religião diferente daquela em que nasceu”. (PRANDI, 1996, p.257).

Assim, a própria diversidade justifica a pesquisa e o estudo acerca dos principais grupos religiosos no país, e pode contribuir para uma maior abertura desses ao diálogo inter-religioso. Afinal, o pluralismo religioso no Brasil não tem se traduzido em diálogo. Esse, ainda hoje, tem se mostrado um grande desafio. Substituir o pensamento religioso exclusivista por uma consciência religiosa plural é um processo lento e requer ações conscientes e práticas, e as Ciências da Religião têm contribuído para o avanço deste processo.

2 OS BATISTAS: INÍCIOS, DESENVOLVIMENTO, INSERÇÃO NO BRASIL

Antes de abordar a chegada dos batistas no Brasil, consideremos o problema das tradições construídas e reivindicadas sobre sua origem, para contextualizar os acontecimentos. Há melhores condições documentais e históricas de se pontuar com maior precisão o surgimento do luteranismo a partir da pessoa de Lutero, ou o metodismo em John Wesley, ou o calvinismo em João Calvino. Ocorre que não é fácil descrever os batistas quanto às suas origens. Segundo a historiadora Elizete da Silva (2011), “trata-se de um dos temas mais controvertidos na literatura dos reformados”.¹ (SILVA, 2011, p.283).

2.1 Tradição sobre a origem dos batistas – inícios

Ao longo dos anos desenvolveu-se entre os pensadores e teólogos três correntes que tentam explicar as origens dos batistas. O historiador José Reis Pereira (1987), as classifica como sendo: 1) A teoria JJJ, Jerusalém-João-Jordão; 2) A teoria do parentesco espiritual com os anabatistas do século XVI; 3) A teoria da origem dos separatistas ingleses do século XVII.

Em síntese, Pereira (1987) explica que a teoria JJJ diz que os batistas vêm em linha ininterrupta desde os tempos em que João Batista efetuava seus batismos no rio Jordão. Que essa teoria foi defendida por pensadores e teólogos como: Thomas Crosby, que escreveu, entre 1738 e 1740, uma *História dos Batistas Ingleses*, em quatro volumes; G. H. Orchard, que escreveu, em 1855, uma *História Concisa dos Batistas Estrangeiros*; J. M. Cramp, que publicou, em 1868, uma *História Batista: Desde os Princípios até o Fim do Século XVIII*; e, John T. Christian,

¹ O termo “reformado” refere-se a todos os grupos religiosos decorrentes dos movimentos cisores do século XVI. A chamada Reforma Protestante foi um movimento religioso reformador, na Europa, que fragmentou a Igreja cristã ocidental. Começou oficialmente quando Lutero postou suas Noventa e Cinco Teses à entrada da catedral de Wittenberg, as quais se tornaram o fulcro de uma acalorada controvérsia. Isso aconteceu em 1517. Paralelo ao trabalho inicial de Lutero encontra-se os reformadores Zuínglio em Zurique e João Calvino em Genebra, na Suíça. (CHAMPLIN, 1991, v.5, p.612-613). Outro termo aplicado a estes grupos é “protestante” e “evangélico”. Azevedo (2011) explica que conquanto o protestantismo hoje designe diversas confissões, estritamente só deveria descrever os luteranos. Pelo uso na história, passou a ser aplicado a todos os grupos religiosos decorrentes dos movimentos reformadores (cisoires) do século XVI: os matrizes (luteranos, presbiterianos [calvinistas e zwinglianos], anglicanos e anabatistas); os herdeiros (congregacionais, batistas e metodistas) e os vice-herdeiros (adventistas e pentecostais, entre os principais). No Brasil, estes grupos, preferem o termo genérico “evangélico”. Logo, “evangélicos” e “protestantes” referem-se a seguidores de qualquer dessas confissões. (AZEVEDO, 2004, p.14-15).

que escreveu, em 1922, uma *História dos Batistas*. Adota também essa teoria um livro difundido no Brasil sob o título *O Rastro de Sangue*, da autoria do pastor batista J. M. Carrol.

Antes de considerar as outras duas teorias sobre a origem dos batistas, para uma leitura hermenêutica da situação, é útil considerar a reflexão de Eric Hobsbawm (1984) no texto *A Invenção das Tradições*² no qual ele analisa grupos, movimentos ideológicos e instituições que por alguma razão rompem com seu passado histórico, mas não podem se livrar de ser uma ruptura de continuidade. E, grupos, movimentos ideológicos ou instituições que, sem antecessores, têm a necessidade de inventar uma continuidade histórica através da criação de um passado distante que ultrapassa o dado histórico. Nestas circunstâncias, a tradição é utilizada como legitimadora de suas ações e como coesão grupal. Tal realidade ocorre com mais frequência quando há uma transformação rápida na sociedade que debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as “velhas” tradições foram feitas, produzindo novos padrões com os quais essas tradições são incompatíveis. Destarte, inventam-se novas tradições ou resignificam as velhas, construindo a partir das demandas do presente, tradições que remetem ao passado, buscando uma continuidade nominal, artificial. Para isso, lançam mão de elementos antigos, que estão carregados de forte poder simbólico, para elaborar novas tradições, legitimando, assim, a instituição. Hobsbawm entende que estas novas tradições construídas são indicadoras de problemas existentes nas antigas tradições e podem esclarecer muito o passado. (HOBSBAWM, 1984, p.9-23).

Levando em conta a análise de Hobsbawm, no caso dos batistas, o elemento antigo carregado de forte poder simbólico, utilizado para elaborar a teoria que busca lhes dar uma origem singular no cristianismo, foi o batismo, um rito que pertence a todo cristianismo. Mircea Eliade (1991), em seu livro *Mefistófeles e o Andrógino*, analisa a questão dos ritos e símbolos. Embora entenda que este não é um estudo exclusivo da ciência da religião, reconhece ter ela importante papel na interpretação dos mesmos, sobretudo os símbolos religiosos. Assim, a determinação de sentido dos símbolos religiosos dado pela ciência da religião, distingue-a das demais

² Segundo Eric Hobsbawm, o termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez. (HOBSBAWM, 1984, p.9).

disciplinas que também analisam os símbolos. Para Eliade (1991), o símbolo transcende o seu valor nominal. Destarte, estudando o significado e a história de uma experiência religiosa, o pesquisador da religião pode “decifrar, no temporal e no concreto histórico, o destino das experiências surgidas do irredutível desejo humano de transcender o temporal e a história” (ELIADE, 1991, p.201). Segundo ele, a formulação conceitual destas experiências religiosas dentro de um contexto histórico torna-se documento histórico comparável a qualquer outro fato cultural. Eliade (1991) entende ser possível abordar certa instituição religiosa, ou comportamento religioso, sob o ângulo do simbolismo, levando-se em conta que todos os fatos religiosos têm, necessariamente, um caráter simbólico. Desta forma, o símbolo revela algo profundo e fundamental, apresenta certa realidade, e tem uma história. (ELIADE, 1991, p.201-232).

Assim, a partir da análise de Eliade (1991) e Hobsbawm (1984), pode-se compreender a tradição arrogada pelos setores batistas que se autocompreendem como ligados de modo ininterrupto aos primeiros cristãos, a partir de uma identidade simbólica e cultural religiosa que é o rito do batismo. Não pensa assim, porém, a historiadora Elizete da Silva (2011). Em outra perspectiva, ela entende que tal teoria carece de respaldo histórico, sendo, para ela, impossível provar historicamente que os grupos cristãos anteriores à Reforma Protestante do século XVI, que se opuseram à ortodoxia oficial católica, fossem batistas. Segundo ela, é anacrônico afirmar que os batistas são anteriores a Jesus, o fundador do cristianismo. Portanto, Silva (2011) destaca que “a partir do século XVIII o nome batista começou sua evolução para a respeitabilidade, tornando-se a designação de um numeroso setor entre os cristãos reformados”. (SILVA, 2011, p.285). Então, Silva (2011) não leva em conta os batistas enquanto cultura religiosa, por se apresentar de maneira difusa na história, também não considera a utilização do rito/símbolo do batismo como formador de uma identidade singular. Silva (2011) considera o momento concreto em que os batistas se organizam, tornando-se uma denominação³, com profissão de fé definida, linhagem sucessória e consciência denominacional.

³ Segundo Azevedo (2004), desde Max Weber os fenômenos religiosos são analisados através da tipologia religião/igreja/seita. As religiões são os grandes sistemas bem elaborados, que comportam igrejas e seitas. As igrejas são a formalização hierárquica-jurídica de um conjunto doutrinário no interior de uma religião. As seitas são perfis de grupos, e podem existir no interior de uma igreja. Estas exigem de seus aderentes uma radicalidade maior de opção que os diferencia da sociedade aberta por sua visão de mundo e forma de comportamento. Entendendo Azevedo (2004) que tal tipologia tornou-se insuficiente, propõe uma ampliação:

Retomando à síntese de Pereira (1987), temos a teoria do parentesco espiritual com os anabatistas do século XVI que foi defendida por estudiosos como: David Benedict, que publicou, em 1848, uma *História Geral da Denominação Batista na América e em Outras Partes do Mundo*; Thomas Armitage, que publicou uma *História dos Batistas*, em 1889; Albert Henry Newmann, que publicou em 1897 a *História do Antipedobatismo*; também o pastor Walter Rauschenbusch.

A terceira teoria, conforme exposto por Pereira (1987), defende que os batistas se originaram dos separatistas ingleses, especialmente aqueles que eram congregacionais na eclesiologia e insistiam na necessidade do batismo somente de regenerados. Advogam essa teoria o teólogo Augustus Hopkins Strong, o historiador Henry C. Vedder na obra *Breve História dos Batistas*, publicada em 1907. Também, o historiador Robert G. Torbet no livro *História dos Batistas*, publicado em 1950, e o historiador Kenneth Scott Latourette. Como meio de esclarecimento, Pereira (1987) destaca algumas razões pelas quais esses historiadores defendem a terceira teoria:

Ela não violenta os princípios da exatidão histórica, como fazem os que procuram afirmar uma continuidade definida entre as seitas primitivas e os batistas modernos. Os batistas não partilham com os anabatistas a aversão destes pelos juramentos e pelos cargos públicos e nem adotaram doutrinas anabatistas, como o pacifismo, o sono da alma e a necessidade de sucessão apostólica para a ministração do batismo. (PEREIRA, 1987, p.10).

No livro *História Documental do Protestantismo no Brasil*, o historiador Duncan Alexander Reily (1993), na sessão do livro em que trata sobre os batistas, sequer faz referência às duas primeiras teorias. Ele afirma que “os batistas das duas alas principais são fruto do movimento puritano-separatista da reforma inglesa”. (REILY, 1993, p.140). Face às tradições sobre a origem dos batistas, Reily (1993) se posiciona entre os que defendem a teoria separatista. Ele explica que os batistas surgiram no século XVII, na Inglaterra, e são esses que iniciarão a linhagem de batistas que serão conhecidos como gerais e particulares⁴. Ressalte-se, porém, que

movimentos, agências, denominações. Movimentos religiosos são manifestações de religiosidade paralela e tributárias das grandes religiões e não se preocupam muito em ser uma organização burocrática, podem ser sincretistas, não se transformam em seitas porque conseguem perpassar por igrejas diferentes, exemplo, o movimento pentecostal. Agências não governamentais de origem religiosa são organizações de serviço social ou de serviço religioso. Denominação, é a forma histórica que uma igreja toma, e, podem ser vistas como conjunto de tradições seguidas por igrejas. Segundo ele, os batistas foram considerados seita em seus inícios, hoje tornou-se uma denominação. (AZEVEDO, 2004, p.16-18).

⁴ Os **batistas gerais**, de teologia arminiana, defendem que a salvação é geral, para todas as pessoas. Os **batistas particulares**, de teologia calvinista, defendem que a salvação é particular, somente para os eleitos.

sua afirmação '*duas alas principais*', não descarta a ideia de que outros grupos podem ter surgido em lugares diferentes da Europa, no mesmo período ou em períodos anteriores. Assim, a segunda teoria não pode ser descartada do pensamento de Reily (1993). Esse mesmo argumento se aplica aos batistas brasileiros. No site oficial da Convenção Batista Brasileira (CBB), e que representa a maior parcela de batistas no Brasil, há a seguinte afirmação acerca da sua origem:

Com o nome de Batista existimos desde 1612, quando Thomas Helwys de volta da Holanda, onde se refugiara da perseguição do Rei James I da Inglaterra, organizou com os que voltaram com ele, uma igreja em Spitalfields arredores de Londres. É esta Igreja, que agora inicia a linhagem de igrejas batistas. (CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, Quem somos como batistas? 2015).

Este é um posicionamento oficial em torno da terceira teoria. Ressalte-se, porém, que, como Reily (1993), tal pensamento também pode ser enquadrado na segunda teoria. Afirmar '*com o nome de Batista*', não descarta a ideia de que reconhecem a possibilidade de ter existido outros grupos, surgidos fora da Inglaterra, anteriores a 1612, que se assemelham em práticas e doutrinas, porém, que não foram, à época, identificados como batistas. A professora Elizete da Silva (2011) defende que há uma consciente tentativa dos batistas em desvincular-se dos anabatistas do século XVI, uma recusa em admitir em sua gênese a comunidade de Münster. Afirmar ela:

É mais coerente, historicamente, admitir que, concomitante à reforma luterana, calvinista e inglesa, desenvolveu-se no século XVI uma tendência reformista mais radical que as anteriores, seguida por população de baixa renda, a qual ficou conhecida pela designação geral de anabatistas ou rebatizadores. As convicções e as práticas anabatistas têm uma estreita relação com o corpo doutrinário e alguns aspectos da ética batista, a saber, batismo por imersão de adultos; comunidade constituída de elementos que são batizados como convertidos; eleição dos pastores e oficiais pela congregação local; governo congregacional, onde cada congregação delibera e toma suas decisões, e separação do Estado. (SILVA, 2011, p.287).

O historiador José Reis Pereira (1987) discorda em parte das afirmações da historiadora Elizete da Silva (2011). Segundo ele, no século XVI, quem quer que se posicionasse contra os líderes reformadores - Lutero, Zuínglio e Calvino - e contra Roma, era logo taxado de anabatista. Pereira (1987) entende que tal fato torna difícil o estudo destas comunidades, que brotaram profusamente no século XVI, época

que considera um “caldeirão borbulhante de ideias”. (PEREIRA, 1987, p.54). Ele cita várias teorias existentes acerca da origem dos anabatistas, que formavam diferentes grupos que se espalharam por toda Europa. Entretanto, admite que havia entre estes grupos anabatistas alguns cujas características e doutrinas se assemelham à dos batistas, podendo haver uma ligação entre eles.

Pereira (1987) leva em conta a confusa situação religiosa que imperava na Inglaterra no início do século XVII. Nessa época, a religião oficial da Inglaterra era a Anglicana, não obstante o país possuía grande número de católicos, de puritanos, que eram grupos que aceitavam a doutrina oficial, mas divergiam quanto aos costumes, e de separatistas, grupos que repudiavam o anglicanismo e insistiam em ter igrejas independentes do Estado. Pereira (1987) reconhece que entre os separatistas ingleses havia muitos dos antigos anabatistas. E foi do separatismo inglês que surgiram os primeiros batistas reconhecidos, cujos líderes foram John Smyth e Thomas Helwys.

Segundo Vedder (1934), John Smyth foi um pregador anglicano que, por razões não muito claras, em 1606 decide deixar a Igreja Anglicana, e unir-se com um grupo de separatistas que se reuniam na cidade de Gainsborough, grupo do qual logo se tornou pastor, sendo Thomas Helwys, um dos membros. Com a deflagração de uma violenta perseguição do rei James I contra os puritanos e os separatistas, em 1608, John Smyth, com o grupo de Gainsborough, decide emigrar para a Holanda. O financiador da emigração do grupo foi Thomas Helwys, que era advogado. Faircloth (1959, p.36), afirma que “desde 1593 a Holanda tornara-se campo de refúgio para os separatistas da Inglaterra”. Na Holanda, Smyth tem contato com a teologia de Armínio⁵, e dos menonitas⁶, e que influenciaram nas decisões tomadas por ele e seus seguidores.

Conforme Faircloth (1959), em Amsterdã, Smyth organiza a segunda igreja separatista⁷. Porém, logo entra em contato com a teologia arminiana e a menonita

⁵ A teologia de Armínio se contrapõe à de Calvino. A teologia calvinista defende que a expiação foi particular, unicamente para os eleitos. A teologia arminiana defende que a expiação foi geral, para todos.

⁶ Menno Simons foi um reformador holandês. Foi dele que os menonitas adquiriram o nome. Ele foi um padre católico que decidiu romper com o catolicismo e aliar-se aos anabatistas, especialmente devido à **rejeição do batismo infantil**. Então, os menonitas são um grupo que brotou dentre o movimento religioso do protestantismo, historicamente derivado dos anabatistas, no século XVI. Insistiam sobre o batismo somente de crentes e se opunham à hierarquia eclesiástica. (CHAMPLIN, 1991, v.4, p.223, grifo do autor).

⁷ A primeira igreja inglesa era composta de separatistas, quase todos de Londres, da cidade de Scrooby, que chegaram a Amsterdam a partir de 1593. Tinham como pastor Francis Johnson, que fora o mestre de Smyth na Universidade de Cambridge. Logo que chegou a Amsterdã, Smyth cooperou com esse grupo. Porém, logo

sobre a natureza da igreja. Muda seus conceitos quanto ao batismo infantil e passa a defender que a igreja deve compor-se de pessoas batizadas mediante profissão de fé. Ele não defende a imersão como única forma válida de batismo. Dissolve assim a igreja separatista de que era pastor, e, com os que ficaram de acordo com ele - conta-se o próprio Smyth, Helwys e mais trinta e seis pessoas - decide iniciar uma nova igreja. Esta nova igreja, de teologia arminiana, sustentava o batismo de crentes somente. Para Smyth, essa era a única forma de restaurar a prática apostólica do batismo. Era o ano de 1609.

Conta-nos Faircloth (1959) que esta congregação de Smyth, reunia-se na propriedade que pertencia aos Menonitas. Como todos eram oriundos da igreja inglesa, segundo os costumes da época, mesmo sendo separatistas haviam recebido o batismo infantil. Destaca-se aqui a seguinte questão: eles precisavam negar o batismo cristão recebido na infância, considerando-o ato inválido; eles precisavam ser novamente batizados. Nesta questão há uma implicação social. Se o batismo infantil, à época, tinha um caráter civil, não batizar uma criança era um ato subversivo político-religioso. Há também uma implicação teológica. Quem estaria apto a ministrar este novo batismo válido? O que torna o batismo válido? Devia-se aceitar uma sucessão apostólica válida? No fundo, nota-se uma negativa a toda forma de hierarquia eclesiástica romana, reformada, anglicana e, indiretamente, da ingerência do próprio Estado nas questões religiosas e de fé.

Nesta lógica, pode-se inferir que o contexto político-social lança luz aos eventos religiosos. Deste modo, ainda que um grupo religioso justifique sobre bases teológicas uma postura, pode estar apenas refletindo elementos político-sociais do momento. Por exemplo, a escravidão foi justificada sobre bases teológicas pelos batistas no período da colonização norte-americana do século XVIII. Neste período, as Colônias norte-americanas eram agrárias e dependiam muito da mão de obra escrava. Logo que estas Colônias norte-americanas começaram a se desenvolver e industrializar, houve uma drástica mudança no contexto político-social. A mão de obra escrava não era mais tão necessária. Os batistas agora passam a denunciar e combater a escravidão, argumentando sobre bases teológicas, refletindo a mudança político-social ocorrida.

algumas diferenças surgiram entre as duas igrejas inglesas separatistas, suspendendo sua fraternidade. (FAIRCLOTH, 1959, p.36; MUIRHEAD, 1949, p.130; VEDDER, 1934, p.227-228).

Então, o contexto político-social vivido por um grupo religioso ajuda a explicar algumas de suas decisões e posturas. Como afirma o cientista da religião Fabiano Mina (2012), “as mudanças sociais influenciam diretamente decisões antes postas como dogmas fundamentais e inquestionáveis”. (MINA, 2012, p.92). Quem vive o momento histórico não tem possibilidade de se abstrair o suficiente para perceber a influência do seu tempo. Não está isento para avaliar se uma decisão tomada é puramente religiosa ou se está envolta por elementos político-sociais. E, conquanto o grupo religioso justifique sua nova postura sobre bases teológicas, ela não será religiosamente pura, antes, estará impregnada de elementos do contexto político-social.

O cientista da religião Ierson Silva Batista (2014) afirma que no Século XVI e XVII, o período ora analisado, a força da Igreja Católica fragmentava-se. Muitos reis, entre eles os ingleses, aproveitaram-se do novo momento para ampliar seu poder, para isso, desvinculando-se da Igreja Romana com sua estrutura de domínio político-religioso. A colonização do Novo Mundo, as transformações econômicas de um mundo feudal em superação para uma era pré-industrial - quando grande parte da população emerge dos campos para as cidades -, o surgimento do sentimento nacionalista, as definições de fronteiras e da geografia no mapa mundial, a própria invenção da imprensa que revoluciona o mundo cristão quando faz chegar ao povo o texto sagrado, formam o conjunto de fatores que eclodirão em novos atos políticos e religiosos. Sob tais condições, o protestantismo batista é gestado. Neste sentido, os batistas têm o perfil do seu tempo, não sendo possível surgir grupos cristãos de ruptura como eles em outro contexto político-social. Até porque não estariam vivendo o mesmo ambiente cultural e de sentidos da sociedade ampla que fornece os elementos e o contexto para tais eventos.

Circunscrevendo este período, Shelley (2004) afirma que foi no governo de Elizabeth I (1558-1603) que, por sobrevivência política, a igreja estatal anglicana assume um caráter distintivo: nem romano, nem reformador. Os antecessores de Elizabeth I tinham sido, ora simpatizante dos protestantes, ora dos católicos. E, impulsionados por interesses pessoais, patrocinaram violentos massacres e derramamento de sangue dos seus nacionais. O caráter religioso tornava os conflitos ainda mais sangrentos. Para Batista (2014), conquanto favorecendo a paz nacional, a decisão tomada pela Igreja Anglicana descontentou alguns, que, com

sentimento reformador, desejavam uma purificação eclesiástica desta igreja. Assim também afirma o historiador Latourette (2006):

Eles desejavam “purificar” a Igreja da Inglaterra de todos os vestígios do que eles acreditavam ser os restos da corrupção que sobrevivera da conexão romana. Muitos deles se refugiaram no continente durante o reinado de Maria e ali tiveram contatos íntimos com os protestantes. (LATOURETTE, 2006, v.2, p.1101).

Estes descontentes, que desejavam “purificar” a Igreja Anglicana dos vestígios católicos, ficaram conhecidos como puritanos. Conforme explica Latourette (2006), muitos destes puritanos não romperam com a igreja Anglicana, eles apenas criticavam e defendiam a sua reforma. Deste ambiente puritano, alguns eram ainda mais radicais e ficaram conhecidos como separatistas, “no sentido em que se retiravam da Igreja da Inglaterra”. (LATOURETTE, 2006, v.2, p.1104).

Segundo Batista (2014), o grupo separatista defendia que cada igreja local deveria ser independente, não controlada pelo governo, composta de pessoas que a ela deveria se unir de modo voluntário e não por ser cidadão inglês. Vê-se nesta postura uma clara rejeição à estrutura eclesiástica existente, romana ou anglicana. Fatalmente, tais grupos seriam duramente perseguidos, pois, em termos político-sociais, comprometiam o equilíbrio religioso advindo do governo de Elizabeth I.

Batista (2014) esclarece que com a morte de Elizabeth I em 1603, é coroado em seu lugar, Jaime I. O novo rei implementa uma política de perseguição aos grupos que, no seu entender, comprometiam a unidade do Estado. Estes grupos perseguidos irão se refugiar na Holanda em busca de liberdade. Um deles é o de Gainsborough, de John Smyth, que se instala na cidade de Amsterdã, na Holanda.

Segundo Vedder (1934), não conhecendo John Smyth alguém autorizado a ministrar o ato de batismo, decide batizar-se a si mesmo, em seguida, batiza os demais. Uma espécie de João Batista, personagem dos Evangelhos, que aparece nos relatos bíblicos batizando as pessoas, inclusive o próprio Jesus. Não relata o texto bíblico quem batizou João. Teria se autobatizado como fez Smyth? Neste ponto pode-se aplicar o pensamento de Hobsbawm (1984) apresentada no texto *A invenção da tradição*, cuja análise destaca as rupturas de continuidade que procuram vincular-se a um passado inventado, que ultrapassa o dado histórico, construindo uma nova tradição. Afinal, a tradição é quem justifica e legitima a

estrutura presente. Tanto Faircloth (1959, p.36) quanto Vedder (1934, p.228), concordam que o batismo de Smyth foi realizado por afusão⁸ e não por imersão. A imersão só se tornará prática dos batistas em anos posteriores.

Vedder (1934, p.233) diz: “Não temos uma história tão definida da introdução da imersão entre as igrejas arminianas, porém não temos base para supor que se anteciparam aos seus irmãos calvinistas”. Ele afirma que é em torno do ano de 1653, que a imersão é plenamente adotada pelos batistas da Inglaterra e ensinada como única forma válida de batismo. Este fato apresenta-se importante, pois, parece haver entre os batistas modernos uma tendência consciente de esquecê-lo, fazendo crer que em seus inícios está o batismo por imersão. A forma de batismo foi uma questão bastante debatida nos seus primeiros cinquenta anos, até pacificar-se, a partir do ano de 1653. Hoje, é a única forma reconhecida e praticada pelos batistas.

Assim, ainda que sem o nome de batista, mas por adotar as doutrinas e práticas que identificarão os batistas, a igreja organizada por John Smyth é considerada a primeira igreja batista, o embrião destes ideais, doutrinas e princípios batistas.

Pereira (1987) e Vedder (1934) confirmam que poucos meses depois de se autobatizar, John Smyth se arrepende do seu batismo, e pede, com mais alguns outros do grupo, entrada para uma igreja menonita. Thomas Helwys e alguns outros, porém, não concordam com a decisão. Então, também pelo fato de haver diminuído a perseguição na Inglaterra, Helwys e seu grupo decidem romper com Smyth e retornar à Inglaterra (possivelmente em 1611). Assim, a igreja organizada por Smyth se desfaz, diluindo-se entre os menonitas e desaparecendo da Holanda. Em 1612, John Smyth morre. Neste mesmo ano, já na Inglaterra com um pequeno grupo, Thomas Helwys decide organizar uma igreja, na cidade de Spitalfields. Essa é considerada a primeira igreja batista em solo inglês e que dará início à linhagem dos chamados batistas gerais. Esta igreja continuou até o século XIX, e antes de desaparecer, deu origem a muitas outras. Vedder (1934) afirma que em 1626 já havia onze destas igrejas totalizando cerca de cento e cinquenta membros. Em 1644, quarenta e sete igrejas e, desse tempo em diante, o número de igrejas batistas gerais na Inglaterra aumentou.

⁸ Historicamente, três formas de batismo se praticou no cristianismo: aspersão, borrifamento de água no batizando; afusão, derramamento de água na cabeça do batizando; imersão, mergulho do batizando de corpo inteiro na água.

Reily (1993) e Vedder (1934) afirmam que de forma independente, sem ligação direta com o grupo de Helwys, surgiu um segundo grupo de batistas na Inglaterra. Eles serão chamados de batistas particulares. Era o ano de 1633 quando uma congregação de separatistas que se reuniam em Southwark, Londres, se dividiu. Isto ocorreu por duas vezes. A primeira, porque alguns não queriam reconhecer como válido o batismo administrado pelo clero da paróquia. A segunda, alguns anos depois, porque um grupo passou a afirmar que somente os regenerados deveriam ser batizados. O primeiro grupo dissidente, de dezessete pessoas, se organiza em uma nova igreja. Eles decidem adotar os princípios e práticas dos anabatistas, devido à convicção de que o batismo era para adultos. Nem Reily (1993), nem Vedder (1934) deixam claro se estes grupos dissidentes foram rebatizados. Mas esse grupo é considerado a primeira igreja batista particular da Inglaterra, e criará uma linhagem sucessória paralela de batistas. Em 1638 se une a esta igreja o segundo grupo dissidente saído da igreja separatista de Southwark. De acordo com Vedder (1934), os dois grupos batistas ingleses, gerais e particulares, eram independentes, e assim continuaram. Eles só se unem em 1891, quando formam a União Batista da Grã-Bretanha. Ele esclarece ainda que em 1643, havia sete igrejas batistas particulares.

Pereira (1987) entende que é o grande avivamento espiritual ocorrido na Inglaterra, encarnado na pessoa de John Wesley (1703-1791), que irá impulsionar o crescimento e multiplicação dos batistas, os quais, empolgados pelo desempenho missionário de William Carey⁹ vão fundar, em 1791, uma sociedade de Missões no Estrangeiro, dando início às Missões Protestantes Modernas, que faz expandir de modo organizado e consciente, os batistas no mundo. De modo consensual, todos os historiadores e pensadores consultados reconhecem que, não fosse este avivamento, muitos grupos protestantes, entre eles os batistas, teriam se extinguido. Para Muirhead (1949), o início dos batistas em grupos separados e igrejas independentes, despertou logo cedo a consciência da necessidade de cooperação. Assim, logo formaram as associações de igrejas, ordem de pastores, sociedades

⁹ William Carey foi um ministro batista inglês, grande responsável pela formação, em 1792, da primeira sociedade missionária ao estrangeiro iniciada na Inglaterra, chamada Baptist Missionary Society. Foi também o primeiro missionário a ser enviado por essa sociedade. Chegou à Índia em 1794, onde permaneceu até à sua morte, cerca de quarenta anos mais tarde, dedicando-se, portanto, ao seu trabalho, de modo vitalício. Além de fazer trabalho evangelístico, Carey distinguiu-se no campo da linguística. Ensinou o sânscrito, o bengali e o marati durante trinta anos, tendo escrito dicionários e gramáticas sobre essas línguas. (CHAMPLIN, 1991, v.1, p.652).

missionárias. Estas organizações visavam coordenar o trabalho cooperativo entre as igrejas batistas.

Retomando o contraste existente entre as afirmações da historiadora Elizete da Silva (2011) e as do historiador José Reis Pereira (1987), este último defende que não se deve vincular os batistas à Revolta dos Camponeses, verificada na Alemanha, em 1520. Pereira (1987) avalia que o Reino de Münster deve ser distinguido da grande maioria da corrente anabatista, em cuja doutrina e prática aderiu a não-violência. Não obstante, conquanto defenda a teoria da origem dos batistas a partir dos separatistas ingleses, não vê dificuldades na ligação desses com os anabatistas. Burroughs (1948) corrobora as avaliações de Pereira.

Destarte, é plausível concluir que, sendo a primeira teoria carente de respaldo histórico, a tradição sobre a origem dos batistas se sustenta no século XVII com os separatistas ingleses, conjugado por uma forte influência de grupos anabatistas do século XVI. Neste sentido, concordam Crabtree (1962) e Vedder (1918). Eles afirmam que as provas mais firmes demonstram que a sucessão ininterrupta de igrejas batistas ocorrem a partir do ano de 1610. Antes deste período, há dificuldades de constatações históricas por vias documentais. Assim, Vedder (1918) conclui que “desde o ano de 1641, no máximo, a doutrina e prática batista têm sido as mesmas, em todos os rasgos essenciais, que são na atualidade”. (VEDDER, 1918, p.87).

Portanto, é no século XVII que encontramos a origem dos batistas, não mais como uma cultura religiosa difusa, mas como grupo organizado, com linhagem sucessória e teologia comum. E, por mais que muitos busquem explicar a origem não direta da Reforma, os batistas, enquanto denominação, são resultado dos desdobramentos políticos-sociais-religiosos do período da Reforma.

Referindo-se aos inícios dos batistas, Faircloth (1959) afirma que houve o surgimento espontâneo e independente de igrejas sem ligação entre si. Este fato contribuiu para o aparecimento de um modo de organização específica entre os batistas: as convenções ou associações de igrejas, em 1624 com os batistas gerais. Estas igrejas batistas independentes começam a trocar correspondências, a reunir-se em assembleias. Desta relação, desenvolve-se o princípio de cooperação, e a prática de adotar confissões de fé comum que serve de base para a comunhão entre igrejas, fazendo surgir a denominação batista.

Azevedo (2004) confirma que parte da coesão dos batistas resulta da organização de associações voluntárias de igrejas. A partir destas associações desenvolveu-se uma consciência propriamente denominacional, que será fortalecida e desenvolvida nos Estados Unidos. Portanto, a partir de uma afirmação de Azevedo (2004, p.11), na qual ele observa que os batistas são “nascidos na Inglaterra elizabetana, desenvolvidos nas colônias e estados norte-americanos e inseridos no Brasil imperial”, estruturamos o primeiro capítulo por meio das palavras-chave: início, desenvolvimento e inserção.

2.2 Os batistas na América do Norte - desenvolvimento

Após o exame histórico sobre a origem dos batistas, vale tratar da questão dos batistas nos Estados Unidos, porque a organização da Convenção Batista Mineira, em foco neste trabalho, se dará a partir da expansão e influência de batistas vindos deste país. Assim, a análise do desenvolvimento dos batistas na América do Norte fornecerá elementos que possibilitam compreender o pensamento religioso que resultou na formação da Convenção Batista Mineira, e a maneira como esta organização religiosa tem se relacionado com a sociedade e cultura brasileira, sobretudo a mineira.

Cerca de trinta anos após o surgimento da primeira igreja batista inglesa, assim reconhecida em 1612, começam a surgir batistas na América do Norte. De acordo com Burroughs (1948), a colonização americana, pelos ingleses, começou efetivamente um século depois de Colombo ter descoberto a América, em 1492. Neste período, Espanha, França e Inglaterra disputavam o domínio desta nova terra. No desenrolar histórico, a Inglaterra vence a guerra e assume a liderança e primazia na colonização. Assim, a primeira presença de batistas nas colônias americanas coincidirá (ou resultará) com o desenrolar político-econômico desta disputa colonial entre as grandes nações europeias. Os conflitos religiosos, econômicos, políticos, a recente descoberta do novo mundo e sua consequente colonização e exploração, formam o ambiente histórico. Pereira (1987) complementa dizendo que a perseguição contra os dissidentes (católicos, puritanos, separatistas) no reinado de Jaime I, obrigou milhares a abandonarem a Inglaterra. Muitos foram para a Holanda.

O mais famoso destes grupos¹⁰ de fugitivos preferiu ir para a América do Norte, quando a colonização estava nos seus começos.

Então, diversos fatores político-religiosos, somados, levarão os batistas a se espalharem pelo mundo, em especial as colônias norte-americanas. Os batistas facilmente poderiam ter desaparecido da história, como ocorreu com outros grupos religiosos dissidentes da ortodoxia oficial, por não serem protegidos por um Estado, por defender a adesão voluntária de fiéis, organizar-se em igrejas independentes, livres, ligadas pelo princípio de relação entre elas.

O momento histórico vivido na Europa neste período (século XVI, XVII), em que fervilhavam os ideais reformadores, levou diversos cristãos individuais a pensamentos semelhantes: acerca de batismo voluntário, consciente, por imersão; de estrutura eclesiástica; forma de adesão. Isso contribuiu para o surgimento de diversas igrejas independentes¹¹ que, posteriormente iriam se identificar como batistas, e se unir em torno de objetivos e princípios comuns, fazendo nascer aquilo que Faircloth (1959) chama de “consciência denominacional”. O historiador José Reis Pereira (1987, p.73) explica que “os batistas surgidos na América do Norte não guardam ligação entre si, surgindo de maneira independente”. Afirmação semelhante faz Crabtree (1962, p.36): “Multiplicavam-se lentamente igrejas batistas em todas as colônias americanas, surgindo, às vezes, espontaneamente e independentemente de todas as outras igrejas da mesma fé e ordem”.

Burroughs (1948) afirma que muitos imigrantes, tendo sofrido perseguição por motivos de consciência em sua terra natal, buscavam a liberdade em uma nova terra. Seria lógico concluir que concederiam liberdade àqueles que tinham opiniões diferentes das suas. Porém, não aprenderam com a própria história e, nas novas terras, cometeram o mesmo equívoco do qual procuravam fugir, punindo e banindo todos os que discordavam das suas ideias e doutrinas. Isso parece apontar uma tendência histórica das religiões que apelam para a liberdade religiosa em relação às numericamente maiores, enquanto discriminam ou são intolerantes com as

¹⁰ Esse grupo era o dos **Pilgrim Fathers**, os Pais Peregrinos, que fretou um pequeno navio, o **May flower**, e desembarcou nas costas do atual Estado norte-americano de Massachusetts em 1620. Religiosamente eram congregacionais e, conquanto vítimas da intolerância religiosa, ali organizaram um sistema intolerante também: só podia fazer parte da Colônia quem professasse a mesma religião. (PEREIRA, 1987, p.73).

¹¹ Faircloth (1959) afirma que os batistas não eram isolacionistas, sempre buscaram relacionar-se com outras igrejas do mesmo tipo e tiveram muito sucesso em estabelecer associações de igrejas. A intenção original era a evangelização. Os Batistas Gerais foram os pioneiros. Deste princípio de relações entre igrejas desenvolveu-se, em tempos futuros, uma consciência denominacional. (FAIRCLOTH, 1959, p.38-39).

numericamente menores. Neste ciclo, minoritários e diferentes são sempre os que mais sofrem com a intolerância. Assim, grupos religiosos perseguidos, quando os ventos lhes são favoráveis, se tornam perseguidores. Neste contexto, Norberto Bobbio (1992) alerta: “se me atribuo o direito de perseguir os outros, atribuo a eles o direito de me perseguirem”. (BOBBIO, 1992, p.208). É bom que todos os grupos religiosos estejam dispostos a respeitar e seguir a famosa regra de ouro encontrada no código de Hamurabi: “Não faças ao outro o que não queres que te façam”.

Bretones (1948) e Cairns (1995) afirmam que o primeiro grupo de batistas surgido na América do Norte ocorreu na segunda onda de perseguição inglesa, em 1625, deflagrada pelo sucessor de Jaime I, seu filho Carlos I. Nesta perseguição, Roger Williams (1603-1683), um pastor separatista congregacional, sai da Inglaterra e desembarca em Boston em 1631, em busca de tolerância e paz, como era comum no período. Lá chegando, envolve-se no ministério da sua igreja, porém, influenciado pelos princípios batistas acerca do batismo, liberdade religiosa e separação entre o poder religioso e o poder do Estado, é perseguido e banido. Assim, sai e forma a própria Colônia, Providence, no Estado de Rhode Island. Segundo Pereira (1987), por seu estudo independente das Escrituras e por influência recebida de grupos batistas ingleses com os quais se relacionou, Roger Williams decide não mais aceitar o batismo infantil. Como não havia um grupo batista próximo a quem pudesse recorrer para ser batizado, em março de 1639, pede a um dos membros de seu grupo para lhe batizar, depois, batiza os demais, surgindo nesta data a primeira igreja batista organizada em solo americano.

Vedder (1934), porém, argumenta que há outra igreja que disputa a condição de ser a batista mais antiga na América. John Clarke, um médico inglês, do partido puritano, fugindo da perseguição, vai para a América. Chega a Boston em 1637. Com um grupo, compra dos índios a ilha de Aquidneck, que foi chamada depois de Rhode Island. Em 1639, organiza uma igreja em Newport e se torna o pastor da mesma. Sem elementos de verificabilidade histórica, intui-se que ele estivesse influenciado pelas doutrinas batistas. O próprio Vedder (1934) reconhece que é difícil provar que esta igreja era batista, podendo ter se tornado batista posteriormente, e que a data que pode ser verificada nos registros históricos é 1648. Burroughs (1948), considera a igreja de Newport como sendo a primeira igreja no Novo Mundo, e não a fundada por Roger Williams. Faircloth (1959) considera as

duas: “Diz-se que Clarke [...], fundou a igreja em Newport em 1638, embora os registros só principiarem em 1648. Parece, portanto, que as igrejas baptistas mais antigas da América foram organizadas em Rhode Island por Williams e Clarke”.

Para Vedder (1934), é bastante provável que outros grupos nas colônias tiveram início semelhante, vindo posteriormente a se identificar como batista.¹² Ele destaca que Williams, poucos meses depois, se convenceu de que o seu batismo, por ter sido realizado por alguém que não tinha sido batizado de modo regular, não era válido. Assim, retira-se da igreja que fundou e nunca mais retorna. Esta igreja, porém, prossegue. Muitos dos que chegaram da Inglaterra fugindo da perseguição, aderem a ela. Carbtree (1962) completa dizendo que, a partir daí, a influência desta primeira igreja e “a imigração de batistas zelosos da Inglaterra, contribuiu para o progresso do novo movimento”, (CARBTREE, 1962, p.36), fazendo multiplicar lentamente igrejas batistas em todas as colônias americanas. Ele afirma que, por vezes, algumas surgiam espontaneamente, quando grupos de outra vertente protestante decidiam, de forma independente, adotar a estrutura, doutrina, princípios e prática que mais tarde os identificariam como batistas.

Portanto, o crescimento inicial dos batistas em solo americano deveu-se aos grupos batistas que vieram da Inglaterra fugindo da perseguição, e, em alguns casos, a grupos que, por razões diversas, decidiam romper com a igreja em que estavam estabelecidos, geralmente devido à prática do batismo, para tornar-se um grupo batista. Reily (1993) aponta que bem cedo estas igrejas independentes viram a “necessidade de reunir as forças batistas para a manutenção da obra missionária”. (REILY, 1993, p.128). Destarte, se constituíram em denominação, fazendo convergir as igrejas existentes em torno do que passou a se chamar Convenção Batista, adotando uma confissão de fé comum, formando juntas missionárias. Segundo Reily (1993), os batistas organizaram sua primeira Convenção em Filadélfia, no ano de 1707, adotando a chamada “Confissão de Filadélfia”¹³. É a partir desta organização

¹² Faircloth (1959) admite que havia certa instabilidade nos batistas ingleses do século XVII. Muitos vindos do anglicanismo, outros do presbiterianismo e congregacionalismo, porque se convenceram de que a Bíblia ensina que uma igreja é composta somente dos que tiveram a experiência pessoal da regeneração, antes do batismo, tiveram de percorrer longo caminho até chegarem à compreensão da vida simples e livre de uma igreja batista. (FAIRCLOTH, 1959, p.43).

¹³ A Confissão de Filadélfia era uma versão ligeiramente emendada da Confissão de fé de Westminster [...], foi, em grande medida, substituída por uma outra, redigida por John Newton Brown, 1833, e adotada pela Convenção Batista de New Hampshire, de onde deriva seu nome. Quando da fundação da Igreja Batista da Bahia (12 de outubro de 1882), a Confissão de Fé de New Hampshire foi oficialmente adotada, e desde então tem sido a confissão de maior aceitação entre os batistas brasileiros. (REILY, 1993, p.128).

formal que este grupo, de visibilidade e cultura religiosa difusa, assume o caráter de denominação específica.

Reiterando, é bem difícil precisar datas, pessoas e locais ligados ao surgimento dos batistas. Basta olhar a pluralidade de tradições sobre os seus inícios. A ausência de datas e lugares precisos, a ausência da referência pessoal de um fundador e a organização em associações voluntárias de igrejas, singulariza este grupo. E, conquanto seja difusa sua origem enquanto cultura religiosa, é possível estudá-los como denominação específica, com ortodoxia bem definida e linhagem sucessória. Nos dizeres de Azevedo (2004), Faircloth (1959) e Reily (1993), com uma “consciência denominacional”. Neste sentido, pode-se afirmar que os batistas surgem, formalmente, como denominação, no momento em que se organizam em Convenção e adotam uma profissão de fé. No caso dos batistas em solo americano, isto se dá no ano de 1707, com a organização da primeira Convenção em Filadélfia.

Esta organização formal, porém, não foi o único fator determinante do seu crescimento. Outros fatores contribuíram para a expansão deste grupo pelo mundo. Um deles, talvez o mais relevante e reconhecido pelos historiadores, foi o “Grande Avivamento”¹⁴ ocorrido no final do século XVIII, cujo sucesso pode ser explicado, segundo Azevedo (2004), em função da sua dinâmica emocional. Assim, a colonização americana, aliada ao fervor religioso advindo do despertar, trouxe como resultado o crescimento batista nos Estados Unidos e sua expansão pelo mundo, através do envio de missionários e da imigração de grupos para outros países.

Pereira (1982), avalia que tanto os batistas ingleses, quanto os americanos, enquanto perseguidos, cresciam, logo que arrefeciam as perseguições, diminuía. Vedder (1934) menciona que havia um “irrisório” número de quarenta e sete igrejas batistas antes do Grande Avivamento. Faircloth (1959) e Vedder (1934) reconhecem que antes do Grande Avivamento, o crescimento dos batistas nas Colônias foi

¹⁴ O Grande Avivamento começou cerca do ano de 1726 com a pregação de dois homens em Nova Jersey – Frelinghuysen, um evangelista reformado holandês e Gilberto Tennent, um jovem ministro presbiteriano consagrado naquele ano. Dentro em breve um notável teólogo – Jonatas Edwards – deu novo ímpeto ao movimento pelo seu ministério em Northampton. Entre 1736 e 1737 o trabalho de John Wesley, como jovem missionário americano na Geórgia, serviu de base ao avivamento nesta Colônia. Jorge Whitefield, o popular evangelista inglês de convicção calvinista e amigo de Wesley, pregou com grande sucesso em 1739 nas colônias Centrais e do Sul e, mais tarde, na Nova Inglaterra – em 1740. Resultado dos avivamentos: pregação apelando à conversão, alcançou as massas pelo apelo emocional. O Grande Avivamento trouxe crescimento, mas, também, cisma e controvérsias. No caso dos batistas, eles dividiram-se em igrejas Regulares e Separados, e irão se unir somente em 1801. (FAIRCLOTH, 1959, p.114-117).

vagaroso. Eles entendem que os tempos de paz e prosperidade econômica foram marcados pelo declínio moral. Cairns (1995) complementa dizendo que “os reavivamentos periódicos são uma característica do cristianismo teutônico anglo-saxão e do cristianismo norte-americano”, (CAIRNS, 1995, p.317), e ocorreram entre os protestantes nos séculos XVIII e XIX sempre em tempos de crise. Afirma ele que o Grande Avivamento “foi a contrapartida norte-americana do pietismo na Europa e do avivamento metodista na Inglaterra”. (CAIRNS, 1995, p.317).

Tais avivamentos, tinham como resultado o crescimento e o envio de missionários. Na verdade, eles impulsionaram o crescimento de quase todos os protestantes norte-americanos, e coincidiram com o momento político-econômico da expansão norte-americana. Azevedo (2011) conclui que “a expansão batista pelo mundo deve ser creditada aos norte-americanos”, (AZEVEDO, 2011, p.13), com sua ênfase salvacionista. Ele diz dos batistas que virão para o Brasil, que eles são fruto dessa visão salvacionista. Para Azevedo (2004), estes batistas entendiam que o Brasil estava catolicizado, mas não cristianizado, sendo, portanto, considerado pagão. É com esta teologia anticatólica refletida no pensamento batista, herdado ou desenvolvido nos Estados Unidos, que os missionários são enviados para “salvar” o continente. Faircloth (1959) afirma que, em termos religiosos, o Grande Avivamento trouxe aos batistas o ímpeto missionário e a visão de ganhar o Ocidente para a fé protestante. Isso posto, consideremos a questão da inserção dos batistas no Brasil.

2.3 Os batistas no Brasil - inserção

Segundo o censo do IBGE de 2010, os batistas no Brasil representam o maior grupo dentre os evangélicos de missão¹⁵. Eles formam um contingente de 3,7 milhões de fiéis¹⁶, sendo que 503 mil destes fiéis estão no Estado de Minas Gerais¹⁷. Na história do país, este crescimento ocorreu em pouco menos de dois séculos.

¹⁵ Consolidou-se entre historiadores a seguinte classificação do protestantismo: 1) De invasão, protestantes franceses e holandeses que tentaram estabelecer o protestantismo no Brasil quando este foi invadido por suas respectivas nações; 2) De imigração, protestantes que imigraram para o Brasil e aqui fundaram suas igrejas, porém, sem intenções conversionistas; e, 3) De missão, protestantes, sobretudo missionários, enviados com o objetivo claro de converter os católicos brasileiros para o protestantismo.

¹⁶ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico. Brasil_xls.zip. Tabela 1.4.1. Disponível em: <<http://migre.me/sWUOI>>. Acesso em: 19 nov. 2015.

¹⁷ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico IBGE. Unidades da Federação-Minas Gerais. Disponível em: <<http://migre.me/sWVrQ>>. Acesso em: 19 nov. 2015.

Como se deu a sua chegada no Brasil; motivações que impulsionaram a sua vinda; e, fatores que contribuíram para o seu crescimento, são as análises desenvolvidas no último ponto deste capítulo.

No artigo intitulado *Batistas Alemães x Norte-Americanos*, o professor João Pedro Gonçalves Araújo (2015) faz uma crítica à historiografia protestante brasileira. Segundo ele, parte do protestantismo brasileiro, referindo-se ao protestantismo de origem européia, ainda é ignorado ou desconhecido por parte daqueles que têm a religião como objeto de estudo. Embora os protestantes europeus tenham chegado antes que os norte-americanos, sua história ainda é contada e conhecida a partir desses. Araújo (2015), destaca que o protestantismo tem sido entendido “a partir de uma chave hermenêutica que o liga aos Estados Unidos”. (ARAÚJO, 2015, p.125). E, porque a maior parte da literatura disponível foi escrita por norte-americanos, esse é o material acessado pelos novos pesquisadores, consagrando e padronizando um ponto de vista, no qual ele entende ser unilateral.

Araújo (2015), lembra a clássica classificação do protestantismo - de invasão, de imigração, de missão - e observa que, cronologicamente, os europeus chegaram primeiro. Ele destaca pontos da história “oficial”, sobretudo a chegada da família real ao Brasil que, fugindo das guerras napoleônicas que varriam a Europa, por razões político-econômicas, em 1808, abre os portos brasileiros às nações amigas – principalmente a Inglaterra. A abertura dos portos e do comércio contribuíram para a vinda de imigrantes de diversas nações do mundo para o Brasil. Este fato forçou, ainda que por razões político-econômicas, o Estado brasileiro a tolerar os imigrantes religiosos que aqui chegaram, em especial os ingleses. Nesta vertente, Araújo (2015) avalia que a chegada dos protestantes se deu nesta ordem: primeiro os adeptos, que vinham por razões pessoais, não com o objetivo de plantar igrejas, mas sobreviver ou iniciar nova vida; depois vieram pastores e missionários com o objetivo de cuidar daqueles. E destaca que nem sempre as colônias, vilas e assentamentos, aqui formados, foram assistidos por pastores ou missionários enviados para este fim.

Por dedução, levando-se em conta que o surgimento dos batistas passa pela Inglaterra, é plausível concluir que muitos dos imigrantes ingleses chegados ao Brasil após a abertura dos portos eram batistas. Araújo (2015), porém, não analisa este grupo de batistas em seu artigo, ele trata especificamente dos batistas

alemães, contrapondo-os aos norte-americanos. Sem desconsiderar a crítica feita pelo professor Araújo, que registra a importância dos batistas europeus aqui chegados, que devem ser conhecidos e carecem de análise, a chave hermenêutica deste capítulo será a dos batistas norte-americanos. A razão está no fato de que este trabalho se propõe a fazer um estudo da trajetória centenária da Convenção Batista Mineira. E foi por influência dos batistas norte-americanos que se organizou esta Convenção. Portanto, feita as devidas considerações acerca dos batistas de origem européia, voltemos o foco para os batistas de origem norte-americana cuja influência no Brasil, particularmente em Minas Gerais, será analisada no próximo capítulo.

Diversos fatores, somados, contribuíram para a vinda de missionários batistas para o Brasil, Silva (2011) destaca alguns. Um fator de ordem religiosa foi “o grande avivamento religioso ocorrido na Europa, nos finais do século XVIII, e que se difundiu nos EUA”. (SILVA, 2011, p.286). Ela diz que tal despertar trouxe um grande fervor religioso e foi mola propulsora das missões nacionais e estrangeiras para quase todas as igrejas protestantes em solo americano. Outro foi o fator sócio-político dos Estados Unidos da América, na segunda metade do século XIX, em cujo epicentro de discórdia encontrava-se a questão da escravidão e, que, somada a outros fatores, culminou na guerra de Secessão (1861-1865). O norte se desenvolveu e estava em franco processo de industrialização, enquanto o sul permaneceu mais agrário. Assim, o fim da escravatura não interessava aos sulistas, pois os escravos eram sua principal força de trabalho e economia. Estas questões sociais refletiam diretamente na religião. Segundo Silva (2011), antes mesmo de se deflagrar a guerra civil, a escravidão havia provocado sérias controvérsias no seio das denominações protestantes. No caso dos batistas por exemplo, em 1845, a sua já centenária convenção que reunia a quase totalidade de igrejas batistas em solo americano, se recusa a admitir missionários que fossem proprietários de escravos. As igrejas sulistas não admitem esta decisão e organizam-se em uma convenção separada das igrejas do norte. Forma-se assim a Convenção Batista do Sul, com sede na cidade de Virgínia¹⁸, e que admitia trabalho escravo.

¹⁸ Em maio de 1845, na cidade de Augusta, Estado da Geórgia, foi organizada a Convenção Batista do Sul dos EUA. Seus objetivos eram primeiramente missionários. [...], desejava continuar essa tarefa de nomear e sustentar missionários, tanto no território nacional como em países estrangeiros. Assim criou ela uma Junta de Missões Estrangeiras, com sede na cidade de Richmond, Estado da Virgínia. (PEREIRA, 1982, p.9).

O Sul foi vencido na guerra, conseqüentemente, formou-se um abismo entre protestantes do Norte e do Sul dos Estados Unidos. A derrota, humilhação, perdas humanas, prejuízos materiais, acrescidos da ocupação, forçaram muitos sulistas a migrarem de sua pátria para novas terras. Segundo Reily (1993), “a ocupação no período de “reconstrução” incluiu, em muitos casos, a “ocupação” de igrejas sulistas e sua entrega a pastores do norte”. (REILY, 1993, p.95). Tais circunstâncias favoreceram a imigração.

O término da Guerra Civil determinava que os valores nortistas seriam os valores nacionais. A reconstrução foi um processo penoso e humilhante para os soldados e os agricultores sulistas. Muitos se deslocaram de sua pátria em busca de novas terras e das velhas práticas, como a agricultura e a escravidão. (SILVA, 2011, p.287).

A superioridade demográfica e industrial do Norte, aliada ao idealismo gerado pela convicção de que lutava pela libertação dos escravos, resultou na sua vitória sobre o Sul, na reintegração dos estados sulistas à União e no fim da escravidão. Além da terrível mortandade, a guerra trouxe derrota ao Sul, prejuízo à sua agricultura e ocupação dos seus territórios, como inimigo vencido na guerra. (REILY, 1993, p.95).

Logo, a vinda de protestantes para o Brasil foi decorrente de diversos fatores, sendo o religioso apenas um deles. Não vieram muitos protestantes pensando na “boa gente católica” que aqui habitava e que precisava ser salva do “fogo eterno”. (SILVA, 2011). A primeira remessa de missionários enviados não tinha intenção conversionista, antes, tinha por objetivo cuidar dos nacionais que agora habitavam as novas terras. Só posteriormente é que missionários serão enviados com o objetivo de “salvar” os brasileiros. Vale lembrar que os protestantes surgiram em um ambiente de povos cristãos, crescendo, inicialmente, pelo deslocamento de católicos para o novo movimento. Assim, alcançar católicos foi o alvo de muitas missões protestantes¹⁹. Os maiores avanços protestantes se deram em regiões catolicizadas. As incursões dos protestantes em povos sem nenhum contato com o cristianismo não foram bem sucedidas, e deram-se tardiamente, sobretudo a partir da experiência de William Carey e o surgimento das missões modernas do século XVIII.

Muitos dos imigrantes que deixaram os Estados Unidos após a guerra de Secessão vieram para o Brasil, entre esses havia muitos protestantes. Reily (1993)

¹⁹ O Brasil, hegemonicamente católico, poderia ser considerado um país cristão. Não pensavam assim os batistas. Conheciam o catolicismo e o compreendiam idólatra e apegado ao culto de Maria e dos Santos. Consideravam isso perigoso desvio dos ensinamentos evangélicos. Entendiam que o evangelho, precisava ser pregado não só aos brasileiros, mas a todos os católicos do mundo. (PEREIRA, 1982, p.9-10).

afirma que “a maioria dos imigrantes sulistas norte-americanos que fixaram residência no Brasil depois da guerra de secessão era protestante”. (REILY, 1993, p.133). Segundo Pereira (1982), embora eles tivessem se instalado em lugares diversos do país, o grupo mais numeroso e bem sucedido foi o que se estabeleceu no interior da então Província de São Paulo, em Santa Bárbara. Estes imigrantes se esforçaram para preservar sua cultura (incluindo a escravização que ainda não havia sido abolida no Brasil), língua e religião. Para Silva (2011), “a conjuntura brasileira era de todo propícia à presença de imigrantes estrangeiros”. (SILVA, 2011, p.287).

Um fator também apontado pela professora Elizete da Silva (2011) que contribuiu para a vinda de missionários batistas para o Brasil, foi a intensificação do comércio entre o Brasil e os Estados Unidos. Segundo ela, até então este comércio era mais forte com a Inglaterra. Mas o governo brasileiro, por interesses econômicos, decide abrir-se também ao comércio norte-americano. Este fato contribuiu para a imigração, porque, neste período, o governo imperial a incentivava, como afirma Azevedo (2004),

Os norte-americanos de meados do século 19, como já se viu, acreditavam que tinham uma missão no mundo. Essa missão tinha uma dimensão religiosa (salvar – no sentido clássico da palavra entre os protestantes – as pessoas) e uma dimensão civilizatória (difundir seu estilo de democracia e espalhar sua visão de progresso econômico). As duas dimensões se fundem. (AZEVEDO, 2004, p.191).

Em seu trabalho sobre a história dos batistas no Brasil intitulado *Centelha em restolho seco*, a jornalista e pesquisadora Betty Antunes de Oliveira (2005) destaca que a comunidade dos emigrados dos EUA era formada, na quase totalidade, de sulistas provindos dos Estados Confederados. Eles chegaram em datas diferentes, tentaram se estabelecer em diversos lugares do país, fixando-se principalmente em Santa Bárbara. Entre eles estava o grupo batista que será aqui mencionado como os originários dos primeiros batistas no Brasil.

De acordo com Silva (2011), diversos livros escritos à época faziam os americanos derrotados na guerra acreditarem que o Brasil era a nova Canaã, um lugar preparado por Deus para reconstruir suas vidas, lares, propriedades, e isso também contribuiu para a vinda de norte-americanos para o Brasil. Portanto, concluímos com Silva (2011), que afirma: “foi em decorrência da conjunção de

fatores provenientes do contexto histórico dos EUA e da conjuntura brasileira, no Império, que os batistas se instalaram no Brasil”. (SILVA, 2011, p.289).

2.3.1 Ambiente histórico-político e sociocultural

De acordo com os apontamentos do professor Zaqueu Moreira de Oliveira (1999), quando os portugueses chegaram pela primeira vez ao Brasil, diversos padres e monges católicos encontravam-se entre esses. Ele afirma que a posse da nova terra foi proclamada em nome da coroa portuguesa e da Igreja Católica Romana. Informa que por cerca de 300 anos o catolicismo foi a religião oficial do Brasil colonial. E, durante o período do Império, permaneceu como religião oficial. Assim sendo, a chegada dos protestantes ao Brasil dar-se-á no contexto de uma já existente cristandade. Portanto, foi em uma sociedade cultural e religiosamente catolicizada por quase quatro séculos que começam a chegar ao Brasil os primeiros grupos de protestantes.

Hahn (2011), um pesquisador protestante cujo trabalho resultou no livro *História do culto protestante no Brasil*, inicia o livro apontando alguns dados históricos que são a seguir citados. O Brasil foi oficialmente descoberto no dia 22 de Abril de 1500 por Pedro Álvares Cabral, sendo esse um navegante português. As terras descobertas foram anexadas aos domínios do rei Manuel, de Portugal, conforme previa o Tratado de Tordesilhas, de 1494, no qual Rodrigo Borgia, então Papa Alexandre VI (1492-1503), dividira o mundo não-cristão entre a Espanha e Portugal. De posse destes dados, Hahn (2011), faz os seguintes apontamentos:

A descoberta “oficial” do Brasil ocorreu 17 anos antes de Lutero ter fixado as famosas 95 teses na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg; [...] 23 anos antes de Zuínglio ter elaborado a sua primeira revisão da Missa e iniciado a Reforma em Zurique; 35 anos antes de Calvino ter entregue ao impressor os manuscritos de sua *Christianae religionis institutio* – sua primeira edição da famosa obra; 49 anos antes do primeiro Livro de Oração Comum de Eduardo VI. (HAHN, 2011, p.21).

Considerando o ano de 1612, prosseguimos fazendo outros apontamentos: 112 anos antes da organização da primeira igreja de linhagem batista; 207 anos antes da organização da primeira convenção em Filadélfia, que vai marcar a constituição dos batistas americanos como denominação. Hahn (2011) destaca que

três séculos se passaram para que o Brasil pudesse experimentar o sentido desses eventos histórico-religiosos. Ele aponta que até mesmo alguns movimentos e ideias que fervilhavam na Europa não tiveram influência ou impacto no Brasil.

Hann (2011) informa que os três primeiros séculos de história do Brasil sob o domínio de Portugal quase não apresentam contatos com o protestantismo. Houve contatos ocasionais e individuais com um ou outro protestante aventureiro, soldado da fortuna ou náufrago, além da curta permanência de franceses e holandeses na tentativa que fizeram para se estabelecer no Brasil. A primeira tentativa para estabelecer uma colônia protestante no Brasil foi feita em 1555, por huguenotes franceses, enviados por João Calvino, no Rio de Janeiro. Segundo ele, em 10 de março de 1557 os pastores, Pedro Richier e Guilherme Chartier, celebraram o primeiro culto protestante em solo brasileiro. Desavenças internas levaram o grupo a se desfazer. Em 1567, os franceses são completamente expulsos do Brasil. A segunda tentativa foi dos holandeses (1580-1640), quando a Holanda estava em guerra com a Espanha, estando Portugal e suas colônias sob o poder espanhol. Capelães da Igreja reformada holandesa vieram com os soldados e marinheiros; pastores vieram com os colonos. Estabeleceram-se no Recife, Pernambuco. Os holandeses saíram do Brasil em 1654, findando assim a presença protestante no país, que se fechou para toda presença protestante. Assim Hahn (2011) conclui que somente em 1808, quando os portos foram abertos ao comércio com as nações amigas de Portugal, que imigrantes ingleses, alemães, escoceses e norte-americanos começaram a entrar no Brasil, iniciando, assim, novo ciclo de presença protestante.

Nosso autor afirma que em 1808 os portos do Brasil começam pela primeira vez a serem abertos ao comércio, especialmente à Inglaterra. As guerras napoleônicas que ocorriam na Europa culminaram com a vinda da família real para o Brasil. Isso levou à abertura dos portos e do comércio. Então, “o país se encheu de ingleses que vieram para fazer negócios, desenvolver suas profissões, buscar riqueza, meter-se em aventuras e praticar o artesanato”. (HAHN, 2011, p.22).

No livro, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, o historiador David Gueiros Vieira (1980) se propõe a analisar os problemas entre o relacionamento da Igreja Católica com o Estado brasileiro. Diversos pontos da sua análise serão a seguir apresentadas por descortinarem o ambiente político e

sociocultural em que ocorreu a chegada dos protestantes ao Brasil, sobretudo, pela chave hermenêutica dos protestantes oriundos dos Estados Unidos.

Vieira (1980), afirma que a chegada dos ingleses, citada no parágrafo acima, fomenta o pensamento liberal, que vai desenvolver e se tornar uma das forças que derrubam o Império e implantam a República. Segundo ele, no início de 1865 o exército paraguaio invade o Brasil, que sem navios, armas e tropas, entende como resposta divina um grupo de veteranos soldados sulistas americanos derrotados na guerra, desembarcarem no Rio de Janeiro. O Brasil acompanhava de perto os acontecimentos da Guerra de Secessão nos Estados Unidos. Os escravocratas brasileiros eram simpatizantes da causa sulista. Os liberais desejavam a imigração, pois entendiam que, com os imigrantes, viria o progresso para o Brasil, com a chegada de novas técnicas e de mão de obra qualificada. Alguns grupos católicos, sobretudo os ultramontanos, mais alinhados à Roma e menos afeitos às ideias liberais, se opunham.

Vieira (1980) esclarece que o impacto do liberalismo no Brasil começou no início do século XIX. Ideias liberais tinham chegado ao Brasil vindas da França, por meio de jornais e livros importados para a colônia diretamente, e em segunda mão, vindos de Portugal através de estudantes que procuravam se refugiar na colônia. A segunda fase (século XIX) foi o pensamento liberal inglês, que exerceu forte influência sobre Portugal e Brasil, influência econômica, militar e política. Este período começou a partir de 1808, depois que a corte portuguesa refugiou-se no Brasil e abriu os portos do país ao comércio internacional. Dentre outras coisas, o liberalismo brasileiro defendia a imigração, a liberdade de religião, o casamento civil e a separação entre a Igreja e o Estado.

Prosseguindo, Vieira (1980) esclarece que havia a possibilidade de uma imigração em massa dos EUA para o Brasil, entre 1865 e 1868. Esta ameaça era inquietante para a Igreja Católica, sobretudo para os grupos ultramontanos. Para ele, tal ameaça era até mais inquietante que a guerra do Paraguai. Apesar disso, alguns clérigos católicos que se sentiam coagidos pela Coroa, acreditavam que a imigração representava uma ameaça à monarquia, e a defendiam.

Como visto, havia uma confluência de fatores e interesses pela vinda, ou não, de imigrantes americanos. Era um ambiente, tanto propício, quanto contrário. Do lado americano, ser derrotado na guerra, livrar-se do governo *yankee*, estar longe

dos negros recém-libertados, contribuiu para a imigração. Junte-se a isso o ambiente de insegurança pessoal, a antipatia pelos nortistas, o incentivo dado por pregadores e publicações que retratavam o Brasil como a nova Canaã.

Ademais, Vieira (1980) aponta que o Sul dos Estados Unidos era conhecido como o “círculo da Bíblia”. Muitos teólogos sulistas defendiam a escravidão como instituição ordenada por Deus. Entendiam eles que, o negro, descendente de Cam, havia sido amaldiçoado por Deus. Assim, os protestantes sulistas acreditavam serem defensores da Bíblia, e, que os nortistas haviam abandonado o caminho de Deus. Tudo isso favoreceu o pensamento de que, se um dia seus pais migraram da Europa para as novas terras, por que não fazê-lo novamente?

Assim, Vieira (1990) conclui que havia razões para um temor católico. Seria perigoso receber um grande contingente de pessoas de outra cultura, que poderiam facilmente progredir aqui chegando, pois vinham convictos de estarem em missão divina para estabelecer aqui uma nova Canaã. A luz destas possibilidades, autoridades da Igreja Católica encaravam como uma ameaça a cultura e à estrutura social da nação. Assim, se esforçam para evitar que a propaganda protestante se difunda, sob o argumento de estarem preservando a unidade religiosa da nação. Sem muito apoio do Estado para deter o avanço protestante, escrevem publicações e espalham-nas como podem, tentando combater a “nova seita”.

Do lado dos liberais, esses se posicionam a favor da imigração, e lutam para mudar algumas leis que pudessem favorecer aos protestantes, como a lei do casamento civil, a dos direitos civis, a dos cemitérios, dentre outras.

2.3.2 Dados institucionais sobre a chegada dos batistas ao Brasil

Tendo considerado o ambiente histórico, religioso e político que culmina com a vinda de protestantes estadunidenses para o Brasil, será útil avaliar as informações institucionais sobre o envio de missionários batistas com fim deliberado de evangelizar os brasileiros. Para se ter uma ideia da importância deste acontecimento e sua repercussão na sociedade brasileira, leiamos a notícia publicada no “Diário do Rio de Janeiro”, do dia 26 de maio de 1860, quando da chegada do missionário batista Thomas Bowen.

Dizem-nos que um pastor americano, ultimamente chegado de Richmond, traz intenção de converter as almas desgarradas às doutrinas das seitas anabatistas, que professa. Começou já a exercer a sua missão pregando aos pretos minas, cuja língua fala perfeitamente, ao que nos informam. Espíritos supersticiosos e timoratos, esses pobres pretos começam a tributar uma profunda veneração pelo missionário. Tal pregação pode desviar diversos prosélitos entre as inteligências brancas e incultas, estabelecendo, no país, uma seita cuja manifestação é inconvenientíssima. À autoridade compete a verificação deste fato. (*Apud*, PEREIRA, 1982, p.325).

A partir deste relato, é possível perceber um temor religioso pela chegada dos batistas. Segundo Pereira (1982) e Reily (1993), desde 1850 a Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, organizada em maio de 1845, buscava estabelecer missões no Brasil, mas os esforços de quase uma década não produziram nenhum resultado positivo. Entre 1857 e 1859, a Convenção deliberou que uma missão batista deveria ser aberta no país. O primeiro missionário enviado pela Junta de Richmond ao Brasil chamava-se Thomas Jefferson Bowen. Antes, este missionário fora enviado à Nigéria, onde aprendeu a língua ioruba. Retirando-se, entretanto, em 1856, por razões de saúde, solicitou à Junta que o transferisse para o Brasil. Enviado e nomeado, ele desembarcou no Rio de Janeiro em princípios de 1860.

Conta-nos Pereira (1982) que Bowen utilizou seu conhecimento do idioma ioruba para fazer contato com escravos nos arredores do Rio de Janeiro e que sua comunicação com os escravos, na sua própria língua ioruba, causou suspeitas e resultou na sua prisão. De acordo com Pereira (1982) e Reily (1993), a missão de Bowen não foi bem sucedida, por sua saúde debilitada, pela oposição enfrentada, dificuldades com o clima da cidade e a febre amarela. Tendo agravado sua enfermidade física, regressou. Em seu retorno, faz um relato desanimador a respeito do Brasil à Junta de Richmond que, em 1861, decide não pensar mais no Brasil como campo missionário.

A Junta ficou plenamente convencida, pelo relatório dos missionários, de que os obstáculos eram tão grandes e tão pequena a esperança de vencê-los, que não se justificava qualquer esforço para manter o trabalho missionário na América do Sul. (CRABTREE, 1962, p.59).

Exatamente neste ano, havia poucas semanas, iniciara a guerra entre o Norte e o Sul dos Estados Unidos, que, segundo Crabtree (1962), prejudicou o trabalho missionário de todas as denominações por alguns anos. Ela aconteceu entre 1861 e

1865. A imigração para o Brasil, dos sulistas vencidos na guerra, se dá de modo mais intenso a partir do fim da guerra. Deste modo, poucos anos após, congregações de metodistas e presbiterianos já estavam sendo organizadas na colônia sulista de Santa Bárbara do Oeste, São Paulo. O mesmo aconteceu com os batistas. Eles organizaram duas igrejas entre os imigrantes em 1871, uma em Santa Bárbara, com 32 membros, outra na estação da nova estrada de ferro, atual Americana, com 12 membros²⁰. Estas igrejas foram fundadas por iniciativa dos imigrantes batistas que aqui se encontravam, e era composta exclusivamente por esses. Segundo Reily (1993), somente uma década depois, em 1882, teve início o trabalho batista específico para brasileiros, com a vinda dos missionários William Buck Bagby e Zachary Clay Taylor e suas respectivas esposas, Anne Luther Bagby e Kate Crawford Taylor.

Deve-se registrar, no entanto, que foi em decorrência dos apelos destas duas igrejas batistas americanas em solo brasileiro que posteriormente os missionários foram enviados. Assim, registra uma das cartas enviadas pela Igreja de Santa Bárbara à Junta de Missões Estrangeiras²¹, em Richmond, Virgínia, transcrita no livro *História Documental do Protestantismo no Brasil* de Reily (1993), como segue:

Província de São Paulo, Sta. Bárbara
Brasil, 11 de janeiro de 1873

Ao secretário-correspondente da Junta de Missões Estrangeiras,

Permita-nos declarar-lhe que, desde 1865, diversos cidadãos do Sul dos Estados Unidos mudaram-se para o Império do Brasil e estão localizados nesta província – em São Paulo e no distrito de Santa Bárbara – a maioria dos quais se dedica à lavoura (donos de terras etc.) e está radicada aqui. Que, no dia 10 de setembro de 1871, alguns deles, com cartas de várias igrejas batistas dos estados acima mencionados, uniram-se e organizaram uma igreja sob o nome de Primeira Igreja Batista Norte-Americana do Brasil, que a esta altura possui vinte e três (23) membros, com um pastor e os oficiais adicionais que as igrejas batistas geralmente possuem. Que no dia

²⁰ Há divergência de números e datas. De acordo com a carta transcrita, solicitando à Junta de Missões Estrangeiras, haviam 23 membros e não 32, sendo este último dado extraído da nota nº 246 de Reily (1993, p.160), onde se lê: “Segundo o *Southern Baptist Convention Annual*, 1881, a Igreja de Santa Bárbara tinha 32 membros, a de Station 12”. Pode ser um erro de digitação, uma inversão, ou, 32 foi o número de membros com que a igreja foi organizada, tendo 23 quando da escrita da carta dois anos após, apresentando um decréscimo logo cedo em sua história. Outra divergência está na data de fundação da igreja de Station, Reily (1993) deixa entender em seu texto que ambas as igrejas batistas foram fundadas em 1871. Oliveira (2005) é mais precisa e sugere a data de 10 de setembro de 1871 como a data de fundação da primeira igreja em Santa Bárbara, que aconteceu na residência de Robert Meriwether, com o pastor Richard Ratcliffe, dado este que é confirmado por Crabtree (1962). Somente em 1879 é fundada a segunda igreja, próximo à estação ferroviária, no dia 02 de novembro, e com membros provenientes da primeira igreja.

²¹ A Junta de Missões Estrangeiras passou a ser chamada no Brasil de Junta de Richmond, por estar sediada na cidade de Richmond.

12 de outubro de 1872, a igreja, em assembleia, adotou a seguinte resolução:

Resolve-se que os irmãos R[obert] Meriwether, R[obert] Brodnax, e D[avid] Davis, sejam nomeados para se comunicarem com a Junta de Missões Estrangeiras, da Igreja Batista, em Richmond, Virgínia, no tocante ao envio de missionários para este país.

Dado em assembleia da igreja, 12 de outubro de 1872

Assinado, R[ichard] Ratcliff, pastor
W. H. Meriwether, sec.

Segundo Crabtree (1962), este foi o primeiro apelo feito pela Igreja de Santa Bárbara à Junta de Richmond. Ele diz que esta igreja continuou reiteradamente a reforçar os seus pedidos perante a Junta. Entretanto, o apelo para envio de missionários só foi atendido uma década depois. Dentre as justificativas institucionais apresentadas quanto aos motivos da demora em atender o apelo está a falta de recursos financeiros. Muitas igrejas do sul estavam sofrendo com os estragos da guerra. Algumas foram destruídas, outras estavam desestruturadas, tendo perdido muitos membros na guerra ou na imigração para outros países. Nestes primeiros anos pós-guerra, a própria situação econômica do sul dos Estados Unidos não era boa. Além disto, a Junta continuava a avaliar o Brasil como terra difícil, e tinha outros países como prioridade. Havia também a escassez de missionários disponíveis e dispostos a virem para o Brasil.

Silva (2011) também reconhece que foi pelas insistentes solicitações da igreja de Santa Bárbara junto à Convenção Batista do Sul dos EUA, que a Junta de Richmond voltou a ter interesse pelo Brasil, convencendo-se da necessidade de enviar missionários. Pereira (1982) destaca, porém, que, estes pedidos foram reforçados pelas gestões do general Hawthorne²². Ele trabalhou para estimular jovens missionários a virem para o Brasil. Ele é considerado essencial no convencimento da jovem Anne Luther, e William Buck Bagby, que inicialmente estavam decididos a se apresentarem à Junta como missionários, para serem

²² Alexandre Travis Hawthorne (1825-1899) advogado que se alistou no exército sulista durante a guerra e obteve a patente de General. Terminada a guerra, precisava recomeçar a vida. Veio para o Brasil, e, tendo sido bem recebido, decidiu estabelecer aqui uma nova colônia. (PEREIRA, 1985, p.11-12). Segundo Crabtree (1962), Hawthorne entrevistou-se com o Imperador, D. Pedro II, que lhe autorizou a viajar pelo país custeado pelo governo. Ele escolhe o Vale do Jequitinhonha para sua colônia. Regressa aos Estados Unidos onde encontra a esposa enferma. Neste tempo, as condições econômicas do país melhoram e ele desiste dos planos pessoais. Pouco tempo depois sua única filha morre. Nesse momento de dor ele se converte a fé batista e se decide novamente a vir para o Brasil pregar para os brasileiros. Porém, a idade já não permitia. Assim, passa a usar sua influência para convencer a Junta de Richmond a enviar missionários para o Brasil. Ele também se põe a convencer jovens vocacionados a virem como missionários para o Brasil. O jovem casal Bagby e Taylor, primeiros missionários enviados para o Brasil, são fruto e resultado direto das gestões do General Hawthorne.

enviados à Birmânia. Assim, tão logo se casaram, William e Anne Bagby se apresentaram à Junta de Richmond e se ofereceram para serem enviados ao Brasil, mesmo a contragosto desta. Desembarcaram no Rio de Janeiro em 02 de março de 1881. Outro jovem casal em situação semelhante foi Zachary Clay Taylor e Kate Stevens Crawford, que, tão logo se casaram, apresentaram-se à Junta e se ofereceram para serem enviados ao Brasil para ajudar o casal amigo que aqui já se encontrava. Enviados, desembarcam no Rio de Janeiro no dia 04 de Março de 1882, um ano depois, juntando-se ao casal Bagby.

Conforme Crabtree (1962), chegando ao Brasil, o casal Bagby segue do Rio de Janeiro para Santa Bárbara, a fim de estabelecer contato com os batistas norte-americanos lá existentes e tomar as primeiras providências para o aprendizado da língua. Dedicam um ano ao estudo da língua antes de trabalhar efetivamente entre os brasileiros, adaptando-se também, neste período, aos hábitos e costumes do povo brasileiro. Para isto, mudam-se no dia 16 de abril para a cidade de Campinas. Em maio, aceita Bagby o pastorado das duas igrejas, Santa Bárbara e Station, que neste período estava em precária situação. Nela, conhece o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, que havia recentemente se integrado à igreja batista.

Pereira (1982) informa que Antônio Teixeira de Albuquerque (1840-1887) nasceu em Maceió, Alagoas, fez o seminário em Olinda, no Recife, foi ordenado ao sacerdócio católico, servindo na sua terra natal. Por razões de consciência, decide deixar o sacerdócio católico. Muda-se para Recife, casando-se com Senhorinha. Algum tempo depois, muda-se para o Sul e se liga à Igreja Metodista, que lhe reconhece o batismo católico. Posteriormente, muda-se para Capivari, província de São Paulo. Lá, pelos estudos pessoais do Novo Testamento, chega à conclusão de que o batismo só pode ser ministrado por imersão. Ciente da existência de batistas na vila próxima de Santa Bárbara, procura-lhes, e solicita o batismo. É batizado pelo então pastor-colono Robert Thomas e, no mesmo dia, consagrado ao ministério. Portanto, Albuquerque é considerado, institucionalmente, como o primeiro brasileiro a se tornar batista e o primeiro brasileiro a se tornar um pastor batista. Ele se une ao casal Bagby e Taylor e, juntos, formarão o grupo que dará início à primeira igreja batista para brasileiros, na Bahia.

Pereira (1982), Reily (1993) e Silva (2011), confirmam que um ano após a chegada dos Bagby, desembarca no Brasil o casal Taylor. Juntos, entendendo que

as Igrejas de Santa Bárbara focavam unicamente as necessidades espirituais dos colonos americanos, os Bagby, os Taylor e Albuquerque, decidem, após algumas viagens e pesquisas, deslocar-se para a Bahia e iniciar uma comunidade batista não restrita a colonos americanos. A escolha da Bahia foi justificada por Bagby em relatório enviado à Junta de Richmond. Crabtree (1962) e Pereira (1982) afirmam que a Bahia foi escolhida por ser uma das maiores cidades do Império, ser muito populosa, ser ligada pelo mar, bem como por baías e rios com grandes cidades e vilas, além de duas linhas de estradas de ferro que ligava a cidade a muitos lugares do interior, e por ter quase nenhuma presença protestante em relação a outras cidades. Silva (2011) destaca que, neste tempo, a Bahia, que já fora a capital civil do país, agora era a capital eclesiástica, e conclui que a escolha da Bahia como lugar estratégico para estabelecer e expandir a obra batista no Brasil levou em conta fatores religiosos, econômicos, geográficos e de comunicação.

Assim, Silva (2011) declara que o casal Bagby, o casal Taylor e Antônio Teixeira de Albuquerque, instalados em Salvador, Bahia, organizam no dia 15 de outubro de 1882 a Primeira Igreja Batista do Brasil, composta de cinco membros²³. A data de 1882 é considerada marco inicial do trabalho dos batistas entre brasileiros. Esta igreja é considerada, institucionalmente, a Primeira Igreja Batista do Brasil, porque foi organizada com o fim definitivo de pregar ao povo brasileiro, e ter seus cultos e literatura publicada no vernáculo do povo. Pereira (1982) esclarece que esta igreja organizada na Bahia adotou a Confissão de Fé de New Hampshire, que posteriormente foi adotada pela Convenção Batista Brasileira com o nome de “Declaração de Fé das Igrejas Batistas do Brasil”. Segundo Elizete da Silva (2011, p.292), ainda hoje os batistas brasileiros “seguem os postulados da confissão de fé trazida pelos missionários norte-americanos”.

²³ As três primeiras pessoas convertidas nesta igreja foram mulheres: Emília, empregada da família Bagby. Senhorinha, esposa de Albuquerque, que se uniu à Igreja Metodista quando eles vieram para o Sul logo após o casamento, mas permaneceu indiferente no que diz respeito à Igreja Batista. Somente, algum tempo após a organização da igreja na Bahia é que ela solicitou o batismo, passando a fazer parte do grupo. Mary O’Rorke, irlandesa, provavelmente ama de um dos filhos de Bagby. (PEREIRA, 1985, p.23).

3 OS BATISTAS EM MINAS GERAIS: PRIMEIRA PRESENÇA

Uma vez estabelecidos no país, logo surge a necessidade de expandir as missões por estas terras de dimensões continentais. A importância do território mineiro no contexto nacional ajuda a entender a decisão dos missionários norte-americanos de expandir suas missões pelo estado com a mensagem batista. O historiador Rafael Rodrigo Ruela Souza (2008) afirma que Minas Gerais estava nos planos iniciais do missionário Bagby. Esse, diante da imensidão do território brasileiro, escreve à Junta de Richmond uma carta, no final da década de 1880, que revela algo do seu sentimento missionário.

Das vinte e uma províncias do Império, apenas quatro estão de qualquer maneira ocupadas. Milhares, sim, milhões nunca ouviram a voz das Boas Novas. Estão realmente sem Deus e sem esperança no mundo. Minas Gerais, a província ao norte de nós, com dois milhões de almas, está quase abandonada. (CRABTREE, 1962, p.69).

Ao falar de províncias ocupadas, o missionário refere-se à ocupação por batistas, organizados em igreja. Quanto ao abandono, esse se deu por parte de missionários protestantes, esses estavam concentrados, principalmente, no Rio de Janeiro que, na data em que a carta foi escrita, era a sede do Império. Assim, uma vez organizada e estabelecida a Primeira Igreja Batista do Brasil, na Bahia, tendo-se assentado as bases iniciais, segue-se o projeto pelo qual vieram estes missionários norte-americanos: divulgar a mensagem batista e fazer prosélitos por todo o país. Este objetivo está bem delineado em um escrito do missionário Z. C. Taylor, registrado no livro de David Mein (1982), como segue: “Que venham as perseguições, as tribulações, as provações e até a própria morte, mas o nosso lema é ‘o Brasil para Cristo’”. (MEIN, 1982, p.25).

3.1 Da Bahia para Minas - aspectos gerais

Segundo Crabtree (1962), em princípios de 1884, pouco menos de dois anos da organização da Primeira Igreja Batista do Brasil, na Bahia, os missionários norte-americanos já estavam entusiasmados com o progresso do seu trabalho. Eles escrevem à Junta de Richmond comunicando o desejo de alcançar todo o Império

com a mensagem batista. Eles entendiam que não poderiam mais ficar restritos à cidade de Salvador, mas, que, deveriam adentrar pelo interior da Bahia e também chegar às demais capitais do Brasil. Com este alvo em vista, logo começam a se espalhar por outras localidades do território nacional. No fim do segundo ano de trabalho, eles já contavam com dezessete pessoas convertidas, das quais, três, se tornaram pregadores. Neste período, e nos anos seguintes, vieram outros missionários norte-americanos para o Brasil.

Segundo Mein (1982), em 1884, o casal Bagby decide transferir seu campo de trabalho de Salvador para a cidade do Rio de Janeiro, e, em 24 de agosto de 1884, organizam a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, com quatro membros. Pereira (1982) informa que decorridos sete anos de trabalho missionário, conforme relatório feito por Bagby à Junta de Richmond, o Brasil exibia os seguintes números: “oito igrejas organizadas, dois pastores nacionais, 312 membros nas igrejas”. (PEREIRA, 1982, p.65). Consta a seguinte nota no livro de José Reis Pereira (1982), após a presente informação dada por Bagby à Junta de Richmond: “Por falta de dados precisos, não podemos dizer quais eram essas oito igrejas. Informações certas temos sobre a organização de seis: Salvador, Rio de Janeiro, Maceió, Recife, Juiz de Fora e Barbacena”. (PEREIRA, 1982, p.333).

Em 15 de novembro de 1889 foi proclamada a República no Brasil. Este fato foi muito celebrado pelos batistas, sobretudo, pelos missionários norte-americanos. Eles entendiam que agora teriam ampla liberdade de consciência e de culto, com a separação entre a Igreja e o Estado, como se pode depreender de uma publicação feita no *The Foreign Mission Journal*, esse era um periódico dos batistas americanos que sustentavam os batistas no Brasil. Crabtree faz a citação do referido periódico:

Já ouviam, sem dúvida, da separação da Igreja e o Estado do Brasil. Temos agora inteira liberdade religiosa, o que desejávamos desde muito tempo. [...] O Brasil é agora um dos campos missionários mais prometedores do mundo, [...] De todas as nossas missões, parece que a providência aponta o Brasil como o lugar onde, acima de todos os outros, nós devemos aumentar os nossos esforços até onde possível. A queda da Monarquia e o estabelecimento da República trouxe muitas mudanças, todas favoráveis ao trabalho de evangelização. (CRABTREE, 1962, p.90-91).

Como visto, foi grande o entusiasmo dos missionários batistas com a Proclamação da República. Eles viam grandes vantagens no regime republicano,

sobretudo no que diz respeito à proteção contra as perseguições religiosas. Foi assim, que, segundo Crabtree (1962), foram feitos fervorosos apelos à Junta de Richmond para que enviasse mais missionários para o Brasil. Também, segundo ele, diversos jovens norte-americanos, vendo as vantagens que se apresentavam com a nova República, ofereceram-se para serem enviados ao Brasil. Tais fatores contribuíram para que houvesse uma expansão da obra batista no Brasil.

3.2 Primeira presença de batistas em Minas Gerais

Verticalizando o tema, vejamos como se deu a primeira presença de batistas no Estado. Antes, porém, há um dado a ser considerado. É que, conquanto haja diversidade de fontes bibliográficas sobre a história geral e no Brasil, acerca dos batistas, o mesmo não ocorre em relação à história deste grupo especificamente em Minas Gerais. Nota-se uma escassez de fontes e de documentos que possam elucidar com maior precisão sua história.

Neste sentido, três livros publicados e um artigo no Jornal Batista Mineiro se destacam. O primeiro livro foi escrito em 1930 por Herval S. Rangel, um pastor batista. Ele explica, na introdução, que recebeu a incumbência de escrever a história da denominação em Minas Gerais pela Convenção Batista Mineira. Como não indica em que ano isso ocorreu, fica subentendido que tal incumbência tenha sido dada na Assembleia convencional de 1929. O livro tem por título *História da Denominação Batista do Estado de Minas Gerais*. Nele, o autor reconhece sua inexperiência em relação à atividade historiográfica. Entretanto, executa o trabalho utilizando como fontes primárias de pesquisa suas próprias memórias, cuja história vivenciava. Também utiliza a memória de pessoas vivas as quais afirma ter consultado. Em alguns casos, utiliza documentos escritos, como atas e cartas. Dentre as limitações da obra, está a constatação de que ela não traz referências bibliográficas, informações precisas das pessoas entrevistadas ou dos documentos pesquisados, fato que confere ao livro uma categoria de documento enquanto memória do autor.

O segundo livro é de 1989, escrito quase seis décadas após o de Rangel. Tem por título *Pioneirismo e neopioneirismo: cem anos de ação missionária batista em Minas*, de autoria do pastor batista Ader Alves de Assis. No texto, o autor declara que o livro foi escrito por encomenda da Convenção Batista Mineira, por ocasião das

comemorações do centenário dos batistas em Minas Gerais. Segundo Assis, na 65ª Assembleia da Convenção Batista Mineira, ocorrida na cidade de Carangola, em 1988, foi levantada a questão de não haver uma história atualizada dos batistas mineiros. Como o próprio Assis foi quem levantou a questão na Assembleia, essa o indicou para atualizar a história e suprir a lacuna. O livro de Rangel, e o artigo do Jornal Batista de Florentino Ferreira lhe serviram de fonte bibliográfica em relação aos períodos abrangidos pelo mesmo. Para os períodos posteriores ao livro de Rangel e ao artigo de Ferreira, Assis utilizou-se das próprias memórias, de entrevista com pessoas, além de documentos como atas, cartas e jornais.

O terceiro livro, mais recente, data de 2008, quase duas décadas em relação ao de Assis. Tem por título *Das trilhas de Minas para a estrada real: um panorama histórico da Convenção Batista Mineira*. É da autoria do historiador Rafael Rodrigo Ruela Souza, e, segundo o autor, também foi encomendado pela Convenção Batista Mineira com o objetivo de tentar resgatar os fatos singulares da trajetória dos batistas no Estado, haja vista as comemorações dos noventa anos da Convenção. Mesmo tendo formação e experiência para execução do trabalho encomendado, o autor reconhece as limitações da sua obra ao afirmar que depende de fontes históricas que nem sempre existem, e quando existem, são muitas vezes incompletas. Nas referências bibliográficas, observa-se que ele utiliza como fonte de pesquisa, para atualização da história, jornais, documentos, entrevistas, e as obras de Rangel e Alves para os eventos mais antigos.

Além das três obras citadas, nesta questão do material bibliográfico, é possível colher dados em livros esparsos sobre a história dos batistas no Brasil, dos historiadores A.R.Crabtree, José Reis Pereira e da jornalista Bety Antunes de Oliveira. Por fim, há um pequeno artigo do pastor Florentino Ferreira, publicado no jornal *O Batista Mineiro (JBM)*, nas edições de agosto-outubro de 1965 e na edição de dezembro do mesmo ano. Sendo este artigo o segundo texto mais antigo sobre a história dos batistas no Estado de Minas Gerais, serviu-se o autor das informações trazidas por Rangel, das próprias memórias, e tornou-se fonte para as pesquisas de Assis e de Souza. Diante deste cenário bibliográfico, espera-se que, excluindo as atualizações históricas mais recentes, os dados históricos iniciais sobre a primeira presença dos batistas no Estado de Minas Gerais, serão revisitados por todos

aqueles que se dedicarem a escrever esta história, uma vez que utilizarão os mesmos restritos documentos bibliográficos.

De acordo com as fontes bibliográficas citadas e aqui utilizadas, a primeira tentativa de estabelecer a denominação batista em Minas Gerais se deu no ano de 1888, com a vinda do missionário Charles Davis Daniel para Juiz de Fora, enviado pela Junta de Richmond, sob a liderança de Bagby. Daniel nasceu em 1856 no Alabama. Veio para o Brasil aos dez anos quando seus pais emigraram dos Estados Unidos em novembro de 1866, para fundar a Colônia de Santa Bárbara. No tempo de sua estadia no Brasil, aprendeu a falar português. Em outubro de 1872, com 16 anos, sua família retorna para os EUA. Em 1885, com 29 anos, Charles Davis Daniel retorna ao Brasil, vindo desta vez na condição de missionário nomeado pela Junta de Richmond, e casado com a também nomeada pela mesma Junta, missionária Lena Kirk. (ASSIS, 1989, p.22; OLIVEIRA, 2005, p.316-317; SOUZA, 2008, p.27).

Segundo Assis (1989), quando retornou ao Brasil, Daniel iniciou suas atividades na cidade de Recife. Alguns meses depois foi para a Bahia com o objetivo de ajudar por algum tempo o missionário Z.C.Taylor que ficara só, uma vez que os Bagby haviam se transferido para o Rio de Janeiro. Em questão de meses, porém, Daniel decide se transferir para o Rio de Janeiro, e passa ali algum tempo, até que, pela quarta vez desde o seu retorno ao Brasil, se transfere para a cidade de Juiz de Fora, em 1888, onde irá iniciar o trabalho batista no Estado de Minas Gerais. Assis (1989) destaca que, em regra, a escolha por Minas Gerais, no lado pessoal, se deveu ao clima mais ameno que favorecia uma melhor adequação do missionário norte-americano, esta adequação climática era sempre uma dificuldade para o missionário e sua família. As doenças tropicais também eram sempre uma ameaça. No lado estratégico da missão, Minas Gerais apresentava perspectiva bastante promissora, sobretudo pela vasta população e pela posição político-econômica que representava no país.

Daniel decide escolher e ir para a cidade de Juiz de Fora, mas, como nas suas passagens pelas outras cidades, não permanecerá por muito tempo. Assis (1989) registra o trecho de um relatório enviado pela Junta de Richmond à Assembleia da Southern Baptist Convention, e que diz: “Em fevereiro de 1889, com a presença de W.B.Bagby, chefe da missão do Rio de Janeiro, foi organizada a Igreja Batista de Juiz de Fora, a primeira igreja organizada no Estado de Minas

Gerais”. (ASSIS, 1989, p.17). Esta igreja iniciou suas atividades com quatro membros, dois deles, Daniel e sua esposa Lena Kirk. Oliveira (2005) registra outro trecho do relato da Junta de Richmond à Southern Baptist Convention que trata do tema em tela, e, ao ser citado, esclarece alguns pontos importantes:

Os irmãos Daniel e Puthuff tão logo chegaram ao Brasil sugeriram que a Junta de Richmond abrisse uma nova Missão onde os dois pudessem trabalhar juntos. Os Drs. Bagby e Taylor já haviam solicitado à Junta de Richmond a abertura de uma Missão em Minas Gerais. Após as devidas considerações, a Junta de Richmond resolveu abrir a nova Missão proposta e ali colocar aqueles dois irmãos. (OLIVEIRA, 2005, p.399-400).

O missionário Edward Allen Puthuff, citado no relato acima, de acordo com Oliveira (2005), foi nomeado e enviado pela Junta de Richmond, vindo para o Brasil juntamente com Daniel e sua esposa. Ao que tudo indica, porém, ele não se estabeleceu em Minas Gerais com Daniel, nem esteve presente quando da organização da primeira igreja mineira. Sua esposa, Emma Fox, por questões de saúde, retornou aos EUA em agosto de 1887. Puthuff retornou em abril de 1889, e ambos não mais voltaram ao Brasil. A própria Junta de Richmond, ficou incerta acerca da sua vinda para Minas Gerais, como afirma Oliveira (2005), baseada no trecho do relato da Junta de Richmond, que registra: “A Sra. Puthuff, cuja saúde não é boa, retornou para este país (Estados Unidos). O irmão Puthuff aceitou a nova indicação para esse campo (Juiz de Fora), mas a Junta inda não tem ciência de que ele tenha ido para lá”. (OLIVEIRA, 2005, p.399-400).

Portanto, foi Charles Daniel e sua esposa quem iniciou a primeira igreja batista em solo mineiro, em sua própria casa, com quatro membros, em fevereiro de 1889, contando com a presença de W.B.Bagby, líder da missão no Rio de Janeiro. A PIBJF é, portanto, considerada pela Junta de Richmond, por Assis, Rangel e Souza, a primeira igreja batista inaugurada no Estado de Minas Gerais.

Porém, Charles Daniel e sua esposa, devido à enfermidade dela, retornam, pouco tempo depois da organização desta igreja, para os Estados Unidos. Assis (1989) relata que Lena Kirk não conseguiu se adaptar ao Brasil, ela tinha pouca saúde e padecia de frequentes crises de nostalgia, fato que levou o missionário Daniel a deixar definitivamente o Brasil e retornar a sua terra natal. Oliveira (2005) esclarece, ainda, que eles retornaram para os Estados Unidos em Janeiro de 1890. Tal dado indica que o casal não completou sequer um ano à frente da igreja recém-

inaugurada por eles. Assim, com a saída de Daniel, a PIBJF ficou sob a direção de Bagby, líder da missão no Brasil, e que continuava seu trabalho no Rio de Janeiro. E, na falta de um missionário residente, ele, como pôde, deu alguma assistência à esta igreja.

Em meados de 1890 chega à cidade de Juiz de Fora o missionário inglês Edwin Herbert Soper e sua esposa Grace Soper, enviados pela Junta de Richmond. Quando o casal Soper assumiu a PIBJF, essa tinha 14 membros. Em 1891, chega dos Estados Unidos um novo casal de missionários, que se junta a Soper, a saber James Leonel Downing, um médico cirurgião, e sua esposa. Juntos, Soper e Downing ficaram animados, pois o trabalho começou a surtir efeitos. Assim, decidem expandir e abrir uma nova igreja na região próxima. Desta forma, em 1892, organizam na cidade de Barbacena a Primeira Igreja Batista de Barbacena. Assis (1989) registra que, juntas, neste ano de 1892, as duas igrejas somavam 60 membros, embora não individualize quantos em cada uma delas. Porém, Assis (1989) informa que o missionário Soper foi acometido de uma enfermidade, não relatada. Este fato levou o casal de missionários a voltar para a Inglaterra no ano de 1893. Assis, Rangel e Souza não esclarecem o mês do ano em que Soper e sua esposa retornaram para a Inglaterra. Segundo Assis (1989), porém, a partir de Julho de 1893 Downing assumiu a PIB de Campos, no Rio de Janeiro, retornando no final do ano para os Estados Unidos. Juntando as informações, entendemos que, quando Soper decidiu retornar para a Inglaterra, tanto a PIBJF quanto a PIB de Barbacena ficaram sem pastor.

Assis (1989) prossegue e relata que em 1894 vem residir em Juiz de Fora Samuel J. Porter, mas fica somente seis meses e retorna para o Rio de Janeiro. Na sequência, vem o missionário J.J. Taylor e sua esposa Ada D. Taylor, que assumem o trabalho nas igrejas de Juiz de Fora e Barbacena, em março de 1894, experimentando certo progresso, uma das razões, porque permanece um tempo maior que seus antecessores.²⁴ Ele, em 1895 dá um relatório de 20 membros no início do ano, e de 32 membros no final de 1896. Devido à pequena permanência

²⁴ Rangel (1930) cita em seu livro um trecho extraído do jornal “As Boas Novas”, sendo este um jornal batista editado na cidade de Campos, Rio de Janeiro. Nele consta alguns dados enviados pelo missionário Taylor e que interessa aqui por mostrar a situação em que a igreja em Juiz de Fora se encontrava. O jornal é de Janeiro de 1895, e traz o seguinte texto: “As estatísticas enviadas de Juiz de Fora pelo irmão J.J. Taylor acusam um total de 20 membros, no fim do ano passado. Destes, 7 foram recebidos por baptismo e 2 por carta; faleceu um e sahio outro com demissória, para a egreja de Campos. [...] Taes eram os frutos da vasta e productiva seara”. (Apud, RANGEL, 1930, p.7-8)..

dos missionários, percebe-se que a consequência era que a igreja crescia e diminuía sistematicamente.

Não obstante o crescimento experimentado na gestão do missionário J.J Taylor, esse enfrentou um período de grande desafio. Pouco antes da sua chegada, em Dezembro de 1893, o Congresso Mineiro reunido em Barbacena, começa a discutir a proposta do Governador Augusto de Lima de transferir a capital mineira de Ouro Preto para outro local. Após a aprovação, começam os trabalhos de construção e preparativos da cidade, bem como a transferência dos órgãos públicos. Em Dezembro de 1897 é inaugurada a nova capital mineira. Este fato histórico para as igrejas de Juiz de Fora e Barbacena é relevante, pois, segundo Assis (1989), impactou negativamente estas igrejas. Muitos moradores destas cidades, entre eles os membros das pequenas igrejas batistas de Juiz de Fora e Barbacena, atraídos pela nova capital do Estado, decidem migrar, e assim, estas igrejas sofreram uma perda progressiva de membros, fato que vai culminar na sua extinção.

O próprio missionário J.J. Taylor decide ir a Belo Horizonte, juntamente com Bagby, com a intenção de organizar uma igreja na nova capital. E, após a organização da igreja em Belo Horizonte, ele sai de férias e não mais retorna a Juiz de Fora. Assim, a PIBJF, primeira do Estado, fica sem assistência de missionários, e extingue-se no ano de 1897. Assis (1989) relata que a igreja de Barbacena se extinguiu primeiro que a de Juiz de Fora, em 1895, embora reconheça que não há documentos que permitam fixar datas exatas, porque com a extinção das igrejas, os documentos das mesmas se extraviaram.

Segundo Souza (2008), a PIB de Juiz de Fora foi recriada em 12 de outubro de 1927, estabelecendo-se com 30 membros, 25 vindos da PIB de Belo Horizonte, fazendo o caminho inverso do que haviam feito anteriormente. A igreja foi recomeçada nas casas dos membros e assim permaneceu até conseguir sede própria. Ela perdura até os dias atuais sendo, hoje, uma das maiores igrejas batistas em termos numéricos no Estado. Quanto à PIB de Barbacena, segundo Assis (1989), houve uma nova tentativa de reabertura dos trabalhos em 1934, mas durou somente até março de 1938, cessando novamente. A terceira e atual fase da presença batista em Barbacena começou em fevereiro de 1971, com a vinda do missionário Leon Charles Galgoul com a família. Ele iniciou uma igreja em sua casa. Três anos depois, a igreja foi organizada, Igreja Batista de Barbacena, hoje Igreja

Batista Memorial de Barbacena. Este missionário ficou na igreja até aposentar-se, em 1980. Atualmente, a igreja permanece, tendo sede própria e sendo importante no seio da denominação batista.

O historiador Souza (2008) sugere que a nova capital mineira, e também sede administrativa do governo, “nasceu embalada pelos ideais de modernidade e racionalidade”. (SOUZA, 2008, p.29). Segundo ele, foi a primeira cidade moderna e planejada do país, tornando-se um símbolo da República que há pouco havia sido proclamada. Sua importância e posição estratégica irá direcionar o foco do trabalho dos batistas, e logo se tornará o centro gestor da denominação no Estado. Este fato levou grande parte dos missionários norte-americanos, que obtinham nas capitais Rio e São Paulo melhores resultados, e sempre as escolhia como foco de trabalho, a ver Belo Horizonte, também, como local em que deveria se investir. Tudo isso, porém, a custo do abandono das cidades em que haviam iniciado os primeiros trabalhos.

A pouca expressão dos trabalhos iniciais em Minas, sobretudo na missão de Juiz de Fora e Barbacena, sem grande progresso, é assim analisada por Assis (1989): “A passagem dos primeiros missionários por aqui teve muito de escolha pessoal, em virtude do clima. Eles não conseguiram seus propósitos imediatamente e se foram cedo a outros campos. Não houve continuidade”. (ASSIS, 1989, p.12). O relatório de J.J. Taylor publicado no jornal batista editado do Rio de Janeiro, *As Boas Novas*, em Janeiro de 1895, exatamente sete anos após a organização da PIB de Juiz de Fora, apresenta o número de 20 membros. Tal fato é avaliado por Assis (1989) como muito esforço para pouco resultado. Segundo ele, o estado do Rio de Janeiro apresentava índices melhores de aproveitamento do que Minas, o que trazia certo desânimo aos missionários norte-americanos, e explica a grande rotatividade que houve neste trabalho batista em seus primórdios, como informa:

Três fatores apareceram prejudicando a missão de Juiz de Fora: as frequentes e duras perseguições; a mudança da capital para Belo Horizonte, atraindo a população; e o fato de que os missionários vinham geralmente seguindo conselho médico, em convalescência, e ficavam em Juiz de Fora por algum tempo apenas. Parece que os métodos não foram adequados para a época. [...] Nenhum dos missionários conseguiu realizar um ministério. Passada a enfermidade, se íam. A média de permanência deles estava entre 6 meses a 1 ano. O trabalho careceu de continuidade e um pouco mais de persistência. [...] A comparação que se fez entre o estado do Rio e Juiz de fora também cooperou para prejudicar os ânimos.

Os missionários esperavam muito e conseguiram pouco. Optaram por áreas onde o esforço rendesse mais. (ASSIS, 1989, p.45).

Tudo indica que foi com a conversão de brasileiros à fé batista e com a coordenação das igrejas por meio da Convenção Batista Mineira, que o trabalho batista em Minas começou a se consolidar, alcançando a maioria dos municípios mineiros, e crescendo. Nas palavras de Assis (1989): “Enfim, e depois de alguns desencontros, chegaram os grandes, seguraram a bandeira. Uma a uma as regiões começaram a ser atraídas pelas cores da unificação. Surgiu e se fortaleceu a Convenção Batista Mineira”. (ASSIS, 1989, p.13).

3.3 Surgimento da Convenção Batista Mineira

Uma vez organizada e estabelecida as primeiras igrejas batistas em Minas Gerais, essas, distantes e espalhadas no vasto território, veem a necessidade de se juntarem em torno de uma instituição que pudesse unir e coordenar as forças batistas no Estado. Por isso, tão logo se espalham pelos municípios mineiros, estas igrejas se unem e organizam a Convenção Batista Mineira.

A Convenção Batista Mineira é uma organização religiosa, criada com o objetivo de congregar e reunir as igrejas batistas locais e autônomas do Estado de Minas Gerais que possuem a mesma orientação prático-doutrinária, para ajuda mútua e cooperação em objetivos comuns: sejam educacionais, missionários ou sociais. Uma vez que cada igreja local é autônoma e não reconhece sobre si nenhuma autoridade hierárquica, unem-se voluntariamente para cooperarem umas com as outras.

Logo, esta associação de igrejas chamada Convenção, visa servir às igrejas e coordenar o trabalho cooperativo das mesmas. Para tanto, ela estrutura-se administrativamente por meio de um Conselho Diretor composto de: Diretoria, Conselho Fiscal, Conselho Doutrinário, Câmara de Finanças e Câmara Jurídica. Também é composto e auxiliado por meio de quatro comitês criados com o objetivo de focarem atividades específicas como: Educação, Ação Social, Crescimento Cristão, Missões; e, por meio de instituições auxiliares criadas com o objetivo de desenvolver atividades direcionadas a grupos específicos como: Homens, Mulheres, Jovens. Por fim, o Conselho Diretor é composto também por algumas organizações

filiadas, que têm Estatuto próprio e possuem personalidade jurídica, como: a Associação dos Músicos, as Associações Regionais de Igrejas Batistas e a Ordem dos Pastores. Porém, sempre, o poder soberano da Convenção é a Assembleia, composta pelos pastores e membros das igrejas filiadas e cooperantes.

Vale destacar que a Convenção Batista tem um papel coordenador dos trabalhos e das forças batistas, que adotam um modelo eclesiológico congregacional, onde cada igreja local é autônoma e independente, e unificam-se em torno da Convenção. Assim, Assis (1989) deixa transparecer:

No Estado de Minas, de grande extensão e amplas fronteiras, os batistas começaram em cinco pontos diferentes. E sobreviveram, por algum tempo, sem uma coordenação missionária, até que fatores circunstanciais e a determinação de alguns líderes unificaram a ação, em torno da Convenção Batista Mineira. (ASSIS, 1989, p.12).

Sua afirmação indica a necessidade da existência de uma associação de igrejas para a sobrevivência batista, deixa claro que a descontinuidade sempre prejudicou o trabalho dos batistas em Minas. Então, fazia-se necessário para os batistas mineiros uma organização que unificasse e coordenasse os trabalhos, sem depender exclusivamente dos interesses pessoais dos missionários norte-americanos, seus acertos e desacertos. E, certamente, com o avanço do trabalho batista nos diversos estados e a chegada de inúmeros missionários, tornava-se cada vez mais inviável a coordenação distante feita pela Junta de Richmond.

Na verdade, como afirma Azevedo (2004), um dos fatores para a expansão e marca distintiva dos batistas, e que explicam a sua coesão, sempre foi “a organização em associações voluntárias de igrejas”. (AZEVEDO, 2004, p.80). Este tipo de associação foi responsável em gerar a consciência denominacional batista. Azevedo (2004) explica que a defesa na autonomia da igreja local favorecia a importância das associações das igrejas como forma de coordenar os trabalhos, leva-los à expansão e gerar unidade entre estes corpos independentes.

Em síntese, a igreja local não compõe um corpo maior, mas é um microcosmo do reino espiritual de Cristo. Como tal, é autossuficiente e tem plena liberdade para tratar de todos os seus assuntos, sem qualquer dependência de qualquer outro corpo eclesial. O relacionamento fundamental é entre Cristo e o indivíduo, já que a salvação antecede à membresia. [...] As associações foram formadas dentro deste quadro. De fato, a eclesiologia batista americana ratificou a ênfase localista, mas encontrou lugar para

afirmar o valor das associações de igrejas, nos moldes ingleses. (AZEVEDO, 2004, p.127).

Não obstante, Azevedo (2004) explica que sempre houve um temor entre os batistas de que estas associações se transformassem em uma espécie de poder supraeclesiástico. Por esta razão, desde o início, criou-se o consenso de que a participação de uma igreja batista em uma associação deveria ser voluntária, feita por livre consentimento, visando à cooperação, expansão e fortalecimento mútuo, e jamais, com o objetivo de interferir na igreja local. Logo, estas associações não existem para interferir nas igrejas locais, pois, um dos maiores princípios defendidos pelos batistas é o princípio congregacional, onde, cada igreja é independente e autônoma.

Assim, Azevedo (2004) afirma que os missionários batistas norte-americanos vindos para o Brasil reproduziram o mesmo modelo de igreja que conheciam. À medida em que as igrejas iam surgindo, mantida a independência de cada igreja local, segundo o princípio batista, foram sendo organizadas as suas associações. Era consenso de que, apesar da independência local, precisavam, juntos, treinar obreiros, publicar literatura que desse respaldo e unidade aos seus princípios e doutrinas, e ter alguns meios de comunicação para divulgar as suas ideias. Sozinhos e isolados, pouco poderiam fazer. Em unidade, poderiam trabalhar para formar novos líderes, com o estabelecimento de seminários e institutos, e, avançar pelo estado, e pelo país.

O mesmo Azevedo (2004) esclarece que nesta forma de se associar dos batistas há um modelo básico: o órgão máximo é a Assembleia anual da Convenção, onde comparecem os mensageiros enviados pelas igrejas locais para deliberações (sejam pastores ou leigos). No interregno das Assembleias, um Conselho Executivo implementa e coordena as decisões tomadas, cuja execução compete a uma Diretoria Executiva ou às Juntas. Este modelo nacional se reproduz no âmbito estadual e regional. Uma espécie de alinhamento político semelhante ao da República Federativa que se organiza em União, Estados-membros e Municípios. Assim, de modo similar, os batistas em Convenção Nacional, Estadual, e Associações Regionais. Contudo, Azevedo (2004) alerta que a Convenção Nacional não é um somatório de ações das Convenções Estaduais ou Regionais, mas, sempre, das igrejas locais. Na verdade, muitas vezes, as organizações regionais,

estaduais e nacionais não se comunicam entre si, nem tratam dos mesmos assuntos, tendo competência autônoma na sua área jurisdicional de atuação.

Como as igrejas locais são autônomas e independentes, também o são as suas organizações. Desta forma, o fato de haver uma Convenção nacional, não significa que esta possa se impor sobre a Convenção estadual, que por sua vez, não pode se impor sobre a Associação regional. Cada qual guarda a sua independência, e específicas funções que devem desempenhar, ao mesmo tempo em que se ligam umas as outras voluntariamente. Tudo, sempre, em torno das igrejas locais, que as financiam. A razão de existência de cada uma destas instituições são definidas por seus Estatutos próprios e Regimentos, os quais são desenvolvidos e votados pelos mensageiros, sendo esses enviados pelas igrejas locais. Desta forma, as decisões convencionais ou associacionais, sejam de que natureza for, não são de adoção compulsória pelas igrejas. Assim, o princípio da associação voluntária se mantém de pé. Não obstante, este grupo consegue manter uma coesão doutrinária. Um dos motivos apontados por Azevedo (2004), que possibilitam esta coesão em meio a tão defendida individualidade, é a literatura, quase sempre de uso comum, adotada entre as igrejas locais, como também a formação da liderança das igrejas nos centros de formação da denominação.

Isto posto, entende-se que foi assim, com o surgimento de diversas igrejas no Estado de Minas, como expõe Souza (2008), separadas por grandes distâncias, que surgiu a necessidade de se estreitar os vínculos entre as mesmas, para realização de uma melhor coordenação, que até então estava no arbítrio individual dos missionários, e assim fazer crescer o espírito de grupo e de irmandade.

Este sentimento, gerado no seio das igrejas batistas instaladas em Minas Gerais, deu origem à organização da instituição que, de agora em diante, ficará encarregada pela coordenação do trabalho denominacional em Minas Gerais: a Convenção Batista Mineira. Para Assis (1989), se até então os planos eram da missão, coordenados pelos missionários estrangeiros, com a criação da Convenção Batista Mineira, as igrejas no Estado irão se fortalecer, participar em conjunto, e assumir o sustento e manutenção de suas instituições e igrejas, emancipando-se da dependência estrangeira.

Assim, no dia 19 de Julho de 1918, foi organizada a Convenção Batista Mineira, em uma Assembleia realizada na sede da Primeira Igreja Batista de Belo

Horizonte. Esta assembleia teve representantes das sete igrejas batistas existentes no Estado neste período, quais sejam: a igreja anfitriã de Belo Horizonte, a de Caparaó, de Água Limpa, de Itaúna, de Juramento (Montes Claros), de Madeira e de Miraí, num total de vinte mensageiros presentes. Nesta ocasião, foi criada a Junta Estadual com o objetivo de executar a expansão missionária no Estado e, assim, foi eleita a primeira diretoria, da Convenção e da Junta Estadual, composta, ambas, por presidentes brasileiros²⁵. (ASSIS, 1989, p.61; RANGEL, 1931, p.31-33; SOUZA, 2008, p.38-39).

A eleição de presidentes brasileiros se verifica importante, porque, neste período, sobretudo no Norte do Brasil, muitos batistas nativos estavam insatisfeitos com a hegemonia de missionários estrangeiros na liderança das organizações denominacionais. Antes de avaliar este conflito que passou a existir entre nacionais e estrangeiros, destaca-se aqui um importante dado. Sendo Belo Horizonte a nova capital do Estado, tornou-se consenso que a organização que irá trazer unidade e coordenar as igrejas em Minas Gerais esteja sediada na capital. Muito mais do que uma questão da geografia, vê-se uma espécie de alinhamento dos batistas às questões políticas do Estado.

Léonard (2002) registra vários episódios, do final do século XIX e início do século XX, onde igrejas batistas no Brasil experimentaram incidentes que demonstram as primeiras dificuldades enfrentadas entre os missionários e os nativos e que é chamada por ele como o problema da maioria e da emancipação. Os registros que ele faz destes incidentes demonstram que os mesmos ocorreram em diversos estados brasileiros, com maior concentração no Nordeste do país. Neste sentido, nem a capital deixou de enfrentar esta crise anti-missionária, que ocorreu pouco antes da organização definitiva da Primeira Igreja Batista de Belo Horizonte. Este problema ocorreu em relação a todas as denominações protestantes de missão presentes no Brasil. Em relação aos batistas, Léonard (2002) esclarece:

O sistema eclesiástico congregacionalista, próprio às igrejas batistas e dentro do qual se permite uma grande liberdade de movimento às

²⁵ Na ocasião foi eleita a primeira diretoria da Convenção, que ficou assim composta: presidente Henrique E. Cockell; vice-presidente, Augusto Bretas; secretário, Jurandir Freire; tesoureiro, Gasparino Soares. Também foi eleita a primeira diretoria da Junta Estadual, cuja composição foi a seguinte: presidente, Antônio da Costa Rangel; vice-presidente, D.F.Crosland; secretário-correspondente, O.P.Maddox; Primeiro Secretário, Antônio Villas Boas; Segundo secretário, H.E.Cockell; tesoueiros, Augusto Bretas e Pedro Fernando da Fonseca. (SOUZA, 2008, p.39).

comunidades locais, facilitaria, é certo, os seus movimentos de dissidência relativamente aos organismos missionários, mas, por outro lado, haveria de limitar-lhes a amplitude. Estes cismas apareceram cedo na história da obra batista, mas só muito mais tarde haveria de eclodir um movimento de independência análogo ao da Igreja Presbiteriana e comparável a ele em número de comunidades. (LÉONARD, 2002, p.185).

Quanto a esta questão, Silva (2011) analisa um conflito específico que passou a haver na relação entre os missionários americanos e a membresia da Primeira Igreja Batista do Brasil, na Bahia. Foi em 1910, quando um grupo descontente com a liderança dos missionários norte-americanos, separam-se da referida igreja e organizam a Igreja Batista Independente do Garcia, posteriormente, chamada Missão Batista Independente. O objetivo na criação desta nova missão foi iniciar um trabalho evangélico batista nacional, destituído do elemento estrangeiro, ou de sua dominação cultural e financeira.

Silva (2011) avalia que fatores de ordem interna e externa contribuíram para este cisma. Havia uma forte dependência eclesiástica, litúrgica e financeira das igrejas brasileiras em relação às igrejas-mãe. Neste período começava a crescer no país um espírito nacionalista. Como havia uma tendência dos missionários de identificar a cultura norte-americana com o Evangelho, e, por consequência, rejeitar a cultura local e a liderança dos obreiros nacionais, isso contribuiu para que houvesse o conflito. Assim, a reação ao projeto missionário dos batistas da Junta de Richmond, faz surgir a Missão Batista Independente, com a proposta de uma liderança estritamente nacional, pronta a iniciar um setor batista brasileiro. Então, no dia 02 de agosto de 1910, os dissidentes assinam um *Protesto*²⁶, no qual criticam o autoritarismo dos missionários e expõe a razão da sua separação, considerada por eles como uma libertação do domínio cultural e financeiro, de uma caminhada livre, sem a ingerência estrangeira.

Silva (2011) destaca que a Convenção Batista Brasileira e o comitê de Richmond condenam o movimento, considerando-o subversivo. Nesta dinâmica, para se compreender, é útil a análise de Bourdieu (1974), quando em seu livro *Economia das Trocas Simbólicas*, descreve como a classe sacerdotal por ele descrita “monopolizavam a gestão dos bens de salvação e são detentores

²⁶ “[...] unidos em um só sentimento, a bem da conservação da nossa origem e do governo da igreja, actualmente decaído de sua forma democrática, levantar bem alto o presente protesto, contra o abuso praticado pela maioria, e separarmo-nos, pelo facto de sentirmo-nos injuriados e oprimidos nas nossas consciências, para organizar-mo-nos em igreja [...]” (Apud, SILVA, 2011, p.299).

exclusivos da competência específica necessária à produção ou reprodução de um corpus deliberadamente organizado de conhecimentos secretos”. (BOURDIEU, 1974, p.39). Sendo os missionários estrangeiros detentores da mensagem que vieram pregar, não poderiam entender porque os nativos que a receberam poderiam dar prosseguimento sozinhos, descartando-os. O movimento, no entanto, mesmo livre da tutela e financiamento dos missionários americanos, consolidou-se na Bahia e em outras cidades do Nordeste, e se manteve como um grupo independente da Denominação Batista, ao lado da Convenção Batista Baiana. Nesta, permanecendo os fiéis à liderança dos missionários.

É inevitável concluir que se desenvolvera entre os crentes batistas o sentimento de que havia chegado a hora de sua emancipação do domínio, controle e dependência estrangeira. À medida que o trabalho avançava e crescia, fazia-se necessário que estes missionários fossem treinando, capacitando e deixando-se substituir pelos obreiros nacionais, porém, isto não ocorreu de maneira totalmente pacífica e organizada.

Pereira (1982) entende que após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), passou a crescer e se desenvolver entre os brasileiros, um espírito nacionalista, isto contribuiu para aumentar a rejeição por estrangeiros. Para agravar a situação, no caso dos missionários batistas norte-americanos, estes insistiam em manter a dependência financeira dos batistas brasileiros ao financiamento americano, e a restringir a participação dos obreiros brasileiros na liderança das igrejas e organizações, como as Convenções e Seminários. Pereira (1982) narra um episódio ocorrido a partir de 1920, que ficou conhecido como a “Questão radical”. Esta foi outra crise ocorrida em Pernambuco, envolvendo o Seminário Batista do Recife e o Colégio Batista de Recife, onde a luta pela autonomia e liberdade na questão do uso das finanças e libertação da liderança estrangeira, acabou culminando em uma nova cisão, que levou 30 anos para ser superada. Reily (2003) também aborda a questão:

Líderes batistas nacionais do Nordeste ventilaram, através de um “Memorial dos pastores batistas do campo regional aos missionários batistas da região”, preparando em fins de outubro de 1922, o desejo de terem uma parte maior nas decisões quanto às prioridades e aplicação de dinheiros provindos dos Estados Unidos. Não atendidos a contento, pastores como Adrião Onésimo Bernardo e Antônio Neves de Mesquita levaram o seu apelo, em termos claros, à Convenção Batista Brasileira em 1925. Naturalmente, com o passar de 25 meses, o desentendimento conhecido

como a “questão radical” avolumara e a posição dos “radicais” foi explicitada no “manifesto” apresentado à Convenção. (REILY, 2003, p.180-181).

Sintetizando o conteúdo deste Manifesto, Reily (2003) esclarece que nele, o grupo conhecido como “radicais” deixou claro que desejavam que o processo decisório e o controle das finanças estivessem em mãos de nacionais, quer estas finanças fossem oriundas do Brasil, quer vissem de Richmond. Sua posição não foi aceita pela Convenção Batista Brasileira. O grupo “radical”, uma vez que sua demanda não havia logrado êxito, decide se organizar em um novo grupo batista separado da Convenção e da Junta de Richmond.

Face às questões que fervilhavam na Denominação Batista em relação ao relacionamento dos nativos com os missionários estrangeiros, é possível retomar a questão da organização da Convenção Batista Mineira, para entender a razão que levou aqueles mensageiros a elegerem como presidente da Convenção e da sua Junta Estadual missionária, um presidente nacional evitando, assim, o monopólio por parte de missionários estrangeiros, da recém-criada entidade que coordenaria o trabalho dos batistas em Minas.

Assim entende Souza (2008), que faz a seguinte afirmação: “a liderança mineira prevenia-se contra o movimento iniciado no Norte do Brasil por batistas brasileiros, insatisfeitos com a hegemonia yankee na liderança das organizações denominacionais na região”. (SOUZA, 2008, p.40). Desta forma, evitava-se o risco de que as questões que eclodiam entre os batistas nacionais e estrangeiros, sobretudo no Norte do país, pudessem também ocorrer no seio da recém-organizada Convenção Batista Mineira. Ao mesmo tempo, ao agir assim, este grupo evidencia que a questão era forte e estava presente também entre os batistas mineiros.

Entretanto, outra questão singular que atingiu a Convenção Batista Mineira foi o evento que ficou conhecido como “o contestado Batista”. Assis (1989) explica que este foi o nome dado para os problemas ocorridos no Estado, envolvendo a CBM e cinco igrejas no Vale do Rio Doce. As igrejas que subscreveram inicialmente a Convenção Mineira foram as iniciadas a partir da missão do Rio de Janeiro, lideradas pelo missionário Bagby. Porém, haviam iniciado outras em Minas, na região do Vale do Rio Doce, a partir da coordenação das igrejas batistas do Espírito Santo, possuindo, assim, maior ligação com as igrejas capixabas que com as

mineiras. Essas eram coordenadas pela Convenção Batista Vitorense, e criaram a Associação das Igrejas do Vale do Rio Doce. Não tinham vínculo ou ligação com a Convenção Batista Mineira, nem aceitavam a sua ingerência.

Prosseguindo, Assis (1989) informa que em março de 1942 o assunto foi levantado na Associação das igrejas no Vale do Rio Doce que, reunidas em assembleia, decidiram que cada igreja filiada deveria avaliar as vantagens ou desvantagens de se associarem à Convenção Mineira, ou de permanecerem filiadas à Convenção Vitorense. Mesmo em meio às tensões havidas, cada igreja decidiu se filiar à Convenção Mineira. Assim, em 1943 elas foram arroladas à Convenção Batista Mineira e permanecem até 1954, quando, insatisfeitas, decidem romper e formar a Convenção Batista do Vale do Rio Doce, sem vínculo com a Convenção Mineira e a Vitorense. Após quatro anos de delicados trabalhos diplomáticos, as igrejas finalmente decidiram desativar a Convenção Batista do Vale do Rio Doce, organizar a Associação do Vale do Rio Doce e filiar, definitivamente, todas as igrejas à Convenção Batista Mineira. Só a partir de então, o campo mineiro se tornou unificado.

A organização da Convenção Batista Mineira permitiu a criação, como forma de manter as igrejas devidamente informadas, do jornal *O Batista Mineiro*, que entrou em circulação em janeiro de 1920 e, mesmo enfrentando diversas intempéries em sua trajetória, continua sendo publicado até os dias atuais. Outro fato que merece destaque nesta altura foi a aquisição de um terreno por parte desta Convenção Batista Mineira para instalação do Colégio Batista Mineiro, que, inaugurado nesta propriedade, permanece até os dias atuais, sendo administrado e supervisionado por esta Convenção desde fevereiro de 1921.

Com a organização da Convenção Batista Mineira, diversas igrejas novas surgiram e foram organizadas no Estado. E, à medida que a Convenção desenvolve seu trabalho, começam a surgir diversas organizações auxiliares. Assis (1989) aponta que as primeiras delas foram: a União Feminina, da Mocidade e a Ordem dos Pastores. Segundo dados registrados em seu portal na internet²⁷, em 2016, a Convenção Batista Mineira conta com 731 igrejas arroladas, 404 congregações (isto é, pequenas igrejas que ainda não foram organizadas e dependem de uma igreja-

²⁷ Portal da Convenção Batista Mineira. Área Institucional. Disponível em: <www.batistas-mg.org.br/institucional/instituicao>. Acesso em 19 nov. 2015.

mãe), 1021 pastores, 85.513 membros. Dentre seus veículos de comunicação, além do seu portal de notícias na internet, ela conta com a TV CBM, o Jornal Batista de tiragem mensal, a Rádio CBM. Possui, também, um Centro de Treinamento e Lazer, 17 Associações Regionais a ela filiadas. Coordena o Colégio Batista Mineiro, a Faculdade Batista de Minas Gerais. Está presente em 481 dos 853 municípios de Minas Gerais.

3.3.1 A Ordem dos Pastores

Devido à importância que a Ordem dos Pastores tem em uma discussão a ser processada no próximo capítulo, se faz necessário nos deter nela para entender seu funcionamento e ampliar o entendimento da discussão própria acerca da posição dos batistas mineiros, representados pela Convenção Batista Mineira, tomada pelos pastores filiados à Ordem dos Pastores Batistas do Brasil Seção Minas Gerais (OPBB/MG), que decidiu pela não ordenação de mulheres pastoras.

No caso da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil Seção Minas Gerais, esta foi organizada em junho de 1942, com pastores mineiros reunidos no templo da Primeira Igreja Batista de Belo Horizonte, onde foi eleita a primeira diretoria, que teve como primeiro presidente o pastor Enéas Tognini. Em 1948, foi aprovado o seu Estatuto, surgindo legal e definitivamente nesta data, a OPBB/MG.

Esta organização reúne em seus quadros pastores membros de igrejas batistas filiadas à CBM. Possui personalidade jurídica própria, está filiada à CBM e faz parte do seu Conselho Diretor. É, em seu campo de atuação, autônoma, e tem como objetivo servir às igrejas cooperantes com a CBM. E, haja vista que seus membros representam a quase totalidade da liderança das igrejas locais, suas deliberações e influências têm um grande peso nas decisões tomadas pela CBM, e que direciona as igrejas a ela associadas e cooperantes.

Esta mesma estrutura administrativa e lógica de cooperação de igrejas no âmbito estadual, estende-se ao âmbito nacional. Assim, a Convenção Batista Brasileira reúne as Convenções estaduais e as igrejas a elas filiadas. A Ordem dos Pastores Batistas do Brasil reúne as Ordens estaduais e os pastores a elas filiados.

Segundo a eclesiologia congregacional dos batistas, cada congregação delibera e toma suas decisões de maneira autônoma. Então, cada igreja batista tem

personalidade jurídica própria e a Assembleia é seu poder soberano, não reconhecendo sobre si nenhuma autoridade hierárquica. Logo, as instituições na estrutura denominacional batista têm função meramente administrativa, de organizar o trabalho cooperativo e trazer orientações de cunho prático-doutrinário, e, por não serem normativas, podem, ou não, ser seguidas pelas igrejas cooperantes.

Ainda segundo a eclesiologia congregacional dos batistas, a igreja local é quem reconhece a vocação, convoca um exame para legitimar o exercício do ministério pastoral e, posteriormente, a mobilidade do pastor. Devido à prática da cooperação, a práxis é a igreja fazê-lo via Ordem de pastores. Neste caso, a igreja, reconhecendo um vocacionado, solicita à Ordem o exame do seu candidato. A Ordem envia um grupo de pastores filiados para examiná-lo em diversas áreas, podendo o mesmo ser aprovado ou não. Uma vez aprovado, é legitimado ao exercício do ministério pastoral (ordenado), podendo filiar-se à Ordem de pastores. Assim, denominacionalmente, será considerado apto a pastorear a igreja que solicitou a sua ordenação ou qualquer outra igreja batista filiada à Convenção Batista que o queira convidar.

Porém, uma igreja batista tem autonomia para ordenar seu pastor, independentemente da Ordem, uma vez que não reconhece sobre si nenhuma autoridade hierárquica. A diferença prática neste caso é que este pastor, ordenado exclusivamente pela igreja local em sua autonomia, não poderá filiar-se à Ordem de pastores. Por consequência, terá dificuldade em ser convidado para pastorear outra igreja batista filiada à Convenção Batista, porque grande parte destas igrejas possui em seus Estatutos um dispositivo determinando que o pastor, para ser convidado, deve ser membro de uma igreja batista da mesma “fé e ordem”. Entenda-se “fé” como conteúdo doutrinário, conforme consta na Declaração Doutrinária da CBB e, “ordem”, como a instituição em que estão filiados os pastores batistas, no caso, a OPBB. Eis como se processa a dinâmica da Convenção e, especificamente, da Ordem dos pastores.

4 A CONVENÇÃO BATISTA MINEIRA: TENSÕES E RUPTURAS

A história dos batistas é marcada por rompimentos, rupturas, controvérsias e cisões. Carlos Novaes (2012) afirma que há uma cultura fragmentária entre eles. Segundo ele, os batistas são rígidos em sua doutrina e prática eclesiológica e não são muito abertos ao diálogo. Para sustentar suas afirmações, Novaes (2012) destaca algumas questões específicas dos batistas no Brasil, como: a reação por parte dos batistas brasileiros ao predomínio de missionários norte-americanos nas décadas de 30 e 40; a cisão ocorrida nos anos 60 devido à questão carismática; a reação e o posicionamento isolacionista quanto à questão ecumênica. Desta forma, seguindo o pensamento de Novaes (2012), a cultura fragmentária e a dificuldade para dialogar devem-se à ênfase dada à competência do indivíduo para tomar suas decisões morais e religiosas - fruto do liberalismo inglês do século XVII, período em que os batistas surgiram e, à ênfase na eclesiologia congregacionalista que outorga soberania e autonomia aos membros da igreja local - marca do movimento puritano separatista inglês que rejeitava a ideia de uma igreja oficial ou estatal. Assim, “ao valorizar a opinião do indivíduo sobre o coletivo e a autonomia da congregação sobre qualquer representação hierárquica, os batistas tornaram-se contestadores de ideias e fonte de rupturas”. (NOVAES, 2012, p.12).

Estas ênfases, no entanto, ao invés de abrir as portas para a convivência plural e diversificada dos batistas com outros grupos religiosos, segundo Novaes (2012), resultam em isolamento. Tal afirmação poderá ser verificada no decorrer da análise dos temas selecionados, que são: a Convenção Batista Mineira e a questão da mulher; do ecumenismo; da renovação espiritual; e, da Ditadura Militar.

4.1 A CBM e a questão da mulher

O cientista da religião Alberto Kenji Yamabuchi (2012) traz uma definição de gênero, que é como a palavra será entendida na discussão deste tópico. A definição de gênero de Yamabuchi (2012) foi feita a partir do pensamento de Joan Scott, especialista na questão de gênero. Na definição apresentada por ele, “*gênero* é uma categoria de análise que se refere à construção e organização social da relação entre os sexos e que confere papéis sociais adequados aos homens e às mulheres”.

(YAMABUCHI, 2012, p.51). A própria Joan Scott (1990) afirma que, na análise de gênero, é possível estudar e “criticar a dominação masculina, cuja maior expressão histórico-cultural é o sistema do patriarcado”. (SCOTT, 1990, p.5). Ainda segundo ela, a ideologia da hierarquia institucional religiosa que relega às mulheres o segundo plano, “encontra raízes na história do próprio cristianismo cujas justificativas teológicas fundamentam-se sobre alegadas bases bíblicas”. (SCOTT, 1990, p.5).

Ivone Gebara (2000) é outra autora cuja reflexão se alinha à de Joan Scott. Ela avalia que o pensamento teológico judaico-cristão dominante concede à mulher uma dimensão ontológica do mal, atribuindo-lhe um pecado original mais denso que o do homem.

Para os homens, o mal é um “fazer” que se pode, de alguma forma, “desfazer”. Mas, para as mulheres, o mal está em seu ser. Ser mulher já é um mal ou, pelo menos, um limite. Neste sentido, o mal que elas fazem se deve a seu ser mau, um ser considerado mais responsável pela “queda” ou desobediência do ser humano a Deus. Há, portanto, uma questão antropológica de base que traz um conflito na própria compreensão do ser humano. (GEBARA, 2000, p.31).

Partindo desta visão teológica, que demonstra quão forte está impregnado o papel secundário da mulher na cultura ocidental judaico-cristã, no percurso de sua história, Gebara (2000) entende que o conceito de gênero, “aparece como um dos últimos conceitos hermenêuticos introduzidos pelo feminismo ocidental”. (GEBARA, 2000, p.38). Para ela, esta categoria de análise é importante porque expõe e é capaz de articular mudanças em duas importantes dimensões, uma ligada à questão biológica, outra, à noção de poder. Assim, destaca que “a realidade biológica do ser humano não é suficiente para explicar o comportamento diferenciado do masculino e do feminino em sociedade”, bem como na constatação de que “o poder é distribuído de modo desigual entre os sexos: as mulheres ocupam em geral posições subalternas na organização mais ampla da vida social e também na organização das religiões no ocidente”. (GEBARA, 2000, p.38-39).

Para Yamabuchi (2012), a condição feminina no contexto da tradição da Igreja cristã está vinculada ao silêncio, sujeição e transgressão. Segundo a tradição bíblica, a mulher foi a primeira a ser enganada pelo diabo, por isto é inferior e possuidora de maior malignidade. Desta forma, a partir de uma interpretação

fundamentalista da narrativa da Queda²⁸, “os homens foram associados a tudo o que é sagrado, divino, enquanto as mulheres foram consideradas participantes do seu oposto, qual seja, do carnal, profano e até do diabólico”. (YAMABUCHI, 2012, p.53). Nesta linha, Gebara (2000) sugere que as manipulações do poder masculino no campo religioso, através dos discursos, práticas e interpretações da Bíblia, referem-se ao medo dos homens de se submeterem à liderança das mulheres na comunidade cristã. Por isso, eles fazem interpretações fundamentalistas de trechos bíblicos, como aquela da recomendação do apóstolo Paulo, escrita para a Igreja do século I, na qual ele diz que a mulher deve aprender em silêncio, submetendo-se ao homem, e não exercendo autoridade sobre ele, pelo fato de ter sido formada após Adão, e ter sido enganada primeiro (1Timóteo 2:11-15). Ela conclui que por conta desta forma de se entender alguns textos bíblicos, a mulher é considerada inferior ao homem, submissa a esse.

A partir da perspectiva apresentada por Gebara (2000) e Yamabuchi (2012), é possível entender as razões pelas quais desde cedo houve resistência e oposição ao acesso da mulher aos lugares privilegiados de poder na Igreja. Segundo Karen Armstrong (2002), a religião dos judeus era tão patriarcal quanto a maioria das outras religiões da época, sendo o papel da mulher relegado a segundo plano e elas encaradas como inferiores. Quanto ao cristianismo, ainda que fosse “originalmente bastante positivo em relação às mulheres, já havia desenvolvido uma tendência misógina no Ocidente na época de Agostinho”. (ARMSTRONG, 2002, p.132). Armstrong cita Agostinho, Jerônimo e Tertuliano, como alguns dos principais fomentadores desta tendência misógina do Ocidente em relação à mulher. Na verdade, ela chega a afirmar que “o cristianismo ocidental jamais se recuperou inteiramente dessa misoginia neurótica, que ainda se pode ver na reação desequilibrada à simples ideia de ordenação de mulheres”. (ARMSTRONG, 2001, p.133). Yamabuchi (2012) constata que “a identidade da mulher foi e ainda é socialmente construída”, (YAMABUCHI, 2012, p.55), sempre a partir de um lugar de sujeição. Isso a impede de “participar e atuar, em igualdade de condições com o homem”. (YAMABUCHI, 2012, p.55).

²⁸ A Queda diz respeito a um conceito teológico cristão, e se refere ao primeiro pecado cometido pelo ser humano, que deixa de ser puro e se torna pecador, sendo este pecado imputado a toda raça humana.

Passemos a análise da decisão tomada pelos pastores batistas mineiros, filiados à Convenção Batista Mineira e à Ordem dos Pastores Batistas de Minas Gerais (OPBB/MG), os quais, reunidos em assembleia, reprovaram a proposta para ordenação de mulheres ao ministério pastoral.

Em sua autonomia, algumas igrejas batistas têm ordenado pastores locais, inclusive, mulheres. Segundo a pastora batista Zenilda Reggiane Cintra, que mantém um blog na internet com informações sobre o assunto, em 2014, conta-se com mais de 200 pastoras nas igrejas da CBB²⁹. Para validar sua afirmação, ela lista o nome de todas as pastoras batistas por estado. Rio de Janeiro tem o maior número delas, sessenta e quatro, seguido por São Paulo, com vinte e cinco. Minas Gerais conta com cinco pastoras. Segundo Zenilda, destas pastoras, muitas são titulares em suas igrejas, outras, auxiliares, outras somente membros e ainda outras estão em campos missionários. Ela afirma que a primeira pastora batista da CBB foi ordenada em julho de 1999, na Primeira Igreja Batista de Campo Limpo, São Paulo. Esclarece que nos primeiros oito anos em que pastoras foram ordenadas, algumas seções estaduais filiavam pastoras, sendo proibido em 2008 pela OPBB, que, apesar disso, conta hoje com oito ou dez pastoras filiadas, duas das quais já fizeram parte da sua diretoria estatutária.

A ordenação de mulheres se tornou uma incômoda questão entre os pastores batistas. Era preciso decidir se estas pastoras, ordenadas na igreja local, deviam ser aceitas na Ordem de pastores e, por consequência, estarem denominacionalmente aptas a receber o convite de qualquer igreja batista filiada a CBB para nela exercer o pastoreio, ou não.

Em seu campo de atuação, a OPBB se reúne anualmente e elege uma Diretoria. Assim, como de praxe, na Assembleia Geral realizada no ano de 2013, na cidade de Aracajú, Estado do Ceará, elegeu-se a Diretoria para o mandato de um ano, período 2013/2014. Como *Primeira Secretária*, foi eleita uma pastora batista. Ela é proveniente da cidade de João Pessoa, Estado da Paraíba. A indicação do seu nome em plenário veio de um pastor do Estado de São Paulo, conforme Ata da Quarta Sessão da Assembleia Geral da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil,

²⁹ Blog da Pastora Zenilda. Eu não sou a primeira pastora. Disponível em: <<http://pastorazenilda.blogspot.com.br/2014/04/eu-nao-sou-primeira-pastora.html>>. Acesso em: 26 nov. de 2015.

disponível no site oficial da OPBB³⁰. Este fato reascendeu a polêmica entre os pastores batistas filiados à OPBB. No caso dos pastores batistas de Minas Gerais, o jornal *O Batista Mineiro* se tornou palco de um acalorado debate.

O assunto não poderia mais ser protelado, era necessário um posicionamento oficial para alinhar a questão a nível nacional. Destarte, o Conselho da OPBB se reúne para tratar o assunto. Na Assembleia Geral realizada em Janeiro de 2014 na cidade de Aracajú, estado de Sergipe, o Conselho traz um parecer que é aprovado pelo plenário, tendo 196 votos contra e 246 a favor, como segue:

O Conselho da Ordem dos Pastores do Brasil traz o seguinte parecer quanto à filiação de pastoras: A) que cada seção decida em Assembleia específica, com escrutínio secreto, devidamente convocada para esse fim, se aceita ou não pastoras em seu quadro. B) no caso de aceitação, que se obedeça aos preceitos estatutários concernentes a filiação estabelecidas no estatuto e no regimento interno da OPBB. (OPBB, Assembleia Ordinária, Ata da Quinta Sessão, Aracajú, 22 jan. 2014).

A decisão tomada não pacifica completamente a questão, nem trata de todas as suas implicações. Não obstante, sem entrar em seu mérito, uma vez tendo a OPBB transferido a decisão às seções estaduais, vamos analisar neste ponto a decisão tomada pela seção mineira, a OPBB/MG.

A OPBB/MG reuniu-se na cidade de Timóteo, em Junho de 2014, para deliberar acerca da matéria. Havia certa animosidade entre os presentes. Como dito, o jornal *O Batista Mineiro* do período anterior à Assembleia e as constantes mensagens nas caixas de correio eletrônico dos pastores, revelavam um acalorado e intenso debate. Talvez, prevendo uma Assembleia de difícil condução e com resultados inesperados, a Diretoria decide antecipadamente conduzir a matéria sem discussão. Isto trouxe algum espanto aos presentes, tão acostumados com a democracia interna dos batistas e com os longos debates que acontecem em plenário antes da votação de matérias polêmicas. A decisão da Diretoria foi informada pelo presidente ao plenário. Houve voto de protesto, um dos quais ficou registrado na Ata, como segue: “Registrado voto contrário em relação à decisão impositiva da direção da sessão, impedindo a manifestação do plenário em seus

³⁰ Portal da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil. Documentos. Disponível em: <www.opbb.org.br/recursos/documentos/cat_view/1-institucional>. Acesso em: 26 nov. de 2015.

pensamentos”³¹. Não obstante o protesto, a mesa consultou o plenário e este aceitou deliberar a matéria sem discussão, entendendo que todos os presentes tinham opinião formada sobre o assunto, e que, dificilmente, mudariam o seu voto. Colocada a matéria em votação, a proposta para ordenação de mulheres ao ministério pastoral é rejeitada, com 143 votos contra e 24 votos a favor³².

A orientação dada pela OPBB de que as seções estaduais deveriam deliberar a matéria em “escrutínio secreto” não foi seguida. A OPBB/MG decidiu a matéria em votação aberta. Isto se dá pelo fato de que, conquanto a OPBB/MG integre a OPBB como uma de suas Seções e se obrigue a cumprir fielmente o seu Estatuto³³, sua Assembleia Geral tem poder autônomo de decisão³⁴. Fica, portanto, decidido a restrição quanto ao papel das mulheres.

Para entender este fenômeno da recusa da mulher, o cientista da religião João Pedro Gonçalves Araújo (2015), buscou explicação, não na Bíblia, em que, segundo os batistas, está o fundamento e justificativa da sua decisão, mas, na cultura norte-americana, no puritanismo que forjou as crenças batistas, nos salões das sociedades emergentes europeias, nos salões de reuniões da maçonaria e na formação da sociedade moderna a partir da sociedade feudal. Araújo (2015) utilizou como chave hermenêutica e fundamento da sua análise autores como Habermas e Georges Duby. Sua análise gerou o artigo *As mulheres estejam caladas*, que faz parte do livro *Histórias, tradições e pensamentos batistas*, da autoria de Araújo, e que é utilizado aqui como uma das principais ferramentas bibliográficas de análise para buscar entender que influências transparecem na decisão dos batistas mineiros de não aceitar mulheres pastoras para servirem em suas igrejas.

Segundo Araújo (2015, p.15): “Como parte do protestantismo puritano, os batistas nas Américas herdaram práticas europeias de distinção, isolamento e interdição sobre a mulher praticadas em suas terras”. Ele aponta que, em geral, as religiões tratam as mulheres com reservas. E, mesmo o cristianismo que se propõe libertador, tem atitudes misóginas, excludentes, e justifica sua prática citando versos

³¹ Ordem dos Pastores Batistas do Brasil, Seção Minas Gerais. Assembleia Ordinária. Ata da Segunda Sessão. Timóteo, 19 jun. 2014.

³² Em assembleia realizada nesta quinta-feira, dia 19 de junho, em Timóteo (MG) a Ordem dos Pastores Batistas - Seção Minas Gerais - reprovou a proposta para ordenação de mulheres ao ministério pastoral. Foram 143 pastores contrários a proposta e 24 a favor. Disponível em: <http://www.batistas-mg.org.br/ordem-dos-pastores-batistas-de-minas-gerais-reprova-ordenacao-feminina/>. Acesso em: 26 nov. de 2015.

³³ Estatuto da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil – Seção Estado de Minas Gerais, Art.5º, Parágrafo 1º e 2º.

³⁴ Estatuto da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil – Seção Estado de Minas Gerais, Art.12º.

bíblicos para fundamentar suas motivações, mantendo tratamento dominador para com as mulheres. Tais práticas ocorrem tanto no campo católico quanto no campo protestante. Assim, Araújo (2015) conclui que o cristianismo “europeizado”, em especial o protestantismo, “é uma religião repressora quando o assunto é mulher”. (ARAÚJO, 2015, p.16).

A análise de Araújo (2015) é perfeitamente aplicável ao caso mineiro. Tomada pelo corpo de pastores; exclusivamente masculinos; sem permitir discussão em plenário; sem a participação de membros leigos; sem a participação da mulher. Deste ângulo, nota-se que a decisão tomada, conquanto se imponha sobre toda a denominação, não contou com a efetiva participação dessa. Tal fato contrasta com o orgulho batista de ser uma denominação que toma decisões de forma democrática. E, para dificultar uma possível decisão contrária, promove uma votação aberta e não secreta, como determinava a Ordem nacional. Esta é uma forma de inibir os pastores que talvez tenham posição contrária, porém, por algum temor, optam por não se expor em plenário perante seus pares, votando segundo a maioria. A presente situação se insere na análise de Foucault e seu conceito de “*microfísica do poder*”, quando diz que “a consciência da possibilidade de estar sendo visto conduz à dominação”. (FOUCAULT, 2014, p.210). Em outro panorama:

Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar, a ponto de observar a si mesmo; sendo assim, cada um exercerá esta vigilância sobre e contra si mesmo. Fórmula maravilhosa: um poder contínuo e de custo afinal de contas irrisório. (FOUCAULT, 2014, p.210).

A partir deste cenário, Araújo (2015) defende que é mais confiável ao pesquisador buscar na história as possíveis influências que corroboram tal prática e não nas alegadas bases bíblicas utilizadas por este grupo religioso. Segundo ele, “reivindicar que tais práticas têm bases bíblicas pode parecer uma boa justificativa e até ter o charme de uma interpretação ortodoxa, mas [...] não é um caminho seguro”. (ARAÚJO, 2015, p.16). Uma análise histórica do cristianismo e das doutrinas cristãs demonstra com certa precisão que muitas crenças “são determinadas mais histórica, econômica, cultural e socialmente que através da Bíblia”. (ARAÚJO, 2015, p.16). Neste caso, “as práticas no meio da cristandade são construídas a partir de circunstâncias históricas e só depois se procura passagens bíblicas da Bíblia na

busca de justificar tais práticas”. (ARAÚJO, 2015, p.16-17). Seguindo, Araújo (2015) destaca como exemplo que os cristãos, fundamentados em pretensas bases bíblicas, justificaram a escravidão dos negros na África, depois elencaram outras justificativas para a sua libertação.

Neste sentido, pode-se contrastar a decisão tomada pelos batistas mineiros de não aceitar pastoras, justificando seu ato com textos da Bíblia, e a decisão dos batistas de outros estados que optaram em aceitar pastoras e também justificam sua decisão em bases bíblicas. Este fato tem um paralelo: o da escravidão americana. A Convenção Batista do Sul decidiu romper com a do Norte porque esta última se recusou a aceitar missionários que fossem donos de escravos. Ambas as vertentes evocavam a Bíblia para defender a sua posição. Ao mesmo tempo, acusavam-se mutuamente e se entendiam como os mais fiéis ao texto sagrado. Hoje, distanciados dos acontecimentos, podem perceber a influência político-histórico-cultural presente na decisão, apesar dos argumentos bíblicos utilizados.

Destaca-se, ainda, que antes de algumas crenças se tornarem hegemônicas entre os batistas, houve divergências, pontos controversos, por vezes até antagônicos. Como quando deixaram de praticar a forma de batismo por aspersão para a imersão; a forma de administração das igrejas do sistema presbiteriano de governo para o atual congregacional; da não aceitação de membros que fossem funcionários públicos³⁵. Houve tempos em que proibiram teólogos de liderar a igreja ou pregar, entendendo que isto deveria ser feito somente pelo membro leigo. O próprio Weber (2008) avalia: “os batistas lutaram contra o domínio da congregação pelos teólogos”. Segundo ele, os leigos faziam “oposição a qualquer teólogo e pregador profissional”, porque entendiam que “somente o carisma, e não o treinamento ou o cargo, deveria ser reconhecido”. (WEBER, 2008, p.364). Ainda neste cenário, Araújo (2015, p.17) destaca: “chegaram mesmo a negar àqueles que tinham estudado teologia a oportunidade de pregar em suas igrejas”. E afirma que os batistas não admitiam pastor profissional, de tempo integral, nem permitiam ao leigo utilizar a Bíblia no púlpito, pois defendiam que toda orientação vinha de Deus, incluindo o texto bíblico a ser utilizado na mensagem pregada, o qual deveria estar totalmente decorado e ser pregado de forma espontânea, sem preparo, esboço ou

³⁵ A separação Igreja Estado conforme entendida pelos Batistas era rígida em seus inícios, chegando ao ponto de não se aceitar como membro, aquele que trabalhava para o Estado, pois se entendia que o representava.

texto escrito. Estas práticas anteriores são notadamente diferentes das praticadas pelos batistas hoje. Araújo (2015), explica:

Para todas essas práticas, tanto as atuais, quanto às suas contrárias que foram abandonadas, reformuladas ou substituídas, havia uma infinidade de versículos-prova que as justificavam e conferiam um ar de certeza, serenidade, seriedade, inerrância e eternidade. Provavelmente nos mesmos períodos históricos outras denominações afirmavam outras doutrinas com praticamente o mesmo número de citações bíblicas. De igual forma, mesmo entre as diferentes denominações, só a auto reivindicação de que o seu grupo é o mais certo, o mais ortodoxo e o mais fiel intérprete das Escrituras já é suficiente a evidência de que tal reivindicação não se sustenta. A verdade não habita na sua integralidade no interior de uma denominação. (ARAÚJO, 2015, p.19).

Para além da prova bíblica como elemento justificador de uma prática, é preciso identificar os elementos histórico-culturais presentes. Gebara (2000) defende que as manipulações do poder masculino no campo religioso através dos discursos, práticas e interpretações da Bíblia, muitas vezes referem-se ao medo dos homens de se submeterem à liderança das mulheres na comunidade cristã. Particularizando os batistas, Araújo (2015) afirma que eles não estão livres da influência da tradição e da cultura.

Quando os missionários norte-americanos vieram para o Brasil trazendo sua mensagem, carregavam em suas bagagens também algumas práticas que se perpetuaram no seio das igrejas brasileiras. Cegos quanto às questões transitórias e históricas das doutrinas bíblicas vistas em suas terras, acabaram por praticar e ensinar aqui exatamente as doutrinas que aprenderam lá. (ARAÚJO, 2015, p.19-20).

Seguindo nesta linha de pensamento, o cientista da religião Marcelo Santos (2012), faz a seguinte colocação: “Através do retorno aos primórdios batistas é possível identificar (...) as ideologias formadoras do pensamento batista”. (SANTOS, 2013, p.13). Para ele, “os batistas que têm em sua confissão de fé o orgulho de declararem que a Bíblia é o seu único guia de fé e prática”, (SANTOS, 2013, p.13), evidenciam a influência recebida das ideologias do *puritanismo*, *fundamentalismo* e *landmarquismo*, as quais, em grande medida determinam muito da sua prática. Sendo assim, é adequado verificar se tais ideologias estão presentes na decisão dos batistas mineiros de não aceitar pastoras.

4.1.1 As influências do puritanismo, fundamentalismo e landmarquismo

Santos (2012) esclarece que o puritanismo foi um movimento iniciado na Inglaterra após a Reforma Protestante, e que se caracterizava pela pregação de que a igreja cristã deveria regressar às práticas bíblicas. Era uma espécie de movimento de reforma da Reforma. Defendia que a Reforma de Lutero não tinha purificado a igreja cristã das práticas católicas nem de suas influências, que entendiam estar em desacordo com a Bíblia e com a prática da igreja dos primeiros séculos. Eram engajados politicamente, tanto que logo se inseriram no parlamento inglês buscando reformar a igreja nacional, a Anglicana, e as práticas sociais. Também eram extremamente severos, sobretudo quanto às práticas e costumes do povo as quais buscavam sacralizar, baseados em uma teologia e disciplina carregada de Calvinismo. Produziram no ano de 1644 uma confissão de fé, que serve de base primária para a declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira, fato que, por si, indica a influência dos puritanos sobre os batistas brasileiros. Ainda uma outra é a defesa que faziam de igrejas livres e autônomas, algo que foi fortemente absorvido pelos batistas. Além do mais, a ética puritana de piedade excessiva era justificada por uma literal interpretação da Bíblia.

Quanto ao fundamentalismo, Reily (1993) o descreve como um movimento teológico conservador começado nos Estados Unidos na última parte do século XIX, que defendia a ortodoxia com base em uma Bíblia infalível contra qualquer reinterpretação dela à luz da ciência moderna ou que trouxesse alguma inovação teológica. Ele explica que este movimento fundamentalista remonta à Conferência Bíblica de Niagra (1878-1897), que elaborou os “cinco pontos” considerados fundamentais (o nascimento virginal de Jesus; sua ressurreição corpórea; a inerrância das Escrituras; a teoria substitucionária da expiação; e, a iminente volta de Cristo). A exposição clássica deste fundamentalismo teológico se encontra em dez livros editados por Amzi C. Dixon e Reuben A. Torey, respectivamente pastor da Igreja Moody e superintendente do Instituto Bíblico Moody, de Chicago. Os livros, intitulados coletivamente *The Fundamentals* foram publicados de 1909 a 1912. O rótulo “fundamentalista” foi cunhado por Curtis Lee Laws, batista, redator do *Watchman-Examiner*, em 1920.

Santos (2012) complementa dizendo que este movimento fundamentalista teológico foi se tornando sinônimo de conservadorismo estreito, de espírito contencioso, que sempre os colocava em disputas pela verdade teológica absoluta. Os batistas do Sul dos EUA tornaram-se os principais líderes deste movimento fundamentalista, eles entendiam que representavam o verdadeiro cristianismo, baseado em uma interpretação literal da Bíblia. Sobre muitos aspectos, identificavam os valores norte-americanos com os valores cristãos. Os batistas do Sul, respirando este fundamentalismo teológico, foram os que chegaram ao Brasil, e influenciaram a teologia batista brasileira e sua interpretação da Bíblia.

Além da ideologia puritana e fundamentalista, o professor Santos (2012) aponta a ideologia landmarquista como fortemente presente entre os batistas. Segundo ele, esta é talvez a mais séria causa das distorções na interpretação das doutrinas batistas. Santos (2012) explica que o nome “Landmarquismo” foi extraído de um folheto de James M. Pendleton, “Na Old Landmark Reset” (um antigo marco divisório recolocado – 1856), uma alusão a Provérbios 22.28: “Não remova os marcos antigos”. “Landmark” é esta divisa, linha ou marco divisório. Este era o objetivo principal do Landmarquismo, ou seja, preservar o que consideravam os velhos marcos do cristianismo neo-testamentário. Os Landmarquistas são firmemente congregacionalistas e acreditam que a autoridade eclesiástica está limitada à igreja local. Este movimento surgido em torno de 1850, no Sul dos Estados Unidos, considerava que os primeiros cristãos tinham sido batistas, e defendiam que uma pessoa, para ser corretamente considerada cristã, precisava ser um batista.

Santos (2012) afirma que a influência do Landmarquismo chegou ao Brasil por meio dos missionários batistas vindo do Sul dos Estados Unidos. Dentre as suas práticas separatistas estão: o não convidar pregadores de outras denominações evangélicas para pregar em suas igrejas; de rebatizar toda pessoa que queira fazer parte de sua igreja, mesmo que já tenha sido batizada em outra igreja evangélica por imersão; de praticarem uma ceia ultra-restrita em que só participam membros da igreja local, sendo esta comunhão negada inclusive a outros batistas presentes que pertençam a outra igreja batista local. Defendem a teoria J.J.J - Jerusalém, Jordão e João, que, como exposto no primeiro capítulo, afirma que os batistas são originários diretos do Novo Testamento em uma sucessão apostólica histórica.

O grande marco do Landmarquismo foi o livro *O Rasto de Sangue*, do pastor batista, J.M.Carrol, que foi grandemente divulgado no Brasil pelos primeiros missionários. Sendo assim, a ideologia e influência Landmarquista marcaram profundamente a eclesiologia, prática e doutrina dos batistas brasileiros, influência que os levam a se entenderem como a denominação perfeita, de práticas bíblicamente puras, sem influência de tradição humana, e, cuja interpretação literal da Bíblia, reflete o verdadeiro ensino de Cristo e os mantém livres da influência dos séculos.

Contrário ao que pensam os batistas sobre sua pureza e imunidade quanto às influências histórico-culturais, bem como quanto às ideologias humanas, Santos (2012) afirma que as ideologias puritana, fundamentalista e landmarquista estão bem presentes entre eles.

4.1.2 A emergência do saber-poder

Seguindo na compreensão do professor Yamabuchi (2012), que trabalhando a partir da categoria de análise de Foucault e Bourdieu, nos permite aplicar o conceito destes autores à decisão tomada pelos batistas mineiros sobre a questão da mulher. Uma destas categorias de análise firmada por Foucault e Bourdieu, e que se aplica ao caso batista, é a do *saber-poder*. Segundo Yamabuchi (2012), esta chave hermenêutica de análise indica: “quem tem o conhecimento legitimado, tem o poder em suas mãos”. (YAMABUCHI, 2012, p.55). A religião é uma “importante fonte de poder, de poder simbólico”, invisível e de acesso restrito, e “o saber que o constitui e suas fronteiras foram bem demarcadas pela dominação masculina”. (YAMABUCHI, 2012, p.55). Nosso autor observa que as tradições religiosas cristãs sempre mantiveram a concentração do conhecimento, conseqüentemente do poder, nas mãos dos homens. São eles que constroem o saber religioso e o reproduz, razão pela qual detêm o poder.

Há, portanto, uma construção social sobre a identidade da mulher que não lhe permite participar em igualdade de condições com o homem. Isto é mais o recorte de uma estrutura social do que uma pura interpretação do texto sagrado. Portanto, a categoria sociológica do saber-poder aplica-se aos batistas mineiros, como esclarece Yamabuchi (2012),

[...] entre os batistas, [...] os conhecimentos, os saberes, as verdades sempre foram produzidos por liderança masculina, [...] essa liderança tinha uma autoridade do tipo legal-racional e ocupava posição privilegiada na pirâmide hierárquica da estrutura administrativa e organizacional da Convenção. [...] Assim, o funcionamento singular do aparelho burocrático na administração hierarquizada da Convenção, a tradição patriarcal histórica dos batistas e a apropriação dos meios simbólicos de produção de sentido da denominação alimentavam o poder de influência categórica da “elite” masculina nas decisões oficiais das assembleias convencionais. (YAMABUCHI, 2012, p.61).

Ainda que esta análise aponte para um contexto denominacional maior, reflete a posição assumida pelas igrejas e entidades associadas que tendem a “seguir a direção indicada pela ‘elite do poder’ nas suas assembleias”. (YAMABUCHI, 2000, p.61). Como exemplo, a assembleia da OPBB/MG que decidiu, por maioria de votos, pela não aceitação de pastoras. Esta decisão não contou com a participação de membros leigos e nem de mulheres, as maiores interessadas. Foi uma decisão unilateral, exclusiva de pastores. Não foi permitido à mulher participar do debate nem sequer se fazer presente.

Sigamos a linha de raciocínio de Batista (2014), que trabalha com a análise do discurso no documento dos Batistas denominado “Princípios Batistas”. Ele entende que há uma lacuna entre o discurso e a prática batista. Como exemplo cita que, conquanto os batistas defendam a livre interpretação particular das Escrituras, na prática, a livre interpretação particular esbarra nas interpretações oficiais, semelhante ao que ocorre no magistério católico, que é tão criticado pelos batistas. Araújo (2015) explica:

O protestantismo teve no livre exame das Escrituras e no sacerdócio de cada crente um dos principais lemas em contraposição ao catolicismo. O homem, livre que era, também tinha o direito de possuir sua própria Bíblia, lê-la e interpretá-la de acordo com os cânones da razão. Sendo sacerdote de si mesmo, não precisava de instâncias reguladoras ou interpretativas das Escrituras. Ele era um livre pensador. Dentro da igreja, porém, ele aprenderá que não é mais tão livre quanto lhe disseram. Logo ele concluirá que o conhecimento bíblico não é imediato, mas mediatizado pela interpretação oficial e oficializante da igreja. Ele saberá o que deverá saber. Se se lembrar, notará íntimas afinidades com o catolicismo que reivindicava ser a Igreja a única a ter uma interpretação correta da Bíblia. O catolicismo ao menos tinha uma única interpretação vinda do papa. O protestante terá tantas interpretações quantas forem suas muitas igrejas. Pior, cada uma afirmará sua posição contra a posição das outras. (ARAÚJO, 2015, p.22).

Neste caso, em se tratando da mulher, conquanto considerada pelos batistas como sacerdotisa de si mesma, igual ao homem perante Deus, livre intérprete das Escrituras, tais fatos não são suficientes para entendê-la capaz de exercer o sacerdócio sobre outros. Segundo o pensamento dominante, ela não tem a autorização divina para ser pastora.

Nesta altura, surgem algumas questões. Há um silêncio entre as mulheres batistas mineiras sobre a questão da ordenação feminina. Não encontramos nos documentos e bibliografias pesquisadas qualquer menção a alguma manifestação por parte das mulheres batistas mineiras sobre a decisão tomada pelos pastores. Parece haver uma submissão pacífica quanto ao seu papel. Neste sentido, Gebara (2000) é direta e sugere: “o silêncio ou a ocultação das mulheres nas ações chamadas públicas reflete o privilégio do ator masculino e sua centralidade histórica”. (GEBARA, 2000, p.116). Talvez, como analisa Foucault (2014), o silêncio venha a ser um sinal de medo.

A imposição ou dominação masculina é descrita por Bourdieu (2007) como “violência simbólica”. Por seu silêncio, as mulheres “acabam por reconhecer e legitimar as estruturas da relação da dominação masculina” porque, no silêncio, “aceitam o seu lugar na divisão sexual do trabalho religioso”. (YAMABUCHI, 2012, p.74). Bourdieu (2007, p.46) avalia que: “os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais”. Aplicando Bourdieu (2007) à situação concreta verificamos que: “o poder simbólico não pode se exercer sem a colaboração dos que lhe são subordinados e que só se subordinam a ele porque o *constroem* como poder”. (BOURDIEU, 2007, p.52). O silêncio das mulheres diante da “violência simbólica” pode ser assim entendido.

Pelo fato de o fundamento da violência simbólica residir não nas consciências mistificadas que bastaria esclarecer, e sim nas disposições modeladas pelas estruturas de dominação que as produzem, só se pode chegar a uma ruptura da relação de cumplicidade que as vítimas da dominação simbólica têm com os dominantes com uma transformação radical das condições sociais de produção das tendências que levam os dominados a adotar, sobre os dominantes e sobre si mesmos, o próprio ponto de vista dos dominantes. (BOURDIEU, 2007, p.54).

Diante do silêncio, bem como da imobilidade das estruturas sociais de dominação, as mulheres batistas mineiras permanecem exercendo papel secundário

nas igrejas. Elas permanecem à margem da liderança e do pastorado, mesmo sendo maioria. Não se deve, porém, concluir que são menos aptas a exercerem o pastorado. É possível que várias mulheres de pastores estejam desempenhando papel de pastoras. Portanto, cabe averiguar se essa é uma questão de fidelidade ao texto sagrado ou se contém outros elementos.

4.1.3 *Influência da sociedade burguesa europeia*

Araújo (2015) entende que o silêncio feminino está inserido dentro de um contexto maior, e deve ser buscado na história e na cultura, mais do que na interpretação de textos bíblicos, que segundo os batistas, justificam sua posição. Ele afirma que “as práticas norte-americanas das igrejas batistas foram transplantadas para o Brasil por seus missionários”. (ARAÚJO, 2015, p.21). Em um estudo que fez sobre a Primeira Igreja Batista do Brasil, na Bahia, a partir de atas e documentos oficiais desta igreja, descobriu que, praticamente um ano após a fundação, a referida igreja decidiu que as mulheres não podiam falar na comunidade. O uso da voz já nestes primórdios definia-se como privilégio apenas de homens. Esta postura foi em princípio questionada por um brasileiro, membro da igreja. Tal fato leva Araújo (2015) a concluir, amparado por outras situações semelhantes, que havia uma diferença entre o pensamento do fiel brasileiro e a prática importada do missionário norte-americano. Para ele, o brasileiro se mostrava bem mais flexível em relação às mulheres na igreja que o missionário.

Nosso autor volta seu olhar para as igrejas americanas e conclui que, mesmo lá, a mulher não tinha muita liberdade na igreja. Elas não oravam em voz alta em um culto público. Não lhes era permitido receber treinamento teológico. Até a primeira metade do século XIX, não havia escolas teológicas onde mulheres pudessem estudar. Os estudos teológicos e treinamentos eram exclusivos aos homens. E conclui: “buscar nas práticas das igrejas norte-americanas o fundamento histórico das práticas implantadas e transplantadas nas igrejas brasileiras ainda é pouco”. (ARAÚJO, 2015, p.34). Para Araújo (2015), a prática das igrejas norte-americanas “foram implantadas nas igrejas de lá pelos peregrinos vindos da Europa da mesma forma como fizeram os missionários aqui”. (ARAÚJO, 2015, p.34). As práticas implantadas nas igrejas do Brasil, refletem as práticas das igrejas norte-americanas,

que por sua vez, reproduziam as práticas das igrejas na Europa de onde vieram os primeiros peregrinos.

Neste caso, conforme entende Araújo (2015), uma análise da sociedade europeia permitirá identificar os germes da prática encontrada nas igrejas europeias e suas adaptações e mutações ocorridas nas igrejas norte-americanas, e que chegam ao Brasil. Em síntese, para ele, o elemento histórico-cultural esclarece mais a decisão do que os textos bíblicos apresentados. Seu entendimento é que, na Europa está o germe fundante da prática do rigorismo quanto às mulheres em uma igreja batista.

Sua análise sobre o fundamento das práticas das igrejas batistas a partir da sociedade burguesa europeia se fundamenta em Jürgen Habermas. Araújo parte da hipótese de que: “a questão da mulher e o rigor com o qual é tratada pode ser vista arqueologicamente na formação da sociedade burguesa na Europa”. (ARAÚJO, 2015, p.34). Habermas se justifica porque estuda o século XIII e mostra que neste período começou a se desenvolver a sociedade cujas conformações são vistas em nosso tempo, a qual ele denomina de sociedade burguesa. Em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas (2003) não trata especificamente acerca da mulher, mas faz apontamentos que indicam a condição da mulher à época, o que permite Araújo (2015) concluir:

Por mais boa vontade ou romanticamente se olhe para a igreja (sic) como agente divino, não se pode negar que ela esposa as mentalidades que a sua própria historicidade vive e lhe apresenta. Tanto a apresentação como a sua historicidade são elementos norteadores e limitadores daquilo que a igreja vê, compreende e faz no seu presente. Não é segredo, portanto, que a igreja imita, em parte, as práticas sociais da sociedade, tanto das pessoas como das organizações comerciais, políticas e econômicas do seu tempo. (ARAÚJO, 2015, p.37).

Prosseguindo, ressalte-se que a esfera pública burguesa contrapunha-se à ideologia da sociedade feudal. Era uma nova ordem social nascente. Assim, “a esfera pública burguesa é o local dos homens livres, que conseguiram sua emancipação do poder estatal”. (ARAÚJO, 2015, p.34). Segundo Araújo (2015), estes homens livres eram possuidores de bens, entre eles os humanos. A mulher, tratada como “coisa”, faz parte dos bens destes homens livres. Esta sociedade era extremamente masculina. Neste período de transição da sociedade feudal para a burguesa (século XIII), emergem as cidades, com suas feiras e mercados, que se

desenvolvem, e faz surgir a necessidade de troca de mercadorias entre cidades, e sua consequente regulação. Surge o Estado moderno como instância reguladora, que monopoliza o uso da força e a cobrança de impostos. Dentre as diversas mudanças ocorridas nas cidades está o nascimento de sociedades e associações, que passam a se reunir nos teatros, cafés e salões. Algumas dessas, de modo secreto, como a maçonaria. Habermas (2003) destaca que “à sociedade dos cafés somente eram admitidos homens”. (HABERMAS, 2003, p.48).

Segundo Araújo (2015), nesta nova configuração social, a mulher estava alijada da sociedade, sobretudo, da sociedade dos homens que, em geral, eram secretas. A maçonaria, por exemplo, é uma destas antigas sociedades, existente até os dias atuais, presente na Europa, e que tinha este perfil de aceitar somente homens em seu corpo. Por isso, Araújo (2015) reafirma que: “Ser fechada ao público em geral, ao governo e especialmente à mulher, pode ser uma herança vinda de uma das mais antigas das sociedades secretas europeias, a maçonaria”. (ARAÚJO, 2015, p.36). Por certo, ele reconhece que o silêncio da mulher na igreja protestante não pode ser afirmado como uma herança direta da maçonaria, mas, também não pode ser descartado o fato de que haja alguma influência, dentre elas, a prática misógina de aceitação nos seus quadros, porém, exigindo-lhe o silêncio.

Araújo (2015) afirma que o texto bíblico será evocado como único fundamento da exigência do silêncio, refutando o argumento da influência histórico-cultural. Então ele apresenta as razões deste equívoco.

[...] ainda que a igreja reivindique achar versículos bíblicos e basear suas práticas em tais versículos, suas práticas são, acima de tudo, ligadas à história. [...] Não é segredo, por exemplo, que os batistas, desde o seu surgimento, já passaram [...] do presbiterianismo para o congregacionalismo, do avivalismo para o tradicionalismo, da rejeição do governo na Europa para ser governo na América do Norte, de aspercionistas para imersionistas. Em cada uma dessas fases, essa igreja reivindicou basear-se em princípios infalíveis e hermenêutica saudável no manuseio da Bíblia [...]. Como a sociedade burguesa habermasiana, formada por homens livres do poder estatal, as mudanças no interior de uma igreja como a batista se dá através dos séculos [...]. (ARAÚJO, 2015, p.37-38).

Assim, o argumento de Araújo (2015) se vê justificado nesta questão da não aceitação de mulheres pastoras pela OPBB/MG, uma vez que a OPBB havia deliberado que as seções estaduais decidissem a questão, e algumas votaram pela

aceitação, enquanto outras votaram pela não aceitação. Certamente, uma e outra reivindicam a melhor hermenêutica do texto bíblico, e, quase sempre, não percebem a influência histórico-cultural que permeiam as suas decisões.

Georges Duby (2001) é outro autor utilizado por Araújo (2015), que investiga, no século XII na França, o que as mulheres faziam, o que falavam, como se comportavam. Ele chega a conclusões que esclarecem a questão em foco. Em síntese, segundo ele, nesse período a mulher era declarada e vista como portadora do pecado. Cabia ao homem manter-se afastado dela. A maioria dos escritores e intelectuais do período estavam ligados aos mosteiros e catedrais europeias. Portanto, os ensinadores da época eram religiosos cristãos. Eram eles que recomendavam como os homens deviam se comportar com uma mulher. Destarte, suas alusões são repletas de recriminações. O homem é portador da razão, a mulher é fonte de tentação. O homem é o possuidor de direitos e à mulher restava ser subjugada, pois este era seu destino. Em especial na sexualidade estão os piores pecados da humanidade. Assim, socialmente era ensinado ser o homem superior à mulher. Para Duby (2001), segundo as recomendações da época, o homem era proibido de se apaixonar por sua esposa, sendo isso considerado adultério, pois estaria dividindo o amor que deveria sentir por Cristo com um amor humano.

Duby (2001) e Habermas (2003), em sua pesquisa, apresentam elementos considerados por Araújo (2015) como suficientes para mostrar que “nas práticas dos salões a partir do século dezesseis, da vida burguesa do século dezessete ou dos ensinamentos dos padres já no século doze”, (ARAÚJO, 2015, p.43), estão lançadas as bases daquilo que a igreja protestante prega e vive acerca da relação homem x mulher. Neste sentido, é possível notar que a defesa escriturística de uma prática antiga, passa por questões sociais medievais.

Os comentadores, professores, juristas, doutrinadores do século doze eram, todos eles, padres, monges e bispos. Eles formavam uma classe de homens diferente dos outros homens. Homens de Deus. Homens, por conseguinte, superiores aos outros homens. Homens que, ainda que vivendo neste mundo, não são deste mundo. Homens assexuados. São exatamente esses homens espirituais, homens de Deus, sem mulher que ensinam e interpretam o mundo para os homens deste mundo, homens do mundo e no mundo, homens que vivem com e entre as mulheres. São esses homens que, em boa parte deles, nunca experimentaram o sexo com uma mulher, sentem, no entanto, no corpo os mesmos desejos de um homem normal. Por isso mesmo, a mulher passa a ser sempre o espaço de

tentação, sujeita, portanto, a todo tipo de julgamento depreciativo, negativo. Homens de Deus que têm medo de mulheres. Misóginos. No entanto, são esses mesmos homens que orientam, dão a base e a sedimentação para que o homem que tem mulher ou que com ela se relaciona saiba como se comportar, saiba o que e como fazer com a mulher. De alguma forma, a relação e o imaginário ocidental moderno sobre a relação homem e mulher tem um fundamento religioso, o fundamento católico. O protestantismo não mudou nem sugeriu quaisquer mudanças nessa relação. Como tantas outras coisas, adotou algumas práticas do catolicismo que rejeitava como práticas dentro de suas igrejas. (ARAÚJO, 2015, p.44-45).

Ao investigar os motivos que levaram os pastores filiados à OPBB/MG, e que representa o pensamento da liderança da CBM, a não aceitar mulheres em seus quadros, entende-se que mesmo justificando a decisão em bases bíblicas, está demonstrado que tal prática não tem uma origem bíblica. Esta prática veio com os missionários norte-americanos, como parte também das práticas das igrejas dos Estados Unidos, as quais, por sua vez, refletem as práticas dos imigrantes europeus que os colonizou. Estes protestantes ingleses traziam consigo a influência herdada das práticas sociais advindas das associações, sociedades, clubes e salões da Europa, onde as mulheres eram proibidas de falar e até mesmo de frequentar.

Araújo (2015, p.45), apresenta um último paralelo ao tema. Segundo ele, “a proibição protestante trazida da cultura norte-americana era igual à praticada pela cultura católica portuguesa”. (ARAÚJO, 2015, p.45). E conclui que as coisas que os protestantes norte-americanos proibiam fundamentados na Bíblia, os portugueses católicos proibiam pelo costume. Em suma, ensinavam que o homem tem o direito divino sobre a mulher, utilizando fundamentos distintos. Quando estas culturas se cruzam no Brasil, quer pela fundamentação bíblica utilizada pelos protestantes norte-americanos, quer pela cultura católica aqui implantada e já absorvida pelo brasileiro, não foi difícil uma aceitação. E faz surgir uma nova categoria, “a cultura outrora praticada agora se torna religiosamente autorizada em virtude do uso da Bíblia”. (ARAÚJO, p.46-47).

Pelos autores utilizados foi possível evidenciar que a decisão dos batistas mineiros quanto a não aceitação de pastoras, em junho de 2014, tem em sua essência a soma da ideologia do puritanismo, fundamentalismo, landmarquismo, revela categorias do saber-poder, e a influência histórico-cultural da sociedade europeia de séculos passados. Assim, a decisão que num primeiro momento parece fazer sobressair uma saudável interpretação do texto bíblico, avaliada de modo criterioso, apresenta outros tantos fundamentos.

4.2 A CBM face ao ecumenismo

Segundo Novaes (2012), os batistas dão grande ênfase na competência do indivíduo para tomar suas próprias decisões morais e religiosas. Defendem a eclesiologia congregacional, que outorga soberania e autonomia aos membros da igreja local, acima de qualquer representação hierárquica. Este grupo religioso tem a diversidade como característica singular. Para Odja Barros (2013, p.13): “Os batistas nunca formaram um bloco unificado, nunca houve um único jeito de ser batista”. Deste modo, Barros (2013, p.13) conclui dizendo: “Há muitos tipos de batistas no mundo, com convicções teológicas e doutrinárias diferentes. Para alguns, essa é nossa maior fraqueza e para outros é a nossa maior riqueza”.

Em princípio, a unidade na diversidade entre os batistas deveria favorecer o diálogo deles com outros grupos religiosos, haja visto a experiência de conviver em unidade em meio à diversidade. Porém, como veremos a seguir, contrário ao que se possa esperar, observa-se que a diversidade tem resultado em situação de forte isolamento e intransigência, sendo mais marcada pelo confronto do que pelo diálogo. Para uma ideia da dimensão desta diversidade, de acordo com Barros (2013), existe uma entidade chamada Aliança Batista Mundial (ABM), em inglês Baptist World Alliance (BWA), que reúne os batistas ao redor do mundo, sendo cerca de 214 diferentes uniões, associações e convenções batistas. Esta entidade mundial tem desenvolvido uma postura de diálogo ecumênico e inter-religioso, porém, não sem reação de muitos grupos de batistas que discordam desta postura.

Entre os grupos discordantes estão os batistas do Brasil, os quais, segundo Barros (2013), nunca acolheram e nunca procuraram desenvolver esta postura de diversidade. Assim, conquanto existam batistas ecumênicos no Brasil, essas são experiências isoladas. Barros afirma que “historicamente a relação dos Batistas no Brasil com a questão ecumênica é marcada mais pelo confronto do que pelo diálogo”. (BARROS, 2013, p.14). Ela sugere que esta postura antidialógica se deve à importação do modelo cultural e teológico dos batistas do Sul dos Estados Unidos, os quais deixaram a sua marca no jeito de ser batista no Brasil. Mendonça (2008) também é do parecer de que os batistas “sempre foram arredios quanto à proximidade e colaboração com outros grupos”, e, segundo ele, as causas desta

postura se devem “à mentalidade dos seus primeiros missionários”. (MENDONÇA, 2008, p.295).

O cientista da religião, Nilo Tavares Silva (2013), realizou uma pesquisa que resultou no livro *Do confronto ao diálogo: o estilo batista de ser e a questão ecumênica no Brasil*, que será utilizado como principal fonte bibliográfica para a discussão realizada a seguir sobre a relação da Convenção Batista Mineira face à questão ecumênica. Silva (2013) faz um mapeamento histórico sobre a relação dos batistas no Brasil com a questão ecumênica. Ele afirma:

No Brasil, o ecumenismo inicia-se como um movimento de cooperação entre as diversas missões protestantes estabelecidas no país. O objetivo dessas missões era “evangelizar o Brasil”, isto é, converter católicos-romanos ao protestantismo. [...] Os batistas, [...] não se encontram inseridos no fenômeno do ecumenismo brasileiro. [...] eles foram sempre arredios quanto à proximidade e colaboração com outros grupos. (SILVA, 2013, p.19-20).

Face à hegemonia católica existente no Brasil, quando do estabelecimento das missões protestantes, surge entre os missionários um espírito de cooperação, com o objetivo de evangelizar o país e de se estabelecerem. E conquanto este espírito se faça presente nas principais denominações protestantes no Brasil, os batistas não participavam desse movimento. Como veremos, das diversas razões que justificam esta postura batista, uma delas está nas suas doutrinas peculiares, como a do batismo de adultos e por imersão, que os diferenciavam dos demais grupos, também a ideologia landmarquista e o fundamentalismo, como afirma Mendonça (2008),

[...] na América Latina o inimigo a ser enfrentado era a presença vasta de um ramo do cristianismo implantado pelo conquistador e colonizador, solidamente instalado em todos os segmentos da sociedade, e ainda intimamente ligado ao poder político. Era o velho e conhecido inimigo da reforma que importava vencer novamente. Contra um inimigo poderoso, nada melhor que uma coligação. Esta foi mais uma razão para a unidade de esforços das missões denominacionais no Brasil do século XIX; sem uma ideologia comum, essa cooperação se transformaria em séria dificuldade. (MENDONÇA, 2008, p.289).

Para Silva (2013), o movimento ecumênico torna-se mais elaborado no Brasil e na América Latina a partir de 1950, influenciado pelo desenvolvimento do movimento ecumênico internacional e no contexto latino-americano. Os Grandes

Despertamentos ocorridos nos Estados Unidos e Europa no século XIX impulsionaram as missões protestantes. A partir deles, surgem as agências missionárias que começam a promover congressos e encontros visando buscar alguma unidade para realização de uma evangelização protestante mundial. Assim, acontece a primeira Conferência Missionária Mundial em Edimburgo (1910), que marca o nascimento do movimento ecumênico moderno. Como as missões na América Latina foram propositadamente excluídas da conferência em Edimburgo, as agências missionárias norte-americanas convocam um congresso para tratar da missão nas terras latino-americanas. Este congresso ocorre no Panamá em 1916, e fica conhecido como Congresso do Panamá, uma espécie de réplica do Congresso de Edimburgo, e que trará impacto mais direto ao movimento ecumênico no Brasil. Outro movimento que irá influenciar o ecumenismo protestante no Brasil será a formação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em 1948, constituído em Amsterdã.

Apesar do espírito ecumênico e de cooperação que passou a existir entre os protestantes, culminando nos congressos, conferências e conselhos, visando à expansão missionária, segundo Reily (1993), não conseguiu suplantar o “espírito denominacional” existente. Ele afirma que a história do ecumenismo no Brasil se revelou uma “curiosa justaposição de cooperação e preocupação ecumênica de um lado e denominacionalismo e indiferença pela unidade visível da Igreja de Cristo de outro”. (REILY, 1993, p.164). Por consequência, a dinâmica ecumênica envolvendo o protestantismo brasileiro foi ao longo dos anos perdendo relevância.

Inicialmente o movimento ecumênico no Brasil, assumiu uma postura de cooperação entre as igrejas do protestantismo missionário, através de objetivos comuns tais como projetos de evangelização unificados, o anticatolicismo e uma ênfase na herança comum do protestantismo. [...] Todavia, fatores internos das Igrejas, como divisões de ideias, e fatores políticos como a ditadura militar, acabaram impedindo o desenvolvimento do movimento ecumênico no país. (SILVA, 2013, p.38-39).

Uma vez estabelecidos no país, cada grupo protestante passa a trabalhar em função dos interesses denominacionais, isolando-se, criando as próprias agências missionárias. Como afirma Silva (2013, p.57): “O cenário religioso é hoje mais plural do que há um século. As [...] igrejas competem entre si, na defesa de sua tradição religiosa em vez de cooperarem umas com as outras, buscando a superação das divergências que as separam, [...]” Assim, Reily (1993, p.233) conclui que “em solo

brasileiro, o denominacionalismo, não o ecumenismo”, dominou e prevaleceu, sendo mais um projeto dos missionários e das sociedades missionárias que dos brasileiros. E, “com o crescimento do nacionalismo em determinadas denominações, também ganhava força a rejeição do ecumenismo”. (REILY, 1993, p.234). Reily (1993) afirma que em alguns círculos protestantes, sem precisar se os batistas estão entre eles, “ecumenismo e apostasia chegaram a ser quase sinônimos”. (REILY, 1993, p.234). Com tal sentimento, o ecumenismo não tinha condições de prosperar no país. Em relação aos batistas brasileiros, que, em regra, sempre se mantiveram à margem deste movimento, percebe-se que alguns fatores contribuíram fortemente para a postura assumida, dentre eles, a ideologia landmarquista, o fundamentalismo e o forte sentimento de anticatolicismo.

4.2.1 Principais obstáculos à prática ecumênica pelos batistas

O landmarquismo, tratado anteriormente, emerge como fator determinante na postura antiecumênica dos batistas brasileiros. Afinal, os missionários vieram carregados desta ideologia e implantaram igrejas que a traziam em sua essência. Mendonça (2008, p.298) entende não haver dúvidas de que o landmarquismo “marcou os batistas brasileiros, explicando assim o seu relativo isolamento dos demais protestantes brasileiros”. Eles tinham características históricas que os diferenciavam dos demais protestantes, como a autonomia completa das congregações locais, a negação do batismo infantil, o batismo só por imersão, recusando, inclusive, por parte de alguns, o nome protestante, ao defender que sua origem histórica é anterior à Reforma.

Entretanto, Mendonça (2008) afirma que, o que eles tinham em comum com os demais ramos protestantes, sobretudo em termos teológicos, não era razão suficiente para assumir este exclusivismo e isolamento. Analisando os missionários batistas enviados para o Brasil como pioneiros, ele conclui que os mesmos eram adeptos do landmarquismo, a ideologia radical que considera a eclesiologia batista a única de acordo com o Novo Testamento. Assim, entendendo que as congregações locais batistas descendem diretamente do tempo de Cristo, numa sucessão ininterrupta, não de bispos como é o caso católico, mas, de congregações locais idênticas às do Novo Testamento, os demais ramos do protestantismo são herdeiros

do catolicismo medieval e possuem as muitas corrupções da Igreja Católica. Com isso, “a ideologia landmarquista comprometeu o relacionamento e a cooperação dos batistas com outros ramos do cristianismo”. (MENDONÇA, 2008, p.298). O próprio Azevedo (2004), escritor batista, reconhece e afirma:

[...] o tecido que cobre a autocompreensão dos batistas é feito do fio do orgulho denominacional, [...]. Nele reside a base da sua identidade, com reflexos na sua historiografia, na sua eclesiologia, na sua teoria política e, evidentemente, na sua forma de se relacionar com outros grupos; o isolacionismo e o antiecumenismo são faces dessa mesma moeda. [...] O pensamento batista no Brasil é o pensamento batista norte-americano reproduzido nas suas linhas gerais. Assim, o antecatólicismo e o laicismo do Estado foram reforçados e o landmarkismo resultou presente mas mitigado. (AZEVEDO, 2004, p.212-213,225).

Apesar de afirmar que o landmarkismo restou mitigado, Azevedo (2004) apresenta elementos que demonstram como, desde as origens, o trabalho batista no Brasil esteve fortemente carregado da ideologia landmarquista. Como exemplo, a carta do missionário Bagby enviada à Foreign Mission Board, em que categoricamente afirma: “Uma igreja batista não pode estar em absoluta fraternidade com instituição alguma fora de outra igreja batista”. Esta afirmação representa o pensamento americano reproduzido no Brasil. A influência da ideologia landmarquista se encontra na sua afirmação. Bagby diz mais: “É preciso que a pessoa, instituição ou igreja se harmonize primeiro com o evangelho, para que assim possa estar em completas e absolutas relações fraternais com as igrejas batistas”. (BAGBY, W.B. Carta à Foreign Mission Board, 29.8.1884, *apud* AZEVEDO, 2013, p.212). Mendonça (2008) afirma que o missionário Taylor, e o escritor batista A.R.Crabtree, estavam carregados da ideologia landmarquista, e se tornaram grandes propagadores da mesma. Referindo-se aos missionários pioneiros batistas, enviados pela Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, Mendonça (1990) afirma: “Os primeiros missionários dessa Convenção no Brasil eram portadores do “landmarkismo”, corrente teológica radical dos batistas norte-americanos”. (MENDONÇA, 1990, p.42). A característica principal desta ideologia pode ser encontrada em pessoas e instituições que afirmam que, “os que não compartilham com seus pontos de vista religiosos não são absolutamente cristãos”. (MENDONÇA, 1990, p.141). Esta é uma das características dos batistas, cuja postura resulta em isolacionismo sob o ponto de vista religioso.

O fundamentalismo é outra ideologia que influencia e explica a postura antiecumênica desenvolvida pelos batistas. O fundamentalismo, “surge como um movimento de reação à modernidade”. (SILVA, 2013, p.41). Como analisado na abordagem anterior sobre a questão da mulher, as primeiras formulações fundamentalistas foram feitas pelo protestantismo no final do Século XIX, em clara oposição ao que se considerava como modernismo teológico e desvio das verdades bíblicas da fé reformada. Segundo Silva (2013), eles defendiam um retorno às verdades bíblicas, a interpretação literal e histórica da Escritura bem como a inerrância do texto bíblico. Ele afirma que os batistas do Sul dos EUA tornaram-se os principais líderes do movimento fundamentalista. Esta ideologia sempre foi marcada por espírito separatista, não só em relação ao liberalismo teológico ao qual se opunham, mas a todos os que, em algum aspecto, divergissem da sua interpretação e dos seus conceitos. Como os batistas do Sul, de forte veia fundamentalista, foram os que chegaram ao Brasil, influenciaram com esta ideologia a teologia e a prática das igrejas batistas brasileiras.

Fundamentalismo e ecumenismo são ideologias opostas entre si. Para Teixeira (2010), os batistas se destacam por sua postura antiecumênica e fundamentalista. De acordo com Silva (2010, p.37), para os fundamentalistas, a Igreja Católica está entre os principais inimigos do protestantismo, sendo para os batistas um obstáculo ao ecumenismo. Ele avança afirmando que este espírito exclusivista impedia mesmo “qualquer possibilidade de cooperação interconfessional, mesmo restrita aos protestantes”. (SILVA, 2010, p.62). Porém, além da não cooperação, houve certos atritos entre os grupos protestantes, sobretudo, os batistas, ligados à concorrência entre eles e o trânsito de fiéis, como expõe Leonard (2002),

[...] os atritos eram especialmente com os batistas, por força de seu poder de atração e de sua intransigência sobre a doutrina e prática do batismo que, aos olhos das demais denominações, às quais recusavam emprestar a sua colaboração, pareciam verdadeiras heresias, e também, por outro lado, pelas polêmicas anti-católicas que mantinham e que foram julgadas provocantes e perigosas. (LÉONARD, 2002, p.142).

Por certo, Léonard (2002) indica que esta tônica de provocações, referindo-se aos batistas em relação aos presbiterianos e metodistas, não foi o mais corrente. Ele reconhece que as diversas denominações aqui instaladas, diante da obra

missionária muito grande, “não se perderam em lutas interdenominacionais; e as suas relações foram, no mais das vezes, de cooperação e amizade fraternal”, e mesmo os batistas “se inspiraram e se beneficiariam dessa cooperação”. (LÉONARD, 2002, p.142). É esse mesmo autor quem apresenta o missionário Bagby como um homem de espírito conciliador, e, conquanto a ideologia landmarquista e o fundamentalismo estejam presentes entre os batistas, sugere que “o tom das relações entre as denominações depende sobretudo do caráter e das disposições de seus dirigentes”. (LÉONARD, 2002, p.143). Não obstante, reconhece que entre presbiterianos e metodistas houve maior espírito de cooperação do que entre batistas.

Se havia resistência por parte dos batistas em dialogar e cooperar com outros grupos protestantes, esta aumenta substancialmente em se tratando do catolicismo. Azevedo (2004) destaca o fato de que os batistas entendiam que o Brasil estava catolicizado, mas não cristianizado, sendo, portanto, considerado pagão. E foi com esta teologia antecatólica refletida no pensamento batista que os missionários foram enviados para “salvar” o continente. Silva (2013) indica que o protestantismo no Brasil foi implantado através de uma pregação antecatólica, uma vez que consideravam os fiéis católicos idólatras e pagãos. Certamente, esta postura impediu qualquer iniciativa ecumênica, que passou a ser vista como estratégia da Igreja Romana para recuperar os fiéis perdidos para o protestantismo.

Neste sentido, Rubem Alves aponta: “O protestantismo veio para o Brasil a fim de resolver um problema: o Catolicismo. Sua missão é converter católicos ao Protestantismo”. (ALVES, 2005, p.246). A reação católica à instalação do protestantismo no Brasil endureceu o diálogo. Os batistas, com sua ênfase proselitista e discurso antecatólico, foi um dos grupos mais perseguidos, fato que acentuou a postura antiecumênica batista para com o catolicismo romano, ainda hoje.

4.2.2 A CBM e o Movimento de Renovação Espiritual

Na análise acerca da postura batista face ao ecumenismo insere-se um caso pontual ocorrido no seio da Convenção Batista Mineira, o Movimento de Renovação Espiritual (MRE), que foi a chegada do pentecostalismo na denominação batista, e

culminou no primeiro cisma na história da denominação. Na verdade, nos anos 60 o pentecostalismo chegou em todas as igrejas protestantes presentes no Brasil.

Alonso (2012), usando Foucault como referencial teórico, sobretudo sua pesquisa sobre a microfísica do poder, faz uma análise acerca do cisma pentecostal ocorrido no seio batista, e afirma: “A história religiosa tem seus conflitos porque detrás das experiências piedosas existem relações políticas de poder”. (ALONSO, 2012, p.124). Um poder que sofreu mutações, ao superar a repressão, disseminando-se, enquanto se fragmenta, afetando instituições, inclusive religiosas, e que se evidencia em aspectos negativos como o proibir, censurar, interditar, coagir e reprimir, e em aspectos positivos na produção de saberes e desejos. Na tentativa de dominar o outro, a experiência religiosa produz saber e poder, neste caso, autenticadas por Deus.

Sobre o Movimento de Renovação Espiritual, Alonso (2012) informa que surgiu em 1958, nas capitais de São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro, tendo sido difundido primeiramente nas igrejas batistas e só depois nas igrejas presbiterianas, metodistas e outras igrejas evangélicas. Dentre os principais nomes associados estão o dos pastores batistas José Rego do Nascimento, Enéas Tognini e Rubem Lopes, todos figuras proeminentes entre os batistas.

José Rego do Nascimento, depois do mês de setembro de 1955, após sua experiência de batismo no Espírito Santo, passou a ser um propagador das ideias e das experiências religiosas do movimento de Renovação Espiritual - sua função era divulgar, persuadir. A mensagem de Renovação alcançou inúmeras igrejas e líderes denominacionais, inclusive o tão proeminente pastor Enéas Tognini, em julho de 1958. (ALONSO, 2012, p.127).

A mensagem de Renovação foi recepcionada de forma negativa pela denominação batista, formando assim, o que Alonso (2012) chama de duas redes de poder: de um lado, a rede do recém-inaugurado Movimento de Renovação Espiritual, em cujo epicentro encontra-se a figura do pastor José Rego do Nascimento, que pastoreava em Minas Gerais a Igreja Batista da Lagoinha; do outro, a rede oficial fiscalizadora institucional da malha denominacional. Rego do Nascimento irá usar seu poder de persuasão, com pregações em igrejas, seminários e programas de rádio. A denominação utilizará seus canais oficiais como *O Jornal Batista*, para desaprovar aquelas experiências religiosas. Assim, entram em confronto os ortodoxos da Convenção e os heterodoxos da Renovação. Ambas as

redes de poder buscando convencer pessoas a participarem de suas trincheiras, em uma confrontação institucional. Ambas as redes de poder investindo em propaganda. Então, “poder e experiência religiosa se entrecruzaram e negociaram identidades históricas. [...] Para se sustentar religioso, o imaginário diviniza ou demoniza - nada é inocente, nada existe sem política e poder”. (ALONSO, 2012, p.142).

O epicentro do Movimento de Renovação Espiritual ocorreu com um pastor batista a partir de uma igreja mineira. Logo, o cisma denominacional ocorreu primeiro no seio da Convenção Batista Mineira para, só então, repercutir na Convenção Batista Brasileira. Na verdade, como veremos, o cisma na Convenção estadual impulsionou o cisma na Convenção nacional.

Por controvérsias na Igreja Batista da Lagoinha, um grupo organizou um “*manifesto da minoria fiel*”. A minoria fiel de Lagoinha reagiu severamente aos pressupostos de Rego e do Movimento de Renovação Espiritual. Questões patrimoniais determinaram os rumos do conflito (a minoria fiel se apropriou do patrimônio da Igreja). Logicamente, a Convenção Batista Mineira se posicionou em favor da *minoria fiel*, em detrimento da Igreja Batista da Lagoinha - pastoreada por Rego. (ALONSO, 2012, p.144).

O próprio Alonso (2012) esclarece que a minoria fiel permaneceu no templo, mas logo se esvaiu e não conseguiu se organizar como grupo dissidente. Os demais membros da Igreja Batista da Lagoinha, financiados pela missionária Rosalee Milss Appleby, alugaram um novo local para servir de templo religioso, conduzidos pelo pastor Rego. A igreja cresceu significativamente. O Movimento de Renovação Espiritual se espalhou por toda a parte do Estado de Minas Gerais, fomentados por Rego. Em 1959, o pastor Enéas Tognini adere ao movimento, decisão que é considerada crucial para o avanço do mesmo, pois Tognini se torna o teólogo da Renovação. Em 1960, no ápice dos acontecimentos, foi realizado um retiro de carnaval organizado pela liderança do Movimento de Renovação e pela liderança da mocidade do Estado de Minas, cujo pregador foi o pastor Enéas Tognini, e a ênfase das mensagens, o batismo no Espírito Santo.

Alonso (2012) explica que pela liderança de Rego, as ações desta mocidade impactada, a liderança de Appleby, que com suas habilidades literárias ajudou a fomentar o Movimento de Renovação, e de Tognini, que se tornou seu teólogo, o ano de 1960 ficou marcado na Convenção Batista Mineira por episódios de longo

alcance, que teriam desdobramentos institucionais. Preparava-se o terreno para a Assembleia da Convenção Batista Mineira em Julho de 1961, na cidade de Juiz de Fora, visto por alguns como lugar onde o conservadorismo era mais solidificado. Os ânimos se exaltavam, o ambiente estava propício ao cisma. Assim, na reunião plenária da Convenção Batista Mineira, a Igreja Batista da Lagoinha foi desligada do rol de Igrejas por ser considerada o epicentro e eixo do Movimento de Renovação Espiritual. No desdobramento, 30 outras igrejas foram desligadas.

Também Alonso (2012) afirma que o pastor batista e historiador oficial da Convenção Batista Brasileira, José Reis Pereira, em carta escrita à Tognini, relatando os acontecimentos da Convenção Batista Mineira, declara ter sido esta a pior Assembleia por ele assistida até então. Para Pereira, houve um atraso para os batistas em Minas de vinte anos. Ele afirma que houve uma premeditação para excluir Rego e a Igreja da Lagoinha. Que tudo se deu de modo bastante belicoso, que os métodos usados foram deploráveis, que a percepção de ódio, rancor e despeito por parte dos presentes na Assembleia da Convenção Mineira era patente, a ponto de envergonhar qualquer batista sério. Sentia-se, portanto, inconformado.

Nosso autor prossegue e diz que as igrejas desligadas da Convenção Batista Mineira decidiram organizar outra Convenção. Surge assim a Convenção Batista do Estado de Minas Gerais. Tal fato ocorreu no dia 22 de agosto de 1961. Assim, o campo batista no Estado de Minas Gerais se divide em dois, cada um representando uma rede de poder. Com isso, uma verdadeira batalha surgiu no campo mineiro. Após o cisma na Convenção Batista Mineira em 1961, os olhares se voltam para a Convenção Batista Brasileira que ocorreria no ano seguinte. Na 44ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira reunida em janeiro de 1962 na cidade de Curitiba, por conta do assunto Movimento de Renovação Espiritual, decidiu-se formar uma comissão composta por treze pastores com o objetivo de estudar a doutrina do Espírito Santo, à luz da “doutrina batista”. Os resultados deveriam ser trazidos à reunião plenária da Convenção Batista Brasileira no próximo ano. Foram três componentes da comissão favoráveis ao Movimento, três contrários, e sete neutros.

Alonso (2013) entende que novamente se evidenciam duas redes de poder, em combate, uma dividida em duas sub-redes de poder, desproporcionais, pois, como a história demonstra, os outros sete “neutros” se uniram aos três contrários. Para ele, portanto, emerge um fato que demonstra ter sido este um dispositivo bem

armado politicamente, para, por um lado, não causar uma cisão denominacional, por outro, evidenciar o fundamentalismo. Tudo isto gerou um clima de fiscalização denominacional, chamado pelo então presidente da Convenção Batista Brasileira, Rubens Lopes, de “shake-up” denominacional. Portanto, Alonso (2012) entende que estes dados ajustam-se com precisão aos conceitos de Foucault do “vigiar e punir”, intercambiando-se entre o desejo de “vigiar” para dominar, ou de “punir” para excluir. Ou, sob outra perspectiva que também se adequa à presente situação, a perspectiva Foucaultiana da “microfísica do poder”, em que, ao invés do massacre, as pessoas são submetidas ao olhar do vigia. Assim, “a consciência da possibilidade de estar sendo visto conduz à dominação”. (ALONSO, 2013, p.158). Nas palavras do próprio Foucault (2014),

Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar, a ponto de observar a si mesmo; sendo assim, cada um exercerá esta vigilância sobre e contra si mesmo. Fórmula maravilhosa: um poder contínuo e de custo afinal de contas irrisório. (FOUCAULT, 2014, p.210).

Evidentemente, no período de atuação da comissão dos treze, ambas as redes de poder se articularam buscando aliados à sua causa. Por certo, conforme Alonso (2013), a voz do Movimento de Renovação Espiritual foi suprimida nos órgãos oficiais de comunicação. No contexto externo à igreja, o Brasil, vivendo uma crise político-social, encaminhava-se para uma Ditadura Militar. No cenário internacional, a Igreja Católica estava focada no Concílio Vaticano II (1961-1965), que culminou com uma forte abertura ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso. Os batistas, por sua vez, debatiam-se em meio ao fundamentalismo, que ficava cada vez mais acirrado, como já analisado, fazendo emergir sua vocação para a intransigência.

Alonso (2013) narra que na 45ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, ocorrida no dia 26 de Janeiro de 1963, na cidade de Vitória, no Estado do Espírito Santo, foi ouvido o relatório da Comissão dos treze, feito por José Reis Pereira. Nele, dado a natureza da matéria, não se apresentou parecer final nem definição da doutrina bíblica do batismo no Espírito Santo. Antes, sugeriu que os batistas pudessem se pronunciar livremente sobre a matéria. Esclareceu-se que havia alguns abusos semelhantes aos que ocorriam no movimento pentecostal. Assim, o

relatório propõe que houvesse uma advertência àqueles que estivessem saindo da linha da ordem e decência e prejudicando as boas relações entre as igrejas. O relatório demonstrava certa sensibilidade ecumênica, e condenava o proselitismo e a militância dos do Movimento de Renovação Espiritual. Sugere, ainda, mais estudo do tema, e a abstenção de atitude precipitadas. Também, que continuassem examinando o assunto para apresentar no próximo ano parecer final com resultados práticos. Alonso (2013) informa que: “Não sem controvérsias, o plenário aprovou por unanimidade o parecer da Comissão dos 13”. (ALONSO, 2013, p.179).

O mesmo Alonso (2013, p.180) avalia que: “a Convenção Batista Brasileira parece ter sido mais ponderada do que a Convenção Batista Mineira”. Tal fato parece apontar que os batistas mineiros são mais fundamentalistas e antiecumênicos que a média dos demais batistas na Convenção Brasileira. Uma vez que o epicentro do Movimento de Renovação Espiritual ocorreu em Minas, esse fato pode ter contribuído para uma postura mais radical dos batistas mineiros. A Convenção Brasileira contava com alguma experiência neste assunto, afinal, o grupo pentecostal mais numeroso³⁶, o da Assembleia de Deus, surgiu numa igreja batista, a Primeira de Belém do Pará³⁷, iniciados pelo pastor batista Gunnar Vingren e Daniel Berg. Concomitantemente, tal fato pode ter contribuído para que houvesse uma maior consistência e ponderação na tomada de decisão por parte dos batistas brasileiros.

A 46ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, reunida na cidade de Recife em Janeiro de 1964, ouviu a Comissão dos 13. O relatório estava quase inalterado. Segundo Alonso (2013), porém, tinha a recomendação suplementar de convidar as igrejas que se aproximavam das doutrinas pentecostais a rever sua posição e, persistindo em manter posição doutrinária contrária a sustentada pela CBB, que “espontaneamente” se desligassem. A proposta foi aceita por maioria do

³⁶ Segundo o historiador batista, José Reis Pereira, “o grupo pentecostal mais numeroso, que afirma ter cerca de três milhões de adeptos atualmente, o da Assembleia de Deus, surgiu numa igreja batista, a Primeira de Belém do Pará. Foi no ano de 1911. Dois jovens, suecos de origem, mas radicados nos Estados Unidos, Gunnar Vingren, pastor batista, e Daniel Berg, atendendo ao que entendiam ser direção divina, vieram para Belém do Pará. [...] Apresentaram-se a Eurico Nelson, identificando-se como batistas, ofereceram-se para ajudar o missionário e pediram hospedagem. Nelson deixou-os ocupar o porão da igreja.” (PEREIRA, 1982, p.110-111).

³⁷ Quando aconteceu a primeira manifestação pentecostal numa reunião de oração da igreja, e estando o moderador da igreja, José Plácido da Costa, envolvido, o evangelista Raimundo Nobre convocou, com o apoio de diáconos, uma sessão extraordinária, e os adeptos de Vingren e Berg foram excluídos. [...] Os excluídos reuniram-se num ponto de pregação da igreja, e organizaram em 18 de junho de 1911, a primeira Assembleia de Deus no Brasil. (PINHEIRO, 2013, p.210-211).

plenário, embora nenhuma igreja tenha se demitido. Na 47ª Assembleia da CBB, ocorrida em janeiro de 1965 na cidade de Niterói, Rio de Janeiro, a questão será finalmente decidida de modo transversal. Na dita assembleia, após discussões e emendas, chegou-se à seguinte decisão, proposta por um dos presentes:

Que esta Convenção desligue do seu Rol de Igrejas Cooperantes todas as que foram excluídas das Convenções Estaduais, por motivos de sua identificação doutrinária-prática com o movimento Renovacionista Pentecostal, ora em curso no Brasil, e que, doravante, passe a considerar para desligamento, todos os casos que venham a ser solicitados por Convenções Estaduais. (ALONSO, 2013, p.186-187).

Por fim, Alonso (2013) afirma que com esta decisão, ocorre o primeiro cisma denominacional na Convenção Batista Brasileira, que desligou 32 igrejas, na sua maioria, do Estado de Minas Gerais. Ele entende que, com isso, ficou criada-se a “classificação daqueles que eram de fato batistas - com base no mito do “purismo” denominacional”. (ALONSO, 2013, p.196). O grupo de igrejas batistas desligadas da Convenção Batista Brasileira, reunida na cidade de Niterói, decide criar a Ação Missionária Evangélica (AME). Em 16 de setembro de 1967, por ocasião da primeira Assembleia Geral realizada na Igreja Batista da Lagoinha, decide mudar o nome para Convenção Batista Nacional (CBN).

Neste complexo emaranhado, transparece a rigidez dos batistas, sua dificuldade em dialogar, ocasionada pelo fundamentalismo teológico e sentimento antiecumênico. Nele se apresenta o conceito Foucaultiano do vigiar-punir, pois a partir de então, consolida-se uma espécie de processo inquisitorial moderno, algo outrora tão abominado pelos batistas enquanto prática católica. Prevalece o Landmarquismo. Não seria mais possível o diálogo com os novos hereges. Desta forma, os “detentores da verdade bíblica”, desferem contra si mesmo um golpe que os faz reduzir acentuadamente, sobretudo em Minas Gerais, paradoxalmente, no ano em que iniciariam as grandes campanhas evangelísticas para expansão. Os batistas mineiros, representados pela CBM, saem na vanguarda, na opção pelo desligamento das igrejas que aderiram ao MRE, contribuindo assim com o maior número de igrejas desligadas da CBB. Segundo Alonso (2013), depois deste acontecimento, diversas igrejas vem sendo acusadas de renovacionistas ou de práticas pentecostais, sendo desligadas do rol de igrejas cooperantes da CBM.

Como se vê, os batistas mineiros apresentam um fundamentalismo maior que a média nacional.

O ecumenismo, torna-se mais distante, sobretudo, entre os batistas mineiros, com o surgimento de um novo ramo antagônico surgido nas próprias fileiras. Igrejas passam a ser acusadas de práticas pentecostais, e, em muitos casos, excluídas da CBM. Na contramão, entre os batistas brasileiros parece haver uma direção diferente.

Um século depois da emergência pentecostal no campo batista brasileiro, em Belém, e quarenta anos depois da dissidência surgida com a emergência do Movimento de Renovação Espiritual, nos anos 1960, que os batistas brasileiros consideram processo cismático provocado pelo pentecostalismo, e dos conflitos e choques daí oriundos, as relações entre os batistas brasileiros e o pentecostalismo tenderam a um ponto de equilíbrio. Entre diferentes exemplos podemos citar o fato do pastor Enéas Tognini, ator de primeira grandeza do Movimento de Renovação Espiritual, nos anos de 1960, vice-presidente e fundador da Igreja Batista do Povo, ser hoje pastor emérito da Igreja Batista em Perdizes, da Convenção Batista Brasileira. Ou ainda a formação de um grupo de trabalho da Convenção Batista Brasileira com a finalidade de analisar as possibilidades de aproximação entre os batistas brasileiros e os batistas nacionais. (PINHEIRO, 2013, p.212).

Pinheiro (2013) avalia o contraste entre o separatismo da Convenção Mineira e a tentativa de aproximação por parte da Convenção Brasileira com os outrora desligados, e conclui que resulta na lógica das relações foucaultianas entre emergência e poder. Por fim, propõe: “não se trata de julgar o passado em nome de uma verdade que o presente seria o único a deter”, (PINHEIRO, 2013, p.211), antes, de entender, sem sacrificar ou julgar os sujeitos envolvidos na história.

4.3 A CBM frente a Ditadura Militar

A emergência do Movimento de Renovação Espiritual no seio da denominação batista (1959-1965) se dá no mesmo período em que, no país, processava-se uma forte efervescência nos quadros político-sociais, e que culminará com a Ditadura Militar (1964 a 1985). Assim, conquanto internamente houvesse uma agitação gerada pelo pentecostalismo, externamente havia uma agitação político-social que mudaria os rumos históricos do país nos próximos anos. Isso exigia a manifestação e o posicionamento das instituições sociais e religiosas.

Como se posicionou a Convenção Batista Mineira e os batistas por ela representados frente a Ditadura Militar; terá restringido sua atuação unicamente à questão interna pentecostal, ou também se voltou para as questões político-sociais externas que emergiam no país. São indagações abordadas neste último ponto.

É muito forte, desde as origens, na essência do pensamento batista o princípio da separação da Igreja e do Estado. Comentando essa questão, Azevedo (2004) afirma: “Enquanto igreja, os batistas têm pugnado por absoluta separação do Estado”. (AZEVEDO, 2004, p.226). Ao que tudo indica, a ideologia batista favorece a existência de um ambiente em que nem sempre emerge um interesse por “problemas que existam fora das paredes de uma igreja”, (LOPES, 2012, p.227), ou uma preocupação que não seja somente com a salvação dos não crentes.

Antecipando um paradoxo, na contramão da posição que os batistas irão assumir no período do Regime Militar, e que será abordado à frente, em 1963, na sua última Assembleia Geral, realizada na cidade de Vitória, estado do Espírito Santo, os pastores batistas decidem apresentar à nação brasileira e às igrejas batistas da denominação, um manifesto intitulado, “Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil de 1963”. Buscando identificação com profetas do Antigo Testamento, Jesus e grandes líderes batistas do passado que tiveram histórico de luta político-social, tal documento desafia a denominação, pois apresentam uma postura crítica do momento político vivido no Brasil, e uma interpretação política que não vai prosperar nos anos seguintes. Abaixo alguns trechos do Manifesto.

Reconhecemos ser um privilégio dos Batistas Brasileiros a ineludível responsabilidade de contribuir não somente para a solução dos problemas que no momento assoberbam o nosso povo, como também para a determinação do seu destino histórico. Não o afirmamos apenas porque sejamos uma parcela apreciável desse mesmo povo, mas porque entendemos ser essa participação inerente à missão de “sal da terra e luz do mundo”, que o Senhor mesmo nos outorgou. Nossas preocupações estão em consonância não só com as dos Profetas bíblicos, [...] como também do próprio Cristo. [...] Entenderam-no assim também Guilherme Carey, o pai das missões modernas, e corajoso batalhador contra o sistema das castas na Índia, Roger Williams, o pioneiro da liberdade religiosa em nosso continente, Walter Rauschenbusch, o arauto das implicações sociais do Evangelho, Martin Luther King Jr., o campeão da luta pelos direitos da minoria negra oprimida, e tantos outros batistas através dos tempos. Resulta daí não só a legitimidade, mas também a necessidade de os membros das nossas Igrejas assumirem as suas responsabilidades como cidadãos, participando efetivamente na vida política do país [...] a fim de influírem nas decisões de que resulta a configuração do nosso destino como nação. [...] concitamos o Povo Batista Brasileiro a integrar-se cada vez mais no processo histórico da nossa nacionalidade, [...] Debrucemo-nos,

portanto, sobre a realidade brasileira, procurando compreender-lhe os problemas, sentir-lhe as angústias, partilhando as suas dores. Busquemos nas Escrituras as soluções divinas para os problemas do homem. E, corajosamente, desfraldemos, em nome do Cristo, a bandeira da redenção total da criatura. Da redenção temporal e eterna do povo brasileiro! (*Apud*, PINHEIRO, 2013, p.251-255).

Analisando o documento e a postura dos líderes batistas explicitada nesse documento, Burity (1988, p.37) observa que, citar uma série de personagens batistas bem conhecidos foi uma forma que encontraram de amenizar qualquer tipo de reação contrária por parte dos batistas conservadores. Afinal, como expõe Lopes (2012, p.229): “A membresia batista foi marcada por seu afastamento do discurso político e social, e esse fato poderia gerar certa hostilidade contra os Ministros e consequentemente contra o Manifesto”. O período em que o Manifesto foi escrito é de ebulição político-social que culminará com o Golpe e a Ditadura Militar. Porém, reflete o sentimento de urgência da época, dentro de um contexto maior, a realidade nacional.

Segundo Lopes (2012): “O Manifesto faz uma leitura da realidade repleta de desafios, lutas e injustiças e se torna um retrato desse tempo marcado pela luta e pelo eminente processo revolucionário”. (LOPES, 2012, p.230). Ele entende que o Manifesto “recebeu influências fortíssimas de movimentos sociais externos à igreja evangélica”. Sendo, portanto, um “documento histórico marcado por sua abrangência e posicionamento político, porém, não ideológico”. Lopes (2012) afirma que o documento recebeu críticas dentro da Convenção Batista Brasileira, mas recebeu também aplausos, afinal, apresentava uma “visão coletiva que inspirava a necessidade da Igreja responder às questões históricas do Brasil”. (LOPES, 2012, p.230-231). Não obstante, conclui-se que a operosidade, amplitude e durabilidade histórica do posicionamento, apresentados no Manifesto, foram de pouco convencimento.

O Manifesto dos Ministros certamente está conectado ao seu ambiente histórico, pois em suas linhas ficam evidenciadas a preocupação com uma realidade nacional. [...] sua abrangência e vigor demonstram uma visão do seu tempo e uma convincente ideia vocacional de que a igreja não pode abster-se dos conflitos épicos. Finalmente, apesar de estar inserido num contexto amplo e de envolver-se com a situação nacional, o MM poderia ter sido mais significativo aos batistas, [...]. (LOPES, 2012, p.231).

Segundo Burity (1988), o espírito do documento se esvaiu rapidamente diante de outra situação que começava a se descortinar no país. Ele passa a ser visto como muito próximo do “pensamento democrático liberal e de esquerda dos grupos políticos”, (BURITY, 1988, p.45), que serão fortemente atacados a partir de 1964. No período, começa-se a abandonar posturas como a demonstrada no Manifesto, posturas de engajamento, que começam a ser substituídas pela de alienação e silêncio. Assim, os acontecimentos subsequentes irão apontar que, embora tenham tido oportunidade, “os batistas não se integraram no processo histórico da nacionalidade. Apenas declinaram do convite”. (BURITY, 1988, p.45).

Houve uma regressão ao pensamento descrito por Crabtree (1962). Ele mostra que a Junta de Richmond, nos EUA, ao avaliar em 1859 as possibilidades de enviar missionários para o Brasil, admitia a similaridade entre os dois países. Via como vantagem que em ambos países havia escravidão, fato que deixaria os missionários bem aclimatados, afinal, “o Brasil era como os Estados Unidos, tem escravos e os missionários enviados pela Convenção Batista do Sul não podiam sentir-se constrangidos a combater a escravatura e assim envolver-se na política do país”. (CRABTREE, 1962, p.58). Logo, a postura de conformidade ao *status quo* social existente estava presente na ideologia trazida pelos missionários batistas norte-americanos, algo que destoa do “seu passado de lutas em favor das liberdades civis, democráticas e do cidadão na Inglaterra e nas colônias norte-americanas nos séculos XVII e XVIII”. (PINHEIRO, 2013, p.240).

Analisando este cenário, Pinheiro (2013) avalia que “no nível das relações sócio-políticas, ao mesmo tempo em que à membresia é oferecido um discurso de afastamento da ação política, os dirigentes da igreja batista mantém um estrito vínculo como o poder bonapartista”. (PINHEIRO, 2013, p.242). E conclui que a postura dos batistas em relação à Ditadura Militar foi de aliança, fato que destoa do espírito evidenciado no Manifesto de 1963. Deve-se levar em conta que “para a estrutura organizacional dos batistas, rigorosamente falando, não há nenhuma fala representativa do conjunto dos membros das igrejas”, (PINHEIRO, 2013, p.243), sua forma singular eclesiológica faz com que cada congregação, autônoma, vincule-se à Convenção, sem a ela ser submetida. Assim, falar em nome da denominação “só é possível por delegação explícita de poder para tal através da Convenção, reunida em assembleia”. (PINHEIRO, 2013, p.243).

Porém, Pinheiro (2013) avalia que o Manifesto dos líderes batistas, reunidos e proclamados por seus órgãos oficiais, *O Jornal Batista (OJB)*, em 14 de setembro de 1963, e assinado por sua entidade, a Ordem dos Ministros Batistas do Brasil, aprovado em Assembleia convencional, expressa muito acertadamente o sentimento de grande parte dos batistas e de sua liderança. Segundo Pinheiro (2013, p.246), daí a contradição, no ano seguinte, o “pensamento liberal de esquerda expresso no *Manifesto dos Ministros batistas*”, é sobrepujado por uma visão conservadora de direita, fazendo com que se alinhem com “a oposição ao governo de João Goulart”. Com isso, “o pensamento batista foi se atrelando à pregação feita pelos teóricos da Guerra Fria”, e todos os “que defendiam o Evangelho Social, [...] passaram a ser tachados de comunistas”. (PINHEIRO, 2013, p.247). Refletindo sobre esta mudança de postura, Pinheiro (2013), conclui:

Veio o golpe e os batistas brasileiros construíram um profícuo relacionamento com o bonapartismo militar. E o *Manifesto dos Ministros batistas* passou a ser visto como demonstração de não ortodoxia, pois se articulava com o pensamento liberal de esquerda. [...] tal postura de alinhamento com os militares tinha uma lógica, a de que os evangélicos, de um modo geral, sempre aspiraram a uma rápida ascensão econômica e social. E com o golpe militar deram-se as condições para esta ascensão social. E, por isso, em 1964, os evangélicos foram os primeiros a apoiar o golpe. (PINHEIRO, 2013, p.249).

O mesmo autor entende que o landmarquismo, que influenciou fortemente o pensamento e prática dos batistas, “se fortaleceu diante das pressões do imperialismo e da Guerra Fria”, (PINHEIRO, 2013, p.250), e, por consequência, esta realidade favoreceu a expressiva mudança dos pastores batistas e da denominação a optarem “por uma práxis solidária com o regime bonapartista”. (PINHEIRO, 2013, p.250). O sociólogo protestante Paul Freston afirma: “Em geral, a relação dos protestantes com o regime militar é vista como muito próxima”. Para ele, “boa parte das missões americanas viu a crise pré-golpe como prenúncio de uma segunda China”. Assim, “os debates sobre questões sociais nos jornais das igrejas históricas cessam abruptamente”. (FRESTON, 1994, p.25). Especificamente acerca dos batistas, Freston (1994) diz:

A Convenção Batista Brasileira, através de *O Jornal Batista*, manifestou reiteradamente seu apoio ao novo regime. A polêmica que alguns pastores vinham mantendo no jornal sobre a ação social da igreja foi rapidamente esquecida, junto com o Manifesto da Ordem dos Ministros Batistas de 1963,

que defendia reformas de base na vida nacional para combater a atual distribuição de riqueza. A posição da hierarquia batista no período militar ficou tão notória que o Presidente Carter, diácono batista e empenhado numa política a favor dos direitos humanos, evitou reunir-se com os batistas brasileiros quando visitou o país. (FRESTON, 1994, p.26).

Avançando, Freston (1994) faz uma observação que soa, ao mesmo tempo, como uma crítica aos evangélicos em geral. Para ele, “era compreensível que não quisessem entrar em choque com o governo para não ficarem expostos a todo o peso da repressão, nem por isso era necessário se deixarem transformar em ‘sustentáculos civis’ do regime”. (FRESTON, 1994, p.27). Freston (1994) destaca que as reações iniciais de católicos e protestantes quanto ao golpe foram parecidas, até com coincidência de linguagem, reconhecendo que Deus havia atendido suas orações. (FRESTON, 1994, p.25). Tais afirmações são confirmadas pelo cientista político Robinson Cavalcanti, que, porém, indica de modo figurativo uma diferença de posição entre católicos e protestantes que veio a ocorrer nos anos seguintes da ditadura militar.

Se o movimento de 31 de março de 1964 pudesse ser comparado a uma composição ferroviária que é forçada a seguir por um desvio (em 1968), poderíamos dizer que a maioria da liderança da Igreja Romana resolveu descer na primeira estação após a entrada no desvio. Os católicos vinham ocupando os vagões da primeira classe e os evangélicos, os vagões da segunda classe. Quando aqueles desceram, estes foram convidados a se mudarem para os vagões da primeira classe (com acesso ao carro-restaurant) e o fizeram com prazer, ficando imensamente agradecidos pela deferência. A viagem pelo desvio durou mais de uma década. Apesar do desconforto de alguns trechos, [...] a tripulação não cessou de se esforçar em tratar bem os passageiros. Poucos foram os que resolveram descer do trem e seguir viagem por outro caminho e outros meios de transporte. (CAVALCANTI, 2004, p.228).

Certamente, existem algumas razões pelas quais os protestantes e os batistas entre eles, aderiram ao regime militar sem grande resistência e sem voz de protesto³⁸. Conforme Freston (1994), a presença protestante no cenário político nacional era quase nula na República Velha. Na era Vargas, há um estreitamento de

³⁸ O historiador Adroaldo José Silva Almeida faz a seguinte afirmação: “Entre 31 de março e 1º de abril de 1964, o Brasil viu um movimento que pôs fim à democracia no país. Aliás, a experiência democrática que o país viveu entre 1945 e 1964 foi muito breve e frágil, levando-se em consideração o suicídio de um presidente, a renúncia de outro e as crises que ocorreram nos governos de JK e João Goulart; tudo isso num espaço de tempo de menos de 20 anos. [...] Refiro-me aos seguintes fatos: o suicídio de Getúlio Vargas (24/8/1954); a instabilidade política no primeiro ano do governo de Juscelino Kubitschek provocada, principalmente, por Carlos Lacerda; a renúncia de Jânio Quadros (25/8/1961); a instalação do parlamentarismo por pressão militar para reduzir os poderes de João Goulart, em 1961.” (ALMEIDA, A., 2015, p.204-205).

relações do Estado com a Igreja Católica, que era a religião hegemônica no país, e tinha vantagem de 400 anos em relação aos protestantes, que ainda tentavam se consolidar no Brasil. Esta relação fortalecia certo sentimento anticlerical. Outra razão é destacada por Reily (1993), segundo ele: “As igrejas protestantes, a maioria originária do sul dos Estados Unidos, trouxeram consigo a forte influência da ‘Igreja espiritual’, que relegava a política a César”. (REILY, 1993, p.272). Ele afirma que esta postura de indiferentismo para com as questões político-sociais foi reforçada pelo fato de que, à época, “o número de possíveis votos protestantes era inexpressivo”, e, somado ao sentimento de antikatolicismo, os protestantes concluíam: “se católicos se envolvia na política, os protestantes deviam então afastar-se dela”. (REILY, 1993, p.272). Cavalcanti (2004) entende que havia um sentimento nacional de apoio ao regime, que era visto como único meio de salvar a Constituição de 1946 “contra a ameaça de um regime totalitário marxista, no estilo cubano”, sendo, talvez, esta razão, “a justificativa maior”. (CAVALCANTI, 2004, p.209).

Estabelecidas as razões, e confirmando que o sentimento anticomunista era grande, Cavalcanti (2004), diz algo dos católicos que também se aplica aos protestantes: “No fundo, os clérigos e leigos temiam que o Brasil marchasse para uma ditadura marxista-leninista. A experiência histórica das igrejas com esse tipo de regime não era das mais confortáveis”. (CAVALCANTI, 2004, p.212). Também Reily (1993, p.315) confirma: “Houve um alto grau de aceitação da intervenção militar pelos protestantes, a princípio pelo medo de que João Goulart estivesse conduzindo o país a um caos socialista e possivelmente à guerra civil”. E Cavalcanti (2004) conclui: “preocupados com a situação nacional e com a indefinição dos nossos rumos políticos, convocaram as igrejas para celebrarem um Dia Nacional de Jejum e Oração pela Pátria”. (CAVALCANTI, 2004, p.212,215). Este fato ocorreu antes da eclosão do dia 31 de março de 1964. Com isso,

[...] a crença generalizada entre os protestantes [...] era de que o movimento de 31 de março fora “resposta de Deus às orações de seu povo”. Isso concorreu para dar um caráter sagrado ao novo regime, incluindo-se a perda de capacidade crítica e prática profética diante dos desvios que se seguiram. [...] Mais e mais aquelas denominações - em um mecanismo de autodefesa - iam enfatizando as tradições e as confissões de fé. Ao mesmo tempo iam se assemelhando ao regime vigente no país: tornaram-se rígidas, autoritárias, exclusivistas, intolerantes, repressivas. (CAVALCANTI, 2004, p.215-216).

Neste sentido, Cavalcanti (2004, p.216) afirma que os protestantes não “estavam equipados para distinguir socialismo de comunismo nem os diversos tipos de socialismo”. Por isso, entenderam que o novo regime trazia segurança, liberdade religiosa e desenvolvimento, e ficaram “encantados”, tornando-se os “sustentáculos civis do regime”. Como uma grande ala católica tornou-se logo nos primeiros anos opositora do Regime, esse procurou investir nos protestantes. Assim, “os evangélicos, no passado uma minoria discriminada, que por tanto tempo orara pelo livramento, saudaram de bom grado a nova situação, uma verdadeira ‘bênção’”. (CAVALCANTI, 2004, p.228-229). Então, ressalvado a exceção dos que se posicionaram contrários, a maioria se insere nesta declaração forte e incômoda de Cavalcanti (2004),

A ingenuidade, o baixo nível de instrução, a reduzida experiência política e a credulidade tornaram os evangélicos presas fáceis, cordeiros nas mãos de lobos. Nem todos eram inocentes, e muitos foram perdendo a inocência pelo caminho, maculados por benesses e mordomias [...]. O antipoliticismo foi, aos poucos, sendo substituído pelo adesismo. Participar da política era válido, desde que a favor do governo. [...] Votar na oposição passou a ser pecado. Uma visão maniqueísta passou a ter a oposição como constituída de maus: os comunistas. Na maioria das igrejas, quem não pensasse assim seria perseguido ou posto ‘no gelo’. O protestantismo, ex-arauto da democracia e do progresso, vestiu a roupa do integrismo [...]. (CAVALCANTI, 2004, p.229).

Reily (1993) destaca por seu turno que passou a haver entre os protestantes uma apatia política, um total desinteresse. Em contrapartida, foi aumentando a preferência por assuntos “espirituais”. Muitos se voltaram para os problemas internos, sobretudo os batistas, fixando seu foco em campanhas evangelísticas de âmbito nacional. Reily (1993) entende que a reação batista ao golpe-militar foi lançar sua Campanha Nacional de Evangelização, com o tema, “Jesus Cristo, Esperança Nossa”,

De todas as igrejas históricas, só os batistas conseguiram manter sua antiga ênfase evangelística, sem passar por uma crise de maiores proporções. A característica mais marcante da denominação no período do regime militar tem sido suas grandes campanhas de evangelização nacionais e continentais. Há [...] evidência sólida de que os batistas encararam a Campanha Nacional de Evangelização (1965) como sua resposta ao golpe de 1964. Devidamente aprovada pela 46ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, [...]. (REILY, 1993, p.317).

O tema é sugestivo. Para Reily (1993), esta foi uma forma da liderança batista comunicar ao seu povo que as soluções meramente políticas eram ineficientes, sendo Cristo a “Única Esperança”. Reily (1993) diz que “o redator do *Jornal Batista* procurou orientar os batistas do Brasil quanto ao comportamento frente ao golpe militar, que ele interpretou como uma vitória da democracia sobre o comunismo”. (REILY, 1993, p.320). O redator era o historiador José Reis Pereira, o mesmo que no passado havia sido signatário do Manifesto de 1963. Agora, dava conselho aos batistas sobre qual deve ser seu comportamento frente ao golpe militar. Assim, no *Jornal Batista* de 12 de abril de 1964, esclarece:

Os acontecimentos políticos militares de 31 de março e 1º de abril que culminaram com o afastamento do presidente da república vieram, inegavelmente, desafogar a nação. Porque estávamos vivendo num clima pesado de provocações, de ameaças, de agitações, que nos roubavam o mínimo de tranquilidade necessária para poder trabalhar e progredir. Necessária inclusive para a pregação do Evangelho. Agora as coisas mudaram. Era tempo. [...] A democracia já não está mais ameaçada. [...] Alegria-nos saber [...] que o movimento de salvaguarda da democracia verificou-se sem sangue. [...] Estamos certos, por exemplo, de que Deus atendeu às orações incessantes de seu povo pela pátria. [...] Um milagre de Deus, atendendo as orações de seu povo. (Apud, REILY, 1993, p.320-321).

Em paralelo, e de modo não menos importante, encontra-se a orientação que o pastor João Filson Soren forneceu à sua Igreja (Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro), e que se tornou fundamental neste contexto, devido ao prestígio deste pastor. Ele, em 1960, foi eleito presidente da Aliança Batista Mundial, que congrega os batistas ao redor do mundo, e era importante professor de teologia. Assim, devido à sua grande influência e, como afirma Reily (1993), acrescido do fato de que sua orientação foi publicada no *Jornal Batista*, fez com que o documento se tornasse normativo, ainda que não-oficial. Seu texto foi publicado no *Jornal Batista* do dia 31 de maio de 1964. O posicionamento de Soren reflete a postura protestante em geral no período do regime militar, bem como dos batistas em particular.

A Igreja [...] é uma entidade de natureza religiosa, cuja missão e tarefa são de finalidade precípua e essencialmente espiritual. [...] A Igreja, a ser fiel à sua missão, não poderá aliar-se a organizações ou movimentos políticos, ideológicos ou partidários, mesmo quando tais correntes desfraldam bandeiras e ostentam legendas que afinem com os ideais da Igreja e do Evangelho. [...] Não deve a Igreja formar, quer na ‘marcha dos camponeses’, quer na ‘marcha da família’. Trata-se de movimentos políticos cujas fileiras as igrejas não devem engrossar. [...] Se não cabe a vinculação da Igreja em partidos políticos, também não é cabível jungi-la a regimes de

governo, [...]. Embora reconhecendo que alguns regimes políticos mais do que outros favorecem e facilitam as atividades da Igreja, não se deve incorrer no erro de supor que um regime tem a sanção da Igreja enquanto que outro não. [...] A política da Igreja é a política de um reino espiritual, cuja alma é a verdade e cujo poder é o Espírito Santo. (Apud, REILY, 1993, p.324-327).

Luciane Almeida (2015) avalia a declaração de Soren como contraditória. Segundo ela, na prática, os batistas apoiavam o Governo Militar, enquanto “reivindicava como princípio fundamental o distanciamento dos assuntos relacionados ao cotidiano político do país”. (ALMEIDA, L., 2015, p.189). E, conquanto no discurso se apresentasse neutro em relação a qualquer regime, na prática entendia que “o respeito ao poder estabelecido garantiria seu espaço no cenário religioso brasileiro marcado pela hegemonia católica”. (ALMEIDA, L., 2015, p.189). Ela mostra ainda que, nas entrelinhas, a indiferença dita para com qualquer regime de governo não se sustentava na prática, e afirma que: “Durante o Governo Militar, a submissão às autoridades constituídas ganharia uma característica especial: o anticomunismo”. (ALMEIDA, L., 2015, p.193).

Luciane Almeida (2015) conclui que no “documento que se propunha a recomendar a total neutralidade frente aos regimes políticos, já havia uma ressalva que localizava o comunismo à parte do que se entendia por formas de governos aceitáveis”. (ALMEIDA, L., 2015, p.193). Assim, ela afirma que a partir da década de 1960, seguindo tendência de jornais conservadores da época que circulavam no país, a imprensa batista foi “o principal instrumento divulgador das doutrinas anticomunistas entre o grupo”, (ALMEIDA, L., 2015, p.195), declarando que estes comunistas pregavam o ateísmo, eram inimigos de Cristo, promovedores de guerras e destruição e que certamente guerrearão contra o próprio cristianismo. Tal regime devia, portanto, ser rejeitado e resistido. Este sentimento levanta-se como uma das mais fortes razões do apoio dos batistas ao Governo Militar.

Luciane Almeida (2015) e Reily (1993) afirmam que o documento do pastor Soren, produzido para orientação pastoral de sua igreja, ao ser publicado no *Jornal Batista*, acaba se tornando extra-oficialmente uma carta de princípios para a relação dos batistas com o Estado. Por fim, Luciane Almeida (2015), aponta a contradição dos batistas na conjuntura do golpe. Em sua relação política, tradicionalmente, os batistas sempre declararam apoio irrestrito às autoridades constituídas enquanto se esforçam para manter o princípio da separação entre Igreja e Estado. Destarte, o

documento intitulado *A igreja em Face das Injunções Políticas* do pastor Soren, conquanto pretendesse servir de orientação doutrinária aos batistas brasileiros e representar a decisão dos batistas em manter-se alheio “a toda e qualquer forma de expressão política, na prática, cumpriu a função de encobrir a intensa atuação batista junto ao Governo Militar”. (ALMEIDA, L., 2015, p.192-193). Ela assegura:

Para garantir que a posição das lideranças batistas fosse hegemônica, qualquer posicionamento contrário à doutrina oficial da Denominação era duramente combatido, evitando assim que a frutífera relação consolidada com os militares sofresse riscos de ser abalada. Dessa forma, o tratamento dispensado aos membros que ousavam contestar as hierarquias eclesiásticas e políticas reproduziu a repressão implementada pelos militares na sociedade em geral [...]. (ALMEIDA, L., 2015, p.197-198).

Por certo, Luciane Almeida (2015), como forma de fazer justiça, ressalta que este foi o posicionamento da maioria dos fiéis na denominação, sobretudo da sua liderança, mas não havia unanimidade. Houve vozes contrárias, resistência e oposição dos que tinham um pensamento crítico em relação ao regime. Esses, tentavam despertar a atenção para “a necessidade de uma maior atuação frente aos problemas sociais do país”. (ALMEIDA, L., 2015, p.192). Corrobora desse pensamento, Adroaldo José Silva Almeida (2015). Segundo ele, mesmo que “a orientação pastoral da maioria das igrejas evangélicas espalhadas pelo país tenha se voltado para o apoio ao governo militar”, não se pode concluir que “todos os fiéis, em suas respectivas igrejas, tenham sido obedientes, ainda mais de forma irrestrita”. (ALMEIDA, A., 2015, p.217). No entanto, segundo Luciene Almeida (2015), o ambiente extremamente conservador do Governo Militar fazia os contrários serem “confundidos e identificados, propositalmente, na maioria das vezes, como sendo comunistas”. (ALMEIDA, L., 2015, p.192). Para agravar a situação, Adroaldo Almeida (2015) destaca que havia se estabelecido um sentimento religioso de “gratidão” para com o governo que “livrou o país da ameaça comunista”, e a oportunidade aberta face à nova conjuntura demonstrou ser mais vantajosa a aproximação e colaboração pública e incondicional ao Governo Militar, ao mesmo tempo em que se realizava um afastamento das questões “desse mundo”, sobretudo da política. A oportunidade dos protestantes face ao Governo Militar é descrita por Souza (2014) como segue:

Muitas denominações evangélicas tiveram, no período do governo militar, pessoas a elas vinculadas, ocupando cargos nos governos municipais, estaduais e federal, o que foi saudado pelas hierarquias eclesiásticas, pois viam nesse fato uma oportunidade que Deus estaria oferecendo a tais pessoas para ajudarem na transformação do país. (SOUZA, 2014, p.59).

Outro importante dado trazido por Souza (2014), é que, nos primeiros anos, não só as diversas instituições religiosas deram apoio ao novo regime, segundo ele, grupos de profissionais da classe média se manifestaram pela democracia e contra o comunismo, diversas associações de advogados, médicos, engenheiros e até a Federação dos Empregados do Comércio de São Paulo. Todos emitiram manifestos de apoio ao Governo Militar em defesa da ordem e contra o comunismo. No caso específico dos protestantes, sua cosmovisão era de que “a luta contra o comunismo ateu [...] era também uma luta religiosa. Ordem e autoridade são conceitos fundamentais no pensamento protestante [...] O anticomunismo estava presente no discurso dos protestantes desde décadas anteriores”. (SOUZA, 2014, p.113-114).

Portanto, a conjuntura político-social-religiosa contribuiu para a efetivação do golpe e manutenção do Regime, ainda que, tempos depois, com o endurecimento do Regime e a aplicação de tortura, fez grande parte destas instituições romperem com o mesmo e iniciar uma ofensiva de oposição e crítica. Nas palavras de Souza (2014, p.149): “O golpe militar recebeu o apoio de muitas pessoas que logo se decepcionaram com os rumos tomados pelo novo governo”. Souza (2014) afirma que mesmo destacados jornalistas que de início deram apoio à intervenção militar, logo se tornaram adversário do regime, em questão de dias ou meses. (SOUZA, 2014, p.149). Souza (2014) destaca que a força da “propaganda anticomunista, o medo da anarquia com a entrega do país aos sindicalistas e aos comunistas, unia pessoas com ideologias muito diferentes na saudação do golpe que salvaria a nação”. (SOUZA, 2014, p.149-150). Assim, o erro não foi o que se estabeleceu no início, mas, o que prevaleceu durante todo o Regime.

O campo religioso também recebeu o impacto do golpe e, como em toda a sociedade, teve pessoas que imediatamente se manifestaram contra; outras saudaram o golpe, mas logo perceberam algumas falácias e mudaram a postura; os demais deram apoio integral até o período final da ditadura. Já se tem escrito sobre o apoio dos evangélicos ao governo militar e o que se percebe é que, em geral, as lideranças foram ávidas em apoiar o novo regime. Por isso, os jornais das Igrejas, as decisões conciliares e os pronunciamentos da hierarquia estiveram marcando claramente que, como bons brasileiros, era mister que se apoiasse o novo governo, como sinal de

amor à Pátria e de obediência a Deus. Os verdadeiros cristãos deveriam orar pelos governantes e abominar os inimigos. (SOUZA, 2014, p.150).

Então, a questão em destaque não é tanto o porquê a maior parte da sociedade e das instituições civis e religiosas, em meio ao caos político-social reinante, ao cenário externo de guerra fria, a ameaça comunista, e a fragilidade da democracia brasileira, juntaram-se em apoio ao Golpe Militar. O ponto alto está nos motivos que levaram parte desses, mesmo depois de confirmadas as falácias do novo regime e implantada a Ditadura Militar, a permanecer alinhados ao mesmo, sem adotar uma postura crítica, sem oposição, sem se tornar uma voz de alerta, voz “profética”.

Encerrando o capítulo e verticalizando o tema tratado acerca da postura da Convenção Batista Mineira face ao Governo Militar, destaca-se o fato de que as duas únicas obras que tratam sobre a origem e desenvolvimento dos batistas mineiros e da Convenção Batista Mineira, sequer abordam o tema. Há aqui uma espécie de evasão da história, ou de silêncio que aprova. Nenhuma ata das Assembleias realizadas no período do Governo Militar tocam o assunto. O jornal *O Batista Mineiro*, órgão oficial de imprensa da Convenção Batista Mineira, não dedica sequer uma página para tratar do assunto, orientando os batistas mineiros sobre qual deve ser seu posicionamento frente ao novo regime, se de apoio ou de crítica.

A tese aqui esboçada é de que os batistas mineiros partilharam a orientação dada pela CBB, seu órgão maior. Neste caso, tendo partido do geral para o específico, é possível afirmar com certo grau de precisão que, o que se aplica aos protestantes em geral, aplica-se aos batistas brasileiros e mineiros em particular.

Assim, toda análise aqui feita vincula os batistas mineiros. Usando uma expressão de suas Assembleias, o silêncio aprova esta afirmação. Seria improvável à CBM adotar uma postura diferente da CBB, porque não se sustentaria. O clima de aversão ao comunismo e a tudo que a ele pudesse ser vinculado, seria duramente rechaçado. Quem se opunha ao Governo Militar era considerado comunista. Por esta razão, nenhum dado novo pode ser acrescentado ao que já está dito. O geral se aplica ao particular dos mineiros. E, como os militares partiram de Juiz de Fora; como Minas Gerais foi o ponto de partida do golpe militar, os batistas mineiros perderam uma grande oportunidade de escrever uma história diferente no seio da

Denominação Batista, do protestantismo, da sociedade brasileira. Assim, ainda que rechaçada naquele momento histórico, hoje teria motivos de que se orgulhar.

5 CONCLUSÃO

Muitas das posturas atuais dos batistas estão relacionadas às suas raízes. Diversas práticas, hoje bem definidas, foram forjadas ao longo da sua trajetória. Decisões tomadas na atualidade estão carregadas de influências que remontam às suas raízes. Por isso, um retorno à tradição sobre os seus inícios se justifica porque permite identificar as ideologias formadoras do seu pensamento, e assim, entender as posturas e práticas deste grupo religioso na atualidade.

Esses, nascidos na Europa como desdobramento da Reforma Protestante do século XVI, migram e se desenvolvem nos Estados Unidos, depois, chegam ao Brasil com sua mensagem. Para Mendonça (2008, p.159), “o protestantismo trazido pelas missões americanas ao Brasil já não era o original da Reforma”. Ele afirma que o protestantismo, ao ser transplantado para os Estados Unidos, sofreu “mutações oriundas do amálgama das múltiplas correntes protestantes que floresceram na Europa a partir do século XVII”. (MENDONÇA, 2008, p.159).

Na grande maioria, foram os batistas de cultura americana que chegaram ao Brasil com o objetivo de converter o país católico à fé batista. Após resistir, as agências missionárias americanas, em especial as do Sul dos Estados Unidos, ao fim da Guerra de Secessão, passaram a ver o Brasil como campo missionário promissor, e a enviar sistematicamente missionários a fim de expandir a missão no país. Nas palavras de Silva (2013),

O protestantismo missionário que se instalou no Brasil a partir da segunda metade do Século XIX tinha um caráter profundamente proselitista, anticatólico e denominacionalista. Características originárias do contexto norte-americano, de onde provinham as missões, e que se aprofundaram no País dado a hegemonia católica no campo religioso brasileiro. (SILVA, 2013, p.113).

Mesmo motivados a desbancar o catolicismo existente no país, este protestantismo, de caráter proselitista, não se realiza plenamente. Porém, como afirma Azevedo (2004), “alcançou dos seus seguidores um grau diferente da fidelidade católica” e, certamente, “se constituiu também numa forma de pensar e de ser para os brasileiros”. (AZEVEDO, 2004, p.24).

Azevedo (2004) reconhece que os missionários batistas norte-americanos vindos para o Brasil reproduziram o mesmo modelo de igreja que conheciam. Assim,

à medida em que igrejas iam surgindo, mantida a independência de cada igreja local, segundo o princípio batista, foram sendo organizadas as suas associações. Era consenso que apesar da independência local, precisavam, juntos, treinar obreiros, publicar literatura que desse respaldo e unidade aos seus princípios e doutrinas, e de meios de comunicação para divulgar as suas ideias. Sozinhos e isolados, pouco poderiam fazer.

Uma vez instalados e consolidados no país, surge um desafio, o sentimento nacionalista dos novos adeptos que, tendo recebido a mensagem, passam a rejeitar a liderança e domínio estrangeiros. Léonard (2002) registra vários episódios, do final do século XIX e início do século XX, em que igrejas batistas no Brasil experimentaram incidentes que demonstram as primeiras dificuldades enfrentadas entre os missionários e os nativos, nomeada por ele como o problema da maioria e da emancipação. Como havia uma tendência dos missionários de identificar a cultura norte-americana com o Evangelho, e, por consequência, rejeitar a cultura local e a liderança dos obreiros nacionais, isso fortaleceu o conflito e a rejeição. Era chegada a hora da emancipação, que não ocorreu de maneira pacífica, voluntária e organizada.

Uma das características dos batistas sempre foi a diversidade teológica. Tal característica se constitui na grande riqueza deste grupo, que sobrevive ao tempo mantendo a unidade em meio a uma grande diversidade. Esta característica poderia se traduzir em uma contribuição para a expansão do diálogo inter-religioso no país, porém, em regra, observa-se que tem resultado em situações de forte isolamento, sendo mais marcada pelo confronto do que pelo diálogo.

As razões para isto residem na ênfase dada à eclesiologia congregacional, que defende a autonomia da igreja local, e a ênfase dada à liberdade do indivíduo, que é livre para questionar e se opor, favorecendo e proporcionando uma cultura fragmentária no grupo. Assim, os batistas, como afirma Silva (2013, p.135), “recusam-se a se associar com outros grupos religiosos, seguindo uma postura exclusivista e anticatólica”. Portanto, embora mantenham a unidade em meio a diversidade, os batistas tem se notabilizado por sua resistência ao diálogo.

É desafiador pensar como este grupo, de posições por vezes irredutíveis, continue respondendo às demandas da atualidade. Eles têm crescido e conquistado espaço. Alcançou notável inserção na sociedade e cultura através do investimento

feito em educação, por meio de Colégios, Faculdades e demais Instituições de ensino. Temas como política, ecologia, ecumenismo, não estão no foco das estruturas denominacionais batistas; o seu foco é “missões”.

Provavelmente, estas sejam as razões que têm feito este grupo religioso ser o mais crescente no campo do Protestantismo de Missão brasileiro, também, por sua capacidade de incorporar em sua estrutura eclesiástica menos formal, os leigos. Outro ponto de destaque é a forma de se organizar em associações. Esta os une em torno da missão, fazendo-os avançar de maneira consistente. Além disso, esta forma de organização possibilita o financiamento de suas Juntas Missionárias e favorece o desenvolvimento das suas instituições de ensino, formação de liderança e manutenção das organizações que trabalham com públicos específicos, como, jovens, mulheres, homens, além de favorecer os trabalhos de cunho social.

Avaliando dados relacionados às religiões no Brasil, é possível perceber um panorama religioso em que vem se destacando a diversidade religiosa. O Censo do IBGE aponta importantes transformações no panorama religioso brasileiro, especialmente nas últimas três décadas. A constatação é que o Brasil está se tornado cada vez mais plural. Mariano (2007), porém, adverte que, a exemplo dos batistas, “o contexto democrático de liberdade, tolerância e pluralismo religiosos não resulta automaticamente numa coexistência harmônica [...] entre as diferentes religiões presentes num determinado território”. (MARIANO, 2007, p.125).

A análise do tema proposto confirma a hipótese inicial de que conquanto um grupo religioso consiga manter uma unidade interna em meio a sua grande diversidade, isso não significa que este grupo seja ou esteja aberto ao diálogo com outros grupos religiosos. Antes, pode levá-los a uma postura de isolamento e confronto, mais do que ao diálogo.

Buscando pertinência à linha de pesquisa “Razão, Religião e Contemporaneidade” do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, esta pesquisa objetivou demonstrar que a trajetória centenária de uma instituição enfrenta e reflete as mudanças históricas ocorridas na sociedade e, por vezes, influenciam a sua trajetória.

Uma questão permanece para reflexão: como criar alternativas de diálogo com grupos historicamente resistentes ao ecumenismo? Certamente, esse seria tema para outro estudo, com novas perguntas e nova abordagem.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Adroaldo José Silva. Entre a Bíblia e o fuzil: a trajetória do líder camponês, Manoel da Conceição, durante a ditadura militar. In: PORTELA, Camila da Silva et al (Orgs.). **Leituras sobre religião**: cultura, política e identidade. São Luís: EDUFMA, 2015. p. 203-218.
- ALMEIDA, Luciane Silva de. “O comunismo é o ópio do povo”: representações dos batistas sobre o comunismo, o ecumenismo e o governo militar na Bahia (1963-1975). In: PORTELA, Camila da Silva et al (Orgs.). **Leituras sobre religião**: cultura, política e identidade. São Luís: EDUFMA, 2015. p. 189-202.
- ALONSO, Leandro Seawright. Subversão religiosa, poder e experiência pentecostal na biblioteca do seminário: a formação das redes de poder. In: PINHEIRO, Jorge; SANTOS, Marcelo (Orgs.). **Os batistas**: controvérsias e vocação para a intolerância. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 121-206.
- ALVES, Rubens. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1982.
- ARAÚJO, João Pedro Gonçalves. **Histórias, tradições e pensamentos batistas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus**: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ASSIS, Ader Alves. **Pioneirismo e neopioneirismo**: cem anos de ação missionária batista em Minas. Belo Horizonte: Convenção Batista Mineira, 1989.
- AZEVEDO, Israel Belo. **A celebração do indivíduo**: a formação do pensamento batista brasileiro. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- BARROS, Odja. Apresentação. In: SILVA, Nilo Tavares. **Do confronto ao diálogo**: o estilo batista de ser e a questão ecumênica no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 13-17.
- BATISTA, Ierson Silva. **O discurso cristão batista**: considerações nos princípios batistas à luz da análise do discurso. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRETONES, Lauro. **Roteiro dos batistas**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1948.

BURITY, Joanildo. A redenção total: a reconstrução protestante da realidade brasileira. In: HALLIDAY, Tereza Lúcia (Org.). **Atos retóricos**: mensagens estratégicas de políticos e igrejas. São Paulo: Summus, 1988. Cap.02. p. 27-46.

BURROUGHS, P.E. **O povo baptista**. Porto (Portugal): Tabernáculo Baptista, 1948.

CAIRNS, Earle E. **O cristianismo através dos séculos**: uma história da igreja cristã. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política**: teoria bíblica e prática histórica. Viçosa: Ultimato, 2004.

CHAMPLIN, Norman Russell; BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia (Vols.1,4,5)**. São Paulo: Candeia, 1991.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietude. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2002.

CINTRA, Zenilda Reggiane (2015, 26 novembro). *Eu não sou a primeira pastora [Weblog]*. Recuperado a partir de <http://pastorazenilda.blogspot.com.br/2014/04/eu-nao-sou-primeira-pastora.html>.

CONVENÇÃO Batista Brasileira (2015). *Quem somos como batistas? Pesquisa a base de dados*. Recuperado a partir de http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=12.

CONVENÇÃO Batista Mineira (2015). Institucional. Recuperado a partir de www.batistas-mg.org.br/institucional/instituicao.

CONVENÇÃO Batista Mineira (2015). *OPBB/MG reprovando ordenação feminina. Pesquisa a base de dados*. Recuperado a partir de <http://www.batistas-mg.org.br/ordem-dos-pastores-batistas-de-minas-gerais-reprova-ordenacao-feminina/>.

CRABTREE, A.R., **História dos batistas do Brasil**: até o ano 1906. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

DUBY, Georges. *Eva e os padres: damas do século XII*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mefistófeles e o andrógino**: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FAIRCLOTH, Samuel D. **Esboço da história dos baptistas**. Leiria (Portugal): Vida Nova, 1959.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira**: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro Editora, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil**. São Paulo: Aste, 2011.

HOBSBAWM, Eric; Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística (2015). Censo Demográfico. Religiões no Brasil. Brasil_xls.zip. Tabela 1.4.1. Recuperado a partir de <http://migre.me/SWUOI>.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística (2015). Religiões nas Unidades da Federação-Minas Gerais. Recuperado a partir de <http://migre.me/SWVrQ>.

LATOURETTE, Kenneth Scott. **Uma história do cristianismo (Vol.2)**. São Paulo: Hagnos, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LÉONARD. Émile G. **O protestantismo brasileiro**. São Paulo: Aste, 2002.

LOPES, José Eduardo. Bases históricas do “Manifesto dos ministros batistas”. In: PINHEIRO, Jorge; SANTOS, Marcelo (Orgs.). **Os batistas**: controvérsias e vocação para a intolerância. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 215-234.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 119-143.

MEIN, David. **O que Deus tem feito**. Rio de Janeiro: Juerp, 1982.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2008.

MINA, Fabiano. Provocações de gênero: mulheres pastoras. In: PINHEIRO, Jorge; SANTOS, Marcelo (Orgs.). **Os batistas**: controvérsias e vocação para a intolerância. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 81-122.

MUIRHEAD, H.H. **O cristianismo através dos séculos**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1949.

NOVAES, Carlos Cesar Peff. Apresentação: vocação para a intolerância, controvérsias e cisões na história dos batistas. In: PINHEIRO, Jorge; SANTOS, Marcelo (Orgs.). **Os batistas**: controvérsias e vocação para a intolerância. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 9-12.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. **Centelha em restolho seco**: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil. São Paulo: Vida Nova, 2005.

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Perseguidos, mas não desamparados**: 90 anos de perseguição religiosa contra os batistas brasileiros (1880-1970). Rio de Janeiro: Juerp, 1999.

ORDEM dos Pastores Batistas do Brasil (2014). Assembleia ordinária. Ata da quinta sessão, Aracajú, 22 jan. 2014.

ORDEM dos Pastores Batistas do Brasil (2015). Documentos. Pesquisa a base de dados. Recuperado a partir de www.opbb.org.br/recursos/documentos/cat_view/1-institucional.

ORDEM dos Pastores Batistas do Brasil, Seção Minas Gerais (2014). Assembleia ordinária. Ata da segunda sessão, Timóteo, 19 jun. 2014.

ORDEM dos Pastores Batistas do Brasil, Seção Minas Gerais (2015). Estatuto. Art.5º, Parágrafo 1º e 2º; Art. 12º.

ORO, Ivo Pedro. **O fenômeno religioso**: como entender. São Paulo: Paulinas, 2013.

PEREIRA, José Reis. **Breve história dos batistas**. Rio de Janeiro: Juerp, 1987.

PEREIRA, José Reis. **História dos batistas no Brasil**: 1882-1982. Rio de Janeiro: Juerp, 1982.

PINHEIRO, Jorge. A emergência do pentecostalismo no campo religioso batista: uma leitura foucaultiana. In: PINHEIRO, Jorge; SANTOS, Marcelo (Orgs.). **Os batistas**: controvérsias e vocação para a intransigência. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 207-214.

PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996. Cap. 11, p. 257-273.

RANGEL, Herval. **História da denominação batista em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Convenção Batista Mineira, 1930.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Aste, 1993.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-115.

SANTOS, Marcelo. Raízes históricas e teológicas dos batistas: de onde viemos? In: PINHEIRO, Jorge; SANTOS, Marcelo (Orgs.). **Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 13-50.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e realidade**. Porto Alegre, v.16, n.2, p.5-7, jul./dez. 1990.

SHELLEY, Bruce. **História do cristianismo ao alcance de todos**: uma narrativa do desenvolvimento da igreja cristã através dos séculos. São Paulo: Shedd Produções, 2004.

SILVA, Elizete da. **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira**: evangélicos progressistas em Feira de Santana. Feira de Santana: Editora da UEFS, 2010.

SILVA, Elizete da. Os batistas no Brasil. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). **"Fiel é a palavra"**: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: Editora da UEFS, 2011. p. 283-336.

SILVA, Nilo Tavares. **Do confronto ao diálogo**: o estilo batista de ser e a questão ecumênica no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

SOUZA, Silas Luiz de. **Protestantismo e ditadura**: os presbiterianos e o governo militar no Brasil (1964-1985). São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

SOUZA, Rafael Rodrigo Ruela. **Das trilhas de Minas para a estrada real**: um panorama histórico da Convenção Batista Mineira. Rio de Janeiro: Convicção, 2008.

TEIXEIRA, Marli Geralda. Prefácio. In: SILVA, Elizete da. **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira**: evangélicos progressistas em Feira de Santana. Feira de Santana: Editora da UEFS, 2010. p.7-9.

VEDDER, Henrique C. **Breve história dos batistas**. Recife: Seminário Baptista do Norte do Brasil, 1918.

VEDDER, Henrique C. **Breve história dos batistas**. Recife: Faculdade Theologica Baptista do Recife, 1934.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

WEBER, Max. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: GERTH, H.H; MILLS, Wright (Orgs.). **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982. p. 347-370.

YAMABUCHI, Alberto Kenji. A voz paradoxal de uma mulher no debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil. In: PINHEIRO, Jorge; SANTOS, Marcelo (Orgs.). **Os batistas**: controvérsias e vocação para a intolerância. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 51-80.