



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS(UFG)
FACULDADE DE HISTÓRIA (FH)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FABIANO SILVA DE SOUSA

**Uma perspectiva histórica sobre a construção de identidades
religiosas: os Batistas em Goiás (1914-1940)**

GOIÂNIA
2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Fabiano Silva de Sousa

3. Título do trabalho

Uma perspectiva histórica sobre a construção de identidades religiosas: os Batistas em Goiás (1914-1940)

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Fabiano Silva De Sousa, Discente**, em 09/02/2026, às 08:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rildo Bento De Souza, Professor do Magistério Superior**, em 10/02/2026, às 09:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5913666** e o código CRC **16C92684**.

FABIANO SILVA DE SOUSA

Uma perspectiva histórica sobre a construção de identidades
religiosas: os Batistas em Goiás (1914-1940)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás (UFG), para a obtenção do título de mestre em História.

Área de Concentração: Cultura, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: Poder, Sertão e Identidades.

Orientador: Professor Doutor Rildo Bento de Souza.

GOIÂNIA
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Sousa, Fabiano Silva de
Uma perspectiva histórica sobre a construção de identidades religiosas:
os Batistas em Goiás (1914-1940) [e-book] / Fabiano Silva de Sousa. - 2026.
CLXXVI, 176 f.: il. 2026

Orientador: Prof. Dr. Rildo Bento de Souza
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2026.
Ilustrações.
Inclui: siglas, lista de figuras.

1. Igreja Batista; Goiânia; Protestantismo; Identidade; Goiás..

I. Souza, Rildo Bento de , orient. II. Título.

CDU 94



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **007/2026** da sessão de Defesa da **Dissertação** de **FABIANO SILVA DE SOUSA**, que confere o título de **MESTRE em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **seis dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e seis**, a partir da(s) **09h00min**, via **Videoconferência**, realizou-se a sessão pública de **Defesa de Dissertação** intitulada “**Uma perspectiva histórica sobre a construção de identidades religiosas: os Batistas em Goiás (1914-1940)**”. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Rildo Bento de Souza (PPGH/UFG)**, com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Ordália Cristina Gonçalves Araújo (UEG)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Bertone de Oliveira Sousa (UFNT)**, membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da **Dissertação**, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Rildo Bento de Souza**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **seis dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e seis**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Cristiano Pereira Alencar Arrais, Coordenador de Pós-Graduação**, em 10/02/2026, às 16:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rildo Bento De Souza, Professor do Magistério Superior**, em 10/02/2026, às 17:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5973282** e o código CRC **8D4849B0**.

FABIANO SILVA DE SOUSA

**UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA SOBRE A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES
RELIGIOSAS: OS BATISTAS EM GOIÁS (1914-1940)**

Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em História, nível mestrado, da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do grau de Mestre, aprovada em 6 de fevereiro de 2026 pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Rildo Bento de Souza – UFG (Presidente)

Profa. Dra. Ordália Cristina Gonçalves Araújo (UEG)
Examinadora

Prof. Dr. Bertone, de Oliveira Sousa (UFNT)
Examinador

Profa. Dra. Cristina de Cássia Pereira de Moraes (PPGH/UFG)
Suplente

Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati (FCS/UFG)
Suplente

DEDICATÓRIA

Aos meus pais Raimundo Sousa (*in memoriam*) e Fátima Sousa. À Lívia, Ibrahim e Benjamin, meu porto seguro.

AGRADECIMENTOS

Ao Senhor Jesus Cristo, cujo amor fez-me abraçar o ministério pastoral.

Aos meus pais Maria de Fátima e Raimundo Sousa (*in memoriam*), Raimundo Filho, meu irmão, Cinara e Hellen.

À Lívian, esposa, amiga, companheira, que compreendeu os momentos de isolamento.

Aos meus filhos Ibrahim e Benjamin, cordas do meu coração.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Rildo Bento de Souza pelos “nortes” desta pesquisa.

Aos professores do IFG, que me ajudaram na graduação e que foram mestres queridos nesta caminhada extraordinária.

Ao diretor geral do Seminário Teológico Batista Goiano Pr. Genivaldo Félix da Silva por suas orientações brilhantes e acolhida durante a pesquisa.

Aos irmãos da Igreja Batista em Vila Brasília onde estou pastoreando. Às igrejas Batistas do Estado de Goiás que são protagonistas para esta pesquisa.

A todos aqueles que contribuíram significativamente, de forma direta ou indireta, para que esta pesquisa acontecesse.

“O objeto de estudo da História é, por natureza,
o Homem”.

Marc Bloch.

RESUMO

O presente estudo tem como objeto de investigação a configuração de uma identidade religiosa denominada *batista* a partir da análise desse grupo no estado de Goiás entre os anos de 1914 a 1940, com enfoque maior na nova capital de Goiás, Goiânia, construída na década de 1930. Ademais, os batistas estão inseridos na sociedade brasileira desde meados do século XIX. Para além de rastrear o seu crescimento no estado de Goiás, pretende-se discutir as características dessa identidade. Os batistas constituem um dos grupos protestantes históricos de grande relevância para o estudo das religiões no Brasil. O grupo, nascido na Inglaterra, estruturou-se nos Estados Unidos, e, chegando ao Brasil, iniciou seu trabalho de expansão. O recorte temporal deste estudo tem início no ano de 1914, quando se deu a organização da primeira igreja batista por um pastor Judeu Polonês chamado Salomão Luiz Ginsburg na cidade de Catalão, e ao Norte de Goiás pelo então missionário Ernest Alonzo Jackson. Faz-se necessário remontar ao início da década de 1940, quando a denominação viveu uma expansão demográfica, urbana e comercial em Goiás que, em poucas décadas, foi elevada a uma posição estratégica de desenvolvimento regional. O propósito desta pesquisa é problematizar o papel desempenhado pelos batistas nesse contexto de intensas levadas migratórias, lutas pela posse da terra, urbanismo acelerado e modernização econômica. Essa denominação cresceu junto com a nova cidade, tendo se tornado, efetivamente, a que mais agregou fiéis em toda região no meio protestante. Por esse motivo, busca-se compreender suas origens, estratégias expansionistas e seus princípios no estado e, especificamente, na capital, bem como esquadrihar suas características assumidas e como interagiu com diversos acontecimentos da história brasileira, haja vista que sua inserção em Goiânia implicou a criação de estratégias para alcançar grupos sociais no Brasil Central a partir da gênese em Catalão e de sua expansão para Goiânia, pontuando, assim, muitos aspectos históricos dessas regiões que nos auxiliam a compreender as características que ela apresenta ainda hoje depois de 100 anos, conforme demonstra Teixeira (2017), Azevedo (2004) e Araújo (2004). Portanto, no primeiro capítulo tratamos da questão da origem da denominação. No segundo capítulo pontuamos os seus princípios e sua primeira confissão. Por fim, no terceiro capítulo, analisamos o *locus* da ação protestante e o projeto expansionista. Esses aspectos são analisados a partir do diálogo com autores que abordam essas questões, mas também perscrutam textos e fontes ainda relativamente inéditas, como os anais das Convenções e o principal instrumento impresso, *O Jornal Batista*, jornal nacional criado em 1901, além do *O Batista Goiano*, criado em 1943 em Ipameri, Goiás. Dessa forma, pretendemos compreender a mentalidade desse grupo religioso nascido na Inglaterra elizabetana, desenvolvido nas colônias e estados norte-americanos e inserido no Brasil Central.

Palavras-Chaves: Igreja Batista; Goiânia; Protestantismo; Identidade; Goiás.

ABSTRACT

The present study examines the formation of a religious identity known as Baptist, based on an analysis of this group in the state of Goiás between 1914 and 1940, with particular emphasis on the new capital of Goiás, Goiânia, built in the 1930s. Moreover, Baptists have been part of Brazilian society since the mid-nineteenth century. Beyond tracing their growth in the state of Goiás, this study seeks to discuss the characteristics of their religious identity. The Baptists constitute one of the historically significant Protestant groups in the study of religion in Brazil. Born in England, the denomination became more structurally established in the United States before arriving in Brazil, where its representatives settled and began their expansionist work. The temporal scope of this study begins in 1914, when the first Baptist church was organized by a Polish Jewish pastor named Salomão Luiz Ginsburg in the city of Catalão, and in northern Goiás by the missionary Ernest Alonzo Jackson. It is necessary to extend the analysis to the early 1940s, a period in which the denomination underwent demographic, urban, and commercial expansion in Goiás, a region that within a few decades would rise to a strategic position in regional development. The purpose of this research is to problematize the role played by the Baptists within this context of intense migratory waves, struggles over land ownership, accelerated urbanization, and economic modernization. The denomination grew alongside the new city and effectively became the Protestant group that attracted the largest number of adherents in the entire region. For this reason, we seek to understand its origins, expansion strategies, and foundational principles in the state and, more specifically, in the capital. We also aim to scrutinize the characteristics the denomination assumed and how it interacted with various events in Brazilian history, given that its establishment in Goiânia required the creation of strategies to reach social groups in Central Brazil. Beginning with its genesis in Catalão and subsequent expansion into Goiânia, we highlight many historical aspects of these regions that help us understand the features the group still exhibits after 100 years, as demonstrated by Teixeira (2017), Azevedo (2004), and Araújo (2004). Therefore, the first chapter addresses the origins of the denomination. The second chapter outlines its principles and its first confession, and finally the *locus* of Protestant action and its expansionist project. These aspects are analyzed through dialogue with authors who address these issues, while also examining texts and sources that remain relatively unexplored, such as the annals of the Conventions and the denomination's key printed instruments: *O Jornal Batista*, a national newspaper established in 1901, and *O Batista Goiano*, created in 1943 in Ipameri, Goiaz. In this way, we aim to understand the mentality of a religious group such as the Baptists—born in Elizabethan England, developed in the North American colonies and states, and later established in Central Brazil.

Key-words: Baptist Church; Goiânia; Protestantism; identities; Goiás.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1 – Primeira Igreja na América
- Figura 2 – Placa de identificação do fundador Roger Williams
- Figura 3 – Casal Bagbys
- Figura 4 – Casal Zachary Clay Taylor e Kate Stevens Crawford
- Figura 5 – Antônio Teixeira de Albuquerque
- Figura 6 – Capela em Santa Bárbara - São Paulo
- Figura 7 – Capela em Santa Bárbara - São Paulo
- Figura 8 – Templo da Primeira Igreja Batista da Bahia (1960)
- Figura 9 – Mensageiros da 1ª Convenção Batista Brasileira
- Figura 10 – Diretoria Convenção Batista Brasileira (2025)
- Figura 11 – Mapa de viagem da rota do estado de Goyaz do Missionário Archibald Macintyre
- Figura 12 – Igreja Cristã Evangélica de Goiás
- Figura 13 – Carta destinada ao missionário Macintyre
- Figura 14 – Lewis Mallen Bratcher em sua cavalgadura
- Figura 15 – Ernest Alonso Jackson
- Figura 16 – Salomão Ginsburg batizando membros da família Mohn, em Ipameri
- Figura 17 – Sistema de transporte rodo-ferroviário
- Figura 18 – Igreja Batista em Catalão
- Figura 19 – Igreja Batista em Ipameri
- Figura 20 – Primeira Igreja Batista em Cristalina
- Figura 21 – *O Jornal Baptista*
- Figura 22 – Pr. Daniel Frank Crosland
- Figura 23 – Primeira Igreja Batista de Goiânia
- Figura 24 – Primeira Igreja Batista de Goiânia
- Figura 25 – Segunda Igreja Batista em Campinas (1964)
- Figura 26 – Família de Roure: pais, filhos e netos
- Figura 27 – Segunda Igreja Batista de Goiânia
- Figura 28 – Boletim informativo - *O Batista Goiano*
- Figura 29 – Busto do Bandeirante
- Figura 30 – Igreja Batista de Vila Nova
- Figura 31 – Primeira turma do Seminário Teológico Batista Goiano (STBG)
- Figura 32 – Pastor Wanderley José Álvares e Robert Lee Hensley

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Delimitação do objeto e a abordagem teórico-metodológica	13
Historiografia do Protestantismo no Brasil: Percursos e Perspectiva	16
CAPÍTULO 1	19
1 OS BATISTAS: INÍCIO, DESENVOLVIMENTO E INSERÇÃO NO BRASIL	19
1.1 A questão da origem do povo chamado “Batista” – inícios	20
1.2 Os batistas na América do Norte – avanço	34
1.3 Os batistas no Brasil – semente em solo fértil	41
1.4 Os Batistas na Bahia, o avanço da identidade	58
CAPÍTULO 2	63
2 OS BATISTAS, PRINCÍPIOS E DOCUMENTOS FUNDADORES	63
2.1 Um documento fundador da Identidade Batista	63
2.3 Uma identidade pactual	71
2.4 A identidade doutrinária da CBB e sua institucionalização de 1907	74
2.5 Princípios que identificam os batistas	85
2.5.1 <i>Princípio Cristológico: o senhorio de Jesus Cristo</i>	88
2.5.2 <i>Princípio Bíblico: a autoridade do Novo Testamento</i>	89
2.5.3 <i>Princípio Eclesiástico: uma membresia regenerada</i>	93
2.5.4 <i>Princípio Sociológico: uma ordem democrática</i>	95
2.5.5 <i>Princípio da Liberdade Religiosa</i>	97
2.5.6 <i>Princípio Político: separação entre a igreja e o estado</i>	99
CAPÍTULO 3	102
3 OS BATISTAS EM GOIÁS: PRIMEIRA PRESENÇA	102
3.1 Catalão e Ipameri, “jardim encantado” e <i>locus</i> da ação protestantizadora	102
3.2 A trajetória dos primeiros missionários e pioneiros no estado de Goiás	121
3.3 Aspectos geopolíticos e religiosos de Goiás de 1930	134
3.4 Batistas em Goiânia na década de 1930	136
3.5 Batistas em Campinas (1944)	140
3.6 O surgimento da Convenção Batista do Estado de Goiás	145
3.7 Expansão e Consolidação da Identidade	159
CONSIDERAÇÕES FINAIS	161
REFERÊNCIAS	164

INTRODUÇÃO

Hoje, presentes em todos os estados da federação, os batistas se consolidaram como uma das principais expressões do protestantismo brasileiro. Ainda assim, carece à historiografia uma análise sistemática de sua relevância histórica, social e cultural, especialmente em espaços regionais como Goiás. Segundo Azevedo (2004, p. 11), o crescimento dos batistas no Brasil constitui um fenômeno cujo estudo é indispensável para a compreensão do campo religioso nacional. Esta dissertação emerge dessa lacuna e busca investigar a formação da identidade batista em Goiás, a partir de suas práticas, discursos e representações, com especial atenção ao periódico *O Batista Goiano*, criado em 1943, três anos após a fundação da Convenção Batista do Estado de Goiás.

O centenário dos batistas goianos, celebrado em 2020, reacendeu o interesse por essa trajetória, cuja memória é frequentemente ilustrada por imagens emblemáticas, como a fotografia do missionário Salomão Ginsburg batizando uma família em Ipameri, símbolo do processo inicial de expansão. De acordo com dados da Convenção Batista Brasileira (CBB), de 2023, a denominação conta com cerca de 9.079 igrejas e 1,8 milhão de fiéis no país, números que reforçam sua presença significativa no cenário religioso contemporâneo.

O objetivo central desta pesquisa é analisar os processos históricos e discursivos que moldaram a identidade batista entre os pioneiros em Goiás. Para isso, toma-se como principal fonte *O Batista Goiano*, veículo de circulação interna que buscou difundir uma “mentalidade batista” e consolidar “normas éticas” como pilares doutrinários. A trajetória centenária do grupo em Goiás fornece um *corpus* privilegiado para compreender não apenas práticas institucionais, mas também suas interações com transformações socioculturais regionais.¹

A presença batista em Goiás remonta ao final do século XIX, quando o país, ainda sob a Monarquia, iniciava uma tímida abertura às expressões religiosas não católicas. A chegada de presbiterianos, congregacionais, luteranos e metodistas preparou terreno para os batistas, que passaram a atuar no Brasil em meio ao fluxo migratório posterior à Guerra de Secessão (1861-1865). Muitos imigrantes sulistas, buscando recomeçar suas vidas, trouxeram consigo tradições protestantes que se articularam à crescente atuação missionária norte-americana no país. Assim, a consolidação do batismo em território brasileiro é inseparável de processos globais e nacionais que reconfiguraram o campo religioso no século XIX.

¹ Em janeiro de 2024, a Junta de Missões Nacionais divulgou o Resumo de Resultados do Censo Batista de 2023, mostrando a média geral de membros das igrejas batistas e outros dados relevantes.

A identidade batista, marcada por *ethos* próprio, princípios doutrinários e práticas congregacionais é entendida nesta dissertação como produto de dinâmicas históricas, sociais e culturais. A inserção dos batistas no sertão goiano permite articulações com a sociologia da religião, especialmente com Max Weber no que se refere ao *desencantamento do mundo* e às tensões entre tradições religiosas concorrentes. Parte-se da hipótese de que o conflito simbólico com o catolicismo, historicamente hegemônico, foi um dos elementos centrais na construção da identidade batista em Goiás.

Os primeiros estudos sobre o protestantismo em Goiás registram as primeiras iniciativas religiosas em Santa Luzia (hoje Luziânia), sob liderança presbiteriana, e em Catalão, onde missionários como Reginaldo Young e Frederick Charles Glass deram origem a núcleos que posteriormente comporiam a Igreja Cristã Evangélica do Brasil (ICEB) (Araújo, 2004, p. 18). Os batistas, presentes no estado desde o final do século XIX, também se estabeleceram inicialmente em Catalão antes de expandirem sua atuação para outras regiões.

A partir desse processo, surge a pergunta que orienta esta dissertação: como os batistas goianos construíram sua identidade religiosa? Para respondê-la é necessário compreender a relação entre experiência religiosa, memória e representação social, reconstruindo os vestígios deixados pelos pioneiros e articulando-os aos contextos de transformação regional e urbana, sobretudo após a fundação de Goiânia, nos anos 1930, durante o Estado Novo.

O primeiro capítulo investiga as raízes históricas do movimento batista, suas origens europeias, seu desenvolvimento nas colônias norte-americanas e sua posterior consolidação no Brasil. Enfatiza-se como a chegada de missionários estadunidenses, articulada a fluxos migratórios e mudanças políticas no século XIX, moldou as características do protestantismo de missão no país. O capítulo também destaca elementos constitutivos da tradição batista, como batismo por imersão, liberdade religiosa, autonomia da igreja local e autoridade das Escrituras, princípios formalizados no Brasil com a Confissão de Fé da CBB, em 1907.

O segundo capítulo examina os documentos confessionais e os princípios distintivos da identidade batista, com foco em sua expressão em Goiânia. Avalia como a denominação se estruturou institucionalmente, desenvolveu sistemas cooperativos, consolidou práticas congregacionais e produziu sua autocompreensão teológica, em diálogo e em contraste com outras tradições protestantes e com o catolicismo dominante.

O terceiro capítulo aborda a implantação e expansão inicial dos batistas em Goiás, com base em fontes documentais, jornais, atas e registros missionários. São apresentadas três fases: (1) 1914-1928, chegada e primeiras iniciativas; (2) 1929-1934, expansão para outras regiões centrais; (3) 1935-1940, consolidação do modo de “ser batista” em meio a disputas por espaço

simbólico e conversos com outras denominações. O informativo *O Batista Goiano* desempenhou papel fundamental nesse processo, atuando como instrumento de doutrinação e difusão identitária.

Esta investigação se insere no campo da História Cultural e dialoga com autores como Roger Chartier,² Pierre Bourdieu e Jacques Le Goff. O estudo compreende a identidade batista como resultado de práticas, crenças e representações negociadas nos diferentes contextos em que a denominação se inseriu. A análise dos periódicos, entendidos como documentos, permitiu examinar os mecanismos pelos quais a denominação construiu discursos, produziu memória e legitimou sua autopercepção.

A religiosidade brasileira contemporânea, marcada por pluralização e concorrência entre tradições, reforça a necessidade de uma abordagem que articule história, sociologia e antropologia. Conforme Sanchis (1997) e Prandi (1996), o declínio do catolicismo e a diversificação das experiências de fé configuram um novo cenário no qual identidades religiosas são negociadas continuamente. Nessa perspectiva, Chartier (1988) oferece ferramentas para compreender práticas religiosas híbridas e dinâmicas, enquanto Weber (1994) e Bourdieu (1999) permitem interpretar o *ethos* batista, suas estratégias e sua adaptação ao sertão goiano.

Dessa forma, esta dissertação justifica-se pela escassez de estudos acadêmicos sobre os batistas em Goiás e, especialmente, sobre sua atuação em Goiânia. Apesar da vasta bibliografia sobre o protestantismo brasileiro que inclui autores como Émile Leonard (2002), Mendonça (2008), Freston (1992), Crabtree (1962), Antunes (1985) e outros, pouco se produziu sobre a constituição da identidade batista na capital goiana. Ao investigar esse processo, busca-se compreender como valores, doutrinas e práticas missionárias foram reinterpretados pelos pioneiros e como moldaram um grupo religioso que cresceu junto com a cidade, articulando modernidade, urbanização e competição simbólica.

Assim, o presente estudo pretende contribuir para a historiografia regional e nacional ao analisar, de forma crítica, o significado de “ser batista” em Goiás. Ao examinar discursos, práticas e representações, almeja-se oferecer uma interpretação integrada da identidade batista e de seu papel nas transformações do campo religioso goiano.

Delimitação do objeto e a abordagem teórico-metodológica

² Chartier (1988, p. 21-25) propõe três eixos metodológicos: a análise crítica dos textos literários; a história do livro e da escrita em suas dimensões materiais e comunicativas; e a investigação das práticas sociais de apropriação dos bens simbólicos. Este último eixo, central para nossa pesquisa, permite compreender como diferentes sujeitos atribuem usos e significados diversos aos mesmos repertórios culturais, gerando múltiplas representações.

A presente dissertação tem como objeto a identidade do protestantismo batista em Goiás, analisada dentro do processo mais amplo de expansão dos batistas em Goiânia. Busca-se compreender as características dessa identidade religiosa tal como foi engendrada durante o período de maior atuação da denominação na capital, articulando suas raízes históricas, suas práticas e seus mecanismos de autodefinição.

Refletir sobre a identidade batista implica dialogar com a formação da modernidade religiosa. As origens europeias do movimento, especialmente no início do século XVII, situam os batistas no contexto das transformações que introduziram valores como liberdade de consciência, individualismo e ideais democráticos, elementos que influenciaram profundamente sua eclesiologia. Esses traços históricos fornecem a base para analisar o modo como a identidade batista foi reinterpretada no Brasil e, particularmente, em Goiás.

O recorte temporal adotado inicia-se em 1914 com a chegada dos primeiros missionários batistas à região de Catalão. Posteriormente, considera-se o período de 1937 a 1945, quando a fundação e o crescimento de Goiânia, durante o Estado Novo,³ proporcionaram novas dinâmicas sociais, demográficas e econômicas que favoreceram a expansão da denominação.⁴ A rápida urbanização e o desenvolvimento político da nova capital criaram um contexto propício para a atuação batista, que se consolidou por meio de estratégias cooperativas e das iniciativas da Junta de Missões Nacionais,⁵ responsável pelo avanço missionário acima do Paralelo 14.⁶

O propósito deste estudo é problematizar o papel desempenhado pelas igrejas batistas no processo de modernização e reorganização social de Goiás. Nesse sentido, parte-se da hipótese de que a denominação cresceu paralelamente ao desenvolvimento do estado, incorporando membros em diferentes regiões urbanas e estruturando-se a partir de seus princípios teológicos e organizacionais. Busca-se compreender como a denominação definiu sua identidade diante

³ Regime ditatorial civil liderado por Getúlio Vargas, “garantido pelas forças armadas, em que as manifestações políticas eram proibidas, o governo legislava por decreto, a censura controlava a imprensa, os cárceres se enchiam de inimigos do regime. [O Estado Novo] não queria saber de povo nas ruas. [Era um] regime autoritário, não totalitário ao estilo do fascismo, do nazismo, ou do comunismo [...] mais próximo do salazarismo português, que misturava repressão com paternalismo, sem buscar interferir exageradamente na vida privada das pessoas”. (Carvalho, 2006, p. 109).

⁴ Para além do clássico de Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, a modernização econômica deve ser compreendida como uma forma da modernidade. Segundo Giddens (1991, p. 11), esse processo ocasiona um ritmo de mudança que permeia todas as esferas sociais.

⁵ Criada na primeira Convenção Batista Brasileira, em 1907, na Bahia.

⁶ O Paralelo 14 constitui-se como uma linha geográfica imaginária que circunda o globo terrestre a 14 graus de latitude em relação ao Equador, podendo ser identificado tanto no Hemisfério Norte quanto no Hemisfério Sul. Para além de sua definição técnico-cartográfica, esse paralelo adquiriu relevância simbólica e cultural, sobretudo por estar associado a territórios que, ao longo da história, foram revestidos de significados místicos e espirituais. Entre eles destacam-se a Chapada dos Veadeiros, no Brasil, e Machu Picchu, no Peru, dois espaços consagrados no imaginário coletivo como centros de energia, espiritualidade e experiências de transcendência.

das transformações históricas de Goiás, dos desafios urbanos e das tensões no campo religioso, marcadamente católico.

A análise se apoiará no cotejamento de fontes diversas, especialmente os anais das Convenções Batistas, atas eclesiásticas e documentos disponíveis em acervos digitais oficiais. Pretende-se mapear a trajetória doutrinária do grupo e suas relações internas e externas: o funcionamento institucional, sua relação com a esfera política, o papel da conversão, a prática do batismo de adultos e as distinções teológicas em relação a outras tradições protestantes. Essas questões orientam a investigação sobre como tais elementos contribuíram para a formação e reconfiguração identitária dos fiéis batistas.

A abordagem enfatiza a ação dos sujeitos históricos, as formas pelas quais elaboram significados e a maneira como constroem estratégias de legitimação e expansão religiosa. A identidade batista é compreendida como produto de interações entre valores teológicos herdados pelo liberalismo inglês,⁷ pelo pietismo norte-americano, por um anticatolicismo histórico e pelos contextos culturais em que foram implantados.

A pesquisa também adota uma perspectiva interdisciplinar, incorporando contribuições da sociologia, antropologia e teologia para compreender o *ethos* batista e suas particularidades no Brasil Central. Seguindo a tradição de autores como Mendonça (2008) e Lyndon de Araújo (2004), esta investigação busca interpretar as intenções e o pensamento dos missionários pioneiros, articulando-os às transformações sociais, políticas e religiosas de Goiás e Goiânia.

Com base nesses referenciais, a dissertação formula hipóteses preliminares: (1) que existiu um projeto missionário articulado pela Junta de Missões Nacionais para alcançar o Brasil Central, favorecendo a expansão batista em Goiás; (2) que a inserção da denominação em Goiânia provocou disputas simbólicas e concorrência na arregimentação de fiéis, especialmente em relação ao catolicismo e ao espiritismo; e (3) que o periódico *O Batista Goiano* foi fundamental na construção da autocompreensão doutrinária e na difusão de um modo de “ser batista”.

Nesse sentido, o estudo parte do pressuposto weberiano, ampliado por Pierre Bourdieu,⁸ de que a cultura entendida como conjunto de esquemas simbólicos e representações coletivas exerce papel decisivo na transformação das estruturas sociais. Assim, investigar a identidade

⁷ Os batistas fazem parte da gênese do pensamento liberal inglês. Não se pode dizer que sejam tributários do liberalismo, porque é mais verdadeiro dizer que integram o mesmo movimento que se consolidou no liberalismo primitivo, embora não tenha ido para o deísmo, por exemplo, entre outros racionalismos. De qualquer modo, com certeza, a ênfase na liberdade individual e no princípio da separação entre igreja e Estado é uma evolução do puritanismo ou uma apropriação do liberalismo (Azevedo, 2004).

⁸ Weber introduz os agentes especialistas religiosos incumbidos de reproduzir o capital religioso com que constrói sua teoria do campo religioso. Sob a ótica da sociologia de Pierre Bourdieu, a inserção protestante em Goiás pode ser interpretada como um abalo na estrutura do campo religioso regional.

batista implica analisar como valores, crenças e práticas foram transmitidos, adaptados e incorporados ao universo cultural goiano.

Ao articular fontes oficiais, registros documentais e referenciais teóricos, o trabalho pretende reconstruir a trajetória da identidade batista em Goiânia, compreendendo sua estruturação institucional, a formação de um sistema de representações e o modo como esses elementos produziram comportamentos específicos no contexto local. Tal abordagem permite avaliar a singularidade da experiência batista em Goiás e sua contribuição para o campo religioso brasileiro.

Historiografia do Protestantismo no Brasil: Percursos e Perspectivas

A historiografia do protestantismo no Brasil ainda se apresenta como um campo em desenvolvimento, demandando estudos que aprofundem suas múltiplas dimensões históricas, sociais e culturais. Como observa Sousa (2012, p. 172), trata-se de um tema que carece de abordagens mais robustas, capazes de ultrapassar os limites das perspectivas tradicionais. No âmbito da sociologia da religião, disciplina que analisa as interações entre fenômenos religiosos e estruturas sociais, a compreensão do protestantismo brasileiro exige o exame de seus impactos nas dinâmicas coletivas e na formação do campo religioso nacional.

O surgimento do protestantismo no contexto europeu do século XVI, marcado pela contestação à Igreja Católica e pelo pluralismo reformista, fornece o pano de fundo para compreender a posterior chegada de seus desdobramentos ao Brasil. Ramos Neto (2016) destaca a diversidade dos grupos contestatórios como anabatistas e separatistas ingleses, enquanto Lindberg (2001, p. 22) enfatiza que jamais houve uma única reforma, mas múltiplas reformas interdependentes luterana, anabatista e católica. Tais movimentos redefiniram não apenas o cenário religioso, mas contribuíram para a formação da modernidade ocidental.

No Brasil, o estudo sistemático do protestantismo começou a ganhar corpo a partir da atuação de Émile G. Léonard. Visitando o país entre 1948 e 1950, o historiador francês influenciado pela Escola dos Annales e por Lucien Febvre produziu, em 1963, uma obra que, décadas depois, permanece como marco fundamental na interpretação do movimento evangélico. Seu trabalho inaugurou uma vertente historiográfica que articulava documentação histórica e análise sociocultural, e abriu caminho para pesquisas posteriores. A partir dos anos 1970, com o fortalecimento da sociologia da religião no Brasil, instituições como o ISER (Instituto de

Estudos da Religião - 1971) e o CEHILA (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina e no Caribe - 1973) ampliaram os estudos sobre o protestantismo de missão e o pentecostalismo, produzindo dados quantitativos e qualitativos essenciais para o campo.

Diversos autores aprofundaram a investigação sobre as relações entre protestantes e sociedade brasileira. Beatriz Muniz de Souza (1969), Ordália Cristina Gonçalves Araújo (2004), Marli Geralda Teixeira (2017) e Israel Belo de Azevedo (2004) destacam-se ao explorar o universo mental, as práticas culturais e os sentidos identitários desse grupo religioso. Outro eixo interpretativo relevante deriva das contribuições de Max Weber e Ernst Troeltsch, cuja tipologia de igreja/seita forneceu instrumentos iniciais para analisar o protestantismo de missão. Contudo, o surgimento dos novos movimentos religiosos no pós-Segunda Guerra e, sobretudo, nos anos 1960 tornou essa tipologia insuficiente, exigindo ferramentas mais flexíveis.

Entre os estudos de maior influência destaca-se *O Celeste Porvir*, tese de doutorado de Antônio Gouvêa Mendonça (1995). A obra oferece um amplo panorama da presença protestante no Brasil, desde episódios como a expedição de Villegagnon (1555) e a presença holandesa no Nordeste (1630-1654) até o papel da “religião civil americana” e da “Doutrina do Destino Manifesto” na expansão missionária norte-americana. Mendonça também analisa o *ethos* protestante com destaque para seu ideal de liberdade de consciência e sua ênfase no “indivíduo espiritual”, e discute as tensões com o catolicismo, especialmente em regiões rurais onde o protestantismo enfrentou resistências culturais e litúrgicas (Mendonça, 2008; Alves, 1979).

A historiografia também identifica o papel do pietismo germânico na reconfiguração do protestantismo norte-americano, influenciando, posteriormente, os batistas. A partir dessas matrizes europeias e estadunidenses formou-se um protestantismo de missão que encontrou no Brasil um terreno heterogêneo, marcado por tensões simbólicas e disputas por espaço religioso especialmente no sertão, segundo Mendonça (2008).

Outro tema destacado é o debate sobre o conceito de “protestante” e sua aplicação às diversas confissões derivadas da reforma. Azevedo (2004) e Mendonça (2005) analisam a trajetória semântica do termo, desde sua origem na Dieta de Speyer (1529) até seu uso contemporâneo, envolvendo matrizes (luteranos, calvinistas, anglicanos, anabatistas), herdeiros (congregacionais, batistas, metodistas) e vice-herdeiros (adventistas, pentecostais). A reflexão sobre essa nomenclatura revela não apenas debates terminológicos, mas disputas por representação e legitimidade no campo religioso, conforme aponta Chartier (1990).

A historiografia específica do protestantismo batista no Brasil registra debates internos quanto ao seu marco fundador. O trabalho de Betty Antunes de Oliveira, *Centelha em restolho seco*, apresentou a Igreja Batista de Santa Bárbara (1871), organizada por colonos confederados

após a Guerra de Secessão, como a primeira igreja batista do país. Tal interpretação influenciou, inclusive, a postura de José Reis Pereira, autor de *História dos Batistas no Brasil*, considerado o “historiador oficial” da denominação, embora este ressalte que se tratava de uma igreja de língua inglesa voltada exclusivamente aos colonos. Esses debates se intensificaram nas décadas de 1960 e 1970 e revelam tensões sobre o reconhecimento de diferentes tradições no interior da própria denominação.

A partir da década de 1990, a produção acadêmica sobre o protestantismo brasileiro se intensificou significativamente com trabalhos como de Ordália Cristina Gonçalves Araújo (2004) sobre Goiás, de Reily (2003) sobre documentação protestante, os estudos de Mendonça (1980), Antoniazzi (1996), Pierucci (2003) e Bittencourt Filho (2019), e outros que examinam as transformações do campo evangélico, especialmente diante da ascensão do pentecostalismo e neopentecostalismo. A historiografia regional acompanha essa tendência, valorizando fontes como atas, jornais, registros eclesiásticos, fotografias e arquivos digitais que permitem compreender práticas religiosas e transformações culturais.

Pesquisas recentes reiteram que o protestantismo no Brasil não pode ser reduzido a uma vertente homogênea, mas deve ser compreendido como fenômeno plural, resultante de diálogos, tensões e adaptações entre tradições europeias, norte-americanas e contextos brasileiros. Nesse cenário, permanece ainda escassa a produção acadêmica sobre o protestantismo batista em Goiás e, especialmente, em Goiânia. Embora existam contribuições pioneiras como as de Crabtree (1962), Antônio Neves de Mesquita (1962) e José Reis Pereira (1987), a identidade batista em Goiás ainda constitui tema pouco explorado, sobretudo em relação à construção de suas representações, práticas e disputas no campo religioso local.

A presente dissertação insere-se nesse cenário, buscando preencher essa lacuna por meio da análise da identidade batista em Goiás, articulando fontes históricas, referenciais teóricos e abordagens metodológicas que permitam compreender como esse grupo elaborou e consolidou sua presença no Brasil Central.

CAPÍTULO 1

1 OS BATISTAS: INÍCIO, DESENVOLVIMENTO E INSERÇÃO NO BRASIL

Os primórdios de qualquer movimento histórico possuem significativa relevância, uma vez que estabelecem as bases ideológicas e práticas que orientarão seu desenvolvimento posterior. A Reforma Protestante desencadeou profundas transformações religiosas, políticas e sociais na Europa. Enquanto movimentos como o luteranismo, o calvinismo e o anglicanismo buscaram reformar a Igreja Católica sem romper completamente com as estruturas eclesiais existentes, outros grupos, conhecidos como “radicais da Reforma”⁹ propuseram mudanças mais profundas, resultando em uma fragmentação significativa dentro do próprio movimento reformista.

Se, por um lado, os reformadores moderados almejavam transformar a igreja a partir de suas estruturas existentes, os radicais, por outro, ansiavam por uma ruptura completa. Eles sonhavam com uma igreja fundamentada na liberdade de consciência e na autonomia direta do crente perante Deus. Segundo Lindberg (2001, p. 59), os críticos medievais “não pretendiam abolir o papado, e sim reformá-lo e conformar a Igreja ao modelo da Igreja antiga”. Foi desse tensionamento entre moderados e radicais que nasceu o diversificado panorama religioso da Europa moderna, um legado de debate e fervor que ainda hoje ecoa em nossas tradições protestantes.

Antes de tratar da inserção dos batistas em Goiás, é importante problematizar as teorias levantadas e construídas sobre sua origem, já que não é consensual e tem sido objeto de estudo entre os historiadores. As identidades não são entidades fixas ou essencialistas, mas sim construções dinâmicas, permanentemente sujeitas a processos de mudança e transformação. Elas

⁹ O movimento histórico conhecido como Reforma Radical, que incluía os anabatistas e outros dissidentes, é bem definido pela explicação de Lindberg (2001, p. 56) que nos apresenta a seguinte perspectiva: “O termo ‘Reforma’ é com frequência adjetivado com as palavras ‘magisterial’ e ‘radical’. ‘Reforma Magisterial’ denota os movimentos de reforma evangélicos que foram apoiados e viabilizados por magistrados, quer no nível dos reis, dos príncipes ou dos conselhos citadinos. Nessa linha, por exemplo, Lutero obteve o apoio do príncipe da Saxônia Eleitoral; Zwinglio o apoio do conselho citadino de Zurique; e Calvino o dos conselhos de Genebra. ‘Magisterial’ refere-se também à autoridade de um mestre ou professor (*magister*); é por isso que na Igreja Católica Romana denomina-se de *Magisterium* à autoridade de ensino localizada no papa e nos bispos reunidos em concílio. Entre os protestantes, a autoridade de ensino de Lutero e Calvino foi tão grande que os movimentos reformadores adotaram o uso de seus nomes próprios nas expressões ‘luteranismo’ e ‘calvinismo’. [...]. Aqueles movimentos reformadores que discordavam dos chamados reformadores magisteriais e acentuavam a autonomia diante das autoridades políticas eram rotulados como a ‘ala esquerda’ da Reforma ou, mais recentemente, como a ‘Reforma Radical’”.

estão intrinsecamente ligadas a heranças históricas e a contextos sociais específicos que as moldam. Nesse sentido, o processo identitário está profundamente conectado a questões fundamentais, tais como “‘quem nós podemos nos tornar’, ‘como nós temos sido representados’ e ‘como essa apresentação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios’” (Hall, 2007, p. 109).

Este capítulo tem como objetivo analisar a gênese, o desenvolvimento e a consolidação do movimento batista em diferentes contextos históricos e geográficos, destacando suas bases teológicas, sua expansão e sua adaptação sociocultural. Para isso, serão abordados quatro eixos principais: 1.1 - a questão da origem do movimento batista; 1.2 - a trajetória dos batistas na América do Norte, onde alcançaram expressivo crescimento numérico; 1.3 - o processo de implantação dos batistas no Brasil, desde sua chegada com imigrantes até a atuação de missões organizadas e 1.4 - a presença batista na Bahia, explorando suas particularidades e o plano de expansão para o centro do Brasil.

Os batistas existem como uma mistura de muitos elementos, práticas e ideologias. A história pontua com maior precisão o início do luteranismo, com seu fundador Lutero, ou o metodismo em John Wesley, e os presbiterianos com João Calvino. Entretanto, não é fácil descrever os batistas quanto às suas origens.¹⁰ Conforme observa a historiadora Elizete da Silva (2011a, p. 283-286),¹¹ “trata-se de um dos temas mais controvertidos na literatura dos reformadores”.

1.1 A questão da origem do povo chamado “Batista” - inícios

Ao longo dos anos, um dos aspectos mais relevantes na historiografia da identidade batista¹² são os traços históricos de sua origem na Europa, apontando para os movimentos de transformação social ocorrido naquela parte do mundo, sobretudo, no início do século XVII.

¹⁰ Falando sobre isso, Reis Pereira (1980, p. 3) pontuou que: “Em primeiro lugar não há Igreja Batista do Brasil. A designação correta é Igrejas Batistas do Brasil. Pode-se falar numa Igreja Metodista do Brasil, numa Igreja Presbiteriana do Brasil, numa Igreja Episcopal do Brasil etc. Mas nunca de uma Igreja Batista do Brasil”.

¹¹ A Reforma Protestante foi um movimento religioso que ocorreu na Europa durante o século XVI que buscou reformar a Igreja Católica e levou ao surgimento de diversas denominações cristãs protestantes. O termo “reformado” refere-se a todos esses grupos cisores do século XVI (Champlin, 1991, p. 612-613). Na história, o termo passou a ser usado por todos os grupos religiosos decorrentes dos movimentos reformadores (cisoires) do século XVI: as 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) (Azevedo, 2004, p. 14-15).

¹² A palavra *batista*, etimologicamente, vem do grego e significa batizar, ou submergir. Batizar ou rebatizar os indivíduos egressos do catolicismo romano e de outros grupos foi uma das ênfases dos batistas no Brasil, desde o final do século XIX e durante o século XX.

Depois da Europa e dos Estados Unidos, os batistas alcançaram êxito em sua inserção no Brasil, revelando um plano de estratégias de expansão missionária.

Para compreender os primeiros movimentos dos chamados batistas na Europa e no Brasil, podemos nos apoiar nas análises de historiadores e intelectuais que procuraram compreender as intenções e pensamentos dos pioneiros que abriram as trilhas dessa identidade com mais de quatrocentos anos de existência e que completou em Goiás seu centenário. Há pelo menos três perspectivas distintas sobre as origens batistas que ao longo dos anos foram se legitimando no Brasil, principalmente entre os teólogos que tentam explicar as suas origens. O historiador José Reis Pereira (1987) as considera como sendo: 1) A teoria JJJ, “Sucessão batista”, Jerusalém-João-Jordão; 2) o movimento anabatista do século XVI; 3) raízes do movimento dos puritanos e separatistas ingleses do século XVII.

Após analisar, Pereira (1987) pontua que a teoria que defende a sucessão¹³ orgânica das igrejas batistas JJJ, Jerusalém-João-Jordão, vem em linha ininterrupta desde os tempos em que João Batista realizava seus batismos no rio Jordão, ou ao dia de Pentecoste. Essa teoria traça uma espécie de linhagem até a denominação batista moderna por meio de grupos que receberam vários nomes, como os paulicianos, os albigeneses e os vadensianos, com o argumento de que cada grupo detinha crenças batistas básicas (Wardin Jr, 1980). Essa visão tem sido sustentada por pensadores e teólogos como G. H. Orchard, em sua *A Concise History of Foreign Baptist* (Uma história concisa dos batistas estrangeiros), de 1855, J. M. Cramp, em *Baptist History* (História batista), de 1868, e J. M. Carroll, em *The Trail of Blood* (O Rastro de Sangue), de 1931.

Essa visão tornou-se popular no Brasil nos anos 1940, quando o livro de J. M. Carroll começou a circular no país, não sendo encontrada nos escritos dos batistas dos séculos XVII e XVIII. O mais antigo historiador batista, Thomas Crosby (ca.1683-ca.1752), em seus quatro volumes de *The History of the English Baptists* [A história dos batistas ingleses], publicados entre os anos de 1738 e 1740, oferece um panorama do que pode ser descrito como uma “sucessão espiritual”, ao rastrear a origem da rejeição ao batismo infantil desde o primeiro século. Antes de discorrer as outras duas teorias sobre a origem dos batistas, é importante pontuar que a visão sucessão batista das origens dos batistas não passa pelo crivo do exame histórico.

¹³ Outros termos que designam a mesma teoria: 1. sucessãoismo, 2. sucessão histórica, sucessãoismo batista. Todas essas nomenclaturas podem ser encontradas na historiografia batista. Entre os Batistas mais tradicionais há uma corrente de pensamento que julga ser os batistas descendentes diretos dos primeiros cristãos do século I, e a essa corrente deu-se o nome de JJJ, Jerusalém-Jordão-João. “Foi esposada por historiadores como Thomas Crosby, que escreveu entre 1738 e 1740 uma ‘História dos Batistas Ingleses’, em quatro volumes. [...] Adota também essa teoria um opúsculo largamente difundido no Brasil sob o título ‘O Rastro de Sangue’, de autoria do pastor batista J. M. Carroll” (Pereira, 1987, p. 9).

No texto *A Invenção das Tradições*,¹⁴ Eric Hobsbawm (1984, p. 9) discorre sobre os grupos, movimentos de instituições que abrem caminho com seu passado histórico, mas não podem se livrar de rupturas inerentes a sua identidade. 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. A “tradição” nesse sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionais”. Ao inventar uma continuidade histórica através de um passado longuíssimo que ultrapassa o dado histórico, a identidade ganha sentido.

A tradição é utilizada como um selo de confiança para legitimar suas ações do passado, buscando uma continuidade nominal, artificial.¹⁵ Dessa maneira, a identidade batista lança mão de elementos antigos, que estão carregados de símbolos, para elaborar novas tradições que ultrapassam os séculos e fronteiras. Hobsbawm (1984, p. 9-15) pontua que essas novas tradições construídas são indicadoras de problemas existentes nas antigas tradições e podem esclarecer o passado.

No caso da identidade batista, um elemento sectário é a exigência do batismo apenas para adultos convertidos. Esse elemento carrega forte poder simbólico para todos que desejam pertencer à igreja local. Mircea Eliade (1991, p. 201-231), em seu livro *Mefistófeles e o Andrógino*, discorre sobre as questões dos símbolos e ritos. Sob o ângulo do simbolismo, cada instituição religiosa tem um caráter simbólico. Dessa forma, o símbolo manifesta as relações entre grupos religiosos e a sociedade, apresentando certa realidade; isso tem uma história.

A partir de Hobsbawm (1984) e Eliade (1991) podemos inferir que a tradição arrogada pelos batistas, que se autocompreendem como interligados de modo constante aos primórdios cristãos a partir de uma identidade simbólica e cultural, é o rito do batismo. No campo religioso, Pierre Bourdieu, em seu trabalho *A Economia das Trocas Simbólicas* (2007), traz uma concepção teórica capaz de mostrar condições de ordem materiais e constitucionais que regem a criação e a transformação de aparelhos de produção simbólica cujos bens deixam de ser vistos como meros instrumentos de comunicação e/ou conhecimento. Segundo o autor, os sistemas simbólicos derivam de sua representação social:

¹⁴ Para Hobsbawm (1984, p. 9-10), o termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas, quanto as que surgiram num período limitado. Desde então, tem sido amplamente empregado nos estudos históricos e antropológicos. A perspectiva de que “tradição inventada” refere-se à criação de um conjunto de práticas sejam rituais ou simbólicas que se fundamentam na repetição e na imutabilidade, constrói uma noção de continuidade em relação ao passado.

¹⁵ Essa construção opera mediante a imposição de signos culturais que, embora apresentados como representações legítimas da memória coletiva, refletem interesses particulares e relações de poder.

Uma vez que fornece tanto o significado quanto o consenso em relação ao significado através da lógica de inclusão/exclusão, encontram-se predispostos por sua própria estrutura a preencher funções simultâneas de inclusão e exclusão, associação e dissociação, integração e distinção (Bourdieu, 2007, p. 12).

Para o autor, a realidade social é vista como um campo de batalha entre os diversos grupos da sociedade como um todo e as religiões com seus sistemas simbólicos, ainda que a religião se apresente de imediato como se fosse um sistema de símbolos “fechado” e “autônomo”. Essas práticas de construção de um capital simbólico tanto a nível individual quanto coletivo são idealizadas por Pierre Bourdieu (1990, p. 161-162) como “ações de representação”. Segundo ele, tais ações visam tornar manifesto um grupo, explicitando seu número, sua força e sua coesão, de modo a produzir uma existência visível no espaço social.

Não há consenso historiográfico quanto a essa interpretação. A historiadora Elizete da Silva, por exemplo, argumenta que tal perspectiva carece de sustentação documental, uma vez que não existem fontes históricas que permitam afirmar que grupos cristãos anteriores à Reforma Protestante do século XVI, que se opuseram à ortodoxia católica, possam ser identificados como batistas. Segundo ela, é anacrônico afirmar que os batistas são anteriores a Jesus, o fundador do cristianismo. Nesse sentido, Silva (2011a, p. 285) afirma que “o nome batista começou sua evolução para respeitabilidade, tornando-se a designação de um número de setores entre cristãos reformados”.

Uma segunda posição sustenta que as origens batistas devem ser traçadas desde o movimento do século XVI, no continente europeu, com seus respectivos desdobramentos na Inglaterra. Pereira (1987) pontua a teoria do parentesco espiritual com os anabatistas.¹⁶ Alguns estudiosos defendem essa teoria, tais como: David Benedict, que publicou, em 1848, uma *História Geral da Denominação Batista na América e em Outras Partes do Mundo*, Richard Cook, que publicou, em 1884, uma *História dos Batistas em Todos os Tempos e Países* e Thomas Armitage, que publicou, em 1889, uma *História dos Batistas*. O grande historiador batista Albert Henry Newmann concorda com essa teoria na sua *História do Antipedobatismo* publicada em 1897. O mesmo acontece com o famoso iniciador do Cristianismo Social, o pastor e professor Walter Rauschenbusch.

Na época da reforma, alguns indivíduos que deixaram a Igreja Romana recusavam-se a se identificar com o que alguns chamavam de “reformadores magistras” e com os grupos a eles associados, ou seja, Martinho Lutero (1483-1546), na Saxônia, e Ulrico Zuínglio (1484-1531)

¹⁶ Segundo Hill (1987, p. 43), esses homens costumavam ser chamados, por seus inimigos, de anabatistas. A principal doutrina anabatista era que as crianças não deviam ser batizadas. A aceitação do batismo, isto é, a recepção na Igreja, tinha de ser o ato voluntário de um adulto.

e João Calvino (1509-1564), na Suíça. Se, por um lado, a igreja romana conseguiu sufocar esses movimentos questionadores ao longo da Idade Média, em 1517 o monge agostiniano Martinho Lutero liderou a cisma que prevaleceu e que a historiografia passou a denominar de Reforma Protestante ou Luterana.¹⁷ No entanto, considerando que essa dissidência foi bem-sucedida, instituindo-se como uma igreja permitida no Império, não podemos negligenciar os movimentos paralelos que ocorreram no mesmo período e lugar e que não lograram o mesmo êxito.

Entre esses grupos questionadores, derrotados e marginalizados, encontram-se os anabatistas, grupo que recebeu esse nome pejorativo da igreja romana por formarem uma oposição à forma como esta praticava o sacramento do batismo. Eles defendiam que a igreja era composta unicamente por membros que tivessem sido admitidos com base em uma confissão pessoal de fé e no batismo dos crentes. Dois anabatistas proeminentes foram Jakob Hunter (1500-1536), que organizou o que se tornaria a comunidade huterita primitiva, e Menno Simons (1496-1559), um dos fundadores dos menonitas. Eles acreditavam que estavam realizando o primeiro batismo de fato válido, por isso, não usavam entre si a terminologia anabatista, mas se chamavam e se conheciam pelo nome de irmãos.

Antônio Flávio Pierucci, na introdução à obra *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, publicada pela Companhia das Letras, pontua quem eram os anabatistas:

O antepositivo aná é um advérbio grego que significa, entre outras coisas, “de novo”, “outra vez”. Anabatismo, portanto, quer dizer “rebatismo”. É o nome com que ficaram conhecidas diversas seitas protestantes radicais de extração popular, surgidas desde o século XVI na Europa continental. Weber nos faz ver que o movimento anabatista se caracterizou por ter produzido fundamentalmente seitas, não igrejas, sendo mais famoso pela exaltação político-religiosa que algumas delas, na Alemanha, Moravia, Suíça, Tirol e Países Baixos, imprimiram às revoltas camponesas com a determinação divinamente inspirada de reviver “na marra” a Igreja primitiva em seu igualitarismo primordial. E já que o ingresso na Igreja devia ser o “ato voluntário de um adulto”, e como os adultos daquela época costumavam já estar batizados, aceitar só o batismo de adultos significava ter que “re-batizá-los”: daí a alcunha “*Wiedertäufer*” dada por seus adversários, cujo significado etimológico é “rebatizadores” (Pierucci, 2004, p. 278).

¹⁷ Conforme Carter Lindberg (2001, p. 22), “não podemos nos referir à Reforma, no singular, porque houve uma pluralidade de Reformas que interagiram entre si: a luterana, a católica, a reformada e a dos movimentos dissidentes”. Sobre o uso do termo “Reforma Radical” para designar os anabatistas e outros grupos religiosos dissidentes na Europa do século XVI utilizaremos a explicação apresentada por Lindberg. O termo “reforma” é com frequência adjetivado com as palavras “magisterial” e “radical”. “Reforma Magisterial” denota os movimentos de reforma evangélicos que foram apoiados e viabilizados por magistrados, quer no nível dos reis, dos príncipes ou dos conselhos citadinos.

O sociólogo alemão Max Weber, em sua obra seminal *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, definiu quatro espécies de abordagem como recorte para estudar o protestantismo ascético: o calvinismo, o pietismo, o metodismo e as seitas nascidas do movimento anabatista. Após essa definição, ele estabelece uma análise comparada entre as quatro denominações, posto que “nenhum desses movimentos se achava absolutamente isolado dos outros” (Weber, 2004, p. 87). Para Sofiati (2022, p. 86-87), a racionalização da religião que ocorreu na cultura norte-americana durante o século XIX, transformando-a em controle psicofísico, foi denominada por Weber de *desencantamento do mundo* (*die Entzauberung der Welt*).¹⁸

Em sua análise, esses movimentos derivam diretamente das denominações congregacional, batista, metodista e, mitigadamente, a presbiteriana, que são as versões pilares do protestantismo, ausente apenas o luteranismo clássico. Para Weber, conforme explicaremos à frente sobre a fundamentação teórica do nosso trabalho, o protestantismo originário favoreceu o surgimento do espírito moderno, especificamente por sua ética do trabalho, segundo a qual a atividade, e não ócio ou lazer, contribuiu para aumentar a glória de Deus. Entretanto, apesar do movimento anabatista ter sido objeto de estudo de Weber, ele mesmo explicou que faria sua análise apenas naquilo que importava para seu trabalho sobre a ascese, pois o seu material produzido não seria “capaz de dar uma ideia da diversidade desse movimento” (Weber, 2004, p. 131).

Uma nódoa negativa dos anabatistas deriva da ocupação da cidade de Münster, na Alemanha, por um grupo fanático de anabatistas que acreditavam que o reino de Deus poderia ser estabelecido pela via armada. Alguns batistas particulares¹⁹ temiam ser vinculados ao movimento anabatista, via de regra, desprezados por seu espírito anárquico e sectário. O documento conhecido como *Confissão de Londres*, de 1644, considera uma injustiça vincular os batistas aos anabatistas. Percebe-se, portanto, sobre os anabatistas, que há uma diversidade de temas

¹⁸ Na sociologia weberiana, o *desencantamento do mundo* (*Entzauberung der Welt*) emerge como um conceito nuclear para decifrar os contornos da modernidade ocidental. Ele refere-se ao amplo processo de racionalização pelo qual as visões de mundo baseadas na magia, no mistério e na religião cedem lugar a um conhecimento calculável, controlável e predominantemente técnico-científico. Weber argumenta que essa supressão sistemática do pensamento mágico não foi um mero epifenômeno, mas um requisito estrutural para a emergência do capitalismo moderno, que demanda um universo previsível e desprovido de interferências irracionais. Portanto, longe de ser um tema periférico, o desencantamento situa-se no cerne da teoria weberiana, oferecendo uma chave interpretativa fundamental para a análise da sociedade contemporânea, suas instituições e sua particular cosmovisão.

¹⁹ A origem dos batistas na Inglaterra está associada a dois grupos distintos, comumente chamados de *batistas gerais* e *batistas particulares*. Esses termos denotam a distinção quanto a perspectiva soteriológica, em especial quanto à extensão da expiação de Cristo. Os batistas gerais (arminianos) defendiam a morte de Cristo como uma expiação ilimitada e indefinida, suficiente para salvação de todos, mas incerta quanto ao número de redimidos. Os batistas particulares (calvinistas) pregavam que o sacrifício de Cristo havia sido definido, exclusivo e eficaz somente em favor dos eleitos de Deus.

ainda por serem explorados, a fim de serem mais bem elucidados e que não serão possíveis de serem esgotados somente nesta dissertação.

A terceira teoria, conforme exposto por Pereira (1987), afirma que os batistas se originaram dos separatistas ingleses,²⁰ especialmente aqueles que eram congregacionais na eclesio-logia e insistiam na necessidade do batismo somente de regenerados. Os principais defensores dessa corrente incluem o teólogo Augustus Hopkins Strong e o historiador Henry C. Vedder, professor do Seminário Teológico Crozer, na Pensilvânia, de 1894 a 1927. Em sua *Breve História dos Batistas*, publicada em 1907, Vedder declara que depois de 1610 temos uma sucessão ininterrupta de igrejas batistas, estabelecidas com provas documentais indubitáveis. Também adota essa teoria o mais recente e respeitado dos historiadores batistas, Robert G. Torbet, ex-presidente da Convenção Batista Americana, cujo livro *História dos Batistas* foi publicado em 1950, precedido de um prefácio de outro grande historiador batista, Kenneth Scott Latourette, professor da Universidade de Yale. Pereira (1987, p. 10), destaca algumas razões pelas quais esses historiadores defendem a teoria dos separatistas ingleses:

1º 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. 2º 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.

A reforma chegou à Inglaterra durante o reinado de Henrique VIII (1509-1547), mas foi só no reinado de seu filho Eduardo VI (1547-1553) e de sua filha Elizabeth I (1559-1603) que se consolidou. Depois de Elizabeth I ter subido ao trono, não há dúvida de que a Inglaterra estava, marcadamente, sob a órbita protestante. A questão emergente, contudo, era saber até que ponto a igreja elisabetana seria reformada. Logo ficou claro que Elizabeth estava satisfeita com uma igreja “calvinista em teologia, mas erastiana na ordem da Igreja e no governo. Ou seja, o Estado prevalecia sobre a Igreja nessas áreas, e amplamente medieval na liturgia” (Haykin, 2020, p. 39).

O historiador Duncan Reily, em seu livro *História Documental do Protestantismo no Brasil*, não menciona em nenhum momento as duas primeiras teorias. Ele coteja que “os batistas das duas alas principais são frutos do movimento puritano-separatista da reforma inglesa”

²⁰ Pontua que os primeiros batistas eram ingleses que saíram da Igreja Anglicana e, tal como outros grupos dissidentes, deram início a novas denominações protestantes. Os puritanos e o movimento separatista inglês são o pano de fundo para entender o surgimento dos batistas, suas influências e algumas de suas marcas distintivas. A Igreja Anglicana, com seus desdobramentos, seria o útero de muitas igrejas, inclusive das igrejas batistas.

(Reily, 2003, p. 28). O autor aceita a teoria separatista, desenvolvendo seu argumento que os batistas surgiram no século XVII, na Inglaterra, e são esses que iniciaram a linhagem de batistas que serão conhecidos como particulares e gerais.²¹ A Convenção Batista Brasileira que atualmente se encontra no Rio de Janeiro e que representa a maior parcela de batistas no Brasil pontua que:

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 Spitafields, arredores de Londres. Nossas Igrejas adotam a forma de governo Congregacional Democrático. São Igrejas autônomas e locais. Relacionam-se umas com as outras pela mesma fé e ordem, de forma cooperativa e por laços fraternais (Site: Convenção Batista Brasileira. Acesso em 02/09/2024).

Para existir como igreja local, toda Igreja Batista deve se filiar à Convenção Batista Brasileira e passar por um concílio. Caso sendo aprovada, essa nova igreja deverá se comprometer em ser fiel na cooperação com as outras igrejas batistas do Brasil e adotar seus pactos e doutrinas. Ficando, assim, a Convenção Batista com a terceira teoria.

Segundo Pereira (1987, p. 54), o século XVI caracteriza-se como um “caldeirão borbulhante de ideias”, marcado pela intensa efervescência intelectual e religiosa. O autor cita várias teorias existentes da origem dos anabatistas. O movimento anabatista teve início na cidade de Zurique, em 1525, e expandiu-se principalmente para o Norte e o Leste, chegando às regiões onde hoje estão a Holanda e a Áustria. O historiador Dr. João Oliveira Ramos Neto (2016, p. 14), em sua tese, afirma que:

Após 1555, os luteranos e calvinistas estavam estabelecidos, e os anabatistas passaram a ter características mais institucionalizadas que aquelas baseadas majoritariamente em líderes carismáticos. A denominada reforma magisterial e a denominada reforma radical, que, por sua vez, se subdividiram em três grupos. Do lado magisterial: Os luteranos – que são os seguidores de Martinho Lutero (1483-1546) e Phillipe Melancton (1497-1560); os reformados – que são os seguidores de Zwínglio (1484-1531), Calvino (1509-1564) e Knox (1514-1572); e os anglicanos – quando o rei Henrique VIII (1491-1547) formou a Igreja nacional na Inglaterra com apoio de teólogos como Tomás Cranmer (1489-1556) e William Tyndale (1484-1536). Do lado radical: Os racionalistas, seguidores de Karstaldt (1486-1541); os espiritualistas, seguidores de Thomas Müntzer (1489-1525); e os anabatistas, seguidores de Conrad Grebel (1498-1526) e Félix Manz (1498-1527).

Os espiritualistas, liderados por Thomas Müntzer, receberam a fama de serem os mais radicais, e até violentos, entre os reformadores. Segundo Elizete da Silva, observa-se, no campo

²¹ Os batistas gerais defendem uma soteriologia que está em conformidade com a posição de Jacob Armínio, que a salvação é para todas as pessoas. Os batistas particulares defendem a doutrina calvinista da eleição, entendendo que a salvação é somente para os escolhidos (eleitos).

historiográfico, um esforço de desvinculação entre a identidade batista e o movimento anabatista. A autora prossegue ao afirmar que:

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 da 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 (Silva, 2011a, p. 287).

Já Reis Pereira (1987) discorda, em parte, das conclusões da historiadora. Para ele, quem se posicionasse contra os reformadores, tais como Lutero, Zuínglio e Calvino, era logo considerado anabatista. Sendo assim, foi nesse espaço ideológico dos separatistas ingleses que surgiram os primeiros batistas reconhecidos, dentre eles estão líderes como John Smyth e Thomas Helwys. Para Israel Belo de Azevedo, que associa o surgimento dos primeiros batistas na Europa aos que experimentavam maiores dificuldades sociais²² no contexto Inglês, a gênese do grupo religioso e o seu avanço social “se deram numa Inglaterra pré-revolucionária e revolucionária em meio a uma feroz guerra civil, filha de uma compreensão pré-moderna de liberdade pública” (Azevedo, 2004, p. 75).

O autor entende que a Inglaterra do século XVII precisou conviver com transformações na sociedade e desdobramentos religiosos. Desse processo, as instituições religiosas da época experimentaram rupturas e outras adaptações, tornando a religião cristã na Europa ainda mais diversificada. Partindo da análise do historiador Kenneth Scott Latourette, os batistas são mencionados pela primeira vez na historiografia cristã quando da organização da primeira igreja batista entre os ingleses que foram para Amsterdam no período de profundas transformações sociais, congregando religiosos que se diziam separatistas.²³ Após um período na Holanda, um grupo de fiéis que confessava os princípios cristãos reformados retornou para a Inglaterra dando origem ao primeiro grupo que ficou conhecido, historicamente, como *Batistas*. Segundo Latourette (2006, p. 174-175): “Thomas Helwys, um dos amigos de Smyth, que depois rompeu com ele, mas seguiu ‘arminiano’, fundou (1612) a que parece ser a primeira igreja batista em solo inglês, fora dos muros de Londres”

²² Como demonstra o livro *O mundo de ponta-cabeça*, de Christopher Hill (1987, p. 53).

²³ A expressão *separatista*, segundo Latourette (2006), aplica-se a um grupo de religiosos que se retirou da Igreja Anglicana, defendendo a independência e a autonomia da igreja, não havendo qualquer vínculo com os anabatistas.

Um grupo apareceu em Gainsborough e Scrooby (1606), John Smyth (c. 1561-1612)²⁴ e John Robinson (c. 1575-1625), respectivamente. A maioria dos de Scrooby emigrou, pastoreada por Robinson, para os EUA (os pioneiros “Pilgrim Fathers”) no Mayflower (1620). Smyth foi um pregador anglicano que, por razões não muito claras, em 1606 decide deixar a Igreja Anglicana. Segundo Vedder (1934), Thomas Helwys era membro da igreja. Com uma grande 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. Thomas Helwys (c. 1550 -c. 1616), foi o financiador do grupo. Eles queriam liberdade civil e religiosa, já que o momento britânico era de prosperidade na economia.

Entre 1608 e 1609, John Smyth, ex-ministro anglicano, ex-puritano e agora separatista batista, concluiu que uma congregação só pode ser formada por crentes adultos, batizados segundo a consciência.²⁵ Por isso, sugeriu a Helwys que batizasse a congregação. Com a recusa, o pastor desincumbiu-se da tarefa: primeiro, aspergiu-se a si mesmo e depois aos outros membros, inclusive Helwys. Lá, encontraram outros grupos separatistas,²⁶ mas mantiveram sua identidade.

O grupo original de Gainsborough se dividiu. A maioria do grupo (cerca de 14 homens e 17 mulheres no primeiro pedido), liderada por Smyth, que era arminiano,²⁷ recebeu o nome de batistas gerais (conforme a sugestão arminiana). Segundo Azevedo (2004, p. 78), em 1612 foi constituída, nos arredores de Londres, em Stapfields, a que é tradicionalmente reconhecida como a primeira igreja batista em solo inglês, embora ainda adotasse o batismo por aspersão. Sob a liderança de Smyth, o grupo buscou aproximação com os menonitas, união que se efetivou em 1615.

Sob a influência de Helwys, o grupo dissidente, cerca de dez pessoas, voltou para a Inglaterra. Preso e morto Helwys, a liderança passou para John Murton, defensor também da

²⁴ Desejoso de formar uma igreja segundo o modelo do Novo Testamento, Smyth começou sua vida religiosa como estudante do Christ's College, em Cambridge, onde teve Johnson como tutor. Fellow logo foi ordenado em Lincoln. Em 1606, ele deixou a Igreja Anglicana e se juntou a um grupo de separatistas de Gainsborough (Underwood, 1956, p. 33).

²⁵ Esse ponto de partida subvertia a prática da igreja oficial por implicar que “cada indivíduo, ao alcançar os anos da discipulação, decidia por si mesmo a que igreja pertencer”. Em outras palavras, o ensino “negava que toda criança nascida na Inglaterra automaticamente tornava-se membro da Igreja da Inglaterra. Assim, os batistas logicamente não pagavam dízimos voluntariamente” (Hill, 2012, p. 149).

²⁶ 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 Amsterdam, Smyth cooperou com esse grupo. Porém, logo algumas diferenças surgiram entre as duas igrejas inglesas separatistas, suspendendo sua fraternidade (Faircloth, 1959, p. 36; Vedder, 1934, p. 227-228).

²⁷ 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.

liberdade de consciência. A congregação, que em 1626 tinha quatro outras coirmãs, teve uma vida ininterrupta até o final do século XIX.

Para os batistas, o batismo é o sinal efetivo da nova aliança, o compromisso solene da pessoa que entra nela e o rito iniciatório cristão e eclesial.²⁸ Nas duas, os batismos, embora de adultos, ainda se fazia por aspersão. Um membro da igreja particular (Richard Blunt), certo que a imersão era o modelo bíblico, começou a procurar alguém que o imergisse. Logo, os gerais também adotaram a imersão como a única forma legítima do batismo. Assim, a identidade está ligada diretamente ao crescimento numérico, à ascensão social de seus membros e ao seu reconhecimento por parte do sistema doutrinário estabelecido por seus líderes.

Pelos fatos históricos, John Smyth descobriu que o Novo Testamento trata apenas do batismo dos crentes, e não do batismo infantil. De forma radical, decide batizar-se a si mesmo, em seguida batiza os demais. Assim, após o surgimento dos primeiros cristãos denominados batistas, de origem inglesa, no início do século XVII, originou-se outro grupo com características religiosas semelhantes, que ficou conhecido como Batistas Particulares. De acordo com Reis Pereira (1979, p. 75), tal origem deu-se por volta de 1633 e 1638. Essa divisão entre batistas gerais (arminianos) e Batistas Particulares (calvinistas) durou até o século XIX, quando os dois grupos se uniram, formando a União Batista da Grã-Bretanha e Irlanda.

Dessa forma, o contexto político-social vivido por um grupo religioso ajuda a explicar algumas de suas decisões e posturas sobre tais condições, de transformações econômicas de um mundo feudal em superação para uma era pré-industrial. O derramamento de sangue e a violência que acompanhavam a revolução profunda traça a identidade batista, até porque estavam vivendo o ambiente das relações sociais. Para o historiador João Oliveira Ramos Neto (2016, p. 54), a igreja educava as crianças nas paróquias de aldeia, onde a massa da população era iletrada. O sermão do pároco era a principal fonte de informação sobre os acontecimentos e problemas comuns, e de orientação de conduta econômica.

Quanto a isso, González (1995) afirma que depois do protesto de Lutero, a Reforma Católica,²⁹ ao mesmo tempo em que continuou o curso traçado anteriormente por Isabel,³⁰ Cisneros e outros, dedicou-se também a refutar as doutrinas protestantes. Shelley (2004, p. 156)

²⁸ Enquanto a circuncisão era o sinal da antiga aliança que apontava profeticamente para a necessidade de um coração transformado (Dt 30:6), o batismo é o sinal da nova e superior aliança, que proclama a realização dessa promessa através de Cristo (Jr 31:31-34). Ele simboliza a morte e regeneração efetivas operadas pelo Espírito Santo, marcando o povo de Deus, incluindo seus filhos, como participantes dessa realidade espiritual consumada.

²⁹ A reação católica no século XVI é constantemente vista como uma “Contrarreforma”, uma resposta à Reforma Protestante.

³⁰ Isabel, a Católica: Rainha Isabel I de Castela foi uma das figuras mais importantes da história da Espanha. Foi durante o reinado dela e de Fernando que ocorreram eventos cruciais como: a conclusão da Reconquista com a

pontua que no governo de Elizabeth I (1558-1603), por sobrevivência política, a igreja estatal anglicana assume um caráter distintivo: nem romano, nem reformado.

A reforma foi um acontecimento primeiro religioso, e esse movimento religioso repercutiu em todas as instituições sociais. Elizabeth produziu o que mais tarde foi conhecido como “acordo religioso Elizabetano”, que basicamente era um dispositivo político, sendo que o objetivo principal da rainha era consolidar a sua própria posição. Isso levou a uma “Igreja aberta”, que podia e que realmente aceitava quase que tudo dos fanáticos Papistas, por um lado, e por outro, quase que tudo dos reformadores persuadidos (Shelley, 2004, p. 155).

Para o historiador González (1995, p. 121), durante todo o século XVI a Grã-Bretanha esteve dividida em dois reinos: o da Inglaterra, sob o regime dos Tudor, e o da Escócia, cujos soberanos pertenciam à dinastia dos Stuart. A Escócia era aliada da França e a Inglaterra da Espanha, a tal ponto que as tensões políticas entre os dois grandes reinos do continente se refletiam nos seus dois congêneres insulares.

As confusões amorosas do rei Henrique VIII (1509-1547) foram pontuais para a origem do puritanismo, já que o rei buscou favorecer a reforma. Mas entre 1539 e 1547 moveu uma perseguição aos protestantes. O rei morreu católico romano em 1547 e Eduardo, um menino muito enfermo, tornou-se rei. A reforma se expandiu rapidamente, pois o rei tinha simpatia com a fé reformada. Mas, em 1553, Maria Tudor, católica romana, tornou-se rainha, restaurando a fé católica e perseguiu os protestantes (González, 1995, p. 130). Trezentos deles foram martirizados, entre eles Thomas Cranmer (1489-1556)³¹ e os bispos Latimer e Ridley.

Em 1558, com 25 anos, Elizabete I ascendeu ao trono. Alguns anos depois, uma antiga controvérsia sobre vestimentas clericais nas liturgias, que era resquício da influência católica, atingiu seu auge na igreja da Inglaterra. Essa controvérsia marcou uma crescente impaciência entre os puritanos com relação à situação de uma igreja “reformada pela metade” (Packer, 1996, p. 33). Para Batista (2014), as atitudes e decisões tomadas pela Igreja Anglicana contrariaram alguns, que tinham o lado reformado. O puritanismo, em particular, pertence ao protestantismo reformado ou calvinista. Eles eram os piedosos ingleses, escoceses e americanos que no século XVII buscaram purificar a Igreja da Inglaterra (Anglicana) de todos os vestígios de rituais e costumes católicos. O historiador Latourette (2006, p. 1101) afirma:

tomada de Granada, a expulsão dos judeus e muçulmanos que não se convertessem ao cristianismo e o patrocínio da viagem de Cristóvão Colombo em 1492 (González, 1995, p. 19-37).

³¹ De todos os mártires do reinado de Maria, o mais ilustre foi sem dúvida alguma o arcebispo Cranmer. Por ser arcebispo de Canterbury, seu caso foi enviado a Roma onde foi condenado a morrer queimado (González, 1995, p. 130).

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.

Os puritanos insistiam na necessidade de levar uma vida sóbria, segundo os mandamentos bíblicos. Que o governo da igreja deveria ser igual do Novo Testamento governado mediante “presbíteros”, isto é, um grupo de ancião, e que tal governo era necessário em uma igreja verdadeiramente bíblica. Tudo isso existia em embrião quando James I herdou a coroa de Isabel. O novo rei inicia a perseguição aos grupos, que no seu entendimento afetava a unidade do Estado. Desse ambiente puritano, alguns eram ainda mais radicais e ficaram conhecidos como separatistas, “no sentido que se retiravam da Igreja da Inglaterra” (Latourette, 2006, p. 1104).

Definidos os primeiros momentos dos batistas na Inglaterra, pode-se agora chegar ao seu pensamento, como expresso por Smyth, Helwys e as primeiras confissões de fé. Outro fator para essa expansão e marca distintiva dos batistas, explicativa de parte da sua coesão, foi a organização em associações voluntárias de igrejas.³² As linhas básicas já estavam definidas, titubeando entre o calvinismo e o arminianismo. Em resumo, a teologia batista desse período era puritano-calvinista, exceto quanto ao problema da predestinação, área em que não havia unanimidade. Nesse sentido, os primeiros batistas eram arminianos.

De acordo com Pereira (1987, p. 54), o contexto religioso na Inglaterra do período em questão era marcado por uma perda de vigor doutrinário e espiritual na Igreja Anglicana, que se distanciava do fervor característico dos antigos reformadores e puritanos. Nesse cenário, os sermões haviam se reduzido a meros ensaios moralistas, destituídos da capacidade de despertar, converter e salvar pecadores. Frente a essa estagnação, emergiram, em sua maioria do próprio seio anglicano, pregadores e teólogos que se tornaram os agentes catalisadores de um profundo avivamento espiritual dentro da Igreja.

Um deles é John Wesley (1703-1791), que junto com seu irmão Charles e com Whitefield fundou o “Clube Santo” na Universidade de Oxford. Ele impulsionou o crescimento dos batistas, sendo ele de tradição arminiana.³³ Outro nome emblemático das missões protestante é William Cary (1761-1834), um sapateiro sem nenhuma instrução formal, mas que tem sido considerado o “pai das missões modernas”. Em 30 de maio de 1792 pregou numa reunião de

³² A constituição dessas associações teve os seguintes passos: a ação conjunta de cinco ou seis igrejas batistas gerais entre 1624 e 1630 em busca de uma união, como os menonitas holandeses, e a adoção de uma confissão de fé por sete igrejas batistas particulares em 1644.

³³ O Arminianismo, baseado nos ensinamentos de Jacobus Arminius, enfatiza a liberdade humana e a capacidade de escolha na salvação.

ministros da Associação Batista em Nottingham, que foi votado à resolução de planejar a formação da sociedade Missionária Batista. De modo geral, alguns historiadores pontuam que se não fosse esse avivamento muitos grupos protestantes, e entre eles estão os batistas, teriam sucumbido.

Sendo assim, retomando o contraste das teorias, a primeira teoria carece de respaldo e fontes históricas. José Reis Pereira (1987) pontua que não se deve vincular os batistas à revolta dos camponeses, verificado na Alemanha, em 1520. Para ele, o Reino de Münster deve ser distinguido da grande maioria da corrente anabatista cuja doutrina e prática aderiam a não-violência. Compartilham da mesma ideia Crabtree (1962) e Vedder (1918). Eles afirmam que as provas mais firmes demonstram que a sucessão ininterrupta de igrejas batistas ocorre a partir do ano de 1610. Antes desse período há dificuldades de constatações históricas por vias documentais. Assim, Vedder (1918, p. 87) 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”.

Vista como menor, a Reforma Anglicana gestou sub-reformas, cuja compreensão é fundamental para o entendimento moderno, em geral, e protestante, em particular, especialmente pelos desdobramentos norte-americanos. Se o luteranismo ficou monolítico, o resto do protestantismo se esfarelou, sem perda de identidade. As denominações que resultaram da sectarização continuaram protestantes, afirmando aqueles princípios básicos de Lutero e Calvino. Logo, é no século XVII que encontramos a origem da identidade batista, não mais como uma cultura religiosa irradiada, mas como um grupo organizado.

Azevedo (2004, p. 88-89) coteja que a Inglaterra dos séculos XVI e XVII foi uma espécie de turbilhão, como seria a França pouco depois. Todas as plataformas, desde as vencedoras e as derrotadas, passaram por algumas de suas cabeças. Entre essas plataformas, uma das mais vigorosas foi a puritana, sem a qual não dá para compreender os protestantes, em geral, e os batistas, em particular. Sobre o rastro dos batistas, Faircloth (1959) afirma que houve o surgimento espontâneo e independente de igrejas sem ligação entre si. Esse 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.

Por isso, os batistas que são partes da Revolução Inglesa, gestada no interior do amplo movimento puritano, embora o tenha excedido, precisam ser compreendidos a partir desse movimento. Muitos dos seus seguidores foram confundidos com os revolucionários de então. A teologia desenvolvida posteriormente nos EUA já está antecipada em praticamente todos os

seus aspectos. As igrejas independentes começam a trocar informações e se reúnem em assembleias. O pensamento batista setecentista é o mesmo no final do século XX. Aquilo que foi desenvolvido como documentos e confissões está presente na Confissão de Fé de 1609 a 1677.

Sendo assim, os princípios e a cooperação são práticas comuns adotadas pelos batistas que serviram para legitimar o fortalecimento do pensamento. Com isso, na Europa e nas colônias, especialmente depois da ascensão de Cromwell, a pregação do evangelho era uma tarefa máxima de todo cristão. Logo, Azevedo (2004, p. 11) pontua que a partir dessas associações desenvolveu-se uma consciência propriamente denominacional, que será fortalecida e desenvolvida nos Estados Unidos, e que os batistas são oriundos “nascidos na Inglaterra elizabetana imperial”, desenvolvidos nas colônias e estados norte-americanos e inseridos no Brasil imperial.

1.2 Os batistas na América do Norte – avanço

Ora, a característica do protestantismo consiste em afastar a tradição e a História e retomar de novo todas as questões, e recolocar todos os problemas todas as vezes em que ele aparece numa nova terra ou cria uma nova “Denominação”, como dizem os anglo-saxões (Émile Leonard, 1891-1961).

Um dos aspectos que simultaneamente motiva e desafia os pesquisadores das práticas religiosas consiste na compreensão dos processos de construção memorialística, tanto em sua dimensão individual quanto coletiva. Maurice Halbwachs (2004, p. 164), teórico fundamental nos estudos sobre memória social, pontua que: “toda religião possui igualmente sua história, ou melhor, existe uma memória religiosa constituída por tradições que remontam a eventos temporalmente distantes, espacialmente localizados e historicamente situados”. Essa perspectiva salienta a natureza historicamente estruturada das memórias religiosas e sua intrínseca relação com espaços e temporalidades específicas. Diante do exame histórico sobre a identidade dos batistas e suas origens, vale tratar da questão dos batistas nos Estados Unidos porque a identidade batista em Goiânia, foco deste trabalho, se dá a partir da missão e influência de batistas originário deste país. Ainda no século XVII, por motivos de perseguição religiosa, alguns batistas deslocaram-se da Inglaterra para os Estados Unidos, num período em que as colônias americanas estavam em formação. A análise do desenvolvimento da identidade e de sua men-

talidade na América do Norte dará elemento que possibilita compreender o pensamento religioso que resulta na formação dos batistas em Goiânia, e a maneira como essa organização religiosa se estruturou na cidade e cultura brasileira, sobretudo no sertão goiano.

Os conflitos entre cristãos datam da reforma religiosa ocorrida na Alemanha do século XVI, quando católicos romanos e reformadores se enfrentaram, tanto discursiva quanto fisicamente. Com o movimento de Reforma Protestante naquele período, parte da Europa cristã confrontou-se em defesa de suas convicções de fé e doutrinas. Edilson Soares de Souza (2012), em sua tese, trata dos embates entre intelectuais do catolicismo e do protestantismo no contexto social brasileiro, compreendendo o período que vai do final do século XIX até parte do século XX. O autor evidencia que tais confrontos envolvendo especialmente batistas e presbiterianos ocorreram em um contexto de profundas transformações político-institucionais, notadamente a Proclamação da República em 1889, que instituiu a separação entre Igreja e Estado. A adoção de um modelo não confessional assegurou a liberdade religiosa criando condições para a inserção, consolidação e expansão das diversas denominações cristãs no espaço público brasileiro.

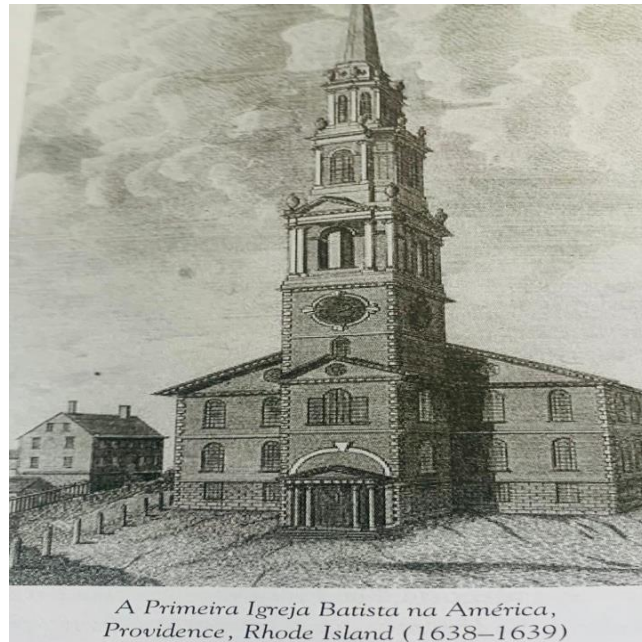
Após o surgimento da primeira igreja batista na Inglaterra, reconhecida em 1612, começam a surgir batistas na América do Norte, que foi o destino de muitos dissidentes que partiram para o Novo Mundo com o desejo de construir uma vida melhor. Eles foram chamados de *Pais Peregrinos*, que aportaram na Nova Inglaterra no ano de 1620. Muitos batistas estavam entre esses colonos ingleses. Burroughs (1948) pontua que a colonização inglesa na América teve início efetivo apenas um século após a chegada de Cristóvão Colombo ao continente, em 1492.

Pereira (1987, p. 53) escreve sobre a chegada dos primeiros protestantes ao novo continente:

muitos foram para a Holanda, porém o mais famoso desses grupos fugitivos preferiu ir para a América do Norte cuja colonização estava nos seus começos. Esse grupo era o dos Pilgrim Fathers, os Pais Peregrinos, que fretou um pequeno navio, o Mayflower, e desembarcou nas costas do atual estado norte-americano de Massachussetts em 1620. Os Pais Peregrinos chamaram àquela região em que se estabeleceram a Nova Inglaterra, saudosos que estavam do torrão natal, apesar de toda a perseguição. Ali se estabeleceram e ali prosperaram.

Então, diversos fatores político-religiosos levaram os batistas a se espalharem pelo mundo, em especial para as colônias norte-americanas que contavam com apenas 24 igrejas batistas. Silva (2011a, p. 286), em leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil, atribui a Roger Williams, um jovem idealista chegado da Inglaterra, a fundação de uma das colônias americanas, mas também a organização daquela que provavelmente tornou-se a primeira igreja Batista em solo estadunidense, datada de 1638.

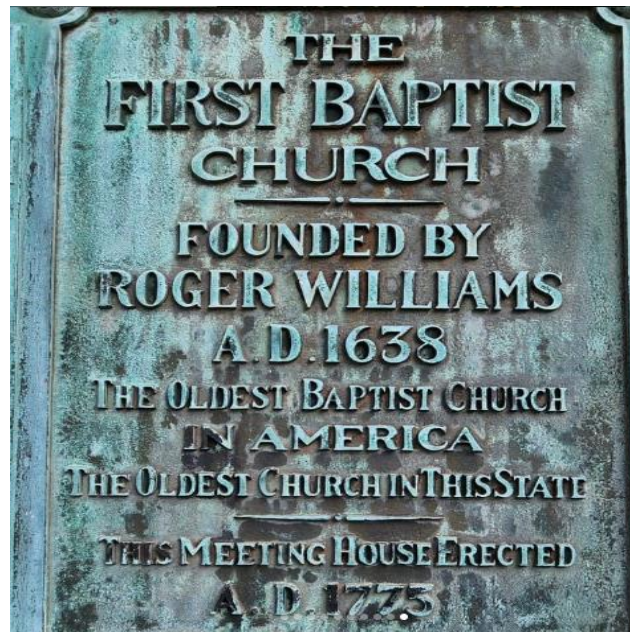
Figura 1 – Primeira Igreja na América



*A Primeira Igreja Batista na América,
Providence, Rhode Island (1638–1639)*

Fonte: Chute, Finn e Haykin (2022, p. 50).

Figura 2 – Placa de identificação do fundador Roger Williams



Fonte: *História dos Batistas*.³⁴

³⁴ Disponível em: <https://www.igrejabatista.net/>. Acesso em: 23 set. 2024.

Conhecida como Primeira Igreja Batista de Providence, embora exista uma igreja com esse nome na mesma localidade, é difícil estabelecer a continuidade histórica entre aquela organizada por Roger Williams (século XVII) e a atual. Para Pereira (1987, p. 73), “os batistas surgidos da América do Norte não guardam ligação entre si, surgindo de maneira independente”. Na mesma ideia, Crabtree (1962, p. 36) pontua: “Multiplicavam-se lentamente igrejas batistas em todas as colônias americanas, surgindo, às vezes, espontaneamente e independente de todas as outras da mesma fé”.

Roger Williams (1603 -1683) nasceu em Londres e tornou-se puritano durante seus estudos para o ministério anglicano em Cambridge. Williams chegou à conclusão de que os puritanos deveriam separar-se inteiramente da igreja estabelecida na Inglaterra. Ele tinha certeza que todo indivíduo deveria ser livre para seguir as próprias convicções em questões religiosas, pois, em suas palavras, “a adoração forçada cheira mal às narinas de Deus” (Azevedo, 2004, p. 104-105).

Em 1644, Williams escreveu *The bloody tenent of persecution* (O princípio sangrento da perseguição), defendendo a separação entre Igreja e Estado. Burroughs (1948) argumenta que muitos imigrantes, tendo sofrido perseguição por motivos de consciência em sua terra natal, buscavam a liberdade em uma nova terra. Segundo Bretones (1948) e Cairns (1995), o surgimento dos primeiros grupos batistas na América do Norte insere-se no contexto da segunda onda de perseguições religiosas na Inglaterra, desencadeada em 1625 com a ascensão de Carlos I, sucessor de Jaime I. Segundo os historiadores Chute, Finn e Haykin (2022, p. 48-52), em uma viagem de volta a Londres, em 1644, em meio às guerras civis britânicas, William obteve um alvará para a nova colônia e a plena liberdade religiosa.

Batistas como John Leland (1754-1841) influenciaram diretamente os países da Revolução Americana a incluírem na Constituição as dez emendas conhecidas como *Declaração dos Direitos* (1789), das quais a primeira diz: “O Congresso não emitirá qualquer lei aprovando religião oficial ou proibindo o livre exercício da religião”. Oliveira (2010, p. 84) destaca algo muito importante sobre a liberdade:

Leland foi o mais proeminente pregador batista em Virginia, no período da Revolução. Dentre vários outros escritos sobre liberdade religiosa, João Leland afirmou: “A coisa mais importante em minha vida é salvar almas. O solo mais fértil no qual almas podem ser atraídas para Cristo é o solo da liberdade religiosa. Quando homens são livres para crer ou não crer, eles podem livremente aceitar e viver o amor de Deus. Mas quando o Estado tenta ajudar a religião, ele inevitavelmente controla a prática religiosa e destrói a resposta livre do povo, pelo que poucas almas são salvas”.

Vedder (1934, p. 228) pontua que há outra igreja que aparece como a mais antiga na América. Durante o século XVII adveio a segunda congregação batista formada na região, localizada em Newport, Rhode Island. O pastor dessa congregação era John Clarke, que fora treinado como médico em Leiden, na Holanda. Os historiadores debatem a data de fundação da igreja. Embora a presente congregação afirme que foi fundada em 1638, é provável que não se possa considerá-la uma igreja batista até 1644. O único ministério batista solidamente ativo na Nova Inglaterra por volta de 1650 era o de John Clarke e de seus copresbíteros. Faircloth (1959, p. 36) considera as duas: “Diz-se que Clarke [...] fundou a igreja em Newport em 1638, embora os registros só principiem em 1648”. Para Crabtree (1962, p. 35), as igrejas mais antigas da América foram organizadas em Rhode Island por Williams e Clarke.

Chute, Finn e Haykin (2022, p. 52-53) argumentam que em 1651 um batista chamado William Witter foi excomungado pela Igreja Congregacionalista em Salém, Massachusetts, por ter sido batizado como crente e por haver declarado que o batismo infantil era “pecaminoso”. Em seu julgamento, Witter recusou-se a se arrepender de suas opiniões.³⁵ Muitos que saíram da Inglaterra fugindo da perseguição aderem a ela. Em defesa de suas respectivas comunidades batistas, Roger Williams e John Clarke obtiveram junto ao rei Carlos II da Inglaterra a promulgação do seguinte édito: “Que nenhuma pessoa na referida colônia, em qualquer ocasião a partir daquele momento, de nenhum modo seja molestada, punida, inquietada, ou colocada em dúvida, por qualquer diferença em assuntos de religião” (Vedder, 1934, p. 324-325). Para Crabtree (1962, p. 35), a partir daí a influência dessa primeira igreja e a “imigração de batistas zelosos da Inglaterra, contribuiu para o progresso do novo movimento”.

Noutras colônias, tanto ao Norte quanto ao Sul, foram se estabelecendo Igrejas Batistas, mas o núcleo mais forte foi o da Filadélfia ao Norte, a maior cidade da Pensilvânia, fundado pelos Quacres (grupos de protestantes britânicos nos Estados Unidos, reconhecidos pela simplicidade e pacifismo) que também foram vítimas da perseguição. Foi na Filadélfia, em 1707, onde foi organizada a primeira associação batista norte-americana. Em 1743 essa associação votou em adoção de uma Confissão de Fé.

Dessa forma, a identidade batista em solo norte-americano deve-se aos grupos batistas que vieram da Inglaterra fugindo das perseguições, e por razões doutrinárias decidiram romper

³⁵ Faircloth (1959, p. 43) 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 um longo caminho até chegarem à compreensão da vida simples e livre de uma igreja batista.

com a igreja em que estavam estabelecidos, principalmente devido ao batismo de pessoas verdadeiramente regeneradas. Reily (2003) discorre que os batistas organizaram sua primeira convenção na Filadélfia, no ano de 1707, adotando a chamada *Confissão de Filadélfia*.

As cinco maiores cidades eram Boston, Newport, Filadélfia, Nova York e Charleston, que incluíam apenas cinco por cento da população colonial. Filadélfia foi a que mais cresceu devido à expansão sem precedentes nos homens e mulheres com o reexame de conceitos básicos acerca da sociedade, da Igreja e do Estado. Nas colônias centrais, especialmente com a fundação da Associação Batista da Filadélfia (1814), observa-se um impacto significativo do movimento de avivamento que contribuiu para sua consolidação como centro de disseminação da identidade batista, conforme salienta Crabtree (1962, p. 36). Essa associação tinha como propósito a elaboração de planos voltados ao bem comum, desempenhando papel fundamental na estruturação organizacional e na definição de uma identidade batista específica.

Para Azevedo (2004, p. 51),

Os Estados Unidos foram um solo fértil para os dois tipos de protestantismo. Se o denominacionalismo praticamente aí se realizou como expressão, o princípio protestante foi transformado num novo tipo de religião civil. Nesse país, os dois protestantismos se fundiram, já que as denominações se tornam a religião da maioria. Evidentemente, sobreviveu algum tipo de protestantismo de princípio, mas à margem, porque absorvido pela religião civil.

Nesse sentido, a identidade batista surge formalmente, como denominação, no momento que cria suas doutrinas e se organiza como convenção adotando uma profissão de fé. Na história dos batistas isso se dá em 1707, em sua primeira Convenção em Filadélfia. Os primeiros pais Batistas mantinham de forma rigorosa a afirmação de Lutero da *Sola scriptura*.³⁶ Outra afirmação importante era a indicação da Bíblia como o único livro ou texto básico de sua fé: “Este livro e nenhum outro mais!”.³⁷ Para Azevedo (2004, p. 58), a partir desses fundamentos as compreensões se ampliaram para abrigar as ênfases e diferenças de cada tradição. A justificação pela fé (*sola fide*), o sacerdócio universal dos crentes (*solus Christus*) e a autoridade normativa da Bíblia (*sola Scriptura*) são o modo de apreensão protestante daquelas crenças básicas cristãs. Christopher Hill (2003, p. 58), em seu livro intitulado *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, pontua que: “não devemos dar demasiada importância à imprensa [...]. Ao longo da expansão protestante para os cantos mais obscuro da Terra, a palavra falada era muito mais importante do

³⁶ “Só a Escritura” faz parte das noventa e cinco teses defendidas por Lutero que deram início à Reforma Protestante do século XVI.

³⁷ Para uma síntese da presença da Bíblia na América Latina, ver Azevedo (1980, p. 96-97).

que a imprensa”. Entretanto, o autor deixa claro o impacto que a impressão da Bíblia causou ao povo:

Não devemos pensar na Bíblia apenas como um livro a ser lido, ou sobre o qual deve ser ouvido. Ela estava em toda parte, na vida dos homens, mulheres e crianças. Não somente nos cultos dos quais todos deveriam participar, mas igualmente nas baladas que entoavam e no meio em que circundava. [...] A Bíblia era, portanto, onipresente em quase todas as casas. Mas às casas devemos acrescentar as cervejarias, que junto com as igrejas, eram os principais centros da vida comunitária (Hill, 2003, p. 59).

Para o autor, não somente a Inglaterra, mas o mundo protestante do século XVII estava encharcado com a revolução bíblica que foi decisiva na formação da identidade e da mentalidade reformada.³⁸ Um dos fatores que contribuíram para o crescimento dessa identidade reconhecido pelos historiadores foi o “grande avivamento”. Pouco antes de 1700, nos Estados Unidos, era visível o declínio da fé, que foi provocado pela influência do processo colonizador, com seu aumento populacional, sucessão e guerras brutais e declínio da espiritualidade dos ministros. Em 1726, um avivamento começou nas congregações reformadas holandesas em New Jersey. As primeiras doutrinas enfatizavam um apelo à suficiência e supremacia das Escrituras, a vital doutrina da justificação pela graça e por meio da fé.³⁹

Assim, esse foi o período heroico do movimento missionário protestante, que surgiu por influência direta do avivamento ocorrido na Inglaterra e nos Estados Unidos. Esse movimento teve como liderança João e Carlos Wesley e George Whitefield, que afetou não apenas a Inglaterra, mas também o continente americano (Burroughs, 1948. p. 81). Isso trouxe um resultado na expansão da identidade batista pelo mundo, através do envio de missionários e da imigração de grupos para outros países. De acordo com Cairns (1995, p. 317), “os reavivamentos periódicos são uma característica do cristianismo teutônico anglo-saxão e do cristianismo norte-americano”, manifestando-se entre os protestantes dos séculos XVIII e XIX, sobretudo em períodos de crise. Nessa mesma linha interpretativa, o autor afirma que o Grande Avivamento “foi a contrapartida norte-americana do pietismo na Europa e do avivamento metodista na Inglaterra” (p. 317), evidenciando conexões transatlânticas no desenvolvimento dos movimentos de renovação religiosa.

³⁸ Christopher Hill (1987, p. 29) observa que, ao longo de muitos séculos, as revoltas populares representaram um elemento constitutivo da tradição política inglesa. Nesse sentido, as décadas centrais do século XVII marcaram, segundo o autor, o ponto culminante desse processo, caracterizado pela eclosão da mais significativa revolução já vivenciada na Grã-Bretanha.

³⁹ 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).

Para Azevedo (2004, p. 13), “a expansão batista pelo mundo deve ser creditada aos norte-americanos”, com sua ênfase salvacionista. Ele pontua que os batistas que vieram para o Brasil são fruto dessa visão salvacionista. Esses batistas entendiam que o Brasil estava catolizado, mas não cristianizado, sendo, portanto, considerado pagão. É com essa teologia anticatólica refletida no pensamento batista, herdado ou desenvolvido nos Estados Unidos, que os missionários são enviados para “salvar” o continente.

Alguns fatores históricos foram preponderantes para a instalação da identidade protestantes no Brasil, incluindo os Batistas. Todas essas denominações teriam como ponto comum as suas agências missionárias serem localizadas e sustentadas nos EUA. 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.

1.3 Os batistas no Brasil – semente em solo fértil

As viagens de Cristóvão Colombo em 1492 à América ocorreram vinte e cinco anos depois que Lutero afixou na Catedral de Wittenberg suas 95 teses, que marcou o início da Reforma Protestante. Para Léry (1980, p. 42), o nome *Brasil* remete a uma terra virgem que seria o Éden, e não tardou para que os reformadores protestantes voltassem seu olhar para esse “novo mundo”. Diante das perseguições sofridas, muitos foram obrigados a fugir, enquanto os Estados europeus se enfraqueciam. Nesse contexto, surgiram os primeiros grupos protestantes, como a República Holandesa, que passou a receber refugiados de diversas regiões da Europa.

Para Souza (2013, p. 19), o primeiro país americano transformado em refúgio protestante foi o Brasil e não as colônias inglesas dos puritanos. Os primeiros a se refugiarem foram os franceses. Segundo o historiador Frans Leonard Schlkwijk (2004, p. 381), fazia parte dos planos de Calvino a criação de uma espécie de refúgio protestante internacional na América Central, a fim de receber todos os perseguidos na Europa. Jean de Léry, em seu livro *Viagem à terra do Brasil*, pontua que entre 1555 e 1557 formou-se uma colônia francesa na Baía da Guanabara, a conhecida França Antártica. Nicolas de Villegaignon foi o mentor, ao receber os pastores reformados na Baía da Guanabara: “ao sair da França todos haviam prometido adotar a religião reformada que Villegaignon pretendia instituir no Brasil” (Lery, 1980, p. 54-55). No dia 10 de março de 1557 foi realizado o primeiro culto protestante em terra brasílica, sob lógica da Igreja Reformada de Genebra.

Nos séculos XVI e XVII houve duas tentativas para estabelecer colônias protestantes no Brasil, mas o protestantismo se originou de um duplo avanço: a imigração estrangeira e os missionários. A historiografia referente ao protestantismo no Brasil tem crescido bastante. Na última década, por exemplo, tem se multiplicado os estudos que abordam a temática. Durante muitos anos, a história do protestantismo foi, majoritariamente, alvo de interesse de estudiosos ligados às instituições religiosas.

Para Mendonça e Velasques Filho (2002, p. 145), em 1633, no Brasil Holandês, existiam dois ministros calvinistas, e, mais tarde, no ano de 1636, o calvinismo foi então instituído como religião oficial. O governo central do Brasil Holandês tinha à sua disposição um órgão de assessoramento, o Conselho Eclesiástico de Recife. O que temos aqui são fluxos de momentos-chaves da identidade protestante na história da colonização do Brasil.

Para Alencar (2005, p. 37), o protestantismo de missão era predominantemente *étnico e proselitista*. Converter-se é negar tudo o que afirmava antes.⁴⁰ Na história do país, esse crescimento ocorreu em pouco menos de dois séculos. Assim, entender essa identidade e o que pensam exige esforços específicos. Como se deu a sua chegada ao Brasil, quais foram as motivações que impulsionaram as suas vindas e quais fatores contribuíram para o seu crescimento são as análises desenvolvidas no decorrer deste capítulo. Para Silva (2000, p. 73-75), a identidade oscila entre dois movimentos. O primeiro se trata do processo de fixação e estabilização, o segundo se refere à tendência ao processo de desestabilização, sendo assim, a fixação se torna uma impossibilidade pois os dois processos ocorrem simultaneamente.

Uma das primeiras obras a lançar um “olhar científico” sobre o protestantismo no Brasil foi *O Protestantismo Brasileiro: Estudo de Eclesiologia e História Social*, escrita pelo historiador francês Émile G. Léonard, formado pela Faculdade de Paris. Léonard (2002), que já estudava o protestantismo na França, atenta-se para a realidade brasileira quando é convidado para lecionar na Universidade de São Paulo em meados do século passado. O autor destaca a ação dos primeiros missionários e missões estrangeiras que se estabeleceram em várias regiões do Brasil, inclusive na Bahia, apresentando inúmeros exemplos em que católicos reagem, muitas vezes com violência, à presença protestante. Para Sérgio Buarque de Holanda (2000, p. 13), os protestantes vieram na América mais do que o Jardim do Éden:

⁴⁰ Mendonça e Velasques Filho (1990) classificam as tentativas de implantação do protestantismo no Brasil em quatro tipos: Invasão (1630-1654 no Maranhão, 1555-1558 no Rio de Janeiro, 1630-1654 em Recife e Olinda), Imigração (1816 no Rio de Janeiro, 1820 em Nova Friburgo, 1824 em São Leopoldo), Conversão (1835 e 1859 no Rio de Janeiro, 1881 em Salvador, 1890 em Porto Alegre) e Exílio (1855 em Petrópolis).

Em contraste com eles, os peregrinos puritanos, e depois os pioneiros do Oeste, vão buscar nas novas terras um abrigo para a Igreja Verdadeira e perseguida, e uma “selva e deserto”, na acepção dada a estas palavras pelas santas Escrituras, que através de uma subjugação espiritual e moral, mais ainda do que pela conquista física, se há de converter no Éden ou Jardim do Senhor.

Para Araújo (2015, p. 125), o protestantismo tem sido entendido “a partir de uma chave hermenêutica que o liga aos Estados Unidos”. A maior parte da literatura disponível foi escrita por norte-americanos, e esse é o material acessado pelos novos pesquisadores, consagrando e padronizando um ponto de vista, no qual ele entende ser unilateral. A implantação do protestantismo no Brasil Colonial era um solo fértil para a reforma. Em 24 anos a mentalidade protestante conseguiu abrir 22 igrejas, das quais uma era de língua inglesa, uma de língua francesa e três exclusivamente formadas por indígenas Potiguara (Souza, 2013). A de língua inglesa terá nosso enfoque, até porque é essa que vai expandir a identidade para Goiás.

Um dos detalhes é que em 1808 o Brasil recebeu uma leva de imigrantes. Entre eles, aportam no ambiente colonial levadas de protestantes, o que foi problematizado em algumas revisões historiográficas sobre o cristianismo da reforma no Brasil (Mendonça, 2002, p. 68). Sobretudo com a chegada da Família Real no Brasil, fugindo das guerras napoleônicas, os protestantes passaram a ser reconhecidos mediante suas diferentes designações europeias, tais como os luteranos e anglicanos e, posteriormente, metodistas, presbiterianos, congregacionais e batistas. A corte portuguesa, que partiu em 29 de novembro de 1807, chegou à colônia com D. João e mais 15 mil pessoas entre nobres, militares, religiosos e funcionários da Coroa. A chegada se deu em 22 de janeiro de 1808, no porto de Salvador, na Bahia.

No contexto das relações diplomáticas entre Portugal e Inglaterra, destacam-se elementos relevantes para a compreensão das dinâmicas político-religiosas no início do século XIX. Dentre eles, merece especial atenção o Art. 12^a do Tratado de 1810,⁴¹ o qual regulamenta as práticas religiosas em território brasileiro:

Não serão perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa de sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas igrejas e capelas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes permite a permissão de edificarem e manterem dentro de seus domínios. [...] Sendo assim, pode-se afirmar que a liberdade religiosa no período é parcial, já que o Estado Lusitano mantém controle sobre a forma de culto e organização religiosa dos britânicos, apesar de não desrespeitar suas crenças (Reily, 2003, p. 56).

⁴¹ O Tratado do Comércio (1810) traçou as linhas mestras que seriam inseridas na primeira Constituição do Império do Brasil, garantindo a todos os residentes o direito de praticar a sua religião em particular, uma vez que não perturbassem a paz pública ou tentassem fazer proselitismo entre os brasileiros (Reily, 2003, p. 48).

Dessa forma, em 23 de maio de 1822, o ministro José Bonifácio de Andrade e Silva, por ordem do Príncipe Regente, concede o princípio da liberdade de culto aos estrangeiros. O referido documento estabelece a permissão para a presença de protestantes e de adeptos de outras religiões em território brasileiro. A abertura maior vem do apontamento da Antropóloga Giralda Seyferth (1990, p. 4-8) que diz que o incentivo maior às migrações de protestantes ao Brasil ocorreu a partir do decreto de 25 de novembro de 1808, assinado por D. João VI, quando foi permitido aos estrangeiros o acesso à terra. Em ambos, os estrangeiros só poderiam praticar os ritos nas moradias, sem que elas tivessem sinais de casas religiosas.

Ainda que o catolicismo permanecesse como religião oficial do Estado imperial, a Constituição de 1824, promulgada por Dom Pedro I, introduziu dispositivos de tolerância religiosa, ao permitir o exercício do culto não católico em âmbito doméstico e privado. Nesse sentido, transcreve-se o Art. 5º da Constituição do Império de 1824: “A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior ao templo” (Reily, 2001, p. 30).

Em 1824 o culto e outras celebrações religiosas foram autorizados. Retomando ao que está proposto neste trabalho, vê-se o recorte de quando a Família Real chega ao Rio de Janeiro. Napoleão, em 1815, é derrotado por uma coalizão de países e seus reis voltam a ocupar seus reinados. O dia 26 de abril de 1821 é a data do retorno de D. João VI a Portugal, obrigando-lhe a deixar seu filho Dom Pedro como Príncipe Regente do Brasil. Ducan Reilly (2001, p. 33) detalha que no dia 23 de março de 1822 é inaugurada a primeira capela anglicana no Brasil. Isso pavimenta o anglicanismo no Rio de Janeiro.

Para Araújo (2015, p. 120), a chegada dos protestantes tem uma ordem: os adeptos, que vinham por razões pessoais, não com o objetivo de plantar igrejas, mas sobreviver ou iniciar uma nova vida, e os missionários e pastores que vieram para pastorear e cuidar dos que aqui estavam. Para Costa (1999, p. 102), esse protestantismo, chamado de protestantismo dos imigrantes, não é simplesmente um fenômeno típico da própria cultura religiosa, mas decorre dos interesses imperiais.

Para Mendonça, a vinda dos colonos europeus a trabalho possibilita o que se chama de protestantismo de imigração:

O comércio inglês, a agricultura germânica [...] foram formas de fixação do projeto liberal em solos brasileiros compreendido como uma religião que favoreceria a transição para a sociedade moderna, tendo os países protestantes como modelos de avanço social e político (Mendonça, 1995, p. 39).

Todos os caminhos levavam para o processo de modernização, de interesse ao lucro, ao capital e à manutenção das oligarquias coloniais. Contudo, o que nos interessa neste trabalho são os batistas. Assim, a abertura dos portos resultou na circulação e no estabelecimento de centenas de alemães e ingleses, em sua maioria luterana e anglicana, no Rio de Janeiro (Ribeiro, 1973, p. 28). No entanto, esse fluxo de fiéis de outras denominações esbarrava em um obstáculo legal: a Constituição de 1824, que vedava a construção de templos acatólicos e a realização de cultos reformados em língua portuguesa.⁴² A chave hermenêutica aqui será a dos batistas norte-americanos. A razão é clara pelo fato que este trabalho se propõe a fazer um estudo da trajetória da identidade batista em Goiânia. E foi por influência dos batistas norte-americanos que se organizou essa identidade. Portanto, feito os apontamentos e considerações acerca dos batistas de origem europeia, retornamos para os batistas de origem norte-americana cuja influência no Brasil, e particularmente em Goiás, é muito forte e será investigada nos próximos capítulos.

Os batistas estão no Brasil desde a segunda metade do século XIX como uma consequência do desenvolvimento protestante norte-americano, em geral, e batista, em particular. Silva (2011a, p. 286) pontua que um fator preponderante foi “o grande avivamento religioso ocorrido na Europa, nos finais do século XVIII, e que se espalhou nos EUA”. Esse despertar trouxe um grande fervor missionário que impulsionou as missões estrangeiras (Burroughs, 1948. p. 100).

Para Azevedo (2004, p. 191), os norte-americanos de meados do século XIX, 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.⁴³ No início do século, os protestantes norte-americanos começaram a olhar para o mapa do mundo como um espaço de missão, na trilha da experiência do inglês Carey.⁴⁴ Um outro fator na historiografia da identidade batista foram os aspectos políticos dos EUA, que aconteceram na segunda metade

⁴² A fixação de igrejas protestantes no Rio de Janeiro foi um fenômeno diretamente atrelado à vinda da Família Real portuguesa. A transmigração da corte e o conjunto de reformas então iniciadas criaram as condições necessárias para a mudança desse cenário.

⁴³ Delcyr de Souza Lima (1992, p. 11) define salvação como “o ato praticado pela misericórdia e pelo poder de Deus que consiste em resgatar (o pecador) da dominação de Satanás, das trevas, da morte, da perdição e transportá-lo para o reino de Deus”.

⁴⁴ Conhecido como “pai das missões modernas”.

do século XIX, cuja discórdia girava na questão da escravidão e que, somada a outros fatores, culminou na Guerra de Secessão (1861-1865).⁴⁵

Segundo Karnal *et al.* (2007, p. 123), em 1830 organizou-se uma sociedade antiescravista em Nova Iorque e um ano depois foi fundado o Jornal *The Liberator* pelo estudante de Boston, William Garrison. A maioria dos leitores eram escravos, já que o nível de alfabetização era grande entre essa população. O autor pontua a situação:

Garrinson, defensor da abolição imediata, afirmava que os escravos deveriam ser livres do mesmo modo como nasceram. Para denunciar a situação do escravo, utilizou a metáfora da “casa em chamas” e instou que um assunto como esse não poderia ser tratado com moderação. Ele foi um abolicionista radical e chegou até mesmo a queimar a Constituição norte-americana (Karnal *et al.*, 2007, p. 123).

Para Faircloth (1959, p. 140), os menonitas, pietistas, quackers e congregacionais já estavam declaradamente envolvidos com a causa abolicionista, e os batistas, principalmente os do Sul, que há algum tempo focavam na questão da liberdade religiosa sobre a discussão escravista, não tomaram posição clara por não considerarem esse um assunto de aspecto religioso. Vedder (1918, p. 153) observa que “talvez os olhos da gente do Norte se abriram mais facilmente para ver as iniquidades da escravatura, porque o sistema nunca se demonstrou proveitoso no Norte”, sugerindo que a limitada rentabilidade econômica da escravidão na região contribuiu para uma percepção mais crítica de suas injustiças, em contraste com o Sul, onde a escravidão se encontrava profundamente enraizada na estrutura produtiva e social.

O Norte se desenvolveu e estava em franco processo de industrialização, enquanto o Sul permaneceu mais agrário. Dessa forma, o fim da escravatura não interessava aos sulistas, pois os escravizados eram a principal força de trabalho e economia.

O reduto da escravidão era o Sul do país, principalmente nas regiões produtoras de tabaco e algodão, na Virgínia, Geórgia e Maryland. Nessas regiões, ter um escravo era o mesmo que ter um valioso bem e a quantidade de escravos simbolizava posição de prestígio social do proprietário. Além disso, a ideia de que brancos e negros jamais poderiam conviver em harmonia também reforçava a escravidão, na medida em que, segundo essa premissa, nada se poderia fazer com os negros, caso ficassem livres (Karnal *et al.*, 2007, p. 124).

⁴⁵ A Guerra da Secessão foi o conflito que envolveu os Estados Unidos da América, no qual os Estados do Norte (União) derrotaram os secessionários e escravocratas dos Estados do Sul (Confederados) devido às divergências sobre a introdução de uma política protecionista e à campanha abolicionista, defendida pelo Norte que ajudava na fuga de escravos para o Norte, onde eram libertos.

O escravizado fazia parte da economia do país e havia provocado sérias controvérsias no seio das denominações protestantes (Oliveira, 1985, p. 32).⁴⁶ As incursões da identidade religiosas dos batistas no Brasil são relacionadas à Convenção Batista do Sul dos EUA, fundada em 1845, na Geórgia. Thomas Jefferson Bowen e sua esposa foram, oficialmente, os primeiros batistas no Brasil, chegando ao país em 21 de maio de 1860 após anos de atividades na África, na região hoje conhecida como Nigéria. Pereira (1982, p. 10) registra que, “em suas cartas à Junta, ele manifestava preocupações relativas à saúde, destacando problemas pessoais, bem como às condições climáticas da cidade, à incidência de febre amarela e ao elevado custo de vida”.

A chegada do missionário Bowen foi noticiada na sociedade no *Diário do Rio de Janeiro*, do dia 26 de maio de 1860. Segue o relato de sua chegada:

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 tímidos, 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 (Leal, 2016, p. 49).

Nesse relato fica claro que o missionário Bowen foi identificado como “anabatista” e que sua chegada não era bem vista. Essa Convenção reunia quase a totalidade de igrejas batistas em solo norte-americano, e se recusava a admitir missionários que fossem proprietários de escravos. Entretanto, os sulistas não aceitam essa posição, se organizando em uma convenção separada das igrejas do Norte. Forma-se, assim, a Convenção Batista do Sul, com sede na cidade de Virgínia que admitia o trabalho escravo.

Com o fim da guerra, em lados opostos do *front*, e vencida, pelo menos no aspecto institucional e de políticas, a Convenção Batista do Sul começa a se organizar na obra de evangelização e no envio de missionários. O Norte saiu vencedor da guerra, o Sul teve de ser reconstruído e reintegrado aos EUA e a escravidão foi abolida em todo o território. Entretanto, formou-se um abismo entre os protestantes do Norte e do Sul dos Estados Unidos. Enquanto o Sul se recuperava das consequências da guerra, a humilhação, perdas humanas, muitos imigraram para

⁴⁶ Esse fator desempenhou papel decisivo no cisma entre os batistas norte-americanos, abrindo caminho para que as igrejas batistas do Sul, que ainda apoiavam a escravidão, estruturassem a Convenção Batista do Sul. Os batistas do Sul responderam com a fundação, em maio de 1845, em Augusta, Geórgia, da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos.

diversas partes do Brasil entre 1865 e 1867, principalmente pelos convites e propostas dos emissários-propagandistas que o Imperador D. Pedro II espalhou pela América. Segundo Reily (2003, p. 95), “a ocupação no período de ‘reconstrução’ incluiu, em muitos casos, a ‘ocupação’ de igrejas sulistas e sua entrega a pastores do norte”.

Nas palavras da historiadora Elizete da Silva (2011a, p. 287), a reconstrução foi penosa:

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.

Goldman (1972, p. 10) pontua que dentre os dez mil sulistas, aproximadamente, que deixaram os EUA após a Guerra de Secessão (1861-1865), cerca de dois mil radicaram-se no Brasil. Stein (1978, p. 48) destaca a chegada do reverendo Ballard Smith Dunn e sua visão do Brasil:

Para o reverendo Dunn, o Brasil era a nova Canaã, terra prometida aonde os confederados derrotados da guerra de Secessão poderiam reconstruir suas vidas, seus lares e suas propriedades, incluindo a mão-de-obra escrava. Seu livro *Brasil the Home For Southerners* (Um lar no Brasil para os Sulistas) foi uma poderosa propaganda na divulgação da bênção que eram as terras brasileiras para os norte-americanos do Sul.

Para Amaral e Barbosa (2007), uma parte desse grupo estabeleceu-se em São Paulo numa vila chamada Santa Bárbara, hoje conhecida como Santa Bárbara D'Oeste. Segundo Hewitt Martin (1993, p. 9), esses primeiros imigrantes formaram igrejas, sem objetivos missionários, porém com a intenção de reconstruir as suas vidas com a sua religião, num país que lhes dava condições de continuar o estilo de vida próprio e, em particular, que ainda aceitavam a escravidão. Sendo assim, os primeiros missionários enviados não tinham a intenção de converter os católicos, tinham como objetivo cuidar dos nacionais que estavam no Brasil.

Para Santos L. (2003, p. 97-121), só na segunda entrada é que os missionários serão enviados com uma missão clara de “salvar” os brasileiros. Rev. Thomas J. Bowen foi o primeiro missionário passando um pequeno período no Brasil. Souza (2012) nos informa que devido à malária ele teve que retornar para os EUA. Ficaram no Brasil até 9 de fevereiro de 1861, ou seja, apenas oito meses e dezenove dias no Império. Ele foi o pioneiro e desbravou um caminho para que outros depois dessem prosseguimento, como o pastor Richard Ratcliff, fundador da primeira Igreja Batista no Brasil, em Santa Bárbara, São Paulo, em 1871.

Para Azevedo (2004, p. 191), a partir de 1850 o capital norte-americano começou a se interessar pelo Brasil, especialmente pela Amazônia. Milhares de sulistas, atraídos por uma nova oportunidade, descortinada pela propaganda imigracionista, começaram a chegar ao Brasil. Como a maioria era composta por evangélicos, procuraram formar igrejas, uma delas, batista, organizada em 10 de setembro de 1871 sob a liderança do pastor Richard Ratcliff (1831-1912). Os apelos são grandes para que a Missão Estrangeira da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos enviassem missionários para pregar o Evangelho no Brasil nos seguintes termos:

Província de São Paulo, Brasil, 11 de janeiro de 1873. Ao Secretário da Junta de Missões Estrangeiras: Permita-nos declarar-lhe que, desde 1865, diversos cidadãos do sul dos Estados Unidos mudaram para o império do Brasil e estão localizados nesta província – em São Paulo e no distrito de Santa Bárbara – a maioria dos quais se dedicam à lavoura (donos de terras, etc) e está radicada aqui. Que, no dia dez 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 membros, com um pastor e os oficiais adicionais que as igrejas geralmente possuem. Que no dia 12 de outubro de 1872, a igreja em assembleia, adotou a seguinte resolução: resolve-se que os irmãos Robert Meriwether, Robert Brondax e Davis, sejam nomeados para se comunicarem com a Junta de Missões Estrangeira, da igreja Batista, em Richmond, Virginia, no tocante ao envio de missionários para este país. Dados em assembleia da igreja, 12 de outubro de 1872, (a) Richard Ratcliff, pastor. W. E Heriwether, Secretário (Reily, 2003, p. 128).

Foi em decorrência dos apelos que os missionários foram enviados. A Junta de Missões Estrangeiras passou a ser chamada no Brasil de Junta de Richmond, por estar sediada na cidade de Richmond. Segundo Crabtree (1962), o pedido foi atendido uma década depois. Dentre as justificativas institucionais, a falta de recursos financeiros foi um dos motivos apresentados. Muitas igrejas sofreram com a guerra e até mesmo foram destruídas e estavam desestruturadas.

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. Trata-se da primeira igreja batista organizada em solo brasileiro. Era, entretanto, uma igreja limitada em seu escopo: seus cultos, em língua inglesa, destinavam-se apenas aos colonos. Esses imigrantes se esforçaram para preservar sua cultura (incluindo a escravização que ainda não havia sido abolida no Brasil), língua e religião.

Uma das fontes utilizadas neste trabalho traz *O Jornal Batista*, cuja publicação começa em janeiro de 1901, tornando-se o principal órgão oficial das Igrejas Batistas no Brasil, sendo “fundado no Rio de Janeiro pelo pastor William Edwin Entzinger, um norte-americano da

Carolina do Sul que havia se formado em Teologia pelo *Southern Baptist Theological Seminary*” (Almeida, 2016, p. 167).

Para Silva (2011a, p. 287), “a conjuntura brasileira era toda propícia à presença de imigrantes estrangeiros”. Betty Antunes de Oliveira (2005), em seu livro *Centelha em restolho seco*, pontua que os emigrados dos EUA eram formados, por sua totalidade, de sulistas dos Estados Confederados. Esse grupo, que se estabelece em Santa Bárbara, será aqui trabalhado como originários da identidade dos primeiros batistas no Brasil.⁴⁷ Oito anos depois, os mesmos colonos, para atender conveniências locais, fundaram, no lugar denominado *Estação*, uma segunda igreja batista em janeiro de 1879.

Nesse mesmo ano, atendendo apelos a ela dirigidos por Ratcliff e seu sucessor, Elias Hotton Quillin (c. 1822-1886), a Junta elevou essas igrejas autossustentáveis à categoria de “Missão Brasileira”, nomeando seu pastor como missionário. Quillin dirigiu a missão até 1881, quando foi substituído pelo missionário William Buck Bagby,⁴⁸ que em duas ocasiões escreveu para *O Jornal Batista* em 1916:

Foi no Estado de São Paulo que se organizou a Primeira Igreja Batista da América do Sul. Foi no ano de 1871 que esta igreja foi organizada na Colônia Norte-Americana de Santa Barbara, e os batistas dessa Colônia e igreja, enviaram um pedido e apelo aos batistas no sul dos Estados Unidos, para que enviassem missionários batistas para evangelizar no Brasil. Foi a este Estado que vieram o escritor e sua esposa, para iniciar o trabalho batista entre os brasileiros, em 1881. Foi em Santa Bárbara também que se batizou o primeiro batista brasileiro, o ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque. Este irmão foi conosco à Bahia em 1881 para principiares o trabalho Batista naquella cidade (O Jornal Batista, 1926, n. p.).

De Santa Bárbara saíram os cinco fundadores da Igreja em Salvador em 1882, Rio de Janeiro em 1884, Maceió em 1885 e Recife em 1886. Para Silva (2011a, p. 289), essa identidade radiou pelo Brasil “em decorrência da conjunção de fatores do contexto histórico dos EUA e da conjuntura brasileira no Império”, ideia também defendida por Oliveira (2005). Um ex-general chamado Alexander Travis Hawthorne, das forças sulistas, se entusiasmara grandemente com a

⁴⁷ O debate acerca do marco inicial do movimento batista no Brasil permanece controverso. Alguns estudiosos apontam 1871, ano da fundação da Igreja Batista em Santa Bárbara D'Oeste (SP) por colonos norte-americanos, como o momento inaugural. Outros consideram o ano de 1882, com a chegada dos missionários da Convenção Batista do Sul em Salvador, como o evento determinante para a consolidação do movimento.

⁴⁸ William Buck Bagby, natural do Texas, graduou-se em Teologia em 1875 pela Universidade de Waco. Oriundo de uma família de proeminentes latifundiários escravocratas, Bagby dedicou-se, após concluir seus estudos, a atividades pastorais itinerantes, atuando como pregador leigo em propriedades rurais do interior texano por aproximadamente um ano.

ideia de enviar colonos para o Brasil (Crabtree, 1937, p. 41). Ele escreve à Junta de Missões Batista do Sul sobre a evangelização do Brasil:

O governo é justo, estável, sábio e firmemente administrado e oferece segurança de vida, liberdade e prosperidade [...], Imigrantes especialmente dos Estados Unidos, são convidados e recebidos com corações e braços abertos. Passando os pela terra como um todo, as evidências, cremos, demonstram, sem dúvida alguma, que Deus, pela sua providencia suprema, preparou aquele país e aquele povo generoso para os exércitos evangelizadores de nossa Denominação e especialmente para os batistas do Sul (Oliveira, 2005, p. 498).

Hawthorne conheceu Anne Luther e William Bagby e os convenceu a vir para o Brasil. Chegaram em 1881 ao Rio de Janeiro, de onde foram para Santa Bárbara.

Os Bagby aceitaram o desafio e em primeiro de janeiro de 1881 embarcaram no navio Yomoyden com destino ao Rio de Janeiro – navio que pertencia a uma família Batista norte-americana, que fazia o rico comercio de café brasileiro (Oliveira, 2011, p. 106).

Bagby foi eleito pastor das igrejas, em substituição a Quillin. Bagby,⁴⁹ filho de pioneiros do Texas, veio do estado de Virgínia no movimento para povoar o interior do país. Foi missionário cristão pioneiro na implantação das missões batistas no Brasil e um dos principais colaboradores na luta pela liberdade religiosa em nosso país. Casou-se em 21 de outubro de 1880 com a Anne Luther (Crabtree, 1937, p. 45). Em 7 de março de 1881 o casal Bagby (Figura 3) chegou a São Paulo e, em 16 de abril, se estabeleceu na cidade de Campinas, próximo à Santa Bárbara. Em maio, aceita Bagby o pastorado das duas igrejas, Santa Bárbara e Station, que nesse período estava em precária situação. Bagby e sua esposa, Ana Luther Bagby, reconhecida como a primeira mulher batista do Texas a atuar como missionária estrangeira, dedicaram suas vidas à propagação do evangelho no Brasil. No contexto desse empreendimento missionário, Bagby registrou suas impressões em artigo publicado no *Foreign Mission Journal*, em março de 1882, no qual afirma:

Há uma mina no Brasil mais rica do que as minas de ouro mais preciosas que os seus diamantes. Quem descera para iluminar as trevas e recolher as joias para o mestre? O Brasil terá uma grande parte na história futura do mundo. Dia virá em que o seu vasto território desocupado agora, será habitado como

⁴⁹ William Buck Bagby nasceu em Coryell Country, Texas, no dia 5 de novembro de 1855. Converteu-se ao protestantismo no ano de 1866. Aos vinte anos formou-se na Baylor University, passando a trabalhar como professor de uma escola pública, bem como no pastoreio de uma igreja local. Posteriormente, foi convidado a pastorear a Igreja Batista da cidade de Corsicana, Texas. Ele e sua esposa, Ana Luther Bagby, tinham recebido uma proposta para trabalharem na China, mas afirmavam ter a convicção de que Deus os queria no Brasil. Essa convicção teria vindo através do General Hawthorne que havia morado no Brasil pouco depois da Guerra Civil nos Estados Unidos (1861-1865).

a Europa de hoje [...] conquistemos agora o império para Cristo para que pertença a Cristo nos anos vindouros (Revista Teológica, 1951, p. 58).

Os norte-americanos, sem distinção de idade, sexo, condição social, para dar destaque a uma verdade ou desenvolver um sentimento com o apoio de um grande exemplo, se uniam em associações comerciais, industriais, religiosas e morais para criar escolas, hospitais, prisões, igrejas, dar festas, fundar seminários, construir albergues, erguer igrejas, difundir livros e enviar missionários aos antípodas (Tocqueville, 2001, p. 132). Dessa forma, o autor Tocqueville pontua que a associação consistia na adesão pública que um grupo de indivíduos dava a determinadas doutrinas e se comprometiam para fazê-las prevalecerem, envidando todos os esforços na direção de um só objetivo.

Essa era a visão missionária empreendida para consolidar a identidade e os trabalhos existentes para a evangelização. Em 1901, fundaram e dirigiram a Escola Batista Brasileira em São Paulo, onde serviram até 1919. Mesmo depois de se aposentarem oficialmente do Conselho de Missões Estrangeiras, em 1937, continuaram morando no Brasil até a morte. Cinco dos nove filhos dos Bagby tornaram-se missionários no Brasil.

Figura 3 – Casal Bagbys



Fonte: site *Memórias dos Batistas*. Acesso em: 14 out. 2024.

Em 10 de setembro de 1871 foi organizada a Igreja. O primeiro pastor da congregação foi Richard Ratcliff (1831-1912), imigrante e colono estadunidense (Oliveira, 2005, p. 10). A

colônia norte-americana em Santa Bárbara recebeu metodistas, presbiterianos e congregacionais. O culto ministrado no local era exclusivamente de língua inglesa. Mendonça (1995, p. 31) pontua que o local tinha 23 membros. Os colonos que morriam em solo brasileiro eram enterrados atrás da Igreja. Em 4 de janeiro de 1879, uma segunda igreja é aberta na localidade denominada Estação, onde foi edificada a Estação Ferroviária, a Vila de Americana e o município de Americana, com doze membros oriundos da Igreja de Santa Bárbara. Essa igreja da mesma forma solicitou o envio de missionários.

Outro jovem casal em situação semelhante foi Zachary Clay Taylor⁵⁰ e Kate Stevens Crawford (Figura 4), que, tão logo se casaram, apresentaram-se à Junta e se ofereceram para serem enviados ao Brasil para ajudarem o casal amigo que aqui já se encontrava. Enviados, desembarcam no Rio de Janeiro no dia 4 de março de 1882, um ano depois, juntando-se ao casal Bagby.

Figura 4 – Casal Zachary Clay Taylor e Kate Stevens Crawford



Fonte: página do Facebook *História dos Batistas*.
Acesso em: 14 out. 2024.

⁵⁰ Zachary Clay Taylor nasceu em Jackson, Mississippi, no ano de 1951. Seu pai, B. W. Taylor, era diácono batista, envolvido nos trabalhos da igreja. Seu avô, William Taylor, era ministro batista na Carolina do Norte. Essa base eclesiológica contribuiu para a sua formação ministerial e o desejo pelo envolvimento no pastorado (Crabtree, 1962, p. 68-69).

Taylor cooperou na expansão da identidade batista no Brasil. Sua esposa foi a sua grande companheira. Eles se casaram no Natal de 1881, e a cerimônia foi oficializada por Hawthorne. Ela era do Texas, nascida em 17 de fevereiro de 1862 (Amaral; Barbosa, 2007, p. 24), e informava à Junta Missionária sobre o andamento dos trabalhos. Em uma carta ela descreve a sua missão no Brasil:

Estamos no Brasil há onze meses, e só agora começo a entender um pouco sobre a densa escuridão espiritual em que este povo vive, suas superstições, a astúcia clerical, a imoralidade em todos os níveis e classes. Nosso professor, senhor Teixeira, chamou-me a atenção nesta manhã para o fato de que é no Brasil onde a idolatria e o paganismo se excedem. [...] O senhor Teixeira frequentemente tem dirigido as reuniões de oração. É muito agradável ouvi-lo. [...] no primeiro domingo do ano, começamos a ter os cultos públicos regularmente, e temos agora cinco reuniões semanais em português, sendo duas pregações e Escola Dominical aos domingos; reuniões de oração às quartas-feiras, e de cânticos às sextas-feiras à noite. [...] Todos continuamos nosso estudo regular da língua, e também nossas traduções. Desde o início do ano até agora, foram publicados três tratados, a saber: Doutrina Batista, como apresentada na Confissão de Fé – New Hampshire; Batismo, e um Catecismo (Oliveira, 1982, p. 56).

O General Hawthorne e o seu amigo Bagby foram os grandes influenciadores para que Taylor viesse ao Brasil. Outro personagem importante na expansão da identidade Batista no Brasil é o Antônio Teixeira de Albuquerque (Figura 5). O alagoano, nascido em 1840, matriculou-se no Seminário Católico de Olinda ainda adolescente com o objetivo de ser pároco. Entretanto, com seus estudos observou que o verdadeiro batismo seria por imersão:

Tive uma hora feliz: compenetrei-me do dever de estudar séria e cuidadosamente a Palavra de Deus, ora confrontando as diversas versões para certificarme se havia Bíblia falsa, ora meditando sobre cada mandamento de Deus, ensino e preceito de Jesus Cristo. Fiquei surpreendido, pois todas as versões vinham do mesmo original (grego) e eram iguais. Não havia Bíblia falsa. Essas coisas eram inteiramente novas para mim (Amaral; Barbosa, 2007, p. 25).

Ele foi para São Paulo e lá conheceu a identidade protestante, se filiando a uma igreja metodista. Foi batizado em 20 de junho de 1880, pelo pastor colono Robert Porter Thomas (1825-1897), na Igreja Batista da Estação. No mesmo dia recebeu a imposição para o ministério pastoral, tornando-se o primeiro pastor Batista brasileiro (Amaral; Barbosa, 2007, p. 25). Antônio Teixeira de Albuquerque acompanhou Taylor em muitos trabalhos, auxiliando-o na expansão da doutrina batista.

Figura 5 – Antônio Teixeira de Albuquerque



Fonte: página do Facebook *História dos Batistas*.
Acesso em: 14 out. 2024.

Sobre a consagração de Antônio Teixeira, o primeiro pastor Batista, Oliveira (1982, p. 75-78), analisando um documento em inglês de julho de 1977, relata a ata de consagração do ex-padre:

11 hora, 3º domingo de junho de 1880. A quem interessar possa, é dado a conhecer por meio desta que, no terceiro domingo de junho de 1880, as Igrejas Batistas da Estação e a Primeira de Santa Bárbara reuniram-se em Concílio para o seguinte: recepção, na igreja, do Ver. Antonio Teixeira de Albuquerque, e sua imediata consagração, extensiva conhecido, e intimamente familiarizado com muitos membros da igreja e, enquanto também, o de haver testemunhos de respeitáveis autoridades quanto ao seu valor moral. O concílio reuniu-se em sessão e, por unanimidade, foi o candidato chamado para a sua consagração.

Portanto, Albuquerque é considerado, institucionalmente, como o primeiro brasileiro a se tornar batista e o primeiro brasileiro a se tornar um pastor batista (Pereira 1982, p. 77). Quando a equipe missionária ficou completa, com os Bagby, os Taylor e Albuquerque, o grupo começou a pensar em sair de Santa Bárbara (Figuras 6 e 7)⁵¹ para outro lugar. O período em São Paulo foi apenas temporário e passageiro.

⁵¹ Igreja em Santa Bárbara, São Paulo, local de culto dos colonos. Dentre os imigrantes, havia batistas, presbiterianos e metodistas. Visita técnica realizada em 3 jan. 2023.

Figura 6 – Capela em Santa Bárbara - São Paulo



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Figura 7 – Capela em Santa Bárbara - São Paulo



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Dessa forma, consolidava-se a identidade batista no Brasil. Os missionários reproduziram no contexto brasileiro o modelo eclesiástico que lhes era familiar, assim como replicaram a teologia que já dominavam. Conforme destacado por Peter Berger (1971, p. 13), “toda sociedade humana constitui-se em uma empreitada de construção de mundos, cabendo à religião um papel de destaque nesse processo”. Segundo Berger, a construção do mundo social pelo homem constitui um processo dialético uma vez que o homem é um produto da sociedade.

Assim, a internalização é um processo de socialização. A religião pode ser vista como uma empresa construtora de mundos, justifica-se o esforço para aclarar os seus meandros e descobrir as ações e reações entre a religião e a sociedade. Nessa perspectiva, Durkheim (2022) concebe o sistema religioso como o mais poderoso meio de idealização do real. As religiões combinam os elementos essenciais para a manutenção desse mundo ideal, as crenças e os ritos (Sofiati, 2022, p. 64). Sendo o protestantismo brasileiro uma ponta da linha do modelo norte-americano, sua índole e seu espírito deveriam proceder do “espírito” do protestante norte-americano, em geral, e, especificamente, da corrente teológica preponderante nas missões que empreenderam sua implantação no Brasil.

Para Azevedo (2004, p. 195), os missionários aqui no Brasil reproduziram o modelo de identidade americana:

Como fizeram as outras denominações, à medida que as igrejas iam surgindo foram organizando a estrutura eclesiástica nacional, em torno de juntas executivas setoriais, mantida a independência de cada igreja local, segundo o princípio batista. O esforço cooperativo visava apoiar as igrejas locais em duas tarefas básicas: a captação e o treinamento de membros.

A Igreja Batista de Santa Barbara foi o ponto de partida de cinco cristãos Batistas que fundaram a Igreja Batista em Salvador, Bahia, partindo juntos o casal Bagby, o casal Taylor e Antonio Teixeira (ex-padre). 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 ligavam a cidade a muitos lugares do interior, e por ter quase nenhuma presença protestante em relação a outras cidades.

Silva (2011b, p. 292) declara que o casal Bagby, o casal Taylor e Antônio Teixeira de Albuquerque, instalados em Salvador, organizam no dia 15 de outubro de 1882 a Primeira Igreja Batista do Brasil, composta de cinco membros. A data de 1882 é considerada marco inicial do trabalho dos batistas entre brasileiros. Essa 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 publicados no vernáculo do povo. Pereira (1982) esclarece que essa igreja organizada na Bahia adotou a Confissão de Fé de New Hampshire,⁵² que posteriormente foi adotada pela Convenção Batista Brasileira com o nome de *Declaração de Fé das Igrejas Batistas do Brasil*. Segundo Elizete da Silva (2011a, p. 292), ainda hoje os batistas brasileiros “seguem os postulados da confissão de fé trazida pelos missionários norte-americanos”.

1.4 Os Batistas na Bahia, o avanço da identidade

Um estudo sobre os batistas não poderia prescindir da análise de um elemento fundamental para a construção identitária da denominação: a escolha da Bahia e seus respectivos documentos confessionais e pactos.⁵³ Neste tópico, será examinada a relevância das estratégias de expansão identitária cujo desenvolvimento embrionário remonta à cidade de Salvador no final do século XIX. Os batistas tinham como propósito final de seu trabalho a expansão missionária, direcionando seus esforços a um público composto exclusivamente por católicos romanos. Segundo Silva (2011a, p. 291), para alcançar esse objetivo, os missionários empregaram métodos distintos e recorreram a diversos instrumentos. Contudo, sua meta derradeira consistia no “avanço do protestantismo por meio de conversões individuais e da fundação de igrejas” (Silva, 2016, p. 96).

A Igreja Batista em Salvador (BA) foi organizada em 15 de outubro de 1882, em Canela, por cinco membros: Zachary Taylor, Catarina Taylor, William Bagby, Anna Bagby (suas cartas de transferência saíram da Igreja Batista Santa Bárbara-SP) e Antônio Teixeira de Albuquerque, da Estação (SP). Eles alugaram um prédio em julho de 1882 no valor de US\$650,00 na cidade de Salvador, conhecido como ALJUBE, local que serviu como residência das famílias e reuniões de cultos.

⁵² A primeira Confissão de Fé dos Batistas no Brasil foi escrita após o primeiro terço do século 19. O evangelicalismo nos Estados Unidos, em especial na região da Nova Inglaterra, estava explodindo de energia e controvérsias. Essa declaração nasceu da conclusão da Convenção Batista do Estado de New Hampshire de que se fazia necessário elaborar uma confissão mais adaptada à linguagem em seu contexto. Foi aprovada por delegados das igrejas batistas em 1833 com o pacto de membresia.

⁵³ Em 1644, foi publicada a chamada *London Confession*, reconhecida como a primeira declaração batista formal, elaborada por sete congregações batistas em Londres. Pode-se sustentar que se trata do primeiro documento oficial cujo conteúdo delineava, ainda de modo embrionário, aquilo que posteriormente seria sistematizado como os “Princípios Batistas” (Fé para hoje..., 1991, p. 5).

Figura 8 – Templo da Primeira Igreja Batista da Bahia (1960)



Fonte: Silva (2022, p. 49).

A Bahia foi um local estratégico no contexto social brasileiro. Dois textos de 1881 pontuam esse ideal da expansão da coletividade batista. A tradução dos documentos foi realizada pelos missionários da Junta de Richmond (Virgínia, Estados Unidos), que desenvolveram atividades no Brasil em períodos diferentes. O primeiro foi Asa Routh Crabtree, em 1937, que além de ser um missionário e pastor, foi também professor e reitor do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, no Rio de Janeiro. Crabtree publicou 16 obras no Brasil. Outro missionário que nos ajuda a compreender a inserção da identidade dos batistas no Brasil é David Mein, que inseriu os documentos em sua obra de 1982. Crabtree, ao escrever a sua obra *História dos Batistas do Brasil: até o ano de 1906*, deixou claro a opção pela Bahia:

as considerações que determinaram a escolha da antiga capital do país, foram apresentadas pelo sr. Bagby e incorporadas no relatório da junta de Richmond: “cremos que o melhor lugar para principiar é a Bahia. Com exceção do Rio de Janeiro, é a maior cidade do Império. Escolhemos a Bahia por diversas razões: Primeiro, pela sua grande população. Encontramos ali as massas do povo ao alcance imediato. É ligada pelo mar com outros pontos importantes; por bahias e rios com grandes cidades e villas e por duas linhas de estradas de ferro com muito lugares no interior [...] assim, a Bahia com a região em redor, está mais necessitada do que as províncias do sul” (Crabtree, 1962, p. 53).

Sob a coordenação da Junta de Richmond,⁵⁴ que era patrocinadora do projeto de evangelização no Brasil, os batistas do Sul dos Estados Unidos estavam objetivando as massas formadas e locais de fácil conexão com outros centros urbanos. Isso facilitava a inserção da identidade sociorreligiosa. A Junta de Richmond, especificamente, estava ligada à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos (*Southern Baptist Convention*) e foi uma das principais responsáveis por coordenar e financiar esforços missionários em várias partes do mundo, incluindo a América do Sul. No Brasil, os missionários batistas começaram a chegar no final do século XIX, e a Junta de Richmond foi uma das entidades que apoiou financeiramente e logisticamente esses missionários.

Os missionários instalados na Bahia não mediam esforços para realizar o objetivo de divulgar a mensagem Batista pelo Brasil. Após sete meses de intenso trabalho, foi batizada a primeira convertida, de nome Emília: “uma empregada no lar dos Bagby, que dificilmente escaparia dos esforços de mamãe (a missionária Anne Bagby) em ganhar almas para Cristo” (Harrison, 1987. p. 35).

O trabalho batista no Brasil teve duas frentes de inserção: pela imigração, em 1871, com a chegada de imigrantes batistas americanos, e pela missão, em 1882, com o início do trabalho entre os brasileiros de língua portuguesa, liderado pelos missionários norte-americanos. Esse reconhecimento foi formalizado pela Convenção Batista Brasileira (CBB), fundada em 1907, que atualmente reúne mais de 8.000 igrejas filiadas.⁵⁵

O desejo de expansão, seja a partir de Santa Bárbara d’Oeste ou de Salvador, estabelecia pontos estratégicos para igrejas locais, que começaram em Salvador. Essas igrejas refletiram os princípios batistas para todos os estados do Brasil. Para Azevedo (2004), os batistas no Sul da América percebiam os Estados Unidos como representantes de um estilo de vida marcado pelo direito adquirido, pela oportunidade de crescimento econômico e pela democracia. Sendo assim, na passagem do sistema imperial para o sistema republicano, os brasileiros se viram diante da necessidade de compreender essa nova ordem. Nesse contexto, os batistas reconheceram a necessidade e as vantagens da Proclamação da República.

Bagby assumiu o pastorado, depois mudou-se para o Rio de Janeiro onde iniciou a organização da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, em 1884. Antonio Teixeira foi para

⁵⁴ Durante o século XIX e início do século XX muitas denominações cristãs, incluindo os batistas, enviaram missionários para o Brasil com o objetivo de estabelecer igrejas, escolas e outras instituições religiosas. A atuação da Junta de Richmond e de outras organizações missionárias teve um impacto duradouro no desenvolvimento do protestantismo no Brasil, contribuindo para a diversificação religiosa do país e para a formação de uma comunidade batista significativa.

⁵⁵ Disponível em: <https://missoesmundiais.com.br/a-cbb>. Acesso em: 5 jan. 2026.

Maceió, em 1885, e organizou uma igreja com cinco membros. Taylor se tornou progressivamente onipresente no vasto território da Bahia e em Recife. Ele foi o precursor de toda a educação teológica no Brasil.

Segundo Silva (2011a), a Primeira Igreja Batista do Brasil, instalada em Salvador, sob os auspícios da Junta de Richmond, fazia parte de uma estratégia previamente montada pelo comitê americano para a divulgação das doutrinas Batistas. Isso pode ser comprovado mediante carta escrita por Bagby à Junta de Richmond, que deixa clara tal posição:

Escolhemos a Bahia por diversas razões: primeiro pela sua grande população. Encontramos ali massas do povo ao alcance imediato. Segundo a região que cerca a cidade é muito povoada. Terceira, é ligada pelo mar com outros portos importantes, por baías e rios com grandes cidades e vilas, por duas linhas de estrada de ferro com muitos lugares no interior. Quarto, teremos também na Bahia um campo quase desocupado de outras denominações evangélicas (Craibtree, 1962, p. 73-74).

O batismo da primeira convertida batista no Brasil, Emília, uma empregada doméstica, representou muito mais que um ato religioso individual; foi a materialização simbólica do sucesso inicial da missão. O fato de ter ocorrido no seio da casa dos missionários Bagby, como fruto declarado dos esforços de Anne Bagby, coroava sete meses de trabalho intenso e validava a tática de infiltração cultural a partir do núcleo familiar. Esse evento, portanto, não era apenas sobre a salvação de Emília, mas sobre a confirmação, para os próprios missionários, de que sua mensagem poderia, de fato, frutificar em solo brasileiro.

Para Pereira, Pereira e Amaral (2001, p. 80), o pastor Taylor desempenhou papel relevante na difusão da identidade e dos ideais batistas, atuando tanto de forma individual quanto por meio de iniciativas mais amplas de evangelização. Diante desse contexto, tornou-se necessária a adoção de novas estratégias para a continuidade dos trabalhos missionários, conforme descrito pelo próprio missionário. Com o decorrer do tempo, as estratégias anteriormente empregadas revelaram-se insuficientes para sustentar a continuidade dos trabalhos missionários. Nesse contexto, impôs-se a necessidade de reformulação das práticas adotadas, o que levou o missionário a delinear uma nova abordagem nos seguintes termos:

Eles não nos procuravam, portanto, nós precisamos procurá-los. Concordamos então em por um Novo Testamento no bolso e sair pelas ruas, entrar nas lojas ou em qualquer lugar onde pudéssemos achar alguém disposto a ouvir. Conseguimos interessar a muitos dessa maneira e, pouco a pouco, nosso pequeno salão começou a encher-se de novo (Harrison, 1987, p. 35).

Pequenos folhetos eram distribuídos, dois em especial foram produzidos pelo pastor Antônio de Albuquerque, que, seguindo a linha anticatólica e proselitista, apresentava críticas

à Igreja Romana. Esses folhetos foram intitulados: *Três Razões Porque Deixei a Igreja de Roma e Retrato de Maria como é ela é no Céu*.⁵⁶ Através da venda de Bíblias a identidade era gestada.

Taylor registrou o que estava acontecendo nesses dias:

Senhor Teixeira e dois de nossos colportores foram até Alagoinhas na última semana. Esta cidade interiorana dista cerca de trinta léguas, por trem, de Salvador, e tem uns seis mil habitantes. Venderam mais de cem Bíblias e porções, distribuindo quatrocentos Tratados. Senhor Teixeira pregou duas vezes, porém foi impedido de fazê-lo na terceira vez. Um médico convidou-o para ficar e pregar em sua casa. Na segunda noite, havia duzentas pessoas com muita atenção e ordem [...] muitos foram favoráveis e alguns mostraram-se interessados. Na volta, o senhor Teixeira recebeu uma carta de um antigo amigo de Maceió, capital da Província que fica ao norte da Bahia, pedindo que um missionário, ou dois de nós, fosse até lá para a formação de uma igreja – a Macedônia clama [...]. Parece que já há cerca de cinquenta convertidos, apenas pela leitura da Bíblia (Harrison, 1987.p. 35).

O ex-padre faleceu em 9 de abril de 1887 na cidade de Rio Largo, Alagoas. Seus companheiros de jornada, os missionários Bagby e Taylor, estavam nos Estados Unidos. Eles deixaram um rastro de atas e jornais de uma identidade que se afirma em expandir as missões. Esses documentos apontam para o plano de inserção e desenvolvimento da identidade batista no Brasil Central e em Goiás. Como o protestantismo brasileiro veio dos EUA, ele teve que traduzir aqui as categorias de lá.

⁵⁶ Através deles, o trabalho batista teve, imediatamente, um pregador na língua do povo, que treinou os missionários para esse trabalho e ainda ajudou na tradução e escrita de muitos documentos que embasaram as doutrinas protestantes no Brasil.

CAPÍTULO 2

2 OS BATISTAS, PRINCÍPIOS E DOCUMENTOS FUNDADORES

2.1 Um documento fundador da Identidade Batista

Ao herdarem modelos eclesiais e doutrinários tanto da Europa quanto dos Estados Unidos, os batistas brasileiros adotaram um *modus operandi* focado no âmbito intraeclesial. O foco central residia, portanto, no fortalecimento interno da identidade por meio do incentivo à leitura pessoal da Bíblia e na expansão por meio da conversão individual. Para Azevedo (2004, p. 190), enquanto os metodistas organizaram escolas visando influenciar as futuras gerações, os batistas cingiram sua estratégia em função daquilo que chamaram de evangelização direta, confrontando as pessoas e exigindo delas uma decisão imediata. Para Lima (1992, p. 8), a convicção da unidade entre os batistas é expressa nos seguintes termos: “A força de um povo depende da unidade de suas convicções. Dessa unidade de fé depende a continuidade da realização da extensão do reino de Deus a que temos nos consagrado, como batistas”.

Um dos primeiros registros documentais elaborados pelos Batistas no Brasil, que evidencia a constituição de sua identidade denominacional e o processo de desenvolvimento institucional do grupo, consiste na Ata de Organização da Primeira Igreja Batista em Salvador, Bahia, datada de outubro de 1882. Esse marco histórico não apenas registra os primórdios da organização batista no país, mas também delinea as decisões fundantes adotadas pelo grupo no estabelecimento de sua identidade religiosa distintiva:

Acta Primeira secção de installação da Primeira Igreja Baptista na cidade da Bahia. No dia 15 de outubro de 1882 da era christã estando presente nesta cidade da Bahia no local denominado Canella, às 10 horas da manhã os abaixo assignados membros da igreja Baptista de Sta Bárbara, na província de São Paulo, tendo-se retirado d'aquella província para esta, unir-se-ão a Igreja Baptista fazendo a sua installação legalmente. São os seguintes: Senr. Antonio Teixeira de Albuquerque, Senr. Z. C. Taylor, D^a Catharina Taylor, Senr. W. B. Bagby, D^a Anna L. Bagby. Depois de installada a Igreja com os cinco membros supra mencionados, adoptamos unicamente a Confissão de Fé, Chama-se *The New Hampshire Confissão de Fé*, como praticada geralmente pelas Igrejas Baptistas Missionárias. Adoptamos o seguinte pacto: O Senr. Bagby foi eleito por unanimidade de votos – moderador; o Senr. Antonio Teixeira de Albuquerque – Idem – Secretario; O nome da Igreja foi intitulado 1^a Igreja Baptista na Bahia. Por unanimidade de votos, foi designado o 2^o domingo de cada mês para a Ceia do Senhor, depois da pregação as 11 horas da manhã – Foi designado que haverá reunião da Igreja para oração e negócios da Igreja. Encerrada a secção, tem em seguida Culto, Pregação do Evangelho e Celebração da Ceia

do Senhor. Eu secretario a escrevi e assigno-me Antonio Teixeira de Albuquerque. Bahia, 10 de maio de 1883 (O Jornal Batista, 2016, p. 6).

Durante algumas décadas, a igreja organizada em Salvador foi considerada a Primeira Igreja Batista no Brasil, de acordo com decisão da Convenção Batista Brasileira, na década de 1960. Cabe, portanto, uma análise sobre a prática da identidade batista dado o caráter singular dos fundamentos doutrinários e éticos da comunidade batista na Bahia e o seu contexto do universo cultural onde se instalaram. Levantou-se, então, o problema central: que identidade chegou ao universo cultural goiano? Prováveis respostas foram procuradas na análise de documentos e da visão de mundo, das formas de pensar e agir.

Nesse caso relatado pela ata, a igreja recebeu os novos membros por transferência pela igreja solicitante. Foi assim com os membros da igreja batista na Bahia. Eles eram membros da igreja batista em Santa Bárbara d' Oeste e se transferiram para igreja batista em Salvador. A identidade Batista não se constituiu a partir da evolução ou de ruptura no campo religioso local, mas resultou do desenvolvimento de um processo de reprodução, cujos representantes, desde o início, reproduziram na Bahia e em Goiás os fundamentos e estruturas do sistema religioso de origem. Para Teixeira (2017, p. 32-33), a valorização sectária dos fundamentos do grupo e o repúdio a outro grupo, considerando-se o que é a igreja, através da sua estrutura, veicula essas doutrinas; segui-las significa seguir aquela igreja, curvar-se a ela. Esse documento, que conta pontos da organização da igreja em Salvador e deixa claro que o primeiro grupo citou e reafirmou a sua identidade contida numa Confissão de Fé, reconhecida pelos batistas dos Estados Unidos, contém a mais importante contribuição de Taylor: a tradução da Confissão de Fé de New Hampshire, que seria padrão entre os batistas, anexada ainda no "Pacto" das igrejas batistas, que também seria largamente utilizado.⁵⁷ Tal confissão é datada de 1833 sob a coordenação do Rev. John Newton Brown (1803-1868).

A coordenação da Junta de Richmond, patrocinadora de evangelização do povo brasileiro, estava primeiramente interessada nas massas formadas pelos brasileiros e, por isso, optaram por um centro populoso e, estrategicamente, de fácil intercâmbio e mobilidade com os outros centros econômicos, facilitando o deslocamento e a inserção sociorreligiosa. Esse era o projeto para a expansão da identidade Batista no Brasil. A identidade se espalhou por todo o território nacional, organizando igrejas, criando escolas e seminários para preparar os líderes batistas que permanecem até o presente momento.

⁵⁷ A Confissão de Fé é utilizada como fonte de recorrência para atestar a fidelidade de um líder (pastor) ou igreja.

No caso específico da Bahia, dada à profunda influência da Igreja Católica na cultura local, seja na sua expressão tradicional ou na popular, é fácil compreender como os missionários norte-americanos se empenharam no sentido de caracterizar a igreja local como organização fundamentalmente diferente e livre da influência da religião dominante. Os missionários tinham as teorias pedagógicas mais avançadas da época, despertando interesse por parte da população. Conforme Ferreira (2004, p. 15), “não só o domínio das teorias pedagógicas interessava aos reformadores, mas também sua concepção de mundo próximo às ideias liberais e das ideias republicanas que se manifestaram na prática educacional protestante”. A mensagem propunha uma mudança de vida, ou seja, uma nova maneira de ter um encontro com o sagrado, livre de dogmas e regras das práticas católicas, africanas e indígenas. Seja a partir de Santa Bárbara d’Oeste ou de Salvador, a identidade chegou pelo estabelecimento de igrejas locais, começando em Salvador.

Assim, a igreja/instituição vai ocupando todos os espaços na mentalidade coletiva, tornando-se um filtro, como uma única brecha através da qual o indivíduo olha o exterior (o mundo) e o apreende. Afinal, é ela, a Igreja, que vincula a mensagem, a doutrina e as ordens de Cristo para o crente. Outro ponto é apresentar aos fiéis a única interpretação aceitável dos textos sagrados, de modo que qualquer tentativa de reinterpretá-la é imediatamente rechaçada e julgada como heresia. Quando a identidade está simbolicamente representada, a obediência às doutrinas passa a funcionar como elemento de grande importância e instrumento de manutenção da disciplina.

As igrejas locais deveriam conservar os ideais apontados por Asa Routh Crabtree (1962, p. 5) quando disse que: “a igreja é composta de pessoas regeneradas,⁵⁸ com direito e privilégios iguais, que reconheçam a autoridade absoluta de Jesus Cristo na administração de todos os seus negócios”. Isso reflete um dos princípios da identidade batista: a composição das igrejas locais a partir de pessoas convertidas a Jesus Cristo e a autonomia dessas igrejas. O indivíduo é livre para ingressar na igreja, entretanto, diante da assembleia dos membros, é necessário dar sua profissão de fé e assim ser batizado. No contexto da teologia batista, pressupõe-se que o indivíduo afirme voluntariamente sua fé. Por essa razão, a defesa da liberdade religiosa no Brasil, especialmente no final do século XIX, constituiu um elemento característico da atuação batista.

⁵⁸ Bledsoe e Nettles iniciam a terceira parte de sua obra, intitulada *Igreja regenerada, sua importância e as preocupações atuais*, com a descrição da regeneração como elemento fundamental para o discernimento de igrejas verdadeiras e discípulos genuínos. Em síntese do argumento central, os autores afirmam que “somente crentes genuínos – discípulos autênticos que evidenciam a obra regeneradora do Espírito Santo – devem se tornar membros de uma igreja autêntica” (Bledsoe; Nettles, 2022, p. 261).

Nesse sentido, conforme Barros (1971, p. 27), é por meio do batismo que o indivíduo exerce sua liberdade de consciência.⁵⁹

Segundo Bretones (1948, p. 39), para um batista, a “liberdade tem, em primeiro lugar e acima de tudo, um sentido espiritual”. Os batistas formam uma identidade, que em sua essência tem frutos claros no liberalismo inglês⁶⁰ quando se trata do ser como indivíduo de consciência livre, autônomo quanto a suas decisões e responsabilidade espirituais e que não é resultado de um processo onde a razão não se inclui e predomina. Langston (1933, p. 392), falando sobre esse princípio, diz: “Ora bem, o individualismo, expresso nos termos mais simples, quer dizer a liberdade, competência do indivíduo em todas as relações da vida”.

A liberdade, a competência e a igualdade constituem princípios basilares no âmbito da teologia e da prática batista, refletindo, em certa medida, os ideais propagados pela Revolução Francesa (1789-1799). Enquanto movimento que emergiu no contexto do Iluminismo, o batismo historicamente defendeu a liberdade religiosa como um direito inalienável, rejeitando interferências estatais ou eclesiásticas na esfera da fé individual. Pereira (1980, p. 3) falando sobre liberdade disse: “o princípio da liberdade religiosa é um dos nossos mais caros princípios batistas. Alguns chegam a considerá-lo a maior contribuição dos batistas ao cristianismo e à civilização moderna”.

Nesse sentido, a liberdade religiosa no pensamento batista não se limita a uma mera tolerância confessional, mas assume um caráter fundamental e não negociável, alinhando-se, em certa medida, com o ideário moderno de direitos humanos. Assim, ao analisar esses princípios, torna-se imperioso considerar tanto suas convergências históricas quanto suas divergências epistemológicas.

O intenso debate em torno da liberdade contribuiu para que os batistas fossem reconhecidos como um grupo que, em um primeiro momento, engajou-se na luta pela própria sobrevivência frente a absolutismos políticos e posturas dogmáticas. Tal enfrentamento, entretanto, não se limitou à esfera externa, mas repercutiu diretamente em sua eclesiologia, consolidando a compreensão de que a organização da igreja deveria assumir caráter congregacional, isto é, formada por comunidades locais livres, autônomas e dotadas de autogoverno (Silva, 2013. p. 69).

⁵⁹ O protestantismo integra esse novo sentimento que converteu o homem em “indivíduo espiritual”, que só poderia florescer como consciência livre. Essa reivindicação de liberdade de consciência constitui a primeira peça na constituição do sistema do liberalismo clássico.

⁶⁰ Nesse contexto, o liberalismo se manifesta em sua dimensão libertária, caracterizada pela rejeição a qualquer forma de subjugação estatal sobre o indivíduo. Tal perspectiva consolida a autonomia individual e a superação do autoritarismo estatal, fundamentando-se em princípios de liberdade e autodeterminação.

2.2 A primeira Confissão de Fé dos Batistas no Brasil

Com a chegada dos missionários batistas norte-americanos ao Brasil, chegaram as primeiras confissões de fé.⁶¹ As igrejas batistas que foram iniciadas, sem nenhuma exceção, eram confessionais.⁶² Os batistas tinham credos e confissões, como também possuíam catecismos.⁶³ Toda igreja que era organizada tinha em mãos os artigos de fé e uma confissão de teologia. Sendo assim, a primeira que foi utilizada nas igrejas batistas brasileiras foi a Confissão de Fé de New Hampshire, que era um documento da Filadélfia. A igreja batista em Salvador (BA) foi organizada, pontuando a adoção da Confissão de Fé New Hampshire (Pereira, 1987, p. 80).

A Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (1884) foi organizada em 24 de agosto de 1884, sendo a primeira igreja batista fundada no estado do Rio de Janeiro e a segunda no Brasil com cultos proferidos em língua portuguesa. Fundada pelo norte-americano William Buck Bagby, foi a segunda igreja batista em território nacional fundada pela Junta de Richmond. Podemos observar dados que evidenciam a importância da PIB do Rio para o crescimento dos batistas na cidade. Até o ano de 1927, a PIB do Rio já havia organizado 11 igrejas no estado e disponibilizado 318 membros para implantação e manutenção dessas novas congregações (Azevedo, 1988, p. 207).

De Santa Bárbara, saíram os cinco fundadores da igreja em Salvador e a da futura Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. William Bagby pontua que a igreja adotou os artigos da Declaração de Fé da Filadélfia.⁶⁴ Um exemplo claro aparece no estatuto da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (cap. 1, § 2) que detalha a natureza, o governo e os fins dessa identidade daquela época: “Esta Igreja adota a Confissão de Fé das Igrejas Baptistas orthodoxas, como a de New Hampshire, e não poderá ser mudada” (PIB..., 1914, p. 3).

⁶¹ Diversas confissões batistas foram formuladas ao longo da história, nos anos de 1612, 1660, 1689, 1742, 1770 e 1833.

⁶² Essa declaração de fé foi redigida por John Newton Brown em 1833 e adotada pela Convenção Batista de New Hampshire, de onde deriva seu nome. A *New Hampshire Confession of Faith* (Confissão de Fé de New Hampshire) é um documento teológico elaborado em 1833. Foi redigida em um contexto marcado por intensos debates doutrinários e pela expansão denominacional nos Estados Unidos. Essa confissão foi posteriormente adotada oficialmente pela *New Hampshire Baptist Convention* (Convenção Batista de New Hampshire), ao sintetizar princípios teológicos centrais do movimento batista (Reily, 2003, p. 123).

⁶³ Esses catecismos eram usados para doutrinar os mais jovens. Um dos mais famosos é o catecismo de Spurgeon. O missionário William Bagby adotou no Brasil um catecismo para discipular as crianças.

⁶⁴ A Confissão de Fé Batista de 1689 quando foi introduzida nas colônias americanas ficou conhecida como a Confissão de Fé da Filadélfia. Bagby relatou à Junta de Richmond: “Eu tenho traduzido um catecismo batista para crianças”. O fato de se tratar de uma tradução indica que Bagby estava de posse de catecismos antigos que eram usados pelos batistas (Atas da vigésima oitava sessão anual da Convenção Batista, realizada com a Igreja em Waco, Texas, 9-13 maio 1883).

A CFNH serviu para instruir seus próprios membros para conservar a identidade nas igrejas locais com base nos princípios bíblicos. Eles eram batistas, entretanto, mantiveram suas convicções diferentes de outros evangélicos.⁶⁵ Zachary Taylor foi quem produziu a primeira tradução em português dessa declaração e do pacto poucos meses após a sua chegada em solo brasileiro.⁶⁶ O conteúdo da primeira declaração de fé batista publicada em solo brasileiro atuava como um pilar de sustentação para essa visão, institucionalizando-a e conferindo-lhe autoridade doutrinária.

A grande bênção evangélica que Cristo assegura aos que crêem nele é a justificação que inclui o perdão do pecado [...] que é conferido, não em consideração de quaisquer obras de justiça que nós temos feito, mas somente pela fé no sangue do Redentor; [...] que é que nos traz ao estado da mais bem-aventurada paz e favor com Deus e assegura todas as outras bênçãos necessárias para o tempo e para a eternidade (Azevedo, 2004, p. 179).

Taylor também publicou o primeiro manual da igreja para os batistas. Sua primeira versão é de 1883. A respeito dessa obra, ele pontua: “Traduzi A História dos Batistas escrita por Ford, adicionei a ela a Declaração de Fé, as Regras Parlamentares, Pactos das Igrejas e Governo da Igreja Local” (Bledsoe; Nettles, 2022, p. 122).

A Declaração de Fé que Taylor menciona foi a própria CFNH (Confissão de Fé de New Hampshire), revisada por Brown, de 1853, e o Pacto das Igrejas foi o mesmo que a Convenção Batista do Estado de New Hampshire, de 1833, recomendou às igrejas cooperantes.⁶⁷ Esses documentos tratavam das questões do governo e da identidade da igreja local. Taylor foi professor de Teologia em dois seminários teológicos de referência para os batistas no Brasil (Recife/PE e no Rio de Janeiro/RJ). Esses documentos definiram os caminhos doutrinários e eclesiológicos para os batistas brasileiros. Sobre isso, William J. McGlothlin, um destacado historiador e teólogo batista, fez algumas contribuições significativas para o estudo da história batista e das confissões⁶⁸ de fé. Em sua obra, *Baptist Confessions of Faith* (Confissões de Fé Batistas), McGlothlin examina confissões desde os primeiros movimentos batistas do século XVII, como a Primeira Confissão de Londres (1644) e a Segunda Confissão de Londres (1677), até declarações posteriores dos séculos XVIII e XIX. Ele escreve:

⁶⁵ Os termos *evangélicos* e *protestantes* serão usados de forma intercambiável neste capítulo e, algumas vezes, apresentados juntos.

⁶⁶ Trata-se da Confissão de Fé de New Hampshire (1833), traduzida e largamente utilizada no Brasil desde 1884.

⁶⁷ A Confissão de Londres-Filadélfia continuou sendo o padrão até o surgimento da de New Hampshire, em 1833. Nesse ínterim, apareceram outras de escopo mais regional, como as das Associações de Kehukee (1777), Sandy Creek (1816) e Elkhorn-South Kentucky (1801). Todas se reportavam à de Londres-Filadélfia. Além disso, muitas igrejas firmavam pactos internos, que eram sínteses de suas crenças. Esse material, mais os textos dos teólogos, dá o contorno da teologia batista.

⁶⁸ As confissões, por exemplo, serviam para delinear as crenças e os valores das igrejas que se associavam.

Sendo congregacionais e democráticos quanto ao governo da igreja, os Batistas têm sido naturalmente muito livres na formulação, mudança e uso de confissões. Nunca houve entre eles nenhuma autoridade eclesiástica que pudesse impor uma confissão sobre suas igrejas e sobre outros grupos denominacionais. Suas confissões são, estritamente falando, declarações sobre o que um certo grupo de Batistas, grande ou pequeno, cria num determinado momento histórico (McGlothlin, 1911, p. 12).

Foi nesse contexto plural que os batistas se expandiram. O período inicial foi marcado por uma série de tensões e conflitos entre a tentativa de inserção do novo código de conduta e a vida cotidiana de um Brasil predominantemente católico. Além de recursos financeiros, os missionários estrangeiros também trouxeram consigo uma bagagem teológico-doutrinária pietista do Sul dos EUA.

Para Alves (1979, p. 21), o protestantismo nesse período foi “caracterizado pelo estabelecimento de mecanismos institucionais de controle que se encarregavam de eliminar as formas desviantes de pensamento e comportamento”. Por outro lado, segundo Teixeira (1983, p. 50), as disciplinas eclesiásticas na Primeira Igreja Batista de Salvador surgiam como manifestações desse fenômeno.

Os missionários aqui reproduziram o modelo de igreja que conheciam e repetiram em seus documentos. Segundo o psicólogo social Serge Moscovici (2007), o homem é moldado de acordo com as representações sociais, quanto menos se pensam nelas, mais elas são capazes de influenciar. Os grupos sociais não constituem meros receptáculos passivos de significados externos, mas sim agentes ativos na construção de seus próprios universos simbólicos. Eles engajam-se criticamente com o mundo, produzindo representações singulares, formulando questionamentos específicos e elaborando respostas que emergem de suas experiências e contextos particulares.

Pessoas e grupos criam representações no decurso da comunicação e da cooperação. Representações, obviamente, não são criadas por um indivíduo isoladamente. Uma vez criadas, contudo, elas adquirem uma vida própria, circulam, se encontram, se atraem e se repelem e dão oportunidade ao nascimento de novas representações (Moscovici, 2007, p. 41).

A mentalidade coletiva rege as representações dos sujeitos sociais (Chartier, 1990). As primeiras publicações ainda no início da república foram escritas por pastores e missionários com objetivos apologéticos. A relação entre protestantismo e imprensa também é reafirmada por Briggs e Burke (2006, p. 82) que, em trabalho dedicado a construção de uma história social da mídia, destacaram a importância dela para a expansão do movimento protestante:

na primeira geração [...] 1520 e 1530, os protestantes se baseavam no que pode ser chamado de “ofensiva de mídia”, não somente para comunicar suas próprias mensagens, mas também para enfraquecer a Igreja Católica ridicularizando-a.

Sendo assim, a tradução desses documentos serviu, obviamente, para a divulgação da identidade e modo de pensar batista. Essa foi a forma específica para transmitir sua mensagem, envolvendo principalmente escritos que fossem úteis aos seus objetivos de conversão e expansão.

A produção documental batista, em suas múltiplas modalidades, constituiu-se historicamente como o principal veículo de divulgação da declaração de fé, dos preceitos doutrinários e da narrativa histórica do movimento. Conseqüentemente, sua natureza é intrinsecamente missionária, na medida em que busca a expansão da fé apologética,⁶⁹ ao justificar sua base teológica, e pedagógica, ao assegurar a transmissão e perpetuação dos seus fundamentos. É o que pontua Lyndon Santos (2003, p. 9-10) ao compreender as relações entre o protestantismo e a cultura brasileira.

Através da instrumentalidade, em primeiro lugar, das instituições eclesiais com seus cânones e sínteses teológicas reunidos em credos e textos de referência produzidos e editados pela burocracia interna destas instituições. pelas universidades de Teologia na Europa e nos Estados Unidos, responsáveis pela formação de um clero especializado e proprietário de um capital intelectual que seria imposto nas comunidades, nos centros de produção do saber, nas edições religiosas e no todo do campo protestante.

A prática da leitura não se deu somente com a Bíblia, mas com uma série de outras literaturas que tinham o propósito de reforçar a ortodoxia e o padrão de comportamento da identidade batista. Neste século e meio de protestantismo brasileiro, o cenário editorial foi pontuado pelo esforço missionário. A produção batista era veiculada basicamente em forma de jornais, catálogos, folhetos e livros. Todo esse material era produzido ou traduzido e publicado pela JUERP, a primeira Casa Publicadora Batista (CPB) que foi a maior editora evangélica do país.

Criado junto *O Jornal Batista* para cuidar da organização, a Casa publicava também folhetos, diversos livros de caráter doutrinário e era um dos principais órgãos oficiais da identidade batista. O jornal desempenhou papel aglutinador e essencial para a formação de uma “identidade batista” entre os membros da denominação. Na edição de 1963, os redatores enfatizam o propósito do jornal: “[O Jornal Batista é] uma obra de inspiração e orientação divina,

⁶⁹ Apologética (do grego, apologia, ἀπολογία, significando “defesa” ou “discurso justificativo”) é um gênero discursivo e intelectual, tanto teológico quanto filosófico, cujo objetivo primordial é a defesa racional e sistemática de um sistema de crenças (Klein, 1992, p. 302-303).

que seria perfeita não fora a mão humana que serve de instrumento na execução da obra” (O Jornal Batista, 1963, p. 2). Os missionários que saíram da Bahia produziram material impresso para a divulgação de suas doutrinas, e isso fazia parte de uma estratégia que objetivava a conversão de novos indivíduos e a garantia da consolidação do grupo em um campo religioso ainda dominado pelo catolicismo. A doutora Marli G. Teixeira (1983, p. 57)⁷⁰ pontua essa fase:

a imprensa denominacional assumiria papel relevante na inculcação de valores, símbolos, crenças e atitudes mentais na população que, gradualmente, era atraída para as novas igrejas; o processo deveria ser contínuo e sistemático, dada as próprias peculiaridades do campo religioso.

Os missionários norte-americanos influenciaram tanto nas páginas dos jornais quanto em grande parte do material doutrinário que circulava no Brasil. As orientações e os comentários publicados nos periódicos batistas, particularmente aqueles emitidos sob a autoridade do diretor-redator, exerciam uma função normativa no meio denominacional, influenciando práticas e decisões entre os batistas brasileiros.

2.3 Uma identidade pactual

De acordo com a revista *Pacto e Comunhão*, a Igreja Batista caracteriza-se por um modelo de governo congregacional, conforme expresso em sua Declaração de Fé:

a democracia é forma certa somente à medida que, orientada pelo Espírito Santo, providencia e exige a participação consciente de cada um dos membros nas deliberações do trabalho da igreja. Nem a maioria, nem a minoria, tampouco a unidade, refletem necessariamente a vontade divina (Souza, 2004, p. 36).

Conforme observamos, a concepção batista acerca da democracia é uma versão confessional desse projeto de governo. Logo, precisamos problematizá-la. Contudo, cabe aqui destacar que no seu modelo eclesiológico as pessoas comuns possuem deveres e responsabilidades na administração da comunidade. Nesse sentido, suas agências são mais perceptíveis quando comparadas com outras denominações evangélicas. Em síntese, um governo congregacionista é um governo “democrático” (Souza, 2004, p. 36).

⁷⁰ Marli Geralda Teixeira é uma pioneira da historiografia do protestantismo no Brasil. Ao defender sua tese de doutorado na Universidade de São Paulo, em 1983, a historiadora estabeleceu um marco interpretativo para o estudo do protestantismo nacional, valendo-se dos referenciais da História das Mentalidades em diálogo com a História Cultural. Sua pesquisa *Nós Batistas: um estudo de História das Mentalidades* tornou-se obra de referência para a compreensão das sociabilidades, representações e práticas religiosas no campo batista brasileiro, contribuindo para a consolidação de abordagens culturais na história do protestantismo (Teixeira, 1983).

Na membresia de uma igreja batista o membro deve adotar, como regra de fé e prática, a Bíblia Sagrada, e como referencial de sua postura doutrinária e ética dois documentos específicos: a Declaração Doutrinária (ou Confissão de Fé) e o Pacto da Igreja. O Pacto, por sua vez, determina como a igreja espera que os membros se comportem.

De toda forma, já se sabe que no século XVI pactos escritos eram comuns tanto entre os presbiterianos escoceses como entre os puritanos⁷¹ que haviam se separado da Igreja da Inglaterra. Entre os Batistas históricos, o pacto escrito por Benjamin e Elias Keach, em 1697, é um dos que mais frequentemente citados. Foi reimpresso e influenciou documentos posteriores dessa natureza. O pacto escrito por eles, frequentemente conhecido como o *Pacto da Igreja Batista de Horsleydown*, é um documento histórico que reflete os princípios e a organização de igrejas batistas particulares na Inglaterra do século XVII.

Esse pacto foi elaborado para formalizar os compromissos mútuos entre os membros da igreja e para estabelecer normas de conduta cristã. Ele expressa valores como a dedicação ao Evangelho, a comunhão com outros crentes e a obediência aos ensinamentos bíblicos. No manual de algumas igrejas de North Caroline, em 1793, estava definido que os membros faziam um pacto com os seguintes deveres, entre outros: “celebrar o culto ao Deus Altíssimo”; “edificar um ao outro em seu culto”; “guardar o dia santo”, velando para que todas as famílias fizessem o mesmo, inclusive comparecendo às reuniões; e “reger nossas práticas pela palavra de Deus”, admoestando, encorajando e reprovando aqueles que agiram fora das regras do Evangelho.

O Pacto da Igreja impresso por John Newton Brown, em seu *Manual da Igreja* de 1853, foi o que, certamente, mais influenciou as igrejas Batistas do Sul dos EUA. John Newton Brown havia também participado da elaboração da Declaração Doutrinária produzida pelos batistas americanos no estado de New Hampshire, em 1833. Assim, quando os primeiros missionários Batistas chegaram ao Brasil, o casal Bagby e o casal Taylor, uma de suas primeiras atitudes, tão logo haviam iniciado a nova Igreja Batista da Bahia, em Salvador (1882), foi traduzir para o português os dois documentos que serviriam como padrão doutrinário.

A prática dos batistas, desde suas origens, é admitir em sua membresia somente pessoas que foram regeneradas ou salvas pela graça, por meio da fé somente em Jesus Cristo, professaram fé publicamente, seguida pelo batismo, e se uniram em pacto à comunhão da igreja local. Como podemos perceber aqui em Goiânia, as igrejas batistas adotaram um pacto:

⁷¹ O movimento puritano do século XVII questionou veementemente o governo da Igreja da Inglaterra, então exercido por bispos (o sistema episcopal), que consideravam um resíduo do “papado”. Seu objetivo era substituí-lo por uma forma de governo congregacional, alinhada com suas interpretações da soberania de Deus (Hill, 2003, p. 28).

Tendo sido levados pelo Espírito Santo a aceitar a Jesus Cristo como único e suficiente Salvador, e batizados, sob profissão de fé, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, decidimo-nos, unânimes, como um corpo em Cristo, firmar, solene e alegremente, na presença de Deus e desta congregação, o seguinte Pacto: Comprometemo-nos a, auxiliados pelo Espírito Santo, andar sempre unidos no amor cristão; trabalhar para que esta Igreja cresça no conhecimento da Palavra, na santidade, no conforto mútuo e na espiritualidade; manter os seus cultos, suas doutrinas, suas ordenanças e sua disciplina; contribuir liberalmente para o sustento do ministério, para as despesas da Igreja, para o auxílio dos pobres e para a propaganda do Evangelho em todas as nações. Comprometemo-nos, também, a manter uma devoção particular; a evitar e condenar todos os vícios; a educar religiosamente nossos filhos; a procurar a salvação de todo o mundo, a começar dos nossos parentes, amigos e conhecidos; a ser corretos em nossas transações, fiéis em nossos compromissos, exemplares em nossa conduta e ser diligentes nos trabalhos seculares; evitar a detração, a difamação e a ira, sempre e em tudo visando à expansão do Reino do nosso Salvador. Além disso, comprometemo-nos a ter cuidado uns dos outros; a lembrarmo-nos uns dos outros nas orações; ajudar mutuamente nas enfermidades e necessidades; cultivar relações francas e a delicadeza no trato; estar prontos a perdoar as ofensas, buscando, quando possível, a paz com todos os homens. Finalmente, nos comprometemos a, quando sairmos desta localidade para outra, nos unirmos a uma outra Igreja da mesma fé e ordem, em que possamos observar os princípios da Palavra de Deus e o espírito deste Pacto. O Senhor nos abençoe e nos proteja para que sejamos fiéis e sinceros até a morte (Igreja Batista, 2020, n. p.).⁷²

O pacto incluía compromissos como adoração regular e comunitária, observância das ordenanças como o batismo e a Ceia do Senhor, exortação mútua entre os membros para viverem uma vida piedosa, manutenção da disciplina eclesiástica e cuidado para com os necessitados dentro da comunidade cristã.⁷³ É, porém, na doutrina da igreja que a ideia de um pacto ganha uma forma jurídica para reger a vida da igreja. Um dos primeiros foi firmado em 1682, por ocasião da organização de uma igreja sulista do Maine. Os membros firmaram um “pacto solene”, movidos pelo fato de que Deus os assistia por sua graça e espírito e dava “divina sabedoria, força, conhecimento e compreensão” (Baker, 1966, p. 2).

Assim, a igreja local é visível, concreta, formada por pessoas vivas e sujeitas a uma disciplina. Para Teixeira (2017, p. 26), as igrejas batistas assumiram comportamentos nitidamente sectários. Cada igreja em particular é inteiramente independente. Ou seja, o incentivo à fidelidade individual à igreja local tornava-se um instrumento de controle sobre a população de cada uma delas.

⁷² Folheto distribuído para os membros da Segunda Igreja Batista de Campinas (Goiânia, 2020).

⁷³ Há relatos históricos em que, já em suas origens, igrejas Batistas solicitavam a seus novos membros que assinassem o Pacto da Igreja como testemunho público do compromisso de viver de acordo com os padrões éticos e morais adotados pela congregação.

A igreja pode ser compreendida como um corpo coletivo. Conforme escreve Souza (2004, p. 21), na *Declaração de Fé das Igrejas Batistas do Brasil*, trata-se de “[...] uma congregação local de pessoas regeneradas e batizadas após profissão de fé [...]”. Nesse sentido, ao se constituir como um grupo de fiéis, a igreja adota uma forma de governo em que a autoridade reside na própria congregação, a qual se organiza e delibera segundo princípios e normas previamente estabelecidos.

2.4 A identidade doutrinária da CBB e sua institucionalização de 1907

Um dos marcos na identidade dos batistas no Brasil foi a organização da Convenção Batista Brasileira (CCB),⁷⁴ em 22 de junho 1907 na cidade de Salvador, no estado da Bahia, que buscava aproximar as igrejas locais e as organizações já constituídas naquele início do século XX.⁷⁵ Com o objetivo de congregar as igrejas batistas em solo nacional, buscou, conforme o seu Art. 2º de sua constituição provisória, “promover missões domésticas e estrangeiras, e tudo mais que direta ou indiretamente tenha relação com o reino de nosso Senhor Jesus Cristo” (Oliveira, 2008, p. 134). Devido à forma de ser, funcionar e cooperar, por pedido voluntário de ingresso, assumem o compromisso de seguir e defender a sua Declaração Doutrinária. Dessa forma, os batistas se reúnem anualmente para analisarem os planos e objetivos da denominação, apresentando projetos de expansão e a atuação da denominação no país.

O Jornal Batista, órgão oficial da identidade batista, em sua publicação em maio de 1907, deixa claro na fala de Arthur B. Deter, que foi um missionário enviado pela Junta de Richmond (Estados Unidos) e dedicou sua vida ao trabalho missionário, a educação teológica e o fortalecimento das igrejas batistas no Nordeste do Brasil:

A convenção será uma união das forças materiais. Uma igreja sozinha pode fazer alguma coisa, porém pouco. Nossas igrejas são ainda fracas. Temos até poucos que possam sustentar um missionário, porém todas reunidas poderão manter um grupo de missionários (Oliveira, 2008, p. 44).

Em outras palavras, a instituição surgia como um mecanismo centralizador, destinado a gerir e harmonizar os esforços evangelísticos da denominação. Neste tópico abordaremos a im-

⁷⁴ A Convenção Batista Brasileira (CBB) é a entidade representativa da denominação batista no país. Criada em junho de 1907, essa organização consolidou os esforços desse grupo protestante, atuando como sua principal agremiação. Ao longo desta dissertação, a sigla CBB será utilizada para referir-se à Convenção Batista Brasileira.

⁷⁵ A chamada foi feita contendo 43 representantes de 39 igrejas. Os estados representados foram Alagoas, Amazonas, Bahia, Distrito Federal (então Rio de Janeiro), Espírito Santo, Estado do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Paraíba, Piauí e São Paulo (Amaral, 2007, op. cit., p. 172).

portância da Convenção na direção da identidade e de seus primeiros documentos. Para Azevedo (2004, p. 143), “esta consciência foi gerada por uma necessidade de organização para defesa contra a ausência de liberdade e para o crescimento interno”. Um dos documentos que foi discutido foi elaborado em 1907 e integra o primeiro volume dos anais da Convenção é conhecido como *Constituição Provisória da Convenção das Igrejas Baptistas do Brazil* (Igreja Batista, 1907, p. 5-7). A análise desses documentos testifica a compreensão de sua identidade que abarca as várias igrejas locais no Brasil e a estratégia desse grupo a partir das estruturas hierarquizadas.

Os registros dessas assembleias são identificados como anais da CCB, que trazem os textos e os documentos sobre as decisões tomadas pelo plenário da Convenção. Esses documentos pontuam as intenções e as escolhas da coletividade batista, que revelam os resultados dos debates e das discussões em seus plenários, contribuindo para se conservar a memória da identidade religiosa. Em seu primeiro volume traz o primeiro parecer da *Primeira Convenção das Igrejas Baptistas do Brazil*, reunida na Primeira Igreja Batista da Bahia, que aconteceu nos dias 22 a 27 de junho de 1907 (Pereira, 1982, p. 84). Esses documentos trazem informações da historiografia da identidade batista. Além disso, trazem a datação do documento e da editora Casa Publicadora Batista, como também a sede (cidade do Rio de Janeiro).

O discurso presente nesses documentos pressupõe a análise das formulações elaboradas por seus redatores e colaboradores, constituindo um vasto material para o estudo de seu “sistema simbólico” e das ideias que orientavam a identidade batista da época. De acordo com Mesquita (1962, p. 25), Afonso Pena, então Presidente da República, foi o destinatário de um telegrama que continha a seguinte mensagem:

A primeira Convenção Batista Brasileira, comemorando o 25º aniversário da entrada dos primeiros evangelizadores no território nacional, felicita a nação em V. Ex., fazendo votos a Deus pela prosperidade e grandeza do Brasil, (aa) Bagby e Taylor.

Ao analisar a estrutura do seu conteúdo possibilita ao pesquisador investigar a visão dos líderes batistas por um novo olhar irrestrito de ideias e valores do *locus* de ação protestantizadora de uma nova identidade religiosa e cultural. A primeira sessão foi instalada com o objetivo de reconhecer os delegados e eleger uma diretoria que iria conduzir as sessões da histórica Primeira Assembleia da Conhecida Convenção Batista Brasileira. Do primeiro documento, podemos ler o seguinte registro:

Acta n.01 [...] As 3 horas da tarde do dia 22 de junho de 1907, presentes grande número de delegados de igrejas e corporações baptistas do Brazil, o irmão Dr.

W. B. Bagby, servindo como Presidente da comissão installadora de verificação de poderes, chamou para Secretario o irmão pastor Salomão L. Ginsburg e auxiliar o irmão pastor A. B. Deter [...] Ao todos 43 delegados⁷⁶ representando 39 igrejas e corporações. Após a chamada e reconhecimento dos delegados, o irmão Dr. Bagby disse que na sessão da noite, devido à extensão do programa haveria grande dificuldade em se fazer a eleição, por escrutínio secreto, da Directoria da Convenção, e que por isso suggeria que se elege-se verbalmente uma Directoria provisória até a aprovação da Constituição da Convenção depois do que se elegeria a Directoria effectiva (Igreja Batista, 1907, p. 8-9).

Para Pereira (1982, p. 39-42), o documento traz dois personagens importantes na história da identidade batista, presentes no evento histórico: Salomão L. Ginsburg e Arthur Deter. Salomão Ginsburg⁷⁷ é pontual na atuação da identidade em Goiânia. Ambos desempenharam papéis fundamentais na idealização e fundação de uma entidade que congregasse as igrejas batistas e suas respectivas organizações no Brasil. O primeiro presidente eleito foi o pastor Francisco Fulgêncio Soren, na mesma tarde do dia 22 de junho de 1907. Com isso, as diretrizes e discussões sobre o rumo da identidade batista no Brasil foram ganhando corpo. Na primeira reunião foram eleitos os nomes para ocupar a primeira diretoria da Convenção, como lemos:

Directoria da Primeira Convenção (1907-1908): Presidente: F. F. Soren, caixa n. 352, Rio de Janeiro; Vice-Presidente: Joaquim Lessa, rua Saturnino Braga, n.11, Campos, E. do Rio; 1 Secretário: Theodoro R. Teixeira, Caixa 352, Rio de Janeiro; 2º Secretario: Manoel Ignácio Sampaio, S. Antonio de Jesus, Bahia; Thesoureiro: Z. C. Taylor, rua do Collegio n.32, Bahia (Igreja Batista, 1907, p. 3-9).

Em sua consolidação como estrutura, foram criadas seis organizações, com sedes e integrantes, e duas comissões de acompanhamento das atividades da Convenção. Tal estrutura promoveu a formação da mentalidade batista para o esforço da denominação adentrar no sertão⁷⁸ do Brasil. A segunda reunião ficou marcada para o ano de 1908, a ser realizada na cidade do Rio de Janeiro. Descrever o conteúdo desses documentos permite compreender o *locus* da estrutura organizacional que propôs os primeiros líderes batistas no Brasil.

⁷⁶ Os delegados nas assembleias da Convenção Batista Brasileira (CBB) são representantes de igrejas locais afiliadas à convenção. Eles desempenham um papel essencial na liderança da igreja local e na tomada de decisões da entidade, garantindo que as opiniões e os interesses das igrejas sejam levados em consideração.

⁷⁷ Salomão L. Ginsburg chegou ao Brasil em 1890, originalmente vinculado à Igreja Congregacional. No entanto, após tomar conhecimento da atuação dos batistas no país, optou por aderir a essa denominação, sendo batizado em conformidade com seus princípios. Em 1892, foi oficialmente designado como missionário no Brasil pela Junta de Richmond, órgão responsável pelas missões batistas.

⁷⁸ A categoria *sertão* é desenvolvida dentro da ideia que envolve diversos sentidos, como históricos, geográficos, sociológicos, antropológicos e econômicos. Além disso, está configurado como “espaços simbólicos, explicativos da dualidade brasileira apresentada pela historiografia e pela literatura, através da dialética do progresso e do atraso, do moderno e do arcaico” (Neves, 2018, p. 16).

Segundo Pierre Bourdieu (1989, p. 11), o poder simbólico “faz ver e faz crer”, são “instrumentos estruturados e estruturantes” nas relações entre poder, cultura e sociedade. O poder simbólico engendra um modo homogêneo de entender o tempo, de modo a possibilitar a concordância entre o grupo e se fundamenta na cumplicidade dos que a eles estão sujeitos e dos que o exercem.⁷⁹

Devido a essa característica, há uma luta simbólica entre os grupos para imporem (validarem) uma definição de mundo social conforme seus interesses. Ele funciona porque as pessoas aceitam as regras, valores e classificações impostas, muitas vezes sem questionar sua origem ou legitimidade. Os sistemas simbólicos se diferenciam pela forma em que são produzidos e apropriados pelo grupo e refletem em suas estruturas organizacionais.

É essencial usar neste trabalho os pressupostos teórico-metodológicos do sociólogo no que tange a dominação entre as classes, o *habitus*.⁸⁰ Para Bourdieu (1974, p. 46-47), refere-se a um conjunto de disposições, práticas, percepções e esquemas mentais que orientam o comportamento dos indivíduos de maneira inconsciente e estruturada e que geram as práticas dos sujeitos sociais. O conceito de *habitus* é internalizado ao longo da vida, principalmente por meio da socialização, e funciona como uma “matriz geradora” de ações, pensamentos e gostos. O *habitus* é *estruturado* porque é moldado pelas condições sociais, culturais e ao mesmo tempo é *estruturante* porque orienta as práticas e escolhas dos indivíduos, reproduzindo as estruturas sociais.

Às pessoas que tentam subverter a ordem das religiões cristãs atribui-se o nome de hereges (subversores da religião), e dos fiéis é exigido o afastamento desses indivíduos, a fim de preservar a ordem comunitária. Ao agir dessa maneira, promove-se, simbolicamente, uma transformação do *habitus* entre os fiéis; nesse processo, os pastores contribuem intrinsecamente como agentes de um veículo de manutenção e reprodução da ordem religiosa. Para Bourdieu (2006, p. 162), o *habitus* é o: “[...] princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação (*principium divisionis*) de tais práticas”.

A igreja Batista em Salvador produziu literatura para difundir a identidade batista a partir daquela cidade, e a organização da Convenção criou práticas (memória) de suas atividades

⁷⁹ A Convenção teve a presença de representantes das classes armadas do país, altas autoridades civis, institutos de ensino etc., ao mesmo tempo em que o povo em geral saudava com a sua presença a grande companhia batista (Mesquita, 1962, p. 26).

⁸⁰ No ambiente religioso, o *habitus* pode ser visto tanto como um mecanismo de preservação da identidade e da coesão grupal quanto como um fator de exclusão ou resistência à mudança, fortalecendo a sensação de pertencimento.

inseridas nos anais, nos corpos e nos *habitus* [disposições] dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação. O campo do *habitus* batista atua no sentido de mobilizar os indivíduos e demarcar um território de atuação da identidade. Bourdieu desvela as atividades e os mecanismos mediante os quais as construções mentais cristalizam-se em realidades históricas concretas e apreensíveis na construção dos indivíduos. Em uma crônica publicada em jornal acerca da assembleia realizada, o missionário Zachary Taylor não se limita à descrição das atividades da Convenção, mas manifesta satisfação com as resoluções aprovadas, sugerindo a valorização de uma dinâmica decisória marcada pela fluidez. Essa perspectiva se evidencia no trecho a seguir:

A primeira Convenção Batista Brasileira foi um glorioso sucesso. Todos os missionários e todas as missionárias estiveram presentes, a não ser cinco [...]. Enviamos telegramas a você e ao Presidente do Brasil. Sua resposta chegou do Kentucky (Mayfield) dois dias depois. Foram feitos convites a todas as autoridades civis e militares, a diretores de escolas etc. O Governador recebeu bem a comissão enviada a ele. [...] Todos os jornais da cidade publicaram o processo da Convenção. Multidões se reuniram nos encontros e uma velha Bahia foi despertada como nunca antes (Taylor, 1907, p. 80-81).

Os discursos teológicos e as formas de organização eclesial estão intrinsecamente vinculados às estruturas sociais e à luta por legitimidade no espaço simbólico. Sendo assim, os batistas revelam padrões estabelecidos sobre atos e dinâmicas: “as estruturas produzem os *habitus* tendentes a reproduzi-las, isto é, produzem agentes dotados de um sistema de disposições conducentes a estratégias tendentes por sua vez a reproduzir o sistema das relações entre os grupos e/ou as classes” (Bourdieu, 1999, p.45).⁸¹ À Convenção Batista Brasileira também cabia o papel de principal mediadora da relação dos batistas com o Estado e com a sociedade civil.

No preâmbulo do documento fundador da Convenção podemos observar a cooperação entre eles:

Nós, mensageiros das igrejas, sociedades e outras organizações da denominação Baptistas de varias partes do Brazil, reunidos na cidade da Bahia, capital do Estado do mesmo nome, nos dias 22 a 27 de Junho de 1907, para executar a vontade das corporações que representamos – unir todas as forças baptistas do Brazil, em uma organização nacional maior, para o desenvolvimento e eficacia da pregação do Evangelho de Jesus Chisto segundo a nossa crença – concordamos em obedecer as seguintes regras ou artigos (Igreja Batista, 1907, p. 5).

⁸¹ A noção de visão de mundo, conforme conceituada por Roger Chartier (1990), juntamente com as reflexões sobre religião desenvolvidas por Pierre Bourdieu (1999), oferecem à compreensão do fenômeno religioso e de suas dinâmicas sociais no contexto da identidade batista em Goiânia. Para isso, Bourdieu elaborou um modelo gerativo que busca reconstruir a trajetória típica das diferentes classes sociais, a partir da lógica de reprodução de seu *ethos* e, conseqüentemente, de seu capital tanto econômico quanto simbólico.

Zaqueu Oliveira (2011, p. 61) pontua que essa união foi um dos fatores mais importantes para a consolidação dos batistas na Inglaterra. Por meio do vínculo associativo, as congregações continuavam independentes, mas não isoladas, o que contribuía para uma consciência denominacional da identidade. Os objetivos das primeiras associações batistas segundo Robert G. Torbet eram: 1. Assegurar a pureza doutrinária; 2. Esclarecer a posição dos batistas; 3. Aconselhar as igrejas; 4. Fundamentar a comunhão entre as igrejas; 5. Disciplinar as igrejas, no sentido de negar comunhão àquelas que se tornassem prejudiciais à comunhão batista (Oliveira, 2011, p. 61-63). *Habitus*, proposto por Pierre Bourdieu, refere-se aqui ao conjunto de disposições, valores, rituais e esquemas mentais que orientam a forma como as pessoas vivem e expressam sua fé, muitas vezes de maneira inconsciente e naturalizada. Isso funciona como mecanismo de regulação do comportamento dos indivíduos.

Do ponto de vista da função das organizações, a igreja se sobrepõe ao indivíduo através de certas normas que representam simbolicamente a estrutura eclesiástica. Percebemos três pontos importantes no documento acima: a) a base são as igrejas locais e seus delegados (ou mensageiros), b) a Convenção tinha como objetivo direcionar as igrejas locais vinculadas à identidade batista no Brasil, e c) a Convenção tinha como objetivo manter a unidade da identidade e a cooperação entre os batistas. Entre 1882-1907, os batistas organizaram 83 igrejas locais, somando 4.201 membros e 29 templos.

Para Teixeira (2017, p. 31), a instituição está simbolicamente representada pelas doutrinas batistas. A obediência às doutrinas passa a funcionar como elemento de grande importância e instrumento de controle de ideias e de manutenção da disciplina. Pollak (1989, p. 3-15) aborda a memória como um elemento fundamental na construção da identidade, tanto no âmbito individual quanto coletivo, argumentando que a memória não apenas preserva o passado, mas também desempenha um papel ativo na formação da noção de continuidade e coerência identitária. Falando sobre o sentimento de identidade, ele discorre:

Podemos portando dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (Pollak, 1992, p. 200).

Essa perspectiva ressalta a dinamicidade da memória, que não é apenas um repositório estático de experiências, mas um processo reconstruído que influencia diretamente a maneira como indivíduos e grupos se percebem ao longo do tempo. A memória, nesse sentido, não é

apenas um registro do vivido, mas um mecanismo ativo de (re)construção identitária, sujeito a seleções, esquecimentos e ressignificações.

Segundo Hall (2007, p. 12-13), ao analisar as transformações que influenciam as relações identitárias do passado por ele denominadas de “celebração móvel”, a identidade não é um dado estático, mas sim uma construção histórica, passível de contínuas reelaborações. Nessa perspectiva, a identidade é concebida como um fenômeno fluido, plural e em permanente processo de transformação, distanciando-se de noções essencialistas ou fixas. O autor propõe que a identidade não é algo que se “tem”, mas algo que se “faz” continuamente através de práticas culturais, representações e interações sociais. Ela se transforma de acordo com as transformações da história:

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas (Hall, 2007, p. 109)

Essa perspectiva desafia visões essencialistas e abre espaço para entendermos a identidade como um processo dinâmico. Longe de serem discursos neutros, as identidades estão em constante competição. Isso ocorre no âmbito da identidade batista em seu discurso e em suas práticas adotadas ao longo do tempo. Anthony Giddens estabelece uma análise comparativa entre as sociedades tradicionais e as modernas, destacando suas distinções fundamentais. No que concerne às sociedades modernas, o autor postula que:

Nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, do presente e do futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes (Giddens, 1991, p. 37-38 *apud* Hall, 2006, p. 14-15).

A figura abaixo traz os líderes batistas reunidos em 22 de junho de 1907, que regulavam um *habitus*, isto é, um “sistema de estrutura interiorizada”. Eles orientavam as práticas e percepções dos indivíduos no modo social batista de ser.

Figura 9 – Mensageiros da 1ª Convenção Batista Brasileira



Fonte: foto retirada do Instagram *Memorial dos Batistas*. Acesso em: 27 jan. 2025.

Em sua primeira assembleia, a Convenção recebeu um total de 45 mensageiros ou delegados, representando igrejas e organizações batistas. Desse grupo, 26 eram brasileiros, conforme registros históricos. Uma fotografia emblemática desse evento inaugural retrata 43 presentes, entre os quais se identificam oito mulheres e três crianças, evidenciando a composição demográfica dos participantes. A Convenção Batista Brasileira teria uma função fundamental, que seria traduzir os anseios da identidade batista e sua operacionalidade. No ano de 1907, quando foi fundada a Convenção Batista Brasileira, os batistas no Brasil já possuíam uma estrutura organizacional significativa, contabilizando 4.201 membros distribuídos em 83 igrejas, além de um corpo ministerial composto por 50 pastores e missionários (Pereira, 1982, p. 85). Esse cenário evidencia a consolidação inicial do movimento batista no país, marcado por um crescimento notável em termos de adeptos e instituições religiosas.

Ela coordenava as atividades realizadas pelos batistas e a sua unidade. Podemos perceber, na análise do documento, que essa meta foi alcançada na consolidação da identidade batista no Brasil. Existem muitos outros documentos que ainda não foram analisados. Entretanto, esses que foram analisados já nos garantem algumas respostas sobre a expansão que os batistas fizeram para Brasil Central.

A CBB reúne-se anualmente até hoje, extraordinariamente, quando necessário, em Assembleia Geral. Em 2025, aconteceu a 104ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, em Fortaleza (CE), com representantes das igrejas batistas filiadas à CBB, incluindo pastores, diáconos, líderes de ministérios e membros interessados. Durante a assembleia, são discutidos e

votados assuntos importantes para a denominação, como diretrizes para missões, projetos sociais, finanças e políticas internas. Além disso, são apresentados relatórios das atividades realizadas ao longo do ano e das planejadas para o futuro. *O Jornal Batista*, órgão oficial da CBB, fundado em 1901,⁸² em sua edição de 9 de fevereiro de 2025, pontua que mais de 4000 batistas estiveram em Fortaleza.

Entre os batistas, a cooperação é um convite à unidade denominacional e preserva a sua identidade. Em Fortaleza, as autoridades políticas foram convidadas para estarem na abertura da Convenção, legitimando a atuação da identidade na capital. O jornal publicou a fala do governador do estado do Ceará, Elmano de Freitas:

Minha vinda aqui é de agradecimento, em nome do povo cearense, por terem decidido fazer essa Assembleia no estado do Ceará e em nossa capital. Temos muito orgulho do trabalho que a Convenção Batista faz no Ceará. Estimula nosso povo a aumentar a fé, a seguir o caminho de Jesus. Feliz um povo que tem pessoas como vocês a evangelizar, a levar a mensagem de Cristo, a levar amor e a buscar fazer uma sociedade cada vez, melhor mais amorosa e com sólida formação de valores para o nosso povo. Por isso muito obrigado porque esta convenção acontecendo aqui no Ceará (O Jornal Batista, 2025, n. p.).

Desde 1907, os batistas se reúnem regularmente para analisarem os planos de desenvolvimento da denominação, apresentando projetos de expansão e influência em diversas áreas de atuação social e religiosa. Para uma identidade religiosa, a existência de uma Convenção Brasileira, que congrega as várias igrejas locais espalhadas no Brasil, é uma estratégia de consolidação da identidade e a inserção social do grupo a partir das entidades ligadas à Convenção Batista Brasileira.

A Assembleia Geral da CBB é administrada por um Conselho Geral, “órgão responsável pelo planejamento, coordenação e acompanhamento dos programas da Convenção e de suas organizações” (Art. 13º).⁸³ Em seu estatuto, no Art. 6º da CBB, a Assembleia Geral é o “poder supremo da Convenção”. Esse conselho, composto pelos membros da diretoria administrativa da CBB, doze membros eleitos pela Assembleia Geral, presidente e diretores executivos das convenções regionais, reúne-se três vezes ao ano na sede da instituição no Rio de Janeiro.

O discurso da identidade batista representa um determinado aparelho religioso, instância responsável pela produção, reprodução, conservação e difusão dos bens religiosos. Conforme linguagem de Bourdieu (1999, p. 40), esse conselho eleito expressa um tipo de competência

⁸² Foi fundado *O Jornal Batista* pelo missionário norte-americano e doutor em teologia William Edwin Entzinger (1859-1930). Serviu também para publicar as primeiras lições da Escola Bíblica Dominical.

⁸³ Disponível em: <https://www.convencaobatista.com.br>. Acesso em: 17 jan. 2026.

religiosa que se baseia no “domínio prático”. A partir disso, o autor desenvolve um caminho próprio que vai desembocar numa nova forma de se observar e de se entender a religião. Para Oliveira (2003, p. 182), essa nova perspectiva acerca da religião está construída sobre três noções elaboradas por Bourdieu: a noção de trabalho religioso, a noção de campo religioso e a “relação entre especialistas e consumidores de bens religiosos”.

O trabalho religioso é uma produção discursiva ou uma prática envolta numa aura sagrada que supre “uma necessidade de expressão de um grupo ou classe social” e que se torna socializada e enraizada nesse mesmo grupo. O trabalho religioso pode ser uma produção autônoma e coletiva ou uma produção especializada. No primeiro caso, trata-se de religiões e sociedades mais simples, onde o próprio consumidor é o produtor do sentido religioso. No segundo caso, trata-se de religiões eruditas, onde o produtor é um especialista que tira de sua produção seu sustento, “vendendo-a” aos consumidores. Essas religiões possuem uma teologia elaborada, seguem determinadas liturgias e estão ancoradas numa instituição que distingue “quem sabe” de “quem não sabe”.

A noção de campo religioso está baseada sobre a ideia da divisão social do trabalho. Bourdieu (2010, p. 9) concebe o campo religioso como “o conjunto das relações que os agentes religiosos mantêm entre si no atendimento à demanda dos ‘leigos’”. Ele refere-se àquelas sociedades estruturadas que possuem uma religião mais elaborada, em que os produtores se distinguem dos consumidores dos produtos religiosos. Esses produtores (os agentes religiosos) são sustentados pelos consumidores (os leigos) que, por sua vez, têm sua “necessidade espiritual” suprida pelos produtos e práticas (os bens religiosos) produzidas pelos primeiros.

Para Oliveira (2003, p. 186), o campo religioso “[...] será movido pela busca do completo domínio do trabalho religioso por um conjunto de agentes especializados”. Esses agentes buscarão a legitimidade e a autoridade sobre a produção dos bens religiosos através do combate a produções de autoconsumo (aquela velha história do pastor dizer para o membro não ir à benzedeira) com a intenção de alcançar o domínio completo do trabalho religioso. Acontece, no entanto, que os grupos e classes sociais desprivilegiados vão buscar “[...] um sentido alternativo para justificar sua condição existencial, recorrendo à autoprodução religiosa ou a agentes marginalizados pelas instituições dominantes” (Oliveira, 2003, p. 186). Assim, conforme já expresso anteriormente, o campo religioso torna-se também um campo de forças, que pode ser estruturado da seguinte maneira: agentes x leigos e agentes x agentes.

A instituição religiosa é, portanto, uma organização humana composta por agentes produtores e consumidores de capital simbólico religioso (Bourdieu, 2010, p. 9), participantes de

um campo religioso que abarca conflitos de poder. Há uma elite pensante na instituição religiosa, eleita arbitrária, autoritária ou consensualmente, que, por sua vez, detém o poder sobre o capital simbólico religioso e é capaz de legitimar e de qualificar, bem como de deslegitimar ou desqualificar, determinados agentes produtores de capital simbólico, como o próprio capital simbólico por eles produzido, a fim de manter o controle do campo. Nessas religiões bem estruturadas, a institucionalização separou o especialista (teólogo, sacerdote) do não-especialista (leigo) e fez dos primeiros os “produtores” de bens religiosos (discurso e prática) e fez dos segundos os “consumidores” desses mesmos bens.

O domínio erudito aqui representa esse conjunto de normas e conhecimentos, bem sistematizados por especialistas religiosos incumbidos de reproduzir o capital religioso a partir de uma ação pedagógica. Há um reconhecimento social de que os especialistas são os aptos a produzir, a reproduzir e a distribuir esses bens e é nesse sentido que eles ganharão legitimidade para combater o pensamento divergente daquele que eles difundem. O pensamento oficial se reveste de autoridade e adquire solidez em dogmas e doutrinas e é aquele que mais perdura nos registros históricos, visto que são escritos pelos próprios especialistas.

Figura 10 – Diretoria Convenção Batista Brasileira (2025)⁸⁴



Fonte: *O Jornal Batista* (2025).

A forma da CBB se organizar exige um aspecto sinodal sobre tudo no tocante à cooperação para missões, como afirma o professor da Faculdade Batista do Rio Janeiro Ms. Diogo da Cunha, de modo diferente do contexto Católico Romano (Revista Teológica, 2018, p. 18). A sinodalidade Católica e Batista se separam diametralmente não pelo objetivo da sinodalidade, mas pelos perigos da *não sinodalidade*. No catolicismo, a ela funciona como um contrapeso ao

⁸⁴ Diretoria CBB (2025), com o Pr. Paulo Roberto Seabra, orador oficial da 104ª Assembleia da CBB.

risco de centralização do poder papal. O papa não está sozinho, acima da igreja. No congregacionalismo batista, o risco está no outro extremo: o de as igrejas locais, lançando mão de sua autonomia, andarem separadas uma das outras. Essa distância pode levar a um enfraquecimento da identidade e da unidade batista quanto à doutrina e missões, já que as igrejas locais assumem o compromisso de mútua cooperação por elas assumido. Dessa forma, a CBB não está acima das igrejas locais batistas.⁸⁵

Portanto, nenhuma convenção ou líder batista, seja local, regional, nacional ou até mesmo mundial, tem alguma prerrogativa de governar sobre uma igreja batista. Essa forma congregacional evita o risco da perda da identidade, da desintegração das doutrinas e a desarticulação missionária. Mark Dever (2015, p. 193), sobre a ênfase na eclesiologia e na importância da igreja local sobre a identidade batista, diz: “suas congregações não precisam continuar se filiando a qualquer convenção específica para continuarem sendo uma igreja verdadeira.” A convenção serve às igrejas, não o contrário. Logo, a CBB é um meio, não um fim.

2.5 Princípios que identificam os batistas

Neste ponto, o que se propõe é caracterizar o *corpus* da identidade batista, o seu discurso religioso. Ademais, o tópico contemplará uma discussão teórica fundamental sobre os conceitos de *Princípio e Doutrina*, explorando como essa dicotomia se aplica ao objeto de estudo. Para Landers (1994, p. 11), “Os princípios batistas, no entanto, são linhas mestras de interpretação da fé cristã que distinguem os batistas das demais denominações”.⁸⁶ Dessa forma, não são os princípios que identificam os batistas, mas as suas doutrinas. Para Silva (2003, p. 18), os batistas definem assim os princípios:

O entendimento que temos é que princípios são convicções que norteiam nossa maneira de ler e interpretar a realidade que nos rodeia e como interagimos nela. [...] Podemos afirmar que os princípios batistas são um conjunto de convicções que definem o perfil das crenças e práticas batistas.

Dessa forma, os princípios batistas podem ser compreendidos, em termos gerais, como a formulação coletiva que o grupo faz da Bíblia e da fé tal como é vivenciada por seus membros.

⁸⁵ A Convenção existe em função do propósito que o Senhor Jesus deu à sua igreja. Ela não substitui a igreja local, mas aglutina recursos, analisa e sugere métodos, planos, e proporciona às igrejas condições melhores para o cumprimento de suas funções (Convenção Batista Brasileira. Disponível em: <http://www.batistas.org.br>. Acesso em: 13 ago. 2025).

⁸⁶ Os Princípios Batistas (PB) sistematizam a interpretação da vontade de Deus para a comunidade batista, ao mesmo tempo em que funcionam como um marco identitário do grupo, por espelharem fielmente os seus fundamentos doutrinários.

Mais uma vez, recorre-se ao conceito de capital religioso, formulado por Pierre Bourdieu (1974, p. 46), que emana das relações sociais de um sistema articulado entendido aqui como expressão da função social da religião, conforme o autor observa ao afirmar que: “um corpo de agentes profissionais, com opor exemplo as ideologias religiosas de um corpo de sacerdotes”. Como pontua Landers (1994, p. 11), “Os princípios batistas, no entanto, são linhas mestras de interpretação da fé cristã que distinguem os batistas das demais denominações”. Ao analisar a natureza dos princípios e doutrinas, Silva (2003, p. 18) argumenta que

o entendimento que temos é que princípios são convicções que norteiam nossa maneira de ler e interpretar a realidade que nos rodeia e como interagimos nela. [...] Podemos afirmar que os princípios batistas são um conjunto de convicções que definem o perfil das crenças e práticas batistas.

Os princípios doutrinários e as normas eclesiais são os alicerces que fundamentam a atividade orgânica dos batistas. É a partir desses preceitos que a denominação justifica a sua própria existência e constrói a sua identidade distintiva. A identidade se dá pela sua particular maneira de interpretar a fé e formatar seus ritos, sendo exclusivistas, que é peculiar a eles, não negociável, que é doutrinário, pois é isso que os distinguem propriamente como identidade.

Nesse contexto, é pertinente recorrer ao conceito de representação proposto por Roger Chartier (2002, p. 17-18), para quem o trabalho de constituição histórica “consiste em buscar a inteligibilidade mais adequada possível de um objeto, *corpus* de um problema”. A reconstrução de fatos é uma construção interpretativa que busca dar sentido ao passado, respeitando a complexidade e a diversidade das experiências humanas. Para Roger Chartier (1990, p. 17), as representações “são determinadas pelos interesses de grupo que as forjam”. Tal perspectiva é fundamental, na medida em que evidencia a impossibilidade de se analisar a religião e a Igreja como esferas dissociadas, uma vez que ambas são construídas e moldadas por dinâmicas sociais e interesses coletivos. Chartier também enfatiza a relevância de se considerar as práticas de leitura, escrita e circulação de textos, uma vez que tais práticas desempenham um papel central na constituição dos modos pelos quais os indivíduos e as sociedades interpretam e atribuem significado à realidade que os cerca.

Os tipos de discursos dos batistas apresentados no documento que justificam tal análise permearão parte deste capítulo que também compreenderá as questões teóricas entre os regimes discursivos *Princípio* e *Doutrina*. A identidade batista não se constitui a partir da evolução ou ruptura no campo religioso local. Para Teixeira (2017, p. 13), a identidade batista é o resultado

do desenvolvimento de um processo exógeno, cujos representantes, desde o início, reproduziram na Bahia seus fundamentos teológicos e a estrutura institucional do seu sistema religioso de origem. Para Teixeira, o referido processo implicou na negação da cultura local e na transplantação de componentes culturais, valores, visões de mundo e códigos de ética estranhos. Para que isso aconteça é fundamental a manutenção da identidade do grupo religioso. É necessária uma série de princípios que padroniza o pensamento de seus membros, reforçando a ortodoxia e repudiando as heresias.

A identidade batista é pactual entre os seus membros, eles se identificam e se relacionam a partir da análise da linguagem por eles utilizada e captada por seus textos que orientam suas crenças, regras e comportamento da identidade em estudo. Em sua análise intitulada *Estudo do Pacto das Igrejas Batistas*, Schaly (1992, p. 5) postula que:

Uma igreja batista é uma sociedade local de crentes em Cristo, batizados por imersão, sob sua profissão de fé, que cultua corretamente a Deus, que prega Sua Palavra e que ministra devidamente as suas ordenanças neotestamentárias.

No preâmbulo da Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira é pontuado esses princípios: 1º) A aceitação das Escrituras Sagradas como única regra de fé e conduta, 2º) O conceito de igreja como sendo uma comunidade local democrática e autônoma, formada de pessoas regeneradas e bíblicamente batizadas, 3º) A separação entre igreja e Estado, 4º) A absoluta liberdade de consciência, 5º) A responsabilidade individual diante de Deus, 6º) A autenticidade e apostolicidade das igrejas (Landers, 1986, p. 12).

Justo C. Anderson (1978, p. 58), um historiador e teólogo batista, oferece uma análise detalhada e abrangente das origens, desenvolvimento e características do movimento batista. Em seu livro *Historia de los Bautistas*, destaca sete princípios fundamentais que identificam e caracterizam os batistas. Esses princípios refletem as convicções teológicas, eclesiológicas e práticas que têm sido centrais para a identidade batista ao longo da história. Esses princípios não apenas definem a identidade batista, mas também orientam sua missão, organização e prática no mundo. Eles refletem uma ênfase na liberdade, na responsabilidade individual e na centralidade das Escrituras na vida da igreja e dos crentes.

O livro também aborda os desafios enfrentados pelos batistas ao longo da história, como perseguições, divisões internas e debates doutrinários, além de suas contribuições para a liberdade religiosa, a educação e a sociedade em geral. A obra ajuda a compreender o que torna os batistas únicos, destacando sua ênfase na liberdade, na responsabilidade individual e na centralidade das Escrituras (Landers, 1987, p. 35-47).

2.5.1 Princípio Cristológico: o senhorio de Jesus Cristo

Para Anderson (1978, p. 48), esse princípio é fundamental e centralizador de todos os demais. É unanimidade e universal para os batistas que só Jesus é Senhor e Cabeça da Igreja e seu princípio “madre”. Jesus Cristo é o fundamento da fé e da prática cristã. Esse princípio enfatiza que Jesus é o único mediador entre Deus e a humanidade, o Salvador do mundo, e a Cabeça da Igreja.

Ao tratar de Cristo como autoridade, o discurso presente nos PB (Princípios Batistas) apresenta-se de modo normativo e dogmático, restando ao leitor apenas aceitá-lo tal como é formulado. Vejamos:

A fonte suprema da autoridade cristã é o Senhor Jesus Cristo. Sua soberania emana da eterna divindade e poder – como o unigênito filho do Deus Supremo –, de sua redenção vicária e ressurreição vitoriosa. [...] Ela exige a obediência aos mandamentos de Cristo, dedicação ao serviço, fidelidade ao seu reino e a máxima devoção à sua pessoa, como o Senhor vivo. A suprema fonte de autoridade é o Senhor Jesus Cristo, e toda a esfera da vida está sujeita à sua soberania (Princípios Batista, 1986, p. 1).

Os Batistas creem que a salvação é obtida somente através da fé em Jesus Cristo, reconhecendo-o como Salvador e Senhor. Doutrinariamente, os batistas professam a crença na supremacia de Jesus Cristo como o líder único e soberano da Igreja, posicionando-O acima de qualquer autoridade humana ou estrutura hierárquica eclesial (Silva, 2003, p. 20). As igrejas batistas possuem sua própria liderança (pastores, diáconos, conselhos) eleita pela congregação para exercer governo, ensino e disciplina. Essa liderança, no entanto, é entendida como servil e delegada, sempre subordinada à autoridade de Cristo conforme revelada nas Escrituras.

Essa concepção é fundamentada na metáfora neotestamentária que descreve a comunidade de fiéis como o “Corpo de Cristo”, sendo Ele próprio a “Cabeça”. Nessa perspectiva, os Batistas enfatizam o sacerdócio de todos os crentes, um princípio que deriva da convicção de que Cristo é o único e suficiente mediador entre Deus e a humanidade.⁸⁷ Consequentemente, rejeitam a noção de que qualquer figura religiosa, santo ou instituição possa usurpar ou desempenhar esse papel mediador exclusivo.

⁸⁷ A liderança local é um elemento fundamental da eclesiologia batista, funcionando dentro do princípio da autonomia da igreja local e do sacerdócio de todos os crentes. Diferente de denominações com uma estrutura episcopal ou presbiteriana (governada por presbíteros e concílios superiores), o modelo batista é congregacional. O pastor é chamado (ou “eleito”) pela congregação local por meio de um voto. Não é designado por uma autoridade externa. O diácono é primariamente um servo (a palavra grega *diakonos* significa “aquele que serve”). Seu papel é focado no cuidado prático e no bem-estar da comunidade.

2.5.2 Princípio Bíblico: a autoridade do Novo Testamento

A declaração de fé da Convenção Batista Brasileira, em sua introdução, explicita um posicionamento acerca desse princípio. Conforme Souza (2004, p. 15), a declaração doutrinária, os princípios, as declarações de missão, os valores e os pactos constituem referenciais normativos que orientam a vida dos crentes batistas. Nessa perspectiva, a Bíblia é concebida como instância suprema de autoridade em matéria espiritual e moral:

“A Bíblia é a autoridade única em matéria de religião, fiel padrão pelo qual devem ser aferidas as doutrinas e a conduta dos homens. Ela deve ser interpretada sempre à luz da pessoa e dos ensinamentos de Jesus Cristo” (Souza, 2004, p. 15).

Para Azevedo (2004, p. 182), na América Latina, a distribuição de bíblias em português ou espanhol precedeu à chegada formal dos missionários. Os colportores se encarregaram de fazê-la conhecida. Sua leitura é algo semi-interdito no catolicismo; os protestantes a liberaram geral para o uso do povo que soubesse ler.

Para os batistas, apenas a Bíblia Sagrada é fonte de autoridade, especialmente o Novo Testamento, que registra as palavras e ensinamentos de Jesus. Para Hill (2003, p. 28), no século XVII “a Bíblia era aceita como um elemento central em todas as esferas da vida intelectual: não era apenas um livro ‘religioso’, no sentido moderno e restrito da palavra religião”. Essa percepção torna-se evidente ao analisarmos um trecho publicado em um jornal datado de dezembro de 1943:

As igrejas batistas não se orientam por nenhum manual de ordem ou disciplina, ou por qualquer autoridade ou interpretação da Bíblia externa a elas, mas seguem de acordo com o discernimento que têm das Escrituras mediante o estudo da mesma e o auxílio do Espírito Santo. Para os batistas a autoridade doutrinária e eclesial reside na Palavra de Deus, interpretada por eles mesmos individualmente e não por qualquer outro indivíduo (O Jornal Batista, 1943, p. 3).

Paradoxalmente, o princípio do livre exame convive com uma orientação interpretativa hegemônica, difundida insensivelmente pelos diversos mecanismos de socialização religiosa. Do sermão aos hinos, da educação laical às publicações oficiais, uma leitura padronizada é internalizada pelos fiéis. Assim, a tradição, repudiada no plano doutrinário em contraste com o catolicismo, ressurgiu na esfera prática através de uma convivência coletiva não verbalizada. Para Teixeira (2017, p. 64), além do doutrinamento sistemático, o grande instrumento de controle social é a presença constante da autoridade da instituição na mentalidade dos membros da comunidade religiosa, ou seja, o “pastor”. Essa autoridade fica responsável por aplicar as medidas

disciplinares. É o que Weber trata nos tipos ideais de dominação. Para Sofiati (2022, p. 80), aqui se configura a dominação Carismática, baseada na veneração extracotidiana da santidade, no poder heroico ou de caráter exemplar de um indivíduo. É de ordem pessoal, com o foco na crença no carisma de um indivíduo.

Do Novo Testamento, que registra as palavras e ensinamentos de Jesus, derivam os princípios teológicos e eclesiásticos que norteiam práticas específicas da identidade. Os primeiros pais Batistas mantinham de forma rigorosa a afirmação de Lutero da *Sola Scriptura*.⁸⁸ Lutero argumentava que a Escritura é suficiente por si só para guiar os cristãos em todas as questões espirituais, rejeitando a autoridade de tradições humanas, concílios eclesiásticos ou hierarquias da Igreja que não estivessem fundamentadas na Bíblia.⁸⁹

Para Azevedo (2004, p. 19), os batistas fazem parte da gênese do pensamento liberal inglês. De qualquer modo, com certeza, a ênfase na liberdade individual e no princípio da separação entre Igreja e Estado são uma evolução do puritanismo ou uma apropriação do liberalismo. A pauta estava no estilo de vida do liberalismo. Se a ênfase à liberdade era uma necessidade de sobrevivência na Inglaterra, nos Estados Unidos também o seria. Se a ênfase à separação do Estado era, na Inglaterra, uma questão de vida, nos Estados Unidos era de morte. Por isso, esses valores permaneceram intocados.

O misticismo protestante que neste trabalho assume as feições do que chamamos pietismo romântico, pois tem as seguintes características: é um movimento, ou presença, no interior das igrejas, mas que corre à margem dos seus sistemas de poder, isto é, dogmas e confissões, e que cultivava romanticamente a convicção no auto-aperfeiçoamento humano por intermédio da devoção disciplinada da leitura da Bíblia e meditação nela. O componente central do misticismo protestante é a liberdade do cristão – livre exame e busca pessoal de Deus em Jesus Cristo – e tem como consequência a criação e manutenção de uma ética pessoal e social (Mendonça, 1998, p. 5).

Esse pietismo inspirou os batistas norte-americanos acerca dessa tarefa, embora tenha sido um inglês (William Carey) o primeiro a tomar o “ide por todo o mundo” como uma tarefa para sua igreja e sua geração (Azevedo, 2004, p. 18-19). O princípio bíblico da autoridade do Novo Testamento para os batistas está enraizado na crença de que as Escrituras, em particular o Novo Testamento, são a suprema autoridade em matéria de fé e prática.

⁸⁸ Lutero desenvolveu a *Sola Scriptura* em resposta à corrupção e aos abusos que ele via na Igreja Católica de sua época. Ele acreditava que a Igreja havia se afastado das verdades bíblicas, substituindo-as por tradições humanas e práticas que não tinham fundamento na Palavra de Deus. A *Sola Scriptura* foi, portanto, um chamado para retornar às raízes da fé cristã. Essa afirmação faz parte das noventa e cinco teses defendidas por Lutero que deram início à Reforma Protestante do século XV.

⁸⁹ Nesse contexto, a Bíblia transformou-se não apenas em um objeto de fé, mas também em uma arma simbólica contra o monopólio interpretativo da Igreja estabelecida, catalisando movimentos reformistas e questionando as estruturas de poder vigentes (Hill, 2003, p. 28).

porque é a Palavra de Deus. É a suprema regra de fé e prática porque é testemunha fidedigna e inspirada dos atos maravilhosos de Deus através da revelação de si mesmo e da redenção, sendo tudo patenteado na vida, nos ensinamentos e na obra salvadora de Jesus Cristo (Princípios Batistas, 1986, p. 1-2).

Esse princípio é fundamental para a teologia batista e pode ser resumido da seguinte forma: *Sola Scriptura* (Somente as Escrituras), composta pelo Antigo e Novo Testamento, é a única regra infalível de fé e prática; a *Centralidade de Cristo* - O Novo Testamento é visto como a revelação final e completa de Deus através de Jesus Cristo; a *Prática da Igreja Primitiva* - Os batistas caracterizam-se pela busca de uma restauração consciente do modelo de igreja primitiva tal como delineado no Novo Testamento. Esse compromisso implica na rejeição de tradições humanas e de estruturas de autoridade eclesiástica centralizada que não encontrem sustentação explícita e direta nos preceitos das Escrituras Sagradas (Souza, 2004, p. 23).

Essa conformidade dos batistas encontra respaldo com os tipos puros de ação social. Weber define dois tipos de relação social: 1) relação associativa - em que há união de interesses ou valores (crenças no compromisso próprio); 2) relação comunitária - em que há sentimento de pertencimento ao mesmo grupo; é um tipo de relação compartilhada, ação afetiva ou tradicional (Sofiaty, 2022, p. 76-77). Weber (1991, p. 115), “A objetividade do conhecimento nas ciências sociais [é] uma construção intelectual destinada à mediação e à caracterização sistemática das relações individuais, isto é, significativas pelas suas especificidades, tais como o cristianismo, o capitalismo etc.”. Os conceitos formulados por Weber são tipos ideais: ação social, relação social, dominação.

Embora o Novo Testamento seja a autoridade final, os batistas também valorizam a *Interpretação Individual e Comunitária*. Isso significa que cada crente tem o direito e a responsabilidade de estudar a Bíblia e discernir a vontade de Deus.⁹⁰ Para fazer parte da CBB as igrejas filiadas precisam passar por um concílio em que declaram tal posição. O regime interno segue e a Declaração diz:

Art. 3º - Qualquer Igreja Batista que deseja cooperar com a convenção deverá pedir sua filiação, por intermédio de Conselho Geral da Convenção, neste Regimento, Conselho Geral, preenchendo o formulário que lhe será fornecido, com os seguintes requisitos: III – declaração formal de que a Igreja aceita as

⁹⁰ À luz da soteriologia (estudo teológico da salvação, especificamente da salvação humana em relação a Deus e à vida eterna) batista, a mediação salvífica é exclusiva de Cristo. Por isso, não há lugar para intermediários humanos entre Deus e o ser humano no ato de salvar. Em coerência com esse princípio, a identidade batista afirma o sacerdócio universal dos crentes e a liberdade de consciência, sustentando que não existem mediadores eclesiásticos entre o crente e a interpretação legítima das Escrituras. A competência interpretativa do fiel decorre da iluminação do Espírito Santo (Langston, 2019).

Sagradas Escrituras como única regra de fé e prática e reconhece como fiel a Declaração Doutrinária da Convenção (Anais da Convenção Batista Brasileira, 2014, p. 17).

Segundo Sofiati (2022, p. 74), essa relação social perpassa a afinidade eletiva de Weber que pode ser definida com a ajuda de Michael Löwy (2014, p. 71-72):

Processo na qual duas formas culturais – religiosa, literária, política, econômica etc. – estabelecem, a partir de certas analogias ou correspondência estruturais, uma relação de influência recíproca, escolha mútua, convergências, simbiose e até mesmo, em certos casos, fusão.

A citação de Sofiati, ao evocar a definição de Löwy, nos apresenta a afinidade eletiva como uma ferramenta analítica poderosa. Ela permite compreender a religiosidade e a sociedade não como uma sucessão de causas e efeitos lineares, mas como um campo complexo de ressonâncias, atrações mútuas e conexões entre diferentes esferas da vida humana. Para Weber, o objeto fundamental da sociologia é a ação social, uma conduta humana dotada de um sentido subjetivo atribuído pelo próprio agente e que é orientada pelas ações de outros. Esses princípios que norteiam a identidade batista fazem com que, segundo Weber, uma “comunidade de fé” possua em parte um caráter racional a valores associativa e em parte comunitária (Sofiati, 2022, p. 77).

Essa autoridade é exercida em um contexto de liberdade religiosa e responsabilidade individual, sempre buscando alinhar-se com os ensinamentos bíblicos de Jesus e dos apóstolos. Desse modo, a interpretação oferecida pelos Princípios Batistas posiciona a Bíblia como a *regula fides*,⁹¹ a regra de fé suprema da tradição batista. Esse status confere ao texto sagrado um papel triplo: é normativo, pois define os parâmetros doutrinários e éticos a serem seguidos; é doutrinário, funcionando como a fonte primária e o fundamento de todo o ensino teológico; e é inquestionável em sua autoridade, sendo considerada a palavra divina revelada. Consequentemente, a aceitação da Bíblia nessa condição é um pressuposto fundamental para a identidade e unidade doutrinária batista.

No processo de contestação à ordem religiosa católica estabelecida, os batistas se colocaram como agentes de uma proposta contra hegemônica. Essa proposta visava não somente à redenção espiritual, mas também à transformação sociocultural do Brasil, identificado como um país à margem da modernidade. O paradigma desse ideal era a sociedade norte-americana, cuja prosperidade era interpretada como fruto direto de sua matriz protestante. Ao se vincularem a esse modelo, os batistas aspiravam ser vistos como a encarnação de valores modernizantes.

⁹¹ Autoridade inquestionável que rege a fé e a prática batistas.

Desse modo, forjavam uma identidade cristã deliberadamente alternativa, que os posicionava como os verdadeiros catalisadores do progresso nacional.

2.5.3 Princípio Eclesiástico: uma membresia regenerada

Para um batista ser membro de uma igreja batista é preciso experimentar o novo nascimento, ser regenerado pela fé em Jesus Cristo. Anderson (1978, p. 58) afirma: “ a igreja cristã é a confraternidade de todos os crentes em Cristo, ou seja, uma comunidade espiritual, cuja expressão concreta no mundo é uma igreja local, e cujo fim é o reino de Deus”.

Para ser aceito em uma igreja batista local o candidato deve dar evidências de conversão genuína e pessoal e submeter-se ao batismo bíblico.⁹² Bill Leonard, proeminente no campo dos estudos batistas, argumenta que os primeiros batistas se convenceram de que a verdadeira igreja era composta apenas de crentes genuinamente, ou seja, aqueles que dessem testemunho de sua fé e, por conseguinte, concluiu que o batismo deveria ser administrado somente após a fé ter sido professada, um ato impossível de ser praticado por crianças recém-nascidas (Revista Teológica, 2018, p. 10-11).

O batismo é o símbolo do novo nascimento, que autoriza a participação na Ceia, sendo símbolo do crescimento contínuo. É um conceito central na teologia e prática batista, que enfatiza a importância de uma igreja composta por pessoas que professam sua fé. Para os batistas, os cristãos têm igualmente direitos e deveres em relação à congregação. Para Mark Dever (2015, p. 153), “a doutrina de uma igreja visível formada apenas de pessoas regeneradas e batizadas é o distintivo dos batistas”.

Esse princípio reflete a convicção de que a membresia da igreja deve ser restrita àqueles que professam uma experiência pessoal de conversão e novo nascimento. O preâmbulo da *Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira* explicita de forma clara essa identidade ao afirmar que:

Os discípulos de Jesus Cristo foram designados pelo nome batista se caracterizavam pela sua fidelidade às Escrituras e por isso só recebiam em suas comunidades, como membros atuantes, pessoas convertidas pelo Espírito Santo de Deus. Somente essas pessoas eram por eles batizadas e não reconheciam como válido o batismo administrado na infância por qualquer grupo cristão,

⁹² O termo “batista” surge no contexto religioso inglês de 1644, inicialmente com conotação pejorativa atribuída por opositores do movimento. A designação derivava da defesa rigorosa, por parte dos batistas, da imersão como único modo legítimo de batismo, em conformidade com sua leitura das Escrituras. Conforme Brown (1992, p. 8), tal posicionamento não apenas marcava uma distinção doutrinária em relação a outros grupos cristãos, mas também operava como um elemento estruturante da identidade batista, articulando prática ritual e fundamentação bíblica.

pois, para eles, crianças recém-nascidas não podiam ter consciência de pecado, regeneração, fé e salvação (Souza, 2004, p. 13).

Tal compreensão está alinhada à crença de que a salvação é um ato da graça de Deus, não dependendo de tradições ou sacramentos, mas de uma transformação interior. Nesse sentido, o batismo é administrado exclusivamente àqueles que professam publicamente sua fé, constituindo-se como um marco de pertencimento à comunidade. Assim, somente os que professam a fé são considerados aptos a integrar a congregação local. Conforme explica o teólogo Mark Dever (2015, p. 161-162):

A profissão de fé deve incluir submeter-se ao batismo de crente e tornar-se responsável a uma congregação local específica com a qual o crente professo tem comunhão regularmente. Estas conclusões levaram tanto os anabatistas europeus, no século XVI, quanto outros vários separatistas ingleses, nos séculos XVI e XVII, a se separarem das igrejas estabelecidas. Eles adotaram uma igreja “congregada”, que era uma ideia revolucionária. As congregações devem ser compostas dos fiéis que se reúnem voluntariamente com base em sua própria profissão de fé.

A eclesiologia⁹³ batista refere-se ao estudo da natureza, estrutura, missão e práticas da igreja conforme entendido pelas tradições batistas. Na *Declaração Doutrinária* da CBB, em seu item VIII isso fica claro:

Igreja é uma congregação local de pessoas regeneradas e batizadas após profissão de fé. É nesse sentido que a palavra “igreja” é empregada no maior número de vezes nos livros do Novo Testamento. Tais congregações são constituídas por livre vontade dessas pessoas com finalidade de prestarem culto a Deus, observarem as ordenanças de Jesus, meditem nos ensinamentos da Bíblia para a edificação mútua e para a propagação do evangelho (Souza, 2004, p. 21).

Stuart Hall (2007, p. 106) argumenta que a coesão expressa em solidariedade e lealdade que sustenta um coletivo identitário não deriva de essências fixas, mas de fundamentos compartilhados historicamente, sedimentados em práticas, narrativas e marcadores simbólicos:

E uma vez que, como num processo, a identidade opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de “efeitos de fronteiras”. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora.

⁹³ A eclesiologia é o ramo da teologia cristã que estuda a natureza, a estrutura, a missão e as práticas da Igreja (do grego *ekklesia*, que significa “assembleia” ou “comunidade dos chamados”). A eclesiologia busca compreender o que a Igreja é, qual é o seu propósito, como ela deve se organizar e como se relaciona com Deus, com o mundo e com os indivíduos.

Nessa chave, “identificação” não equivale a uma identidade substancial e estável, trata-se de um processo discursivo, contingente e relacional, por meio do qual sujeitos se posicionam e se reconhecem diante da diferença. É a partir desses fundamentos básicos que se forma a base da solidariedade e da fidelidade de determinado grupo identitário. Assim como aponta Stuart Hall (2007, p. 106), os processos de diferenciação identitária operam simultaneamente em duas dimensões complementares: de um lado, por meio de sistemas simbólicos de representação que produzem significados, fronteiras culturais e sentidos de pertencimento; de outro, por meio de mecanismos concretos de exclusão social, que delimitam quem é incluído ou marginalizado em determinado contexto histórico e social.

Em concordância com essa ideia, dizer o que somos também implica dizer o que não somos, “assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis (Silva, 2000, p. 75). Dessa forma, a identidade não se constitui apenas como construção discursiva, mas também como experiência vivida nas relações de poder que organizam a vida social. É pertinente mencionar que, no nosso entendimento, a definição mais adequada de identidade coletiva encontra-se nos escritos de Stuart Hall. Partindo de suas reflexões, optamos por utilizar o termo “identidade” ao longo deste texto dissertativo conforme a sua concepção.

2.5.4 Princípio Sociológico: uma ordem democrática

Na identidade batista todos os membros têm iguais direitos e deveres. Não há membros mais importantes que outros. Todos podem participar das reuniões e das decisões. O indivíduo é valorizado e respeitado. Castells (1999, p. 22) entende identidade e atores sociais como sendo:

Identidade e processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas.

O autor destaca que as identidades são construídas socialmente e são fundamentais para a organização das relações humanas. Castells (1999, p. 24) identifica três tipos principais de identidade. A *identidade legitimadora* é promovida pelas instituições dominantes da sociedade para expandir e racionalizar sua dominação sobre os atores sociais. Ela é construída a partir de discursos e práticas que buscam legitimar o poder existente, como o Estado, as instituições religiosas ou outras estruturas de autoridade. A *identidade de resistência* é criada por atores que

se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação. Já a *identidade de projeto* é baseada quando os atores sociais utilizam-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance e constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade buscando a transformação de toda a estrutura social. Diferente da identidade de resistência, que reage à dominação, a identidade projetora é proativa e visa criar novos significados. Dessa forma, a identidade batista se caracteriza com uma identidade de projeto.⁹⁴ Nesse caso, a construção da identidade batista consiste em um projeto de uma vida diferente, na conversão a Jesus, antes incapazes de obedecer à Bíblia e os desígnios de Deus.

A organização da igreja local é autônoma e independente, sendo responsável por suas decisões e práticas. As igrejas são interdependentes com as demais igrejas batistas, realizando uma obra conjunta nas áreas em que não podem atuar sozinhas. Para Ferreira e Myatt, a primeira forma de governo a surgir foi o episcopado, associado com as igrejas anglicanas e metodistas, modificadas por várias igrejas pentecostais. Falando sobre a forma de governo batista pontuam: “a forma de governo é congregacional – essa forma é adotada pelos batistas” (Ferreira; Myatt, 2007, p. 933). Para esse grupo, a igreja local é a unidade básica, e nenhum ministro ou denominação exerce autoridade sobre ela. Para os congregacionalistas, Cristo é a única Cabeça da Igreja.

Esse princípio está enraizado na crença de que cada crente tem acesso direto a Deus através de Jesus Cristo e, portanto, tem a responsabilidade e o direito de participar ativamente na vida e nas decisões da comunidade de fé. A ordem democrática entre os batistas pode ser entendida em vários aspectos: *Sacerdócio Universal dos Crentes* - uma doutrina que afirma que todos os cristãos têm acesso direto a Deus e são igualmente responsáveis perante Ele. Isso elimina a necessidade de uma hierarquia clerical que interceda pelos fiéis. Não há distinção entre clero e leigos no que diz respeito à responsabilidade espiritual; *Autonomia da Igreja Local* - o que significa que cada congregação é independente e autogovernada (Souza, 2004, p. 33).

Latourette (2006, p. 1104) sobre o rastro da autonomia diz: “eram separatistas no sentido em que se retiravam da Igreja da Inglaterra e independentes no sentido em que se criam na plena autonomia de cada igreja local”. Essa é a reta doutrina onde as decisões são tomadas localmente, sem interferência de hierarquias externas ou autoridades denominacionais. Cada igreja escolhe seus líderes (pastores, diáconos etc.). As decisões sobre doutrina, finanças, missões e outras

⁹⁴ Castells argumenta que, na era da informação, as identidades tornam-se ainda mais importantes como fontes de significado e mobilização, especialmente em um contexto de mudanças rápidas e incertezas.

questões são feitas pela congregação local.⁹⁵ Tolerância de ensino errado (especialmente em relação ao evangelho), negligência do batismo ou da Ceia do Senhor e descuido em admitir ou excluir membros são de responsabilidade da congregação local.

Nas igrejas batistas, as decisões importantes são tomadas de forma democrática, geralmente em reuniões congregacionais. Todos os membros têm o direito de votar e expressar suas opiniões. O modelo de governo batista é *congregacional*, o que significa que a autoridade final reside na congregação local, e não em uma hierarquia externa. Pastores e líderes servem como guias, mas as decisões são tomadas coletivamente. Quem melhor definiu a eclesiologia batista foi John Leland⁹⁶ em seu *The government of Christ a Christocracy*, de 1804:

Assim, o governo da igreja é o governo de Cristo, seu gênio democrático. O governo da igreja é congregacional, não paroquial, diocesano ou nacional. Cada igreja congregada descarta o poder de papas, reis, bispos, parlamentos, igrejas ou presbitérios e considera o direito e o poder de governar-se a si mesma de acordo com as leis de Cristo (Azevedo, 2004, p. 126).

Mesmo que as igrejas cooperem voluntariamente em convenções, associações ou denominações, elas não têm poder coercitivo sobre a comunidade local. Dessa forma, Leland sintetiza a eclesiologia batista histórica: uma comunidade, sob Cristo, autônoma, onde a fé e a consciência formam o fundamento da autoridade, e onde a congregação local detém o poder decisório sempre em unidade com Cristo.

2.5.5 Princípio da Liberdade Religiosa

A identidade batista caracteriza-se pela defesa da plena liberdade religiosa (Souza, 2004, p. 26), compreendida como a liberdade, concedida por Deus, de crer (consciência), de adorar (culto) e de propagar a fé sem coerção estatal ou interferência clerical.⁹⁷ Esse princípio, naturalmente, se aplica a todas as religiões e crenças e não somente aos batistas. Esse princípio está enraizado na convicção de que a fé deve ser uma escolha pessoal e voluntária, sem coerção ou interferência do Estado ou de qualquer outra entidade.

⁹⁵ A democracia, portanto, constitui um elemento fundamental na organização batista, assegurando que as deliberações coletivas expressem a vontade da comunidade de fé de maneira representativa e participativa.

⁹⁶ John Leland (1754-1841) era pastor batista na Nova Inglaterra e na Virgínia no final da década de 1700 e no início do século XIX.

⁹⁷ É pertinente reiterar, na esteira da análise do historiador Christopher Hill, que a doutrina da justificação pela fé desempenhou um papel fundamental ao propiciar aos indivíduos um suporte existencial, derivado de uma esperança interior que ela lhes conferia. Em sua essência, por constituir um princípio relativamente democrático uma vez que a salvação dependia da relação direta do crente com Deus, à margem de intermediações clericais ou hierarquias eclesiásticas, esse princípio não apenas oferecia consolo espiritual, mas também operava como uma força equalizadora no tecido social da época (Hill, 1987, p. 157).

A identidade batista defende que cada indivíduo tem o direito de seguir sua consciência em questões de fé e religião. Isso significa que ninguém deve ser forçado a adotar ou abandonar uma crença contra sua vontade. A liberdade de consciência é vista como um dom divino, e a relação entre o indivíduo e Deus deve ser direta, sem intermediários humanos ou institucionais. Segundo Shurden (2005, p. 21),

Liberdade individual significa direito de escolher. A fé é voluntária. Ninguém é forçado a crer, pois isso é impossível. Algumas palavras não podem ser combinadas. Por exemplo, “amor forçado!” não existe algo assim. Alguém pode “forçar” alguém a amar a Deus? A natureza voluntária da fé é crucial para a identidade Batista.

Historicamente, os batistas foram perseguidos por sua fé em vários contextos, o que reforçou sua defesa intransigente da liberdade religiosa. Figuras como Roger Williams⁹⁸ e John Leland⁹⁹ foram pioneiros na luta pela liberdade religiosa nos Estados Unidos, influenciando até a Primeira Emenda da Constituição Americana.

A luta por liberdade religiosa foi o outro fator positivo na atuação dos batistas na Inglaterra. Os escritos de primeiros batistas, em defesa desse princípio, terminaram por impactar a nova liderança política e militar que surgiu com a guerra civil da década de 1640, e com a república e protetorado que seguiu a queda da monarquia. [...] Muitos batistas apoiaram o Parlamento, outros se alistaram no serviço militar do Exército Novo Modelo de Cromwell, inclusive demonstrando que não tinham posição extrema contra o apoio à causa pública. Para os batistas, a Guerra Civil era uma luta em prol da liberdade política e religiosa, que justificava o uso de armas tanto quanto o cântico de salmos (Oliveira, 2011, p. 65).

Dessa forma, a liberdade religiosa individual é harmonizada com a responsabilidade coletiva, evitando tanto a opressão dogmática quanto o proselitismo agressivo, estabelecendo as bases para uma convivência pluralista e pacífica. Por sua vez, como pontua Azevedo (2004, p. 138), no que concerne à religião: “o homem é livre para aceitar ou rejeitar a religião; escolher ou mudar sua crença; propagar e ensinar a verdade como a entenda, sempre respeitando direitos

⁹⁸ A primeira ferida no monólito foi provocada pela concepção de liberdade de consciência e de religião praticada pela maioria, tanto em Massachusetts quanto em Virgínia. Em 1644, Roger Williams (1603-1683) publicou sua defesa da liberdade religiosa em *The bloody tenent of persecution for the cause of conscience discussed*. A primeira igreja batista em solo americano foi fundada pelo pastor Roger Williams em 1638, na colônia que ele fundou com o nome de Rhode Island, hoje um dos estados americanos. Disponível em: <https://www.igrejabatista.net/origem-historia-batistas.html>. Acesso em: 22 jul. 2025.

⁹⁹ Quem melhor definiu a eclesiologia batista foi John Leland (1754-1841) em seu *The government of Christ a Christocracy*, de 1804 (Azevedo, 2004, p. 127). Leland era um influente pastor no estado da Virgínia, onde os batistas representavam uma importante parcela do eleitorado.

e convicções alheias”. É essa visão, através do pensamento norte-americano e francês, que repercutirá no Brasil com força a partir do pensamento de Rui Barbosa, expresso na fórmula “uma igreja livre num estado livre” e presente na Constituição de 1891 (Azevedo, 2004, p. 138).

2.5.6 Princípio Político: separação entre a Igreja e o Estado

Esse princípio é um dos pilares da teologia e da prática batista, e está enraizado na crença de que a fé deve ser uma escolha livre e individual, sem interferência ou controle governamental. Como decorrência da liberdade de consciência, os batistas creem que o Estado não pode interferir na fé pessoal e no culto. Segundo Silva (2003, p. 28-29), na compreensão dos batistas, “igreja e Estado são ordenados por Deus e responsáveis perante ele [cabendo] ao Estado o exercício da autoridade civil, a manutenção da ordem e a promoção do bem-estar público”. O Estado não pode impor limitações ou diretrizes que impeçam ou dificultem a prática religiosa, a não ser, é claro, quando isso prejudica ou fere outras pessoas. Os Princípios Batistas, de 1964, sistematizam com clareza esses papéis, que já estavam na Confissão de New Hampshire, que ensinava que “o governo civil é de autoridade divina, para o interesse e boa ordem da sociedade humana”.¹⁰⁰

Tanto a igreja como o Estado são ordenados por Deus e responsáveis perante Ele. Cada um é distinto; cada um tem um propósito divino; nenhum deve transgredir os direitos do outro. Devem permanecer separados, mas igualmente manter a devida relação entre si e para com Deus [...] O Estado deve à igreja a proteção da lei e a liberdade plena, no exercício do seu ministério espiritual. A igreja deve ao Estado o reforço moral e espiritual para a lei e a ordem, bem como a proclamação clara das verdades que fundamentam a justiça e a paz (Azevedo, 2004, p. 252).

Gestado no século XVII, durante um período de intensa perseguição religiosa na Europa, esse princípio nasceu como uma resposta à rigidez dogmática da época. Os primeiros batistas, como Thomas Helwys¹⁰¹ e John Smyth,¹⁰² defendiam a liberdade de consciência e a

¹⁰⁰ Conferir *Declaração de Fé*. Um editorial do *O Jornal Batista* (27 maio 1937, p. 3) lembrava que “todos os governantes governam, por autoridade, ou por consentimento de Deus, [deles se esperando que] governem em equidade, justiça e humanidade”.

¹⁰¹ Thomas Helwys era advogado e estudioso da Bíblia. Escreveu um livro intitulado *Uma Breve Declaração Sobre o Mistério da Iniquidade*, foi preso e morreu na prisão, em 1615. Disponível em: <https://www.igrejabatista.net/origem-historia-batistas.html>. Acesso em: 22 jul. 2025.

¹⁰² João Smyth, que tinha formação teológica em Cambridge, foi pastor anglicano entre 1600 e 1603, tornando-se então puritano e mais tarde, em 1606, separatista.

separação entre Igreja e Estado como forma de proteger a liberdade religiosa para todos, não apenas para si mesmos.¹⁰³

O Princípio Político batista influenciou movimentos pela liberdade religiosa em várias partes do mundo, incluindo os Estados Unidos,¹⁰⁴ onde batistas como Roger Williams e Isaac Backus foram fundamentais na luta pela separação entre Igreja e Estado, um valor que acabou sendo incorporado à Constituição dos EUA. O separatista Roger Williams achava que a Igreja e o Estado deveriam ser absolutamente distintos, o que, aliás, os separatistas ingleses já defendiam em 1609, na Holanda,¹⁰⁵ a absoluta liberdade religiosa.

Estavam, pois, decididos a fundar uma colônia onde houvesse liberdade religiosa, plena separação entre os poderes seculares e religiosos. Para garantir essa liberdade religiosa, Williams baseou sua pregação na santidade da consciência; ela é inviolável, dizia ele. Não há poder algum como prerrogativa de penetrar na consciência dos indivíduos (Bretones, 1948, p. 65).

Sob essa perspectiva, nega-se ao Estado o direito de impor sua fé aos seus súditos, ao mesmo tempo em que se rejeita qualquer forma de tutela sobre o indivíduo, seja por parte da Igreja, seja por parte do Estado, em defesa da liberdade de consciência. É claro que isso faz com que surjam muitas divergências entre os próprios batistas. Esse item recebeu forte influência da Reforma Protestante, evento que influenciou muitos grupos dissidentes da Igreja Católica.

Após a reforma religiosa na Inglaterra, quando foi estabelecida a Igreja Anglicana, em 1534, surgiu o movimento denominado puritano. Entre os puritanos havia alguns grupos que defendiam um sistema eclesiástico congregacional, o batismo voluntário e a separação entre igreja e Estado por influência dos Anabatistas (Souza, 2010, p. 56-57).

Para os batistas, a lealdade última da Igreja é para com Deus e sua palavra. O Estado também está sob a lei da justiça divina. Objetiva-se, por meio dessa análise, propor uma releitura do *corpus*, reconhecendo-o não apenas como um documento doutrinário, mas como um

¹⁰³ Em dezembro do mesmo ano (1787) foi aprovada a *Declaração de Liberdade Religiosa*, de Tomás Jefferson, graças ao esforço conjunto de vários grupos dissidentes que eram vítimas de perseguição, ressaltando entre eles os batistas (Oliveira, 2011, p. 83).

¹⁰⁴ Se na Europa o protestantismo ficou atrelado ao Estado (no caso luterano) ou numericamente inexpressivo, por falta de uma teologia expansionista de missão, nos EUA ocorreu exatamente o oposto. A separação entre igreja e estado esteve na origem da formação da cultura norte-americana (Azevedo, 2004, p. 148).

¹⁰⁵ Williams foi banido da Colônia da Baía de Massachusetts em 1635 devido às suas ideias radicais para a época, como a separação entre Igreja e Estado e a defesa dos direitos dos povos indígenas. Após ser expulso, ele foi acolhido pelos Narragansett, que lhe forneceram abrigo e terras. Foi nessa área que Williams fundou a colônia de Providence, em 1636, que mais tarde se tornou parte do estado de Rhode Island. Essa experiência reforçou seu respeito pelos povos nativos e sua crença na coexistência pacífica entre diferentes culturas e religiões. Em 1939, fundou a primeira igreja batista em solo americano.

texto discursivo estratégico dos batistas. Essa reavaliação permite compreendê-lo como a plataforma fundante de um grupo que tem exercido notável influência religiosa em Goiânia.

A identidade batista se constrói de maneira inequívoca sobre um conjunto de princípios doutrinários, os quais encontram sua formulação oficial na *Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira*. Essa declaração é o eixo que estrutura a fé, a prática e, sobretudo, a unidade cooperativa entre as igrejas. Nesse sentido, refletir sobre os preceitos nela contidos não é apenas recomendável, mas essencial para desvendar a mentalidade e os pressupostos teológicos que fundamentam a existência batista.

Sendo assim, o funcionamento interno das igrejas batistas é caracterizado pela prática de uma democracia congregacional, na qual a igualdade entre os fiéis se traduz em participação direta nos destinos da comunidade. O principal mecanismo para esse exercício de soberania é a assembleia geral, que garante a legitimidade e a eficácia desses encontros; os batistas adotam um sistema de regras parlamentares. Essa metodologia importada do campo político secular visa institucionalizar o debate, conferindo-lhe transparência e imparcialidade, de modo que as decisões coletivas reflitam, de fato, a vontade da maioria, sem suprimir a minoria.

CAPÍTULO 3

3 OS BATISTAS EM GOIÁS: PRIMEIRA PRESENÇA

3.1 Catalão e Ipameri, “jardim encantado” e *locus* da ação protestantizadora

Sob a lente analítica de Marx Weber, o processo de *desencantamento do mundo* configura-se como um resultado direto do avanço histórico do processo de racionalização nas esferas da vida social. Para uma compreensão adequada dessa problemática, torna-se imperativo para este capítulo o exame dos conceitos fundamentais que alicerçam tal constructo teórico. Nesse sentido, conforme elucidado por Pierucci (2003, p. 7), “O desencantamento em sentido estrito se refere ao mundo da magia e quer dizer literalmente: tirar o feitiço, desfazer um sacrilégio, escapar da praga rogada, derrubar um tabu, em suma quebrar o encanto”.

A compreensão do termo aprofunda-se com a análise etimológica: a palavra alemã *entzauberung* é composta pelo radical *zauber*, que significa magia, encanto ou fascínio, e pelo prefixo *ent*, que denota uma ação de remoção ou reversão. Portanto, em sua acepção literal, *entzauberung* traduz-se como *desmagificação* (Sofiati, 2022, p. 86).¹⁰⁶ Desse modo, *entzauberung der welt* significa, em uma primeira instância, a *desmagificação do mundo*, um processo de desaparecimento do encanto e do fascínio. No contexto da obra weberiana, essa noção é ampliada para designar o amplo processo racionalizador pelo qual as explicações mágico-religiosas são progressivamente substituídas por formas de pensamento racionais e burocráticas, constituindo-se assim no *desencantamento do mundo* tal como ficou conhecido.¹⁰⁷

Para uma compreensão adequada do conceito de *desencantamento do mundo* (*entzauberung der welt*), formulado por Max Weber, é fundamental recorrer à noção de *jardim encantado* (*zaubergarten*). É a partir da compreensão dessa matriz encantada que se pode apreender

¹⁰⁶ Segundo uma análise minuciosa realizada pelo comentador weberiano Antônio Flávio Pierucci, o termo *desencantamento do mundo* é utilizado por Max Weber em dezessete ocasiões. Conforme Pierucci (2003, p. 58), “das dezessete incidências do significante, em nove ele vem usando para significar ‘desmagificação’; em quatro, com o significado de ‘perda de sentido’, e nas quatro restantes ele vem com as duas acepções”. Dessa forma, evidencia-se o conceito, que oscila entre a ideia de racionalização e eliminação do pensamento mágico, por um lado, e a experiência moderna de esvaziamento de significado, por outro.

¹⁰⁷ Para Sofiati (2022, p. 86), é a “eliminação da magia da cultura e do pensamento ocidental”. Weber identifica o fenômeno da racionalização religiosa, um processo cuja consequência fundamental é a formação de uma conduta de vida metodicamente ordenada sob um princípio ético-ascético. Esse processo transcende a esfera puramente doutrinária ou teológica para se materializar de forma decisiva na esfera prática. Em outros termos, a religião deixa de ser apenas um sistema de crenças para se tornar o princípio estruturador e orientador da ação cotidiana, imprimindo uma racionalidade específica à vida prática dos fiéis.

em toda a sua profundidade a dimensão transformadora e, por vezes, trágica do desencantamento weberiano, que desloca a magia e o mistério em favor da racionalização, do cálculo e da dominação técnica da realidade. O processo de desencantamento que atingiu Catalão e Ipameri teve, portanto, nos missionários seus vetores primordiais. Esses agentes chegaram à localidade investidos não apenas de uma dominação carismática religiosa, mas também de um significativo capital econômico e de uma educação superior, elementos que legitimaram e potencializaram sua atuação (Sofiati, 2022, p. 80-81).

A culminância desse processo histórico ocorre com as missões protestantes, agentes fundamentais de um amplo movimento de dessacralização. Conforme assinala Weber (2004, p. 133), foram os protestantes que “[...] consumaram a mais radical desvalorização de todos os sacramentos como meios de salvação e assim levaram o ‘desencantamento’ religioso do mundo às suas últimas consequências”.¹⁰⁸ Dessa forma, a pregação do missionário efetivamente buscou desconstruir os pilares do universo mágico-religioso sertanejo, posicionando-se contra as festas dos santos, o uso de amuletos, a benzeção e outras práticas percebidas como supersticiosas, num esforço de implantar uma fé desritualizada.

Uma vez estabelecidos no país, logo surge a necessidade de expandir as missões por estas terras de dimensões continentais. A importância do território goiano no contexto nacional ajuda a entender a decisão dos missionários norte-americanos de expandir suas missões pelo sertão com a mensagem batista. O presente capítulo tem por proposta encontrar os indícios do processo de inserção dos primeiros missionários batistas em Goiás e, principalmente, em Goiânia. Para isso, se faz necessário buscar as fontes de diversas juntas missionárias que estavam inseridas em Goiás no século XIX.

O projeto missionário batista visava à expansão para o interior do Brasil, estrategicamente direcionada para atingir o centro do país. Nesse contexto, a região de Goiás não ficou à margem do movimento evangelizador. Sua inserção no campo religioso protestante deu-se, inicialmente, por meio de uma conexão eclesial com o estado de São Paulo, que funcionava

¹⁰⁸ Tais correntes religiosas operaram uma ruptura teológica decisiva, acelerando e radicalizando a racionalização da cosmovisão ocidental ao negar o caráter mágico-sacramental e retirar dos ritos a sua função de mediadores necessários da graça divina. Para o puritano e para os movimentos protestantes que dele descendem, a salvação não era mais mediada por instituições, ritos ou objetos sagrados (os “meios mágicos”), mas dependia de uma relação individual, interior e ascética com o divino. É nesse sentido que, como bem captou Weber (2004, p. 133), o crente devia permanecer “isolado de todos os meios mágicos de salvação”. A missão protestante no sertão, portanto, não foi apenas um esforço de proselitismo religioso, mas um projeto civilizatório.

como um centro irradiador de missionários e recursos. Essa interligação é corroborada por José da Cunha Bastos (1988, p. 29)¹⁰⁹ que, ao analisar a formação do território missionário, afirma:

O território goiano fez parte da Capitania de São Paulo e era chamado as minas de Goiás, tendo sido desmembrado de São Paulo, pela Carta Régia de 2 de agosto de 1748, formando uma nova Capitania e que após a proclamação da República transformou-se no Estado de Goiás um vasto território de 642.092 quilômetros quadrado.

O protestantismo que chega ao sertão de Goiás é herdeiro direto do protestantismo de missão, isto é, refere-se à propagação da fé protestante por meio de esforços missionários bem organizados. Esses missionários eram enviados por igrejas e organizações religiosas de países já protestantes (como Inglaterra, Estados Unidos, Alemanha e outros) para regiões onde o protestantismo não era predominante. O principal objetivo era converter pessoas de outras religiões ou denominações cristãs ao protestantismo. Para Araújo (2004, p. 37), essa inserção chega ao Brasil em 1955, originária do calvinismo e, portanto, responsável pelo *desencantamento do mundo* no sertão goiano.

Já para Azevedo (2004, p. 190), os batistas estão no Brasil desde a segunda metade do século XIX como uma consequência do desenvolvimento protestante norte-americano, em geral, e batista, em particular. Essa inserção se mistura com a própria história dos Estados Unidos e de suas denominações religiosas. Esses missionários acreditavam que tinham uma missão no mundo. Tinha uma dimensão religiosa salvar no sentido clássico da palavra entre os protestantes de missão. A tradição protestante das missões no século XIX é influenciada pela religiosidade de valores do mundo liberal burguês.

Na visão da América cristã e que Deus tem sempre agido através dos povos escolhidos, os de língua inglesa, escolhidos mais do que quaisquer outros, são obrigados a propagar as ideias cristãs e a civilização cristã. Alguns autores escreveram que a mais alta expressão da civilização anglo-saxônica eram os Estados Unidos. Um ministro metodista disse: Deus está usando os anglo-saxões para conquistar o mundo para Cristo a fim de despojar as raças fracas e assimilar e moldar outras. O destino religioso do mundo está nas mãos dos povos de fala inglesa. À raça anglo-saxã, Deus parece ter entregue a empresa de salvação do mundo (Mendonça, 1995, p. 61).

¹⁰⁹ Em virtude da escassez de bibliografia específica, o estudo de José da Cunha Bastos (1988) assume papel de destaque, uma vez que constitui a única obra dedicada exclusivamente à história dos batistas em Goiás, configurando-se como referência seminal para a área. Segundo o autor, na página 33, ao examinar a formação do território missionário no Sul do estado é possível periodizar o trabalho batista em três fases: a primeira, compreendida entre 1914 e 1928; a segunda, entre 1929 e 1934; e a terceira, de 1935 até o presente.

Os primeiros missionários batistas expressavam essa mentalidade. Para Alencar (2005, p. 37), o que chega ao Brasil é o protestantismo de missão, que era predominantemente *proselitista*, e o protestantismo de *emigração*, que era predominantemente étnico. Para Azevedo (2004, p. 190-191), “o protestantismo de emigração tinha como objetivo a migração de grupos protestantes para novas regiões”. Esses grupos levavam consigo suas práticas religiosas e estabeleciam comunidades protestantes nos locais onde se instalavam. Sua principal característica seria atender às necessidades religiosas e culturais dos imigrantes. No caso da identidade batistas, colonos norte-americanos se fixaram em Santa Bárbara, São Paulo, em 1871.¹¹⁰

Os missionários que aqui chegaram reproduziram o modelo de igreja que conheciam e repetiram aqui a teologia que sabiam. Com a visão de “bandeirantes”, também se pretendeu atingir localidades não alcançáveis por uma igreja local, daí a evangelização nas áreas do “sertão”, no imaginário nacional, em geral, e batista, em particular. A ação protestante sobre o sertão goiano assume um significado particular, especialmente no contexto das missões religiosas e da expansão do protestantismo no interior do país. O conceito de sertão no Brasil é profundamente ligado à ideia de um espaço geográfico e simbólico distante, árido e muitas vezes marginalizado em relação aos centros urbanos e ao litoral. Para Araújo (2004), expressões como “missionário do sertão”, “terras virgens” e “Bandeirantes da Bíblia no Brasil Central” tornam-se referências sobre um local específico. Segundo a autora, a ação protestante em Goiás assume um significado particular:

buscamos uma conceituação do Sertão missionário enquanto *locus* da ação protestantizadora a partir de relatos dos agentes da religião ética de salvação que passaram por Goiás no período de transição do século XIX para o XX ou que se manifestaram a respeito do assunto em literaturas correspondentes. Assim, de posse da representação de sertão elaborada sob a descrição feita pelos agentes religiosos, pretendemos promover uma aproximação ao conceito de sertão vigente na historiografia brasileira e inferir as possíveis similaridades existentes entre os distintos pontos de vista (Araújo, 2004, p. 81).

A partir dessa realidade, o sertão acaba sendo o lugar onde impera o barbarismo nutrido pelo isolamento em relação ao poder público. Historicamente, o sertão foi visto como uma região carente de presença institucional, incluindo a religiosa. Para os protestantes, especialmente

¹¹⁰ Quanto à chegada dos batistas, a data foi objeto de uma renhida disputa no interior da denominação. Aliás, a origem dos batistas é motivo de disputa entre os próprios batistas por razões apologéticas. Essa, porém, não é a única disputa. Em relação ao Brasil, essas disputas são reveladoras do modo batista de pensar sua história. De um lado, alguns pesquisadores batistas entendiam ser válido o ano em que teve início a igreja batista de colonos norte-americanos, em Santa Bárbara, em 1871. Do outro lado, estavam os que defendiam o ano de 1882, quando os missionários da Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados fundaram a igreja de Salvador.

no século XX, o sertão representava um campo fértil para a evangelização, já que muitas áreas eram pouco atendidas pela Igreja Católica, tradicionalmente dominante no Brasil.

Em seu artigo *Região, Sertão, Nação*, Janaína Amado (1995, p. 145-151) estabelece um diálogo com a perspectiva de outros estudiosos como Nunes (1784) e Teles (1991):

“sertão” ou “certão” seria corruptela de “desertão” [...] proviria do latim clássico *serere*, *sertanum* (trançado, entrelaçado, embrulhado), *desertum* (desertor, aquele que sai da fileira e da ordem). [...] Desde o século XVI, as duas grafias foram empregadas por numerosos viajantes e cronistas do nascente império português na África, Ásia e América.

Amado (1995) coteja as interpretações de diversos estudiosos sobre a origem e o significado da palavra “sertão”, destacando as diferentes perspectivas etimológicas e históricas. Pohl (1976, p. 249-287), por exemplo, mencionou os “vastíssimos sertões goianos”, e chamou a atenção para “essa área perdida, escondida, esse sertão das Gerais”. Janaína Amado oferece uma análise profunda das transformações semânticas e simbólicas do conceito de sertão, destacando seu papel central na formação da identidade nacional brasileira e na compreensão das dinâmicas regionais e culturais do país.

Para Lima (1999, p. 44), o sertão surge como “espaço simbólico, cujos contornos geográficos seriam de difícil delimitação”. A ação protestante no sertão foi marcada por um esforço de levar a mensagem evangélica a comunidades isoladas, muitas vezes através de missionários itinerantes. Essa visão reforça a ideia de que a ação protestante no sertão não é apenas geográfica, mas também simbólica, buscando preencher um vazio espiritual.

Sobre Goiás é oportuno pontuar que a história da região enquanto ciência histórica reflete a dificuldade na negociação operada em torno da relação entre essa memória e a historiografia regional contemporânea. A historiografia brasileira do século XIX abriu um caminho sobre a identidade romântica da narrativa permeada pelo “encontro” entre as três raças, de Philippe Von Martius (IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Esses materiais eram produzidos por estrangeiros, anteriores à independência e repletos de preconceitos contra a jovem nação. Existiram, nesse sentido, historiografias consideradas que definiriam as identidades do Brasil e do sertão Goiano. No conceito de história regional, Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2008, p. 9) pontua com valor:

A escrita da história regional ou local é, neste sentido, não apenas um trabalho de re-apresentação da região, um trabalho de explicação do regional, mas é um trabalho de elaboração do regional, de ressignificação, de atualização do sentido que a região possa ter, é um trabalho de invenção ou re-invenção do regional ou do local. O historiador recria o passado, não o apresenta tal como

ele foi, mesmo aproximadamente ou de modo probabilístico. A leitura do passado se dá no presente e, portanto, modificado pelo seu horizonte de expectativa, pelo seu contexto de significação, de leitura.

A maneira como esse campo foi estruturado no século XIX é indicadora da relação de forças entre as narrativas que configuraram a forma como o passado foi representado. A visão de algumas missões pode desconsiderar as tradições e identidades locais em favor de uma visão religiosa específica. Através de discursos, grupos religiosos podem se apropriar de outros grupos e construir suas próprias imagens. Estamos falando de questões marcadas pela dominação e violência na história da ocupação do sertão do Brasil. É o que pontua José d'Assunção Barros (2005, p. 114) em seu texto *História, Região e Espacialidade*: “A vida humana é um eterno devir de territórios de longa e curta duração, que superpõem e se entrelaçam ao sabor das relações sociais, das práticas e representações”. É um espaço de “campo de forças”, que resulta de uma produção, demarcando também território e um espaço de poder.

Observa-se a valorização dos traços negativos do sertão. A depreciação do sertanejo, do território, sua vivência e seu mundo simples tocam na superfície da relação concorrencial entre distintas teodiceias. Nasr Chaul (1997, p. 27), refletindo sobre o conceito de decadência (mais que a descoberta do ouro, um olhar do passado na configuração do outro), pontua que:

As entradas dos bandeirantes em terras goianas em busca da ambiciosa mão-de-obra e da ambicionada riqueza. A sua decadência é na realidade uma construção de olhares que buscaram transformar Goiás a partir de uma visão eurocêntrica. O sertão despertou curiosidade, seu isolamento, a decadência, o atraso serão as marcas do Estado no interminável século XIX.

Nasr Chaul (1997) entende que a abordagem sobre o sertão é uma categoria complexa e multifacetada, que transcende a simples noção geográfica para se tornar uma expressão de condições existenciais, sociais e políticas. O sertão, nesse sentido, não é apenas um espaço físico, mas uma construção simbólica e ideológica que reflete as contradições, ambiguidades e lutas inerentes à sociedade brasileira, especialmente no contexto do interior do país. O sertão carrega consigo valores, discursos e imaginários que são mobilizados para justificar ou contestar estruturas de poder. Ele não é apenas um lugar, mas uma ideia que pode ser usada para reforçar narrativas de isolamento, atraso ou resistência. Nasr Chaul, em sua reflexão, explora como o sertão é frequentemente associado a uma condição de marginalidade e exclusão, mas também a um espaço de resistência e autonomia.

A visão do missionário percebe no sertão uma sociedade sertaneja pelo prisma da vida fácil. Para Selma Custódia Sena (2011, p. 10-11), a narrativa mítica sobre o sertão é entendida por diversas características:

O Sertão, nesse modo de compreensão, representa um lugar vazio, não civilizado, um campo aberto para a efetivação do projeto de civilização. O sertão é um lugar de encantamento, de entidades sobrenaturais como o saci, o lobisomem, a mula sem cabeça. Lugar de almas penadas que vagueiam e de santos que fogem das igrejas. O sertão não foi desencantado pela modernidade, mas o será quando virar fronteira. As imagens de viajante e deserto pretendem ainda, em relação ao sertão, dizer sobre a condição humana, de modo simbólico. E diz também sobre a liberdade e a dramaticidade que dão significado à travessia.

Esses elementos destacam a dimensão mística e cultural do sertão, reforçando sua identidade como um espaço de mistério e fascínio. Ela também diz respeito ao tempo histórico, como se o sertão estivesse localizado num período anterior do tempo.

Goiás, como parte do imenso sertão, encontrava-se esquecido da faina mercantilista. Goiás foi alvo de inúmeras expedições. Destacaram-se as bandeiras, entradas e descidas. Em 3 de julho de 1722, mais de 500 homens partiram da vila de São Paulo rumo ao sertão. Bartolomeu Bueno buscava ouro cujos indícios haviam encontrado em suas andanças. Em 1744, foi criada a Capitania de Goiás, e seu primeiro governador foi dom Marcos de Noronha. Pontua Paulo Bertran (1991) que o gado penetrou em Goiás antes mesmo da febre do ouro, não originando, todavia, núcleos significativos de povoamento.

Os viajantes que passavam por Goiás com seus olhares repletos de progressos europeus tinham a impressão de um progresso invertido na janela do tempo. Em 1819, o botânico e naturalista francês Augustin François César Prouvençal de Saint-Hilaire (1779-1853) percorreu os sertões goianos como parte de sua expedição pelo Brasil, realizada entre 1816 e 1822. Suas observações sobre o território e sobre a população local foram reunidas na obra *Viagem à Província de Goiás*, redigida na década de 1840, período em que Goiás ainda era tratado oficialmente como Província. Durante sua passagem pela então Vila Boa, atual Cidade de Goiás, Saint-Hilaire registrou que a capital apresentava “pouca salubridade” e previu que poderia ser abandonada caso não abrigasse a sede do corpo administrativo provincial (Souza, 2023, p. 7-8).

A conquista e a ocupação do território goiano foram profundamente marcadas pela captura de populações indígenas e pela imposição de um modelo de aldeamento que visava reorganizar seus modos de vida segundo interesses coloniais. Nesse processo, as missões religiosas desempenharam papel central ao articular práticas de catequese, disciplinamento e controle territorial. Boaventura, que discute a formação do território goiano setecentista, assinala os conflitos entre nativos e colonos na ocupação do território. Nesse quadro social precário, pontua o papel da Igreja Católica:

As missões cumpriam a função de legitimar a ordem estabelecida – reforçando as noções de disciplina em suas manifestações religiosas. Que era uma forma de controle (portugueses) no espaço físico e Imaginário que se alternam e se moldam. As expedições eram acompanhadas por jesuítas que buscavam cristianizar os silvícolas. A escravização do nativo só era admitida com exceção, na hipótese de resistir o índio à colonização, o que se chama à época de “guerra justa”. As primeiras incursões para Goiás se darão em 1654, que tinha o objetivo de resgatar os índios para aldeá-los. Aos índios restava aceitar a fé católica ou a paz/guerra – já que eles eram vistos como estranhos. No período pomba-lino, os jesuítas foram sumariamente afastados da catequização indígena (Boaventura, 2012, p. 191-205).

O caminho era transformar os indígenas em seres “europeizados” com suas desigualdades, subjugação e impor costumes de fora. Dessa mesma forma, a visão dos missionários no sertão revelava outra cosmovisão que tinha como objetivo desencantar, criticar e recusar a tradição da Igreja Católica. Júlio Andrade Ferreira, um dos mais importantes historiadores do protestantismo brasileiro, dedicou-se a estudar e documentar a história das igrejas evangélicas no Brasil, com destaque para a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), pontuando essa visão depreciativa do sertão:

Preguiça estamparam-se nas faces debotadas e amarelas como a flor do algodão, no traje quase indecente das mulheres, no esburacado, tosco e imundo das habitações, de par com os nojentos e engordurados patuás, que pendem de pálidos e grossos pescoços (Ferreira, 1992, p. 505).

Em certo sentido, essa era a ótica do opressor. Refletia a permanência ou mesmo a predominância da mentalidade do século XIX entre os missionários protestantes de missão. Um dos aspectos destacados por Ferreira é a visão que os missionários tinham do sertão brasileiro. Muitos deles enxergavam o interior do país com um olhar negativo, associando-o ao atraso, à pobreza e à falta de civilização. Essa percepção influenciou a estratégia missionária, que visava à negação do catolicismo visto que a prática protestante se pautava na relação de conflito que estabeleceu com a religiosidade local.

Para Maia (2007, p. 4), a espacialidade dos sertões trata-se de um território movente, instável, “espaço como uma zona de fronteira, permeada de vestígios, gentes, lugares e ruínas”. De acordo com o autor, essas “geografias incompletas” desafiavam o olhar dos viajantes. Ali não se enxergava “fundação cultural homogênea e persistente”. Para Cavalcante (2018, p. 272-292), o “local” é pontuado como espaço de problematização. O que se entende por local? Local em relação a quê? Para quem? O que é local para uns pode, igualmente, ser global para outros. Ou seja, ao falarmos de local, estamos, concomitantemente, falando de espaço. Para Circe Bitencourt (2009, p. 169), “a questão da memória impõe-se por ser à base da identidade, e é pela memória que se chega à história local”.

Vendo o sertão como um lugar permeado por negatividades, o olhar dos missionários do local acusa especialmente o “lugar” por negatividade. Cavalcante (2018, p. 287) discorre que é importante evitar qualquer leitura que compreenda a existência, *a priori*, da história local, como se ela “se encontrasse lá”, pronta e definida. Foi o que aconteceu com os missionários protestantes que desenvolveram uma perspectiva etnocêntrica e reducionista do sertão. Sendo assim, a história local não é uma “história de migalhas”. Barros (2013, p. 15) destaca a importância de o pesquisador, ao delimitar seu espaço de investigação e defini-lo como uma “região”,¹¹¹ esclarecer os critérios que o levaram a essa delimitação.¹¹² Essa reflexão é fundamental para garantir clareza e coerência metodológica no processo de pesquisa, permitindo que o estudo seja compreendido e avaliado de maneira adequada. A definição de uma “região” como objeto de estudo deve ser justificada com base em aspectos teóricos, empíricos ou contextuais que sustentem a escolha, contribuindo para a consistência e relevância da investigação.

A reflexão acerca da história local é, na sua qualidade primeira, uma chave de leitura. Dessa forma, colocá-la em discussão traduz nosso esforço em compreender capítulos importantes da própria história regional em Goiás. O estabelecimento da identidade batista requer o reconhecimento desse grande esquema das coisas. Para Marcia de Almeida Gonçalves (2007, p. 178-180), história local é o

conjunto de experiências de um sujeito em um lugar e, também, o conhecimento sobre o conjunto dessas experiências; conhecimento histórico produtor de uma consciência acerca das relações entre as ações de sujeitos individuais e/ou coletivos em um lugar, dimensionando em sua ordem de grandeza como uma unidade; [...] campo privilegiado de investigação das relações de poder de diferentes grupos, instituições e indivíduos e dos processos movedições de sedimentação das identidades sociais.

Sendo assim, a autora destaca que a história local é um terreno fértil para estudar como o poder é exercido, disputado e negociado entre diferentes atores sociais, como grupos, instituições e indivíduos. Isso inclui conflitos, alianças, hierarquias e estratégias de dominação ou resistência que moldam a vida cotidiana. O recorte no lugar, o aproximar da lente, articulado à micro-história, privilegia a observação de aspectos que se perdem em investigações generalistas. A expressão *processos movedições* refere-se à dinâmica constante e fluida da construção das

¹¹¹ Local se refere aqui a uma cultura ou uma política local, a uma singularidade regional, a uma prática que só se encontra aqui ou que aqui adquire conotações especiais a serem examinadas em primeiro plano.

¹¹² Na prática historiográfica, a região raramente funciona como um simples ponto de partida empírico. Ela é, sobretudo, um constructo analítico, um ponto de chegada que emerge da investigação e da interpretação das fontes, ganhando seus contornos específicos a partir das questões teóricas e metodológicas colocadas pelo historiador.

identidades sociais. A história local permite observar como as identidades (individuais e coletivas) são formadas, transformadas e consolidadas ao longo do tempo, influenciadas por contextos históricos específicos e pelas relações de poder.

Já que estamos falando de um protestantismo de missão em Goiânia, conhecer o processo de tal reflexão busca compreender a forma como se deu a construção da identidade batista entre os seus pioneiros. Para isso, foi pesquisado o principal instrumento de divulgação dos batistas em Goiás, o seu informativo impresso, *O Batista Goiano*, órgão de publicidade criado em 1943 em Ipameri, três anos após a fundação da Convenção Batista do Estado de Goiás.

O objetivo principal do informativo era propagar “a mentalidade batista”¹¹³ e suas “normas éticas”. Para Teixeira (2017, p. 14), a “abordagem da mentalidade constituída na comunidade batista só é possível a partir da análise da linguagem por eles utilizada e captada em diferentes textos produzidos por seus membros e suas instituições”. A manutenção da identidade do grupo religioso aqui estudado se desenvolve a partir de questões como:

a comunidade batista não se constitui a partir da evolução ou de rupturas no campo religioso local, mas resulta do desenvolvimento de um processo exógeno, cujos representantes, desde o início, reproduziram na Bahia os fundamentos teológicos e a estrutura institucional do seu sistema religioso de origem. O referido processo implicou na negação da cultura local e na transplantação de componentes culturais, valores visões de mundo e código de ética estranhos, os quais foram, por isso mesmo, absorvidos com dificuldade pela população atraída (Teixeira, 2017, p. 13-14).

Sendo assim, os batistas se identificam pelo modo como seus membros se relacionam entre si e com os outros a partir da análise da linguagem por eles utilizada e captada. O referencial teórico se deteve em dialogar com a teoria de Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, e com o conceito de Márcia Liberal sobre *Religião, Identidade e Sentido de Pertencimento*. A fundamentação do assunto se deu pela análise documental de memórias escritas pelos missionários que atuaram no estado, além do informativo. As fontes que serviram como base para este trabalho foram as atas de fundação de igrejas, informativos, revistas, anais da Convenção Batistas Goiana e fotos.

Os dados do IBGE corroboram o vínculo religioso da maior parte da população brasileira, cuja composição é majoritariamente católica e, em segundo plano, evangélica, espelho da herança histórico-religiosa do país. Se dividem em confissões históricas inseridas no país a partir dos movimentos imigratórios e missionários que convergiam seus olhares para o Brasil

¹¹³ A análise da mentalidade é crucial para os historiadores, pois permite compreender não apenas os eventos e fatos históricos, mas também as motivações, intenções e justificativas por trás das ações humanas, já que a manutenção da identidade batista do grupo religioso que se formava seria fundamental para a sobrevivência, enquanto grupo, e para o processo e expansão, enquanto mensagem.

por volta do século XIX. Mais que um país “católico”, o Brasil com o tempo foi sendo modificado em seu espaço social ocupado por outras religiões e o prisma religioso foi se modificando em nossos dias principalmente no sertão de Goiás. Goiânia integra um quadro não destoado da configuração geral: a predominância “católica” seguida pelos evangélicos. Sendo assim, a sociedade tem presenciado um progresso de crescimento de confissão evangélica no Brasil e no estado.

Para Araújo (2004, p. 18), em 1893 tem-se notícia da organização de um grupo protestante em Santa Luzia (hoje Luziânia) sob a responsabilidade dos presbiterianos de Minas Gerais, tendo à frente o Missionário John Boyle. Posteriormente, na cidade de Catalão, houve o estabelecimento de outro núcleo protestante dirigido por dois missionários, Reginaldo Young e Frederick Charles Glass, os quais viriam ligar-se à agência de evangelização internacional. Esse núcleo tornou-se a Igreja Cristã Evangélica do Brasil (ICEB). Escrevendo para *O Jornal Batista*, com o tema *a Colportagem no Brasil*, Frederick Charles Glass (1871-1960), missionário e colportor, escreveu:

Faz mais de vinte annos que deixei o pastorado da Igreja Christã na cidade de Goyaz para me dedicar exclusivamente ao trabalho de colportagem no norte do país. Nem por um momento me tenho arrependido daquelle passo radical, pois de anno em anno o tabalho tem augmentado em benção e fruto. Actualmente tenho dez bons colportores que vendem somente Escripturas Sagradas. Temos trabalhado em 16 Estados incluindo os de Matto Grosso e Goyz. A última visita ao Estado de Goyaz foi feita este anno, através do Brasil, a cavallo, uma viagem global de mais de 5,000 milhas (Glass, 1938, p. 12).

O recorte temporal refere-se a um período de suma importância para a identidade batista em Goiás, que começou oficialmente em 26 de setembro de 1920 com a fundação da Primeira Igreja Batista em Catalão situada na Rua Álvares Cabral nº 202, com 19 membros.¹¹⁴ Localizada no Sudeste do estado, foi o palco da penetração dos missionários para a consolidação da identidade batista. Nos primeiros anos do século XX, Catalão era fornecedora de gado e charque para as regiões produtoras de café. O povoamento iniciou-se por volta de 1728 com a construção de um rancho para apoio das tropas que adentravam pelos gerais. De acordo com Araújo (2004, p. 11), os tropeiros foram inicialmente os vetores da difusão protestante no interior do Brasil. Na dianteira dos trilhos da estrada de ferro, missionários protestantes adentravam o sertão goiano a fim de exercerem a sua prática proselitista.

¹¹⁴ Em sua tese de doutorado, Arrais (2008, p. 187) apresenta um dado demográfico relevante para a compreensão da hierarquia urbana goiana no início do século XX. Até 1920, o município de Catalão, localizado no Sudeste do estado, configurava-se como o mais populoso de Goiás, contando com 38.574 habitantes. Em contraste, a Cidade de Goiás, então capital administrativa, ocupava a quarta posição no ranking populacional, com 21.223 habitantes no mesmo ano

O grupo religioso formado pelos batistas está presente no estado de Goiás desde o século XIX. Ao pensar nesse grupo, que há alguns anos está “estabelecido”, surge à pergunta geradora do presente trabalho: como os batistas em Goiânia construíram sua identidade? A reflexão permeia e amplifica o complexo debate em torno da difícil negociação entre memória e historiografia na produção regional contemporânea. Para se chegar a essa identidade batista em Goiânia, faz-se necessário adentrar a fronteira onde a experiência dialoga com a história cultural por meio das marcas e vestígios deixados pelos pioneiros que iniciaram o trabalho batista em Catalão.

Nesse período, ocorreu a fundação do povoado Gamelleira, atual cidade de Cristinápolis. A presença de protestantes em Gamelleira foi um fenômeno incomum para a época, já que o Brasil era majoritariamente católico e a Igreja Católica tinha forte influência política e social. Em virtude de perseguição religiosa de convertidos ao protestantismo nasceu a cidade de Cristinápolis. Os protestantes com uma cosmovisão trouxeram consigo novas práticas religiosas e uma visão de mundo diferente. O que gerou atritos com a comunidade católica local. O combate ao protestantismo pela Igreja Católica se deu na luta pela manutenção de seu monopólio religioso em Goiás. Esses conflitos religiosos se intensificaram pelo abalo que a Igreja Católica sofreu com o fim do Regime de Padroado Régio, em 1890, resultado do advento da Proclamação da República (1889).

Apesar das dificuldades, os protestantes conseguiram estabelecer uma forte presença em Goiás, criando igrejas, escolas e outras instituições que ajudaram a consolidar sua identidade. Esse reduto protestante tornou-se um exemplo de resistência e adaptação em um ambiente muitas vezes hostil. Em Goiás, os primeiros missionários protestantes adentraram via “protestantismo de missão”,¹¹⁵ que surgiu principalmente nos séculos XVIII e XIX, com o objetivo de expandir o cristianismo protestante para regiões não cristãs ou onde outras religiões predominavam. Esse movimento foi impulsionado por um forte sentimento de dever religioso, conhecido como “zelo missionário”. O objetivo principal era converter pessoas ao protestantismo, muitas vezes em contraste com religiões locais ou outras formas de cristianismo, como o catolicismo. Segundo Araújo (2004, p. 25), os missionários traziam um novo discurso:

Por isso estas missões se definem a partir da ligação mantem com a cultura religiosa de origem e do aspecto fronteiro com a cultura religiosa onde se originam e do aspecto fronteiro que fomentam. Tal aspecto ocasiona-se difusão discurso anticatolicista implantado no território brasileiro quando missionários decidem propagar aqui o seu discurso religioso de condução da vida.

¹¹⁵ O protestantismo de missão ganhou força após o Grande Despertamento (um movimento de revitalização religiosa nos séculos XVIII e XIX) e foi facilitado pela expansão colonial europeia. A criação de sociedades missionárias, como a Sociedade Missionária de Londres (1795), foi crucial para organizar e financiar esses esforços.

muitas outras que ele fez. Eles tinham a preocupação com a salvação das comunidades indígenas. Frederick Charles Glass foi um engenheiro e explorador britânico que desempenhou um papel significativo no desenvolvimento de infraestruturas no Brasil durante o século XIX. Ele foi um dos fundadores da Igreja Evangélica em Goiás, sendo um dos primeiros a disseminar o protestantismo na região. Em sua fala durante sua passagem evangelizando em Goiás pontua:

Como colporteur, evangelista e pastor, possuindo um conhecimento íntimo do país e de seu povo, estou mais do que convencido que o colporteur é a [ilegível] em cada um dos esforços empregados para evangelizar a /América do Sul e na verdade toda as terras Católicas Romanas (Glass, 2018, p. 98).

O Sr. Glass, em 1909, desceu investigando o Araguaya e esteve na Ilha do Bananal, onde encontraram as comunidades indígenas dos Karajá. Sua atuação como engenheiro e missionário protestante reflete o espírito de muitos estrangeiros que, no século XIX, buscaram deixar uma marca duradoura no Brasil. Glass tinha um indígena como guia, passando pela cidade de Goiás, onde já havia um posto avançado da União Evangélica da América do Sul. Em seu contato com os Karajá, Glass (2018, p. 145-146) expressa o seu encanto pela salvação dos indígenas:

[...] quão grande deviam ser a solidão, a falta de esperança e o animalismo de suas vidas. Êles jamais poderiam ter uma idéia das realidades do amor de Deus, da vida eterna e da graça do Senhor Jesus! Ali estavam assentados esses filhos de Adão, belos e de nobre aparência, olhando demoradamente para mim, e eu me achava inteiramente sem possibilidades e incapacidade para falar-lhes sêbre aquilo que eu estava ansioso para ensinar-lhes sobre as boas novas da Salvação.

Para Araújo (2004, p. 32), isso aponta para as distinções entre religiões de salvação por mais que houvesse a preocupação com a catequização indígena, refletindo a permanência ou mesmo a predominância da mentalidade do século XIX entre os missionários protestantes norte-americanos que atuaram em Goiás. Essa era a forma de abordagem característica das missões estrangeiras e de seu discurso proselitista. Em visita técnica à Cidade de Goiás, em 7 de dezembro de 2024, foi tirada uma foto da Igreja Cristã Evangélica datada de 1904.

rio Tocantins e voltar para o Sul do estado), Conceição, Catingueira, São Félix, São Bento, Porto Nacional, Natividade, Palma, Cavalcante, Planaltina, Santa Luzia, Campo Formoso, Roncador.

Figura 12 – Igreja Cristã Evangélica de Goiás



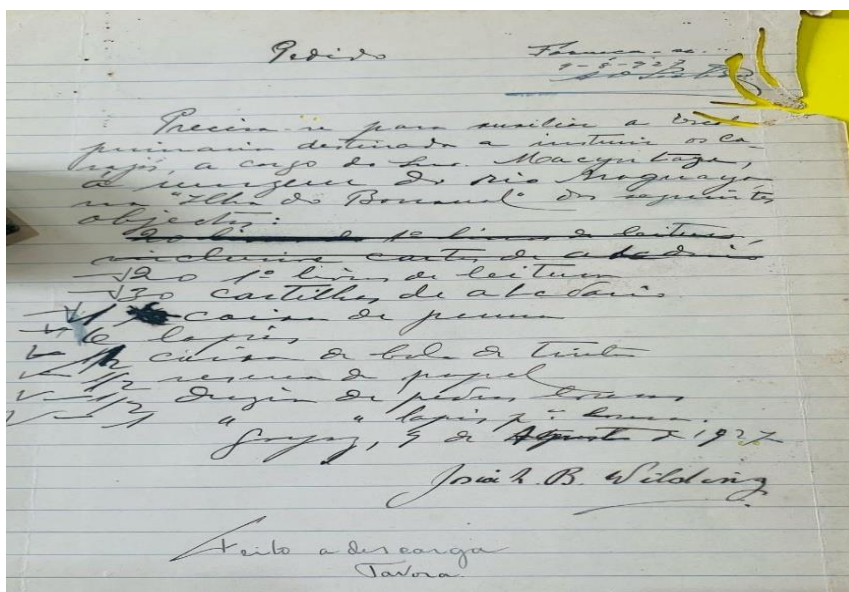
Fonte: arquivo pessoal do autor.

Já o Rev. Archibald Macintyre¹¹⁹ nasceu em Reton, na Escócia, em 1883, e em 1907 já estava em missão no Brasil. Chegou à cidade de Catalão em 1908. Seu livro, intitulado *Descendo o rio Araguaia*, redigido quando excursionou pelo Norte de Goiás, é um registro valioso da geografia, da cultura e das condições sociais da região naquela época, oferecendo um olhar detalhado sobre a vida das comunidades indígenas do local. O rio Araguaia é um dos principais cursos d'água do Brasil, cortando os estados de Goiás, Mato Grosso, Tocantins e Pará. Durante sua expedição, Macintyre desceu o rio, observando e registrando aspectos importantes da região.

A carta de pedido do missionário Macintyre é uma fonte histórica importante para entender os objetivos traçados e atuação no rio Araguaia no início do século XX. Macintyre interagiu com os habitantes da região, incluindo indígenas, ribeirinhos e colonos, documentando seus modos de vida, costumes e desafios. Na figura abaixo há a transcrição de uma carta datada de agosto de 1927, em que o missionário recebe uma lista de materiais para a ilha do Bananal, com o intuito de instruir os Karajá. Os itens solicitados foram: livros de leitura, cartilhas do abecedário, lápis, resma de papel entre outros itens ilegíveis.

¹¹⁹ Agente da *South American Evangelical Mission-SAEM* (Missão Evangelizadora da América do Sul), fundada em 1885 na Inglaterra. Uma instituição que na sua origem atuava na Argentina transferindo sua base de atuação para o Brasil por volta de 1905 ao estabelecer bases missionárias nas Regiões Norte (Maranhão) e Sudeste (São Paulo) (Araújo, 2016, p. 647).

Figura 13 – Carta destinada ao missionário Macintyre¹²⁰



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Esses indícios são elementos essenciais na composição do relato da viagem por esses missionários. Tanto o tempo quanto a carta apresentada revelam as intenções expansionistas do protestantismo de missão no então estado de Goiás. Esse documento mostra o trabalho do Missionário Archibald Macintyre que chegou ao Brasil em 1907 e atravessou o estado de Mato Grosso e Norte de Goiás. Montado em sua mula “mogiana”,¹²¹ visitou os recém-convertidos nas fazendas em toda a região de Goiás, antiga capital do estado. Plantou congregações em Palmeiras, Anicuns, Nazário, Guardamór, Iporá e Jussara (Macintyre, 2000).

Os planos dos batistas para o evangelho chegar ao interior do país estimularam a Junta de Missões Nacionais (JMN) a enviar o missionário L. M. Bratcher para o interior do país com o objetivo de elaborar planos para inserção batista no sertão. Lewis Mallen Bratcher (Figura 14) nasceu no dia 11 de junho de 1888, em Black Rock, Kentucky, Estados Unidos. Foi uma missão norte-americana que dedicou 28 anos de sua vida ao trabalho missionário no Brasil, apresentando-se à Junta de Richmond em 1918. Ele foi nomeado diretor executivo da Junta de Missões Nacionais em 1926 e teve papel significativo na evangelização e alfabetização de comunidades carentes, especialmente no sertão brasileiro.

¹²⁰ Carta do missionário solicitando materiais escolares para a comunidade. Visita técnica realizada em 7 de dezembro de 2024, no Museu das Bandeiras, Cidade de Goiás, GO.

¹²¹ Referência à estrada de ferro Mogiana de Ipameri.

Bratcher ficou conhecido como “O Apóstolo do Sertão” e liderou campanhas importantes de evangelização e alfabetização, focando em pessoas marginalizadas como sertanejos pobres, crianças analfabetas, órfãos, leprosos e povos indígenas (Mathews, 2022, p. 25). A chegada à cidade do Rio de Janeiro ocorreu no dia 5 de fevereiro de 1919. Ele próprio acabaria tornando-se um dos precursores da expansão missionária rumo ao Brasil Central, especialmente no estado de Goiás. Bratcher, enviado pela JMN, realizou as primeiras viagens pelo território nacional em 1925. No início de abril, viajou para São Paulo e, em seguida, para Araguari, no Triângulo Mineiro, onde se encontrou com seu colega e pioneiro Salomão Ginsburg. O projeto previa uma excursão evangelística à capital de Goiás. Foi nesse contexto itinerante que Bratcher se encontrou com o missionário e médico Dr. Fanstone,¹²² acompanhando-o posteriormente numa deslocação até Anápolis a bordo de um *Ford* (Mathews, 2022, p. 51).

Figura 14 – Lewis Mallen Bratcher em sua cavalgadura



Fonte: Ruth Ferreira Mathews (2022, p. 57).

¹²² James Fanstone (1890-1987), brasileiro, filho de missionários ingleses, formou-se em medicina e recebeu treinamento missionário na Europa. Impulsionado pela união entre vocação médica e ideal protestante, retornou ao Brasil no início do século XX e se fixou em Goiás, onde fundou um hospital em Anápolis e consolidou uma rede de profissionais da saúde envolvidos em atividades missionárias. Sua prática médica refletiu de modo evidente a orientação calvinista que moldava sua visão de serviço e missão.

Os tropeiros eram os auxiliares eficientes na cozinha e possuidores de vasta cultura do conhecimento do sertão. O sertão era, sobretudo, o local onde pessoas precisavam de salvação e de inserção na “sociedade nacional”. Relatórios indicam que os missionários passaram por Lavrinhas¹²³ para uma visita à Santa Dica,¹²⁴ célebre na época. Sobre seu encontro com a Santa relatou: “a influencia de Benedicta se estava estendendo em todas as direções. O povo vinha de todas as partes para vista-la e receber a sua benção [...] na aparência não causava grande admiração; todavia era a mais bela moça”.

Ao publicar seu primeiro relatório de viagem no *O Jornal Batista*, Bratcher empenhou-se em construir a imagem do sertão como o local ideal para se estabelecer, conclamando os batistas a não se omitirem e a investir na evangelização do interior. Para abrir essa campanha persuasiva, o missionário iniciou seu diário com as seguintes palavras:

O vasto *hinterland* da terra do Cruzeiro do Sul é uma região de mistério e romance. Por centenas de annos elle vem fornecendo material aos poetas e romancistas para o canto, história e lenda. Suas minas fabulosas attrahiram os primeiros descobridores e exploradores, e ainda hoje exercem grande attracção aos espiritos aventureiros e aos empreendedores de grandes negócios. Os rios do interior ainda continuam a dar ouro e pedras dignas de figurar corôas dos monarchas. Suas immensas e inexploradas florestas, com sua grande variedade de especimes de vegetaes, povoada por uma rica fauna, são uma tentação irresistível aos amantes do desconhecido [...] por muitos annos desejámos explorar este vasto interior, para achar a mais preciosa de todas as joias: não diamantes ou ouro, mas almas immortaes de homens e mulheres que lá vivem (Bratcher, 1926a, p. 10-11).

A descrição anterior exemplifica o processo pelo qual o sertão goiano passou a ser reconhecido e categorizado pelos missionários protestantes. O *locus* de atuação desses “bandeirantes da fé”, que percorreram Goiás entre os séculos XIX e XX, revela que eles enxergavam a região como uma “tentação irresistível”. Através de sua perspectiva, é possível inferir que o sertanejo era percebido como um indivíduo “pobre, rude e ignorante”, representando, portanto, a *raison d'être*¹²⁵ de sua missão evangelizadora. Dessa forma, a definição de sertão adotada nesta pesquisa alinha-se ao conceito proposto por Lima (1999), que o compreende como o “desconhecido” um espaço social a ser conquistado e dominado.

¹²³ Possível referência à região do Sítio Lavrinhas, localizado no próprio município de Pirenópolis/GO.

¹²⁴ Referência a Benedita Cipriano Gomes. O mais importante movimento religioso messiânico de Goiás surgiu em 1920, no interior do estado, a partir de um evento extraordinário: a suposta ressurreição de uma adolescente de 15 anos. Na pequena fazenda Monzodó, Benedita Cipriano Gomes, que ficaria conhecida como “Santa Dica”, passou a conferenciar com anjos, atribuindo-lhes o poder de curar, profetizar, abençoar, batizar, crismar e até mesmo casar aqueles que a procuravam (Bratcher, 1926c, p. 12).

¹²⁵ É uma expressão francesa que significa literalmente “razão de ser” e refere-se à razão fundamental ou propósito que justifica a existência de algo ou alguém. Representando, portanto, o fundamento de sua missão.

Bratcher, em seus relatórios à JMN, utilizou-se de uma representação dual do sertão: um espaço vazio, a aguardar a colonização, mas também um cenário de belezas naturais sublimes atribuídas ao “Criador”. Essa narrativa, que enfatizava a “tentação” divina do local, tinha como objetivo central legitimar e angariar apoio para a missão evangelizadora entre indígenas e não cristãos.

Longe de ser uma categoria fixa, o sertão se apresenta como uma realidade dinâmica e multifacetada, capaz de ser, simultaneamente, belo e ríspido, generoso e hostil. A experiência do missionário Bratcher ao adentrar Goiás em 1925 serve como um vívido testemunho dessa condição paradoxal. As viagens realizadas em cima dos burros foram muito desconfortáveis e seu relato inicial sobre o Sul do estado captura essa ambiguidade fundamental da seguinte maneira:

[...] o solo não promete muito. Pelo contrário, o terreno é escabroso e coberto de arvores de grande crescimento. O caminho de Santa Maria, que passa por Bananeiras e Morrinhos, é bastante áspero, sendo necessário andar com todo o cuidado [...] tivemos que suportar tão máus caminhos [...] passamos a noite na residência do missionário Archibaldo Triple, missionário inglês. Prégámos logo depois da chegada o Evangelho. Durante algum tempo o alludido missionario sofreu uma terrível perseguição e somente pela mão de Deus se livrou do seu perseguidor, o padre local (Bratcher, 1926b, p. 9-10).

A inserção protestante em Goiás reconfigurou o campo religioso local, historicamente monopolizado pela Igreja Católica. Os missionários novos “agentes” desencadearam uma acirrada luta pela acumulação de capital religioso, na qual a arregimentação de fiéis representava a aquisição do principal capital simbólico: a legitimidade. Em resposta, o clero católico, detentor tradicional da autoridade consagrada, mobilizou-se para defender sua posição dominante. Sua estratégia central foi à reafirmação do domínio erudito com um conjunto de normas, dogmas e rituais deliberadamente sistematizados, apresentando-os como a expressão legítima e superior do sagrado em oposição à suposta simplicidade doutrinária dos novos concorrentes. Nesse embate, os missionários de ambos os lados atuaram como estrategistas, responsáveis pela produção, reprodução e difusão desses bens religiosos, agora transformados em armas simbólicas na disputa pela hegemonia no campo. Conforme linguagem de Bourdieu (2007, p. 120), Weber introduz os agentes especialistas religiosos incumbidos de reproduzir o capital religioso com que constrói sua teoria do campo religioso.¹²⁶

¹²⁶ Sob a ótica da sociologia de Pierre Bourdieu, a inserção protestante em Goiás pode ser interpretada como um abalo na estrutura do campo religioso regional. A chegada de novos agentes contestou o monopólio do capital religioso e da legitimidade simbólica até então desfrutados incontestavelmente pela Igreja Católica, já que o domínio prático se constitui em esquemas de pensamento e de ação “objetivamente” sistemáticos comuns a todos os membros do grupo, sendo praticado de acordo com a modalidade pré-reflexiva (Araújo, 2004, p. 46).

Araújo (2004, p. 37) pontua que diversas agências missionárias principalmente anglo-saxônicas estiveram aqui em Goiás: Junta de Missionárias de Nova Iorque e Nashville, *West Brazil Mission*, União Evangélica Sul-Americana (UESA), resultado do amálgama de outras agências como *New York Bowery Mission*,¹²⁷ *Regions Beyond Missionary Union* (RBMU), canadense, *South American Evangelization Mission* (SAEM), inglesa; Missão Evangelizadora da América do Sul; e *Help for Brazil Mission*, fundada por Sarah Kelley, em 1892. A autora assinala que o primeiro missionário protestante a andar pelos sertões goiano foi Jonh Boyle. A estratégia discursiva presente no discurso de Bratcher, John Boyle, James Fanstone, Archibaldo Triple, Frederick Charles Glass e Archibald Macintyre no Brasil converge para um único objetivo: mostrar a importância e a suposta necessidade de se evangelizar o interior do país.

Os missionários, longe de serem meros cronistas, eram agentes estratégicos em um projeto de larga escala. O detalhamento minucioso dos locais que percorriam cumpria uma função dupla e essencial. Em primeiro lugar, essas narrativas serviam como “relatórios de prestação de contas” para que as juntas missionárias continuassem a financiar suas empreitadas. Em segundo lugar, a divulgação dos resultados de sucesso na evangelização. Em um contexto de distância e desconhecimento, a descrição vívida de paisagens exóticas, povos desconhecidos e os perigos superados serviam para construir autenticidade e credibilidade.

3.2 A trajetória dos primeiros missionários e pioneiros no estado de Goiás

Depois da Europa e dos Estados Unidos, os Batistas alcançaram êxito em sua inserção no Brasil, revelando estratégias de expansão missionária a partir da cidade de Salvador. Para entender os primeiros movimentos dos chamados batistas em Goiânia, podemos nos apoiar nas análises de estudiosos que procuraram perceber as intenções e parte dos pensamentos dos pioneiros. De acordo com Bastos (1988, p. 20), em *Lineamento dos Batistas no Estado de Goiás*, o missionário Dr. Ernest A. Jackson desempenhou um papel fundamental na consolidação do trabalho batista no Norte do Estado.¹²⁸

¹²⁷ A *New York Bowery Mission* foi fundada em 1879 pelo reverendo Albert Gleason Rulifson e esposa, sendo a terceira missão de resgate estabelecida nos Estados Unidos e a segunda em Nova Iorque. O nome se refere à área e região da cidade com o mesmo nome (Glass, 2018, p. 10).

¹²⁸ Ernest Jackson nasceu em 13 de agosto de 1877, em Brook Hall, Glade Spring, no condado de Washington, Virgínia (EUA). Em 1903, transferiu-se para o Brasil como missionário batista, atuando ao lado de sua esposa Jannette Beazley Jackson, na região de Santa Rita do Rio Preto, Bahia. Sua missão estava vinculada ao trabalho do pastor Zachary Taylor, líder religioso que atuava no campo missionário baiano naquele período. Foi enviado pela Junta de Richmond e deu assistência pastoral à PIB de Petrolina por cerca de quinze anos. Faleceu em 12 de novembro de 1928, depois que o SS *Vestris*, um transatlântico a vapor, afundou em mar agitado a cerca de 300 km de Hampton Roads, Virgínia (Silva, 2022, p. 131).

Figura 15 – Ernest Alonso Jackson



Fonte: Ramblingroots.com.¹²⁹

Como um dos pioneiros na difusão da identidade batista na região, Jackson contribuiu ativamente para a fundação e organização das primeiras igrejas, marcando o início da presença institucional desse grupo religioso em Goiás. Seu trabalho missionário foi parte de um esforço mais amplo de expansão das denominações protestantes no Brasil durante o final do século XIX. No ano de 1906, Jackson viajou 1.920 km a cavalo em uma viagem a Goiás, pregou em um auditório com 500 ou mais pessoas (Crabtree, 1906, p. 214-215). A parte visitada por ele foi o Norte do estado de Goiás, na época Campo Missionário da Junta de Missões Nacionais, hoje estado do Tocantins. Dr. Ernest visitou, na época, as cidades de Porto Nacional, Natividade, Prata e outros lugares, tendo batizado onze pessoas (O Batista Goiano, jan. 2020, p. 5). O Sul do estado de Goiás, dá-se a partir de 1914 a 1920 quando o irmão Artur Lins Tavares se mudou para Catalão e ofereceu seus serviços à Junta Missionária. Salomão Ginsburg,¹³⁰ então secretário da Junta de Missões, visita a cidade de Catalão, onde pregou, iniciando o trabalho. Trabalho esse que se estendeu ao Dr. Francis Edwards, missionário no estado de São Paulo e pastor Batista, que apoiou as primeiras viagens (Mesquita, 1962, p. 256-257).

¹²⁹ Disponível em: <https://www.ramblingroots.com/RYB-p/e895.htm>. Acesso em: 14 ago. 2025.

¹³⁰ Salomão Ginzburg destacou-se como um dos mais relevantes missionários batistas em atuação no Brasil, exercendo influência significativa nos campos religioso e comunitário dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Pernambuco. Nascido em 6 de agosto de 1867, na Polônia, era filho de um rabino e foi criado em ambiente judaico. Ainda na infância, emigrou com sua família para Londres, onde se converteu ao protestantismo, rompendo definitivamente com o judaísmo. Filiou-se como missionário da Junta de Richmond (Mein, 1956. p. 40).

O objetivo deste tópico é analisar as três principais fases da identidade batista em Goiás: a primeira, de 1914 a 1920, marcada pela chegada dos pioneiros; a segunda, entre 1929 a 1934, fase de expansão, na qual os batistas buscaram migrações para as outras regiões centrais; e a terceira, a partir de 1940, com a expansão e a consolidação do “modo de ser batista”, ao mesmo tempo em que competiam por espaço e fiéis com outras denominações. Para Lemos (2000, p. 51):

Os esforços para alcançar os lugares mais inóspitos possíveis eram grandes por parte da Junta de Richmond e também pela Junta de Missões Nacionais, por isso já havia missionários espalhados por quase todo o território brasileiro já no início da década de 20. O primeiro missionário a pisar em Goiás foi o Dr. Ernest A. Jackson, visitando cidades do norte do Estado, em 1909.

Dessa forma, os missionários forjaram um discurso acerca do Brasil, que se voltava, sobretudo, para as regiões afastadas das vilas e cidades consolidadas. Desse ponto de vista, Reis (2009, p. 23) pontua que se pode percorrer o tempo em duas direções: do presente ao passado, do passado ao presente. O historiador opera com o tempo-calendário e busca data e periodiza as experiências vividas que estuda. Dessa forma, a história é o conhecimento por meio de vestígios.

Para Amaral e Barbosa (2007, p. 39), todo esse processo ocorreu com o alargamento do trabalho pioneiro batista em diversos estados, cujo princípio era a cooperação. Salomão Ginsburg foi o primeiro missionário a vivenciar essa organização religiosa e suas representações. Chegou ao Brasil em 10 de junho de 1890. Nasceu em 6 de agosto de 1867, de pais judeus, na cidade de Suwalki, Polônia, então sob o domínio russo. Foi consagrado em Londres como ministro indenominacional por volta de 1882, batizado em 12 novembro de 1891 na Primeira Igreja Batista da Bahia e logo em seguida consagrado como ministro batista, falecendo em 31 de março de 1927, na cidade de São Paulo.

Esses precursores deixaram vestígios no esforço de espalhar essa identidade, alargar as fronteiras até a chegada à capital Goiânia. Os missionários vinculados à Junta de Richmond, órgão responsável pelas missões estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, foram os principais agentes de atuação no Brasil. Essa instituição assumia o sustento financeiro e logístico desses missionários, garantindo assim a expansão de seu trabalho evangelístico e educacional no território brasileiro. Com o intuito de propagar a mensagem protestante batista e ampliar as ações missionárias no país, foi fundada, em 1907, a Junta de Missões Nacionais (JMN), organização criada no mesmo ano e no mesmo contexto institucional que a Convenção Batista Brasileira (CBB).

A identidade batista constitui-se na interiorização do protestantismo como consequência da modernização da região do Brasil Central. Para Araújo (2004, p. 88), discorrendo sobre a expansão diz: “a linha férrea foi uma porta para a inserção protestante em Goiás que acompanhou o processo inicial de modernização da região centro-sul em direção à região centro-oeste”. Em Catalão foi fundado o primeiro núcleo protestante da região Sudeste do estado.

Por identidade, na ótica de Hall (2006, p. 17), entende-se que são: “os quadros de referências que dão aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social”. A inserção das práticas no espaço social procura demonstrar como a organização religiosa foi se estruturando em sua função representativa. Foi assim que se estruturou a identidade batista com a participação de vários atores. Em seus relatórios, os missionários retratavam o Brasil como um lugar de perigos e encantos paradoxais, destacando a situação deplorável e a profunda degradação moral e espiritual daqueles que viviam no sertão.

A preocupação com a catequização protestante em Goiás envolveu um projeto de missão internacional. Inúmeros foram os colportores das Sociedades Bíblicas (inglesas e norte-americanas). Lemos (2000, p. 51) pontua que:

Esforços para alcançar os lugares mais inóspitos possíveis eram grandes por partes da Junta de Richmond e também pela Junta de Missões Nacionais, por isso já havia missionários espalhados por quase todo território brasileiro já no início da década de 20.

Salomão Ginsburg era diretor da propaganda e colportagem no Brasil. Na edição de 1º de janeiro de 1920 ele pontua o trabalho e o desejo de supervisionar o trabalho em Goiás:

Uma das partes do nosso trabalho é o desenvolvimento do trabalho de Colportagem, porém, o mais difícil que temos achado é encontrar colportores aptos e dispostos para um trabalho tão abençoado. Felizmente, com o auxílio dos obreiros nos diversos campos, estamos conseguindo alguma coisa, e para o ano de 1920 esperamos poder organizar esta seção do serviço da Casa em condições de servir a todos os campos e a todas as igrejas batistas no Brasil. a favor desta obra tão útil e necessária, pedimos as orações de todos os irmãos [...], também esperamos poder assistir a Convenção do Distrito Federal, a realizar-se com a Igreja do engenho de Dentro, nos dias 15 a 18 do corrente mez. Estamos planejando uma viagem ao Estado de Goyaz (Ginsburg, 1920, n. p.).

O Jornal Batista foi criado em 10 de janeiro de 1901, no Rio de Janeiro, por W. E. Entzinger. Em 1909, tornou-se o órgão oficial da identidade batista com a missão de instruir e divulgar a sua identidade e as ações dos batistas, além de defender a sua prática religiosa. Após mais de um século esse é o meio de defesa da identidade no Brasil. Dessa forma, deu-se o início do trabalho batista em Goiás, resultado da expansão e interiorização missionária em

todo o território nacional. Os batistas em Goiás estão intimamente ligados aos batistas dos Estados Unidos, que enviaram missionários e os mais variados recursos para que a identidade se estruturasse.

Figura 16 – Salomão Ginsburg batizando membros da família Mohn, em Ipameri¹³¹



Fonte: *O Batista Goiano* (2020, p. 2).

O século XIX foi o auge da expansão missionária protestante, impulsionada principalmente pelos Estados Unidos. Em Goiás, os batistas surgiram sob influência de uma teologia marcadamente salvacionista, típica do movimento evangélico da época. É importante ressaltar os dois segmentos que distingue o avanço dos missionários: as territoriais, quando referido ao “Protestantismo de Imigração”,¹³² e a de incumbência, sendo esta referente àqueles que possuem um propósito ou uma missão, surgindo, assim, o termo “Protestantismo de Missão”.

Todo arcabouço teológico herdado foi gestado nos Estados Unidos. O que chegou ao Brasil foi o protestantismo norte-americano, transplantado da Europa. “O transplante de um transplante é o que se tem aqui”, como pontua Azevedo (2004, p. 24). Após as primeiras incursões, o projeto de estabelecimento da identidade começa a ganhar forma. A trajetória dos missionários e o registro da organização das igrejas Batistas em Goiás constituem relatos de uma memória que foi sendo construída e se solidificando por meio de relatórios missionários, documentos e atas.

¹³¹ Otton Mohn, aos 9 anos, Ida Mohn Lopes, Carlos Rodolfo Mohn e Ângelo Aguiar.

¹³² A fluidez do processo imigratório foi um fator crucial para a ampliação do protestantismo no Brasil, o qual se estabeleceu principalmente por meio da introdução de denominações trazidas por imigrantes alemães, suíços e americanos a partir do século XIX.

Missionários como John Boyle¹³³ e Frederick Glas¹³⁴ atuaram no estado de Goiás, preocupados com a catequização indígena. Ao fazer um relatório de suas atividades por Goiás, divulgadas no exterior em *The Missionary*, em 1889, Boyle apelava à Igreja do Sul dos Estados Unidos o envio de missionários para trabalhar com os indígenas.

Para Oeste estende-se vastidões inexploradas aos sertões sul-americano, habitadas por selvagens cuja a religião e culto mais simples que os dos africanos fetichistas, nem por isso é mais puro, ou mais próximo do Evangelho de Jesus. E hão de desaparecer da terra para a eternidade essas tribos que vagueiam nas matas e planícies do continente sul-americano, sem conhecimento algum do bendito Evangelho do Redentor? (Ribeiro, 1987 *apud* Araújo, 2004, p. 86).

Os relatórios oficiais e narrativas dos missionários frequentemente construíam uma representação estereotipada dos povos do sertão. Indígenas e sertanejos eram categorizados como elementos de “raça inferior”, atrasados e desconectados dos ideais de modernidade, já que o exemplo de civilização eram as culturas norte-americanas e europeias.

Com essa visão, o missionário Ginsburg, ao partir da capital de São Paulo, penetrou no estado de Goiás. Palacin (1994, p. 123) informa que a região mais povoada era o Sudoeste goiano,¹³⁵ pela maior proximidade com o Triângulo Mineiro e pela presença da estrada de ferro. O trecho ferroviário que ligava Araguari e a estação do Roncador, em Goiás, foi construído entre 1909 e 1914. No período, foi construído também outro tronco ferroviário, de apenas 23 km, que assistia a cidade de Catalão. A ferrovia penetrou lentamente o território goiano, permanecendo estacionada em Roncador até 1922. De acordo com Dias (2001, p. 13), a estrada de ferro foi o primeiro meio de transporte e comunicação eficiente do estado de Goiás. Cidades como Catalão e Ipameri passaram por profundas transformações. Em Ipameri, foi instalado o primeiro cinema do estado, em 1915. A cidade recebeu também a primeira agência do Banco do Brasil instalada em 1921. Segundo Kaadi (2007, p. 19), por muitos anos Ipameri foi considerado um centro comercial:

[...] em 1913, um prolongamento da Estrada de Ferro Mogiana, vivenciou as novidades urbanas: foi a primeira cidade do Estado a contar com o sistema de energia elétrica, iluminação pública, telefone, telégrafo e cinema. Também teve, em 1921, a presença da primeira agência do Banco do Brasil no Estado,

¹³³ John Boyle primeiro missionário presbiteriano em Minas e Goiás. Falecido em 1892, sepultado em Estrela de Sul-MG.

¹³⁴ O inglês Frederick Charles Glass foi um dos fundadores da Igreja Cristã Evangélica do Brasil, ao abrir várias congregações enquanto fazia o trabalho de vender Bíblias e de pregar o Evangelho pelo Brasil, em especial na Região Centro-Oeste. Em 1906, o Sr. Glass foi com sua família morar na cidade de Goiás (a antiga capital).

¹³⁵ O pastor Dr. Francis Marion Edwards, missionário atuante no estado de São Paulo e pastor da Primeira Igreja Batista (PIB) da capital paulista, foi uma figura central no estabelecimento do trabalho batista em Goiás. Seu apoio ao missionário Salomão Luiz Ginsburg foi decisivo, culminando na assistência direta na organização da primeira igreja batista em território goiano.

foram implantadas indústrias modernas e tornou-se um significativo centro comercial.

As duas cidades contavam, já na República Velha, com rede de esgoto, telégrafo e iluminação pública. Catalão, com 38.574 habitantes, era, em 1920, o município com maior população. A próxima figura ressalta o sistema de transporte rodoferroviário que atendia somente ao Sul do estado. O Norte permanecia isolado (Estevam, 1997).

Figura 17 – Sistema de transporte rodoferroviário



Fonte: Relatório Anual do M.V.O.P. (1920-1922) (Araújo, 2004, p. 196).

As cidades goianas atravessadas pela ferrovia passaram por profundas transformações ao longo do tempo, sendo quase que totalmente reconstruídas e impulsionadas por um intenso processo de modernização. Chaul pontua que Goiás é um estado essencialmente agrário pelo acanhamento de seus núcleos urbanos. Em suas palavras:

Catalão estava inserida numa região que, na virada do século apresentava-se atraente no cenário nacional em virtude de sua localização geográfica: era a porta de entrada para Goiás. Para quem vinha do Sudeste do País e também pela informação de que havia ricas terras na região (Chaul, 1997, p. 175).

Para Léonard (2002, p. 86-89), o resultado dessas primeiras empreitadas foi que em 1906 os batistas contavam com mais de 80 igrejas e 4.000 membros, um crescimento considerável, principalmente na Bahia onde havia 30 igrejas. As grandes transformações socioeconômicas ocorridas no Brasil nesse período facilitaram a chegada dos primeiros missionários pro-

testantes em Goiás, iniciado em 14 de março de 1920, quando se organizou a Primeira Congregação¹³⁶ Batista em Catalão com a presença de cinco convertidos e dois interessados, tendo sido, na ocasião, designado irmão Paschoal de Muzzin para ser evangelista.¹³⁷

Figura 18 – Igreja Batista em Catalão



Fonte: *O Batista Goiano* (2020, p. 5).

Paulo Julião da Silva, em sua tese, elucida a lógica territorial por trás da expansão batista. O autor evidencia que os missionários norte-americanos concebiam os grandes centros urbanos como vetores privilegiados para a introdução do protestantismo no Brasil (Silva, 2016, p. 39). É nesse contexto estratégico que se insere o início da supervisão missionária batista em Goiás a partir de 1914. Entretanto, para Bastos (1988, p. 37), foi só em “1920, foi dado início definitivo de um trabalho Batista no Estado de Goiás”. O segundo empreendimento missionário foi igualmente coordenado pelo mesmo missionário, dessa vez na cidade de Ipameri. Conforme registra o autor, uma tentativa inicial de estabelecer uma igreja, empreendida por alguns membros da Primeira Igreja Batista de Catalão residentes em Ipameri, em 27 de agosto de 1922, não logrou êxito. A efetiva organização da igreja ocorreu posteriormente, em 17 de janeiro de 1923, sob a presidência do missionário Salomão Ginsburg, contando com um total de doze membros fundadores.

Salomão Ginsburg foi responsável pela fundação de diversas comunidades eclesiais, contribuindo significativamente para a expansão da identidade batista na região. Entre suas

¹³⁶ Congregação refere-se a um trabalho que está sendo sustentado por outra igreja batista. Catalão estava aos cuidados de São Paulo.

¹³⁷ Revista do Centenário dos Batistas em Goiás (*O Batista Goiano*, 2020, p. 5).

principais fundações, destacam-se a Primeira Igreja Batista de Tavares (atual Vianópolis), estabelecida no final de 1923; a Primeira Igreja Batista de Cristalina, inaugurada em 19 de abril de 1924; e a Primeira Igreja Batista do Bonfim (atual Silvânia), constituída no final do mesmo ano.

Esse movimento de plantio de igrejas insere-se em um contexto mais amplo de expansão denominacional. Nesse sentido, Lemos (2000) argumenta que tais esforços missionários, voltados para a ampliação das fronteiras identitárias do grupo, foram diretamente influenciados e impulsionados pela expansão territorial que ocorria em escala nacional.

A chegada do batista em Goiás se deu de duas formas, tendo características diferentes. No norte do Estado, o trabalho teve início com a passagem do Dr. Ernesto Alonso Jackson. No centro e no Sul Goiás coube ao missionário Ginsburg [...]. O Dr. Jackson era missionário do campo Piauiense, que abrangia parte do vasto interior dos Estados da Bahia, Goiás e Maranhão, parte subordinada a Junta de Missões Nacionais, tendo então o privilégio de iniciar o trabalho em Goiás (Lemos, 2000, p. 51).

Para Gonçalves (2012, p. 52), Salomão Ginsburg esteve em Vitória pregando o evangelho por volta do ano de 1892 e deixou seu rastro que frutificou na pequena comunidade evangélica de confissão batista que se reuniam em Argola, uma região de Vila Velha, que na época fazia parte de Vitória. Em 1904, foi inaugurada a Estrada de Ferro Vitória a Minas, cujas linhas estavam voltadas para o Norte do estado. Ernesto Alonso Jackson passou por Espírito Santo em 1904, ali ele batizou 76 pessoas em todo o estado.¹³⁸

O povoamento do território goiano não se efetivou homogeneamente devido à concentração estabelecida no Sul do estado, mas precisamente na região cortada pela ferrovia. O Sul foi por onde os trilhos da estrada de ferro penetraram em Goiás. A cidade de Catalão, expressão maior do desenvolvimento comercial e produtividade do Sul de Goiás na Primeira República, exemplifica o progresso dessa região (Chaul, 1997, p. 158).

A partir da análise das atas, verifica-se que a congregação batista em Catalão foi formalmente organizada como a Primeira Igreja Batista em Goiás, composta por dezenove membros e vinculada ao campo missionário paulista. Conforme aponta José da Cunha Bastos (1988, p. 38-39):

Ata 26 do mez de setembro do anno de 1920, no salão da Congregação Baptista a Rua Álvares Cabral nº202 estando presente os membros da congregação filiados a 1ª Igreja Baptista em São Paulo, Largo Goyanases: Jorge Thedim Costa, Semiliana Paranhos da Costa, Jacinta Thedim Costa, Maria Conceição de Muzio, Maria Severina de Moura, Marília Tavares, Elisa Tavares, Napoleão Costa, Paschoal de Muzio, o pastor missionário F. M. Edwards assumiu a presidência para organizar a 1ª Igreja Baptista Goyana, na presença de um

¹³⁸ Ernest visitou a cidade de Porto Nacional, a vila do Bonfim, Natividade, Prata, Vila da Conceição e Goiás, tendo batizado 11 pessoas (Bastos, 1988, p. 30-31).

total de setenta e duas pessoas, foi cantado 1 hino e em seguida feito oração e apoz esta oração foi feita a leitura da Palavra de Deus. Em seguida o orador F. M. Edwards tomou a palavra e uma exposição clara da Historia dos Baptistas no mundo frisando bem os pontos que os destacam das outras denominações evangelistas. [...] os membros da congregação se apresentaram e aceitaram o Pactos das Egrejas Baptistas e seu corpo doutrinário. Uma vez organizada o irmão F. M. Edward, apresentou o irmão Paschoal de Muzio, missionário da Junta de Missões Nacionais, que por proposta e discussão foi escolhido e aceito como pastor desta igreja. [...]. Catalão, 26 de setembro de 1920. O Secr.: Paschoal de Muzio.

Sendo assim, o processo de interiorização da identidade batista em Goiás tem seu início, como demonstrado na ata em Catalão, um trabalho filiado ao campo Paulista. A nova igreja ganhou de presente, do missionário Batista Willian Buck Bagby, um órgão portátil. A cidade de Ipameri tornou-se a segunda cidade no estado a organizar uma Igreja Batista (Figura 19). Márcia Liberal (2004, p. 8), discorrendo sobre a formulação das formas religiosas, diz que “é sempre à organização religiosa que compete definir a forma oficial das expressões coletivas: celebrações da missão, os sacramentos, a comunhão, o batismo, o casamento”. Para que sejam estabelecidas normas oficiais de expressão há necessidade de determinada base material: templos, objetos de culto, meio de subsistência dos agentes específicos, vestimentas etc. A citação de Márcia Liberal pontua que a religião não é apenas uma questão de fé individual e espiritual, mas também uma instituição social que precisa se organizar materialmente para existir, se manter e reproduzir seu poder.

Figura 19 – Igreja Batista em Ipameri



Fonte: *O Batista Goiano* (2020, p. 6).

Em 3 de dezembro de 1924 é dissolvida a Igreja Batista em Catalão por motivos ignorados. Todos os bens da igreja foram transferidos para a Igreja Batista em Ipameri. Segundo Bastos (1988, p. 41):

Das igrejas organizadas, somente duas, a de Ipameri e Cristalina, permaneceram vivas e atuantes. As demais sucumbiram-se pela manifestação de inidoneidade de seus dirigentes, ou pela falta de obreiros ou ainda pela intensa perseguição aos crentes, como foi o caso de Bonfim, onde os crentes tiveram mau fim, pois não tinham acesso a nenhuma espécie de trabalho, sendo-lhe negado até um copo com água.

O dia 19 de abril de 1924 representa um marco fundamental na institucionalização do protestantismo na região de Cristalina. A organização da Primeira Igreja Batista local (Figura 20), longe de ser um evento isolado, simboliza a consolidação de um trabalho missionário anterior e a transição de um esforço evangelístico para o estabelecimento de uma comunidade religiosa estruturada. A liderança do missionário Salomão Ginsburg, figura central na expansão batista no Brasil, confere ao evento um caráter estratégico e de legitimidade perante a denominação. Essa fundação contou ainda com a colaboração essencial de lideranças regionais, como o pastor João Baptista Júnior, e de José de Goiás Brasil, que atuou como secretário, demonstrando uma articulação entre agentes externos (missionários) e locais, crucial para a sustentabilidade da nova igreja. Esse marco não só consolidou a presença batista em Goiás como também impulsionou a expansão da denominação na região.¹³⁹

Figura 20 – Primeira Igreja Batista em Cristalina¹⁴⁰



Fonte: Instagram *Memória dos batistas*. Acesso em: 7 mar. 2025.

¹³⁹ No ato da fundação o pastor Salomão Ginsburg destacou que a missão da igreja era pregar o Evangelho de Jesus Cristo, além de propagar o Reino de Deus em Cristalina, em Goiás, no Brasil e no mundo (Jornal de Cristalina, abr. 2024, p. 8).

¹⁴⁰ Membros presentes na Escola Bíblica Dominical.

A Igreja de Cristalina é originária da PIB de Ipameri. Na foto abaixo (Figura 21) podemos perceber a frase no centro do mapa do Brasil que enfatizava o desejo de alcançar o sertão do país: “O Brasil para Christo”. A presença batista na região reflete a expansão do protestantismo no interior do Brasil, especialmente no Centro-Oeste. As estratégias das juntas missionárias e dos missionários era a abertura de novos campos missionários. A igreja em Cristalina foi fundada como parte desse esforço missionário, com o objetivo de disseminar e consolidar os princípios da identidade protestante na região.

Figura 21 – *O Jornal Baptista*¹⁴¹



Fonte: *O Jornal Baptista* (1920, p. 1).

Araújo (2004, p. 42) estabelece em sua dissertação que a presença de núcleo protestante em Goiás se confirma já no último quartel do século XIX. Nesse período, existiam três vias terrestres que davam acesso a Goiás. A primeira considerada primitiva seguia aproximadamente o traçado dos descobridores do século XVIII, sendo que posteriormente se transformou na via ferroviária Mogiana no sentido São Paulo-Goiás. Era menos percorrida em virtude de fiscalização mais rígida, de contingências e pela possibilidade de escolha que apresentava as outras vias.

A Ferrovia Mogiana, oficialmente conhecida como Estrada de Ferro Mogiana, fundada em 1872, teve um papel crucial no desenvolvimento econômico e social do interior paulista, especialmente durante o ciclo do café. A identidade batista acompanhou o processo inicial da modernização da Região Centro-Sul. Para Araújo (2004, p. 88), inúmeros missionários oriun-

¹⁴¹ Na figura, referente ao *Jornal Oficial da Convenção Batista Brasileira*, Salomão Ginsburg é mencionado como diretor de propaganda.

dos do estado paulista adentraram via estrada de ferro a modernidade e as transformações socioeconômicas e culturais eram compartilhadas pelos habitantes do sertão goiano isso era um forte componente no momento de decidir o local de sua prática religiosa.

Exemplo disso foi demonstrado com James Fanstone ao optar por Anápolis porque esta foi lhe apresentada como uma cidade de futuro. Logo os trilhos do progresso estariam adentrando o território anapolino. Antes de Fanstone, Glas antecipando o traçado da via Mojiana alcançaria Catalão e fundaria na mesma cidade o primeiro núcleo protestante da região sudoeste do estado de Goiás (Araújo, 2004, p. 88).

Outra via seria a de Paracatu ou via baiana, sendo que as famílias convertidas se constituíram na base sob a qual se organizou a primeira igreja protestante de todo o estado: a Igreja Presbiteriana de Santa Luzia, no dia 16 de julho de 1893. A presença da Igreja Presbiteriana Independente em Luziânia contribui para a diversidade religiosa da região, oferecendo uma alternativa às tradicionais expressões católicas e a outras denominações evangélicas. Além disso, a igreja desempenha um papel na formação espiritual e moral de seus membros, refletindo os valores cristãos reformados.

Bastos (1988, p. 41), pontua que “Salomão Ginsburg que chegou ao Brasil no dia 10 de junho de 1890, como missionário junto à Igreja Batista Fluminense [...] tornou-se um Batista convicto, sendo consagrado em novembro de 1891 pela PIB de Salvador, Estado da Bahia”. Conforme Amaral e Barbosa (2007, p. 39):

Ginsburg, como idealizador da Convenção Batista Brasileira, foi também o pioneiro de muitas outras iniciativas batistas brasileiras, como o Cantor Cristão, o Seminário Teológico do Norte do Brasil, o jornal as Boas Novas. Seus 60 anos de vida se caracterizou como páginas de grande relevância na história dos batistas brasileiros.

Salomão Luiz Ginsburg foi a primeira pessoa a pensar na organização de uma convenção nacional dos batistas brasileiros, mas, somente em 1907, a ideia foi concretizada. A. B. Deter, Zachary Clay Taylor e Salomão Luiz Ginsburg concordaram em dar prosseguimento ao plano. Eles conseguiram a adesão de outros missionários e de líderes brasileiros. A comissão organizadora optou pela data de 22 de junho de 1907 para organizar a convenção, na cidade de Salvador, quando transcorreriam os primeiros 25 anos do início do trabalho batista brasileiro, também começado na referida cidade.

Salomão Ginsburg, por sua vez, vinculou-se à Maçonaria e estabeleceu conexões com os segmentos mais influentes da sociedade brasileira do período. Esse protestantismo, especialmente o chamado Protestante de Missão ou de Conversão, assumiu desde os seus prolegômenos um claro viés proselitista.

Ginsburg, portanto, potencializou a identidade batista em seu discurso de viés anticatólico que sempre esteve na visão dos protestantes de matriz conversionista. É o que Márcia Liberal (2004, p. 9) pontua: “as normas éticas definidas pela religião regulam comportamentos individuais e coletivos. As instituições religiosas, em todas as classes sociais, precisam gerar certa unanimidade de princípios éticos” Sendo assim, as igrejas estabelecidas nas cidades angariavam novos fiéis com os mesmos valores e um senso de pertencimento.

A identidade permite a estabilização tanto dos sujeitos quanto dos mundos culturais onde estão inseridos. A identidade é algo formado ao longo do tempo, através dos processos de interação. Dessa forma, por identidades culturais entende-se “os aspectos de nossa identidade que surge de nosso pertencimento a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e acima de tudo nacionais” (Hall, 2006, p. 8). Nesse sentido, o protestantismo promove um duplo movimento: além do desencantamento das crenças religiosas (o abandono do mágico e do sobrenatural imanente), ele engendra um desencantamento do próprio sujeito. Esse segundo movimento visa moldar o converso em um modelo de conduta social exemplar, cuja vida é regimentada por uma ética sistemática e racional.

Em Goiás, predominantemente rural, a prática religiosa era essencialmente mágica. Apresentava uma racionalidade (teoricamente irracional) e sem significado em sua comparação às concepções de mundo (Araújo, 2004, p. 114). A representação de Goiás como um “jardim encantado” guiava a ação dos missionários batistas. Se o interior brasileiro era esse jardim fértil e exótico, eles se viam como os jardineiros incumbidos de podar as “ervas daninhas” das crenças populares e plantar as sementes de uma nova mentalidade, baseada nos princípios batistas.

3.3 Aspectos geopolíticos e religiosos de Goiás de 1930

A relação entre representação e identidade regional é fundamental para compreender como os grupos se reconhecem e são reconhecidos. As identidades estão constantemente sujeitas ao processo de mudanças e transformações, relacionadas a heranças históricas, com isso, tem a ver com as questões voltadas para “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa apresentação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios” (Hall, 2007, p. 103-109). A identidade, construída através da diferença, implica que dizer quem somos é também demarcar quem não somos.¹⁴² É nesse campo teórico que se

¹⁴² O conceito de *identidade* é entendido como a articulação entre dois movimentos: de um lado, os discursos e práticas sociais que nos interpelam e nos convidam a ocupar posições específicas como sujeitos; de outro, os

situa a presente obra, a qual parte de pressupostos de que a identidade não é a essência do sujeito, mas resultado de um complexo processo de escolhas classificações e exclusões.

Nesse aspecto, os anos trinta representam um marco para os batistas brasileiros já presentes em todos os estados e para os batistas em Goiás em particular. Até porque a modernidade ganhou força em Goiás nos anos 30, com a ascensão econômica das Regiões Sul e Sudoeste do estado. A modernidade para os arautos de 30 consistia no progresso do estado, por meio do desenvolvimento da economia, da política, da sociedade e da cultura regional (Chaul, 1997, p. 149). Goiânia será então o símbolo maior da modernidade ou do progresso em Goiás. Na análise de Chaul (2010), a modernização teve uma nova ordem dentro da política do estado.

Traduziam, sim, os ideais dos novos grupos políticos em ascensão, principalmente, os do sul e do sudoeste do estado. O período não significava, portanto, uma simples alternância de oligarquia no poder político em Goiás: agora se tratava de um aglomerado de políticos afinados com a política varguista e dispostos a promover o desenvolvimento capitalista da região. A este processo, que contou com a participação relativa das camadas médias urbanas denominada modernização (Chaul, 2010, p. 204).

Souza (2021, p. 114) pontua que a construção da nova capital, Goiânia, propagada como a filha mais nova da *Revolução* de 1930, teve o objetivo de impulsionar o progresso do estado e servir de exemplo para o país no período em que se propalava a *Marcha para o Oeste*.¹⁴³ Esse discurso nacionalista materializou-se, na necessidade do sistema econômico nacional de integrar novas regiões à dinâmica de produção e reprodução do capital. O sertão era visto como um desafio a ser dominado, e sua ocupação era associada ao progresso e à modernidade.

Para Amaral e Barbosa (2007, p. 66-67), fato grave foi o decreto de março de 1931, que instituiu o ensino religioso nas escolas públicas:

Até então, na chamada República Velha, o ensino havia sido leigo. O autoritarismo de inspiração fascista do governo de Vargas resultou na implantação do Estado Novo, em 1937. [...] A política brasileira, pela influência católica, conseguiu que o governo impusesse restrições à entrada de missionários.

Os produtores dessa forma cultural, em termos de suas “estratégias” e “trajetórias” para a consolidação da identidade em seus territórios e espaço público se valem de suas práticas sociais e de produção cultural. Assim, a intenção nesse subtópico é indicar como a identidade batista está sujeita às amplas negociações de sentido que fazem parte da dinâmica dos processos

processos que produzem subjetividades e nos constituem como indivíduos capazes de responder a essas interpelações. Assim, identidade não é algo fixo, mas uma costura dinâmica entre o que a sociedade nos chama a ser e aquilo que nos tornamos no interior desses processos.

¹⁴³ A *Marcha para o Oeste* buscava superar a dicotomia entre o litoral (já desenvolvido e urbanizado) e o interior (considerado “bárbaro” ou “primitivo”). O Estado via a ocupação e o desenvolvimento do sertão como essenciais para a unificação do território nacional e para a consolidação da identidade brasileira.

culturais na sociedade contemporânea, buscando identificar a produção e organização da identidade religiosa estudada.

Para a antropóloga Lara Santos de Amorim (2003, p. 499), “Bourdieu define o campo cultural como um espaço social autônomo onde artistas, escritores, produtores e outros agentes competem por legitimidade, reconhecimento e poder”. O conceito de campo é dinâmico e procura situar o conceito concreto da ação. Essa disputa leva à legitimação do discurso teológico impositor vinculado ao sujeito que vence o embate.

Cada agente ocupa determinada posição em um determinado campo, e as relações ali estabelecidas são também baseadas na competição por controle dos interesses e recursos que são específicos daquele campo. Os campos são, portanto, variados e devem ser compreendidos com base na sua própria disposição interna.

Como estamos falando da identidade batista que se diferencia com o “campo de poder” de outras identidades religiosas ela sempre irá lutar para manter sua independência com outros campos, como o econômico e o político, o que influencia a produção e a circulação de bens culturais, destacando o papel das estruturas sociais e das disputas simbólicas nesse processo. Para Luís Palacin (2001, p. 93), a população do estado aumentava rapidamente. O Censo de 1900 indicou para Goiás uma população de 255.284 habitantes, o de 1920 registrou 511.919 pessoas. Se essas cifras fossem exatas, a população teria dobrado nesses 20 anos. A região que mais se desenvolvia era o Sudoeste, pela maior proximidade com Minas Gerais e a presença da estrada de ferro.

3.4 Batistas em Goiânia na década de 1930

Neste subcapítulo, além de investigar as linhas mestras da identidade batista em sua perspectiva histórica, objetiva-se analisar a interação entre o processo de formação nacional e a dinâmica socioeconômica, a qual, progressivamente, assumiu contornos específicos no contexto estudado. Segundo Estevam (1997, p. 74), Goiás encontrava-se articulado com o triângulo Mineiro e à economia de São Paulo.

A passagem dos anos trinta representou um marco no desenvolvimento econômico brasileiro. foi o momento em que o padrão de acumulação nacional se alterou em favor da indústria provocando “deslocamento do centro dinâmico” da economia. No bojo do processo. Goiás constituía área de frente relativamente próxima a São Paulo e caracterizava-se, juntamente com Mato Grosso, enquanto o “segundo grande vazio nacional” depois da Amazônia. Goiás encontrava-se articulado- via Triângulo Mineiro à economia de São Paulo.

A Revolução de 1930 foi um divisor de águas na trajetória do Brasil, colocando Getúlio Vargas à frente do poder e redefinindo as dinâmicas políticas, sociais e econômicas do país. Para Souza (2021, p. 127), o principal argumento que sustentava a ideia e a construção de Goiânia foi o *progresso*. Pedro Ludovico procurava infiltrar “no seio do povo e das administrações os ideais de progresso”.

Esse processo combinou transformações profundas com a persistência de elementos do passado, configurando um período de transição singular. Goiânia, ao se constituir como uma possibilidade geográfica estratégica no contexto do interior brasileiro, emergiu como importante polo receptor de fluxos migratórios desde sua fundação. O principal fator atrativo para o expressivo surto imigratório observado residia na disponibilidade de extensas parcelas de terras agricultáveis e áreas de mata virgem, até então não submetidas a processos significativos de exploração.

Esse fenômeno é significativo para compreender a expansão do trabalho batista em Goiás. O missionário Daniel Frank Crosland que trabalhou em Minas Gerais foi primeiro pastor da Primeira Igreja Batista em Goiânia. Era natural de Orangesburg, Carolina do Sul, Estados Unidos, onde nasceu no dia 22 de setembro de 1871. Veio ao Brasil em 1904, e sua atuação no país teve início em 15 de maio de 1905. Foi enviado pela Junta Batista de Richmond, atual Junta de Missões Estrangeiras (*Foreign Mission Board*).

Figura 22 – Pr. Daniel Frank Crosland



Fonte: Arquivo Histórico da PIB, Goiânia.

Crosland chegou a Goiás em 8 de julho de 1934 para assumir a igreja de Ipameri, onde permaneceu por três anos. Em 23 de maio de 1937 encerrou suas atividades pastorais. Residiu em Urutaí, e no dia 28 de novembro organizou a PIB da cidade com importantes famílias da cidade. Em outubro de 1937, transferiu sua residência para Goiânia, então recém-instalada capital do estado de Goiás.¹⁴⁴

Posteriormente, no dia 30 de janeiro de 1938 um marco histórico para as denominações batistas na região foi estabelecido: um grupo de vinte e três irmãos, congregando sob a liderança do pastor Daniel Frank Crosland, reuniu-se em sua residência, localizada no Bairro Botafogo, às margens do córrego Botafogo, na região central da nova capital. Esse evento representou a introdução formal da identidade batista em Goiânia, somando-se aos dois campos missionários já existentes e ativos no estado, provenientes dos períodos anteriores e localizados nas cidades de Catalão e Ipameri. Foi nesse tempo que se efetivou a organização da Primeira Igreja Batista em Goiânia. *O Jornal Batista*, publicado em 10 março de 1938, pontua a organização da PIB de Goiás:

Foi organizada em Goyaz uma igreja no dia 30 de janeiro de 1938, a qual já vinha como simples congregação realizando os seus trabalhos desde alguns meses sob a sabia direção do nosso irmão Dr. A. F. Crosland, que viera de Ipameri, onde pastoreava a igreja local. Este incansável irmão tem sido o pioneiro dos trabalhos batistas em Goyania. Sempre dedicado e zeloso, jamais mediu sacrifícios, para que o evangelho de Nosso Senhor Jesus Chisto fosse conhecido por todos, tanto dentro como nos arredores desta prospera cidade. A elle pois nossos sinceros agradecimentos (O Jornal Batista, 1938, p. 14).

A constituição da assembleia fundadora contou com a participação de membros provenientes de igrejas batistas sediadas nas cidades de Divinópolis (MG), Cristalina, Urutaí e Ipameri. Conforme assinala Bastos (1968, p. 46), a presença conjunta desses batistas e dos missionários foi fundamental para a consolidação de uma identidade denominacional local. Subsequentemente, em 30 de janeiro de 1938, formalizou-se a fundação da Primeira Igreja Batista de Goiânia (Figuras 23 e 24).

¹⁴⁴ Para Souza (2021, p. 127), o principal argumento que sustentou a ideia e a construção de Goiânia foi o progresso. Pedro Ludovico ressaltou que no constante combate ao marasmo, procurava infiltrar “no seio do povo e das administrações as ideais de progresso”. Goiânia é para Ludovico símbolo do progresso. Os batistas estão inseridos nesse cenário do progresso e só aperfeiçoamento.

Figura 23 – Primeira Igreja Batista de Goiânia



Fonte: Arquivo Histórico da PIB, Goiânia.

Figura 24 – Primeira Igreja Batista de Goiânia



Fonte: Arquivo Histórico da PIB, Goiânia.

A Primeira Igreja Batista (PIB) de Goiânia inicialmente exerceu suas atividades na Rua 24 até que, sob a supervisão do novo missionário, construiu seu próprio templo na Rua 16, no centro da cidade. A seguir, apresenta-se a redação da primeira ata de sua organização.

Ata de organização da Igreja Batista em Goiânia. Aos 30 dias do mês de janeiro de 1938, em uma das salas da casa de residência do irmãos Daniel F. Crosland, e em presença dos membros componentes do concílio organizador, irmãos Florentino Ferreira representante da E.B. de Ipameri, e Pedro Gonçalves da E.B de Urutay, e os demais irmãos que se reunirão para organizarem em igreja. Deu-se início aos trabalhos de instalação com cânticos de hinos, oração, e leitura de um trecho da Bíblia pelo irmão Florentino Ferreira que antecipadamente havia sido escolhido para presidente do referido concílio

[...]. O irmão presidente decorreu em termos singelos e amorosos, referindo-se como organizar uma igreja batista, apresentando como regra a declaração de fé, 18 pontos essenciais, que depois de devidamente estudados foram unanimemente aceitos [...]. Seguidamente foi apresentado, discutido e aceito o “Pacto da Igreja”, de autoria do pastor E. f. Hiscox. Eu, Arlindo Aguiar, secretário que a escrevi e assino testificando das verdades nesta contidas, assinando-a o irmão presidente, os membros do concílio e os demais irmãos presentes. Presidente: Florentino Ferreira; Secretário: Arlindo Aguiar; Pedro Gonçalves; João dos Santos; Minervina Aguiar; Tenente Aderbal Antunes de Oliveira; Daniel Frank Crosland; Bastos Junior; Adroaldo Antunes de Oliveira; Leonel Martins de Lima; José Lasano Vieira; Virgínia Crosland; Ana Miranda Lima; Suplicio Meneses; Eulália Ribeiro Meneses; Maria Rita Pereira; Benedita Acre de Souza; José Jorge da Silva; Maria Jorge da Silva; André Jorge da Cruz (Livro de Atas da Primeira Igreja Batista de Goiânia).

Considera-se que a PIB de Goiânia é organizada no período em que planejava edificar a cidade de Goiânia. Conforme Estevam (1997, p. 74), “a preocupação com os espaços vazios do território nacional e a constate densidade populacional do país tomou maior vulto durante a II Guerra Mundial”. Esses fenômenos, aliados à implementação do programa Marcha para o Oeste, foram decisivos na reconfiguração de Goiás, impulsionando tanto o processo de urbanização quanto a integração mercantil inter-regional. Para Moreira (2011, p. 48-49), “a construção de Goiânia não significou apenas o deslocamento do centro político-administrativo do Estado. Significou a extraordinária expansão demográfica, verificada nos últimos anos”. Para os batistas, a decisão de organizar uma igreja na nova capital de Goiás foi imperiosa, pois representava a consolidação e expansão de sua identidade religiosa em Goiânia.

Conforme aponta Araújo (2004, p. 76), a presença protestante: “em todo estado, as cidades com maior número de protestantes até 1940 situavam-se nas regiões sul e sudeste”. Sendo assim, a atuação missionária concentrava-se no interior do estado, mais precisamente na Região Centro-Sul. Com a construção de Goiânia, a identidade batista aumentou na nova capital. Segundo registros de atas, o estado de Goiás tinha na década de 1930, 52 municípios, 137 distritos, 52 cidades e 85 vilas, sendo no Norte 18 municípios, 56 distritos, 18 cidades e 38 vilas. No Sul 34 municípios, 81 distritos, 34 cidades e 47 vilas.¹⁴⁵

3.5 Batistas em Campinas (1944)

A fundação da Primeira Igreja Batista em Goiânia catalisou a disseminação de sua identidade religiosa para diversos bairros de Goiânia. Dentre esses, destaca-se Campinas, original-

¹⁴⁵ Fonte: Banco de Dados do Instituto Robert Lee Hensley - Estudos e Pesquisa sobre Estratégias de plantação e desenvolvimento de igrejas.

mente denominada Campininha das Flores, que atualmente configura-se como um dos principais polos comerciais da região metropolitana. O núcleo urbano que deu origem ao atual bairro remonta ao século XIX, mais precisamente ao ano de 1816, quando foi estabelecido o Arraial de Campinas.

Sua formação está intrinsecamente ligada à atuação de Joaquim Gomes da Silva Gerais, natural de Meia Ponte (atual Pirenópolis), então integrante do município de Bonfim. O desenvolvimento institucional do arraial ocorreu de forma gradativa: sua elevação à categoria de Vila deu-se em 15 de junho de 1907, enquanto o status de Cidade foi conquistado em 8 de julho de 1914, consolidando sua importância no contexto regional. Na revista *Informação Goyana*,¹⁴⁶ de 1926, encontramos uma descrição da beleza de Campinas:

Campinas, o local mais formoso de toda a província, está a 14 léguas de Bonfim e 165 Kilometros da capital, próximo ao Valle do rio Meia-ponte, numa vasta e pittoresca campina que lhe deu o nome e regada por um límpido ribeiro – o Cascavel. Foi fundada e, 1810 por Joaquim Gomes da Silva Geraes, natural de Meia-Ponte, que ahi passou em direção a Anicuns, onde ia em busca de uma mina de ouro recentemente descoberta. Tão magnifico pareceu-lhe o lugar, que ahi mesmo estabeleceu-se com seus companheiros; em breve muitas famílias de S. Paulo e Minas para lá transportarem os seus lares (A informação Goyana, 1926, p. 1).

A trajetória histórico-religiosa de Campinas, atual região metropolitana de Goiânia, foi marcada pela chegada dos missionários redentoristas em dezembro de 1895. Originários da Alemanha, esses clérigos desempenharam um papel significativo no processo de consolidação sociocultural da localidade. Além disso, registros históricos indicam que, já em 1840, Campinas abrigava as origens da Romaria de Trindade, uma das mais importantes manifestações de fé do Centro-Oeste brasileiro.¹⁴⁷ Os primeiros ritos dessa tradição ocorreram no então denominado Barro Preto, território que integrava o município de Campinas antes da emancipação político-administrativa da região.

Em maio de 1933, por meio do Decreto nº 3.359, o interventor federal Pedro Ludovico Teixeira determinou a desapropriação da região situada às margens do Córrego Botafogo,

¹⁴⁶ A revista *Informação Goyana* circulou no Rio de Janeiro entre 1917 e 1935. Ela fazia parte de uma estratégia do político Henrique Silva, que queria que Goiás fosse mais conhecido e valorizado pelos líderes e intelectuais do Rio. Essa iniciativa começou quando ele foi convidado a participar da Comissão de Estudos sobre a República Platina e o estado do Mato Grosso. A revista tinha como principal objetivo mostrar uma imagem positiva do estado, preparando as pessoas para a ideia de construir ali a nova capital do país. Além disso, ela afirmava que o sertão era um lugar cheio de riquezas e belezas naturais, com muito potencial para ajudar no desenvolvimento e no futuro do Brasil (Moreira, 2011, p. 39).

¹⁴⁷ As festas populares em Goiás constituem-se como dispositivos fundamentais na construção da identidade territorial, na medida em que integram dimensões simbólicas como a memória, a religiosidade e as práticas coletivas, reforçando o sentimento de pertencimento e a coesão social. Assim, a festa posiciona a cidade em um contexto simbólico mais amplo, vinculando-a à tradição e à identidade regional (UFG, 2015).

abrangendo as fazendas Crimeia, Vaca Brava e Botafogo, então pertencentes ao município de Campinas.¹⁴⁸ Em 18 de junho de 1944, perante um concílio formado por membros de igrejas batistas de Porto Nacional, Araguari, Pedro Afonso e membros da Primeira Igreja Batista de Goiânia, foi organizado a igreja com 50 integrantes.

Foi inaugurada oficialmente a Segunda Igreja Batista em Goiânia (SIB), no bairro de Campinas (Figura 27), na então Avenida Pernambuco esquina com a Rua Santa Luzia. O templo ocupava o espaço onde antes funcionava uma máquina de beneficiar arroz. O início em Campinas foi liderado pelo pastor Walter Mcneally, que era assessorado por um membro da igreja chamado Belmiro Vieira, que era um evangelista local, e Aroldo Beltrand. De acordo com o jornal *O Batista Goiano*, de 10 de outubro 1949. Relata:

Como congregação funcionava em um pequeno salão onde era dirigido uma escola primária pelo pastor Benedito Costa. Ela nasceu do apoio das famílias de Roure e Alvares que viram a necessidade de uma igreja batista neste populoso bairro, e a ideia tornou-se realidade para todos (*O Batista Goiano*, 1949, p. 9).

O jornal pontua a expansão da congregação em Inhumas a qual era auxiliada pela Missão de Richmond.¹⁴⁹ Os membros da Segunda Igreja Batista em Campinas já estavam expandindo a identidade batista para outras regiões.

Figura 25 – Segunda Igreja Batista em Campinas (1964)



Fonte: foto cedida por Wagner Antônio de Araújo.

¹⁴⁸ Em sua tese de doutorado, Arrais (2008, p. 200), ao recorrer à obra de Monteiro (1938, p. 137), analisa o processo de dinamização econômica e social impulsionado pela transferência da capital goiana. O autor evidencia que, em um curto intervalo de tempo precisamente um ano após o início das obras, já era perceptível um movimento excepcional nas estradas que convergiam para Campinas, então sede do município designado para abrigar a nova capital.

¹⁴⁹ A Junta de Missões Estrangeiras passou a ser chamada no Brasil de Junta de Richmond, por estar sediada na cidade de Richmond.

Uma das famílias pioneira nesse trabalho foi a de Hermógenes Caire de Roure, com a esposa Líbia Arantes de Roure e seus filhos. A foto abaixo destaca esses pioneiros.

Figura 26 – Família de Roure: pais, filhos e netos



Fonte: *Os Batistas em Campinas* (Moreira, 2011, p. 475).

A Igreja está localizada atualmente na Avenida 24 de Outubro (Figura 27), em um terreno que originalmente pertencia à Igreja Católica. Inicialmente, a instituição afirmou que não venderia o local para os “crentes”, mas, com o tempo, acabou cedendo e permitindo a transferência. Segue a redação da primeira Ata da Segunda Igreja Batista em Goiânia (à época denominada: Igreja Batista em Campinas), foi lavrada em 18 de junho de 1944.

Acta nº 1 da organização da Igreja Batista em Campinas, Goiânia. Aos dezoito dias do mês de junho de mil novecentos quarenta e quatro, em prédio já pertencente a referida igreja sita a rua Santa Luzia, esquina com avenida Pernambuco, nesta cidade de Campinas, as 14:30 horas, perante...e dos membros componentes do concílio organizador, irmão .. Josafá de Oliveira e José Moreira respectivamente membros do concílio e representantes da Ig. Batista de Porto Nacional, e 1º de goiania; José Saraiva, também representante... igreja; Joaquim Gomes, representante da Ig. Batista de Araguari e Dª Ovídea dos Santos representante da Ig. Batista em Pedro Affonso e os demais irmãos que se reuniram para organizar-se em igreja, deu-se inicio aos trabalhos de instalação com cântico de hino, orações e leitura de um trecho da Bíblia pelo irmão Presidente Dª Walter Mcneally. A igreja é organizada com membros vindos da 1ª igreja Batista de goiânia...a presença dos seguintes: Haroldo Bentrland, Honorio J. Alvares, Eutamia Alvares, José Vieira dos Santos Gersa Alves, Henrique Miiller, Maria da Rocha, Maria José, Noemi Miiller, Maria Alvares, Benedito Martins de Souza, Held de Roure e Souza, Hermógenes de Roure, Wilian Alvares¹⁵⁰ (Livro de Atas da Segunda Igreja Batista em Goiânia).

Na segunda página da Ata, o então presidente autorizado (porta-voz), registra as diretrizes de organização de uma Igreja Batista, apresentando dezoito pontos essenciais como regra e

¹⁵⁰ Uma cópia da Primeira Ata da Igreja está afixada na entrada principal do templo (digitalizada).

declaração de fé.¹⁵¹ Após os devidos estudos, esses princípios foram aceitos pelos membros. O Pacto da Igreja, que integra a identidade batista, é exposto como forma de legitimar sua estrutura organizacional.¹⁵² O sistema administrativo-doutrinário congregacional remete, além de outros aspectos, à participação do religioso nas decisões de sua congregação local.

A identidade batista é claramente marcada pela diferença. Silva (2014, p. 40) discorre como essa diferença é marcante quando fala de identidade e diferença, assim pontua: “A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferenças – a simbólica e a social – são estabelecidas”. O discurso produzido pelo pastor presidente, ajuda-nos compreender as relações entre os seus membros locais. A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções. Pierre Bourdieu compreende a linguagem como uma manifestação de poder simbólico, intrinsecamente vinculada às relações de força que permeiam a estrutura social. O autor argumenta que:

O porta-voz autorizado consegue agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho agir sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é (Bourdieu, 1996, p. 89).

O pastor, enquanto líder religioso, age “em nome” de um grupo que lhe conferiu tal autoridade. Sua fala não é individual, mas representa um capital simbólico acumulado pela instituição que representa. Um pastor só pode realizar um ritual válido porque sua atuação é legitimada pela instituição religiosa e por seus fiéis. Nesse sentido, a autoridade do líder é mediada por um pacto coletivo: é a confiança e a confissão compartilhada pelo grupo que validam, ou invalidam suas ações e relações sociais. Os sistemas de classificação dão ordem à vida social, sendo afirmados nas falas e no Pacto do grupo.

Conforme aponta Teixeira (2017, p. 31) ao analisar as doutrinas batistas, “a instituição, quando simbolicamente representada por esses preceitos, vê a obediência a eles funcionar como um elemento de controle de ideias de grande importância”. Isso demonstra que os batistas de fato privilegiam as doutrinas, colocando-as no centro de sua identidade e governança.¹⁵³ A citação de Teixeira toca em um ponto fundamental da eclesiologia batista: o princípio do “Livre

¹⁵¹ Pacto da Igreja e Declaração de Fé das Igrejas Batistas no Brasil que pontuam: As Escrituras Sagradas; O Deus Verdadeiro; A Queda do Homem, O Caminho da Salvação; A Justificação; O Batismo e da Ceia do Senhor.

¹⁵² A Confissão de Fé de New Hampshire foi adotada durante a organização da primeira igreja batista na Bahia, organizada em 10 de maio de 1883 por missionários norte-americanos responsáveis pela introdução das doutrinas evangélico-cristãs no contexto local. É importante destacar que as confissões de fé, também conhecidas como Declarações Doutrinárias, são documentos confessionais essenciais para compreender o pensamento teológico e as práticas dos grupos protestantes históricos, como os batistas.

¹⁵³ O “controle de ideias” não é necessariamente um processo autoritário imposto de cima para baixo. Ele é simbólico e cultural. Um membro ou pastor que desvia significativamente dessas doutrinas centrais pode encontrar resistência, perda de influência ou até mesmo a exclusão da comunhão (exclusão essa que é a forma última de

Exame das Escrituras” e a “Soberania da Igreja Local” paradoxalmente convive com um forte controle doutrinário.

Figura 27 – Segunda Igreja Batista de Goiânia¹⁵⁴



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Em 2025, a igreja completou 81 anos de existência. Conhecida popularmente como a “Igreja da Bíblia Aberta”, a SIB tornou-se uma referência não apenas por ser um dos pontos mais emblemáticos da Avenida 24 de Outubro, mas também pelo seu papel fundamental no surgimento e consolidação da identidade batista e de outras igrejas em Goiás. A igreja mantém os princípios adotados pelos missionários batistas norte-americanos em São Paulo e Salvador.¹⁵⁵

3.6 O surgimento da Convenção Batista do Estado de Goiás

Uma vez estabelecidas as primeiras igrejas batistas em Goiás, dispersas pelo vasto território goiano, reconheceram a necessidade de se unirem em torno de uma instituição que cooperasse e coordenasse os esforços das igrejas batistas no estado. No dia 21 de julho de 1939,

controle). Assim, a igreja que toma os Estatutos como frequente ponto de referências, vela pela disciplina e defende as características da identidade. A identidade batista é construída menos por uma estrutura organizacional central e mais pela adesão a um conjunto comum de crenças.

¹⁵⁴ Situada na Avenida 24 de Outubro, Setor Campinas, Goiânia.

¹⁵⁵ Informações no próprio site da igreja: <https://www.sibgoiania.org/principios-batistas/>.

teve início o processo de organização da Convenção Batista Goiana (CBG),¹⁵⁶ que é uma associação civil, de natureza religiosa, sem fins lucrativos, constituída pelas igrejas batistas que com ela cooperam. Conforme o relatório do Dr. Daniel Frank Crosland, já existia, na época, cinco igrejas batistas estabelecidas no estado de Goiás, organizadas na seguinte ordem: Ipameri, Cristalina, Urutaí, Goiânia e Morrinho.

Contudo, as igrejas de Catalão, local onde o movimento batista inicialmente se consolidou, e Bonfim não lograram manter-se ativas, tendo sucumbido ao longo do tempo. A Convenção Batista Goiana tem como objetivo o propósito de congregar igrejas batistas locais e autônomas do estado que compartilham princípios doutrinários e práticas semelhantes, visando à colaboração mútua em conformidade com a identidade batista. Cada igreja local preserva sua autonomia eclesial,¹⁵⁷ não se submetendo a qualquer estrutura hierárquica externa.

A Convenção¹⁵⁸ Batista Mineira, realizada em Belo Horizonte, contou com a participação de dezoito convencionais, representando quatro igrejas distintas: seis membros da Primeira Igreja Batista de Morrinhos, três da Primeira Igreja Batista de Goiânia, seis da Primeira Igreja Batista de Ipameri e sete da Primeira Igreja Batista de Urutaí.¹⁵⁹ O evento teve como figura central o missionário Dr. Otis Pendleton Maddox que iniciou a Educação Batista em Belo Horizonte em março de 1918, marcando o surgimento de uma instituição que se tornaria referência na educação confessional.¹⁶⁰ As missões norte-americanas estabelecidas no Brasil desempenharam um papel significativo no âmbito educacional, ao incorporar em suas escolas e colégios alguns dos padrões pedagógicos vigentes nos Estados Unidos.

Otis Pendleton Maddox e sua esposa, Ephigênia Maddox, instituíram a Convenção Batista Mineira (CBM), no salão da Primeira Igreja Batista de Belo Horizonte (PIB-BH), e posteriormente fundaram o jornal *Batista Mineiro* (1920). As igrejas goianas com seus respectivos

¹⁵⁶ As Convenções Batistas Estaduais, que congregam igrejas de um mesmo estado, estão vinculadas à Convenção Batista Brasileira (CBB), entidade de abrangência nacional que articula igrejas de todo o país. Apesar de essa estrutura organizacional sugerir uma possível relação hierárquica, não há subordinação em relação à igreja local, que goza de plena autonomia para administrar suas atividades e decisões internas.

¹⁵⁷ Autonomia significa que cada igreja batista, dentre outras coisas, escolhe sua liderança pastoral, determina seu estilo de adoração, decide suas questões financeiras e outros assuntos da igreja sem que haja interferência ou controle externo. Organizações denominacionais batistas, como associações de igrejas e convenções nacional e estaduais não tem autoridade alguma sobre a igreja batista.

¹⁵⁸ Convenção tem como objetivo primordial prestar serviços às igrejas filiadas e fomentar a coordenação de suas atividades em regime de cooperação mútua. Para tanto, sua estrutura administrativa organiza-se por meio de um Conselho Diretor, composto pelos seguintes órgãos: uma Diretoria Executiva, um Conselho Fiscal, um Conselho Doutrinário, uma Câmara de Finanças e uma Câmara Jurídica.

¹⁵⁹ Informações extraídas da pesquisa do pastor Genivaldo Félix da Silva de 2010. *História dos Batistas em Goiás*. Trabalho não publicado pelo autor.

¹⁶⁰ O casal Maddox chegou ao Brasil em junho de 1906 e inicialmente trabalharam como missionários no Estado do Rio de Janeiro. Com efeito, Otis Maddox participou da criação da Convenção Batista Brasileira e do Colégio e do Seminário Batista do Rio de Janeiro (Mendes, 2013, p. 55).

representantes propuseram e aprovaram que se organizasse a Convenção Batista do Estado de Goiás. Fato que motivou o desligamento de Minas para que a identidade tivesse maior expansão no estado.

Como afirma Azevedo (2004, p. 127), pontuando a marca distintiva da identidade batista que legitima sua associação e sua autonomia local:

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 eclesiástico. 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.

Nesse sentido, Azevedo (2004) destaca o consenso de que a filiação de uma igreja batista a uma associação deve ser voluntária, fundamentada no livre consentimento mútuo, com o propósito de fomentar a cooperação, preservar a identidade denominacional e fortalecer a eclesiologia local. Essa perspectiva alinha-se a um dos pilares centrais dos batistas: o princípio congregacional, segundo o qual cada comunidade eclesial goza de autonomia, sem submissão a hierarquias externas. Segue o Art. 1º do Estatuto da Convenção Batista do Estado de Goiás; o seu Art. 7º pontua sobre seu propósito:

Art. 1º Esta organização denomina-se Convenção Batista do Estado de Goiás e tem por fim cooperar com as igrejas Batistas deste campo disseminação das doutrinas do nosso Senhor Jesus Cristo, quer entre os brasileiros como estrangeiros. Art. 7º A convenção terá uma diretoria eleita na reunião anual, composta de 1 presidente; 1 vice-presidente; 1º secretário; 2º secretário e 1 tesoureiro (Estatuto da Convenção, 1939, n. p.).

Desse modo, compreende-se que o surgimento de múltiplas igrejas em Goiás, somado à dispersão geográfica, culminou na necessidade de uma articulação denominacional no estado, visando tanto à uniformização doutrinária quanto ao fortalecimento identitário da denominação. Pesquisas realizadas no Banco de dados do Instituto Robert Lee Hensley trazem registros em atas que Goiás em 1930, tinha 52 municípios, 137 distritos, 52 cidades e 85 vilas, sendo no Norte 18 municípios, 56 distritos, 18 cidades e 38 vilas; no Sul 34 municípios, 81 distritos, 34 cidades e 47 vilas.¹⁶¹

¹⁶¹ Fonte: Banco de dados do Instituto Robert Lee Hensley. Informações extraídas da pesquisa do pastor Genivaldo Félix da Silva de 2010, *História dos Batistas em Goiás* (p. 8). Trabalho não publicado pelo autor.

Segundo Lemos (2000, p. 56), “três anos após a fundação da Convenção, foi estabelecido o Jornal ‘O Batista Goiano’, que tinha como finalidade disseminar as doutrinas batistas e registrar os eventos mensais ocorridos nas igrejas”. Sua sede inicial foi instalada no templo da Primeira Igreja Batista em Goiânia.

Figura 28 – Boletim informativo - *O Batista Goiano*¹⁶²



Fonte: *O Batista Goiano* (1943).

A análise do documento em questão permite compreender a estratégia de inserção social adotada pelo grupo. Em sua primeira edição, destacava-se o propósito de fortalecer a identidade batista tanto na capital quanto no interior. A capa do volume publicado em fevereiro de 1943 apresenta informações relevantes, como a data da publicação, os nomes do presidente, vice-presidente e secretário, bem como a sede da organização, localizada na cidade de Ipameri, Goiás.¹⁶³

Em sua edição inaugural, o periódico estabelece as linhas doutrinárias e eclesiológicas que caracterizariam a identidade, dedicando espaço a temas teológicos fundamentais como a eclesiologia batista “Porque sou batista”, a Soteriologia “a salvação” e a prática “a ceia restrita”. Paralelamente, o veículo funcionava como um instrumento de coesão institucional, ao veicular notícias e informes das comunidades batistas então emergentes em Goiás, com destaque para as igrejas estabelecidas em Goiânia, Ipameri, Urutaí, Pires do Rio e Anápolis. Esses elementos não apenas situam o contexto histórico e geográfico da publicação, mas também reforçam a estrutura institucional do grupo, evidenciando sua organização e atuação no período.

¹⁶² Primeira Edição do Informativo, Ipameri-GO.

¹⁶³ Exemplar do informativo encontrado na Biblioteca do Seminário Batista Goiano. José da Cunha Bastos era diretor do boletim *O Batista Goiano*, que se edita em Ipameri, Goiás. Pesquisa realizada em 21 ago. 2025.

Essa abordagem permite inferir que a divulgação de tais informações visava não apenas à legitimação interna, mas também à projeção de uma imagem consolidada perante o público, reforçando sua presença tanto no âmbito local quanto em escala mais ampla. Assim, como entende Márcia Liberal (2004, p. 12), todo sistema religioso ocupa um determinado espaço na sociedade que é definido por relações:

Sendo, que o próprio sistema religioso cumprira sua missão. O ser humano tem seu comportamento definido por padrões pré-estabelecidos pela sociedade onde vive, somos também influenciados pelos padrões de nossos ancestrais que foram os determinantes de comportamentos da geração atual.

A autora argumenta que, ao ocupar tal posição, o sistema religioso cumpre sua função sociocultural, atuando como um mecanismo normativo que influencia diretamente o comportamento humano. Essa perspectiva reforça a ideia de que as instituições religiosas não apenas refletem a organização social, mas também a reproduzem e a legitimam por meio de suas estruturas simbólicas e práticas coletivas.

O Batista Goiano refletia a identidade batista que procurava transpor as limitações sociais encontradas, as publicações mobilizaram no sentido de implantar um projeto com vistas à promoção de um modelo ético-social. O referido jornal atuou, no contexto estadual, como porta-voz oficial da denominação perante as igrejas já estabelecidas e o público em geral, consolidando-se como um veículo de comunicação representativo desse grupo religioso e alinhado ao propósito de construção de sua identidade. A edição de junho de 1947 fala da diferença dos batistas e congregacionais:

Nossa maior queixa agora contra esta denominação é o seu iníquo pacto com os congregacionais, que são sempre aspersionistas.¹⁶⁴ E de receberem os membros uns dos outros sem batiza-los de novo, ou fazer questão de mergulho. As igrejas cristãs são livres para resolver questões internas (*O Batista Goiano*, 1947, p. 3).

A esse jornal pode-se atribuir um papel fundamental na formação do “Pensamento Batista em Goiânia”, na medida em que forneceu as bases necessárias para o desenvolvimento de uma “consciência denominacional”.¹⁶⁵ Além disso, funcionou como uma força ativa na expansão e na promoção da unidade de suas convicções, reforçando a coesão doutrinária entre seus membros.

¹⁶⁴ O batismo é um dos temas mais debatidos entre as tradições cristãs, e os batistas mantêm uma posição clara: ele deve ser ministrado apenas àqueles que professam fé em Cristo e realizado por imersão.

¹⁶⁵ Essa abordagem permite compreender como o protestantismo, ao recorrer a métodos educativos e missionários, não se limitou a uma dimensão estritamente religiosa, mas também atuou como um agente transformador no tecido

3.7 Expansão e consolidação da Identidade

Segundo Bastos (1988), em sua obra *Lineamentos da História dos Batistas no Estado de Goiás*, esse período corresponde à terceira fase, caracterizada pela consolidação institucional da Convenção Batista Goiana (CBG). Tal recorte cronológico representa um marco fundamental tanto para a construção identitária em Goiânia quanto, mais especificamente, para a trajetória histórica dos batistas na capital. Luiz Palacin (1994, p. 123) descreve esse momento:

A partir de 1940, Goiás cresce rapidamente: a construção de Goiânia, o desbravamento do Mato Grosso Goiano, a campanha nacional de “marcha para o Oeste”, que culmina na década de 1950 com a construção de Brasília, imprime um ritmo acelerado ao progresso de Goiás.

Esse período configura-se como uma fase de expressivo avanço para a cidade de Goiânia, em especial para os batistas, que desempenharam um papel relevante no contexto religioso regional. A figura apresentada a seguir ilustra a perspectiva protestante em relação ao goiano, evidenciando uma estratégia discursiva e missionária voltada para a angariação de fiéis.

Figura 29 – Busto do Bandeirante



Fonte: *O Batista Goiano* (1973).

social goiano. O jornal *O Batista Goiano* não apenas visavam à difusão da fé protestante, mas também desempenharam um papel fundamental na consolidação de sua presença em Goiânia. Em nível nacional, o primeiro *O Jornal Batista* foi lançado no Rio de Janeiro em 10 de março de 1901. Foi usado na divulgação do ideário batista no Brasil. Ele teve um papel indispensável à formação do “Pensamento Batista Brasileiro”. *O Jornal Batista* sempre se destacou por suas publicações semanais de estudos voltados às Igrejas, oferecendo orientações para 8.753 Igrejas filiadas, em diversas áreas da vida. Mesmo diante das adversidades das duas guerras mundiais, manteve suas edições ininterruptas, e hoje alcança seus leitores por meio de todos os modernos canais de comunicação.

A fotografia ilustra a perspectiva protestante em relação ao goiano, evidenciando uma estratégia discursiva e missionária voltada para a angariação de fiéis. Tal representação visual reflete os métodos e a visão teológica empregados na expansão denominacional batista, inserindo-se em um contexto mais amplo de transformações sociais e religiosas.

Conforme já apresentado ao longo da pesquisa, pode-se observar que, desde os primórdios do trabalho batista no Brasil, os missionários estrangeiros e os seus colaboradores nacionais atribuíram grande importância aos jornais denominacionais para propagar a sua doutrina dos fiéis convertidos na formação e crescimento.

De acordo com os dados demográficos, Goiânia apresentava uma taxa de crescimento populacional global que revelava uma forte dinâmica de expansão. Esses indicadores mostram que o aumento da população na capital e em sua região metropolitana está profundamente relacionado aos intensos fluxos migratórios, responsáveis por impulsionar a expansão demográfica ao longo das décadas. Conforme destaca Palacin (1994, p. 115), o município de Goiânia atingiu 826.414 habitantes em 1940, o estado passou a 1.214.921 em 1950. A população em 1960 chegou a 1.954.860. Esse crescimento rápido da população foi estimulado pela forte migração.

Esses dados evidenciam que o desenvolvimento populacional da região esteve historicamente associado a movimentos migratórios intensos, impulsionados por fatores econômicos e pela própria urbanização de Goiânia. Nesse período temos um crescimento global da população de 3,9% anual. Esse fenômeno demográfico não constitui uma novidade histórica, mas sim a continuidade de um padrão de expansão acelerada que remonta ao século XX. Entre 1920-1940, na cidade só existiam dois pequenos municípios (Campinas e Trindade). Segundo Estevam (1997, p. 84),

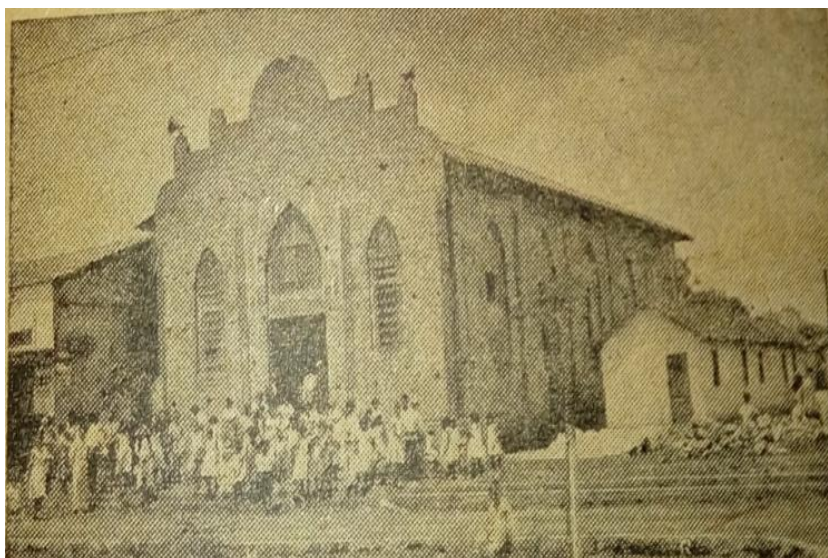
o município de Goiânia atingiu 48.165 habitantes em 1940. Na área em que foi edificada a cidade existiam, em 1920, apenas dois pequenos municípios (Campinas e Trindade) cuja população somava no máximo 10.000 moradores. o projeto de implantação da nova capital proporcionou, no curto período de 1935 a 1940, multiplicação substancial de povoamento na área.

O ritmo de crescimento (3,9% ao ano) sugere que a manutenção dessa dinâmica, possivelmente vinculada à atração por empregos, serviços e infraestrutura, características marcantes da capital no contexto do Centro-Oeste brasileiro foi fortemente potencializada pela construção de Brasília em 1960. Esse marco geopolítico redesenhou toda a dinâmica populacional e econômica da região.

A nova capital não apenas materializou a interiorização do desenvolvimento, mas também catalisou intensos fluxos migratórios, redefinindo a dinâmica populacional do país. De

acordo com o informativo *O Batista Goiano*, entre 1940 e 1950 os batistas tinham: 13 Igrejas e 16 congregações. Esses templos deveriam seguir o mesmo estilo dos templos construídos no Brasil e nos Estados Unidos. Uma dessas igrejas organizadas foi Igreja Batista de Vila Nova. No dia 19 de fevereiro de 1956, com um grupo de mais de 50 (cinquenta) membros.¹⁶⁶

Figura 30 – Igreja Batista de Vila Nova



Fonte: *O Batista Goiano* (1962).

A Igreja Batista em Vila Nova, em particular, emergiu como resposta a um contexto de descompasso entre o planejamento urbano oficial da nova capital e as dinâmicas concretas de ocupação territorial.¹⁶⁷ Essa igreja constitui-se como fruto direto dos processos de assentamento informal protagonizados por trabalhadores migrantes, especialmente aqueles vinculados à construção de Goiânia. Para Souza (2021, p. 336), “essas pessoas residiam às margens do córrego Botafogo, que na época se localizava no extremo leste da cidade”. Como aponta Araújo (2004, p. 76), na década de 1940 houve um expansionismo:

Com maior índice numérico de protestantes até 1940 situavam-se nas regiões sul e sudeste. Com a construção de Goiânia a partir de 1933 e conseqüentemente incentivo ao movimento migratório de níveis regionais e nacional, o continente de adeptos ao protestantismo aumentou na nova capital. Desde então, esta localidade passou a concentrar o maior número de protestantes.

¹⁶⁶ Na 16ª Assembleia da CBG, realizada em Firminópolis entre os dias 19 a 23 de julho de 1956. Foi feito o pedido pelo membro Josias Nogueira, que a igreja fosse aceita ao rol da Convenção Batista Goiana. O Orador desse dia foi o pastor Nilson do Amaral Fanini, que pregou em Mt 27,11.

¹⁶⁷ Essas ocupações informais constituíam uma preocupação recorrente do interventor Pedro Ludovico, que, em resposta, promoveu uma campanha de remoção das populações residentes, negando-lhes o acesso à energia elétrica e determinando a demolição de suas construções (Revista Jatobá, 2022, p. 6).

Dessa forma o processo de expansão da identidade batista na capital é um considerado um marco histórico no campo sociológico e religioso em Goiânia. Por meio de estratégias meticulosamente planejadas por suas lideranças, os batistas estabeleceram um plano de ação voltado para a expansão de sua presença religiosa.

Tabela 1 – Municípios goianos com maior concentração de protestantes (1940)

Municípios	População	Protestantes	Católicos
Goiânia	48.166	1.196	45.241
Santa Luzia (Luziânia)	17.249	828	16.358
Anápolis	39.148	784	37.031
Catalão	28.011	288	27.154
Ipameri	25.625	406	24.130

Fonte: Recenseamento Geral de Goiás, IBGE (Araújo, 2004, p. 77).

As transformações socioeconômicas e culturais implementadas pela via férrea eram usadas pelos missionários para atingir os locais de sua ação missionária. Um exemplo disso ocorreu com o James Fanstone que optou por Anápolis porque esta foi lhe apresentada como uma cidade de futuro (Araújo, 2004, p. 88). Os batistas tinham como objetivo alcançar as cidades para evangelizar tanto os povos que ainda desconheciam a mensagem cristã quanto àqueles que já a conheciam, bem como por meio dos ensinamentos católicos. Essa expansão reflete um esforço dos missionários protestantes para apresentar uma interpretação diferenciada do cristianismo, valorizando a fé pessoal, a leitura direta das Escrituras, em contraste com a tradição e a autoridade da Igreja Católica. Além disso, ao se estabelecerem nos centros urbanos, os batistas buscavam expandir sua influência espiritual e cultural, promovendo valores como a autonomia das comunidades de fé e o questionamento das práticas religiosas tradicionais.

O quadro abaixo revela a situação dos batistas quanto à sua expansão entre os anos de 1940.

Quadro 2 – Organizações de igrejas batistas e igrejas fundadoras

Igreja	Igreja fundadora	Organização
Nazário	PIB de Goiânia	24/08/1941
Anápolis	Nenhuma	01/03/1943
SIB de Goiânia	PIB de Goiânia	18/06/1944
Pires do rio	Ipameri	20/06/1948
1ª de Ceres	1ª de Araguari - MG	21/08/1949

Fonte: Silva (2010, p. 16).¹⁶⁸

¹⁶⁸ Dados do Instituto Robert Lee Hensley - Estudos e Pesquisa sobre Estratégias de Plantação e Desenvolvimento de Igrejas Trabalho não publicado do professor Genivaldo Félix da Silva.

Por volta de 1960, os batistas haviam estabelecido cerca de 20 igrejas em diversas regiões do estado de Goiás. A manutenção desse processo deveu-se, em parte, à atuação dos seminários teológicos, instituições dedicadas à preparação de lideranças para as igrejas locais e outras organizações. Os pioneiros demonstraram uma preocupação substantiva com a formação de futuros pastores. A Junta de Missões Estrangeiras de Richmond, responsável pelo apoio às iniciativas missionárias, desempenhou um papel fundamental ao destinar recursos financeiros para a manutenção dessas instituições de ensino teológico.

Dentre essas iniciativas, destaca-se a fundação do Seminário Teológico do Norte do Brasil, em Recife, idealizado por Salomão Ginsburg em 1º de abril de 1902.¹⁶⁹ Inicialmente estabelecido em sua própria residência, o seminário consolidou-se como a mais antiga instituição de ensino teológico batista da América Latina. No Rio de Janeiro não foi diferente. A instituição para formação de líderes começou a ser idealizada já na primeira assembleia da CBB, em 1907, quando foi eleito um grupo de trabalho composto pelos missionários norte-americanos: J. W. Shepard, Deter, Bagby, Hamilton, Maddox, Taylor e Cannada, para abrir um colégio e um seminário no Rio de Janeiro.

Em 1954, na 14ª Convenção Batista Goiana no templo da Igreja Batista de Campinas, que se viu a falta de obreiros para o trabalho batista. Sendo assim, foi proposta a criação do Instituto Teológico Batista Goiano para atender as necessidades no estado.

O objetivo era a formação de pastores, missionários/as, e educadores/as para consolidar a expansão da identidade batista nas cidades. Essa iniciativa refletia não apenas uma estratégia de consolidação denominacional, mas também um compromisso com o desenvolvimento teológico no contexto brasileiro. A criação do Seminário ocorre no processo de redefinição política em Goiânia que acena com políticas educacionais de expansão do ensino superior.

A hegemonia das concepções sobre educação teológica batista no Brasil tem sido historicamente exercida pelas Convenções Batistas Brasileira e Estaduais, sem que se abrisse espaço para propostas alternativas seja no que concerne às políticas educacionais e administrativas,

¹⁶⁹ Além de assumir um papel pioneiro no âmbito evangélico em diversas áreas do conhecimento teológico. O seminário destaca-se não apenas por sua relevância histórica, mas também por sua contínua atuação na formação teológica e na produção intelectual protestante. Sua criação representou um marco institucional para as denominações batistas no Brasil. O STBNB nasceu como resultado da visão do judeu-russo Salomão Luiz Ginsburg, missionário vinculado à Junta de Richmond, nos Estados Unidos. Ginsburg argumentava que o Brasil batista deveria ser dirigido por brasileiros e não estrangeiros: “Irmãos, se o Brasil deve ser convertido, será com a participação ativa dos brasileiros” (*Memórias dos Batistas*. Disponível em: <https://www.igrejabatista.net/>. Acesso em: 20 ago. 2025.

seja no planejamento para a implantação de novas instituições de ensino superior, ou mesmo na avaliação de seus conteúdos e modelo pedagógico.

Através do plano cooperativo¹⁷⁰ que é um recurso das igrejas filiadas à Convenção Batista Goiana o Seminário recebe ajuda de igrejas associadas. A primeira turma do Seminário é de 1985, na igreja Batista de Vila Nova, Teologia e Educação Cristã.

Figura 31 – Primeira turma do Seminário Teológico Batista Goiano (STBG)



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Em seu relatório anual da Junta Executiva da CBG na 40ª Assembleia, realizada em Iporá, em julho de 1980, pelo então secretário Executivo/Interino Pastor Wanderley José Álvares, é possível compreender a relevância de se criar um seminário Goiano. Conforme o item 6º considera que:

Em virtude do alto custo do ensino teológico em nossos seminários (Rio de Janeiro, Recife e Belém) em virtude das dificuldades financeira dos nossos estudantes, quase todos procedendo de lares sem muito recursos financeiros: em virtude das dificuldades financeiras enfrentadas pelas nossas igrejas, além de uma preocupação geral quanto o rumo tomado pelas nossas casas de ensino, preocupação quanto a fidelidade doutrinária, e também, levando o grande número de jovens que tem procurado os nossos seminários (Ata da Junta Executiva da CBG, 1980, n. p.).

¹⁷⁰ O Plano Cooperativo é o sistema financeiro adotado de comum acordo pelas igrejas, convenções estaduais e a Convenção Batista Brasileira, para seu sustento e expansão das obras comuns de evangelização, missões, educação e beneficência (Ferreira, 1985, p. 126).

Nas palavras do executivo interino da época Pr. Wanderley José Álvares (Figura 32) o seminário em Goiânia ajudaria na expansão por se concentrar o maior número de obreiros, e jovens que tinham o desejo de ajudarem na expansão em outras cidades no interior do estado. A liderança batista que residia à assembleia viabilizou o acesso à formação teológica para candidatos que não possuíam condições de ingressar nos três principais seminários da denominação. Essa iniciativa demonstra a importância dos seminários no Brasil, os quais, desde o século XIX, desempenham um papel fundamental na consolidação teológica no país.

Figura 32 – Pastor Wanderley José Álvares e Robert Lee Hensley



Fonte: Seminário Teológico Batista Goiano.¹⁷¹

Os Seminários Teológicos Batista consolidaram-se como centros de excelência acadêmica, estruturando a identidade doutrinária e missiológica das igrejas batistas. Ao promover alternativas de formação teológica, a liderança batista não apenas ampliou oportunidades educacionais, mas também reforçou o compromisso histórico dos seminários com a capacitação e a democratização do conhecimento teológico no contexto eclesiástico brasileiro. Segundo os relatórios, os alunos formados pela instituição foram ordenados ao ministério pastoral, assumindo posições de liderança no contexto goiano. Importa destacar que esse processo de interi-

¹⁷¹ Disponível em: <https://www.stbg.com.br/institucional/#arquivos>. Acesso em: 18 ago. 2025.

orização foi protagonizado por pastores localmente formados, o que conferiu maior organicidade ao desenvolvimento denominacional na região. Esse movimento de capacitação ministerial e implantação de igrejas apresentavam resultados significativos.¹⁷²

Em seu Estatuto Social o Seminário Batista Goiano em seu Art. 1º diz:

Nome fantasia STBG, doravante denominada simplesmente Seminário, com sede em foro na cidade de Goiânia, Estado de Goiás, siro à Rua 230, nº 168, Setor Leste Universitário, é uma Organização Religiosa, de direito privado, confessional, com objetivos religiosos, educacionais e culturais, sem fins lucrativos, regida por princípios cristãos de orientação evangélica batista, constituído pela Convenção Batista Goiana em 26 de Julho de 1980, por tempo indeterminado, regulamento inscrito no CNPJ nº 37.285.670001-45, reger-se-á pelo presente Estatuto e pelas deliberações complementares de sua Assembleia Geral, em conformidade com a Bíblia Sagrada (Estatuto Social, 2025, n. p.).

Portanto, a criação do Seminário é fator determinante para a consolidação da identidade em todo Estado.¹⁷³ Segundo o Estatuto a Convenção é, portanto, a mantenedora do Seminário Goiano, que será dirigida por uma Junta Administrativa.¹⁷⁴ Em seu Art. 2º ponto V. diz: “Promover a formação de liderança cristã ministerial a fim de atender as necessidades das igrejas batistas e outras organizações religiosas”. A participação dos missionários norte-americanos da Junta de Richmond, sempre foi imprescindível para a expansão dos batistas e para a construção da sede do seminário.

Os pioneiros protestantes no Brasil do século XIX, em sua maioria missionários colportores, articularam uma narrativa poderosa e estratégica que associava a difusão de sua fé ao projeto de modernização nacional. Eles não se limitaram a pregar dogmas religiosos; apresentaram o protestantismo, especificamente em sua vertente norte-americana, como um instrumento civilizatório indispensável para superar o que identificavam como o atraso estrutural do país. Essa proposta baseava-se em dois pilares fundamentais considerados vetores do progresso:

¹⁷² No período de fundação do Seminário Teológico Batista Goiano, o cargo de Secretário Executivo da Junta de Missões Nacionais era ocupado pelo missionário Robert Lee Hensley. No Brasil, Hensley plantou quase 100 igrejas em todo o estado de Goiás.

¹⁷³ Na XLII Assembleia Convencional, realizada entre os dias 22 e 25 de julho de 1982, na cidade de Ceres, o pastor Miguel dos Reis Cordeiro Neto, então primeiro Diretor do Seminário Teológico Batista Goiano (STBG), compareceu à magna assembleia para apresentar seu relatório inaugural. Dentre as deliberações tomadas pela direção da instituição, destacam-se: (i) a aprovação do Estatuto, que formalizou o Seminário Goiano como órgão vinculado à Convenção Batista Goiana; (ii) a instituição de uma Junta Administrativa, responsável pela gestão da entidade; e (iii) a elaboração do Regimento Interno, que regulamentou seu funcionamento. Tais medidas consolidaram, juridicamente, a existência de direito do Seminário Teológico Batista Goiano, conferindo-lhe legitimidade institucional e autonomia administrativa.

¹⁷⁴ É relevante destacar que o Seminário Teológico Batista do Gama (STBG) funcionou, até 1989, no “Salão Nobre” e nas dependências do prédio de Educação Religiosa da Igreja Batista em Vila Nova.

a democratização do acesso às Escrituras (através da colportagem) e a implantação de um modelo pedagógico moderno (através das escolas e seminários). Dessa forma, a missão evangelística se confundia intencionalmente com um projeto de nação, prometendo não apenas a salvação das almas, mas também a transformação social, política e econômica do Brasil. Até os dias atuais, este anseio continua sendo entoado nos hinos das igrejas batistas.

Minha pátria para Cristo!
 Eis a minha petição:
 Minha pátria tão querida,
 Eu te dei meu coração;
 Lar prezado, lar formoso,
 É por ti o meu amor.
 Que o meu Deus de excelsa graça
 Te dispense seu favor.
 Quero, pois, com alegria,
 Ver feliz a mãe gentil,
 por vencer seu Evangelho
 Esta terra do Brasil.
 Brava gente brasileira,
 Longe vá temor servil;
 Ou ficar a pátria salva
 Ou morrer pelo Brasil.¹⁷⁵

Esse *modus operandi* gerou um ambiente de conflito confessional. Na percepção protestante, este embate era designado como perseguição religiosa, enquadrando-se numa narrativa maniqueísta na qual o “verdadeiro” cristianismo era supostamente combatido pelo “falso” catolicismo romano.

Esse contexto gerou uma luta religiosa percebida pelos protestantes como perseguição. Esta visão alimentou uma mentalidade de fortaleza sitiada, onde o catolicismo era visto como um ambiente de trevas a ser combatido. Tal postura definiu a identidade batista protestante local, moldando sua teologia, ética e moral.

¹⁷⁵ O hino *Minha Pátria para Cristo* (número 439 no Cantor Cristão) é um cântico de inspiração missionária que expressa um desejo pela evangelização do Brasil, escrito pelo missionário William Edwin Entzminger. Ele pede a Deus que conceda Seu favor à nação brasileira, para que o evangelho prevaleça e salve o país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa sobre a identidade batista em Goiás teve como objetivo central investigar os processos de inserção desse grupo religioso no contexto goiano, analisando suas origens, sua temporalidade e os agentes históricos envolvidos em sua implantação e consolidação. Buscou-se, ainda, compreender o perfil sociocultural dos sujeitos receptores do discurso protestante na sociedade local, bem como os impactos gerados e as diferentes respostas por ele suscitadas. Essa abordagem possibilitou não apenas o mapeamento da trajetória histórica dos batistas na região, mas também a análise de suas interações com o contexto sociocultural e de suas implicações no desenvolvimento religioso e social do estado.

Ao longo da investigação histórica, constatou-se que a Primeira Igreja Batista, tanto em sua prática religiosa quanto em sua organização eclesiástica, estabeleceu-se na cidade de Catalão, localizada no Sudeste do estado de Goiás. A expansão da denominação batista na região (Goiás e Tocantins) deveu-se à atuação de missionários que disseminaram sua fé e doutrinas. A inserção do protestantismo em áreas interioranas priorizava, sobretudo as comunidades indígenas, sertanejos pobres, crianças analfabetas e ribeirinhos que ainda constituía um fenômeno ainda pouco explorado pela historiografia, marcado por desafios significativos.

Esse protestantismo de missão estabelecida surgiu, portanto, Como resultado da iniciativa de sociedades missionárias e Junta de Missões Estrangeiras, que financiaram e enviaram missionários ao Brasil, diversos agentes religiosos aportaram no país ao longo do século XIX. Entre os pioneiros batistas, destacam-se: William Buck Bagby, Ernest A. Jackson, Zachary Clay Taylor, Salomão Ginsburg (Goiás), Lewis Malem Bratcher (Apóstolo do Sertão/Norte do Goiás). Para os batistas os apelos foram enviados à Junta Estrangeira de Junta de Richmond - *International Mission Board* (Virgínia, EUA). Os resultados da pesquisa demonstram a consonância entre as Juntas de Missões e a Convenção para o Avanço no estabelecimento de uma identidade confessional no processo de evangelização do interior do Brasil.

Os missionários, ao se estabelecerem no país, replicaram o modelo eclesiástico de suas origens, fundamentando-se nos princípios batistas. Nesse contexto, observam-se a organização progressiva de associações, a publicação de periódicos e a produção de literatura doutrinária, mecanismos essenciais para a consolidação de uma uniformidade teológica e institucional. Tais estratégias não apenas asseguraram a difusão de seus preceitos, mas também reforçaram a coesão identitária entre as comunidades estabelecidas em Goiás.

No primeiro capítulo realizou-se uma análise histórica abrangente da trajetória dos batistas, desde suas origens disputadas, passando por sua consolidação como denominação distintiva na América do Norte, até seu estabelecimento e expansão no Brasil. Esse percurso permitiu não apenas situar os batistas dentro do movimento protestante mais amplo, mas também evidenciar suas particularidades e missão. Inicialmente, em “A questão da origem do povo chamado Batista” discutiu-se as controvérsias historiográficas acerca de suas raízes, seja na linha de sucessão anabatista do século XVI, seja no movimento separatista inglês do século XVII. Já que as fontes históricas ilustram que a identidade batista, é gestada da revolução inglesa e do amplo movimento puritano.

É que muitos de seus primeiros seguidores foram confundidos com revolucionários. Em seguida, em “Os batistas na América do Norte”, examinou-se como a migração para as colônias e o contexto do Grande Despertamento propiciaram sua institucionalização e crescimento, da identidade consolidando um *ethos* marcado pela expansão territorial. Foram os batistas de cultura americana que chegaram ao Brasil tributários dessa visão salvacionista. O sertão era considerado pagão, já que estava catolizado, os primeiros protestantes brasileiros almejavam a conversão de todos os cidadãos como porta de entrada para a civilização, contra a barbárie do atraso. Isso foi interpretado como ação do espírito de Deus sobre o sertão, para redimi-lo e impulsioná-lo ao progresso.

Explorou-se a chegada dos primeiros missionários no século XIX, notadamente em São Paulo e Salvador, onde encontraram um terreno sociorreligioso favorável à disseminação de sua mensagem. A Bahia, em particular, emergiu como um núcleo fundamental para a fixação dessa identidade protestante, graças à combinação de esforços evangelísticos, adaptações culturais e a formação de comunidades locais autônomas. Essa reconstrução histórica não apenas elucidou os mecanismos de difusão denominacional, mas também lançou as bases para compreender como os batistas brasileiros negociaram sua identidade entre a herança estrangeira e as especificidades da igreja em Goiânia.

O segundo capítulo dedicou-se aos fundamentos teológicos e institucionais que definem os batistas, examinando documentos fundadores, confissões de fé e princípios distintivos, como a cristologia, a eclesiologia, a liberdade religiosa e o engajamento sociopolítico. Esses elementos foram essenciais para compreender como a identidade batista se estruturou e se manteve coesa ao longo do tempo, mesmo em meio a diferentes contextos religiosos. O resultado foi à realização, especialmente a partir do princípio de separação radical entre igreja e estado. Como essa tradição religiosa consolidou-se a partir de bases doutrinárias e históricas bem definidas.

Destacando a importância de textos basilares que estabeleceram sua eclesiologia e visão confessional. “A Primeira Confissão de Fé dos Batistas no Brasil”, como fonte documental demonstrou como a difusão batista se enraizou em solo brasileiro sem perder sua essência doutrinária em Goiânia.

A análise de *Uma Identidade Pactual* reforçou o caráter congregacional e voluntarista dos batistas, sublinhando a centralidade do pacto comunitário na sustentação de sua eclesiologia. Paralelamente, em *A Identidade Doutrinária da CBB e sua Institucionalização* (1907), explorou-se o processo de formalização da Convenção Batista Brasileira, ressaltando como sua estrutura organizacional refletiu e preservou os princípios teológicos fundantes. Os documentos históricos referentes às práticas batistas entre os quais atas de fundação, registros missionários e periódicos da época mostraram-se essenciais para os resultados desta pesquisa.

A análise crítica dessas fontes permitiu examinar, em profundidade, os princípios doutrinários e eclesiológicos que orientaram a denominação. Tal exame elucidou os processos pelos quais a identidade batista não apenas se consolidou, mas também manteve sua coesão, superando diferentes contextos culturais e atravessando distintas conjunturas históricas. Com a leitura das fontes, bibliografia e documentos, percebeu-se que os batistas procuravam mostrar um afastamento de outras correntes religiosas.

Além disso, a pesquisa demonstrou que, embora adaptassem a realidades diversas, os fundamentos doutrinários e institucionais dos batistas permanecem como eixos norteadores de sua trajetória. Até hoje, este grupo, de posições irreduzíveis, continua conquistando espaço e notáveis inserções na sociedade e cultura através do investimento em educação, por meios de colégios, faculdades e demais Instituições de ensino. Provavelmente, estas sejam as razões dessa identidade ser reconhecida hoje no Brasil por seus trabalhos de cunho social.

A análise do tema proposto confirma a hipótese inicial de que a maneira como as igrejas batistas foram organizadas ao longo de sua história pode ajudar na compreensão da identidade. A divulgação do *Jornal O Batista Goiano*, no estado promoveu uma consolidação dos seus ideários de estratégias discursiva.

Por fim, o terceiro capítulo dedicou-se à análise da presença batista em Goiânia, investigando suas origens nas cidades de Catalão e Ipameri até sua posterior consolidação na capital goiana. As hipóteses iniciais sustentavam a existência de um projeto protestante batista voltado à conversão religiosa, o qual foi corroborado pelos resultados da pesquisa. Concluiu-se que a atuação do missionário Salomão Ginsburg em Catalão desempenhou um papel fundamental na expansão da identidade batista, viabilizando sua disseminação desde o Sul goiano até a região metropolitana de Goiânia.

Esses missionários encontraram nessas cidades a oportunidade de uma ação protestantizadora sobre a sociedade que estava em grande desenvolvimento, e assim, “converter” o sertão no sentido religioso, desconhecido, distante era um ideário dos missionários. A fundação do povoado de Gamelleira posteriormente denominada “vila crente”, atual Cristianópolis no sertão goiano, por grupos protestantes, suscitou resistência por parte das autoridades eclesiásticas católicas. Essa tensão revela o cenário de conflito religioso entre católicos e protestantes que caracterizou a dinâmica sociocultural em Goiás durante o período em questão.

A análise incluiu fatores geopolíticos e religiosos do estado nas décadas de 1930 e 1940, bem como o papel de missionários pioneiros, a criação da Convenção Batista Goiana e a fundação do Seminário Teológico, que fortaleceram institucionalmente a denominação. Em síntese, este estudo demonstrou que a identidade batista em Goiânia foi construída a partir de uma interação dinâmica entre tradição teológica, ação missionária e adaptação ao contexto local. Seu crescimento reflete não apenas a vitalidade do protestantismo histórico no Brasil, mas também sua capacidade de ressignificar princípios doutrinários em um cenário social em constante transformação.

Para além das explicações esse trabalho conclui que ainda existe uma lacuna na historiografia protestante do Norte de Goiás que hoje é Tocantins. Que através do projeto missionário da Junta de Missões Nacionais (JMN) da Convenção Batista Brasileira (CBB) comunidades indígenas como os Kraôs e o povo sertanejo foram propostas de ação pelos batistas entre os anos de 1925 e 1950. Que os recursos foram ampliados e que centenas de missionários norte-americanos foram enviados para esses locais para evangelizá-los.

A região de Natividade, Carolina e Tocantínia (antiga Piabanha), boa parte dos indígenas xerentes se declaram batistas dada a forte presença de missionários na região. Missionários como Lews Malen Bratcher, Zacharias Campello, Sarah Frances Miller e Yara atuaram em regiões distintas do Maranhão, incluindo Pastos Bons e Nova Iorque (município brasileiro localizado no interior do Sul maranhense). A atuação do missionário Lews Bratcher foi determinante para o êxito da difusão protestante entre a etnia Xerente e as comunidades sertanejas locais. Atualmente, os Xerentes mantêm duas igrejas filiadas à Convenção Batista Brasileira (CBB), onde realizam cultos que harmonizam elementos de sua identidade cultural com as práticas da fé protestante, perpetuando assim a ação missionária iniciada no período.

Nesse sentido, este estudo busca contribuir para a historiografia do protestantismo no Brasil, inserindo-se no campo da história cultural. Ao analisar a trajetória desses agentes religi-

osos e seu impacto nas comunidades locais, a pesquisa visa fomentar novos debates e investigações sobre a temática, enriquecendo a compreensão das dinâmicas entre missão religiosa, cultura e identidade no contexto sertanejo e na região central do Brasil.

REFERÊNCIAS

A INFORMAÇÃO GOYANA. [S. l.], ano 9, v. 9, n. 12, p. 1, jul. 1926.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Receitas Regionais: a noção de região como um ingrediente da historiografia brasileira ou o regionalismo como modo de preparo historiográfico. *In: ENCONTRO DE HISTÓRIA ANPUH-RIO*, 8, 2008, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/durval.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2024.

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo Tupiniquim**: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editora, 2005.

ALMEIDA, Adroaldo José da Silva. **“Pelo senhor, marchamos”**: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985). 2016. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

ALVES, Rubens A. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.

AMADO, Janaína. Região, Estudos Históricos. **Revista Ponto de Vista**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995.

AMARAL, Othon Ávila; BARBOSA, Celso Aloísio Santos. **O livro de Ouro da CBB**: Epopeia de fé, lutas e vitórias. Rio de Janeiro: JUERP, 2007.

ANAIS DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. Rio de Janeiro, 2014.

ANDERSON, Justo C. **Historia de los Bautistas**: suas bases y principios. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1978.

ARAÚJO, João Pedro Gonçalves. **Histórias, tradições e pensamentos batistas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. **História do protestantismo em Goiás (1890-1940)**. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004, UFG.

ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. Protestantismo no norte goiano: estudo sobre a viagem de Archibald Macintyre (1920). **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 2, 2016.

ARRAIS, Cristiano Alencar. **Projeções Urbanas**: um estudo sobre as formas de representação e mobilização do tempo na construção de Belo Horizonte, Goiânia e Brasília. 2008. 289 p. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

AZEVEDO, Israel Belo de. **As cruzadas inacabadas**: introdução à história da igreja na América Latina. Rio de Janeiro: Gêmeos, 1980.

AZEVEDO, Israel Belo de (org.). **Coluna e Firmeza da Verdade**. História da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (1884-1927). Rio de Janeiro: [s. n.], 1988.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A Celebração do indivíduo**: a formação do pensamento batista brasileiro. São Paulo: Edições Vida Nova, 2004. 344 p.

BAKER, Robert A. **A baptist source book**. Nashville: Broadman, 1966.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Introdução à filosofia liberal**. São Paulo: Grijalbo, 1971. p. 27-87.

BARROS, José d'Assunção. **A expansão da História**. Petrópolis: Vozes, 2013.

BARROS, José d'Assunção. O Lugar da História local. **Revista de História Regional**, Bahia, v. 10, n. 1, p. 95-129, 2005.

BASTOS, José da Cunha. **Lineamento da história dos batistas no estado de Goiás**. 1. ed. Goiânia: [s. n.], 1988.

BATISTA, Ierson Silva. **O discurso cristão batista**: considerações nos princípios batistas à luz da Análise do Discurso. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

BERGER, Peter. **El Dosei Sagrado**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.

BERTRAN, Paulo. Desastres ambientais na capitania de Goiás. **Ciência Hoje**, [s. l.], v. 12, n. 70, 1991.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História. Fundamentos e métodos**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

BLEDSON, David; NETTLES, Thomas. **A Confissão de Fé de New Hampshire**: a surpreendente história da primeira confissão de fé dos batistas do Brasil. Rio de Janeiro: Pro Nobis Editora, 2022.

BOAVENTURA, Deusa Maria Rodrigues. A formação do território goiano e a política indigenista do século XVIII. **Revista Mosaico**, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 191-205, jul./dez. 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **As coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: Editora da USP, 1996.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso e uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. *In*: BOURDIEU, Pierre **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999. p. 27-98.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Introdução, organização e seleção: Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 13. ed. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRATCHER, L. M. Através do sertão brasileiro: em busca de diamantes para a corôa do mestre. **O Jornal Baptista**, Rio de Janeiro, 25 fev. 1926a.

BRATCHER, L. M. Através do sertão brasileiro: em busca de diamantes para a corôa do mestre. **O Jornal Baptista**. Rio de Janeiro, 4 mar. 1926b.

BRATCHER, L. M. Através do sertão brasileiro: em busca de diamantes para a corôa do mestre. **O Jornal Baptista**. Rio de Janeiro, 18 mar. 1926c.

BRETONES, Lauro. **Roteiro dos batistas**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1948.

BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. **Uma História Social da Mídia**: de Gutenberg à Internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BROWN, L. D. **Fundamentos bíblicos dos batistas**: um estudo bíblico sobre as características que distinguem os batistas. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1992.

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

CARROLL, J. M. **O Rastro de Sangue**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1931.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 2.

CAVALCANTE, Erinaldo. História e história local: desafios, limites e possibilidades. **Revista História Hoje**, [s. l.], v. 7, n. 13, p. 272-292, 2018.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre prática e representações**. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editorial, 1988. 244 p. (Coleção Memória e Sociedade).

CHARTIER, Roger. **História Cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia**: a história entre incertezas e inquietude. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002.

CHAUL, Nasr Nagib Fayad. **Caminhos de Goiás**: da construção da decadência aos limites da modernidade. Goiânia: UFG/UCG, 1997.

CHUTE, Anthony L.; FINN, Nathan A.; HAYKIN, Michael A. **História dos Batistas**: da Inglaterra para o mundo. Tradução: Renan Lima e Shirley Lima. 1. ed. Rio de Janeiro: Pro Nobis Editora, 2022.

COSTA, Hermisten Maia Pereira. **A influência da Constituição de 1824 na implantação do protestantismo no Brasil**. 1999. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1999.

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

DEVER, Mark. **Igreja: O Evangelho Visível**. São José dos Campos: Ed. Fiel, 2015.

DIAS, Massilla L. **Ecletismo na arquitetura de Ipameri/GO no período de influência da Estrada de Ferro Goiás (1910-1950)**. 2001. (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.

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

ESTEVAM, Luís Antonio. **O tempo da transformação: estrutura e dinâmica na formação econômica de Goiás**. 1997. 180f. Tese (Doutorado em Economia) – Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

FAIRCLOTH, Samuel D. **Esboço da história dos batistas**. Leiria: Vida Nova, 1959.

FÉ PARA HOJE. A CONFISSÃO DE FÉ BATISTA DE 1689. São José dos Campos: Editora Fiel, 1991.

FERREIRA, Ebenézer Soares. **Manual da Igreja e do Obreiro**. 4. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1985.

FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. **Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

FERREIRA, José Felipe e Sousa Pessanha de Brito. **A Evangelização pela educação escolar, embates entre presbiterianos e católicos em Patrocínio, Minas Gerais (1924-1933)**. 2004. 217f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências Humanas e Artes, Universidade Federal de Uberlândia, 2004.

FERREIRA, Júlio Andrade. **História da Igreja Presbiteriana do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992. v. 2.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GLASS, Frederick Charles. Colportagem no Brasil. **O Jornal Batista**, Rio de Janeiro, 10 mar. 1938.

GLASS, Frederich Charles. **Aventuras com a Bíblia no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Cristã Evangélica, 2018. Título original: *Adventures with the Bible in Brazil*.

GOLDMAN, Frank. **Os Primeiros Americanos no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1972.

- GONÇALVES, Cassius. **História dos Batistas no Espírito Santo**. Vitória, ES: [s. n.], 2012.
- GONÇALVES, Marcia de Almeida. História Local: O Reconhecimento da Identidade pelo Caminho da Insignificância. *In*: MONTEIRO, Ana Maria; GASPARELLO, Arlette Medeiros; MAGALHÃES, Marcelo de Souza (org.). **Ensino de história: sujeitos, saberes e práticas**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2007. p. 175-185.
- GONZÁLEZ, Justo L. **E até aos confins da terra: uma história ilustrada do Cristianismo**. A era dos reformadores. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 6.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HARRISON, Helen Bagby. **Os Bagby do Brasil**. Rio de Janeiro: JUERP, 1987.
- HAYKIN, Michael. **Os primeiros batistas: redescobrimo nossa herança inglesa**. Rio de Janeiro: Pro Nobis Editora, 2020.
- HEWITT, Martin D. **Raízes da tradição batista**. São Leopoldo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação Escola Superior de Teologia, 1993.
- HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640**. Tradução, apresentação e notas: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HILL, Christopher. **A Bíblia Inglesa e as Revoluções do século XVII**. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 2003.
- HILL, Christopher. **O século das revoluções (1603-1714)**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Nova Cultura, 2000.
- IGREJA BATISTA. **Constituição Provisória da Convenção das Igrejas Batistas do Brasil: Constituição, Actas e Pareceres**. Brasil, 1907.
- IGREJA BATISTA. **Livro de Atas da Primeira Igreja Batista de Goiânia**. Goiânia: IB, 1938.
- IGREJA BATISTA. **Livro de Atas da Segunda Igreja Batista em Goiânia**. Goiânia: IB, 1944.
- IGREJA BATISTA. **Pacto da Igreja Batista**. Goiânia: Igreja Batista, 2020. 1 folheto. Não publicado.

KAADI, M. S. **Joaquim Rosa**: memória e política em Goiás (1928-1934). 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2007.

KARNAL, Leandro; PURDY, Sean; FERNANDES, Luiz Estevam; MORAIS, Marcus Vinícius de. **A História dos Estados Unidos**: Das Origens ao Século XXI. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2007. (Coleção História Geral).

KLEIN, W. W. Apologetics. *In*: FREEDMAN, D. N. **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 1.

LANDERS, John. **Teologia dos princípios batistas**. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.

LANDERS, John. **Teologia dos princípios batistas**. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1987. (Série Documentos Batistas).

LANDERS, John. **Teologia dos princípios batistas**. 3. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1994.

LANGSTON, A. B. **O princípio de individualismo em suas expressões doutrinárias ou um exame dos alicerces das crenças batistas**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1933.

LANGSTON, A. B. **Esboço de Teologia Sistemática**. Rio de Janeiro: Editora Convicção, 2019.

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

LEAL, Jair Souza. **Convenção Batista Mineira**: estudo de uma trajetória centenária. 2016. 130 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LEMOS, Fernando da Silva. **A história dos Batistas, sua presença em Goiás e a manutenção da identidade doutrinária através dos séculos**. 2000. Monografia (Graduação em História) – Departamento de História, Geografia e Sociologia, Universidade Católica de Goiás, 2000.

LÉONARD, Émile G. **O Protestantismo Brasileiro**: estudo de Eclesiologia e História Social. 3. ed. São Paulo: Aste, 2002.

LÉRY, J. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução e notas: Sérgio Milliet. São Paulo: Ed da Universidade de São Paulo, 1980.

LIBERAL, Márcia Mello Costa de. Religião, Identidade e Sentido de Pertencimento. *In*: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 8, 2004, Coimbra, **Anais [...]** Coimbra: [s. n.], 2004.

LIMA, Delcyr de Souza. **Doutrinas Batistas**. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1992.

LIMA, Nísia Trindade. **Um sertão chamado Brasil**: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ: UCAM, 1999.

LINDBERG, Carter. **As reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LÖWY, Michael. **A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano**. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 71-72.

MACINTYRE, Archie. **Descendo o rio Araguaia**. Contagem, MG: AME Menor, 2000.

MAIA, João Marcelo Ehlert. Governadores de ruínas: os relatos de viagem de Couto de Magalhães e Leite Moraes. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 40, p. 3-23, jul.-dez. 2007.

MATHEWS, Ruth Ferreira. **O apóstolo do sertão**. Rio de Janeiro: Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira, 2022.

MCGLOTHLIN, William J. **Baptist confessions of Faith**. Valley Forge: Judson Press, 1911.

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

MEIN, Mildred Cox. **Um Judeu errante no Brasil: Salomão Ginzburg (1867-1927)**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1956.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Aste, 1995.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo latino-americano entre a racionalidade e o misticismo, In: **VIII JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA**. Versão on-line disponível em http://www.centroestudosanglicanos.com.br/bancodetextos/ecumenismo/o_protestantismo_latino_america_no.pdf. Acesso em: 11 mar. 2025.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Ed. USP, 2008.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MESQUITA, Antônio Neves de. **História dos batistas no Brasil: de 1907 até 1935**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

MENDES, Éder Aguiar **Um Bello Horizonte para o Projeto Educacional Batista: o Collegio Baptista Americano Mineiro e a disputa pela oferta da educação privada na cidade (1918-1929)**. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

MOREIRA, Antônio. **Campininha das Flores, Biografias e Ensaios**. Goiânia: Ed. Kelps, 2011.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. 5. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007.

NEVES, Erivaldo Fagundes. O sertão na formação socioeconômica brasileira. **Mneme – Revista de Humanidades**: Caicó, Rio Grande do Norte, v. 19, n. 42, p. 11-20, jan./jul. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/18468>. Acesso em: 27 ago. 2025.

O BATISTA GOIANO. Goiás, ano 1, n. 1, fev. 1943.

O BATISTA GOIANO. Goiás, ano 3, n. 4, jun. 1947.

O BATISTA GOIANO. Goiás, ano 5, n. 8, 10 out. 1949.

O BATISTA GOIANO. Goiás, 1962.

O BATISTA GOIANO. Goiânia, 27 maio 1973.

O BATISTA GOIANO. Goiás, n. 1. jan. 2020.

O JORNAL BATISTA. Rio de Janeiro, 18 nov. 1926.

O JORNAL BATISTA. **Editorial**: Declaração de Fé. Rio de Janeiro, 27 maio 1937.

O JORNAL BATISTA. Rio de Janeiro, 10 mar. 1938.

O JORNAL BATISTA. Rio de Janeiro, 23 dez. 1943.

O JORNAL BATISTA. Rio de Janeiro, 12 jan. 1963.

O JORNAL BATISTA. **Ata de organização da primeira igreja batista em Salvador (1882)**. Rio de Janeiro, ano 115, ed. 43, 23 out. 2016.

O JORNAL BATISTA. Rio de Janeiro, 9 fev. 2025.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. **Centelha em restolho seco**: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil. Rio de Janeiro: Edição da autora, 1985.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. **Centelha em restolho seco**: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2005.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. *In*: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da Religião**: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **O mundo no coração de Deus**: 100 anos da Junta de Missões Mundiais da CBB. Rio de Janeiro: Convicção, 2008.

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Um povo chamado batista**. História e princípio. Recife: Kairos Editora, 2011.

PACKER, J. I. **Entre os Gigantes de Deus**: Uma Visão Puritana da Vida Cristã. São José dos Campos: Fiel, 1996.

PALACIN, Luís. **O Século do ouro em Goiás: 1722-1822**, estrutura e conjuntura numa capitania de Minas. 4. ed. Goiânia: Ed. UCG, 1994.

PEREIRA, José Reis. **Breve história dos batistas**. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1979.

PEREIRA, José dos Reis. Liberdade religiosa. **O Jornal Batista**, Rio de Janeiro, 27 jul. 1980.
PEREIRA, José Reis. **História dos batistas no Brasil (1882-1982)**. Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

PEREIRA, J. Reis; PEREIRA, Clóvis M; AMARAL, Othon A. **História dos batistas no Brasil (1882-2001)**. Reedição atualizada e ampliada. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

PIB. PRIMEIRA IGREJA BATISTA DO RIO DE JANEIRO. **Estatuto Social**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1914. p. 3.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O Desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, [s. l.], v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

PRINCÍPIOS BATISTAS. 2. ed. Tradução: Cathryn Smith. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

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.

RAMOS NETO, João Oliveira. **Fé Subversiva**: uma análise do conflito sociopolítico da ideologia anabatistas com as demais propostas da Reforma Protestante na Europa Central entre os anos de 1525 e 1555. 2016. 226 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, 2016.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 2003.

REVISTA CULTURA, ESTÉTICA & LINGUAGENS. [S. l.] v. 5, n. 1, 2020.

REVISTA JATOBÁ: Memórias e Cotidiano de um bairro em Goiânia. Goiânia, 2022.

REVISTA TEOLÓGICA. [S. l.], ano 2, n. 3, jan. 1951.

REVISTA TEOLÓGICA. Rio de Janeiro: Faculdade Batista do Rio de Janeiro, n. 6, jul./dez. 2018.

RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888)**: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1973.

SANCHIS, Pierre. **O campo religioso contemporâneo no Brasil**. In: ORO, Ari Pedro, Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

SANTOS, Lyndon de A. O Paraíso e o Capital: Representações do Protestantismo no Brasil Republicano (1910-1920). **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo: PUC, n. 1, ano 3, 2003.

SANTOS, Marcelo. **O marco inicial batista**: história e religião na América Latina a partir de Michel de Certeau. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.

SCHALY, Harald. **Estudo do pacto das igrejas batistas**. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1992.

SENA, Selma Custódia. Uma narrativa mítica do sertão. **Revista Avá**, [s. l.], n. 17, p. 10-11, 2011.

SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: UNB, 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.

SHURDEN, Walter B. **Quatro frágeis Liberdades**: resgatando a identidade e os princípios batistas. Recife: Centro Martin Luther King Jr. do Brasil, 2005.

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

SILVA, Elizete da. **William Bruck Bagby**: um pioneiro batista nas terras do Cruzeiro do Sul. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011. p. 10-12.

SILVA, Francisco Bonato Pereira da. **Os cristãos batistas em Pernambuco (1885-2020)**: a cronologia da sua história. 2. ed. Olinda: Livro Rápido, 2022.

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

SILVA, Paulo Julião da. **Entre a evangelização e a política**: a expansão missionária batista para o Brasil Central (1925-1939). 2016. Tese (Doutorado em História Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

SILVA, Roberto do Amaral. **Princípios e doutrinas batistas**. Rio de Janeiro: JUERP, 2003.

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

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Tomaz Tadeu da Silva (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SOFIATI, Flávio Munhoz. **Leituras sociológicas: Marx, Durkheim e Weber.** Goiânia: Editora UFG, 2022. 96 p. (Coleção Prumo).

SOUSA, Bertone de Oliveira. Historiografia do protestantismo no Brasil percursos e perspectivas. **Revista Mosaico**, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 171-179, jul./dez. 2012.

SOUZA, Rildo Bento de. **As raízes profundas do Jequitibá: o processo de construção mítica de Pedro Ludovico Teixeira.** 1.ed. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2021.

SOUZA, Rildo Bento de. Possibilidades de pesquisa em acervos digitais: os relatos de viagens sobre Goiás do século XIX. **Convergências: estudos em Humanidades Digitais**, [s. l.], v. 1, p. 1-15, 2023.

SOUZA, Edilson Soares de. **Cristãos em confronto: discórdias entre intelectuais religiosos num estado não confessional (Brasil, 1890-1960).** Curitiba: [s. n.], 2012. 315 f.

Souza, Jaqueline de. **A primeira Igreja Protestante do Brasil: Igreja Reformada Potiguar (1625-1692).** São Paulo: [s. l.], 2013. 131p.

SOUZA, Sócrates Oliveira de (org.). **Pacto e Comunhão.** Rio de Janeiro: Convicção Editora, 2004.

STEIN, Barbara H. O Brasil Visto de Selma, Alabama. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo: USP, n. 3, p. 48, 1978.

TAYLOR, Zachary Clay. Foreign Mission Board, Southern Baptist Convention. **Foreign Mission Journal**, Virgínia, v. 59, p. 80-81, sept. 1907.

TEIXEIRA, Marli Geralda. **Nós, os Batistas...: Um Estudo de História das Mentalidades.** 1983. Tese (Doutorado em História Cultural) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

UNDERWOOD, A. C. **A history of the english baptists.** London: Carey Kingsgate, 1956.

URROUGHS, P. E. **O povo baptista.** Porto: Tabernáculo Baptista, 1948.

VEDDER, Henrique C. **Breve história dos baptistas.** Recife: Typ. d'A Mensagem, 1918.

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

WARDIN JR, Albert W. **Baptist Atlas.** Nashville: Broadman Press, 1980.

WEBER, Max. **Sociologia.** São Paulo: Editora Ática, 1991. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

WEBER, Max. Sociologia da Religião. *In*: WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 1. ed. Brasília: UnB, 1994. p. 279-418.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.