

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**O INSTITUTO BÍBLICO BATISTA DO NORDESTE E A CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE BATISTA EM FEIRA DE SANTANA (1960-1990)**

ZÓZIMO ANTÔNIO PASSOS TRABUCO

**Orientadora:
Prof^a. Dr^a Elizete da Silva**

**SALVADOR – BA
2009**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**O INSTITUTO BÍBLICO BATISTA DO NORDESTE E A CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE BATISTA EM FEIRA DE SANTANA (1960-1990)**

ZÓZIMO ANTÔNIO PASSOS TRABUCO

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade
Federal da Bahia, como requisito para a
obtenção do título de Mestre em História
Social.**

**Orientadora:
Prof^a. Dr^a Elizete da Silva**

**SALVADOR – BA
2009**

Biblioteca da FFCH UFBA

TRABUCO, Zózimo Antônio Passos.

O Instituto Bíblico Batista do Nordeste e a construção da identidade Batista em Feira de Santana (1960-1990).

205 f. il.

Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Salvador, 2009.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª Elizete da Silva

1. Protestantismo. 2. Batistas. 3. Teologia. 4. Identidade. 5. Feira de Santana. I. Título. II. Universidade Federal da Bahia. III. Silva, Elizete da..

Consistência total equivale, na prática, ao fanatismo, enquanto que a inconsistência é a fonte da tolerância. Temos que notar que a humanidade tem sobrevivido graças à inconsistência.

LESZEK KOLAKOWSKI

Para meu pai Roque
Trabuco (In Memoriam), e
para minha mãe Maria
Amélia, sustentação da
família.

RESUMO

Esta dissertação analisa o papel do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) para a construção da identidade batista em Feira de Santana entre 1960-1990. Analisei as condições sociais e religiosas de inserção do protestantismo em Feira de Santana, e como os batistas recolocaram no campo religioso feirense, num período de intensas transformações na cidade, conflitos que já haviam sido enfrentados pelo protestantismo e pela própria denominação nas gerações anteriores. Em seguida abordei o IBBNE como parte da atuação batista em Feira de Santana e no Nordeste. A partir dos relatos de conversão e vocação dos candidatos ao estudo teológico, analisei as práticas e representações que construíram uma identidade batista.

Palavras-Chave: Protestantismo, Batistas, Teologia, Identidade, Feira de Santana.

ABSTRACT

This thesis analyzes the role of the Northeastern Baptist Bible Institute in the construction of the Baptist identity in Feira de Santana, between 1960-1990. The social and religious conditions of insertion of Protestantism in Feira de Santana were analyzed, as well as how the Baptists, during a time of intense transformations in the city, relocated within the religious field of the city, conflicts that had already been faced by Protestantism and the denomination itself in previous generations next, the IBBNE was approached as part of the Baptist activity in Feira de Santana and the Northeast. From the reports of conversion and vocation of the candidates of Theological studies, the practices and representations that built a Baptist identity were analyzed.

Key Words: Protestantism, Baptists, Theology, Identity, Feira de Santana.

AGRADECIMENTOS

“O que me faz viver é tão intenso, que até me perco se explicar, o que me faz viver é tão profundo, mas me vê no mundo no singular”. (Sérgio Pimenta)

A minha família, que sempre me incentivou nos meus estudos, em especial a minha mãe, Maria Amélia, exemplo de dignidade e cuidado com as pessoas, e o meu pai, Roque Trabuco, para sempre o “filho de João Faustino”, saudades eternas. Aos meus irmãos: Gidu, Tima, Mara, Geisa, Luisa e Gabriela. A tia Lucy que abriu as portas da casa em Feira de Santana todas as vezes que precisei, a Valter e Dani pela solidariedade nos momentos mais difíceis.

A minha turma da graduação em História na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), em especial: Lais Viena, amiga e historiadora contemporânea favorita, entre outras coisas, obrigado pela solidariedade nos momentos difíceis e por ter emprestado a câmera digital, e Grazyelle Reis, por ter disponibilizado textos e fontes de sua pesquisa que muito contribuíram para o meu trabalho.

Aos integrantes do Centro de Pesquisas da Religião (CPR), de todas as fases e gerações, pelos importantes debates, pelas discussões de projetos de pesquisa muito distintos entre si, representativos das muitas faces do sagrado. Aos participantes do Grupo de Pesquisa *Protestantismos e Pentecostalismos* da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), em especial: Lyndon de Araújo Santos, Karina Bellotti e Vasni de Almeida, pelas críticas e sugestões pertinentes ao meu trabalho, e a todos os meus colegas da UEFS que apresentaram trabalhos nos encontros anuais da ABHR e assistiram minhas apresentações.

A Tarcísio Farias Guimarães, primeiro pesquisador do CPR a pesquisar no Seminário Teológico Batista do Nordeste (STBNE), onde também se formou, por ter aberto as portas da pesquisa na instituição. Agradeço também à direção do STBNE, em especial ao reitor Ágabo Borges de Souza, por permitir o acesso à documentação, e a todos os funcionários da instituição que sempre se adaptaram aos meus horários mutantes de pesquisa. Ao professor e pastor Edson Gama, pela entrevista concedida. Aos professores Jorge Nery, Marcos Monteiro, e Aletuza Leite, por serem tão amigos, além de acessíveis, compreensivos e competentes nas participações de atividades promovidas pelo CPR.

Ao CNPQ pela concessão da bolsa sem a qual a pesquisa não seria possível. Ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, em especial a funcionária Soraia Ariane pela assistência em relação aos prazos e obrigações acadêmicas. Aos professores e colegas do mestrado, em especial aos contemporâneos de defesa: Bruna, Isabel, Adriana, Igor, Glaucimara...

À professora Linda Soules pela tradução para o português de partes das Atas da Junta Administrativa do Instituto Bíblico Batista do Nordeste originalmente em inglês. Às professoras Bianca Daeb's e Célia Santana por terem participado da minha banca de qualificação pelas contribuições fundamentais para a continuação da pesquisa. E aos professores Muniz Ferreira e Marli Geralda Teixeira por aceitaram participar da minha banca de defesa da dissertação.

Aos co-orientandos da professora Elizete da Silva no mestrado: Igor José, pelas informações acadêmicas e contribuições bibliográficas, e a Adriana, pela amizade, o companheirismo em momentos especiais, as discussões acadêmicas. Agradeço enfim à minha orientadora – desde a graduação – Elizete da Silva. Minha paixão pela produção acadêmica, meu respeito aos meus sujeitos de pesquisa, e o meu crescimento como pesquisador, é em grande parte influência dessa historiadora a quem eu sempre ficarei em dívida de respeito e de responsabilidade no meu trabalho.

LISTA DE ABREVIATURAS

ACA – Associação de Acadêmicos
AFAS – Associação Feirense de Ação Social
ASBAFE – Associação Batista Feirense
CBB – Convenção Batista Brasileira
CBBA – Convenção Batista Baiana
CBN – Convenção Batista Nacional
CEB – Confederação Evangélica do Brasil
CEDITER – Comissão Ecumênica de Direitos da Terra
CIS – Complexo Industrial Subaé
CPR – Centro de Pesquisas da Religião (UEFS)
EBD – Escola Bíblica Dominical
ETC – Escola de Trabalhadoras Cristãs
IBBNE – Instituto Bíblico Batista do Nordeste
IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil
IPU – Igreja Presbiteriana Unida
ISER – Instituto de Estudos da Religião
ITEBA – Instituto Teológico da Bahia
JEC – Juventude Estudantil Católica
JUC – Juventude Universitária Católica
JUERP – Junta de Educação Religiosa e Publicações
MBI – Missão Batista Independente
SEC – Seminário de Educadoras Cristãs
SIM – Serviço de Integração do Migrante
STBINE - Seminário Teológico Batista Independente do Nordeste
STBNB – Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil
STBNE – Seminário Teológico Batista do Nordeste
STBSB – Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil
SUDENE – Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste
UCEB- União Cristã de Estudantes Brasileiros
UEFS – Universidade Estadual de Feira de Santana
ULAJE – União Latino-Americana da Juventude Evangélica

LISTA DE IMAGENS

FOTO DA CAPA: *Sede do Seminário Teológico Batista do Nordeste em Feira de Santana*. Publicada na primeira página do Informativo Especial da 76ª Assembléia da Convenção Batista Baiana, 1999, p. 01.

FOTO DA PÁGINA 85: *Templo da Primeira Igreja Batista de Feira de Santana*. Publicada no jornal O Batista Baiano, Março de 1967, p. 01.

FOTO DA PÁGINA 92: *A Igreja Católica ameaçada: o vertiginoso crescimento dos adventistas, batistas e pentecostais já é preocupante*. Matéria publicada na revista *Panorama da Bahia* (25/01/1986), p. 19.

FOTO DA PÁGINA 112: *Casal de missionários Newell Mack Shults e Audrey Minor Shults*. Publicada na primeira página do Informativo Especial da 76ª Assembléia da Convenção Batista Baiana, 1999, p. 01.

FOTO DA PÁGINA 147: *Conversão do ex-criminoso conhecido como Cabeleira*. Foto publicada no jornal O Batista Baiano, Março de 1967, p. 03.

FOTO DA PÁGINA 172: *Cerimônia pública de batismo*. Foto publicada na capa do jornal O Batista Baiano, Março de 1960.

LISTA DE TABELAS

TABELA 1: *Crescimento populacional de Feira de Santana (1940-1970)*, página 67. Fonte: Relatório do Serviço de Integração do Migrante (SIM) em 1973, dados do IBGE.

TABELA 2: *Estado Civil dos candidatos ao estudo teológico no Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE)*, página 111. Fonte: PEDIDOS DE ADMISSÃO.

TABELA 3: *Escolaridade dos candidatos ao estudo teológico no Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE)*, página 115. Fonte: PEDIDOS DE ADMISSÃO.

TABELA 4: *Distribuição da população economicamente ativa de Feira de Santana, segundo atividades (1970-1995)*, página 120. FONTE: CENSOS DEMOGRÁFICOS DO IBGE. APUD: (CRUZ: 1999)

TABELA 5: *Alunos de outras denominações no Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE)*, página 124. FONTE: PEDIDOS DE ADMISSÃO.

SUMÁRIO

RESUMO/ABSTRACT

AGRADECIMENTOS

LISTA DE ABREVIATURAS

LISTA DE IMAGENS

LISTA DE TABELAS

INTRODUÇÃO 12

I CAPÍTULO: A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL

As Missões Protestantes e o denominacionalismo no Brasil 31

Os batistas no Brasil e na Bahia 36

A nacionalização do Protestantismo: independentes, radicais e ecumênicos 42

Os independentes 44

Os radicais 48

Os ecumênicos 50

O pentecostalismo e o campo religioso brasileiro 56

II CAPÍTULO: PROTESTANTISMO EM FEIRA DE SANTANA: A CIDADE E OS NOVOS FIÉIS

Feira de Santana e a lenda do massapê invencível 58

O campo religioso em Feira de Santana	68
Catolicismo	69
Religiões afro-brasileiras	71
Espiritismo	73
“Uma parte da vida da cidade”: a aceitação do protestantismo em Feira de Santana	74
“Que rico campo Deus escolheu para nós”: a cidade como campo missionário batista	84
Diversidade e conflito religioso	89

III CAPÍTULO: DE FILHO DO NORTE A CIDADÃO FEIRENSE: O INSTITUTO BÍBLICO BATISTA DO NORDESTE

“Aos pés dos missionários”: primórdios da educação teológica batista (1902-1945)	94
A criação do Instituto Bíblico Batista do Nordeste em Feira de Santana (1945-1960)	98
“Os campos estão brancos para a ceifa”: linguagem e identidade batista no IBBNE (1960-1970)	102
“Uma arte útil ao ministério”: composição social, educação teológica e trabalho (1970-1990).	110
“A razão de ser da Denominação Batista”: as finalidades da Educação Teológica	121

“Uma Luz na Bahia e no Nordeste”: a influência do IBBNE entre os batistas do Nordeste. 132

IV CAPÍTULO: “ESSES ENCONTRARAM O CAMINHO”: AS NARRATIVAS DE CONVERSÃO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE BATISTA

Conversão e vocação: uma encruzilhada de conceitos e perspectivas. 139

Antes e depois: modelos e exemplos dramáticos de conversão e vocação. 147

“Meditando na Palavra de Deus”: leitura da Bíblia, leitura do mundo 154

Testemunho e reconhecimento: pedidos de Admissão e Carta de Recomendação. 158

Heresiologia Protestante: a demonização do passado. 160

Chamada pela dor: crise e conversão 168

“Não recalcitreis contra o aguilhão”: resistências à conversão e a vocação 171

CONSIDERAÇÕES FINAIS

LISTA DE FONTES

BIBLIOGRAFIA

ANEXOS

INTRODUÇÃO

Entre 1960 e 1990 o Brasil vivenciou uma ditadura militar (1964-1985) com muitos movimentos contestatórios à mesma, a tentativa de um “milagre” de crescimento econômico na década de 1970, e a entrada de novos personagens na cena dos movimentos sociais da década de 1980. Uma Nova República emergiu da redemocratização após vinte anos de ditadura militar, estabelecendo novas correlações de forças na sociedade e uma nova configuração cultural para o País (SOARES: 1994). Esses marcos da História Recente do Brasil – embora não tenham influenciado de maneira homogênea a todos os lugares e segmentos da sociedade – são importantes para compreender mudanças e permanências entre os anos 1960 e 1990 (MENDONÇA: 1994).

Os batistas acompanharam e participaram, ao seu modo, das mudanças sociais e culturais que ocorreram entre 1960 e 1990. Realizaram grandes campanhas evangelísticas, fundaram escolas, institutos bíblicos e seminários teológicos, publicaram literatura religiosa, participaram de programas de rádio e televisão, e se constituíram como um grupo alternativo de sociabilidade e organização a indivíduos de segmentos sociais diferenciados, e muitas vezes a pessoas que não encontraram outras instâncias nas quais se inserir ou atuar.

Os batistas enfrentaram cismas, contestações externas e internas, mas não estavam escondidos. Expuseram-se à sociedade como crentes que se pensavam missionários, agentes de um chamado divino a dar sentido ao seu estar no mundo. Agiram e narraram suas ações em meio a uma sociedade que se transformava rapidamente. Travaram polêmicas com outros grupos sociais e religiosos, entraram no imaginário social, ora como um grupo específico, ora diluído entre “os evangélicos”, mas sempre ciosos de sua identidade *batista*. Por isso a importância de pesquisá-los, pois “Se estamos interessados na transformação histórica, precisamos atentar para as minorias com linguagem articulada” (THOMPSON: 1987; 57).

O período compreendido nesta dissertação (1960-1990) vem despertando o interesse de muitos pesquisadores tanto na historiografia sobre Feira de Santana quanto na historiografia sobre o protestantismo. Aos pesquisadores da História de Feira de Santana, o período vem se impondo devido à emergência da própria Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), dos partidos políticos e dos movimentos sociais pré e pós-ditadura, de novos meios de comunicação, da nova configuração do espaço

público, das transformações da população e nos papéis atribuídos a cada segmento da mesma, e de um fenômeno que tem caracterizado a cidade no período, a saber, a migração, que está relacionado a muitos temas de pesquisa atualmente em curso nos núcleos de pesquisa da UEFS, dos partidos e movimentos sociais à violência, das atividades e setores econômicos à prostituição, das atividades assistenciais ao surgimento de novos grupos religiosos, dentre outros. A própria consolidação recente dos núcleos de pesquisa da UEFS, e a implantação do Mestrado em História influenciam as escolhas de temas e abordagens.

Aos pesquisadores da História do Protestantismo no Brasil e na Bahia, o período vem se impondo devido à emergência do neopentecostalismo, dos espaços públicos e sociais conquistados pelos evangélicos nas últimas décadas (mídia, partidos, cargos públicos e representação no poder legislativo municipal, estadual e nacional), da formação de entidades evangélicas representativas de múltiplos setores sociais, da incorporação de alguns debates ao repertório evangélico (política, identidade étnica, esporte, arte, gênero, produção cultural, etc.). Mas também à formação de núcleos de pesquisa dedicados ao protestantismo, ao surgimento dos cursos de pós-graduação em Ciências da Religião, e ao surgimento de associações de pesquisadores da religião e do protestantismo¹.

Como relacionar esses desdobramentos recentes na historiografia sobre Feira de Santana à historiografia sobre o protestantismo? Optei por utilizar mediações que relacionassem o desenvolvimento das cidades com a mudança do papel da religião na sociedade, a exemplo do conceito de *campo religioso* de Bourdieu. Na dinâmica do campo religioso estudada por Bourdieu no livro *A Economia das Trocas Simbólicas* (2001), o desenvolvimento das cidades e suas diferenças em relação ao campo quanto à divisão do trabalho material e intelectual, se fazem acompanhar, na religião, da necessidade de racionalização e moralização da vida religiosa, e a ortodoxia tende a se reforçar e a se reproduzir com o surgimento de um corpo de especialistas do sagrado responsáveis pela gestão dos bens de salvação:

...a urbanização (com as transformações que provoca) contribui para a “racionalização” e para a “moralização” da religião apenas na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação. (BOURDIEU: 2001, p. 35)

¹ Em especial a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), surgida em 1998, que realiza encontros anuais, e em parceria com editoras e universidades, tem publicado alguns trabalhos de seus pesquisadores. Na UEFS o Centro de Pesquisas da Religião (CPR), desde 1999, é um fórum privilegiado para pesquisas e debates acadêmicos sobre o fenômeno religioso em Feira de Santana, principalmente sobre a expansão protestante na cidade.

Os especialistas do sagrado são responsáveis por engendrar os sentidos e os consensos em torno dos sentidos da vida religiosa, atuando sobre as diferenças sociais e as diferentes formas de apropriação do capital religioso por parte dos fiéis, reforçando as funções de integração e desintegração, inclusão e exclusão, da religião enquanto sistema simbólico (BOURDIEU: 2001).

Resguardadas as devidas proporções, o desenvolvimento do próprio cristianismo no Império Romano ocorreu na medida em que, a então seita judaica dos nazarenos, conseguiu desenvolver conjuntos de doutrinas autônomas ao judaísmo, mas principalmente, na medida em que pôde contar com agentes responsáveis pela sistematização e normatização da mensagem e das práticas cristãs. O maior exemplo foi o apóstolo Paulo, formado culturalmente no judaísmo, no helenismo e na cidadania romana, se tornou o principal responsável por tornar o cristianismo uma religião cosmopolita, e não mais uma religião étnica como o judaísmo. Na *Epístola aos Romanos*, Paulo expressou a necessidade de universalizar uma mensagem para diferentes etnias, e a necessidade de sistematizar o trabalho visando à expansão:

Pois não há distinção entre judeu e grego, uma vez que o mesmo é o Senhor de todos, rico para com todos os que o invocam. Porque: todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo.

Como, porém, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue? E como pregarão se não foram enviados? Como está escrito: Quão formosos são os pés dos que anunciam coisas boas! (BÍBLIA SAGRADA. Romanos 10: 12-15).

Este trabalho privilegia a compreensão do papel do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) no desenvolvimento da Denominação Batista em Feira de Santana e no Nordeste, e na construção das identidades religiosas dos quadros denominacionais formados: pastores, missionários (as) e educadoras religiosas. Analisar o IBBNE, bem como as experiências dos aspirantes ao estudo teológico, é um passo importante para entender a expansão batista, uma vez que a instituição foi responsável por formar agentes do sagrado, detentores e gestores oficiais dos bens de salvação, cujo poder estava na legitimidade das funções que exerciam diante da comunidade (BOURDIEU: 2001).

Por que determinados fiéis de um grupo religioso se encaminharam (ou foram encaminhados) para uma formação teológica enquanto outros não? Quais as experiências comuns e distintas entre os aspirantes ao estudo teológico e os demais irmãos da comunidade religiosa? Como viveram e atuaram homens e mulheres batistas

em Feira de Santana entre 1960 e 1990 que participaram ou não da formação teológica especializada?

Muitas perguntas surgem quando se estuda centros de formação de agentes religiosos, e o percurso que os mesmos trilharam para se formarem, e mesmo não tendo a pretensão de respondê-las satisfatoriamente, espero ter conseguido desenvolver uma maneira pertinente de colocar as questões, ressaltando, porém, que o objeto da pesquisa não é exatamente o Instituto Bíblico Batista do Nordeste como instituição de *ensino teológico*, mas o seu papel como centro das práticas religiosas dos seminaristas na construção de suas identidades, e na atuação dos batistas em Feira de Santana como *campo missionário* da denominação.

História Cultural, religião e identidade

Além da mediação do conceito de *campo religioso* para compreender a interação entre as transformações da sociedade feirense e a atuação protestante no período aqui estudado (1960-1990), as questões nos parágrafos anteriores foram formuladas a partir de outra mediação teórica: as abordagens da História Cultural pertinentes à compreensão da *construção da identidade religiosa*, das práticas sociais e representações culturais que a permeiam ou são a ela inerentes.

Após a Segunda Guerra Mundial, com o início da Guerra Fria, com os movimentos de descolonização na África e na Ásia, a emergência dos Novos Movimentos Sociais (movimentos das minorias e grupos identitários), e a crise dos regimes socialistas, as convergências da *Nova História* francesa – quarta geração dos *Annales* – com os *Estudos Culturais* anglo-saxônicos e os processos históricos em que essas abordagens surgiram, colocaram o problema das identidades – das experiências e narrativas do eu e do nós – na pauta das preocupações dos historiadores e cientistas sociais (HALL: 2003). Além dessas abordagens, a História Cultural foi influenciada pelas interpretações da cultura a partir da luta de classes da História Social Inglesa, preocupada com as mediações culturais do fazer-se das classes, grupos, identidades individuais e coletivas, no seio de relações sociais conflituosas e hierarquizadas (HUNT: 2001).

Não obstante as convergências dessas linhas historiográficas na corrente da História Cultural, suas divergências foram também significativas e “O acordo tradicional sobre o que constitui uma boa explicação histórica foi rompido” (BURKE: 1992; 33). Apesar disso, considero que uma pesquisa sobre construção de identidades,

tão corrente na História Cultural, deve ser feita considerando-se as clivagens sociais em que significados são partilhados, pois as clivagens explicam porque esses significados são apropriados de maneiras diferenciadas e muitas vezes conflituosas por indivíduos e grupos. Nesse sentido, a “luta de representações” não apenas *expressa* um “conflito real”, mas é em si um conflito real, por ser o conflito de representações de sujeitos e grupos situados em diferentes lugares das relações sociais, de suas hierarquias e interesses conflitantes (CHARTIER: 1990).

O próprio ato de “representar” é uma prática social, e as práticas sociais não podem ser compreendidas sem as mediações simbólicas que constroem o mundo como representação, tornando esse mundo inteligível e passível de ser apropriado de modos diferenciados por sujeitos e coletividades. Utilizei o conceito de *representação* segundo Roger Chartier, com o propósito de “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER: 1990 p.17). Essa “construção da realidade social”, em um determinado lugar e momento, está ancorada nas condições encontradas e construídas pelos sujeitos pesquisados (e seus pesquisadores!). Não se constrói a “realidade social” em um dado lugar e momento, nem é possível que ela seja pensada e dada a ler, a não ser a partir de elementos socialmente disponíveis.

A História Cultural tem se constituído no campo historiográfico por excelência dos estudos da religião. Ao considerar a indissociabilidade do fenômeno religioso com a cultura e as relações sociais, os historiadores da cultura buscam perscrutar o papel da religião na construção de práticas sociais e representações culturais, não como instâncias que se sucedem (primeiro “práticas” depois “representações”), mas como instâncias inerentes ao estar no mundo.

A História Cultural possibilita colocar em perspectiva histórica o “atendimento ao chamado divino” como uma construção cultural, situada entre as demandas institucionais por fiéis, vocacionados e agentes religiosos, e as necessidades e demandas dos fiéis por instâncias coletivas de sociabilidade, prática religiosa e exercício de um ministério religioso. Tudo isso perpassado pelo conjunto de relações sociais em que ocorre a conversão e o “chamado” e para o qual a vocação religiosa se destina.

O Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) era ao mesmo tempo: um centro de formação dos agentes religiosos da Denominação Batista, e o centro das experiências religiosas dos seminaristas, o mediador entre uma identidade religiosa anterior ao estudo teológico e uma posterior ao mesmo estudo, o centro em que se construíram ou se afirmaram os significados da conversão e da chamada vocacional. Para que o IBBNE

se tornasse importante como uma estratégia de atuação batista no campo religioso feirense ele precisou se tornar importante na organização interna da denominação, como *locus* das práticas e significações dessas práticas entre os fiéis batistas aspirantes aos ministérios denominacionais.

Se num primeiro momento foi importante apresentar as referências teóricas para a abordagem do campo religioso, para uma compreensão num nível macro da dinâmica desse campo, agora apresento as referências para a abordagem da identidade religiosa, para uma compreensão, por assim dizer, do nível micro de como os sujeitos que pesquiso se inseriram e se movimentaram dentro do campo religioso. Preocupe-me com a identidade religiosa enquanto um indício de como a religião se relacionava com elementos distintos da vida social, um indício capaz de iluminar a compreensão das experiências de um grupo religioso minoritário durante um período significativo na história de Feira de Santana, do País e do grupo religioso em questão: os batistas.

O convertido ao protestantismo possui experiências de classe, gênero, etnia, escolaridade, herança cultural, dentre outras, que além de serem outras instâncias em relação à vida religiosa, ao estarem relacionadas entre si, estruturam a realidade em que se dá a prática da religião.

Ninguém, nem mesmo um santo, vive todo o tempo no mundo que os símbolos religiosos formulam, e a maioria dos homens só vive nele por alguns momentos. O mundo cotidiano de objetos de senso comum e de atos práticos... é que constitui a realidade capital da experiência humana – capital no sentido de ser este o mundo no qual estamos solidamente enraizados, cuja inerente realidade pouco podemos questionar (por mais que possamos questionar certas porções dela) e de cujas pressões e exigências raramente podemos escapar. (GEERTZ: 1989, 87)

Narrativas e auto-representações são práticas sociais importantes na construção da identidade, assim como a construção da identidade é uma importante prática social. Mas as narrativas orais ou escritas e auto-representações que unificam o eu e o nós fragmentado e/ou disperso na multiplicidade de experiências sociais não bastam para explicar a identidade religiosa, assim como a identidade religiosa não basta para explicar a multiplicidade de experiências sociais dos sujeitos e coletividades religiosas. A construção da identidade é uma “narrativa de si” (coletiva e individual) da vida em sociedade, que tanto revela quanto esconde a complexidade das relações vividas historicamente, como bem observou Emília Viotti da Costa:

As autodefinições das pessoas, suas narrativas sobre si mesmas e sobre os outros, conquanto significativas, não são suficientes para caracterizá-las nem para relatar sua experiência, muito menos para explicar um acontecimento histórico. O que as

... pessoas contam tem uma história que suas palavras e ações traem, mas que suas narrativas não revelam imediatamente; uma história que explica porque usam as palavras que usam, dizem o que dizem e agem como agem: uma história que explica os significados específicos por trás da universalidade ilusória sugerida pelas palavras – uma história de que muitas vezes não se dão conta. (COSTA: 1998 p 15)

Um fator importante para pensar a construção das identidades é a produção da memória coletiva e individual. Não existe identidade sem memória, e esta não existe sem a organização das experiências sociais como *trajetória* (BOURDIEU: 1996). O tema foi discutido ao longo do trabalho nas partes em que utilizei as fontes denominacionais para discutir a construção da identidade religiosa dos fiéis batistas e as acomodações das identidades individuais necessárias ao pertencimento e à atuação no grupo. As reflexões de Michael Pollak em *Memória e Identidade Social* (1992) foram úteis para problematizar as fontes que explicitamente eram construtoras da memória coletiva (história, imprensa, literatura e documentação oficial) e as fontes que eram construídas como memórias individuais de sujeitos pertencentes ao grupo (Pedidos de Admissão, autobiografias, cartas e entrevistas).

...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 5).

A construção da memória que alicerça a criação de trajetórias de vida é um trabalho coletivo e individual. No plano coletivo há o trabalho de *enquadramento da memória* em que os fatos e o processo de desenvolvimento do grupo são organizados numa *trajetória* visando solidificar as interpretações sobre a identidade. Essa trajetória está sempre em disputa, pois a forma como os sujeitos e os coletivos pertencentes ao grupo lidam com os fatos depende do conjunto de relações sociais de cada componente do grupo, às vezes convergente e às vezes divergente entre si. No plano individual há um constante trabalho de reorganização da auto-representação motivada por fatores conscientes e inconscientes e sempre condicionada à relação estabelecida com os outros e em meio aos outros. O trabalho coletivo de enquadramento da memória atua sobre a reorganização da auto-representação a partir das estratégias de introjeção dos valores e significados que devem ser partilhados entre os membros (POLLAK: 1992).

Entender a identidade religiosa como síntese culturalmente construída de experiências sociais diversas, é pensar a religião como uma instância que determina e é determinada pelo conjunto de elementos da vida social. A identidade religiosa

possibilita entender como a religião exerce a mediação entre indivíduos, grupos e instituições, como o campo religioso é um campo de poder que se insere no conjunto de relações conflituosas da vida social.

Protestantes e evangélicos: nomenclaturas e identidades.

A diversidade de grupos protestantes é sempre ressaltada nos estudos acadêmicos sobre o campo religioso brasileiro atual, bem como, sua tendência à cissiparidade e à rápida difusão, muitas vezes associadas uma a outra (SILVA: 1998). Tem-se falado mais no plural – protestantismos – do que no singular, no intuito de chamar a atenção para a capacidade dessa corrente da religião cristã em se diferenciar a partir da composição social de suas comunidades de fiéis. O divisionismo protestante tem gerado uma “cissiparidade de classificações acadêmicas”, com muitas e conflitantes leituras dos seus estágios, movimentos e perfis institucionais. A própria designação “protestante” convive com a de “evangélico”, às vezes entendida como sinônima, outras vezes como correlata, mas distinta.

Martin Dreher (2000) elenca pelo menos três caracterizações do conceito “protestante”: política, teológica e cultural. A primeira, resultado direto da ruptura que a Reforma Protestante representou, surgiu quando os príncipes que aderiram à causa da Reforma no século XVI reagiram à Dieta de Espira em 1529 que estabelecia os limites do protestantismo nas regiões onde o mesmo já se fazia presente (visando impedir a propagação) e legislava sobre questões de doutrina e sacramentos que reafirmavam a hegemonia do bloco católico liderado por Carlos V. Os príncipes protestaram o que lhes valeu a designação de *protestantes* que foi assumida pelos partidários da Reforma e se consolidou com os tratados de paz após as guerras religiosas que culminaram com a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), o primeiro grande conflito europeu da História após a cisão da cristandade, e que falou o idioma da religião.

Com esse protesto de leigos, tornou-se evidente pela primeira vez em âmbito jurídico a cisão confessional. Os católicos falavam em nome do Império, os dissidentes falavam em nome da consciência. A Reforma tornara-se uma questão de ordem política. Os conceitos “católico” e “protestante” passaram a designar partidos políticos. (DREHER: 2000: 13)

Os dissidentes não falavam apenas em nome da consciência, havia outros interesses em disputa que não me propus a discutir. O importante a destacar é que a cisão confessional estabeleceu o protestantismo e o catolicismo como partidos

religiosos concorrentes. A designação teológica enfatizou os princípios que os reformadores defenderam como uma volta ao cristianismo primitivo e que foi a expressão religiosa mais visível da ruptura. As teses *solas fides* (só a Fé), *sola gratia* (só a Graça), e *sola scriptura* (só as Escrituras), que se transformaram em princípios protestantes, rompiam com a mediação da Igreja para a salvação dos homens, sustentando que a humanidade tem livre acesso a Deus pela fé, pela Bíblia e pela iniciativa divina de salvá-la, a graça. O homem, segundo Lutero – reafirmando o apóstolo Paulo – é justificado *pela* graça *mediante* a fé, e vive na comunidade cristã a comunhão necessária para o aprendizado das práticas das boas obras e das Escrituras, critério de fé e prática para o cristão (LUTERO: 2007). Além disso, a tese dos reformados (calvinistas) de que *Ecclésia reformata et semper reformanda* (a Igreja Reformada sempre se reformando) estabelecia que a instituição eclesiástica estaria sob constante julgamento por parte dos seus fiéis, o que tornava a ruptura com ela e a adaptação dela a novos desafios sempre latente. (DREHER: 2000).

A designação cultural é a que interpreta o protestantismo não apenas como um partido religioso ou uma confissão teológica e doutrinária, mas como uma realidade cultural historicamente constituída e constituindo-se, transformando-se, desafiando o mundo e sendo por ele desafiado a cada geração e momento histórico. O significado cultural da Reforma Protestante e das práticas religiosas derivadas dela foi mais profundo do que a diferença entre “uma maneira católica X uma maneira protestante” de entender a relação do homem com Deus ou de viver o cristianismo. Max Webber sustentou que o protestantismo contribuiu para o “desencantamento do mundo” porque representou na religião o processo de racionalização que o capitalismo representou para a economia. O protestantismo teria sido uma porta de entrada do processo de secularização. (WEBER: 2002).

Por entender que as três formas de designação acima descritas do conceito “protestante” não são excludentes e sim complementares, parti do pressuposto de que o protestantismo enquanto um *partido religioso-político* e o protestantismo enquanto uma *confissão teológica e doutrinária* se desenvolve historicamente a cada geração em constante inter-relação com as sociedades das quais participa. A interpretação do protestantismo como *fenômeno cultural* é a mais pertinente para pesquisas históricas sobre o mesmo, e permite compreender os muitos conceitos correlatos ao protestantismo, tais como denominação, igreja, congregação, bem como a outra designação atribuída aos protestantes em geral ou a determinados segmentos do mesmo

de *evangélicos* para o qual também é possível atribuir definições políticas, doutrinárias e culturais. (MAFRA: 2001).

O *sacerdócio universal de todos os crentes* e o *livre exame das Escrituras* foram princípios desenvolvidos a partir da Reforma Protestante que tiveram como principais resultados ao longo do tempo: a centralidade do indivíduo e sua subjetividade como critério de pertença e prática religiosa, e o surgimento do *denominacionalismo* (MENDONÇA: 1995). Ao caracterizar o protestantismo americano – principal matriz do protestantismo brasileiro – Winthrop Hudson assim caracterizou o denominacionalismo protestante:

A palavra “Denominação” sugere que o grupo referido é apenas membro de um grupo maior, chamado ou denominado por um nome particular. A afirmação básica da teoria denominacional de Igreja é que a igreja verdadeira não deve ser identificada em nenhum sentido exclusivo com qualquer instituição particular... Nenhuma Denominação afirma representar toda a igreja de Cristo. Nenhuma Denominação afirma que todas as outras igrejas são falsas. Nenhuma Denominação insiste que a totalidade da sociedade e igreja devem submeter-se aos seus regulamentos eclesiásticos. No entanto, todas as denominações reconhecem sua responsabilidade pela totalidade da sociedade e esperam cooperar em liberdade e respeito mútuo com outras denominações e cumprir tal responsabilidade. (Apud. MENDONÇA: 1995 p 51)

Há, no entanto, outras maneiras de entender o denominacionalismo protestante. Richard Niebuhr criticando do ponto de vista teológico o divisionismo protestante, definiu o denominacionalismo como a manifestação das clivagens sociais no campo religioso, e definiu denominação como “igreja de classe”. Segundo o autor, não obstante muitas congregações contarem com a participação de segmentos sociais diferentes há sempre uma predominância social de determinados grupos à qual correspondem formas de pensamento, conjunto de doutrinas e práticas litúrgicas e comportamentais. (NIEBUHR: 1992).

Na tipologia dos grupos religiosos proposta por Milton Ynger, denominação é o grupo religioso intermediário entre a igreja e a seita, diferenciando-se da primeira pelo voluntarismo da inserção e do pertencimento, e da segunda pelo não isolamento em relação ao cotidiano comum à maioria dos cidadãos. A denominação não critica a ordem social e é limitada pelas fronteiras de classes, etnias, ou regiões, estando, normalmente, em harmonia com a estrutura de poder secular, garantindo sua respeitabilidade. *Igreja local* é a instituição de reunião religiosa de uma congregação protestante. *Congregação* por sua vez é entendida como o grupo de fiéis e eclesiásticos que compõem uma *igreja local*. *Denominação* é o grupo religioso propriamente dito, organizado em instâncias

local, regional e nacional, na qual predominam segmentos sociais correspondentes às suas características teológicas e doutrinárias. (YNGER: 1964).

Esse protestantismo dividido em muitas denominações se viu desafiado pelo racionalismo e o liberalismo de fins do século XIX, e pela Igreja Católica, que se voltava cada vez mais para si diante desses tantos “ismos” dos quais para ela o protestantismo também fazia parte, ou melhor, dos quais o protestantismo era em grande medida o culpado, por ter fragmentado a religião cristã relativizando não apenas o seu poder, mas o próprio cristianismo.

O processo de reforço institucional da Igreja Católica para enfrentar os desafios de fins do século XIX e início do XX ficou conhecido como Romanização, e o “partido” defensor da centralização institucional e teológica da Igreja Católica em Roma como Ultramontano. O Ultramontanismo católico teve seu momento principal no Concílio Vaticano I (1869-1870) que estabeleceu a infalibilidade papal e combateu o relativismo religioso e moral (COUTO: 2004).

O protestantismo reagiu ao racionalismo e ao ultramontanismo através da afirmação de princípios “inegociáveis” da fé cristã pós-Reforma, dos fundamentos dessa fé (fundamentalistas), e em oposição às teologias liberais protestantes ou católicas. O fundamentalismo pode ser compreendido de duas formas: 1) como um movimento de reação à modernidade com a qual a teologia contemporânea entrou em diálogo; 2) e como uma postura existencial diante da vida, de interpretar os dogmas e os desafios contemporâneos a partir de referências seguras, estáveis e estabelecidas para a manutenção da coesão do grupo ao qual se faz parte. Os dois sentidos quase sempre imbricados manifestaram-se no protestantismo norte-americano através de uma série de 10 livros entre 1909 e 1915 sob o título de *The Fundamentals* cujo objetivo era defender os fundamentos da fé cristã e protestante do que consideravam “o perigo do modernismo teológico”. O fundamentalismo religioso constrói identidades “estáveis” em momentos de mudanças sociais intensas, e diante da globalização tem se constituído como uma das principais resistências aos relativismos da “modernidade tardia” ou “pós-modernidade” (CASTELLS: 1996).

Os fundamentalistas condenavam a *crítica bíblica* por colocar a Bíblia como um livro histórico e literário passível de ser analisado e explicado como quaisquer outras produções literárias da História, o que segundo eles era uma ofensa às Escrituras como Palavra de Deus. Defendiam a inspiração divina e a inerrância das Escrituras em assuntos de fé e doutrina, o nascimento virginal de Cristo, a Trindade, a natureza humana e divina de Cristo, a doutrina do pecado original e a exclusiva salvação por

meio do sacrifício vicário de Jesus Cristo, único mediador entre Deus e os Homens (VELASQUES FILHO: 1990).

O fundamentalismo alicerçou as tentativas de aglomeração do denominacionalismo protestante em entidades que afirmavam uma “base comum de fé e prática”. Nasceram assim as muitas alianças ou ligas entre fiéis de diferentes denominações, espécies de “frente única” de protestantismos mais ou menos reprodutores do fundamentalismo teológico diante do liberalismo e do ultramontanismo católico: “A auto-identificação de “evangélico” era individual e significava o compromisso da pessoa com aquele conjunto de princípios doutrinários: antes de pertencer a esta ou aquela denominação, o indivíduo era evangélico” (VELASQUES FILHO: 1990 p 15).

Esses movimentos que tentavam estabelecer um cooperativismo de diferentes protestantismos diante de inimigos comuns teriam criado uma “indiferenciação teológica” no protestantismo missionário (MENDONÇA: 1995). Essa “indiferenciação teológica” – na medida em que é possível aceitá-la – esconde, no entanto, muitas diferenciações sociais, litúrgicas e comportamentais de fiéis e denominações que partilham dessas “crenças básicas” O ocultamento das diferenças os faz receber, tanto da Academia quanto do senso comum, a designação indistinta de *evangélicos*, como os cristãos não católicos são predominantemente chamados.

Metodologia da pesquisa

Como interpretar as fontes a partir das reflexões sugeridas pela História Cultural? E quais as perguntas que a leitura atenta e crítica das fontes permitem levantar? As principais fontes feirenses pesquisadas foram os jornais locais: *Folha do Norte* (1960-1990), o mais antigo periódico da cidade, e o jornal *Feira Hoje* (1970-1990), de circulação mais recente. O jornal *Folha do Norte* sempre teve estreitas ligações com as elites locais e com a Igreja Católica como instituição tradicional de Feira de Santana (OLIVEIRA: 2000), e nele o protestantismo quase não aparecia ou era representado de maneira negativa; a coluna “Notícias Religiosas” só noticiava as atividades da Igreja Católica fossem clericais ou leigas. O jornal *Feira Hoje*, ligado a entidades comerciais e industriais (como a Associação Comercial) representantes de uma mudança nos grupos hegemônicos na economia e na política na década de 1970 (SANTOS: 2007), se aproximou de alguns líderes protestantes e de entidades assistenciais ecumênicas nos

quais os mesmos estavam inseridos, apresentando-se menos crítico ou mais favorável à presença e ao papel do protestantismo na cidade.

Confrontei os jornais com outras fontes locais, incluindo os memorialistas feirenses, principalmente Antônio Lagedinho e Eurico Alves, e também com a bibliografia existente sobre a cidade e com as informações sobre Feira de Santana extraídas das fontes batistas.

A obra da missionária neozelandesa Isobel Gillanders, *Uma História inacabada* é uma memória que relata a inserção da Igreja Evangélica Unida em 1937, primeiro grupo protestante em Feira de Santana, fundado pela própria autora das memórias, juntamente com seu marido Roderick Gillanders. Congregava fiéis de diferentes denominações do protestantismo missionário que depois formariam suas respectivas igrejas locais. As memórias da missionária abrangem o período de 1935-1988, apesar de não citar as datas dos principais eventos narrados. Da Igreja Evangélica Unida saíam membros para futuras igrejas, a exemplo dos presbiterianos que nela congregavam e se juntaram às famílias presbiterianas que migraram de Campo Formoso para Feira de Santana e fundaram a Primeira Igreja Presbiteriana da cidade em 1950, como nos conta o relato *A semente que caiu na Boa Terra*, da memorialista e uma das fundadoras Edetina Cavalcanti.

Outras fontes pesquisadas cobrindo o período de estudo desta dissertação foram os jornais da Denominação Batista: *O Jornal Batista*, órgão oficial da Convenção Batista Brasileira (CBB), *O Batista Baiano*, órgão oficial da Convenção Batista Baiana (CBBA). Os jornais denominacionais, mesmo sustentando o princípio batista da autonomia das igrejas locais, vinculavam uma identidade para os fiéis ao diferenciar os batistas não apenas da Igreja Católica, mas também dos demais grupos protestantes, no relacionamento com a sociedade e na discussão de temas sociais e religiosos. Os jornais iniciavam muitos dos seus artigos com a significativa expressão *Nós os Batistas*, o que caracterizava a vinculação de uma identidade específica (TEIXEIRA: 1983). Também foram consultados os relatórios do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) contidos no *Livro do Mensageiro da CBBA*, e outros relatórios referentes à instituição apresentados à Junta Administrativa do IBBNE.

Como memórias escritas sobre o próprio Instituto Bíblico Batista do Nordeste e outros institutos bíblicos contemporâneos a ele, há o relato do ex-professor da casa Jonas Barreira de Macêdo Filho *Notas de apreciação sobre os Institutos em que trabalhou no desempenho do seu Ministério Evangélico*, e o trabalho apresentado por Clóvis Torquato Jr. à disciplina de História da Teologia no Brasil no Seminário

Teológico Batista do Norte do Brasil (STBNB) intitulado *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste* (1992). Este último foi importante devido à preocupação do autor em fazer uma História factual da instituição, a partir dos relatórios que os missionários norte-americanos enviavam à Junta de Missões Estrangeiras de Richmond, possibilitando aos pesquisadores hodiernos uma maior problematização e estudo crítico de tal História, e disponibilizando informações importantes.

As memórias escritas sobre o IBBNE, *O Jornal Batista*, e *O Batista Baiano*, apontaram para a atuação dos batistas em Feira de Santana e para a importância que a cidade adquiriu para a denominação. Como fontes representativas da produção teológica do IBBNE no período pesquisado, há os livros publicados pela editora batista JUERP de José Belarmino do Monte, primeiro estudante formado no IBBNE a se tornar professor da instituição, a exemplo de *A Bíblia e a relação sexual fora do casamento*, e *A Bênção da Mordomia*, este último lançado em 1983 na Biblioteca Municipal de Feira de Santana e algumas provas dos estudantes encontradas nas pastas dos alunos.

Quanto à pesquisa sobre os candidatos ao estudo teológico, a estrutura das fontes: *Pedidos de Admissão* (PA), *Carta de Recomendação e correspondências* entre candidatos e direção do IBBNE, colocou em primeiro plano o problema da conversão e da experiência vocacional, e nas entrelinhas o problema maior da construção de uma identidade batista. Os *Pedidos de Admissão* estavam divididos em duas partes: uma ficha de dados pessoais e denominacionais, e um espaço reservado para que o aluno relatasse como ocorreu sua conversão e como se sentiu chamado a estudar no Instituto. Os dados pessoais solicitados eram comuns à maioria das fichas de cadastro: nome, endereço, idade, profissão, estado civil, sexo, escolaridade, estado de saúde, inexistindo o item cor. Os dados denominacionais solicitados eram: igreja de origem, circunstância da conversão, data de batismo, ministérios desempenhados e casos de disciplina.

O principal objetivo foi organizar estatisticamente os dados pessoais e denominacionais dos *Pedidos de Admissão* fichados (discutidos no terceiro capítulo), e analisar os relatos, para que através deles fosse possível compreender as experiências de conversão e vocação narradas na segunda parte dos Pedidos de Admissão (discussão feita no quarto capítulo). Trata-se da tentativa de se fazer uma História Cultural dessas experiências, não apenas confrontando-as aos dados quantitativos da realidade social dos aspirantes ao estudo teológico (presente nos Pedidos de Admissão), como também com o contexto de Feira de Santana no momento em que esses documentos históricos foram produzidos, bem como as representações sobre esse contexto feirense que a documentação revelou.

Entre o momento da conversão e a escrita do relato havia um tempo de interiorização e aprendizado do “ser crente” que condicionava a forma de representar a vida *antes e depois* da conversão. Como se tratava de um *Pedido de Admissão*, os aspirantes ao estudo teológico construíam a narrativa sobre suas experiências de conversão e vocação a partir da necessidade de apresentar um bom testemunho de si à Denominação Batista e revelar aptidões a serem desenvolvidas em prol da “Causa”.

Distância no tempo em relação às experiências narradas, reflexão introspectiva sobre as mesmas, as expectativas institucionais quanto ao relato a ser apresentado, o conjunto de experiências sociais e religiosas do missivista, tudo pesava no momento da escrita. Por se tratar de um relato autobiográfico a ser ajustado à necessidade de admissão, o texto produzido revelava as idiosincrasias de um eu (individual ou social) que se inventava revelando-se.

Durante a pesquisa as pastas em que se encontram os *Pedidos de Admissão* estavam sendo utilizadas por outros pesquisadores, o que levou a instituição a controlar o acesso à documentação em períodos de organização do acervo. As fontes foram citadas em sua grafia original. Se tratando de um período recente, optei por preservar a identidade dos candidatos, por isso, apenas as iniciais dos nomes dos candidatos ao estudo teológico foram citadas.

É importante destacar que há um esforço do Seminário Teológico Batista do Nordeste (STBNE), antigo IBBNE, em organizar seu acervo de publicações batistas e fontes institucionais, o que dentro do protestantismo é uma exceção e não a regra. Encontra-se no STBNE uma coleção encadernada do *Jornal Batista* cobrindo quase todo o século XX, mesmo que a ausência de alguns anos torne a coleção irregular. Faltou ter uma coleção similar do *Batista Baiano* limitando o acervo a uma encadernação da década de 1980. A Biblioteca Mildred Cox Mein, no STBNE, possui um rico acervo de livros sobre a História dos Batistas, literatura denominacional, livros de teologia e publicações acadêmicas.

As memórias escritas sobre a instituição e os relatos autobiográficos dos alunos nos *Pedidos de Admissão*, respondem a condicionamentos institucionais que tornaram necessária a pesquisa de histórias de vida de ex-alunos e professores do Instituto Bíblico Batista do Nordeste, que entrevistamos servindo-nos dos métodos e discussões da

História Oral². Não que os relatos orais sejam institucionalmente incondicionados, mas eles podem revelar através da fala, do silêncio, e do esquecimento, outros condicionamentos em relação às fontes escritas. A realização de uma análise comparada dos relatos de conversão e vocação, e de outros mecanismos de “narrativas do eu”, com a identidade vinculada pelas fontes institucionais da denominação, permitiu perceber como conflitos e tensões ocorriam na construção dessas identidades.

Roteiro da Dissertação

A dissertação está dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo *Inserção do Protestantismo no Brasil* inicio com um breve histórico sobre a presença dos protestantes no Brasil e o desenvolvimento da Denominação Batista na Bahia. Apresento em linhas gerais os conflitos internos do protestantismo missionário quanto à gerência e herança anglo-saxônica, contestada pelos projetos contextualizantes da Missão Batista Independente na Bahia, da Questão Radical entre os batistas do Nordeste, dos protestantes ecumênicos da segunda metade do século XX, e da pentecostalização do campo religioso brasileiro. Retomo esses temas porque os mesmos resultaram em outros dilemas para os batistas feirenses entre 1960-1990.

O segundo capítulo *O Protestantismo em Feira de Santana: a cidade e os novos fiéis* é dedicado ao *locus* para o qual os sujeitos por mim pesquisados se dirigiram, partindo de lugares os mais distantes e diferentes. Preocupado em compreender o campo religioso daquela que se tornou a segunda maior cidade da Bahia, tentei entender em primeiro lugar quais eram as condições sociais e religiosas para a inserção protestante, bem como para a aceitação do protestantismo como um novo elemento cultural da cidade, como Feira de Santana se tornou campo missionário para os batistas, e quais os conflitos gerados pela diversidade religiosa.

O terceiro capítulo *De Filho do Norte a Cidadão Feirense: o Instituto Bíblico Batista do Nordeste* apresenta um breve histórico do ensino teológico batista no Brasil, para em seguida discorrer sobre o desenvolvimento do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) em Feira de Santana, sua composição social e proposta de educação teológica, sua relação com a atuação batista na cidade e sua influência ente os batistas do Nordeste.

² Principalmente as reflexões de Michael Pollak em *Memória e Identidade Social* (1992) citadas anteriormente.

O que teria mudado entre o ano de 1951 em que um articulista do jornal *Folha do Norte* se referia aos berros do pastor protestante com sua “proverbial burrice”, e o ano de 1975 quando o missionário Newell Mack Shults, então diretor do IBBNE, se tornou a quarta pessoa em 100 anos de emancipação da cidade a receber o título de Cidadão Feirense? Fazer história é também seguir os indícios (GUINZBURG: 2006), e esse reconhecimento sugere entre outros fatores, discutidos no terceiro capítulo, o quanto o IBBNE contribuiu para uma maior visibilidade dos batistas em Feira de Santana.

O quarto capítulo “*Esses encontraram o caminho*”: *as narrativas de conversão e a construção da identidade batista* apresenta o debate teórico sobre a *conversão* e a *vocação* como categorias analíticas, suas limitações e possibilidades segundo pesquisas recentes na historiografia sobre o protestantismo, para discutir quais as apropriações dos significados de conversão e vocação que homens e mulheres batistas fizeram. Discuto *a construção da identidade* a partir das experiências religiosas, suas narrativas e representações, pensadas em conjunto como prática social, utilizando os relatos dos Pedidos de Admissão.

As considerações finais fecham o trabalho com uma síntese das análises feitas na dissertação. O trabalho não teve a pretensão de ser conclusivo em relação aos assuntos abordados ou sobre a interpretação da construção da identidade batista em Feira de Santana, principalmente diante das dificuldades encontradas no decorrer da pesquisa, mas pretendeu dar uma contribuição importante para futuras pesquisas. Como diz o livro de Eclesiastes, “aquilo que falta não se pode calcular” (Ec. 1: 15).

I CAPÍTULO

A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL

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**

As missões protestantes e o denominacionalismo no Brasil

Não é possível compreender a presença batista na História recente de Feira de Santana (1960-1990), suas experiências e relações, sem situá-la no processo mais amplo da presença protestante no Brasil e na Bahia. Por isso a necessidade de utilizar um recurso comum entre os praticantes do ofício de historiador: a procura pelos antecedentes históricos dos grupos sociais que queremos estudar.

Diante de tantas reconstituições da presença protestante no Brasil em outros trabalhos, a que foi feita aqui se ateve mais a problemas que percorrem essa presença e os seus enfrentamentos do que a fatos e cronologias, destacando especialmente os projetos *contextualizantes*, tendências e movimentos no seio dos protestantismos brasileiros que defenderam a necessidade de nacionalizar o Evangelho ou pensar a vivência do cristianismo a partir do diálogo com a realidade brasileira e sua diversidade cultural, pois os dilemas enfrentados pelos protestantes nesses movimentos estão diretamente relacionados ao tema desta dissertação centrada na construção da identidade batista em Feira de Santana entre 1960-1990.

Os protestantes que aportaram no Brasil no século XIX contavam com uma estrutura denominacional do país de origem cujo financiamento e organização foram fundamentais para se instalarem e progredirem em terras brasileiras, mas do ponto de vista administrativo, e mesmo religioso, só se tornaram denominações *brasileiras* ou criaram um *denominacionalismo protestante no Brasil*, depois de muitos conflitos, cismas, e principalmente, depois de desenvolverem *no Brasil*, e voltado *para o Brasil* estruturas administrativas, burocráticas e religiosas necessárias para a evangelização das populações nacionais, o que sempre ocorreu em confronto com o catolicismo.

A História dos grupos protestantes no Brasil que formam as atuais denominações começa no século XIX³. A historiografia do protestantismo no Brasil tem identificado dois tipos de inserção protestante nesse período: o protestantismo de *imigração* e o protestantismo de *missão*. O primeiro, como o próprio nome sugere, estava ligado à imigração e atendia às demandas religiosas dos colonos dos países de origem. A religião reforçava a identidade e a tradição, e criava o “roteiro de vida e morte” para os “cidadãos de outra pátria”⁴ aportados em terras brasileiras, favorecidos pelas mudanças políticas, econômicas e culturais que abriram as portas da imigração no século XIX. O segundo resultou das missões religiosas de agentes autônomos ou ligados às juntas missionárias provenientes, sobretudo, dos Estados Unidos, no contexto da expansão do capitalismo cuja mais recente potência era a América Protestante: os EUA (CESAR: 1968).

Em 1808, o Império Britânico estabeleceu acordos comerciais e diplomáticos com Portugal para apoiá-lo diante da ameaça francesa. Antes da instalação da Corte portuguesa no Rio de Janeiro houve a Abertura dos Portos às Nações Amigas (da Inglaterra), e foram assinados os acordos de Comércio e Navegação, e o Tratado de Amizade e Aliança, formalizados em 1810 (COSTA: 1977). Com a presença inglesa abriu-se a primeira brecha no monopólio religioso do catolicismo, pois os anglicanos ingleses, como membros da Igreja nacional do Império Britânico, estariam protegidos no direito de exercício de sua religião, mas com muitos limites que salvaguardavam o papel da Igreja Católica no território brasileiro. No Artigo XII do Tratado do Comércio e Navegação definia-se:

Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, declara, e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de Sua Majestade Britânica, residentes nos seus territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da 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 suas igrejas e capelas, que sua Alteza Real agora, e pra sempre graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro dos seus

³ Nos séculos XVI e XVII, os protestantes estiveram presentes no território da América Portuguesa com as ocupações francesas na Bahia de Guanabara e com os holandeses na Bahia e no Nordeste respectivamente. Ambas as ocupações estiveram relacionadas com as guerras religiosas na Europa e com a disputa econômica dos novos mercados abertos com as grandes navegações e colonizações do Novo Mundo. A presença protestante durou o tempo das ocupações, uma vez que os agentes religiosos faziam parte do projeto colonizador (SILVA: 1998).

⁴ *Roteiro de vida e morte* é uma referência ao livro homônimo de Cândido da Costa e Silva (1982) que ao analisar o catolicismo no sertão da Bahia discute o papel da religião como matriz das crenças, práticas e significados da vida social, um roteiro para o viver e o morrer. *Cidadãos de outra Pátria* é uma referência à tese de doutorado homônima de Elizete da Silva (1998) que estudou a inserção de uma Denominação do protestantismo de imigração (anglicanos) e uma Denominação do protestantismo missionário (batistas) na Bahia. Ambos citados na bibliografia e ao longo do texto.

domínios. Contanto, porém, que as sobreditas igrejas e capelas sejam construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos não lhes seja permitido para o fim de anunciarem publicamente as horas do serviço divino. (REYLE: 2003 p 47).

Foi permitida aos anglicanos a tolerância de crença e culto, desde que não procurassem converter a população nem confrontasse o catolicismo como matriz hegemônica da cultura e senhora dos atos religiosos dos brasileiros. Não poderiam fazer prosélitos, mas tinham o direito de enterrarem seus mortos em cemitério próprio conforme o mesmo tratado. Os anglicanos se estabeleceram no Brasil e na Bahia cômicos dos limites religiosos que lhe eram impostos, mas também dos privilégios econômicos e comerciais que a condição de súditos do Império Britânico lhes outorgava, e sempre que precisaram assegurar os seus privilégios recorriam aos acordos e tratados entre Portugal e Inglaterra formalizados em 1810. Sobre a inserção do anglicanismo no Brasil, Elizete da Silva escreveu que:

A partir da primeira década do século passado [XIX], centenas de comerciantes ingleses estabeleceram-se na sede da monarquia e nas principais cidades brasileiras. (...) Foram as colônias britânicas, instaladas nas principais províncias, que trouxeram o anglicanismo para o Brasil, usufruindo de todas as garantias e privilégios concedidos pelo governo luso-brasileiro. (SILVA: 1998 p 33).

O culto Anglicano era literalmente para inglês ver, e oficialmente, só para os ingleses, o que tornava a religião um fator de manutenção do ethos cultural do país de origem, e tornava essa primeira experiência protestante institucionalizada um elemento exógeno. Eram Cidadãos de Outra Pátria. (SILVA: 1998). Antes da criação da Christ Church no Rio de Janeiro em 12 de Agosto de 1819 como primeiro templo Anglicano e protestante no Brasil, os ingleses já podiam contar com serviços religiosos de capelania e também realizavam cultos domésticos em propriedades dos comerciantes britânicos (REYLE: 2003). Na Bahia, segundo Elizete da Silva, os ofícios religiosos em navios mercantes, em casa de particulares ingleses e eventos limitados à colônia britânica também antecederam a criação da capela, a Saint George Church ou Bahia British Church, criada e dirigida nos mesmos moldes do templo carioca e de acordo com os limites impostos pelo artigo XII do Tratado de Amizade e Aliança (SILVA: 1998).

A outra experiência significativa desse protestantismo de imigração foi a presença de imigrantes alemães no sul do Brasil, especialmente a colônia alemã de São Leopoldo a partir de 1824. A imigração alemã operou uma inversão do cenário religioso de origem, pois o protestantismo que era majoritário e era a religião do Estado na Alemanha tornou-se minoritário no Brasil, e os luteranos se viram despossuídos de

direitos sociais como votar e eleger na política, legitimar os casamentos, batismos e funerais. Os católicos alemães se viram transformados de uma minoria religiosa alemã para adeptos da religião majoritária no Brasil, a Igreja do Estado. Porém, mesmo para os católicos, a situação religiosa não era muito favorável, devido ao abandono em que se encontravam em relação à Igreja Católica no Brasil, e a deficiente política de imigração do Império. (DREHER: 2003). O resultado desse deslocamento foi o primeiro movimento messiânico de matriz predominantemente protestante ocorrido no Brasil, conhecido como a Revolta dos Mucker⁵.

As experiências protestantes do século XIX que diretamente se relacionam com o presente trabalho foram protagonizadas pelo protestantismo de missão a partir dos anos 1850. Colportores (vendedores de Bíblias e literatura religiosa) e agentes da Sociedade Bíblica Inglesa e Americana, anteciparam-se às juntas missionárias das denominações que se instalaram na segunda metade do século XIX em território brasileiro. Esse fato estava relacionado à crença protestante na suficiência da leitura da Bíblia para a conversão, mas também à necessidade dos missionários protestantes de reconhecer em que terreno estavam pisando (CESAR: 1968). O Brasil era o único país da América do Sul a se tornar independente mantendo-se sob regime monárquico (1822-1823), possuía uma dimensão geográfica continental, e era o único país sul-americano de língua portuguesa, além de ser hegemonicamente católico. (COSTA: 1977).

A Constituição Imperial de 1824 reconhecia o direito de culto dos grupos acatólicos, mas ressaltava o caráter de religião oficial do Império Brasileiro conferido ao catolicismo e mantinha as mesmas restrições do artigo XII do tratado entre Portugal e Inglaterra em 1810. Não obstante essas restrições, colportores como Daniel P. Kidder (metodista) e James C. Fletcher (presbiteriano), e agentes de sociedades bíblicas anunciaram para o mundo um País de tolerância religiosa, de oportunidades para o protestantismo e “carente dos benefícios do Evangelho e da civilização”, conceitos que andavam juntos no ideal missionário (VIEIRA: 1980).

O protestantismo de imigração não havia avançado muito em direitos conquistados para os protestantes, de modo que Robert Kalley⁶ foi responsável pelas primeiras iniciativas conseqüentes para o reconhecimento do valor civil dos casamentos

⁵ Nome alemão dado pelos opositores do movimento e que significava pejorativamente “santarrão”. O movimento foi liderado por uma mulher, Jacobina Mentz Maurer, e ocorreu numa região em que as condições geográficas e climáticas, a composição social e étnica, e a situação referente à alfabetização diferiram significativamente das experiências messiânicas católicas do século XX (AMADO: 2003).

⁶ Médico escocês e missionário expulso da Ilha de Madeira após perseguição perpetrada pelo clero da localidade também colonizada pelos portugueses. Fundador da Igreja Evangélica Fluminense em 1858, oficializada em 1863, teve importante papel no estabelecimento das bases legais da propaganda protestante no Brasil (LEONARD: 2002).

entre protestantes no Brasil e o direito ao sepultamento dos mortos protestantes em cemitério público “num espaço separado” para essa finalidade. O avanço dos direitos civis estava condicionado à difusão institucionalizada das comunidades protestantes, o que ocorreu gradativamente a partir da Igreja Evangélica Fluminense em 1858, sucedida por: presbiterianos (1862), metodistas (1869), batistas (1882), e episcopais (1898) (VELASQUES FILHO: 1990).

As restrições ao culto protestante que constavam nos tratados entre Portugal e Inglaterra que salvaguardavam a hegemonia do culto e das crenças católicas estariam presentes também na Constituição imperial e perdurariam até a primeira Constituição republicana. A não utilização de símbolos que identificassem os locais de culto como espaços religiosos e a proibição da evangelização de brasileiros tornavam a crença protestante no sacerdócio universal dos crentes um princípio interno ao protestantismo, sem legitimidade religiosa na sociedade brasileira.

Quando se discute as dificuldades do protestantismo missionário em contextualizar suas doutrinas e práticas à cultura brasileira (da qual ele faz parte desde o século XIX) reproduzindo referências culturais estrangeiras e cultivando a utopia de se tornar um novo EUA (ALVES: 1979) é preciso considerar que o protestantismo se expandiu desenvolvendo a tendência de reagir às restrições que foram impostas às suas crenças básicas em benefício da religião hegemônica.

A historiografia do protestantismo brasileiro elenca dois eventos históricos fundamentais para entender essa onda missionária protestante que partiu, sobretudo, dos Estados Unidos na segunda metade do século XIX para a América Latina, e para o Brasil especialmente: os movimentos que ficaram conhecidos como *os grandes avivamentos* (XVIII-XIX) e a Guerra Civil americana dos anos de 1861-1865. O conjunto de movimentos de despertar religioso conhecido como *revival* (avivamento) que desde o século XVIII na Inglaterra e nos Estados Unidos gerou grupos messiânicos, carismáticos e missionários, criou métodos populares e instantâneos de aglomeração, pregação e conversão religiosa, como acampamentos, evangelização em massa, ministérios proféticos itinerantes, com intenso fervor e apelo emocional. O desejo de salvar o mundo foi a radicalização do sacerdócio universal dos crentes, e cada novo convertido era um missionário em potencial (MENDONÇA: 1995).

A Guerra de Secessão nos EUA iniciada em 1861 pôs a abolição da escravidão no centro do conflito entre dois sistemas sociais divergentes. O Norte economicamente voltado para a produção industrial e o comércio, contra o Sul cujo sistema de produção agrícola fundamentava-se na utilização de extensa mão-de-obra escrava em latifúndios

voltados para a monocultura, que ficou conhecido com *plantation*. Os conflitos relativos à abolição ou permanência do regime de escravidão cindiram também as denominações em convenções do Norte e do Sul, respectivamente contrários à escravidão ou defensores dela, embora houvesse dentro de cada uma das regiões partidários divergentes do posicionamento hegemônico (LEONARD: 2003).

Os avivamentos e a vitória do Norte na Guerra de Secessão abriram o caminho para que as missões, predominantemente do Sul dos EUA, procurassem paraísos perdidos a serem reconquistados. Cerca de 2.000 mil sulistas entre os 10.000 que deixaram o Sul dos EUA após a Guerra de Secessão dirigiram-se para o Brasil, um dos últimos países sul-americanos a abolir a escravidão (SILVA: 1998).

Os batistas no Brasil e na Bahia

Um trabalho sobre os batistas não poderia desconsiderar um ponto fundamental para a construção da identidade da denominação: o problema das origens. Não porque as origens expliquem – ou bastem para explicar – quem são os batistas, mas porque não existe identidade sem “mitos de fundação” e sem as representações que criam uma “comunidade imaginada” a partir desses mitos (HALL: 2000). Segundo Elizete da Silva há três correntes principais de interpretação das origens batistas:

INTERPRETAÇÕES SOBRE AS ORIGENS DOS BATISTAS		
Antipedobatista	Sucessão Apostólica	Separatista
Os batistas descenderiam dos grupos que ao longo da História do Cristianismo, anteriores ao surgimento da denominação, lutaram contra o batismo infantil. Os principais defensores da tese foram os ingleses Thomas Crosby em <i>The History English Baptists</i> de 1740, e Joseph Ivimey em <i>History of the English Baptists</i> de 1830.	Os batistas descenderiam dos grupos que desde os tempos apostólicos, do ministério de João Batista, de Jesus Cristo ou das comunidades cristãs primitivas, preservaram as sãs doutrinas em meio aos desvios históricos que aconteceram na história do cristianismo. E com isso, rejeitavam qualquer filiação à Reforma Protestante. O principal defensor da tese foi J. M. Carrol e seu livro <i>Rastros de Sangue</i> muito difundido entre os batistas no Brasil desde o século XIX.	A Denominação Batista originou-se no contexto do movimento separatista na Inglaterra. O puritanismo e a Guerra Civil Inglesa do século XVII fizeram surgir muitos grupos dissidentes da Igreja Anglicana, defensores da separação entre Igreja e Estado, e do Batismo por imersão de fiéis adultos. Os movimentos mais radicais teriam sido influenciados pelos Anabatistas do século XVI. O principal defensor da tese foi Guilherme Whitst em <i>A Question in Baptist History. Whether the Anapabtists in England Practiced Immersion Before the Year 1641</i> .

FONTE: *Cidadãos de Outra Pátria* (SILVA: 1998)

Segundo a autora, graças à intensa circulação do livro *Rastros de Sangue*, a interpretação mais difundida entre os batistas brasileiros sobre as origens da Denominação Batista foi a da *Sucessão Apostólica*, propícia a grupos minoritários “que tendem a legitimar sua condição de minoria lançando mão de uma tradição bíblica, apostólica e de fidelidade a Jesus Cristo ao longo da História” (SILVA: 1998 p 29), mas ponderou que a interpretação que defende a influência das idéias Anabatistas do século XVI no contexto do surgimento dos grupos puritanos e dissidentes na Inglaterra do século XVII possui mais respaldo histórico:

É mais coerente, historicamente, admitir que, concomitantemente à reforma luterana, calvinista e inglesa, desenvolveu-se no século XVI uma tendência reformista mais radical que as anteriores, seguida por populações de baixa renda, a qual ficou conhecida pela designação geral de anabatistas ou rebatizadores. As convicções e as práticas anabatistas tem uma estreita relação com o corpo doutrinário e alguns aspectos da ética batista, a saber, batismo por imersão de adultos; Igreja constituída de elementos que são batizados como convertidos; eleição dos pastores e oficiais pela própria comunidade local; governo congregacional, onde cada congregação delibera e toma suas decisões; e separação do Estado (SILVA: 1998 p 30-31).

Os batistas aportaram no Brasil em 1881, primeiramente como mais uma denominação a servir aos imigrantes norte-americanos de Santa Bárbara D'Oeste em São Paulo. Os batistas da colônia norte-americana estavam mais preocupados em atender à demanda religiosa dos imigrantes que buscavam reconstruir suas vidas no Brasil após a Guerra de Secessão nos Estados Unidos do que em lançarem-se à evangelização dos brasileiros. A atividade missionária entre os brasileiros ocorreria na Bahia com a criação da Primeira Igreja Batista do Brasil, pelo casal William Bagby e Anne Bagby, e o casal Zacharias Taylor e Katerine Taylor, que haviam estudado o português ainda na colônia de Santa Bárbara D'Oeste num colégio presbiteriano. A Primeira Igreja Batista da Bahia contou com os primeiros brasileiros batizados e o primeiro pastor batista brasileiro, o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque em 1882. (TEIXEIRA: 1975)

A Bahia foi considerada pelos missionários de Richmond como um lugar estratégico para a expansão da denominação. A presença protestante era incipiente, pois apenas anglicanos e presbiterianos se faziam presentes e de maneira tímida no território baiano. Essa dentre outras razões são apontadas por William Bagby ao justificar à Junta de Richmond a escolha da Bahia como campo missionário:

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. Terceiro, é ligada pelo mar com outras estradas de ferro com muitos lugares do interior. Quarto, teremos também na Bahia um campo quase desocupado enquanto no Rio se acham seis ou oito missionários de outras denominações evangélicas. (CRABTREE: 1962, 73-74 pp.)

O padre convertido à Denominação Batista, Antônio Teixeira de Albuquerque, associou-se desde o início ao trabalho da Junta Missionária de Richmond, inclusive ensinando português aos missionários, e se tornou um importante divulgador das doutrinas batistas. O fato de ser um ex-padre foi usado pela propaganda da denominação como uma evidência da superioridade do novo credo em relação ao catolicismo. Seu folheto *Três razões porque deixei a Igreja de Roma* foi muito divulgado em todo o País e foi usado inclusive por outras denominações (TEIXEIRA: 1975).

Os batistas desde o início foram os mais incisivos no ataque à Igreja Católica, retratando-a como idólatra, responsável pela ignorância e o atraso do País, que impedia os fiéis de ler a Bíblia e arvorava-se a única Igreja de Cristo na terra. O anti-catolicismo dos batistas contribuiu para que eles se expandissem rápido, e se tornassem no período republicano – com o fim do Padroado Régio e a instalação da liberdade de cultos – a maior denominação do protestantismo missionário no Brasil (SILVA: 1998).

No século XIX os presbiterianos foram os que mais se expandiram, mantendo uma postura menos agressiva ao catolicismo, e, portanto, não disputando os fiéis “da religião da maioria” com a mesma intensidade com a qual os batistas disputaram desde o início. Obviamente, a reação católica, tanto do clero quanto de leigos, foi maior em relação aos batistas. Vários fatores talvez expliquem o apelo popular dos batistas e seu maior crescimento entre as denominações do protestantismo missionário. Segundo Émile Leonard:

Os convertidos do catolicismo tendem naturalmente para a igreja que lhes pareça melhor responder às necessidades espirituais que os levaram àquela conversão; tomados por um espírito de reação contra a organização e o multitudinismo da Igreja Romana, e por um amor ardente pela Bíblia, hão de dirigir-se para a denominação a menos organizada, a mais separada do mundo e a mais bíblica; habituados, como católicos, a obedecer ao clero e revoltados contra essa obediência, hão de procurar uma igreja em que sintam parte eficiente de sua direção. É o que explica o sucesso das igrejas batistas dentre os recém-convertidos (...) O sistema congregacionalista dessa denominação admite-o desde logo na direção da comunidade local inteiramente senhora de sua vida eclesiástica (nomeação de pastores), disciplinar e mesmo dogmática. (LEONARD: 2003 p. 141).

Quando os batistas acirraram o conflito com o catolicismo, muitas dificuldades já haviam sido vencidas pelos protestantes, as leis de imigração e tolerância haviam evoluído acompanhando as relações econômicas e políticas do Brasil com os países

protestantes, especialmente os EUA, que aumentara o comércio com o Brasil e crescia a passos largos para superar a Inglaterra na hegemonia sobre o maior país da América do Sul (SILVA: 1998).

Os anos entre 1907 e 1935 foram periodizados por A. N Mesquita, autor do segundo volume da História dos Batistas no Brasil, em três momentos: Organização (1907-1909), Expansão (1910-1925) e Consolidação (1926-1935) (MESQUITA: 1940). Independente da validade dessa periodização, esses três estágios foram apresentados como etapas a serem percorridas a cada nova missão batista a ser implantada. A trajetória da denominação assim periodizada visava definir identidades e orientar práticas.

O conceito de *campo missionário* articulou as fases de organização, expansão e consolidação, como etapas para a abertura constante de novas frentes missionárias. Segundo Marli Geralda Teixeira (1975), duas interpretações do conceito de *campo missionário* se fizeram presentes na literatura e publicações oficiais batistas: 1) o campo como sinônimo de missão, 2) o campo como o lócus de atuação de uma Junta Missionária. O primeiro sentido de *campo*, como sinônimo de missão, ocorria quando a denominação sentia a necessidade de atingir estrategicamente uma região onde ainda não se fazia presente, o trabalho era incipiente ou enfrentava resistências à expansão. O segundo sentido, como lócus de atuação de uma Junta Missionária, era definido quando ocorria a consolidação dos parâmetros da atividade missionária numa região e quando havia uma mobilização de recursos físicos e religiosos para o *campo* já consolidado (TEIXEIRA: 1975)

Para consolidar um campo missionário fazia-se necessária a formação de associações de igrejas de uma região que respondessem por ela, que recolhessem ofertas destinadas aos trabalhos do campo missionário, publicações e correspondências que comunicassem as igrejas locais do campo entre si, com as demais igrejas e campos, e a fundação de órgãos ou entidades que marcassem o território como pertencentes à missão fundadora. Quando iniciaram o trabalho em Feira de Santana, os batistas já faziam jus ao conceito de denominação no Brasil, organizados numa Convenção Batista Brasileira (CBB) fundada em 1907, e em convenções estaduais como a Convenção Batista Baiana fundada em 1909.

Com ela [CBB] ficou organizado o trabalho denominacional de Educação, Missões, Mocidade, Publicações, etc. Por outro lado, ela levou as organizações existentes a se adaptarem a nova situação; e os lugares onde não havia organização estadual logo sentiram a necessidade dela (...) Foi a criação da denominação no

país que, ao lado de outras, havia de tomar o lugar glorioso no grande concerto evangélico no Brasil. (MESQUITA: 1940, p 19).

No período que A. N. Mesquita classificou como fase de organização da Denominação Batista no Brasil (1907-1909) os vários *campos missionários* foram organizados em duas Missões: a Missão Batista do Norte do Brasil com sede em Recife e que atuava nos estados do Norte e Nordeste, e a Missão Batista do Sul do Brasil com sede no Rio de Janeiro que atuava nos estados do Centro-Oeste, Sudeste e Sul, ambas filiadas à Junta de Missões Estrangeiras de Richmond.

Os batistas no Brasil e na Bahia adotaram a *Confissão de Fé de New Hampshire* trazida pelos missionários norte-americanos, que ganhou o título de *Artigos de Fé* ou *Crenças Batistas*, e ainda é a utilizada pela Convenção Batista Brasileira (CBB) e pela Convenção Batista Baiana (CBBA). Os batistas criam (e ainda crêem) na comunidade dos regenerados. Apenas crentes conversos e batizados fazem *realmente* parte da Igreja de Cristo, os quais só podem ser batizados por imersão em idade na qual tenham “consciência dos próprios pecados”, cerimônia feita nas águas dos rios ou num batistério (tanque), numa dramatização da morte do velho homem, o homem natural e pecaminoso, e o nascimento do novo homem em Cristo, o homem espiritual e regenerado (CRABTREE: 1962).

A eclesiologia batista abria espaço para a participação ativa dos membros nos assuntos eclesiásticos, com seu regime congregacional de assembleias gerais, a escolha dos pastores pela própria comunidade e a não necessidade de formação teológica para o exercício do pastorado, embora, como sujeitos pertencentes à sociedade mais ampla, reproduzissem na comunidade a cultura política na qual estavam imersos, mas aprendendo outros mecanismos de poder inexistentes na sociedade, como o voto direto em assembleias gerais (TEIXEIRA: 1983).

O voto direto nas assembleias gerais, a princípio, foi só para os homens, justificando-se a exclusão da mulher nas decisões eclesiásticas a partir da recomendação do Apóstolo Paulo de que as mulheres guardassem silêncio na igreja. Ainda assim, depois de muitas reivindicações as mulheres batistas conseguiram o direito ao voto eclesiástico (1916) antes que as mulheres na sociedade secular conseguissem o direito ao voto político (1932), exatamente por conta da estrutura congregacional de governo eclesiástico permitir aos grupos internamente submissos a utilização dos mecanismos de poder para dar visibilidade à sua contestação. (SILVA: 1998).

A Escola Bíblica Dominical (EBD) foi desde o início um instrumento fundamental para a construção da identidade religiosa dos fiéis entre os protestantes, em especial os

batistas. A EBD era fundamental enquanto *Escola* porque a educação constituía-se um valor importante no pensamento missionário como elemento evangelizador e civilizatório. Era importante por ser *Bíblica*, ou seja, voltada principalmente ao estudo dos textos bíblicos que fundamentavam as crenças batistas e a visão de mundo do grupo sobre a sociedade. E por ser *Dominical*, uma vez que a guarda do Domingo de acordo com a interpretação batista do quarto mandamento, era a evidência de uma vida genuinamente cristã, e o descumprimento injustificado desse mandamento era motivo de disciplina e até exclusão (TEIXEIRA: 1983). Assim como entre católicos e demais grupos protestantes o domingo, dia da Ressurreição de Cristo, foi interpretado pelos batistas como “o sábado cristão”, enquanto os Adventistas do Sétimo Dia guardavam o sábado de acordo com a interpretação literal do quarto mandamento, mas todos usavam o mesmo texto para ensinar a guarda do dia de repouso e consagração aos serviços religiosos.

Lembra-te do dia de Sábado, para santificá-lo. Seis dias trabalharás e farás toda a tua obra, mas o sétimo dia é o sábado do Senhor teu Deus; não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu animal, nem o forasteiro das tuas portas para dentro; porque em seis dias fez o Senhor os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há e, ao sétimo dia, descansou; por isso, o Senhor abençoou o dia de sábado e o santificou” (BÍBLIA SAGRADA. Ex. 20: 8-11).

Como os demais grupos protestantes no Brasil, os batistas também criaram escolas anexas aos templos para educarem os filhos dos fiéis e investiram em colégios para a educação da elite brasileira. Missionários e missionárias, sobretudo essas últimas, traziam para a educação brasileira uma pedagogia mais avançada em relação ao que era feito na época, com classes mistas (homens e mulheres), educação musical, mulheres no ensino, e com a educação de todos os alunos e em todos os cursos direcionada para o trabalho nos moldes do pragmatismo americano (ALMEIDA: 2007).

Importante destacar a criação do Colégio Taylor-Egídio, em Salvador, no ano de 1898, graças aos esforços de um Capitão da Guarda Nacional convertido às doutrinas batistas, chamado Egídio Pereira, em colaboração com o missionário responsável pelo campo baiano no período, Zacharias Taylor. Colégio que mais tarde seria transferido para Jaguaquara (CRABTRE: 1962).

Os batistas pretendiam evangelizar também indiretamente através dos educandários que formariam a consciência de futuras gerações e inculcariam princípios evangélicos nos filhos das “melhores famílias” baianas e brasileiras. Para o autor do

primeiro volume da História dos Batistas no Brasil o investimento nos educandários era uma questão civilizatória:

É simplesmente impossível que a religião evangélica concorra com o catolicismo sem se munir do poder e da influência da educação. Cada sistema tem a sua ideologia e as suas vantagens. Nós evangélicos, estamos plenamente convencidos da superioridade dos nossos ideais, mas o povo culto em geral não aceita o Evangelho antes de ficar convencido da *superioridade da cultura evangélica*.

Afinal de contas a evangelização do Brasil implica no conflito dos dois sistemas e o resultado dependerá da possibilidade de demonstrar a superioridade do cristianismo evangélico. Não será fácil no Brasil onde a vantagem do treinamento de séculos está com os católicos. Os ideais, o modo de pensar, as instituições políticas e domésticas, os costumes e hábitos sociais do povo, o coletivismo social, são influenciados e formados pela religião católica, e naturalmente existem entre os próprios evangélicos os princípios de democracia e individualismo. (...) É justamente no campo da educação que o Evangelho produz os seus frutos seletos e superiores, homens preparados para falar com poder à consciência nacional. (CRABTREE: 1962. 139-140 pp.)

Entre os próprios missionários norte-americanos havia discordâncias sobre se a maioria dos recursos e esforços deveriam se concentrar no campo da educação institucional ou na evangelização das massas. Apesar dos batistas serem mais proselitistas que as demais denominações do protestantismo de missão e concentrarem muitos esforços na evangelização, os missionários da Junta de Missões Estrangeiras de Richmond foram gradativamente fazendo a opção pela educação, enquanto o corpo de obreiros e fiéis nacionais que ia se formando pretendia expandir a obra batista entre os brasileiros e assim tornar os batistas uma denominação nacional (SILVA: 1982).

Esse conflito entre “Educação X Evangelização” foi apenas a face mais visível de um conflito mais amplo que ocorreu entre as denominações do protestantismo de missão que geraria as primeiras cisões entre as Igrejas-Mães norte-americanas e as comunidades protestantes por elas criadas e financiadas. Conflito que daria origem a alas nacionalizantes dentro do protestantismo missionário com seus respectivos programas de contextualizar o protestantismo à cultura nacional, uma vez que o mesmo ainda era identificado como “algo de fora” pela sociedade brasileira cuja principal formadora de opinião era a Igreja Católica.

A nacionalização do Protestantismo: independentes, radicais e ecumênicos.

As cisões que ocorreram no presbiterianismo e entre os batistas na primeira década do século XX referente à manutenção da dependência das igrejas nacionais em relações às missões norte-americanas – suas fundadoras e mantenedoras – foram o

resultado do acúmulo de tensões entre missionários norte-americanos e fiéis brasileiros. As tensões se manifestaram de diferentes formas: como conflito de relacionamentos pessoais entre os agentes religiosos, dificuldade de adaptação às novas crenças por parte dos brasileiros, dificuldade de adaptação dos missionários a um contexto cultural muito distinto dos EUA, e por fim, as divergências causadas pela centralização do poder denominacional e pela desqualificação do obreiro nacional por parte dos missionários norte-americanos que os tratavam de “nativos” numa postura de superioridade cultural própria à fusão de missão religiosa e civilizatória que trouxeram com a crença no Destino Manifesto da nação norte-americana (LEONARD: 2002).

Para tornar aceitável a pregação de suas doutrinas, as denominações do protestantismo missionário criaram padrões de conduta com o objetivo de exemplificarem em suas vidas sociais uma moral que deveria demonstrar-se superior, segundo a ótica desses grupos, à moral cotidiana da sociedade. Nas histórias oficiais de cada denominação, é sempre recorrente a referência a muitos casos de exclusão de membros por descumprirem doutrinas, usos e costumes ensinados pelos missionários norte-americanos, como A. R. Crabtree reconheceu no primeiro volume da História dos Batistas no Brasil:

Desde o princípio a disciplina constituía um problema para as igrejas evangélicas. A percentagem de exclusões era muito grande em comparação ao número de membros. Quase a metade dos membros recebidos em muitas igrejas tinha que ser excluída mais tarde. É difícil para muitas pessoas vindas da Igreja Católica submeterem-se aos princípios da pureza evangélica. (...) O problema da disciplina ainda está conosco e verifica-se uma tendência entre os Batistas para o liberalismo que talvez em parte se justifica, mas devemos lembrar-nos de que para os Batistas o seu poder está na pureza da vida regenerada e não no número dos seus adeptos. (CRABTREE: 1962 p. 131)

A exclusão também era um expediente que os missionários lançavam mão quando idéias e práticas divergentes ameaçavam a unidade do grupo religioso, mantida de acordo com os interesses das Juntas norte-americanas. Quando os fiéis brasileiros das diferentes denominações aprenderam os mecanismos de poder eclesiásticos aos quais poderiam recorrer para discordar e dar outra orientação à atuação do grupo, esse expediente dos missionários norte-americanos de se utilizarem da exclusão como arma de defesa perdeu a legitimidade. Com isso os obreiros nacionais perderam o medo da cisão, pois acreditavam, de acordo com os princípios protestantes aprendidos com os próprios missionários norte-americanos, que só a concordância da consciência com as Escrituras Sagradas poderia dar legitimidade ou não a uma comunidade cristã e que

nenhum homem ou instituição humana tem o poder de determinar a validade das crenças e práticas diante de Deus (SILVA: 1982).

Os independentes

A primeira denominação a enfrentar a cisão nacionalista foi a Igreja Presbiteriana do Brasil. Segundo Émile-G Leonard isso aconteceu porque depois de vinte cinco anos o presbiterianismo no Brasil chegara à sua maioria eclesiástica – demonstrando-se capaz de gerir-se sem a tutela norte-americana – no mesmo contexto de construção de um nacionalismo necessário ao regime republicano recém instituído. Os presbiterianos enfrentavam desde o fim do Império os mesmos problemas que as demais denominações quanto às tensões entre missionários norte-americanos e fiéis brasileiros, cujo tema da ênfase na educação ou na evangelização se somou o pertencimento de alguns protestantes, especialmente norte-americanos, à maçonaria (LEONARD: 2002). A colaboração entre maçons e protestantes aconteceu desde a chegada das primeiras missões no Segundo Império (VIEIRA: 1980).

Fazia parte desse colaboracionismo a favor dos imigrantes e das missões protestantes também os liberais, e por isso, todos os “ismos” anticlericais foram denunciados pela Igreja Católica como parte de uma mesma ofensiva para destruir a unidade religiosa e minar o seu poder, além da acusação de que se tratava de uma invasão norte-americana para tomar o Brasil. Essa última questão incidiu nos conflitos entre a Igreja Católica e o Império nos anos 1870 quando da chamada “Questão dos Bispos” que protestavam contra ingerência do Estado nos assuntos eclesiásticos, e culpavam o Império tanto da crise das vocações eclesiásticas, devido aos poucos recursos destinados a esse fim, quanto do avanço das “heresias”, devido ao patrocínio estatal às imigrações de protestantes e as mudanças jurídicas feitas no decorrer do Segundo Império para beneficiar a presença evangélica (VIEIRA: 1980).

A ala nacionalista do presbiterianismo era liderada por Eduardo Carlos Pereira da Igreja Presbiteriana de São Paulo que o elegera pastor, demonstrando a conquista de uma autonomia que o *Board* (do Norte) e o *Comitee* (do Sul) das missões norte-americanas reconheciam, conferindo o direito desse presbiterianismo brasileiro em vias de emancipar-se de estabelecer um Sínodo em 1888. No Sínodo discutiu-se a criação de um seminário regular para a formação dos pastores. O *Board* de Nova York defendia a criação de um curso regular de teologia na sua Escola Americana de São Paulo. O *Comitee* do Sul, proprietários de um colégio em Campinas, e a maioria dos brasileiros

recusaram a proposta e defenderam a criação de um seminário no Rio de Janeiro. O Reverendo Chamberlain, principal representante do *Board* nortista, foi o representante da sua ala na resistência à criação do seminário carioca. (PEREIRA: 1965).

O ano da ruptura definitiva aconteceu em 1903 quando o acúmulo das tensões relativas à oposição entre investimento educacional ou evangelístico, controle do *Board* do Norte ou da coalizão entre *Comitee* do Sul e brasileiros, e entre partidários contrários ou favoráveis à Maçonaria polarizou o presbiterianismo (PEREIRA: 1965). O resultado foi o surgimento da Igreja Presbiteriana Independente, liderada por Eduardo Carlos Pereira, que se caracterizava pela defesa da criação de uma Igreja Brasileira, colaboracionista com as demais denominações (congregacionais, metodistas, batistas, luteranos, episcopais e anglicanos), anti-maçônica, independente financeiramente das missões norte-americanas, e preocupada fundamentalmente com a preparação de pastores e missionários brasileiros em seminários teológicos voltados para evangelização, sem descuidar-se dos educandários como forma indireta de evangelização (LEONARD: 2002).

Na década seguinte à cisão presbiteriana os batistas experimentariam a ruptura após atingirem a mesma idade eclesiástica em que o conflito ocorrera entre os primeiros. Somaram-se fatores internos e externos à dinâmica das comunidades batistas no processo de crise e separação, como a própria repercussão que o surgimento da Igreja Presbiteriana Independente causou entre missionários norte-americanos e fiéis brasileiros que se encontravam em animosidades culturais, eclesiásticas e políticas desde o fim do Império (TEIXEIRA: 1975).

Em 1901 assumiu o pastorado da Primeira Igreja Batista do Brasil, em Salvador, o missionário inglês Thomas Joyce, que, aceito como membro naquele mesmo ano foi eleito pela assembléia como pastor efetivo da congregação. A presença do missionário Z. Taylor, fundador da Primeira Igreja e diretor da Missão da Junta de Richmond na Bahia era constante, não obstante a efetivação do Rev. Joyce como pastor. Os primeiros sinais de desentendimentos entre o Rev. Joyce e o Rev. Taylor, segundo Elizete da Silva, coincidiram com o ano de surgimento da Igreja Presbiteriana Independente, 1903, e se aprofundaram nos anos seguintes culminando com a discussão sobre as desavenças entre ambos numa assembléia da igreja em 1905 (SILVA: 1982).

O Rev. Joyce acusava Taylor de autoritarismo e de faltar com o princípio batista de democracia e autonomia da igreja local. Taylor acusava Joyce de querer criar dissensões e disputar para si os fiéis, enquanto na condição de Diretor da Missão de Richmond na Bahia ameaçava de exclusão aos partidários do missionário inglês e de

requerer de volta para a Junta de Richmond os imóveis a ela pertencentes na Bahia. A maioria dos fiéis ficou ao lado do Rev. Joyce revelando que o que ocorria era muito mais do que uma “questão pessoal” ou “dificuldades de relacionamentos” ou ainda disputas motivadas por simples vaidades pessoais. Como bem salientou a historiadora do movimento:

A assembléia que se opunha ao Rev. Taylor já não era a dócil congregação, que se deixara manipular até sob pressão psicológica legitimada com textos bíblicos, do início dos anos 90 [do século XIX]. Era uma assembléia, de certa forma treinada nos mecanismos de controle da política eclesiástica e que sabia acioná-la na hora desejada. Tendo pedido cartas demissionárias da Primeira Igreja, pois a mesma “não quis tomar os seus conselhos à respeito do irmão Joyce”, o Senhor e a Senhora Taylor foram eliminados. (SILVA: 1982. p 106-107)

Depois de comunicada a eliminação dos missionários às demais igrejas batistas e à Junta de Richmond, o conflito a princípio não adquiriu maiores proporções, limitando-se à separação formal em duas congregações dos partidários do Rev. Joyce e dos partidários do Rev. Taylor. Os últimos continuaram no mesmo prédio que servia à Igreja, enquanto os dissidentes, que se auto-intitularam Primeira Igreja Batista, se organizaram com sede na Rua Chile transferindo-se mais tarde para a Rua Carlos Gomes. (SILVA: 1982).

Uma vez que o conflito ocorrido não foi um fato isolado, mas representativo das tensões que ocorriam entre as Igrejas-Mães norte-americanas e as comunidades protestantes brasileiras em todo o País, e já havendo o precedente do surgimento da Igreja Presbiteriana Independente e a exclusão de missionários da Junta de Richmond por uma assembléia batista, a resistência ao controle missionário era não apenas progressiva, mas também favorecida pelo nacionalismo que o regime republicano e suas diversas correntes políticas tentavam infundir na população, pois os movimentos messiânicos ocorridos após a proclamação da República mostraram que ela ainda não havia se consolidado sem riscos (SILVA: 1982).

No que se refere aos batistas baianos a situação se agravava devido à centralidade que a Missão de Richmond na Bahia tinha em relação ao trabalho batista no Brasil, e também à composição étnica do Estado, com forte presença negra, e com a abundância de práticas de devoções populares católicas e afro-brasileiras. Essa composição étnica certamente pesou no convívio com missionários oriundos do Sul dos EUA, que até a vitória do Norte na Guerra de Secessão admitia que missionários possuíssem escravos e não se opôs ao regime de escravidão no Brasil (SILVA: 1998).

A dependência das comunidades batistas brasileiras à Missão mantenedora norte-americana se manifestava não apenas econômica e administrativamente, mas também na identificação do Evangelho com o *american way of life* por parte dos missionários norte-americanos e contra a qual os dissidentes reagiram. A liturgia e o ordenamento dos cultos seguiam referências musicais, poéticas e rituais estranhas à sociedade brasileira, o que certamente prejudicou a expansão da mensagem batista. Mesmo considerando a influência do nacionalismo político presente naquele contexto do regime republicano, Elizete da Silva ressaltou que o nacionalismo dos batistas brasileiros foi despertado no relacionamento cotidiano, diante do etnocentrismo e da centralização eclesiástica dos missionários norte-americanos; um nacionalismo prático (SILVA: 1982)

Na assembléia que excluía o casal Taylor em 1905, um dos membros, Pedro Borges, já propusera nas primeiras manifestações de crise a eliminação de todo o pastorado estrangeiro. Isso fez com que ele se tornasse o principal articulador da reação ao preterimento da “mão-de-obra religiosa nacional” por parte dos missionários norte-americanos. Em 1910, ex-membros da Igreja Batista da rua Dr. Seabra fundaram a Igreja Batista do Garcia lançando um protesto contra a ingerência estrangeira no seio da Denominação como um elemento estranho aos princípios de autonomia, liberdade e democracia dos batistas. Serviam-se assim de representações caras à Denominação para legitimar a separação, considerando heréticas as práticas de domínio e autoritarismo dos missionários norte-americanos:

Resolvemos, pois, unidos em um só sentimento, a bem da conservação da nossa origem e, do governo da igreja, actualmente decaído de sua forma democrática, levantar bem alto o presente protesto, contra o abuso praticado pela maioria; e separamo-nos, pelo facto de sentir-mo-nos injuriados e oprimidos nas nossas consciências, para organizar-mo-nos em igreja. (apud. SILVA: 1982: p 146).

A Igreja Batista do Garcia seria o núcleo e a sede da Missão Batista Independente criada em 1916, totalmente desvinculada da tutela norte-americana, bem como de quaisquer missões estrangeiras, e tinha como objetivo explícito constituir um setor batista nacional autônomo, autogerido, o que segundo Elizete da Silva, até o limite cronológico da sua pesquisa sobre a referida Missão (1967) conseguiu-se realizar.

A Missão Batista Independente criou um periódico com o sugestivo nome de *O Libertador*. Apesar do grupo não ter criado restrições para pessoas de quaisquer segmentos sociais, como ocorreu com a divisão racial das igrejas norte-americanas, as congregações filiadas à Missão Batista Independente eram predominantemente pobres e

negras. Dissidência de um grupo religioso minoritário no campo religioso baiano, os independentes criaram rígidos padrões comportamentais para sobressaírem-se em relação à sociedade e às igrejas batistas filiadas à Convenção Batista Brasileira (CBB), entidade ligada à Junta de Richmond. Ao mesmo tempo em que criticavam a dependência financeira e religiosa dos batistas da CBB à Junta de Richmond, os independentes reproduziam, de forma ainda mais incisiva, padrões de conduta ensinados pelos missionários norte-americanos (SILVA: 1982).

Os Radicais

Outro conflito ocorrido na História dos batistas quanto à dependência às Juntas norte-americanas foi a *Questão Radical* ocorrida na Missão Batista do Norte do Brasil, sediada em Recife, na década de 1920 e que reapareceria em diferentes contextos, inclusive no contexto de implantação do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) em Faria de Santana na década de 1960 como analiso no terceiro capítulo.

A Junta de Missões Estrangeiras de Richmond dedicava a maior parte dos recursos financeiros e pedagógicos para as instituições teológicas e educacionais da Missão Batista do Sul do Brasil, sediada no Rio de Janeiro. O preterimento das instituições teológicas pernambucanas em relação às instituições cariocas incidiu sobre as animosidades entre os fiéis brasileiros e missionários norte-americanos do campo pernambucano (LEONARD: 2002), presentes desde os conflitos que originaram a Missão Batista Independente na Bahia que rompeu com a dependência financeira e administrativa à Junta de Richmond (SILVA: 1982).

Dentro do campo pernambucano os pastores e fiéis brasileiros questionaram a centralização dos cargos e recursos nas mãos dos missionários norte-americanos mesmo em instituições e atividades onde o contingente de brasileiros era grande e imprescindível para o desempenho, e instaurou-se a Questão Radical. O Manifesto lançado em 1923 pelo Rev. Adrião Bernardes sintetizou as insatisfações e propostas do grupo radical:

Os missionários demonstram que não sabem trabalhar sem ter a direção de tudo. Eles nos recusam o direito de dirigir o trabalho, retirando-nos todo o apoio espiritual e financeiro que poderiam dar a esta Convenção, precisamente quando ela pretende assumir a direção do trabalho de evangelização. Eles só pagam para mandar, pois segundo a teoria de um deles, manda quem paga!
E nossos bem amados irmãos, os missionários, não estão convencidos de que sejamos capazes de nos governarmos. É pensamento do governo americano em relação aos cubanos e aos filipinos, e em parte com relação a quase todos os povos

da América Central e da América do Sul. O povo batista é inferior aos outros povos? Do contrário, porque não terá ele capacidade para dirigir seus próprios trabalhos? Até quando hão de os missionários querer ter-nos sob sua tutela, como crianças? Sua missão aqui é a de auxiliar-nos a desenvolver o trabalho e não a de dirigi-lo perpetuamente, como se a eles não se ocupassem inteligente e sinceramente de desenvolver as forças nacionais, dando-lhes a oportunidade de dirigir e de servir. (Apud. LEONARD: 2002, p 200).

Com a adesão da maioria das igrejas batistas da *Convenção Interestadual*, responsável pelo campo missionário da Bahia e de Sergipe, ao Movimento Radical, os missionários norte-americanos do campo baiano se separaram e formaram a Convenção Batista Bahiana (CBBA), criando o periódico *O Batista Bahiano*, enquanto os líderes que aderiram ao “radicalismo” criaram a Convenção Batista da Bahia e o periódico *A Voz Batista* (MEIN: 1982). Como forma de arbitrar nos conflitos e impedir que mais brasileiros abandonassem as convenções estaduais filiadas à Junta de Richmond, a Convenção Batista Brasileira votou em 1936 as “Bases de Cooperação” entre missionários norte-americanos e líderes brasileiros. O documento defendia a autonomia e a necessidade de cooperação das igrejas locais, e das diferentes entidades denominacionais como juntas e convenções. As Bases de Cooperação de 1936 separaram definitivamente as atividades administrativas dos Colégios e Seminários, tanto em Recife como no Rio de Janeiro. (MESQUITA: 1940).

As tensões que deram origem à *Questão Radical* eram as mesmas que geraram a Igreja Presbiteriana Independente e a Missão Batista Independente: etnocentrismo dos missionários americanos, centralização eclesiástica, desvalorização do obreiro nacional, preocupação excessiva com investimentos em colégios em detrimento da evangelização e até mesmo o controverso tema do pertencimento de missionários e outros irmãos batistas à Maçonaria. Tal como ocorrera com os independentes presbiterianos e batistas:

...a luta contra a maçonaria significava para os dissidentes uma forma de manifestar suas tendências nacionalistas e sua filiação a outra teologia ortodoxa; assim é que o autor americano do primeiro volume da *História dos Batistas do Brasil* os compara aos Batistas “hard-shell”, integristas, dos Estados Unidos. (LEONARD: 2002, p. 190)

A *Questão Radical* concentrou-se principalmente na discussão da ocupação dos cargos administrativos e na gestão do trabalho evangelístico. Os manifestantes queriam mais espaço na gerência da Missão e enquanto lhes foi negado pelos missionários de Richmond buscaram como vias alternativas outras Juntas Missionárias norte-americanas, a exemplo da junta do Texas. Apesar do nome, o “Movimento Radical” mostrou-se menos radical do que a Missão Batista Independente. Isso, no entanto, não diminui a importância histórica da *Questão Radical* enquanto evento que expressou o

acúmulo de descontentamentos com o etnocentrismo e a centralização eclesiástica dos richmondianos, e o constante divisionismo batista (TEIXEIRA: 1975).

Os Ecumênicos

A proposta mais abrangente de contextualização do Evangelho ocorreu a partir da década de 1950, com uma ala ecumênica do protestantismo preocupada em responder também aos problemas políticos e sociais do País. A principal entidade mobilizadora do protestantismo ecumênico foi a Confederação Evangélica do Brasil (CEB), criada em 1934, agregando antigas entidades de cooperação interdenominacional, tais como a Federação de Igrejas Evangélicas (1933), a Aliança Evangélica e o Esforço Cristão (1903), essas últimas criadas em 1903 pelo presbiteriano Erasmo Braga, pioneiro do ecumenismo no Brasil. Todas essas entidades de cooperação interdenominacional tiveram inicialmente uma preocupação de defesa da liberdade religiosa dos evangélicos diante da influência católica na sociedade brasileira, especialmente no Estado Novo (FREESTON: 1993).

Essa característica predominantemente auto-defensiva de um grupo minoritário começou a mudar com a influência dos movimentos de juventude nas igrejas do protestantismo histórico. Organizados em sociedades internas, os jovens tinham certa autonomia para desenvolver atividades religiosas e sociais e também para criar suas próprias publicações, como o jornal *Mocidade* da Confederação Nacional da Mocidade Presbiteriana tendo Waldo Cesar como um dos redatores, e a revista *Cruz de Malta* dos jovens metodistas (FARIA: 2002).

A juventude evangélica criou núcleos regionais e federações nacionais de suas sociedades internas, nas quais realizavam conferências anuais para discutirem o papel dos jovens nas igrejas e na sociedade. Os núcleos acadêmicos que agregavam estudantes universitários de diferentes denominações como as ACA's (Associações de Acadêmicos), aos poucos se constituíram em verdadeiras organizações de um "movimento estudantil evangélico", que dariam origem à União Cristã de Estudantes Brasileiros (UCEB) em 1926. Enquanto um movimento de juventude pautado em crenças religiosas, era análogo aos movimentos de juventude católicos: Juventude Estudantil Católica (JEC) e a Juventude Universitária Católica (JUC), embora fosse fruto de outra conjuntura e de outras tradições teológicas. (BURITY: 1989).

A juventude ecumênica protestante organizava-se também em âmbito internacional através da filiação de suas entidades nacionais a organizações mundiais de

juventude, como a União Latino-Americana da Juventude Evangélica (ULAJE) que contribuía para a ação da ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina) “comissão encarregada de fomentar ações e diálogos entre a comunidade cristã e a sociedade latino-americana” (SILVA: 2007 p 56).

A juventude ávida por participar mais ativamente da vida de suas igrejas e da vida social do País também encontrou na Confederação Evangélica do Brasil (CEB) um espaço de atuação e de reflexão teológica, ao mesmo tempo em que contribuía para que a CEB mudasse seu perfil de liga de defesa dos direitos evangélicos para um núcleo de organização de um protestantismo socialmente engajado, compondo o seu Departamento da Mocidade e o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, principal fórum de discussão da CEB sobre os problemas nacionais. (BURYTI: 1989).

Começava-se a sentir a influência de outras referências teológicas no protestantismo através de seus cursos de teologia, que até então se baseavam numa bibliografia marcadamente fundamentalista trazida pelos missionários norte-americanos que fundaram as denominações brasileiras. A primeira influência talvez tenha sido do *Evangelho Social* surgido nos Estados Unidos na transição do século XIX para o XX, e que tinha no pastor batista Walter Rauschbush seu principal teórico e no livro *Em Seus Passos o que faria Jesus* de Charles Sheldon sua principal expressão literária (ALVES: 1981).

As principais inovações teológicas que formaram a juventude protestante que iria se engajar no ecumenismo foram trazidas pelo missionário presbiteriano Richard Shaull. Formado em Princeton, chegara ao Brasil depois de uma experiência missionária na Colômbia que desagradara muitos dos seus colegas missionários norte-americanos, a Igreja Católica colombiana e também as autoridades. Shaull foi ensinar no Seminário Teológico de Campinas da Igreja Presbiteriana e logo se aproximou das atividades da UCEB, que no momento de sua chegada era liderada pelo Rev. Jorge César Mota, que já organizava com os estudantes, leituras de Karl Barth, e outros teólogos contemporâneos que marcariam aquela geração (SHAULL: 2003).

Os livros do Rev. Shaull publicados em português nas décadas de 1950 e 1960, bem como os artigos que escrevia para jornais e revistas protestantes, refletiam as tendências teológicas mais progressistas do protestantismo europeu e norte-americano, como a Neo-Ortodoxia (Karl Barth e Emil Brunner), a Teologia da Esperança (Jürgen Moltman), A Teologia da Secularização (Dietrich Bonhoeffer) a Teologia da Cultura (Paul Tillich), e a Teologia da Contextualização (Paul Lehman), além do diálogo com os movimentos culturais e políticos de seu tempo, como a luta pelos direitos civis dos

negros norte-americanos, a expansão do comunismo, e os processos revolucionários na América Latina. A ordem do dia era “fazer teologia entre a Bíblia e os jornais” seguindo o conselho de Karl Barth, ou seja, confrontar os problemas do cotidiano com a mensagem da boa nova de libertação em Cristo (FARIA: 2002).

Os textos do missionário presbiteriano serviram como referência teológica para os setores de juventude, sendo utilizados nas reuniões de estudos bíblicos comunitários e divulgados em suas publicações. Enquanto isso, sob sua influência e orientação, a UCEB e os alunos do Seminário Presbiteriano de Campinas se engajavam num diálogo com ordens católicas e com operários nas fábricas, a exemplo da experiência desses jovens com operários da Vila Anastácio, semelhantes à experiência ocorrida na Europa dos padres operários (BURYTI: 1989).

Participaram dessa renovação teológica na juventude protestante nomes que se tornaram expoentes do protestantismo ecumênico e socialmente engajado no Brasil: Rubem Alves, Waldo Cesar, Rubem Cesar, Jovelino Ramos, Jaime Wright, Paulo Wright, Joaquim Beato. Alguns nomes destacaram-se na liderança da ala ecumênica na Bahia e em Feira de Santana: Áureo Bispo dos Santos, Celso Dourado, João Dias de Araújo, Ithamar Araújo, Josué Mello e Tecla Mello (SILVA: 2007).

Alguns eventos marcaram a trajetória desse protestantismo ecumênico nos quais os nomes acima citados se destacaram como as conferências das entidades de juventude, e do Setor de Responsabilidade Social da Igreja. Em 1956 ocorreu o *IV Congresso Nacional da Mocidade Presbiteriana* em Salvador, que teve Richard Shaull como o principal preletor. O líder da Mocidade Presbiteriana na Bahia era Josué Mello, que em 1959 se tornaria o líder nacional da Mocidade Presbiteriana. O congresso foi divulgado no *Jornal Mocidade* dos presbiterianos e na revista *Cruz de Malta* dos metodistas. Richard Shaull chamou a atenção para o novo sentido de *missão* que os protestantes deveriam assumir na evangelização:

...envolve o testemunho de nossas vidas no sentido mais amplo possível. Somos chamados para tornar visível o que Jesus realizou e realiza por intermédio de nossas ações de amor e serviço. No mundo de hoje, isso significa *penetrar nas estruturas básicas da sociedade e lutar por sua transformação*. (SHAULL: 2003, p. 103)

O Setor de Responsabilidade Social da Igreja da CEB realizava conferências bianuais para discutir a missão das igrejas na sociedade, no sentido dado à palavra *missão* por Richard Shaull. A IV Conferência, que ficaria conhecida como *A Conferência do Nordeste* por ter se realizado em Recife entre os dias 22 e 29 de Julho

de 1962, em plena efervescência das Ligas Camponesas, teria como tema *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, e contaria com intelectuais brasileiros e estrangeiros de diferentes áreas do conhecimento acadêmico. Nessa conferência o Rev. João Dias de Araújo fez um pronunciamento sobre a centralidade do conceito de *Reino de Deus* no cristianismo, principalmente o protestante, e as implicações sociais que o significado do conceito carregava. Nas palavras proferidas por João Dias: “a revolução que Jesus trouxe ao mundo estava revelada no seu ensino sobre o Reino de Deus. O Reino de Deus é o primeiro e mais essencial dogma da fé cristã” (BURITY: 1989)

A reação dos grupos mais conservadores das denominações protestantes não tardou a aparecer. Na Igreja Presbiteriana do Brasil que sempre concentrou a maioria das lideranças dos setores ecumênicos e socialmente engajados ocorreu o expurgo de estudantes e professores no Seminário de Campinas, o impedimento das atividades da Mocidade enquanto sociedade interna, a proibição da participação dos membros em quaisquer atividades ou entidades ecumênicas, a denúncia de todo engajamento social como “aproximação perigosa ao comunismo” (tempos de Guerra Fria), e a exclusão de membros e instâncias da denominação que desobedecessem a hierarquia da IPB. Um partido “linha dura” assumiu o poder da denominação promovendo o que João Dias de Araújo chamaria em seu livro de *Inquisição sem fogueiras*, num conservadorismo que, segundo ele, se antecipou em uma década ao regime militar, e quando este chegou, demonstrou-se colaborador delatando seus elementos mais “subversivos” (ARAÚJO: 1982).

Richard Shaull teve que sair do Brasil e ficaria impedido durante o regime militar de regressar ao País (SHAULL: 2003). Rubem Alves exilou-se nos EUA onde fez o doutorado em Teologia no Seminário de Princeton e escreveu o primeiro livro que carregava em seu título a expressão *Teologia da Libertação* em 1968, que por problemas de edição, uma vez que era assunto novo nos EUA, recebeu o nome de *Teologia da Esperança Humana*, e foi traduzido no Brasil com o título *Da Esperança* (CERVANTES-ORTIZ: 2005). Waldo César criou a revista *Paz & Terra* que daria origem à editora (FARIA: 2002), enquanto Celso Dourado, Josué Mello, Tecla Mello, João Dias de Araújo e Ithamar Araújo trariam para a Bahia, especialmente para Feira de Santana, a perspectiva ecumênica e progressista que aprenderam de Richard Shaull e nas atividades da juventude ecumênica da década de 1950 (SILVA: 2007).

Se o missionário norte-americano e presbiteriano Richard Shaull foi fundamental para as mudanças teológicas e para o crescimento do ecumenismo no protestantismo brasileiro entre os anos 1950-1960, outro missionário norte-americano e presbiteriano

seria fundamental para a reação fundamentalista: Carl McIntire, que realizou uma verdadeira cruzada defendendo “os princípios inegociáveis da fé” presentes na série de livros *The Fundamentals* (FARIA: 2002). Fundamentalismo que era também anticomunista. O jornal *Voz Batista* comentando sobre o *X Encontro da Aliança Batista Mundial* indagou sobre o motivo dos aplausos recebidos pela delegação russa da denominação: “Será que o povo batista estaria decepcionado com o capitalismo defendido por Carl Mcantire, este homem que veio da outra América especialmente denunciar por inveja ou por temor a delegação russa?”. E concluiu dizendo que o motivo do júbilo era outro: “a vitória da palavra de Deus” que “penetrou nos domínios do ateísmo”⁷.

O anti-ecumenismo batista tinha como seus principais defensores o ex-padre Aníbal Reis Pereira, e o Pastor Ebenézer Gomes Cavalcante. Ambos condenavam o ecumenismo ao definirem o ser “cristão batista” em oposição ao catolicismo, e por condenarem posicionamentos políticos e ideológicos aos quais setores da Igreja Católica e do protestantismo estavam ligados: a Teologia da Libertação (e sua afinidade com o marxismo), e a oposição à Ditadura Militar. Esses dois aspectos convergiam para o alinhamento dos batistas na Guerra Fria, pois a imprensa denominacional condenava o comunismo como regime totalitário ao mesmo tempo em que defendia o governo dos militares como responsáveis por livrar o Brasil do “perigo vermelho” e do ateísmo. “Observa-se, portanto, que o discurso anticomunista defendido no meio batista transcendia o terreno político onde comumente se faz a crítica a essa ideologia para o campo religioso” (ALMEIDA: 2008 p 32).

Aníbal Reis Pereira criou as *Edições Caminho de Damasco*, que publicava seus livros, literatura de polêmica religiosa e apologia das crenças batistas, comprometidos com a condenação do catolicismo e da relação da Igreja Católica com a política, estatal ou de esquerda.⁸ Ebenezer Gomes Cavalcante, articulista dos jornais da denominação, escreveu muitos artigos sobre a perseguição religiosa aos protestantes e o livro *Os Batistas e o ecumenismo* (1970), condenando a proposta ecumênica, que segundo ele favorecia a manutenção da hegemonia católica à medida que abandonava os apelos conversionistas.

Quando foi pastor da Igreja Batista Dois de Julho (1970) Ebenezer entrou em conflito com os secundaristas e universitários da Juventude Batista Baiana que

⁷ VOZ BATISTA. *Cultos secretos num campo de concentração soviético*. Maio de 1955. p. 04

⁸ A julgar pela presença de muitos dos seus livros no Seminário Teológico Batista do Nordeste (STBNE) pode-se afirmar que eles foram amplamente divulgados, principalmente entre 1960-1980.

participavam do movimento estudantil e de outros movimentos de oposição ao Regime Militar (SILVA: 2007). Entre os batistas que se envolveram com o ecumenismo e a oposição à Ditadura na Bahia estavam Agostinho Muniz e Djalma Torres⁹. Agostinho Muniz era líder da Juventude Batista Baiana, estudante de jornalismo e membro na Igreja Batista Dois de Julho. Deu o seguinte depoimento sobre a colaboração das principais lideranças denominacionais com a Ditadura Militar:

Em 1966 ficou muito claro um engendramento, uma coisa articulada entre a repressão da Ditadura Militar dentro das igrejas e lideranças, os líderes da igreja começaram a reagir contra aquele pessoal, que dentro da própria igreja era chamado de muito “cor de rosa”, alguns chamados de comunistas como foi o meu caso que denunciado ao serviço de repressão ao comunismo fui denunciado como sendo atuante comunista, como tendo ligações com o Partido Comunista fora da Igreja e eu atuava na igreja como um braço do Partido. Eu nunca fui comunista, nunca pertenci ao Partido, nunca me atraiu o materialismo histórico (Apud. SILVA: 2008)

O pastor Djalma Torres formou-se no Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (STBNB) em Recife de 1965-1970, tornou-se ecumênico por influência das leituras dos teólogos Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e Paul Tillich na disciplina *Teologia Contemporânea* do STBNB, e por ter trabalhado com presos políticos, na maioria católicos, em Salvador na década de 1970 quando pastoreava a Igreja Batista da Graça. Tornou-se pastor da Igreja Batista de Nazareth em 1975, formada inicialmente por membros excluídos da Igreja Batista Dois de Julho pelo pastor Ebenezer Gomes Cavalcante, e que tinha uma proposta ecumênica (SILVA: 2008)

Em toda essa experiência ecumênica e socialmente engajada, a que mais radicalmente pensou a contextualização do Evangelho e a nacionalização do protestantismo, os batistas se mantiveram distantes, enquanto denominação, e quase sempre refratários salvo algumas exceções, que nesse caso, confirmam a regra. Refratários mas não imunes ao impacto que essa série de mudanças até aqui descritas causaram no pensamento teológico protestante, inclusive entre os batistas, à revelia da oposição da Convenção Batista Brasileira (CBB) e Baiana (CBBA) e seus principais articulistas no *Jornal Batista* e *O Batista Baiano*.

⁹ Para conhecer outros Batistas que se envolveram com o ecumenismo ou se engajaram em movimentos de oposição à Ditadura Militar consultar: *A Igreja Anticomunista* (ALMEIDA: 2008) e *Os Batistas e o Governo Militar* (SILVA: 2008).

O Pentecostalismo e o campo religioso brasileiro

Como o divisionismo protestante gerou uma cissiparidade de classificações acadêmicas, o pentecostalismo, em sua expansão e proliferação de grupos, deu origem a outras tantas subdivisões e tipologias, todas elas mais ou menos apoiadas numa periodização da história do movimento pentecostal no Brasil. Como esse capítulo é uma introdução à presença protestante para dar subsídios ao entendimento da presença batista em Feira de Santana nos anos 1960-1990, não discuti as periodizações e tipologias divergentes. Usei como referência a abordagem de Paul Freston, que preocupado com a historicidade do movimento pentecostal, o abordou em *três ondas* que correspondem cada uma não apenas aos períodos de cada inserção, mas a “tipos de experiência pentecostal”. Os tipos, como ondas, não foram estáticos, emergiram em constante ir e vir interpenetrando-se ao longo da História (FRESTON: 1994).

A primeira onda corresponde à chegada das denominações *Congregação Cristã do Brasil* (1910) e *Assembléia de Deus* (1911). Esses grupos e suas primeiras dissidências foram classificados como Pentecostalismo Clássico por possuírem as características do pentecostalismo nascente nos EUA do qual eram contemporâneos. A segunda onda inseriu-se no Brasil num contexto de urbanização, aumento do fluxo migratório nas grandes cidades e a formação de uma sociedade de massas. Os principais grupos da segunda onda foram a *Igreja do Evangelho Quadrangular* (1951), a *Igreja Pentecostal O Brasil Para Cristo* (1955) e a *Deus é Amor* (1962). A terceira onda do pentecostalismo nasce no bojo da proliferação de comunidades de cura divina, início do processo de distensão do regime militar, consolidação da indústria cultural brasileira e crise do “milagre econômico” de fins dos anos 1970. As principais denominações da terceira onda foram: *Igreja Universal do Reino de Deus* (1977) e *Igreja Internacional da Graça de Deus* (1980) (FRESTON: 1994).

Às crenças pentecostais de salvação, cura e Batismo no Espírito Santo, os grupos que surgem na terceira onda irão associar a noção de posse (da Benção divina) e de possessão (de espíritos malignos ou do Espírito Santo), formando o tripé do *neopentecostalismo*: cura, exorcismo e prosperidade. Cura de males não apenas espirituais como também sociais (doenças físicas e psicológicas, desemprego, problemas familiares). Exorcismo dos espíritos malignos que causam esses males (associados a entidades de outros credos, principalmente das religiões afro-brasileiras). Prosperidade de quem é exorcizado do mal (físico, espiritual e social).

O neopentecostalismo caracterizou-se por sua inserção na política partidária, pelo desenvolvimento de formas empresariais de organização, e a oferta constante de serviços religiosos durante todo o dia, todos os dias da semana. A utilização da mídia, a aquisição ou utilização de espaços que eram “templos profanos” como cinemas, teatros e estádios de futebol, e a teatralização das práticas religiosas no sentido da explicitação de seus significados através das ações litúrgicas ou evangelizadoras formam uma tendência já estabelecida no campo religioso brasileiro (CAMPOS: 1996).

A proximidade entre os batistas e o pentecostalismo foi constante desde o surgimento desse último no campo religioso brasileiro. Mesmo negando formalmente algumas doutrinas pentecostais, a circulação de fiéis entre o pentecostalismo e a Denominação Batista criou terreno para movimentos de renovação espiritual que deram origem à Convenção Batista Nacional, entidade que agregou as igrejas Batistas de tendências carismáticas e pentecostais. (TEIXEIRA: 1975). No protestantismo missionário, o rearranjo do campo religioso brasileiro gerou não apenas divisões em todas as denominações – ao separar os que aceitavam ou recusavam postulados pentecostais – como também a adaptação de crenças e práticas diante de novos interlocutores que se colocavam igualmente sob a designação de *evangélicos*.

II CAPÍTULO

O PROTESTANTISMO EM FEIRA DE SANTANA: A CIDADE E OS NOVOS FIÉIS

Quando uma população está pronta ao conhecimento e aceitação de uma nova ideologia, ela se propaga como um incêndio na floresta, por faíscas dispersas levadas pelo acaso dos ventos, ou do Espírito. **Émile Leonard.**

Feira de Santana e a lenda do massapê invencível

Comentando a pavimentação da *Rodovia Federal 28* em 1960, entre Feira de Santana e Salvador, a *Bahia - Feira*, Sisnando Lima apresentou uma dupla faceta da Princesa do Sertão. O asfalto era a conclusão “d’aquela velha aspiração – *trazer o asfalto ao sertão da Bahia*”, e o cumprimento da promessa que o então governador Juraci Magalhães fez ao povo: “dar a Feira de Santana uma estrada à *altura de sua capacidade de desenvolvimento*”.

Custa crer que esteja realmente concluída, tão longa foi a espera. E as histórias que surgiram... um *massapê invencível* a resistir a *todos os artifícios da técnica moderna*; um vértice a sorver todas as verbas...

No primeiro comício de sua campanha, nesta cidade, o então candidato Juraci Magalhães prometeu, se eleito, concluir a estrada dentro de um ano. *Um popular não se conteve e gritou*: “nem em dez”. Com efeito, a descrença foi a nota dominante até os últimos dias, mesmo entre seus amigos mais íntimos. A lenda do massapê invencível lançou *raízes profundas*.¹⁰ (Grifos nossos).

Os conceitos de moderno e modernidade que transparecem nos comentários e notícias do jornal *Folha do Norte* a partir da década de 1960 definem-se como a superação das feições rurais, substituídas por um ideal de desenvolvimento urbano, de acordo com o pensamento nacional-desenvolvimentista herdado do período JK, dos teóricos cepalinos (Cepal), ou da política sudenista (Sudene) (MANTEGA: 1991). Substituição das feições rurais por feições urbanas que encontrava resistências estruturais e culturais, reveladas muito claramente, no caso de Feira de Santana pelas *raízes profundas* que a lenda do *massapê invencível* lançou entre um *popular* segmento social, que *não se conteve e gritou*, resistindo a *todos os artifícios da técnica moderna*.

¹⁰ FOLHA DO NORTE 13/02/1960. Sisnando Lima. *É a vez da Bahia* p. 01, n. 2640.

Na contramão de muitos textos que marcavam um encontro de Feira de Santana com o progresso, o texto de Sisnando Lima, a despeito de qual tenha sido sua intenção, permitiu perceber que havia outras leituras sobre a cidade, reações diferenciadas em relação ao progresso, permanências de uma identidade sertaneja, e condições sociais desfavoráveis às rápidas promessas do desenvolvimentismo. Afinal, o massapê invencível parecia resistir a *todos os artifícios da técnica moderna*.

No texto, Sisnando Lima escreveu sobre a importância de superar particularismos ou divisões partidárias para apoiar um projeto representativo da Bahia, que recolocasse o Estado no papel administrativo que a região tinha no Império. No processo de implantações de políticas desenvolvimentistas surgia o discurso de “amor à Bahia” e de defesa do seu progresso industrial capitalizado posteriormente pelo carlismo (DANTAS NETO: 2006). O anseio pelo progresso de Feira de Santana não era apenas do articulista ou do jornal Folha do Norte. Assim como a lenda do massapê invencível, a crença no “encontro marcado” com o progresso criou raízes profundas durante o período pesquisado através dos construtores hegemônicos da memória e da identidade local.

Segundo OLIVEIRA (2000), a perpetuação do título conferido a Feira de Santana de Princesa do Sertão¹¹ na memória da cidade, seria um indício da tentativa das classes dominantes de legitimar intervenções no espaço público e na organização da vida social capazes de superar a condição de uma cidade apenas favorecida pela posição geográfica¹², que outrora lhe conferiu o título de Empório, entreposto comercial entre o sertão e o litoral, entre capital e interior. Essa última característica seria incorporada ao discurso ideológico de um “destino manifesto” de Feira de Santana, que estaria fundamentado também na importância da feira do gado e das atividades comerciais na história feirense:

A história idealizada, com a eleição de alguns mitos em torno dos quais a cidade se movimentaria dialeticamente, projeta Feira de Santana não como resultado de diversas experiências de lutas e conflitos, mas como um tranqüilo desenvolver de uma cidade marcada para crescer. (OLIVEIRA: 2000, p 11)

¹¹ Sobre o epíteto de Princesa do Sertão dado a Feira de Santana, há uma discussão sobre se a criação é de Ruy Barbosa na famosa conferência proferida na cidade em 1919, ou se esse famoso conferencista apenas se reportou a esse epíteto que teria sido criado por um jornalista local. O epíteto sugere uma cidade sertaneja destinada a assumir a primazia entre as demais cidades interioranas do Estado pela sua vocação ao progresso, discurso fundamentado nos mitos de fundação da cidade como veremos no decorrer deste capítulo. Ver: GAMA, Raimundo. *Feira de Santana e Ruy Barbosa: o poso da Águia na Terra Formosa e Bendita* [s. ed.] Feira de Santana, 2002

¹² Sobre a localização geográfica de Feira de Santana, consultar o “Mapa 1” em anexo.

Os jornais foram os principais instrumentos para solidificar as linhas mestras da interpretação da história feirense, pois além de vincular notícias do cotidiano com o passado idealizado, foi um espaço utilizado por escritores e memorialistas que reforçavam os principais fatores de desenvolvimento local e disputavam os ideais de cidade. Segundo Rollie Poppino, entre 1860 e 1950 existiram cinquenta e oito periódicos em Feira de Santana. O jornal *Folha do Norte* se tornou o mais antigo periódico do interior do Estado e existe até os dias atuais. Além dos jornais, as principais fontes do brasilianista ao escrever *Feira de Santana* em 1968 foram leis provinciais e municipais, atas da Câmara e outros documentos oficiais e administrativos.

O povoamento de Feira de Santana teria resultado do encontro de tropeiros e negociantes de gado na fazenda Santana dos Olhos D'água. A partir da criação de uma capela pelos proprietários portugueses da fazenda, o local, além de servir para a troca de alimentos e repouso dos sertanejos, se tornou também lugar de comércio devido ao papel de sociabilidade proporcionada pela capela (POPPINO: 1968). A terra, o gado, a religião, e o vaqueiro, estariam assim representados nos mitos de fundação e na tradição oral sobre o povoamento da cidade.

A importância da capela nas origens do povoamento pôde se perpetuar na memória coletiva devido à importância do catolicismo em Feira de Santana, e à estreita relação da Igreja Católica com o jornal *Folha do Norte* que sempre vinculou as notícias católicas e sermões do clero, e também por conta da interpretação histórica da cidade escrita por Monsenhor Galvão (GALVÃO: 1982). A historiografia feirense posterior ao trabalho de Monsenhor Galvão, reforça o papel da religião na origem e no desenvolvimento da vida social da cidade (PACHECO: 1985).

Com o crescimento do comércio do gado, além do povoamento, teria ocorrido um desenvolvimento de outras atividades comerciais relacionadas ao gado, à troca de alimentos, e aos vaqueiros, que dariam origem à feira livre como principal atividade econômica, inserindo na origem do povoamento a vocação comercial na identidade feirense (PACHECO: 2008).

As primeiras críticas à historiografia tradicional visaram reconstituir as origens do povoamento no período colonial e a configuração que os segmentos étnicos e sociais deram à cidade de Feira de Santana no Império. Celeste Pacheco se debruçou sobre o povoamento, no intuito de chamar a atenção para os sujeitos marginalizados na estruturação da cidade (ANDRADE: 1990), e Zélia Lima, pesquisando o escravo Lucas da Feira, além de abordar a ordem escravocrata na Feira de Santana no século XIX,

problematizou as razões sociais do estigma do escravo rebelde na memória dos feirenses, colocando assim, o problema do racismo na pauta da historiografia sobre a cidade (LIMA: 1990).

O ocultamento de conflitos na história feirense a partir da invenção das suas tradições contou com muitas imagens positivas construídas sobre a cidade. Dentre elas, a imagem da “Petrópolis Baiana”, que além da capacidade de desenvolvimento, seria uma terra de sã natureza, com ar puro, propícia à saúde e ao tratamento da pneumonia, tuberculose, e males respiratórios (SILVA: 2000). Mas do que à posição geográfica, o autor de Terra de Sã Natureza, Aldo Silva, atribui a fatores sociais e a construções culturais o crescimento da importância de Feira de Santana no cenário baiano.

Após Feira de Santana conquistar o status de cidade em 1873¹³, os segmentos rurais e comerciais começaram a disputar a memória e a identidade cultural da cidade, visando legitimar seus projetos de intervenção no espaço público e na organização da vida social, reivindicando a prioridade econômica para a agricultura, a pecuária, o comércio, e posteriormente para a indústria: “as justificativas para o tipo de atividade econômica e dos investimentos que deveriam tornar-se carro chefe em determinado período da história de Feira, vinham acompanhadas por uma retomada de elementos explicativos da sua origem”. (PACHECO: 2008, p 20).

Os principais baluartes na defesa de uma Feira de Santana agrária, sertaneja, e bucólica, foram os literatos (MORAES: 1999), que através dos jornais ou de livros denunciaram a desagregação de valores e costumes rurais associados ao domínio político e cultural dos latifundiários, que no período do Estado Novo começaram a ter a concorrência do comércio ameaçando sua hegemonia e infundindo novos valores e ideais de cidade. Um destacado escritor feirense, Eurico Alves assim escreveu em 1962: “*Esse tal de 1930 infelicitou um bocado o Brasil em todo canto. De vários modos. Até mesmo no tom folclórico de sua vida tradicional*” (BOAVENTURA: 2006 p 20).

Nordeste e sertão foram conceitos associados entre si no regionalismo da literatura modernista, acadêmica e artística, dos anos 1920 e 1930. A produção discursiva do interior baiano como lugar sertanejo, especificamente Feira de Santana, ocorreu entre os anos 1940 e 1960, período de crise no poder das oligarquias rurais. Era uma tentativa de resgatar um passado rural que estava sendo “superado” pela urbanidade e o domínio econômico do comércio. O principal representante dessa *cartografia da saudade* em

¹³ O Primeiro nome *Cidade Comercial de Feira de Santana* atesta a importância do comércio no desenvolvimento da cidade e conseqüentemente na construção de sua memória.

Feira de Santana foi Eurico Alves, escritor da terra, que em *Fidalgos e Vaqueiros* almejava, segundo Valter Guimarães:

... a inscrição do sertão na geografia imaginativa da Bahia. Fidalgos e Vaqueiros apresenta como recorte espacial Feira de Santana, antiga São José das Itaporocas, e áreas circunvizinhas (...) No cenário baiano, o texto-obra parece querer operar a fundação de outras Bahias, para além da Capital e seu entorno. É um discurso que visa descortinar a paisagem sertaneja; um dizer que pretende legitimar um modo de ser, *que quer fundar uma identidade*, elegendo uma alteridade, um outro contra o qual se constrói, no caso, o litoral/Recôncavo. Daí porque o desejo de *um contorno preciso para o sertão, no qual deve constar a zona de Feira de Santana*. O sertão se inicia quando termina o Brasil/Bahia litoral.” (GUIMARÃES: 2002, p. 160). (grifos meus).

A importância de discutir a construção de Feira de Santana como lugar sertanejo está em perceber o significado da reivindicação histórica da cidade como a Princesa *do Sertão*. Trata-se de definir o sertão, não por critérios geográficos, climáticos e físicos, mas como o contraponto à capital e aos grandes centros urbanos. Uma vez que se almejava para a cidade o desenvolvimento, a perpetuação do título de Princesa do Sertão tinha como objetivo colocá-la num patamar acima das demais cidades interioranas e circunvizinhas, como uma capital do interior.

Aos poucos a Princesa parece ter se sobreposto ao Sertão, e a política de colocar Feira de Santana como a segunda maior cidade do Estado, a mais importante do interior, deixou de ter como referência os elementos sertanejos na identidade feirense. Isso pode ser percebido desde a implantação da República, regime identificado com valores citadinos, de participação cidadã, portanto, dos moradores da cidade (no sentido urbano que a palavra possui). Textos historiográficos que se debruçaram sobre a transição do século XIX para o XX em Feira de Santana como Clóvis Ramaiana Oliveira e Aldo Moraes Silva apontaram para a criação de políticas e discursos modernizadores que visavam superar o arcaico, identificado com elementos rurais e sertanejos.

A intervenção do Estado no espaço público se tornou mais efetiva com a centralização dos atos públicos nas mãos do executivo municipal no governo de Getúlio Vargas¹⁴. Entre 1930 e 1945 organizou-se o sistema de telefones urbanos, uma nova rede elétrica, e houve a abertura de estradas para alguns distritos. Esses dentre outros fatores contribuíram para que num curto espaço de tempo, cada vez mais, novos habitantes fossem incorporados no cotidiano feirense, mudando as feições da cidade, as

¹⁴ Apenas dois prefeitos foram eleitos dos quatorze que ocuparam a prefeitura de Feira de Santana entre 1931 e 1950. O poder legislativo funcionou por quarenta e um meses durante esse período. Ver: POPPINO, Rollie E. *Feira de Santana*. Itapua, Salvador, 1968.

relações de trabalho, e como não poderia deixar de ser, alterando os costumes (POPPINO: 1968).

O Jornal *Folha do Norte* publicou em 1952 um texto de Hugo Navarro Silva que descrevia as mudanças da cidade nos dez anos que se seguiram à morte do poeta Aloísio Rezende¹⁵. O texto era uma carta dirigida ao “Querido Aloísio” e mostrava o progresso e a modernidade como que tomando a cidade de assalto, e expressava um sentimento de estar se submetendo a um acelerado ritmo de mudança:

A tua cidade, bisonha e, certamente, com algo de pitoresco e de romântico à época em que viveste, derramou-se, esbateu-se por sobre o planalto com *o afã de quem tem um encontro marcado com o progresso*. Os palacetes alinham-se como nunca se alinharam. Rasgam-se avenidas, tentáculos gigantesco que parecem pretender abarcar a orbe. (...)

Os subúrbios estão irreconhecíveis, transformados.

As moças bebem *whisk* e fumam cigarro americano. Há *dancing clubs* e *clubs dancing*. (...)

Um mocinho, na Feira, há alcançado a meta suprema de todos os seus sonhos no dia em que dá passos de *cabaretier* no Tênis Clube e no Cassino Irajá¹⁶. (grifos nossos)

Os grifos foram colocados para chamar a atenção ao “encontro marcado” de Feira de Santana com o progresso, pois considero que essa idéia fundamentava os comentários críticos do articulista, e se relacionava com outra parte do texto que comenta sobre a presença do protestantismo, como discuto em outro momento da dissertação. O progresso atropelou o pitoresco e o romântico, seus tentáculos (as avenidas) que pretendiam abarcar a orbe, abriram caminhos para a apropriação de referências culturais estrangeiras (Whisk, dancing clubs, cigarro americano), e seus lugares privilegiados se tornaram espaços de conquista de status social (Tênis Clube, Cassino Irajá) (SANTOS: 2008).

Quanto aos subúrbios, o autor referiu-se apenas à sua irreconhecível transformação. E aqui está outro caminho de leitura do texto e do seu contexto. Os conflitos sociais gerados pelo conjunto de mudanças que Hugo Navarro Silva chamou de progresso vinculavam-se muito claramente ao fenômeno migratório, como pode ser percebido em outra parte do *Querido Aloísio*:

¹⁵ Agradeço a Grazyelle Reis, Mestre em Literatura e Diversidade Cultural pela UEFS, por ter disponibilizado essa fonte, parte de sua pesquisa sobre a literatura nos jornais feirenses e as visões sobre a cidade presentes nessa literatura. Chamarei esse documento de *Querido Aloísio*. Sobre Aloísio Rezende voltarei a falar quando descrever o campo religioso feirense, pois além da importância literária, sua obra foi representativa da presença das religiões afro-brasileiras em Feira de Santana que ele cantou em versos.

¹⁶ Folha do Norte 13/01/1951

A população sofreu uma extraordinária mudança. Há nortistas, com todos os sotaques e de todas as peixarias.

O destacamento policial também cresceu muito, e trabalha febrilmente em dar facada em paraibano e receber facada de paraibano.

Ontem deu dois macacos no bicho, que anda muito animado por cá.

Asseguro-te, nunca houve tanta barriga a mais e tanta cabeça a menos como agora¹⁷.

A diversidade cultural adquirida com os “nortistas de todos os sotaques”, o aumento da pobreza ou das classes populares ocasionada pelos “nortistas de todas as peixarias”, a violência manifesta na “troca de facadas” entre a polícia e os “paraibanos”, e as barrigas a mais da mendicância, com cabeças a menos para pensar em soluções, representavam de fato uma mudança extraordinária na população de Feira de Santana, que empurrava as imagens idealizadas de uma cidade bisonha, pitoresca e romântica para um passado cada vez mais remoto. E esse é um texto que antecede em duas décadas à chegada da Universidade Estadual de Feira de Santana e do Centro Industrial Subaé.

Se a migração criou tais efeitos sobre a cidade, o que teria levado tanta gente à Feira de Santana? A posição geográfica intermediária entre capital e interior, Recôncavo e litoral, norte e sul, era apenas um facilitador do trânsito e do fluxo entre esses pólos, mas não explica nem as motivações dos que chegavam, nem as razões daqueles que ficavam mesmo sob condições que muitas vezes contradiziam as promessas que os levaram a migrar. Além de oportunidades relacionadas ao trabalho e às condições de vida, a religião também foi um fator migratório, como demonstro na discussão sobre o campo religioso em Feira de Santana, a presença protestante, e o desenvolvimento do Instituto Bíblico Batista do Nordeste.

Quanto às motivações para escolher Feira de Santana como lugar *para ir e/ou para ficar*, tanto as fontes quanto a bibliografia indicam algumas imagens construídas sobre o destino, que seriam capazes de, se não criar sonhos e mover emoções, no mínimo despertar interesse. Se ainda não havia um complexo industrial e uma universidade, havia o afã de um “encontro marcado” com o progresso, que foi criado numa geração imediatamente anterior ao período estudado nesta dissertação, com um conjunto de outras imagens que ofereciam aos feirenses uma identidade social, e aos não feirenses uma série de *visões de oportunidade*. Aldo Silva descreveu o período de 1832-1937 como:

¹⁷ Folha do Norte 13/01/1951

... a fase do desenvolvimento de discursos específicos sobre a propiabilidade do ambiente de Feira de Santana para a saúde, bem como sobre a civilidade e progressismo que posteriormente o tornam apto a realizar plenamente a sua vocação comercial, elementos que... viriam a integrar o processo de construção de uma identidade social local (SILVA: 2000, p. 8).

Uma natureza sã, uma cidade progressista e civilizada, com vocação para o comércio e um “encontro marcado” com o progresso, realmente uma princesa no meio do sertão. Completando o marketing feirense, e ocultando os problemas sociais no desenvolvimento de Feira de Santana, a cidade era apresentada como promissora e bastante hospitaleira:

Estendem-se suas avenidas
Com um braço estendido
De mãos abertas
A receber o bem vindo¹⁸

Braço estendido podia ser, mas as mãos não estavam abertas o suficiente para evitar as tantas barrigas a mais das quais nos informa o *Querido Aloísio*. Não bastava aumentar o destacamento policial para dar facada em “paraibano”, e nem era possível controlar as ruas cheias de nortistas de todas as peixarias sem criar uma extensa rede de precauções¹⁹. Uma rede de precauções era necessária aos poderes públicos e aos grupos sociais que não predominavam nas ruas, mas sim nos espaços privados da sociedade. Uma rede que só poderia ser formada a partir de elementos realmente agregadores na experiência dos grupos populares, advindo daí a importância de entidades religiosas para a assistência social e iniciativas mutualistas.

Houve uma ampliação da malha rodoviária do Estado com a ligação da Bahia ao Sudeste do País a partir da cidade de Feira de Santana na década de 1950, com a abertura de outras vias de acesso para a cidade, entre a cidade e o campo, e uma descentralização da economia nacional motivada pela interiorização da política desenvolvimentista, que teve na criação da SUDENE (1959) e na inauguração de Brasília (1960) suas iniciativas mais exemplares (SANTOS: 2003).

¹⁸ Folha do Norte. *Feira*. 27/01/1952. (poema de Carla Sampaio). Essa é mais uma fonte disponibilizada por Grazyelle Reis da sua pesquisa sobre literatura de jornais.

¹⁹ A “extensa rede de precauções” foi como Sérgio Buarque de Holanda se refere ao poder do tráfico negreiro em salvaguardar seus interesses, apesar das leis que começavam a desafiar-lo (HOLANDA: 1995 p. 75)

Os processos migratórios se deslocaram para outras cidades além das capitais, e cidades como Feira de Santana tentaram capitalizar mão-de-obra e investimentos do setor público e privado. Industrialização e capacitação profissional estavam na meta das classes dominantes e do poder público para o desenvolvimento de Feira de Santana. O Plano de Desenvolvimento Local Integrado (PDLI -1967) previa o aumento de cursos profissionalizantes, a organização do mercado consumidor, educação superior, e melhoria dos serviços públicos que favorecessem diretamente aos setores produtivos (FREITAS: 1998).

A instalação do Centro Industrial Subaé (1974), prevista no PDLI, norteou tanto as políticas públicas do poder local que lhe preparariam terreno quanto o redesenho urbano da cidade a partir do CIS. As classes populares se viram gradativamente deslocadas do centro da cidade para bairros criados em função da urbanização advinda do CIS, e também, em função do projeto de transferência da feira livre, que ocorria nas principais avenidas da cidade, para o Centro de Abastecimento; processo que ocorreu entre 1968 e 1977 (ARAÚJO: 2005).

O projeto *Cabana*, como ficou conhecido o processo de transferência da feira livre para um mercado de abastecimento, foi estudado por PACHECO (2008) na perspectiva da História Social do Trabalho, enfocando os conflitos entre os trabalhadores da feira livre, o poder público local e as classes dominantes. Seu estudo mostrou ainda como os significados da feira livre na história feirense foram disputados para legitimar a transferência ou para a aplicação de ações que beneficiassem a “vocaçãõ” econômica de Feira de Santana – o comércio – cujo principal representante era a própria feira livre (PACHECO: 2008).

A consolidação do CIS e dos empreendimentos que fundamentavam a industrialização ocorreu nas gestões dos prefeitos João Durval Carneiro (1969-1971) e Newton Falcão (1971-1974), ambos da ARENA, partido de sustentação do regime militar. A contestação ao regime militar e às forças políticas e sociais que o representavam em Feira de Santana, no entanto, não se concentrou nos trabalhadores do setor industrial recém instalado, mas manifestou-se em outras mobilizações e conflitos, e as lideranças que capitalizaram a resistência e o apoio popular pertenciam principalmente ao círculo político do MDB que tentaram agregar trabalhadores e estudantes, principalmente universitários (SANTOS: 2007).

Igor Santos (2007) destacou as lideranças de Francisco Pinto²⁰ e Colbert Martins²¹, que participaram da resistência ao regime militar e se tornaram prefeitos com forte apelo e aceitação popular, pautando-se politicamente por essa aproximação com trabalhadores e estudantes, declarando apoio inclusive às propostas de reforma de base do governo deposto de João Goulart (SANTOS: 2007).

A criação da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) era um complemento necessário à industrialização, principalmente por incorporar as propostas tecnicistas de ensino da Reforma Universitária da ditadura militar instaurada em 1964. A UEFS favoreceu a permanência em Feira de Santana de muitas pessoas que saíam para estudar, contribuiu para aumentar o fluxo migratório ao motivar pessoas de fora a estudarem em Feira de Santana, e inseriu o estudante universitário no imaginário social e nas relações políticas e culturais da cidade (FERREIRA: 1997). Os estudantes tornaram-se atuantes nos processos de mobilização e lutas organizadas contra a ditadura militar e em outras disputas partidárias: “Os impulsos nas lutas sociais em Feira de Santana vieram na forma das construções dos Diretórios Acadêmicos, do DCE e das lutas pela transformação do curso de Construção Civil para Engenharia Civil” (SANTOS: 2007 p 86).

As transformações econômicas e urbanas²², a instalação do CIS e da UEFS, o êxodo rural provocado por um desenvolvimento desigual na cidade e no campo, as melhorias nos serviços de transportes e comunicação, uma legislação que favorecia a exclusão das classes populares do centro da cidade, e a preocupação do poder público local em construir obras públicas que embelezassem a cidade e causassem boas impressões aos visitantes, aprofundaram o fluxo migratório em Feira de Santana entre as décadas de 1940 e 1970, como demonstra a tabela a seguir:

TABELA 1: CRESCIMENTO POPULACIONAL DE FEIRA DE SANTANA

Ano	Urbana	Rural	Total
1940	19.750	65.518	83.268
1950	34.277	72.928	107.205
1960	69.884	71.873	141.757
1970	129.153	57.404	186.557

Fonte: Relatório do Serviço de Integração do Migrante (SIM) em 1973, dados do IBGE.

²⁰ Foi prefeito de 1962-1964, sendo deposto pelo Golpe.

²¹ Foi eleito em dois mandatos (1976-1982, 1986-1992).

²² Mapa sobre a evolução urbana de Feira de Santana em anexo.

Ao mesmo tempo em que essas alterações acima mencionadas diminuía possíveis laços de solidariedade entre os novos habitantes da urbe, forjavam uma identidade local como “terra de forasteiros”, de cosmopolitismo sempre temporário. Se isso poderia ser um empecilho para a mobilização política, devido à dificuldade de agregação das classes ou coletivos (SANTOS: 2007), poderia tornar-se favorável à expansão protestante, ele mesmo um novo elemento da sociedade feirense. A migração é um fator propício à conversão religiosa (embora não determinante), pois uma nova religiosidade possibilita ao migrante organizar-se num novo lugar. Tanto na migração quanto na conversão os sujeitos operam com “a desestruturação de um esquema de significação, seguido da adoção de um outro estruturalmente distinto do primeiro” (ALVES: 1979).

Como a religião se relacionou com as transformações que ocorreram em Feira de Santana entre 1960 e 1990? Qual a relação dos diferentes agrupamentos religiosos com os ideais de cidade em disputa e com as forças políticas da sociedade feirense? Para discutir a relação dos grupos religiosos com a sociedade, utilizei o conceito de *campo religioso* de Pierre Bourdieu, segundo o qual, não negando as múltiplas determinações das conjunturas sociais, é possível interpretá-las a partir de como a religião se articula com as demais esferas de poder na sociedade, seja no campo político propriamente dito ou nos outros campos sociais.

O Campo Religioso em Feira de Santana

Entender a religião como indissociável das relações sociais permite analisar as transformações da sociedade que determinaram alterações na religião, e as mudanças religiosas que interferiram na vida social. O conceito de campo religioso, como foi proposto por Pierre Bourdieu auxiliou no entendimento do problema:

O conjunto das transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual e do trabalho material, constituem a condição comum de dois processos que só podem realizar-se no âmbito de uma relação de interdependência e de reforço recíproco, a saber, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e práticas religiosas. (BOURDIEU: 2001 p. 34).

Como visto anteriormente, os projetos modernizadores em Feira de Santana sempre tiveram como um dos seus componentes principais a defesa de uma

racionalização e moralização das práticas sociais, que legitimavam uma organização do espaço público que excluía as classes populares e suas práticas das vias centrais da cidade. As experiências religiosas, também, passaram a ser vigiadas tanto por agentes internos quanto externos aos grupos religiosos.

As grandes alterações religiosas que ocorreram em Feira de Santana coincidiram com dois períodos de “desenvolvimento” capitalista e centralização política. O período getulista (1930-1945) e a ditadura militar (1964-1985). O primeiro coincide com a inserção do protestantismo e do espiritismo em Feira de Santana, e também com a perseguição aos cultos afro-brasileiros e às práticas populares na principal festa religiosa da cidade – a Festa de Nossa Senhora de Santana (SENNA: 2008). O segundo coincide com a consolidação do Instituto Bíblico Batista do Nordeste, com as primeiras iniciativas de evangélicos na política (SILVA: 2008), com a organização de entidades ecumênicas de amparo social²³, e entidades ecumênicas de organização dos trabalhadores do campo²⁴.

A análise do desenvolvimento do campo religioso em Feira de Santana apresentará muitas lacunas, pois além de serem poucos os trabalhos dedicados ao papel da religião na sociedade feirense, os mesmos se concentram majoritariamente em temas relacionados ao catolicismo. Os primeiros trabalhos sobre outros grupos religiosos começaram a surgir com a organização do Centro de Pesquisas da Religião (CPR) da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) em 1999, voltado inicialmente para a pesquisa sobre a expansão protestante, mas que aos poucos foi contemplando outros sujeitos religiosos. A análise do desenvolvimento do campo religioso em Feira de Santana irá contemplar os grupos religiosos pesquisados pelo CPR.

Catolicismo

O catolicismo, presente desde os tempos coloniais, teve o seu monopólio contestado pela inserção do protestantismo e do espiritismo kadercista na década de 1930, e pela resistência dos cultos afros – durante o período Vargas – frente às perseguições do clero católico e das elites locais, que tinham no jornal *Folha do Norte*

²³ A Associação Feirense de Ação Social (AFAS) e o Sistema de Integração ao Migrante. Ver: SILVA, Elizete da. *Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira*. Trabalho para Progressão de Carreira a Professor Pleno. UEFS, Feira de Santana, 2007

²⁴ Movimento de Organização Comunitária (MOC) e Centro Ecumênico de Direitos da Terra (CEDITER). A primeira foi nos seus primórdios uma entidade ecumênica de iniciativa católica e a segunda uma entidade ecumênica de iniciativa protestante.

um instrumento formador de opinião representativo dos seus interesses (BATISTA: 1997)

O brasilianista Rollie Poppino, utilizando o jornal *Folha do Norte* como fonte para escrever o livro *Feira de Santana*, e talvez condicionado pela relação entre religião e sociedade do seu país de origem (EUA), identificou na população feirense certa indiferença aos aspectos “puramente religiosos”. Poppino adverte, entretanto, que a religião sempre se impôs como força social na cidade. O catolicismo se fez presente desde o início como a matriz predominante no comportamento e na linguagem dos munícipes:

as exterioridades da religião refletem-se no linguajar e em muitos aspectos da vida diária (POPPINO: 1968 p. 15).

Quase todo o povo do município constituía-se de católicos, para os quais os símbolos da fé, representavam uma parte da sua vida diária. Em todas as ocasiões importantes, do nascimento até a morte, uma cerimônia religiosa acompanhava, invariavelmente, a vida de cada qual enquanto os dias santos especiais e os festivais religiosos se celebravam com toda a pompa (POPPINO: 1968 p. 309).

O catolicismo fez parte do mito de fundação da memória feirense, com a capela que servia de repouso para os vaqueiros e pessoas que se mobilizavam com as feiras de gado. Monsenhor Galvão foi quem mais deu destaque à capela como centralizadora da sociabilidade dos itinerantes que passaram pela região. A Igreja Católica criou entidades beneficentes²⁵, irmandades de leigos, e devoções que reproduziam o catolicismo de festas e religiosidade popular estudado por Edilece Couto, que entre outras festas, estudou a festa dedicada a Nossa Senhora de Santana, padroeira de Feira de Santana:

... a maior expressão da devoção na Bahia era a realização dos festejos em homenagem a um determinado santo, que incluía novenas, procissões, foguetórios, banquetes e bailes populares. Afinal, as festividades não eram exercícios públicos de piedade, mas uma ocasião propícia aos divertimentos e à interligação entre o profano e o sagrado (COUTO: 2004, 64-65 pp.)

A principal festa religiosa na sociedade feirense era a Festa de Santana, padroeira da cidade, realizada desde 1781, cuja organização ficava a cargo de uma irmandade ou de uma comissão estabelecida com muita antecedência à festa, da qual quase sempre participavam pessoas da elite local e grandes comerciantes como comentou Eurico Alves em suas memórias: “E a Comissão da Festa! Era atestado de alta valia ser comissário das festas de Santana” (BOAVENTURA: 2006 p. 26). Apenas no período

²⁵ Santa Casa de Misericórdia, Orfanato Nossa Senhora de Lourdes, mantidos por freiras e religiosos e o Montepio dos Artistas fundado pelo Pe. Ovídio de S. Boaventura, em 1879.

desta dissertação (1960-1990) ela começou a perder em importância para o carnaval fora de época; a micareta. Período também em que outros grupos religiosos, protestantes e espíritas, mais cresceram e a presença negra e suas manifestações religiosas, que sempre integraram a festa, foram mais disciplinadas (SENNÁ: 2008).

Os dias de festa eram anunciados nos jornais locais, assim como o declínio de sua importância e organização o foram. Numa matéria da revista Panorama da Bahia de 1988, a reconstituição das mudanças culturais ocorridas em quinze anos destacava a gradativa superação de elementos constitutivos da identidade feirense durante muito tempo. Referindo-se à transferência da feira livre para o centro de abastecimento e à separação cada vez maior da parte litúrgica da Festa de Santana das manifestações profanas nos festejos da padroeira, a matéria reproduzia a idéia do progresso como inexorável e ao mesmo tempo desagregador, ainda mais grave numa cidade que segundo o próprio texto carecia de um cartão postal:

Paulatinamente Feira de Santana, a maior e principal cidade em importância do interior da Bahia, *vem passando por um processo de degeneração cultural* tal, que começa a ser fruto de pesquisas de alguns cientistas sociais que militam em sua região, preocupados com *a supressão de manifestações populares que originaram a cidade* e que a pouco mais de 15 anos começaram a ceder terreno *à onda implacável da sua expansão econômica*, dado que concomitantemente *vem divorciando a comunidade do seu papel atávico*, dentro do processo social que dita a preservação dos costumes de cada povo. (grifos meus)²⁶.

Pelos grifos dá pra notar que a feira livre e a festa da padroeira eram manifestações populares associadas às origens da cidade, à tradição, e que “a onda implacável” da expansão econômica estava “divorciando a comunidade do seu papel atávico” que seria a preservação das tradições. A festa não apenas tinha intensa participação popular até pelo menos o fim dos anos 1970 como era um fator a mais de deslocamento de pessoas para a cidade e de aquecimento do comércio. Mobilizava elementos constitutivos da identidade local, e a diminuição da repercussão da festa é significativa para o entendimento da mudança na relação do catolicismo com a cidade.

Religiões Afro-Brasileiras

A forte presença da religiosidade afro-descendente pode ser atestada pelas perseguições aos cultos de candomblé e às práticas de curandeirismos associadas pela

²⁶ PANORAMA DA BAHIA. *Ficou na Saudade*: em nome dos princípios religiosos, suspensa a festa da padroeira, 30/01/1988 p. 08.

imprensa e pelo poder local às populações negras da cidade. Na década de 1980 já existiam aproximadamente 40 terreiros em Feira de Santana e circunvizinhança, que se estabeleceram ao longo da presença negra em Feira de Santana. Nos momentos de centralização política, desenvolvimento capitalista e projetos de modernização, como a ditadura de Vargas (1930-1945) e a ditadura militar (1964-1985), os cultos afros, as práticas da religiosidade popular, e a presença negra na Festa de Santana foram disciplinadas (SENNÁ: 2008).

O trânsito religioso de católicos aos cultos afro-brasileiros e dos praticantes desses cultos ao catolicismo sempre foi uma constante desde os tempos coloniais. O polêmico conceito de “sincretismo” muitas vezes ocultou conflitos entre catolicismo e religiosidade afro, e sempre houve a afirmação de autonomia de culto de ambas as partes, e mesmo posicionamentos separatistas ou anti-sincréticos. O mesmo aconteceu com o espiritismo, tanto na sua relação com o catolicismo quanto com as religiões afro-brasileiras. O “sincretismo” sempre foi uma relação de negociação e conflito desde a escravidão, como bem expressou Roger Bastide:

A religião ou as religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar nas estruturas sociais que lhes eram impostas “nichos”, por assim dizer, onde pudessem se integrar e se desenvolver. Deviam se adaptar a um novo meio humano, e essa adaptação não iria se processar sem profundas transformações da própria vida religiosa. (BASTIDE: 1971, p. 85)

O poeta Aloísio Rezende, que mereceu homenagem de Hugo Navarro Silva no jornal Folha do Norte, após dez anos de sua morte, descreveu em muitos poemas publicados no jornal as práticas do candomblé, criando imagens literárias sobre as celebrações e lugares de reunião, e dedicando versos à beleza das participantes dos cultos e à crença nos orixás.

De acordo com Antônio do Lagedinho, em suas memórias *A Feira na Década de 30*, o poeta feirense Aloísio Rezende foi discriminado “por um único motivo: era umbandista. Frequentava todos os terreiros da região e suas poesias faziam apologia ao candomblé”. Seus poemas marcados pela africanidade foram publicados em 1939-1940 no Jornal Folha do Norte (MORAIS: 2000), porque “o Prof. Antônio Guarcia [redator chefe] fora seu mestre em poesia e a diretoria, a família Silva, tinha cultura suficiente para distinguir a arte das convicções filosóficas”²⁷.

Poucas, no entanto, foram as menções ao nome do poeta após a sua morte (MORAIS: 2000). O esquecimento de quem melhor poetizou a religiosidade afro-

²⁷ LAGEDINHO. Antônio do. *A Feira na Década de 30* (memórias). Feira de Santana [s.ed.] 2004.

brasileira revela-se produtor de uma memória sobre a cidade que oculta a contribuição desses grupos religiosos e da população negra na formação e no desenvolvimento de Feira de Santana.

Espiritismo

O primeiro Centro Espírita data de 1936, e foi fundado pelo casal Deraldo e Ziza de Carvalho na Rua Castro Alves, hoje centro da cidade, com o nome Paz dos Sofredores: “O Sr. Deraldo era um comerciante, que ganhou fama e respeito na população por seu trabalho de cura de pessoas com loucura e obsessão” (SILVA: 2006 p 4) Em 1942 foi criado o Centro Espírita Jesus de Nazaré. Com o gradativo aumento da aceitação da doutrina espírita foi criada em 1950 a Sociedade de Estudos Espíritas Feirenses, e em 1953 o Centro União Espírita Feirense (SANTOS: 2008).

A presença espírita se expandiu a partir da década de 1950, criando condições para a primeira transmissão radiofônica da doutrina espírita na Rádio Sociedade de Feira de Santana em 1958. O programa radiofônico deixou de ser transmitido quando a emissora de rádio foi vendida aos frades capuchinos: “Na década de 60 o programa voltou a ser transmitido pela Rádio Cultura de Feira de Santana, permanecendo no ar por 5 anos. Na década de 70, o programa retornou e permaneceu por mais 2 anos” (SANTOS: 2008).

O crescimento espírita preocupou a Igreja Católica na cidade, não apenas por causa das doutrinas, mas também devido à concorrência da caridade como valor fundamental da prática religiosa que poderia aproximar os fiéis católicos do espiritismo. Essa não era a única forma de oposição aos espíritas. De acordo com Santos (2008) o jornal *Folha do Norte* praticamente não noticiava as atividades espíritas na cidade, e a exemplo do que acontecia com outros grupos religiosos, a menção ao espiritismo aparecia quase sempre acompanhada de advertência em relação aos seus “erros”. A discriminação às religiões afro-brasileiras, por causa de suas práticas “mediúnicas” de incorporação de entidades, e a concorrência com os protestantes, que também condenavam o espiritismo, contribuía para a ocorrência de conflito (SANTOS: 2008).

O espiritismo kadercista em Feira de Santana, tal como ocorreu na maior parte do Brasil, encontrou uma melhor recepção nas classes médias escolarizadas. Clóvis Nunes, responsável pela organização da Caminhada pela Paz, que atualmente acontece em quase todos os estados do País, justificou essa adesão preferencial da classe média, à necessidade “de um grau de instrução e capacidade de absorção nem sempre encontradas nos segmentos de baixa renda, no geral analfabetos”. Segundo o líder

espírita, um bom nível de escolaridade seria uma condição indispensável para um melhor entendimento da “doutrina universal, com conteúdo filosófico” (SILVA: 2006, p. 4).

A presença do espiritismo kadercista em Feira de Santana fez a cidade adquirir uma importância de dimensões nacionais na década de 1990, com a realização da Caminhada pela Paz, organizada por Clóvis Nunes, líder espírita desde a década de 1970, e pela visibilidade do escritor feirense Divaldo Franco²⁸, divulgador de destaque das obras e do pensamento kadercista na sociedade brasileira.

“Uma parte da vida da cidade”: a aceitação do protestantismo em Feira de Santana

A primeira iniciativa do protestantismo missionário que se tem notícia em Feira de Santana ocorreu em 1889, com as atividades do missionário presbiteriano Rev. Chamberlain, que distribuiu Bíblias e folhetos evangélicos, e realizou cultos públicos. O jornal Folha do Norte descreveu o conflito ocorrido em uma das atividades missionárias do reverendo presbiteriano, no seio de uma população acostumada ao catolicismo como religião oficial, condição que só mudaria com a primeira constituição republicana:

é vaiado o pastor protestante Chamberlain, cidadão norte-americano, ao iniciar na praça João Pedreira, uma conferência de propaganda religiosa. A polícia intervém no sentido de dispersar os agressores, que retornavam de uma procissão. Estabeleceram-se correrias e tumultos. Sahem feridos, a pedra, diversas pessoas.²⁹

Além das oposições da Igreja Católica e de seus fiéis mais devotos, o missionário Chamberlain iria enfrentar a perda de seus filhos em decorrência da febre amarela, o que motivou a sua transferência para Cachoeira. Rollie Poppino informou em seu livro que: “Só uma vez ou duas, nos trinta anos que se seguiram, missionários protestantes visitaram o município” (POPPINO: 1968, p. 282).

Em 1935 chegaram a Feira de Santana missionários da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, o casal neozelandês Isobel C. Gillanders e Roderick Gillanders. O casal organizou em 1937 a Igreja Evangélica Unida, primeira igreja local do protestantismo em Feira de Santana, que congregava pessoas de diferentes denominações residentes na cidade. Nas memórias da Igreja Evangélica Unida, a

²⁸ A importância que Divaldo Franco conquistou nacionalmente o faz receber a comenda Maria Quitéria do Legislativo local, fato que seria noticiado na revista Panorama da Bahia na década de 1980.

²⁹ Folha do Norte 24/03/1940, p. 04.

missionária Isobel Gillanders descreveu a divisão das atividades “entre fundar uma igreja e visitar as cidades vizinhas e o mercado local para vender Bíblias”.³⁰

Ao que tudo indica o curto período de Chamberlain na cidade deu resultados, pois quando as famílias presbiterianas que migraram de Campo Formoso para Feira de Santana chegaram à região, encontraram presbiterianos que se reuniam em casas particulares ou participavam da Igreja Evangélica Unida. A reunião das famílias migrantes com os fiéis já residentes na cidade proporcionou a fundação da Primeira Igreja Presbiteriana em 1950³¹.

Vieram, depois, outras missões, e, em 1950, instalaram-se no município duas Igrejas Batistas, uma Presbiteriana, duas de Pentecostes e uma Congregação Adventista. Apesar do número de seitas representadas, em 1950, havia ainda *menos de mil protestantes* em Feira de Santana (POPPINO: 1968, p. 282). (grifos meus).

Menos de mil protestantes ou quase mil, a depender de como se olha para os números a partir de outros dados apresentados pelo próprio Poppino e por pesquisas recentes do Centro de Pesquisas da Religião (CPR-UEFS). Pode ser considerada uma cifra pequena comparada à população da cidade que já era a quarta do Estado baiano em número de habitantes (107.205), mas pode também ser interpretada como uma primeira amostra da aceitação do protestantismo, uma vez que as denominações pioneiras datam de 1937 e 1939.

As duas igrejas pentecostais que o brasileiro não teve o cuidado de detalhar eram da Assembléia de Deus, e ao contrário do que disse o autor, a primeira foi criada em 1939, próxima à estação rodoviária da cidade. De acordo com Igor Silva, os assembleianos eram majoritariamente das classes populares e suas expressões de religiosidade também foram vigiadas pelo poder público e órgãos formadores de opinião, como as reclamações referentes ao barulho dos cultos nos jornais locais (SILVA: 2008).

Como denominação pentecostal clássica, a primeira do Brasil, a Assembléia de Deus admitia o batismo no Espírito Santo como segunda benção, ou seja, o pertencimento à igreja local se dava não apenas a partir da conversão e do batismo nas águas, mas também da aquisição dos dons do Espírito Santo: dom de cura, profecia, visões, e a *glossolalia*, o dom de falar línguas estranhas, ou a língua dos anjos. A justificação bíblica para o dom da glossolalia e os demais, bem como da própria noção

³⁰ GILANDERS, Isobel. *A História Inacabada*. Feira de Santana. PLANZO, 1990. p 23.

³¹ CAVALCANTE, Edetina Lima. *A semente que caiu na boa terra*. (memórias da instalação da Primeira Igreja Presbiteriana de Feira de Santana, por uma de suas fundadoras).

de batismo no Espírito Santo, encontra-se no evento conhecido como pentecostes, quando o Espírito Santo desceu sobre cristãos de diferentes nacionalidades tornando-os compreensíveis entre si. O evento é descrito no livro de Atos dos Apóstolos (FERREIRA: 2009).

Um documento tão crítico quanto às mudanças que ocorreriam em Feira de Santana a partir da década de 1950, como o *Querido Aloísio*, não podia desconsiderar a presença protestante. E Hugo Navarro Silva inseriu o protestantismo no conjunto de transformações carregadas da negatividade do novo que se instaurava. Nem as mudanças nem o protestantismo foram vistos de maneira positiva, mas ambos foram vistos juntos, como partes de uma mesma modernidade, de um mesmo progresso:

Em cada esquina, berra um pastor protestante com sua proverbial burrice, atirando o Evangelho às golfadas, aos troncos, aos pedaços, por sobre os fiéis e por sobre quem passa.

Mas, ainda há bons católicos, os que vão à missa, aos domingos, por que assim manda o catecismo, e de doutrina cristã sabem ficar o Vaticano em Roma e que Satanás é um mau sujeito³².

A caracterização da religiosidade católica descrita por Hugo Navarro Silva corresponde à descrição do brasilianista norte-americano Rollie Poppino sobre a não profundidade dos sentimentos religiosos dos feirenses, pois *os bons católicos* eram aqueles que iam à missa aos domingos *porque assim manda o catecismo*, e cujo conhecimento da religião não era determinante para sentir-se um bom católico. O que sabiam da doutrina cristã era: *ficar o Vaticano em Roma e que Satanás é um mal sujeito*. Penso que não dá pra inferir a profundidade dos sentimentos religiosos e nem que esse seja o papel do historiador, mas talvez fosse possível pesquisar o quanto essa idéia da pouca religiosidade do feirense está presente na história da cidade, em que períodos ela predominou e quais os papéis sociais que ela cumpriu

A despeito do comentário depreciativo, o texto de Hugo Navarro Silva apontou duas características que sugerem as possibilidades da expansão protestante nesse período: o conhecimento insuficiente da doutrina, e a não condicionalidade entre *participar e ser* da religião vivenciada pelos católicos. O Evangelho atirado às golfadas, aos troncos, aos pedaços, talvez fosse a mais constante oferta religiosa que passava *por sobre os fiéis*.

Os protestantes não foram caracterizados pelo autor por um desconhecimento da doutrina cristã, mas por sua *proverbial burrice* e por seus *berros*, que, no entanto, não

³² Folha do Norte 13/01/1951

impedia que seus pastores estivessem *em cada esquina* e fossem ativos na sua atividade evangelística, *atirando* o Evangelho às golfadas, aos troncos, por sobre os fiéis, e sobre *quem passa*. A atribuição de uma “proverbial burrice” aos protestantes pode ser decorrente da linguagem coloquial própria à atividade evangelística protestante feita *em cada esquina* e entre *quem passa*. Pode ter sido fruto do preconceito em relação à formação intelectual de seus líderes. O texto é anterior à criação do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE), e as demais denominações protestantes não ofereciam em Feira de Santana formação teológica institucional aos seus membros, o que atesta o importante papel que os leigos tinham nessas denominações.

Os protestantes concorriam com a familiaridade dos feirenses com o catolicismo desde os tempos coloniais, e com os cultos afros, que além de populares entre as camadas mais pobres do município (principalmente descendentes de escravos), contavam com a participação de católicos nominais. Os protestantes e demais grupos religiosos enfrentaram, principalmente, a oposição da Igreja Católica e sua relação com os poderes públicos e órgãos formadores de opinião. Segundo o artigo de Tarcísio Farias Guimarães:

Entre os anos de 1935 e 1955 encontramos poucas referências aos Batistas e nenhuma referência à Igreja Evangélica Unida, em contraposição no que diz respeito à Maçonaria e Igreja Católica Romana, no jornal “Folha do Norte”, um dos mais tradicionais periódicos da região feirense no período. Frequentemente as reuniões católicas e sermões do clero católico eram estampados nas primeiras páginas, recebendo freqüentes manifestações de apoio por parte das lideranças políticas de Feira de Santana. Esse silêncio direcionado aos protestantes dá-se num período em que as duas igrejas já tinham edificado templos amplos e situados no centro da cidade, com a arquitetura própria de um templo religioso, tendo torres por exemplo, e recebendo vários dias durante a semana um número crescente de fiéis portadores de Bíblias. (GUIMARÃES: 2001, p 113).

Na citação acima, a atenção dada aos aspectos das “igrejas dos crentes” em Feira de Santana (com torres) decorreu da característica geralmente despojada dos templos protestantes oriunda da primeira constituição imperial, que tolerava grupos religiosos acatólicos desde que os mesmos não ostentassem características de templo religioso em seus locais de culto. Como a inserção do protestantismo em Feira de Santana ocorreu no regime republicano, os templos puderam exteriorizar símbolos que caracterizavam uma igreja cristã, mas de matriz protestante. Apesar disso, os templos iriam manter a sobriedade na aparência não se diferenciando muito de modelos residenciais comuns à cidade, com exceção das igrejas citadas acima, e nesse último caso isso pode ser considerado uma revanche simbólica dos tempos em que os protestantes não poderiam apresentar sinais religiosos externos em seus templos.

A “Palavra”, como os protestantes se referiam à Bíblia, ordenava o culto, e os elementos complementares também eram discursivos, como a oração, os hinos e corinhos (cânticos espirituais popularizados). Os “fiéis portadores de Bíblias”, certamente eram uma novidade em Feira de Santana. Um culto cristão em que os fiéis participavam portando suas próprias Bíblias, portanto, um livro, poderia despertar curiosidade ou mesmo interesse de quem não tinha meios de instruir-se.

A Bíblia era o extrato do culto protestante que o fiel levava para a própria casa, local também sacralizado pela atitude incentivada nas igrejas de realização de cultos domésticos. Os cultos poderiam ser realizados também ao ar livre, atividade evangelística recorrente no protestantismo de origem missionária, e também nos locais de trabalho ou estudo, uma vez que o *acesso* ao elemento fundamental de organização da vida religiosa (as Escrituras Sagradas) era democratizado, mesmo que houvesse muitos mecanismos para que *a interpretação* não o fosse.

Os colportores foram muito importantes para o desenvolvimento protestante em Feira de Santana. Os missionários da Sociedade Bíblica Britânica Roderick e Isobel Gillanders vendiam as Bíblias na feira livre e segundo as memórias da missionária, muitas conversões ocorreram depois da leitura solitária da Bíblia, e também segundo as memórias, depois que os fiéis confrontavam o que “ouviram” na Igreja Católica com o que “leram” na Bíblia. Algumas missões protestantes que chegaram depois dos colportores foram beneficiadas com a existência de crentes sem igreja que se reuniam em casa particulares. É possível supor que protestantes de outros lugares transitaram por Feira de Santana antes do estabelecimento das primeiras igrejas locais, e que tenham influenciado pessoas à conversão e à leitura da Bíblia.

Outros aspectos da vida religiosa protestante que despertavam curiosidade da população eram: o batismo, especialmente nas denominações que batizavam adultos por imersão, a celebração da Santa Ceia por causa da presença dos dois elementos (pão e vinho) para todos os batizados, os hinos e cânticos religiosos, os corais, e a Escola Bíblica Dominical com classes para o estudo da Bíblia que se dividiam por faixa etária ou temática³³. Ao lado de cada templo os primeiros protestantes construía escolas para a instrução dos filhos de membros, pois a leitura da Bíblia, do boletim da igreja, o aprendizado dos hinos, da escritura de atas e documentos denominacionais, era

³³ GILANDERS, Isobel. *A História Inacabada*. Feira de Santana. PLANZO, 1990. Parece comum às memórias ou histórias oficiais dos primórdios da presença protestante no Brasil a afirmação de que as características culturais e comportamentais que diferenciavam católicos de protestantes despertavam ao mesmo tempo curiosidade e preconceitos. São muitas as histórias de pessoas que “ficavam da janela” ou “ouviam ao longe” as reuniões protestantes em casas particulares, locais públicos ou igrejas locais, e logo depois se convertiam.

essencial para a participação efetiva na vida da comunidade religiosa. A escola anexa ao templo contribuía ainda para a preservação da identidade evangélica, pois era uma forma de evitar que os filhos fossem educados por professores laicos ou católicos. E segundo Isobel Gillanders, as escolas anexas tornaram-se especialmente necessárias por causa da perseguição aos primeiros estudantes convertidos ao protestantismo ou filhos de protestantes nas escolas da cidade.

Aos poucos os protestantes difundiram suas práticas e um vocabulário próprio por Feira de Santana, e em 1950 já não atraíam fiéis apenas pela curiosidade. O que talvez melhor ilustre como o protestantismo se consolidou como um novo elemento da sociedade feirense é a história narrada por Isobel Gillanders sobre a ação que seu marido, o missionário Roderick Gillanders, empreendeu junto aos pais de jovens que formavam um grupo que perseguia os protestantes, chamado nas memórias missionárias de “Cruzada”: “Uma coisa boa resultou daquelas visitas – os pais dos rapazes *eram pessoas de influência no comércio* e apreciaram o que o pastor tinha feito, tornaram-se amigos e a partir daí aceitaram os evangélicos, como *uma parte da vida da cidade*” (grifos meus)³⁴.

Segundo Weber, o interesse pelas atividades econômicas entre os fiéis protestantes aumenta na proporção em que o grupo religioso adota uma postura apolítica, de afastamento dos cargos públicos considerando-os preocupações mundanas não condizentes com o testemunho cristão:

a intensidade do interesse pelas ocupações econômicas foi consideravelmente aumentada por vários fatores atuantes nas seitas Batistas. Em primeiro lugar, pela recusa em aceitar cargos a serviço do Estado, originada como um dever religioso conseqüente ao repúdio das coisas mundanas” (WEBER: 2002 p 110).

O que pôde ser constatado no caso feirense, é que as atividades que se aprofundaram na proporção inversa da disputa do poder público pelos protestantes foram as práticas assistencialistas, que formariam lideranças que iriam participar efetivamente da política municipal em nome das igrejas posteriormente. Esses protestantes que assim participaram da política não se diferenciaram do clientelismo vigente na política local.

Para os membros da Assembléia de Deus a participação na vida social de Feira de Santana se deu, sobretudo, por meio de entidades sociais, como creches, orfanatos, centros de recuperação. Este foi um meio do grupo galgar participação e destaque na região feirense, bem como de participar de questões políticas. A participação política

³⁴ GILANDERS, Isobel. *A História Inacabada*. Feira de Santana. PLANZO, 1990 p 29.

indireta, através da assistência social e de pedidos a políticos de diversas colorações partidárias foi um desses caminhos. (SILVA: 2008, p. 57)

As aproximações da Assembléia de Deus com os poderes públicos para auxílio das obras assistenciais da igreja, em especial o Orfanato Evangélico, contribuíram para formar lideranças políticas ligadas à igreja – atuantes desde a década de 1950 – como Gerson Gomes, candidato a prefeito de Feira de Santana pelo MDB em 1982 com o apoio de Francisco Pinto e Colbert Martins, líderes da resistência ao regime militar e com fortes vínculos com os trabalhadores (SILVA: 2008).

Preocupados com o problema da mendicância em Feira de Santana, membros da Primeira Igreja Presbiteriana organizaram a Sociedade Evangélica de Assistência aos Mendigos (SEFAM) em 03 de Março de 1963, com o objetivo de promover a recuperação dos mendigos num centro que seria fundado numa chácara de propriedade dos membros organizadores da entidade. Embora tenha sido registrada, não chegou a funcionar de fato, transformando-se em 10 de Julho de 1967, sob iniciativa do Rev. Josué Mello na Associação Feirense de Ação Social (AFAS), fundada como entidade ecumênica com a finalidade de erradicar a mendicância com o auxílio da comunidade feirense³⁵.

A AFAS congregava entidades religiosas (católicos, evangélicos, e espíritas), leigas (Maçonaria, Rotary Clube, e Lions), públicas (Prefeitura Municipal e Câmara dos Vereadores), e entidades profissionais (Centro de Indústrias e Associação Comercial). Era formada por sócios provenientes dessas entidades sociais e prometia isentá-los, e à toda comunidade feirense, do encargo de dar esmolas caso sustentassem seu trabalho.

Inicialmente houve reação por parte da comunidade: prometia colaborar, mas à medida que se retirassem os mendigos da rua o que lhe provaria a capacidade de funcionamento da AFAS. Esta que não contava com recursos para iniciar o trabalho, submetendo-se com dificuldades às exigências impostas, procedendo o recolhimento dos mendigos e os seus devidos encaminhamentos. A partir daí o número de sócios tem aumentado, o que faz crer na confiança da comunidade em relação ao trabalho que a entidade vem realizando. (MENEZES: 1968, p. 57)

A extensa rede de precauções dos poderes públicos e das entidades de classe exigia resultados para financiar a retirada dos mendigos das ruas, e assim, “solucionar” os problemas associados à mendicância. Como a AFAS pretendia educar profissionalmente os mendigos aptos ao trabalho produtivo, os cursos profissionalizantes atendiam principalmente às necessidades do setor terciário, sobretudo no oferecimento de

³⁵ CAVALCANTE, Edetina Lima. *A semente que caiu na boa terra*. (memórias da instalação da Primeira Igreja Presbiteriana de Feira de Santana, por uma de suas fundadoras).

pequenos serviços, e quando conseguia inserir o mendigo nas relações de trabalho formal, o fazia no setor primário que absorvia o maior percentual de mão-de-obra ocupada do município. No jornal local *Feira Hoje* cujos editores estavam ligados à Associação Comercial, havia uma campanha de propaganda dos serviços da AFAS como úteis à vida do município, em que se conclamava aos munícipes não darem esmolas, mas serem sócios mantenedores da AFAS, e deixar a seu encargo resolver a mendicância e inserir os sujeitos marginalizados no mercado de trabalho (MENEZES: 1968).

Os limites do trabalho da AFAS logo ficariam patentes com o aumento do fluxo migratório, que exigiria o estudo da migração como responsável pelo inchaço populacional de Feira de Santana e a conseqüente incapacidade de atendimento das demandas sociais. Por iniciativa do pastor da Primeira Igreja Presbiteriana de Feira de Santana, Josué Mello, fundou-se então o Serviço de Integração do Migrante (SIM), entidade ecumênica mantida pelas mesmas entidades mantenedoras da AFAS, e contando como a primeira com o auxílio de órgãos financiadores internacionais e ecumênicos como o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e a Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CESE). O SIM daria origem ao bairro que hoje tem o nome da entidade (SIM), e transformou Josué Mello numa importante liderança religiosa e social na cidade³⁶.

As iniciativas ecumênicas e sociais da Primeira Igreja Presbiteriana de Feira de Santana, que tinham o Rev. Josué Mello como articulador, estavam inseridas num processo mais amplo de disputas dentro do protestantismo missionário no Brasil e na Bahia, relativas ao ecumenismo e ao papel social das igrejas, que gerou divisões e perseguições aos grupos mais engajados numa reflexão teológica ecumênica e num compromisso de transformação social guiada pelo testemunho evangélico (SILVA: 2007).

A Primeira Igreja Presbiteriana de Feira de Santana foi um núcleo de disputa importante, pois a reação foi incisiva contra Josué Mello e o Presbitério de Salvador ao qual a igreja de Feira de Santana estava vinculada. O ministério do pastor e o presbitério foram cassados (1967), se tornaram ilegítimos para os detentores do poder institucional, e suas práticas e idéias foram estigmatizadas como “modernistas”, e às vezes, “comunista” não apenas pelos presbiterianos, mas também por outros grupos evangélicos que não aceitavam qualquer aproximação com o catolicismo ou com posicionamentos

³⁶ RELATÓRIO DO SERVIÇO DE INTEGRAÇÃO DO MIGRANTE, 1973. Josué Mello, que também era professor, foi reitor da UEFS e candidato a prefeito em 1996.

que pudessem significar militância política ou enfrentamento às autoridades públicas (BRITO: 2008).

A princípio os membros apoiaram o pastor, mas iniciativas “ousadas” para o protestantismo da época causaram dissensões. A primeira delas foi a colocação de uma enorme cruz no templo construído para ser a sede da igreja, que gerou protestos dos mais iconoclastas que consideravam o uso do símbolo uma idolatria. Outra iniciativa polêmica foi o aprofundamento do diálogo inter-religioso com o catolicismo, com a realização de casamento ecumênico entre um presbiteriano e uma católica, com a presença de um padre, no templo da igreja. E por fim, quando houve a derrubada de um muro que separava os mortos católicos dos mortos protestantes no Cemitério Piedade por Josué Mello³⁷.

No acúmulo de discordâncias, um grupo se separou e formou a Igreja Presbiteriana do Parque Ipê vinculada à Igreja Presbiteriana do Brasil (a mais tradicional do presbiterianismo), enquanto a Primeira Igreja Presbiteriana de Feira de Santana se tornava na prática integrante da mais nova ala do presbiterianismo: a ecumênica Igreja Presbiteriana Unida (IPU). Além de Josué Mello, outro importante nome da IPU de Feira de Santana foi o Rev. João Dias de Araújo, importante intelectual do protestantismo ecumênico, um dos teóricos da Teologia da Terra no Brasil, que criou na cidade, em 1982, a Comissão Ecumênica de Direitos da Terra (CEDITER), dando apoio jurídico e político às demandas de trabalhadores do campo (SILVA: 2007). A Primeira Igreja Presbiteriana de Feira de Santana se manteve ligada à IPU até 2000, quando abandonando de vez a perspectiva ecumênica voltou ao seio da Igreja Presbiteriana do Brasil, depois da saída de todas as lideranças ecumênicas e o retorno do controle eclesiástico aos presbíteros contrários ao ecumenismo³⁸.

As outras denominações protestantes de Feira de Santana rejeitaram o ecumenismo da IPU. As alas saídas da Igreja Evangélica Unida nos contextos de embate entre ecumênicos e fundamentalistas a partir da década de 1960 deram origem à Igreja Presbiteriana Conservadora e a própria igreja mudaria de nome deixando de ser Igreja Evangélica Unida, passando a se chamar Igreja Evangélica Fundamentalista em 1966 (ALMEIDA: 2008).

³⁷ A colocação da cruz no templo, o casamento ecumênico e a derrubada do muro que separava os mortos católicos dos mortos protestantes foram os fatos mais polêmicos citados entre os depoentes do trabalho SILVA, Elizete da. *Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira*. UEFS, Feira de Santana, 2007.

³⁸ CAVALCANTE, Edetina Lima. *A semente que caiu na boa terra*. (memórias da instalação da Primeira Igreja Presbiteriana de Feira de Santana, por uma de suas fundadoras).

Apenas alguns membros das outras denominações participaram da AFAS e do SIM, o que não impedia que suas igrejas locais recebessem financiamento para suas atividades assistenciais das mesmas agências ecumênicas que colaboravam com as entidades sociais de iniciativa presbiteriana (BRITO: 2008). A rejeição ao ecumenismo não era apenas religiosa, mas também política. Para os protestantes ser ecumênico significava não apenas a cooperação interdenominacional, mas também o diálogo com o catolicismo, o que rejeitavam por causa de uma identidade forjada em oposição à Igreja Católica e por causa do alinhamento da maior parte dos protestantes na Guerra Fria ao bloco capitalista e seus governos de defesa, como as ditaduras militares na América Latina (ALMEIDA: 2008).

A relação dos batistas com o governo dos militares foi desde um silêncio condescendente a uma colaboração institucional, passando pela atuação de agentes políticos fiados à denominação *dentro* da estrutura do poder e a oposição explícita às ideologias contestadoras da Ditadura Militar. Na Bahia, os principais colaboradores políticos batistas foram o deputado Raimundo Brito, que intermediou o apoio do Estado para a criação do Hospital Evangélico da Bahia, capitaneado pela denominação, e o advogado Cleriston Andrade, que se tornaria o primeiro prefeito protestante de Salvador de 1971 a 1975: “tão envolvido nas lides denominacionais que a imprensa se reportava ao mesmo como “pastor batista” (SILVA: 2008).

O assistencialismo, tanto ecumênico quanto anti-ecumênico, pode ter contribuído para a aproximação das igrejas com o poder público, principalmente em momentos de crise política, quando se apresentasse ao Estado e às entidades representativas de segmentos dirigentes da sociedade civil como um instrumento para minorar problemas sociais:

... as redes evangélicas trabalham em favor da valorização da pessoa e das relações pessoais, gerando ajuda mútua com o estabelecimento de laços de confiança, além do aumento de auto-estima e do impulso empreendedor. Elas atuam, para além da sua finalidade religiosa, estrito senso, como circuitos de trocas que envolvem dinheiro, comida, utensílios, informações e recomendações de trabalho, entre outros (...) uma reciprocidade entre os próprios fiéis, simbolizada no princípio bíblico de ajudar primeiro os “irmãos de fé” (os freqüentadores do mesmo templo). E esses “irmãos de fé” preferencialmente se tornam parentes ao se casarem entre si, conforme o padrão comportamental evangélico. Ou, e também, o inverso disso, existem pessoas que evangelizam seus parentes e se tornam “irmãos de fé. (ALMEIDA: 2006, p. 119).

Na proporção em que as “redes de proteção social” evangélicas conseguissem minorar problemas sociais, ou os efeitos deles, a possibilidade de crescimento de membros e a simpatia da população também aumentava. Outros grupos como os

Adventistas do Sétimo Dia, as Testemunhas de Jeová, e a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (mórmons) também desenvolveram intensa atividade proselitista em que se destacavam em todos eles os colportores ou missionários itinerantes, e estão por merecer pesquisas aprofundadas. Apenas os grandes encontros, datas comemorativas e ações sociais desses grupos apareceram (poucas vezes) nos periódicos locais, sendo apresentados algumas vezes como evangélicos, protestantes ou crentes³⁹.

A Igreja Universal do Reino de Deus, principal denominação neopentecostal, estabeleceu-se em Feira de Santana em 1985. Mantendo sua característica de construir grandes templos e catedrais, instalou numa das principais ruas da cidade um templo capaz de receber até 4.000 pessoas. O neopentecostalismo ganhou força nos últimos anos somando-se à influência do movimento de células conhecido como G 12 e contribuindo para a proliferação de grupos evangélicos na cidade.

“Que rico campo Deus escolheu para nós”: a cidade como campo missionário batista

Feira de Santana, anos 1940: o cenário pareceu a um só tempo promissor e desafiador aos missionários batistas. Assim como aconteceu nacionalmente, os batistas instalaram-se em Feira de Santana depois de outras denominações, encontrando caminhos já explorados e problemas já enfrentados, mas por sua intensa atividade evangelística, e pela característica protestante apontada por Leonard de “afastar a História” a cada nova missão religiosa, os batistas recolocaram de novo todas as questões referentes à relação da cidade com o protestantismo e dos batistas com um novo campo missionário.

A partir de 1940, muitos dos problemas de implantação do trabalho missionário, da fundação de igrejas, e da evangelização de uma população majoritariamente católica são novamente enfrentados, e novos desafios são postos na fundação das associações de igrejas da região, e sua relação com os órgãos denominacionais. Seguindo o roteiro do autor do segundo volume da História dos Batistas no Brasil (MESQUITA: 1940), o trabalho em Feira de Santana também teria que passar por suas próprias etapas de organização, expansão e consolidação. Antecipando a fundação de igrejas locais, os

³⁹ Algumas classificações acadêmicas definem esses grupos como pseudo-protestantes (YNGER: 1964), para-protestantes (MENDONÇA: 1981), ou neoprotetantes (GUERRIEIRO: 2003).

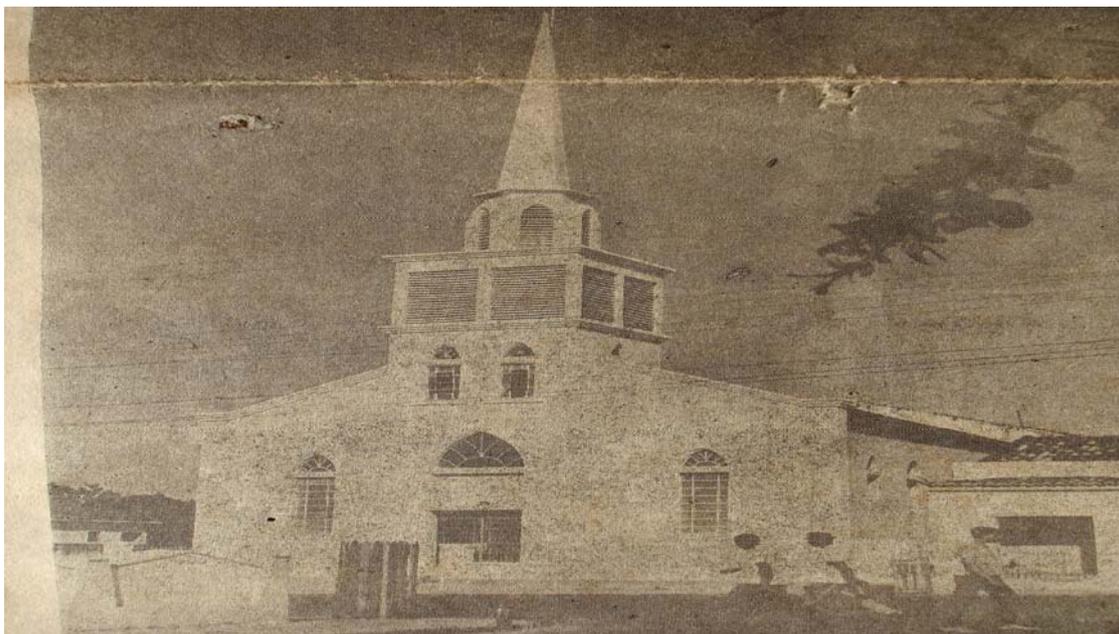
batistas disseminaram em Feira de Santana e cidades próximas, muitos pontos de pregação e congregações:

Muitas congregações e pontos de pregação foram iniciados entre as décadas de 30 e 40, disseminando a fé evangélica em inúmeras cidades e lugarejos como: Anguera, Ipirá, Conceição do Jacuípe, as quais tem hoje várias Igrejas Batistas organizadas como fruto do fervor evangelístico tão comum entre os Batistas (GUIMARÃES: 2001, p 116).

Os batistas chegaram à cidade no início da década de 1940, com uma caravana “da Igreja Dois de Julho da capital da Bahia, devendo fazer pregações pela manhã e tarde do dia 05 de outubro, sendo liderada pelo talentoso pastor Ebenezer Gomes Cavalcante”⁴⁰. Em 1941 foi organizada a Congregação Batista, que em 1947 se tornaria a Primeira Igreja Batista de Feira de Santana:

A organização da Congregação em Igreja foi realizada sob a direção do Pastor Alberto Sales Nascimento, tendo como presidente do Concílio M. G. White em 02 de Março de 1947, quando 32 pessoas são arroladas como membros através de carta coletiva da Igreja Batista dos Mares em Salvador e mais outras 4, vindas de comunidade de Salvador e Serrinha. Com o nome de Primeira Igreja Batista de Feira de Santana, essa comunidade concordava com o Princípio de Fé das Igrejas Batistas do Brasil e Pacto das Igrejas Batistas e filiou-se à Convenção Batista Baiana (SOUZA: 2004 p. 24-25).

FOTO DA PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE FEIRA DE SANTANA



Fonte: *O Batista Baiano*. Março de 1967, p. 01

⁴⁰ FOLHA DO NORTE 04/10/1941, p. 1.

Em 1952, enquanto estudavam a Língua Portuguesa numa escola de Campinas como parte da preparação missionária, o casal Ulene Cader e Edward Burley Cader recebeu informações fornecidas por M. G. White sobre o campo missionário na Bahia. Burley Cader descreveu sua chegada em Feira de Santana, juntamente com sua esposa Ulene Cader, num relato auto-biográfico publicado no *Livro do Mensageiro da CBBA*:

No meio do ano (1952), o pastor M.G. White apareceu na Escola e nos falou sobre o campo Baiano, especialmente sobre Feira de Santana e Jaguaquara. Tínhamos o direito de visitar vários estados que precisavam de missionários antes de escolher nosso campo de trabalho. Pouco tempo depois da visita do Pr. White, num sábado de manhã, enquanto tomávamos café, eu olhei para o rosto da minha esposa e disse: “da minha parte não preciso visitar os campos. Deus já falou comigo”. Emocionada, com lágrimas nos olhos, minha esposa respondeu: “É Feira de Santana?” e eu respondi: “Sim” (...) No dia 5 de Janeiro de 1953, chegamos para trabalhar e morar (...) Como é do conhecimento de muitos, em menos de 10 anos, o trabalho de Deus aumentou de 7 pequenas igrejas na *Associação Nordestina*, para 110 igrejas e congregações com mais quatro Associações: Feirense, Leste, Noroeste e Paraguaçu. *Que rico campo Deus escolheu para nós.*⁴¹

A cidade foi representada nesse relato de Burley Cader como um “rico campo que Deus escolheu para nós”. Essa é uma representação originada dos resultados da atividade missionária, de expansão batista na cidade feirense, e a partir dela, no interior do Nordeste. Mas o relato do missionário descreveu também os momentos de dificuldades:

Parece que satanás colocou todas as suas barreiras em nossa frente naqueles primeiros dias. Ficamos três semanas numa pensão sem água, sem luz e dormimos em cima de colchões cheios de buracos! A comida era completamente diferente: carne dura, muito tempero e sem verduras. Os costumes do povo e até o pouco de Português que tínhamos aprendido foi mudado; minha esposa estava recém-operada e passamos um ano sem ter um carro⁴².

O relato é representativo das visões dos missionários norte-americanos sobre Feira de Santana e sobre as condições que ela apresentava para a inserção do protestantismo: “sem água, luz (...) colchões cheios de buracos! (...) e um ano sem ter um carro.” A descrição das condições precárias foi mais do que uma estratégia para realçar os resultados alcançados. Nela sobressaem as diferenças culturais, como o conhecimento insuficiente dos costumes do povo e do Português, e a diferença na alimentação: “carne dura, muito tempero e sem verduras”, que por terem sido ressaltadas, parecem refletir

⁴¹ Relato Auto-biográfico de Edward Burley Cader. Homenagem da Convenção. *Livro do Mensageiro, 63ª Assembléia Anual da Convenção Batista Baiana*, 1986, p. 09.

⁴² Relato Auto-biográfico de Edward Burley Cader. Homenagem da Convenção. *Livro do Mensageiro, 63ª Assembléia Anual da Convenção Batista Baiana*, 1986, p. 09.

diferenças percebidas *no povo* que não eram irrelevantes, como o tipo de alimentação característico do sertão à qual os missionários não se adaptaram.

A atividade proselitista era feita nos espaços públicos, num verdadeiro corpo-a-corpo, como fica evidente no relato do missionário Edward Burley Cader: “Colocamos nosso pequeno órgão num carro de mão e junto com os irmãos, saímos para fazer ar-livre!”⁴³, ou através de meios estratégicos para atingir o maior número possível de pessoas, como descreveu Newell Mack Shults: “Lembrando e agradecendo a Deus pelas ocasiões quando tive o privilégio de pregar o evangelho a milhares de pessoas (o dia da Bíblia, Rádio, TV, e Campanhas Evangélicas)”⁴⁴.

Na década de 1950, os missionários norte-americanos da Junta de Missões Estrangeiras de Richmond começaram a enfrentar em Feira de Santana a reincidência da Questão Radical, discutida no primeiro capítulo. Edward Burley Cader, já como pastor da Primeira Igreja Batista de Feira de Santana, alertou sobre “o cuidado que se deve ter acerca da Convenção da Bahia e radicais fazendo ver a sua maneira sutil em querer arrebanhar crentes e igrejas da nossa Convenção Baiana”⁴⁵. A *Convenção Batista da Bahia* agregava igrejas nascidas no contexto da *Questão Radical* que romperam com a Junta de Missões Estrangeiras de Richmond à qual a *Convenção Batista Baiana* era filiada. Os radicais também tinham Feira de Santana como um local estratégico para a sua expansão, como mostrou o jornal *A Voz Batista* da Convenção Batista da Bahia em 1950: “Como sabemos Feira é um ponto onde se bifurcam vários ramais da rodovia federal que liga os Estados do Norte aos do Sul do Brasil. Por isso a Convenção Batista da Bahia tem agora um novo e futuro centro de irradiação evangélica”⁴⁶.

Outro problema, igualmente comum ao início da Denominação Batista no Brasil e em Feira de Santana foram os casos de exclusão de membros por não se adaptarem aos padrões doutrinários e comportamentais do grupo religioso. O principal motivo da reincidência, em Feira de Santana, dos conflitos pessoais, doutrinários e administrativos entre os fiéis brasileiros e os missionários norte-americanos, que geraram casos de exclusão e oposição aos “novos radicais” era a concentração de poder e a reprodução de uma relação de subordinação dos batistas feirenses para com os missionários da Junta de Richmond, os pioneiros do trabalho batista.

⁴³ Idem. Pregar ao ar livre, evangelizar os transeuntes, distribuir folhetos e literatura religiosa em locais públicos.

⁴⁴ Newell Mack Shults. *O fim é melhor do que o princípio*. Sermão proferido na Formatura da Turma de 1998 publicado no Informativo especial da 76ª Assembléia da Convenção Batista Baiana, 1999, p. 05.

⁴⁵ ASSEMBLÉIA ORDINÁRIA 09/08/1953. Livro de Atas I, p. 47.

⁴⁶ A VOZ BATISTA. *Congregação de Feira de Santana*. 11/1950, p. 02. Sobre a posição estratégica de Feira de Santana como eixo rodoviário do Estado consultar o “Mapa 2” em anexo.

Nas Igrejas Batistas as assembléias dos membros decidem os rumos da congregação local, inclusive na eleição do pastor. Pois bem, muitas vezes a Primeira Igreja Batista de Feira de Santana foi pastoreada por norte-americanos, a exemplo dos Rev. M.G. White, Robert Elton Johnson e Edward Burley Cader, missionários norte-americanos que contribuíram decisivamente para a formação do pensamento protestante e sua expansão em Feira de Santana nos meados do século XX (GUIMARÃES: 2001, p 115).

Os missionários norte-americanos citados acima foram fundamentais para o crescimento batista em Feira de Santana e região, e eram também importantes agentes religiosos da Junta de Missões Estrangeiras de Richmond em todo o Estado baiano. Segundo o Pastor Edson Gama, Edward Burley Cader adquiriu na década de 1950 oito terrenos na cidade em nome da Missão Batista do Norte do Brasil para a fundação de igrejas e entidades batistas⁴⁷. Entre os terrenos, o entrevistado citou os locais onde foram criadas: a Igreja Batista Alvorada, a Igreja Batista Moriá, a Igreja Batista Central, a Igreja Batista de Pampalona, a Igreja Batista do Campo Limpo, a Igreja Batista do Sobradinho, e próximo a essa última igreja o terreno onde foi construído o Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE), terrenos que foram adquiridos “com o dinheiro da Missão americana e na visão de crescimento do Pastor Burley Cader”⁴⁸.

A memória que se construiu entre os batistas feirenses sobre a atuação dos missionários norte-americanos, em especial a de Burley Cader, é a de homens visionários:

Pastor Burley Cader chegou em Feira de Santana numa época de pioneirismo. Havia na cidade apenas duas igrejas, e ele começou a trabalhar com essas duas igrejas que eram a Primeira Igreja Batista e a Segunda, e começou a incentivar o nacional ao crescimento, que a cidade estava em fase de início de crescimento... Ele trouxe algum dinheiro da Missão e comprou oito terrenos em oito áreas aqui da cidade pensando apenas no futuro, na hora de comprar ele não tinha em mente outra coisa a não ser o futuro⁴⁹.

A presença constante de missionários norte-americanos acompanhava a presença dos EUA em outros setores da sociedade feirense: “Viajando pela Bahia-Feira totalmente pavimentada, fica-se a conjecturar sobre o tremendo esforço para se conseguir estes cento e poucos quilômetros de pavimentação, tarefa de dias das *grandes*

⁴⁷ Entrevista concedida ao autor 12/11/2008. O Pastor Edson Gama formou-se em Teologia no Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil em Recife (1970-1974). Desde 1989 atua como professor do Seminário Teológico Batista do Nordeste em Feira de Santana, no qual se formou Mestre em Teologia. Sua trajetória e atuação são discutidas nos próximos capítulos.

⁴⁸ Pastor Edson Gama. Entrevista concedida ao autor 12/11/2008.

⁴⁹ Pastor Edson Gama. Entrevista concedida ao autor 12/11/2008.

firmas pavimentadoras americanas”⁵⁰. E como discuto no último capítulo, a influência missionária seria decisiva em muitas conversões e vocações ao sacerdócio.

Os batistas, a exemplo das demais denominações protestantes em Feira de Santana, não contavam, até 1960, com uma instituição para a formação dos quadros denominacionais. Assim como aconteceu nacionalmente entre os batistas antes do surgimento dos seminários teológicos, os agentes religiosos formavam-se no aprendizado com os missionários norte-americanos, através de treinamento de líderes nas escolas anexas aos templos, em educandários batistas no estado baiano ou em classes especiais da Escola Bíblica Dominical. Não era incomum que os agentes religiosos sem formação específica para exercer determinada função transitassem por diferentes funções ou acumulassem diversas responsabilidades.

O Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) foi inaugurado em 1960 com a responsabilidade de auxiliar o campo missionário batista no Nordeste formando os quadros denominacionais, segmentando funções e reproduzindo a ortodoxia da missão fundadora e mantenedora. As atividades dos missionários batistas norte-americanos citados até aqui se confundem com a trajetória da principal instituição fundada pela Junta de Missões Estrangeiras de Richmond em Feira de Santana, e por isso, continuam a ser analisadas no próximo capítulo.

O papel do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) para a transição de Feira de Santana do sentido de campo missionário como sinônimo de missão para o sentido de campo missionário como *Lócus* de atuação de uma Junta Missionária é o tema do próximo capítulo. Como o IBBNE nasceu com a definição de um lugar em seu nome – *do Nordeste* – o capítulo tentou dimensionar ainda o quanto a atuação batista em Feira de Santana a partir do IBBNE foi importante para a relação dos batistas com o Nordeste enquanto campo de atuação.

Diversidade e conflito no campo religioso

A proliferação de grupos religiosos na segunda metade do século XX preocupou a Igreja Católica no Brasil, na Bahia e em Feira de Santana. Numa matéria da revista *Panorama da Bahia* de 1986⁵¹, os pronunciamentos dos sacerdotes católicos, o cardeal Avelar Brandão Vilela e o bispo Boaventura Kloppenburg atribuíam o crescimento dos

⁵⁰ FOLHA DO NORTE 13/02/1960. Sisnando Lima. *É a vez da Bahia* p. 01, n. 2640.

⁵¹ PANORAMA DA BAHIA 25/01/1986. *A Igreja Católica ameaçada: o vertiginoso crescimento dos adventistas, Batistas e pentecostais já é preocupante.* 18, 19 pp.

“evangélicos” às deficiências pastorais da Igreja Católica, à ênfase política e social das CEBS e da Teologia da Libertação que teriam se afastado da religião, e à ação proselitista intensa dos grupos “evangélicos” como indistintamente eram chamados grupos que muitas vezes não se identificavam uns com os outros ou nem se quer se identificavam como evangélicos, como: Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia e Mórmons, e nascentes como a Igreja Universal do Reino de Deus.

O preconceito, a intolerância e a violência podem ter sido as causas de conflitos ou o resultado do acirramento deles, como a disputa pelos espaços sociais e culturais entre protestantes e católicos, entre os cristãos (católicos e protestantes), as religiões afro-brasileiras e o espiritismo, dentre outros conflitos inseridos nessas polaridades que em Feira de Santana foram predominantes⁵².

Para os sacerdotes católicos, a difusão de templos protestantes abria brechas para outras tradições religiosas não-cristãs conquistarem espaço. Num estudo estatístico realizado pelo bispo auxiliar de Salvador Boaventura Kloppenburg e divulgado pela matéria da revista *Panorama da Bahia* de 1986, colocava-se sob a classificação indistinta de grupos não-católicos: adventistas, batistas, pentecostais, espíritas, religiões afro-brasileiras, seitas orientais, dentre outros, como usurpadores de fiéis ou manipuladores da boa-fé. Outra razão à qual os sacerdotes católicos atribuíam o crescimento dos “não-católicos” era a ignorância da população ou suas carências sociais, que exploradas pelos grupos não católicos acabavam “confundindo-as *com promessas de soluções para os seus problemas*, ou com exorcismo de demônios, que, freqüentemente, não passam de distúrbios mentais⁵³” (grifos meus).

Na polêmica sobre as “seitas”, as explicações pelo crescimento sempre desmerecem o povo. Os adeptos são “vítimas”, ou dos métodos dos propagadores ou do dinheiro estrangeiro. O povo é incapaz de adaptar uma religião às suas próprias necessidades, precisando ser protegido pela madre igreja ou pelo Estado paternalista. Nessa visão, as “seitas” somente crescem graças a situações patológicas, ou no campo religioso (deficiência das pastorais católicas) ou no campo social (miséria, anomalia) (FRESTON: 1993 p. 14).

Para combater a “proliferação de seitas” o bispo pregava a proliferação das CEBS, mas com uma atuação “voltada mais enfaticamente para a religião e não para a política

⁵² Os conflitos entre grupos religiosos ainda estão por ser pesquisados. Há de se consultar processos crime e outras fontes que retratam as disputas por espaço na sociedade presentes no CEDOC/UEFS, o que a pesquisadora do CPR Elaine Ribeiro dos Santos vem fazendo para a sua pesquisa sobre o Espiritismo (SANTOS: 2008).

⁵³ PANORAMA DA BAHIA 25/01/1986. *A Igreja Católica ameaçada: o vertiginoso crescimento dos adventistas, Batistas e pentecostais já é preocupante.* 18, 19 pp.

e para o social”⁵⁴. Os ataques à Teologia da Libertação coincidiam com os ataques às “promessas de soluções de problemas” oferecidos pelos neopentecostais, alvo preferencial das críticas do bispo Kloppenburg. Isso porque, além da concorrência institucional, o neopentecostalismo e a Teologia da Libertação, por caminhos e objetivos opostos, ressaltavam mais o *aqui e agora* do que o *além*.

O sacerdote criticava o “exorcismo de demônios”, e outros elementos considerados mágicos nos cultos desses grupos – que sempre estiverem presentes no catolicismo popular – e contrapunha uma explicação científica (distúrbios mentais) à crença nas possessões demoníacas para as quais os neopentecostais ofereciam libertação. À estratégia de combater a politização das CEB’s pela Teologia da Libertação, e o neopentecostalismo, se somará no início da década de 1990 o silêncio condescendente ou mesmo o apoio institucional à Renovação Carismática Católica, com muitas práticas similares ao neopentecostalismo, como o apelo à cura e a libertação de males espirituais que causariam problemas sociais, e a utilização da mídia (FRESTON: 1993).

Não apenas os tradicionalistas católicos adotavam essa visão, mesmo teólogos da libertação interpretavam o crescimento de outros grupos religiosos como decorrência de uma atuação católica pouco efetiva no cotidiano das classes populares. O bispo de Juazeiro, Dom José Rodrigues, citado na matéria como adepto da Teologia da Libertação, defendia o ecumenismo como “a solução futura para o problema do crescimento das religiões não-católicas”.

A leitura das mudanças do campo religioso com a expansão do pentecostalismo passou a ser feita a partir da centralidade da Igreja Católica na sociedade. Era a Igreja Católica quem estava “perdendo” fiéis, eram os “seus” fiéis que estavam sendo arrebatados pelas “seitas”, como foram chamados de forma indistinta os cultos afro-brasileiros, evangélicos, espíritas e outros grupos religiosos.

Os grupos que mais preocupavam a Igreja Católica, segundo a matéria, eram “adventistas, batistas e pentecostais”. Demonstrando pouco conhecimento das características dos grupos, a matéria colocou como legenda de uma imagem da Igreja Adventista o texto: “os batistas estão espalhados por todo o interior do estado”, enquanto na legenda da imagem da Primeira Igreja Batista de Feira de Santana lia-se: “a proliferação de seitas é uma ameaça ao catolicismo” (imagem na página seguinte).

⁵⁴ PANORAMA DA BAHIA 25/01/1986. *A Igreja Católica ameaçada: o vertiginoso crescimento dos adventistas, Batistas e pentecostais já é preocupante.* 18, 19 pp.

“A Igreja Católica ameaçada: o vertiginoso crescimento dos adventistas, batistas e pentecostais já é preocupante”.



Matéria da revista *Panorama da Bahia* (25/01/1986), p. 19

Citou o pronunciamento de um pastor adventista como defensor do papel dos pentecostais para a construção do ecumenismo. Numa declaração pouco provável, o pastor afirmava, segundo a revista: “as igrejas pentecostais estão para o ecumenismo assim como o ex-presidente da República, Tancredo Neves esteve para o Brasil. Unindo a todos”. A única denominação pentecostal que aceitava o ecumenismo no período era a *Igreja Pentecostal O Brasil Para Cristo*, fundada por Manoel de Mello e filiada ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e à CESE, graças à liderança do seu fundador, um migrante pernambucano em São Paulo (SILVA: 2007). Em Feira de Santana, os pentecostais enfrentaram resistências do protestantismo missionário (FERREIRA: 2009).

No mesmo ano da matéria publicada pela revista *Panorama da Bahia* sobre a ameaça que as “seitas” representavam para o catolicismo, o Papa João Paulo II se pronunciou ressaltando a importância da Igreja Católica se posicionar “ao lado do

migrante”. Sobre esse pronunciamento do Papa, Freston comentou: “notemos que nenhum pastor pentecostal exortaria seus fiéis a estarem “ao lado do migrante”; eles próprios o são, e às vezes o pastor também” (FREESTON: 1994). Analisando o Estatuto de fundação da Assembléia de Deus em Feira de Santana, Igor Silva descreveu a composição social da membresia assembleiana:

As profissões listadas corroboraram o pertencimento social de seus membros: comerciantes, domésticas, lavrador, trabalhador rural, carpinteiro, britador, fundidor, doceiro, costureira, negociante, motorista, pedreiro, oleiro, amolador e pintor. No *Estatuto* da AD também verificou-se maioria feminina. As mulheres eram 58 dos 89 membros fundadores. Domésticas ou donas-de-casa compunham a maioria: 51 mulheres. As outras profissões exercidas pelas mulheres foram: 04 costureiras, 02 comerciantes e 01 negociante. Entre os homens a maioria exercia atividades como: trabalhador rural, comerciante, negociante e pedreiro. Eram 18 dos 31 membros masculinos. Apenas 01 homem aparece como doméstico. O *Estatuto* não determina se é dono-de casa ou empregado doméstico, como jardineiro. (SILVA: 2008, p. 49).

O protestantismo parece ter se constituído como força religiosa exatamente nos segmentos sociais que começavam a mudar o perfil populacional de Feira de Santana entre as décadas de 1940 e 1970, resultantes da migração, e na medida em que os protestantes cresciam e se institucionalizavam se tornavam também fomentadores migratórios ao deslocar missionários, aceitar fiéis de outras regiões, ou se apresentarem como espaços alternativos de convívio social e prática religiosa aos novos moradores da cidade. Sem a compreensão do crescimento protestante em Feira de Santana seria difícil entender a trajetória do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) e a importância dessa instituição para a construção da identidade batista diante da diversidade e dos conflitos no campo religioso em Feira de Santana.

III CAPÍTULO

DE FILHO DO NORTE A CIDADÃO FEIRENSE: O INSTITUTO BÍBLICO BATISTA DO NORDESTE

... fui instruído aos pés de Gamaliel, segundo a exatidão da lei de nossos antepassados, sendo zeloso para com Deus, assim como todos vós o sois nos dias de hoje. (BÍBLIA SAGRADA. AT: 22, 3).

“Aos pés dos missionários”: primórdios da educação teológica batista 1902-1945

As primeiras iniciativas de formação de candidatos aos ministérios eclesiásticos no protestantismo brasileiro foram classes de alunos dirigidas pelos missionários norte-americanos, numa relação de obediência de aprendizes aos seus tutores que reproduzia a dependência administrativa e teológica em relação às missões norte-americanas. As classes regulares aconteciam quase sempre nas dependências das “Escolas Americanas” – os educandários que as missões criaram no Brasil – e que incorporariam posteriormente os cursos de teologia que alicerçam os seminários teológicos. (DUDUCH: 2001).

Entre os batistas também funcionaram classes dirigidas por missionários que supriam a ausência de seminários, e que dariam origem às instituições teológicas como o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (STBNB) em Recife, o primeiro da denominação, e o Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB) no Rio de Janeiro.

Os pioneiros manifestaram, desde o princípio, sua preocupação com o preparo de futuros pastores. Assim, procuraram transmitir aos jovens futuros, que os acompanhavam, aquilo que sabiam, formando verdadeiros Seminários domésticos. Homens como José Nigro, Florentino Rodrigues da Silva, Emílio W. Kerr, Joaquim Fernandes Lessa prepararam-se *aos pés dos missionários*. (PEREIRA: 1982 p. 281). (grifo meu).

A Junta de Missões Estrangeiras de Richmond enviava recursos financeiros e pedagógicos para a manutenção das classes teológicas. A direção da classe de Recife que era responsabilidade do missionário W. E. Entzminger foi transferida para Salomão Guinsburg em 1900, quando o “judeu errante” mudou-se da Bahia para a capital

pernambucana⁵⁵. No dia 1º de Abril de 1902, Salomão Guinsburg instalou o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (STBNB) em sua própria casa em Recife, mas as aulas eram irregulares devido às suas constantes viagens missionárias. O STBNB começou a se estruturar com a chegada de outro missionário americano W. H. Cannada no final de 1902, que também seria importante para o surgimento do Colégio Americano Batista em Recife, e colaboraria na criação de um colégio e um seminário no Rio de Janeiro: o Colégio Batista e o Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB), criados no mesmo ano em que foi organizada a Convenção Batista Brasileira (CBB), 1907 (KEY: 1982).

Os principais professores do Seminário de Recife foram transferidos para o Rio de Janeiro que era capital do Brasil e sede da CBB. Os responsáveis pela criação do colégio e do seminário na capital, os missionários W. H. Cannada e J. W. Shepard organizaram essas instituições como parte de um projeto de educação teológica para a Denominação Batista no Brasil que centralizava os principais recursos da Junta de Richmond no financiamento das instituições cariocas e estabelecia que as instituições teológicas dos demais campos missionários serviriam como estágios preparatórios da formação dos quadros denominacionais que deveriam se aperfeiçoar no Rio de Janeiro (PEREIRA: 1982).

A maioria das instituições de preparo ministerial era exclusivamente para homens, por isso, uma instituição importante foi a Escola de Trabalhadoras Cristãs (ETC) fundada em 1922, também em Recife, que formava as mulheres batistas para os ministérios eclesiais permitidos ao gênero feminino, como musicistas e educadoras cristãs. A importância da ETC reside no fato de ter sido a primeira instituição de preparação feminina do protestantismo brasileiro voltada para a formação de quadros denominacionais impedidos do exercício do pastorado (ALMEIDA: 2007).

No final da década de 1950, a Escola de Trabalhadoras Cristãs passou a se chamar Seminário de Educadoras Cristãs (SEC) sempre recebendo mulheres de várias regiões do País⁵⁶. O Batista Baiano, na matéria *Jubileu de Ouro do SEC* de março de 1967 declarava com orgulho que “O Estado da Bahia tem mais alunas no SEC do que qualquer Estado depois de Pernambuco” e citou alunas de Salvador, Xique-Xique, Iguai, Vitória da Conquista, Jaguaquara, Serrinha, Nazaré e Santo Antônio, e de Feira

⁵⁵ *Um Judeu Errante no Brasil* é o nome da autobiografia do missionário Salomão Guinsburg. A discussão sobre a importância do missionário e da sua autobiografia é feita no próximo capítulo.

⁵⁶ MEIN, Mildred Cox. *Casa Formosa: Jubileu de Ouro do Seminário de Educadoras Cristãs 1917-1967*.

de Santana a matéria citou os nomes de: Eloisa Pacheco de Oliveira, Irandy Silva Carneiro e Eliete Alves de Moraes⁵⁷.

Em seu trabalho sobre as mulheres batistas na Bahia entre 1930-1960, Bianca Daeb's destacou a Casa da Amizade, criada em 1954 pela missionária Edith Vaughn com ênfase no Ministério Social Cristão como outra instituição pernambucana importante na formação de mulheres batistas do período, acrescentando ainda que:

Essas duas instituições [SEC e Casa da Amizade] dentro da Denominação batista seriam as principais responsáveis, aliada ao discurso e sermões propalados nas igrejas locais, por forjarem o perfil das mulheres batistas no período da década de 1930 a 1960, objeto desta dissertação (ALMEIDA: 2007 p 58).

A necessidade de criar instituições femininas indica a segmentação por gênero dos ministérios eclesiásticos entre os batistas, o valor dos papéis desempenhados por cada gênero, e o reconhecimento diferenciado de homens e mulheres no exercício das mesmas funções; quadro que irá influenciar o ensino dos seminários teológicos batistas: “a inserção da mulher no mundo teológico deu-se num mundo paralelo, *ao redor de*, com escolas e cursos voltados às supostas habilidades das mulheres, como o ensino de crianças na Igreja, a música, além dos cursos que formam missionárias (SOUZA: 2006 p 40).

O surgimento desses diferentes centros de formação Bíblica durante a primeira metade do século XX se explica pela característica dos batistas de intenso envolvimento dos seus fiéis nas atividades da igreja local e no trabalho missionário da denominação, e da não obrigatoriedade de formação teológica especializada na composição dos seus agentes religiosos institucionais, pois esse último aspecto fez com que a criação de Escolas Bíblicas e Institutos fosse uma resposta ao descuido que as outras denominações do protestantismo de missão atribuíam aos batistas quanto à formação dos seus líderes.

O trabalho de ensino religioso e de propaganda continuada, (...) era, nas igrejas batistas, assumido por pastores eleitos a quem as outras denominações observavam algumas vezes, um pouco sem caridade, a improvisação e a falta de cultura. “ao primeiro passo da vida cristã, os batistas o recebem como membro professo e, ao primeiro galope, o farão um pastor”, dizia-se então. (LEONARD: 2002 p. 91)

Os missionários norte-americanos vinham formados dos EUA e contavam com o financiamento das juntas missionárias, por isso não eram tão dependentes das igrejas

⁵⁷ O BATISTA BAIANO. *Jubileu de ouro do SEC (Seminários de Educadoras Cristãs)*. Março de 1967, p. 04.

locais e ainda tinham sobre elas a ascendência de pioneiros e responsáveis pelo campo missionário. Os pastores brasileiros, por outro lado, além de preteridos dos cargos e órgãos institucionais da denominação dependiam das igrejas locais para se manterem. Caso as igrejas não pudessem mantê-los, os pastores brasileiros tinham que complementar a renda trabalhando em algum ofício. Segundo o relato de um pioneiro da denominação:

Alguns dos irmãos consagrados pelas igrejas, evidentemente, tinham que abandonar o serviço pastoral depois de algum tempo, *não evidenciando assim os predicados de pastor*. Seria fácil censurar a orientação do trabalho nesta época, se o historiador estivesse disposto a fazê-lo, mas considerando o trabalho árduo do missionário, suas muitas responsabilidades, seu amor e sacrifício pelo trabalho e o fato de os problemas surgirem principalmente do próprio progresso da Causa, não podemos afirmar que qualquer outra orientação tivesse logrado melhores resultados. É admirável o serviço de alguns dos pastores sem preparo e treinamento (...) pouco podiam contribuir as igrejas para o sustento dos pastores. Portanto, tinham que ganhar a vida durante a semana e pregar o evangelho aos domingos (CRABTREE: 1962 p 242) (Grifo meu)

Os predicados de pastor que os batistas brasileiros não evidenciavam ao trabalharem para complementar a renda eram: a dedicação exclusiva ao ministério pastoral, a conseqüente dependência do pastor em relação às congregações que tal dedicação exclusiva condicionava, e o tempo necessário para o estudo teológico, fosse “aos pés dos missionários” ou nos seminários já existentes. As congregações que não podiam manter o pastor tinham a concorrência do mercado de trabalho, e os pastores que precisavam complementar a renda tinham vínculos inconsistentes com as congregações. A saída encontrada pelas instituições teológicas da segunda metade do século XX foi criar cursos profissionalizantes para os aspirantes aos ministérios eclesiásticos. Assim, as futuras lideranças complementariam suas rendas enquanto fossem formados para servir à denominação.

As “Bases de Cooperação” entre missionários norte-americanos e líderes brasileiros da denominação, votadas em 1936, não impediram que houvesse na Missão Batista do Norte do Brasil “as lutas conseqüentes do neo-radicalismo” na década de 1940 (PEREIRA: 1982). Depois das Bases de Cooperação de 1936, Arnold Edmund Hayes foi o primeiro a assumir a reitoria do Seminário de Recife e depois houve a sucessão de dois brasileiros na direção, Munguba Sobrinho e Orlando Falcão, restabelecendo-se depois o controle norte-americano com a sucessão de S. L. Watson e John Mein em 1942, que teve como sucessor seu filho David Mein (PEREIRA: 1982).

A existência do “neo-radicalismo” nos anos 1940 é importante para o tema desta dissertação, porque a instituição matriz do Instituto Bíblico Batista do Nordeste

(IBBNE) foi a Escola Bíblica de Serra Verde, criada em 1945, na cidade pernambucana de Triunfo pelo missionário Arnold Edmund Hayes. Na efervescência do “radicalismo” dos anos 1920 ele foi o único missionário norte-americano a comparecer na reunião extraordinária da Convenção Regional de 1923 em Recife para uma tentativa de mediação do conflito (LEONARD: 2003 p 199). E também porque a família Mein, responsável pelo restabelecimento do controle norte-americano no Seminário de Recife, daria ao Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) em Feira de Santana uma importante personalidade para o seu desenvolvimento. Não por acaso, a biblioteca do atual Seminário Teológico Batista do Nordeste, antigo IBBNE, chama-se Mildred Cox Mein.

A criação do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (1945-1960)

Em 1945 os batistas contavam com o Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB) no Rio de Janeiro e com o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (STBNB) em Recife, com os respectivos colégios americanos ligados aos seminários, com as instituições de formação feminina (Escola de Obreiras no Rio de Janeiro, Escola de Trabalhadoras Cristãs e Casa da Amizade em Recife, Escola Kate White em Salvador), e com escolas bíblicas e institutos em todo o Brasil⁵⁸.

A Escola Bíblica de Serra Verde foi criada em Triunfo-PE no ano de 1945 pelo missionário A. E. Hayes, ex-reitor do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (STBNB), com o objetivo de suprir a carência do interior nordestino de centros de formação de pastores, missionários e obreiros da denominação. As sucessivas secas que ocorriam no Nordeste, a existência de um Seminário Teológico em Recife, a concentração de instituições de preparo ministerial em Pernambuco, e a inadequada localização da Escola Bíblica de Serra Verde, levaram a instituição a interromper suas atividades em 1957 por dois anos.

A partir de 1958, o Conselho da *Green Mountain Bible School*, ou Escola Bíblica de Serra Verde, reunia-se na sala dos professores do STBNB em Recife, tinha como presidente do Conselho o missionário David Mein, reitor do STBNB, e era formado pelos missionários norte-americanos que atuavam na Missão Batista do Norte do Brasil sediada na capital Pernambucana e filiada à Junta de Missões Estrangeiras de

⁵⁸ Para uma relação das principais instituições teológicas Batistas até o ano do centenário da Denominação (1982) pode-se consultar os livros *O que Deus tem Feito* organizado por David Mein e *História dos Batistas no Brasil* de J. Reis Pereira, publicados pela JUERP em 1982, citados na lista de fontes.

Richmond. Nas duas primeiras reuniões de 1958, aos dez e onze de Julho daquele ano, formavam o Conselho: David Mein, re-eleito Presidente na primeira reunião, Barry Mitchell, eleito secretário, Raymond Kolb, Nelle Lingerfelt, Maye Bell Taylor e Robert Elton Johnson.

A Missão Batista do Norte do Brasil elaborou um plano de transferência da Escola Bíblica para uma região menos suscetível aos prejuízos da seca, com uma localização estratégica e com uma maior presença de igrejas e de trabalho batista. A cidade escolhida foi Feira de Santana, eixo rodoviário da Bahia, que desde 1940 contava com a presença ativa de missionários da Junta de Missões Estrangeiras de Richmond, como M. G. White, e com o casal Ulene Cader e Burley Cader. Conforme Ata da primeira reunião do Conselho da Escola Bíblica de Serra Verde:

Raymond Kolb propôs que a Missão requeresse uma verba emergencial de \$10.000,00 para comprar o terreno em Feira de Santana para a Escola Bíblica. Elton Johnson aprovou a proposta e ela foi unanimemente aceita.

Em seguida, um nome para a escola foi considerado. Após debate, Elton Johnson propôs que a escola fosse chamada de Instituto Bíblico Batista. Maye Belle Taylor aprovou o nome. Após algum debate foi votado unanimemente.

Barry Mitchell propôs o nome de Johnson para servir como diretor da escola, e que dessem tempo para ele refletir antes de responder. Raymond Kolb aprovou a proposta e foi votado unanimemente⁵⁹.

O terreno era uma fazenda de 25, 7 hectares cujo proprietário foi descrito apenas como Sr. Assis. O processo de negociação para a aquisição da propriedade foi intermediada pelo missionário Edward Burley Cader, como relatou Robert Elton Johnson à Junta Administrativa do IBBNE: “Ele foi quem descobriu a propriedade ampla, boa e bem localizada que a Missão comprou em 1958, para servir de local para o Instituto”⁶⁰. O preço da propriedade, incluindo equipamento e gado, era de Cr\$ 1.300.000,00 (um milhão e trezentos mil cruzeiros), e o Conselho da Escola Bíblica dispunha de Cr\$ 320.000,00 (trezentos e vinte mil cruzeiros), por isso a solicitação da verba emergencial para a compra do terreno feita à Junta de Missões Estrangeiras de Richmond. Na reunião de 13 de Outubro de 1958, a primeira realizada em Feira de Santana, foi aprovada a seguinte proposta:

Que consultemos Sr. Assis, lhe perguntando se ele aceitaria uma entrada pela propriedade ate o fim deste mês, com o saldo a ser pago ate 30 de abril de 1959, e que teríamos um entendimento com ele quanto ao valor desta entrada. Que iremos requerer ao Comitê Executivo da Missão, para que peça à Junta de Missões

⁵⁹ Livro de Atas I. *Conselho da Escola Bíblica de Serra Verde* 10/07/1958, p 01.

⁶⁰ JOHNSON, Robert Elton. *Relatório à Junta Administrativa do IBBNE, 1970*. Apud: TORQUATO Jr., Clóvis. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992.

Estrangeiras, via telegrama, permissão de usar os fundos disponíveis da Escola Bíblica para pagar esta entrada⁶¹

Enquanto as condições infra-estruturais para a instalação do Instituto Bíblico em Feira de Santana não se concretizavam, o Conselho debatia as finalidades da instituição, o currículo, a duração dos cursos, e os critérios de ingresso dos candidatos. Para a elaboração do currículo inicial foram designados os missionários David Mein e Barry Mitchell e a duração dos cursos seria de três anos. Mesmo não integrando o Conselho, a missionária Elizabeth J. Johnson, esposa de Robert Elton Johnson participou de muitas reuniões na condição de visitante, sempre apresentando propostas:

Sobre os critérios para ingressar na escola. Sra. Johnson sugeriu um exame de admissão, e se necessário, para aqueles que não passassem em tal exame, ter um curso preparatório de 1 ano. Raymond Kolb propôs que fosse incluído para ser admitido, o curso de admissão completo ou um exame de admissão. Maye B. Taylor aprovou e passaram unanimemente. Maye B. Taylor propôs que a escola tivesse um curso preparatório de 1 ano para aqueles que não passassem no exame. Elton Johnson aprovou e votaram unanimemente.

O assunto mais discutido foi quanto à idade mínima para o ingresso dos candidatos: “a questão discutida foi sobre a idade mínima de 23 anos. Foi uma longa discussão. Maye Bell Taylor propôs que a idade mínima fosse 20, mas que o diretor tivesse o direito de fazer exceções a esta regra”. As regras mudavam de acordo com outros critérios. Na carta de uma das alunas da primeira turma ela afirmava “Sou solteira, conto já com 23 anos”⁶², sugerindo uma idade avançada para o ingresso, embora não tanto quando a de José Belarmino do Monte, casado e pai de 6 filhos, que ingressou com 34 anos⁶³. Jonas Barreira de Macedo Filho escreveu em suas memórias que o IBBNE foi criado para atender candidatos com “vocaçãõ tardia”⁶⁴, e o jornal *O Batista Baiano* em matéria sobre o Instituto Bíblico dizia que não havia mais desculpas de que não era possível estudar depois de “certa idade”⁶⁵.

Na primeira reunião do Conselho realizada em Feira de Santana, em Outubro de 1958, foi lida uma carta em que o missionário Robert Elton Johnson esclarecia sobre o

⁶¹ Livro de Atas I. *Conselho do Instituto Bíblico Batista da Missão do Norte do Brasil* 13/10/1958. Depois de ter o nome da instituição aprovado na primeira reunião, as Atas do Conselho aparecem a partir da segunda reunião como Atas do Conselho do I. B. B. da Missão do Norte do Brasil.

⁶² Pasta da Aluna. *M. S. F.*. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido.

⁶³ Pasta do Aluno. *José Belarmino do Monte*. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido.

⁶⁴ MACEDO FILHO, Pr. Jonas Barreira de. *Notas de apreciação sobre os Institutos em que trabalhou no desempenho do seu Ministério Evangélico*, IBBNE. (Memórias).

⁶⁵ O Batista Baiano. *Grande Oportunidade*. 10/11/1960, p.02.

processo de aquisição da propriedade do Sr. Assis e aceitava assumir a direção do Instituto Bíblico: “Ele também explicou suas razões para querer ficar em Itabuna até perto do final de 1959. Após a leitura da carta, Sr. Johnson teve mais tempo para explicar porque ele deveria ficar em Itabuna por pelo menos 1 ano”. A razão da permanência era a reincidência da *Questão Radical* discutida no primeiro capítulo:

Sentindo uma obrigação moral de servir por mais algum tempo o nôvo campo criado na zona cacauera da Bahia, voltamos a Itabuna, onde passamos mais 14 meses, cooperando com as igrejas daquele campo na fase crítica de sua integração na Convenção Batista Bahiana. A maior parte vinha cooperando com a NABA até a sua dissolução em 1967⁶⁶.

As atividades da antiga Escola Bíblica de Serra Verde foram reiniciadas no dia 03 de Março de 1960, em Feira de Santana, sob a direção do missionário Robert Elton Johnson com o nome de Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE), filiado à Missão Batista do Norte do Brasil. Contou com vinte e quatro alunos matriculados que presenciaram a aula inaugural do Secretário da Junta de Missões Estrangeiras de Richmond para a América Latina, Frank Means. *O Batista Baiano*, em novembro de 1960, noticiou com grande entusiasmo a criação do IBBNE:

Com a fundação do Instituto Bíblico em Feira de Santana abriu-se uma porta para muita gente que gostaria de atender à chamada do Mestre. Começando pela magnífica direção do casal Johnson e findando por um curso eficiente num lugar como Feira. O prédio onde funciona o IBBNE é moderno e situado num dos melhores lugares da *próspera cidade feirense*. Cremos que agora não há mais lugar para as queixas de que não é possível estudar *depois de certa idade*. Se alguém está interessado mesmo em servir e necessita de um preparo relativo às necessidades do campo então rumo à Feira; lembrando, porém, que deve entender-se com seu Diretor, Dr. Elton Johnson.⁶⁷ (grifos meus)

Feira de Santana foi considerada uma cidade estratégica para a expansão batista. A “próspera cidade feirense”, como se referiu acima *O Batista Baiano* era também “o maior tronco rodoviário do País” como descreveu o mesmo jornal em 1967 acrescentando ainda que “Onde quer que você esteja, Feira de Santana fica sempre perto”⁶⁸. O Instituto Bíblico Batista do Nordeste foi criado pela Missão Batista do Norte do Brasil por missionários norte-americanos filiados à Junta de Missões Estrangeiras de Richmond. Era um filho do Norte, e se tornou nordestino em Feira de Santana.

⁶⁶ JOHNSON, Robert Elton. *Relatório à Junta Administrativa do IBBNE, 1970*. Apud: TORQUATO Jr., Clóvis. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992.

⁶⁷ *O Batista Baiano*. *Grande Oportunidade*. 10/11/1960, p. 02.

⁶⁸ O BATISTA BAIANO. *Aos Pastores*. Março de 1967, p. 04.

“Os campos estão brancos para a ceifa”: linguagem e identidade batista no IBBNE (1960-1970)

A gestão de Robert Elton Johnson no Instituto Bíblico Batista do Nordeste (1960-1971) foi centrada no desenvolvimento estrutural da instituição: instalações, currículos, formação do corpo docente, adequação às leis educacionais, divulgação entre as igrejas batistas e uma política de manutenção financeira da instituição e do corpo discente. Nos cinco primeiros anos o IBBNE teve predominância americana no corpo docente e nas funções administrativas. Além do próprio diretor e sua esposa Elizabeth J. Johnson, as Atas citam os casais: Burley e Ulene Cader, Elmer e Nelle Lingerfelt, George e Judith Brice, Mack e Audrey Shults, além dos missionários: Glevinn Hicley, Leona Tropp e Mildred Cox Mein.

Nos primeiros anos diferentes funções foram exercidas muitas vezes por uma única pessoa, e professores e professoras assumiam mais de uma disciplina. Na década de 1960, Ana Carvalho de Moraes trabalhou como secretária, caixa, contadora, professora, diretora do Internato Feminino e do Refeitório, Elza Barbosa também serviu como caixa e contadora⁶⁹.

A Biblioteca do IBBNE foi organizada pela missionária Mildred Cox Mein que contribuiu para o acervo da mesma escrevendo e traduzindo livros e doando parte da sua biblioteca particular. Nascida no Texas em 1906, Mildred Cox formou-se nos EUA em 1932 e foi como missionária para Recife para ensinar no Seminário do Norte e na Escola de Trabalhadoras Cristãs (ETC), assumindo a direção da casa dois anos depois. No Seminário do Norte conheceu e casou-se com o diretor John Mein acompanhando-o na viagem missionária às Ilhas Bahamas. Com o falecimento do missionário, Mildred Cox Mein solicitou o retorno ao Brasil e transferiu-se para o IBBNE em Feira de Santana no ano de 1966. A missionária faleceu em 1970 e foi substituída por Jonas Barreira de Macedo Filho no ensino da disciplina *Missões* e na administração da Biblioteca, que recebeu o nome *Biblioteca Mildred Cox Mein*. Em suas memórias Jonas Barreira de Macedo Filho escreveu que a missionária:

Era uma cativante oradora, apreciada por suas mensagens, verdadeiros sermões que muitos pastores gostariam de fazer. Tornou-se escritora também. (...) Coordenava os estudantes do Instituto para a organização de frentes de evangelização e

⁶⁹ JOHNSON, Robert Elton. *Relatório à Junta Administrativa do IBBNE, 1970*. Apud: TORQUATO Jr., Clóvis Torquato. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992.

organização de novas congregações em pontos diversos da cidade em municípios vizinhos⁷⁰.

Houve intenso trabalho de divulgação do IBBNE feito pelos missionários que atuavam em Feira de Santana, especialmente Burley Cader e Robert Elton Johnson: “foi promovida a campanha de propaganda entre as igrejas batistas do Nordeste”⁷¹. Os esforços se concentraram na divulgação em determinadas regiões, igrejas e extintas instituições de preparo ministerial, visando à formação de uma primeira geração madura, que pudesse se tornar parâmetro para as futuras gerações às quais caberia aos pioneiros despertar a vocação sacerdotal. Esse trabalho de divulgação aparece na correspondência de uma candidata de Santana do Ipanema-AL e o diretor do IBBNE Robert Elton Johnson em Novembro de 1959:

a muito que sinto a chamada de Deus afim de dedicar a minha vida ao Seu serviço, então fiquei pedindo a Deus em oração que me fosse oferecida a oportunidade, então fui à Convenção Batista Alagoana na qual o irmão veio representar o Instituto Bíblico Batista e achei que Deus mostrou-me a grande oportunidade e não devo exitar.⁷²

Os candidatos eram indicados pelas igrejas locais ou selecionados pelos missionários norte-americanos responsáveis pelo campo missionário baiano, ou ainda estudantes egressos de outros institutos bíblicos que deixaram de existir ou que cederam turmas para o desenvolvimento inicial do IBBNE⁷³. A ausência de relatos de conversão e vocação nos Pedidos de Admissão da primeira turma e da primeira década talvez se explique pela necessidade de despertar vocações entre fiéis já “com certa idade” que estivessem desempenhando funções nas igrejas locais da denominação Batista, para se prepararem no recém fundado Instituto Bíblico. Em contrapartida há algumas correspondências dos alunos com a direção do Instituto que antecedem a matrícula dos seminaristas e tratam das condições de estudo, moradia e trabalho em Feira de Santana, as dificuldades enfrentadas, a motivação para ingressar no IBBNE e as perspectivas que a formação abriria para a atuação na denominação:

Ilmo. Sr. R. Elton Johnson

⁷⁰ MACEDO FILHO, Pr. Jonas Barreira de. *Notas de apreciação sobre os Institutos em que trabalhou no desempenho do seu Ministério Evangélico*, IBBNE. (Memórias), p. 19

⁷¹ JOHNSON, Robert Elton. *Relatório à Junta Administrativa do IBBNE, 1970*. Apud: TORQUATO Jr., Clóvis. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992.

⁷² Pasta da Aluna. M. T. B. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido.

⁷³ MACEDO FILHO, Pr. Jonas Barreira de. *Notas de apreciação sobre os Institutos em que trabalhou no desempenho do seu Ministério Evangélico*, IBBNE. (Memórias).

D. D. Diretor do Instituto Bíblico Batista do Nordeste

Prezado irmão, saudações no Senhor.

Decide-me ultimamente a me preparar para a obra do Senhor *vendo já os campos embranquecendo para a ceifa*, mas preparo nenhum não tinha, simplesmente o curso de admissão, concluído na Escola Técnica de Comércio, em Teófilo Otoni. Recurso também não possuo, meus pais são pobres, trabalhamos para nossa manutenção, mas mesmo assim vejo uma coisa maravilhosa em minha frente; é *levar o Evangelho, a todas as pessoas que desconhecem, esse poder salvador, que só Jesus pode outorgar ao pecador (...)* Sou solteira, conto já 23 anos de idade. Peço atender-me com urgência, se sim, ou não, para não ficar na indecisão. Moro como já disse distante do correio e luto com dificuldades, mas espero que o Senhor há de me ajudar, que *se é para sua honra e glória ele mostrará os meios, abrirá as portas e se houver laços de impossibilidades são quebrados*.
Aqui despede a irmã em Cristo, sempre às ordens⁷⁴. (grifos meus)

Nas cartas os candidatos também escreviam relatos de conversão e experiência vocacional. Além de informações sociais e religiosas, as correspondências indicam que havia um estilo batista – e talvez protestante – de escrever cartas, com padrões de saudação inicial e de despedida, passando por pedidos de oração, intercessão a Deus pela vida e pela família do destinatário, citações e frases apropriadas do texto bíblico que compunham a linguagem batista.

No trecho citado da carta, a candidata se referiu aos “campos embranquecendo para a ceifa”, expressão recorrente nas cartas e relatos e que deriva do texto do Evangelho de João no qual Jesus anunciou a proximidade do Reino de Deus mostrando que a colheita (julgamento) se aproximava: “Não dizeis vós que ainda há quatro meses até a ceifa? Eu porém vos digo: erguei os olhos e vede os campos, pois já branquejam para a ceifa” (BÍBLIA SAGRADA. Jo. 4: 35). Essa metáfora por sua vez deriva da Parábola do Semeador na qual Jesus falou sobre a colheita (julgamento) no campo (o mundo) em que a semente (o Evangelho) foi semeada (BÍBLIA SAGRADA. Mt. 13: 1-23). Uma vez que a linguagem batista era construída a partir de apropriações de textos bíblicos, a escrita das cartas deve ter sido ao longo do tempo influenciada pelas *Epístolas* que constituem a maior parte do Novo Testamento, ainda mais considerando o fato de os batistas representarem a si mesmos como remanescentes da igreja neotestamentária.

A linguagem se formava também no aprendizado das expressões que compunham o falar da comunidade religiosa, e que aparecem nos relatos discutidos no próximo capítulo, e nas cartas citadas até aqui, como a saudação de *irmão* aos outros membros da denominação, o *chamado de Deus* para expressar a vocação religiosa, e a descrição das

⁷⁴ Pasta da Aluna. M. S. F.. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido.

atividades religiosas como um trabalho em expressões apropriadas dos textos bíblicos como: *obreiros, obra, serviço, seara, ceifeiros, ministério*, dentre outro exemplos discutidos ao longo desta dissertação.

A recomendação pela igreja local da qual era membro foi desde o início uma condição imprescindível para a aceitação do candidato, mas antes da instituição adotar um modelo oficial de *Carta de Recomendação* as igrejas escreviam cartas muito similares para recomendar os candidatos, e essas características constantes, que como sugeri faziam parte de um estilo batista de escrever correspondências, criaram o perfil da Carta de Recomendação para as turmas futuras. Um bom exemplo é a carta de 1960 da Igreja Batista de Pitimbú-PB, recomendando o candidato José Belarmino do Monte, primeiro aluno do IBBNE a se tornar professor da instituição:

Ilmo. Sr.
Missionário Robert Elton Johnson

Prezado e ilustre irmão, saudações em Cristo.

A Igreja Batista de Pitimbú, em sua última sessão regular, realizada no mês corrente, resolveu por unanimidade de votos recomendar o irmão José Belarmino do Monte como candidato ao estudo ministerial na nobre Instituição Teológica que é dirigida pelo presente irmão.

Convém informar que o citado irmão é o atual dirigente de nossa igreja e de há muito vem sendo o sustentáculo do nosso trabalho. Apesar dos seus muitos afazeres materiais ele tem feito muito pela nossa igreja motivo pelo qual é muitíssimo apreciado por todos os crentes. A igreja só consente na sua saída dentre nós por saber que o seu preparo é necessário para a realização de um trabalho mais vasto.

Sem mais para o momento, finalizamos com os nossos sinceros votos pela prosperidade do Instituto e pela boa saúde do ilustre irmão.

Maria Tertulina
Secretária da Igreja

As correspondências dos candidatos das primeiras turmas mostravam uma composição social popular: “Recurso também não possuo, meus pais são pobres, trabalhamos para nossa manutenção” escreveu a candidata M. S. F⁷⁵, “não tenho o curso primário, mas creio que passarei na prova de Português” escreveu a candidata M. T. B⁷⁶. Respondendo a uma candidata que achava difícil ter que arcar com a mensalidade de 900 cruzeiros, Robert Elton Johnson escreveu: “Também esclareço que o serviço doméstico que cada interna faz pagará a metade da pensão, portanto o que se paga em dinheiro é mais ou menos Cr\$ 450, 00 (quatrocentos e cinquenta cruzeiros) por

⁷⁵ Pasta da Aluna. M. S. F. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido

⁷⁶ Pasta da Aluna. M. T. B. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido.

mês”⁷⁷. A candidata a quem esse esclarecimento foi feito escreveu uma extensa carta contando as dificuldades econômicas porque passava e pedindo empréstimo a Robert Elton Johnson para pagar dívidas do carro que segundo ela era “o ganha pão” da família. Não encontrei uma carta com resposta ao pedido, mas essa solicitação se junta às descrições dos primeiros candidatos sobre as dificuldades econômicas que os impossibilitavam de financiar os próprios estudos.

Até aqui citei algumas das dificuldades que as mulheres da primeira turma enfrentaram e algumas soluções apresentadas a elas, mas e quanto aos homens que seriam os futuros pastores e deveriam viver de acordo com os “predicados” do ofício, o que segundo CRABTREE (1962) os primeiros pastores brasileiros tiveram dificuldades em conseguir? Recomendado pela Igreja Batista de Pitimbú-PB como seu dirigente, José Belarmino do Monte apresentou em carta ao diretor do IBBNE de 19 de Dezembro de 1959 a sua condição “sou de idade de 34 anos, casado, pai de 6 filhos, profissão pedreiro, meus meios são pequenos, tenho o primário” (Grifo do candidato). Esclareceu em seguida que entrara em entendimento com o Dr. Charles Dickson quanto ao custeio dos seus estudos em Feira de Santana. Ainda sem a confirmação de que tinha sido aceito o candidato escreveu em 25 de Janeiro de 1960 “me responda se estou aceito mesmo como aluno deste instituto pois tenho que vender alguma coisa que tenho para poder viajar”⁷⁸. Na resposta Robert Elton Johnson apresentou o plano de manutenção do futuro pastor:

Se o Dr. Dickson aprovou o plano do irmão acredito que deve vir. Espero que sua Igreja e talvez o Campo Paraibano possam ajudá-lo nas despesas. Haverá trabalho para o irmão em alguma Congregação aqui que lhe dará pelo menos Cr\$ 2.000, 00 por mês de salário e terá uma ajuda na Pensão de Cr\$ 900,00 por mês.

Os exemplos citados até aqui colocam o problema do financiamento dos candidatos aos ministérios denominacionais. Quem financiava a educação teológica? No relatório de 1970 o primeiro diretor do IBBNE demonstrava as dificuldades de manutenção dos candidatos nos seminários:

Torna-se cada vez mais necessária uma cooperação, generosa das igrejas que recomendam candidatos ao Instituto, em auxiliar os mesmos a se sustentarem durante os quatro anos de estudos. As concessões que o Instituto vem dando na taxa de pensão não poderão ser mantidos por muito tempo. Dentro em breve será

⁷⁷ Pasta da Aluna. L. C. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido.

⁷⁸ Pasta do Aluno. José Belarmino do Monte. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido.

preciso cobrar, pelo menos o custo da pensão, se ficar oferecendo o ensino gratuito. Felizmente muitos irmãos estão contribuindo para bolsas de estudo, que parece ser solução acertada no momento, ao problema angustiante do sustento dos alunos⁷⁹.

Esse problema quando discutido no seio da denominação Batista fazia reaparecer alguns fantasmas: os independentes e os radicais. Apesar da Junta de Missões Estrangeiras de Richmond ser a principal mantenedora da denominação em Feira de Santana, o modelo eclesiológico batista fundamentava-se no princípio de autonomia das igrejas locais. Elas deveriam financiar suas próprias atividades, em especial a preparação de suas lideranças. Mas na medida em que não conseguiam ficavam na dependência da Junta norte-americana, o que gerava conflitos administrativos (relativos aos cargos e recursos financeiros), eclesiásticos (relativos à autonomia) e culturais (relativos às diferenças entre brasileiros e norte-americanos).

Robert Elton Johnson manifestou em relatório enviado à Junta Administrativa da instituição a esperança de que “os obreiros preparados aqui sejam desbravadores, penetrando em zonas menos providas de obreiros, e que eles, *falando a língua do povo*, alcancem as *grandes massas menos favorecidas*, nas cidades em todo o lugar”⁸⁰ (grifos meus). Desbravadores, responsáveis por aberturas de novos campos, que falassem “a língua do povo”, não apenas o português difícil aos missionários norte-americanos, mas a linguagem popular. Enquanto Robert Elton Johnson tinha a expectativa de que os formados do IBBNE falassem “a língua do povo”, o casal Urlene e Burley Cader estranhava as diferenças entre o português que aprenderam na preparação missionária em Campinas e o português falado pelo povo de Feira de Santana, como discuti no capítulo anterior. Sobre o missionário M. G. White, atuante no interior da Bahia, na imprensa batista e responsável pela chegada do casal Cader a Feira de Santana, o *Livro do Mensageiro* da Convenção Batista Baiana (CBBA) escreveu: “A língua portuguesa ele aprendeu relativamente bem. Falava até mesmo *com os erros próprios dos sertanejos*”⁸¹ (grifos meus). A expressão “grandes massas menos favorecidas” expressava a intensão de expansão do grupo, e o anseio de atingir uma população à qual os missionários batistas norte-americanos tinham difícil acesso, e que caberia aos brasileiros evangelizar.

⁷⁹ JOHNSON, Robert Elton. *Relatório à Junta Administrativa do IBBNE, 1970*. Apud: TORQUATO Jr., Clóvis. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992.

⁸⁰ JOHNSON, Robert Elton. *Relatório à Junta Administrativa do IBBNE, 1970*. Apud: TORQUATO Jr., Clóvis Torquato. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992.

⁸¹ Maxcy Gregg e Kate White. Homenagem da Convenção. *Livro do Mensageiro, 61ª Assembléia Anual da Convenção Batista Baiana*, 1984, p. 02.

As dificuldades em falar a “língua do povo” ou alcançar “as grandes massas menos favorecidas” também recolocavam diante dos batistas as contestações dos movimentos contextualizantes. Os independentes e os radicais denunciaram desde o início do século XX a dependência da denominação Batista às missões norte-americanas, cujo complemento era o estrangeirismo entrelaçado à mensagem religiosa que fazia com que o protestantismo fosse visto como uma “outra cultura” pela sociedade brasileira. A Missão Batista Independente pretendeu constituir um setor batista nacional que não opusesse o Evangelho à cultura brasileira (SILVA: 1982).

Os ecumênicos da década de 1950 apontaram como causa de uma crise de vocações no protestantismo missionário, o pequeno interesse dos fiéis em buscar o pastorado e das igrejas em enviá-los aos seminários. O motivo principal? Os pastores que se formavam nos principais seminários protestantes dos grandes centros urbanos assimilavam valores e padrões de vida social incompatíveis com o corpo de fiéis (LONGUINI NETO: 1991). Como estavam interessados numa educação teológica contextualizada, que dialogasse com a realidade brasileira, os ecumênicos viram nas escolas e institutos bíblicos de nível secundário espalhados pelo interior do Brasil uma alternativa à crise de vocações e à elitização pastoral:

Essas escolas de ensino teológico médio representavam para o articulista (Aharon Sapsezian) um esforço no sentido de renovar a educação teológica no Brasil e estaria de acordo com os padrões de um ministério caboclo, próprio da terra, com compromissos fortes de autonomia. O ensino médio deveria ser visto como complementar ao superior, só assim seria válido; e deveria precaver-se para, em suas críticas ao academicismo, não cair no culto à mediocridade” (LONGUINI NETO: 1991)

Ministério “caboclo” era um termo que demonstrava a distância social entre os ecumênicos esperançosos nos institutos bíblicos e os possíveis estudantes desses centros de formação pastoral, e por isso mesmo, representava o anseio de superação do elitismo pastoral ao mesmo tempo em que expressava esse elitismo. Mas, e quanto às outras características que Aharon Sapsezian esperava dos institutos, de ter fortes compromissos com a autonomia e não cair no anti-academicismo? O Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) foi administrado por Robert Elton Johnson (1960-1971) e Newell Mack Shults (1971-1999); dois missionários norte-americanos que quando precisavam se ausentar entregavam a direção, preferencialmente, aos irmãos da América Protestante. Os missionários tinham direito a um ano de férias. Quando os diretores do IBBNE entravam em período de férias outros missionários assumiam

interinamente a direção. Os substitutos mais frequentes foram os missionários Burley Cader, George Brice e Jackson Day.

Os Institutos Bíblicos ou outras escolas preparatórias aos ministérios eclesiásticos de nível médio que começavam a surgir no seio das denominações a partir da segunda metade do século XX foram interpretados de três formas principais: 1) como um passo importante para popularizar a educação teológica, rompendo o monopólio dos distantes seminários teológicos, 2) como um risco de aprofundamento das tendências de isolamento e conservadorismo, devido à possibilidade de maior controle institucional, 3) como reação ao elitismo pastoral e ao academicismo (LONGUINI NETO: 1991).

No primeiro sentido, tanto ecumênicos quanto anti-ecumênicos enxergavam a possibilidade de superação da crise de vocações, que de fato, começou a ser superada com a proliferação de Institutos Bíblicos surgidos entre as décadas de 1950-1970 que estavam “preparando obreiros para os campos missionários já brancos para a ceifa” segundo o Pr. Jonas Barreira de Macedo Filho em suas memórias sobre os institutos nos quais trabalhou ⁸², contribuindo para o crescimento protestante, e para a superação de um estágio na formação pastoral dentro do protestantismo brasileiro, como Émile Leonard projetou desde a década de 1950:

O espetáculo dado antigamente, por exemplo, pelo corpo pastoral batista – onde se encontravam moços instruídos, com lisojeiros diplomas, ao lado de prosélitos que, no dia de sua conversão, talvez nem soubessem ler – tende a desaparecer. O ministério se torna cada vez mais, como em todos os velhos protestantismos, uma função para a qual se prepara desde a adolescência, e que imprime em todos os seus membros uma fisionomia particular. (LEONARD: 2002 p 254).

Os dois últimos sentidos apontam para a coincidência entre reação conservadora ao protestantismo ecumênico e proliferação de Institutos Bíblicos fundados por missões norte-americanas ou por elas subsidiadas. Aos institutos que nasceram das missões estrangeiras num contexto de reação ao ecumenismo e à influência de teologias liberais, o impasse entre constituir-se como formadores de ministérios pastorais contextualizados, e reproduzir ou preservar toda uma herança teológica da “era das missões estrangeiras” no Brasil foi uma constante⁸³. Esse impasse, e os arranjos que historicamente se tornaram possíveis no caso do IBBNE, serão vistos adiante, e sua

⁸² MACEDO FILHO, Pr. Jonas Barreira de. *Notas de apreciação sobre os Institutos em que trabalhou no desempenho do seu Ministério Evangélico*, IBBNE. (Memórias), p. 06.

⁸³ “A era das missões estrangeiras” é o nome do capítulo do livro *Protestantismo Brasileiro* de Émile Leonard sobre a inserção do protestantismo missionário no Brasil (LEONARD: 2002).

compreensão ficará mais clara com a leitura crítica das experiências e narrativas religiosas dos seus alunos no último capítulo.

“Uma arte útil ao ministério”: composição social, trabalho e educação teológica (1970-1990).

A composição social da primeira década (1960-1970) foi discutida anteriormente a partir dos relatos das dificuldades de ingresso contidos nas correspondências dos candidatos devido à ausência de *Pedidos de Admissão* com informações preenchidas. Em relação às décadas de 1970-1990, as informações pessoais como gênero, estado civil, idade, profissão, escolaridade, e as informações denominacionais como igreja de origem, casos de disciplina, função na igreja, dentre outras, que constavam como perguntas nos *Pedidos de Admissão* não foram totalmente preenchidas por todos os alunos e alguns não possuem qualquer informação.

Organizei os dados das fontes que estavam pelo menos parcialmente preenchidas tanto com dados pessoais e denominacionais quanto com relatos de conversão ou cartas autobiográficas, o que correspondeu a 242 *Pedidos de Admissão* entre 1970-1992, cobrindo turmas que iniciaram os estudos no fim dos anos 1960 e terminaram na década seguinte, e turmas que estudaram no período de transição de Instituto Bíblico para Seminário Teológico Batista do Nordeste (1988-1992). Nessas três décadas o IBBNE foi dirigido pelo missionário Newell Mack Shults que substituiu Robert Elton Johnson em 1971 e dirigiu a instituição até 1999.

A expansão batista no Brasil e na Bahia, e o surgimento de muitas instituições batistas de formação aumentaram a demanda pela educação teológica. A idade e o Estado Civil dos candidatos estavam relacionados às funções que desempenhavam dentro das igrejas batistas, e durante o período analisado ocorreu uma redução na diferença no número de homens e mulheres por década e num equilíbrio no estado civil dos candidatos que dá pistas sobre as mudanças de sentido e finalidade da educação teológica e no papel de homens e mulheres na denominação Batista (TABELA NA PRÓXIMA PÁGINA):

TABELA 2: ESTADO CIVIL

PERÍODO	HOMENS			MULHERES		
	Casado	Solteiro	Nº de Alunos	Casada	Solteira	Nº de Alunas
1970	20	27	47	00	23	23
1980	47	28	75	11	17	28
1990	25	20	45	06	28	34
Total	92	75	167	17	68	85

Fonte: PEDIDOS DE ADMISSÃO.

Nos anos 1970 não encontrei Pedidos de Admissão preenchidos com mulheres que fossem casadas, mas o número de homens casados era de 20, enquanto o número de solteiros e de solteiras era muito próximo, 27 homens e 23 mulheres, o que poderia favorecer o nascimento de relações conjugais durante o período de formação no Instituto Bíblico. A recomendação denominacional baseada em textos bíblicos era de que o pastor e as lideranças masculinas da denominação deveriam ser casados, chefes de família⁸⁴, enquanto que as mulheres formadas para a educação religiosa ou ministérios considerados pelo grupo como femininos seriam potencialmente as futuras esposas de pastores, por isso também a diferença no critério da idade para o ingresso de homens e mulheres.

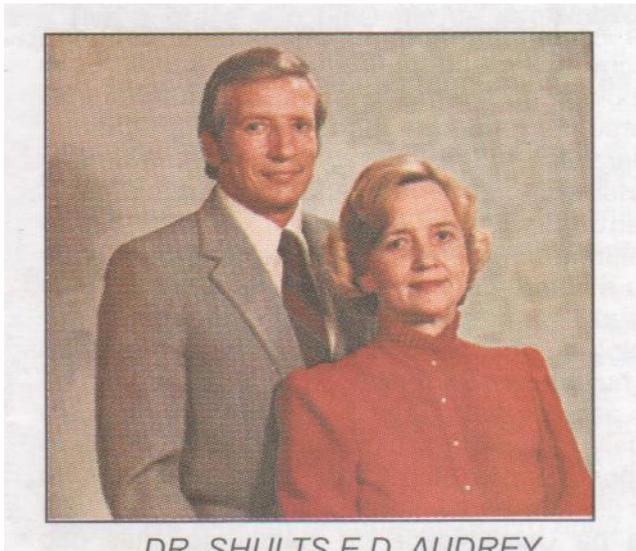
Não existia no IBBNE curso para “esposas de pastores”, mas nos relatórios de Robert Elton Johnson essa condição projetada para as formadas no Instituto foi muitas vezes reiterada. Nas Atas da Junta Administrativa do IBBNE consta que o Reitor em seu relatório “mencionou que da primeira turma graduada pelo Instituto 18 são pastores, 6 professores, 2 evangelistas, e 6 obreiras *são esposas de pastores*”⁸⁵. No relatório de 1970 reafirmou-se a mesma condição:

Alegra-nos o coração pensar nos obreiros, chamados por Deus e preparados nas aulas e na prática, neste Instituto, que tão bons serviços estão prestando à causa de Cristo em muitos setores e em muitos lugares. Os 69 que já concluíram o curso estão servindo com eficiência e dedicação como pastores, *esposas de pastores*, professores, itinerantes e em outras tarefas⁸⁶.

⁸⁴ “E que governe bem a própria casa, criando os filhos sob disciplina, com todo o respeito pois, se alguém não sabe governar a própria casa como cuidará da igreja de Deus?” (BÍBLIA SAGRADA. Tm. 3: 4, 5) Os textos neotestamentários conhecidos como “Epístolas Pastorais” são os mais citadas sobre o perfil do pastor e das lideranças eclesíásticas, principalmente os livros *Timóteo* e *Tito* do Novo Testamento (DUDUCH: 2001).

⁸⁵ Atas da Junta Administrativa do Instituto Bíblico Batista do Nordeste. 30/09/1965. Não se afirmou que as esposas de pastores eram obreiras, a designação foi inversa, as obreiras é que eram esposas de pastores.

⁸⁶ JOHNSON, Robert Elton. *Relatório à Junta Administrativa do IBBNE, 1970*. Apud: TORQUATO Jr., Clóvis Torquato. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992.



O exemplo das missionárias norte-americanas que eram “esposas de pastores” também influenciava na construção desse papel. As fontes sempre falam no “casal Johnson” ou no “casal Shults”, os líderes aparecem na maioria das fotos ao lado de suas esposas, e nas correspondências das alunas o nome das missionárias também é citado. A figura do “casal missionário” era a

base das representações sobre a família entre os formados nas instituições teológicas⁸⁷. Esses valores eram reforçados ainda pela ficção batista. No romance *Outro nome para Mara* de Ernani de Sousa Freitas, a personagem, ao ficar sabendo que o noivo iria se dedicar ao pastorado exclamou: “Que bom, que benção maravilhosa, serei *esposa de pastor!*” (MACIEL: 1983 p 41). O impedimento da ordenação feminina ao pastorado por parte da Convenção Batista Brasileira contribuía limitando as possibilidades profissionais e eclesiásticas das mulheres formadas no IBBNE.

Nas primeiras décadas (1960-1970) a existência de outras instituições teológicas consolidadas na denominação Batista, especialmente as de formação feminina como o Seminário de Educadoras Cristãs (SEC), contribuíram para que poucas mulheres ingressassem no IBNNE. As solteiras tinham mais mobilidade para se deslocarem para estudar no SEC em Recife. Na década de 1980 aumentou o número de mulheres no IBBNE, mas a presença de mulheres casadas foi maior e o de solteiras menor do que na década anterior. Isso talvez se explique por mudanças da própria sociedade brasileira numa década marcada pela transição democrática em que mais segmentos sociais entraram na cena política, e a mulher passou a ocupar cada vez mais o espaço público e o mercado de trabalho, mas se explica também por fatores internos à denominação Batista, como a ampliação no número de casas no IBBNE para os alunos casados, chamadas Vila dos Salvos, o que influenciou que mais casais estudassem no IBBNE e morassem nele sem precisarem se separar nos internatos masculinos e femininos⁸⁸.

⁸⁷ A turma de formandos de 1974 recebeu o nome de “Casal Shults”, três anos após o missionário assumir a direção do IBBNE. A foto acima do casal de missionários Newell Mack Shults e Audrey Minor Shults foi publicada na capa do Informativo Especial da 76ª Assembléia da CBBA, 1999.

⁸⁸ As Atas da Junta Administrativa do IBBNE e as demais fontes sobre o Instituto Bíblico citadas até aqui demonstram que os internatos masculinos e femininos para alunos solteiros e a residência para

Se para o homem o casamento era um predicado para o pastorado, quase um pré-requisito para ser pastor, para a mulher impedida ao pastorado ser solteira era uma condição favorável à atuação missionária ou evangelística, principalmente porque depois que o trabalho já estava estabelecido em determinado campo missionário, a missão era transferida para a responsabilidade de um pastor e a missionária que organizou o trabalho era deslocada para trabalhar em outros campos ou frentes missionárias (ALMEIDA: 2007). E também porque, sem a obrigação de seguir ao marido de acordo com os valores do grupo religioso, a mulher solteira ou viúva poderia se deslocar pelos campos missionários e instituições batistas com mais facilidade, como atesta o relato de uma candidata: “Sempre tive ideal missionário, mas meu marido apesar de crente não tinha. Depois que ele morreu eu senti que Deus queria algo de mim”⁸⁹. Esse relato revela ainda que os valores eram diferentemente incorporados pelos fiéis, quando eram incorporados, de modo que o marido da candidata *apesar de crente* não tinha ideal missionário enquanto a candidata “sempre teve”. Uma hipótese que pode ser sugerida é que, para as mulheres, excluídas do ministério pastoral, permanecer solteira poderia ser uma forma de manter a autonomia do seu ministério missionário o quanto desejassem. (ALMEIDA: 2007).

Algumas instituições teológicas deixaram de existir e transferiram suas turmas para o IBBNE em Feira de Santana, a exemplo do Instituto Teológico Batista de Ibotirama criado em 1967 para atender às igrejas batistas das regiões próximas ao Rio São Francisco e que deixou de funcionar em 1971⁹⁰. Com a diminuição de escolas bíblicas e institutos menores o IBBNE se tornava estratégico para a centralização dos esforços de formação ministerial da denominação Batista para o interior do Nordeste, e tinha sua demanda aumentada com alunos que antes se dirigiam a instituições que deixaram de existir.

O número de homens também aumentou muito, com apenas um solteiro a mais e com o dobro de casados dos anos 1970 (na verdade, um pouco mais que o dobro). Houve uma tendência em formar agentes denominacionais cujo perfil contribuísse para a estabilidade nas mudanças, pois a década de 1980 também marcou a transição do IBBNE à condição de Seminário Teológico, e a consolidação dos cursos profissionalizantes dentro da instituição que reproduzia a segmentação por gênero

professores e alunos casados, foram construídos na gestão do primeiro diretor Robert Elton Johnson (1960-1971) e ampliados na gestão do diretor Newell Mack Shults (1971-1999).

⁸⁹ PEDIDO DE ADMISSÃO. A. B. C. Concluintes. *Médio em Educação Religiosa*. IBBNE, 1987.

⁹⁰ MACEDO FILHO, Pr. Jonas Barreira de. *Notas de apreciação sobre os Institutos em que trabalhou no desempenho do seu Ministério Evangélico*, IBBNE. (Memórias), 10-14 pp.

existente nos cursos teológicos. O curso *Médio em Teologia* era exclusivo para homens, pois só estes poderiam ser ordenados pastores, o curso de *Educação Religiosa*, embora não fosse exclusivamente para mulheres foi durante o período abordado nessa dissertação predominantemente feminino. Os cursos profissionalizantes também se dividiram em ofícios “masculinos” (eletrônica, marcenaria, carpintaria, solda elétrica) e ofícios “femininos” (corte e costura, datilografia, secretariado).

As mudanças na década de 1990 foram significativas. Os dados pesquisados dessa década correspondem a um período menor, pois se referem a alunos que ingressaram a partir de 1987 e concluíram o curso até 1992, ou seja, as primeiras turmas do que então passou a ser o Seminário Teológico Batista do Nordeste (STBNE). Nesse período da década de 1990 o número de homens foi menor do que nas décadas anteriores, interrompendo o crescimento que era em média de 20 homens a mais por década. O número de mulheres continuou a subir, embora num ritmo menor dos 1980 para os 1990 do que tinha acontecido dos 1970 para os 1980.

As principais mudanças da geração STBNE aconteceram no Estado Civil de homens e mulheres. Os casados continuaram a ser maioria no alunado masculino, mas caiu de 47 para 25, enquanto a queda entre os solteiros foi de 28 para 20, mantendo-os na média de 25 solteiros por década. O número de mulheres solteiras superou tanto o número de homens solteiros quanto o número de homens casados. O número de mulheres casadas foi maior do que nos anos 1970, mas foi quase a metade dos anos 1980. Mais mulheres e mais solteiras ingressaram no Seminário Teológico do que as que haviam estudado no Instituto Bíblico, e em contrapartida, menos homens e menos casados o fizeram.

As mudanças também foram influenciadas pelas transformações no mercado de trabalho e pela migração. Para o mercado de trabalho importa considerar o quadro de profissões e a formação escolar. Sobre escolaridade a pergunta era “que preparo tem”, e as respostas citavam desde formação escolar a cursos técnicos ou de formação religiosa específica. Apresento primeiro a tabela com os dados da escolaridade. A década de 1990 apresentou as mudanças mais significativas por causa da transição do Instituto Bíblico à condição de Seminário Teológico, equivalente ao nível superior na educação teológica, com o critério de conclusão do segundo grau para o ingresso no Seminário.

A presença de mulheres solteiras e com melhor escolaridade parece ter acompanhado as transformações na sociedade brasileira entre 1980-1990, principalmente se considerarmos que a escolaridade também se tornou um critério cada vez mais importante de seleção no mercado de trabalho, e que a impossibilidade da

ordenação pastoral influenciou as mulheres a procurar outras ocupações tanto dentro do grupo religioso como fora dele.

TABELA 3: ESCOLARIDADE

PERÍODO	HOMENS				MULHERES			
	1º Grau	2º Grau	Sem Resposta	Número de Alunos	1º Grau	2º Grau	Sem Resposta	Número de Alunas
1970	25	10	12	47	13	05	05	23
1980	43	14	18	75	09	11	08	28
1990	18	24	03	45	04	27	03	34
Total	86	48	33	167	26	43	16	85

Fonte: PEDIDOS DE ADMISSÃO

Nas duas primeiras décadas a maior parte dos homens tinham concluído ou estavam cursando o primeira grau, mas o número de homens que concluíram ou cursavam o segundo grau aumentou de uma década para a outra. A maior mudança entre os homens foi na década de 1990, quando em relação à década anterior o número de estudantes com o primeiro grau caiu de 43 para 18 e o de estudantes com o segundo grau subiu de 14 para 24, sendo a primeira vez em que a maioria foi do segundo grau.

Entre as mulheres a escolaridade foi proporcionalmente melhor, pois já nos anos 1980 o número de estudantes com o segundo grau ultrapassou o número de estudantes com o primeiro grau. A mudança mais significativa também aconteceu na década de 1990 quando em relação à década anterior o número de alunas com primeiro grau caiu de 09 para 04 e com segundo grau subiu de 11 para 27, sendo a primeira vez que o número de mulheres com segundo grau ultrapassou o número de homens com a mesma formação.

Sobre as profissões a organização dos dados foi mais difícil. Além da dificuldade já citada de Pedidos de Admissão pouco ou não preenchidos, as fontes apresentavam duas perguntas sobre trabalho: “que ofício ou arte possui” e “que função exerce atualmente”, e para cada uma delas o aluno muitas vezes dava várias respostas, o que sugere que esses alunos não possuíam empregos estabelecidos e buscavam diferentes alternativas de trabalho. Poucos responderam que eram desempregados, e as profissões mais citadas foram (TABELA NA PRÓXIMA PÁGINA):

PROFISSÕES CITADAS

1970	1980	1990
<ul style="list-style-type: none">• Costureira• Auxiliar de Escritório• Estudante• Datilógrafa• Pedreiro• Comerciante• feirante• Doméstica• Professora• Enfermeira• Agricultor• Lavrador• Mecânico• Carpiteiro• Marceneiro• Eletricista• Carteiro• Gráfico• Professor	<ul style="list-style-type: none">• Costureira• Auxiliar de Escritório• Estudante• Datilógrafo• Pedreiro• Comerciante/ Gerente comercial• Enfermeiro• Agente de Seguros• Locutor• Escrivão da Polícia• Mecânico Industrial• Carpiteiro• Marceneiro• Eletricista• Carteiro• Funcionário Público• Feirante	<ul style="list-style-type: none">• Revendedor• Auxiliar de Escritório• Comerciante• Datilógrafo• Agricultor• Mororista• Eletricista• Professora• Guarda/vigia• Escriturário• Marceneiro• Auxiliar Administrativo• Militar• Contador• Bancário• Funcionário Público

FONTE: PEDIDOS DE ADMISSÃO

Compartilhando da tese do livro *O futuro dos povos católicos* do economista belga Emile Laveleye, publicado em 1875, do progresso como algo atávico ao protestantismo e à sua ética do trabalho, em contraposição ao atraso associado ao catolicismo (SILVA: 1998), os batistas ensinaram no IBNE o trabalho como indissociável da preparação teológica. Segundo Weber, o conceito de vocação atribuído não apenas às atividades religiosas, mas principalmente às atividades profissionais laicas, foi uma criação protestante e se tornou o fundamento de sua *ascese intramundana*, a prática religiosa não como oposta à vida cotidiana, mas imersa no “mercado da vida” (WEBER: 2000). Isso fez com que o exercício das profissões laicas adquirisse um significado religioso e as práticas religiosas fossem representadas como *trabalho*, como historicamente ocorreu com os batistas no Brasil (TEIXEIRA: 1983).

Primeiro aluno formado no Instituto Bíblico Batista do Nordeste a se tornar professor da instituição, o Pr. José Belarmino do Monte lançou em 1983 na Biblioteca Municipal de Feira de Santana o seu livro *A benção da mordomia*. O conceito de *mordomia* deriva dos Reformadores do século XVI. Citando o texto Bíblico segundo o qual Deus colocou o homem no Jardim do Éden para que ele cultivasse e guardasse o Jardim, para dar nome às coisas, para povoar a terra e a sujeitar (Gêneses 1-2), os reformadores ensinavam que o homem era o mordomo de Deus no mundo criado e por

isso tinha responsabilidades na administração dos bens terrenos (SILVA: 1998). Na definição de José Belarmino do Monte:

Mordomia é o encargo que o crente recebe do seu Senhor, e a responsabilidade que assume por aquilo que esse legítimo Dono lhe confia para usar e zelar, e não esbanjar, pois no tempo certo terá que restituir tudo, com juros, ao seu Dono. Mordomo é aquele a quem o Senhor incumbe do governo daquilo que lhe é mais precioso. Em linguagem bíblica, isso quer dizer não só as terras, dinheiro, jóias e os bens materiais em geral, mas também os cuidados da esposa e dos filhos, a reputação do Senhor, a fé e sua própria vida (...). É dizer “não sou meu”, porque coloquei-me à disposição de Deus⁹¹.

No capítulo *O tempo é do Senhor*, o autor ensina lições à luz de textos bíblicos, de como melhor aproveitar o tempo para a glória de Deus, a santificação e o progresso próprios. O tempo é interpretado pelo pastor batista como um bem mais prioritário do que o dinheiro, pois ao contrário deste, o tempo é um capital não acumulável, que não se pode guardar. Segundo o Pastor, o tempo muitas vezes é esbanjado:

Em conversas *inúteis*, que não edificam. As conversas frívolas degeneram em mexericos destruidores. Em leituras impróprias. Em atividades *não necessárias*, como: *tempo demasiado em passeios, brinquedos, jogos e outras atividades*. Em ociosidade, passando a maior parte do tempo sem realizar nada de *útil e produtivo*.⁹² (grifos meus).

Nas díades: “bom uso do tempo/mau uso do tempo”, “útil/inútil”, “produtivo/desnecessário”, percebe-se que o lúdico – passeios, brinquedos, jogos – é identificado com a ociosidade em contraposição ao trabalho na prática do princípio da mordomia cristã. O próprio lazer só é valorizado em sua *função* de recuperar as energias gastas no trabalho para que ele possa ser recomeçado com uma melhor produtividade:

Quando dignamente gastamos as horas de trabalho, o lazer, sem dúvida, transforma-se num tempo de auto-renovação, de recuperar novamente as forças perdidas, de empregar nossos talentos para a maravilhosa busca daquilo de que somos incumbidos a realizar, seja numa atividade secular ou cristã⁹³.

Dois casos encontrados nas fontes servem para compreender a importância da ética do trabalho entre os batistas. Nas décadas de 1970 e 1980 houve conflitos de alguns

⁹¹ MONTE, José Belarmino do. *A benção da Mordomia*. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações (JUERP), 1983, p. 20.

⁹² MONTE, José Belarmino do. *A benção da Mordomia*. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações (JUERP), 1983, p. 65.

⁹³ MONTE, José Belarmino do. *A benção da Mordomia*. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações (JUERP), 1983, p. 67.

estudantes com o missionário norte-americano Jackson Day quando este substituiu o diretor titular no IBBNE. Um dos alunos formados na turma de 1979 escreveu para o missionário Newell Mack Shults sobre um problema ocorrido na cerimônia de formatura:

Pastor, infelizmente o senhor ficou sabendo do acontecido desagradável na ocasião da formatura do ano passado. Por minha parte fui obrigado a fazer tal coisa, reconheço que errei, se o senhor estivesse aqui, não teria acontecido nada disso. Mas a sua ausência provocou transtorno em todos. O motivo que me levou a fazer tal coisa, foi eu ter levado o nome de DESONESTO pelo Sr. Pastor Jackson Day, e eu achei muito desagradável receber este título na qualidade de um servo de Deus e um pai de família, então eu não teria condições psicológicas de participar de uma cerimônia de formatura tendo à frente um diretor que me considerou DESONESTO por uma coisa que não tinha condições de provar. (grifos do aluno).⁹⁴

Ao que parece o estudante se recusou a participar da cerimônia de formatura por ter sido acusado de desonesto pelo diretor interino Jackson Day, ou ter interpretado a atitude do missionário como uma acusação de desonestidade. Houve um estudante que foi disciplinado pelo missionário por não ter cumprido responsabilidades financeiras. Na carta enviada ao estudante o diretor interino ressaltou a importância do princípio da *mordomia* na formação teológica e para o testemunho do pastor.

Considerando que a irresponsabilidade na área financeira na vida do pastor cria escândalos nas Igrejas. Considerando que o propósito do IBBNE é preparar pastores que são santos, justos e irrepreensíveis. Considerando que o aluno C. N. Q. tem o costume de ficar atrasado com suas responsabilidades financeiras com o Instituto Bíblico B. do Nordeste. Considerando que ele não aproveita as oportunidades de trabalhar, até com bolsa de trabalho no próprio instituto, que daria condições de pagar os seus débitos. Considerando que ele tem um cheque sem fundo e tem deixado passar meses sem corrigir o seu erro. O aluno C. N. Q. está sendo dispensado como aluno do Instituto Bíblico Batista do Nordeste e está sendo convidado a desocupar a casa onde está residindo. É o desejo do Diretor Interino que este ato o leve a assumir suas responsabilidades e tornar-se um servo fiel na área da mordomia econômica⁹⁵. (Grifos meus)

A carta explica que a readmissão “dependerá de testemunho escrito que ele tem aprendido a ser fiel na área financeira”. Em outra carta o missionário pedia à igreja da qual o aluno era membro colaboração para “ajudar C. N. Q. a aprender a ser fiel na área da mordomia e se tornar um futuro obreiro que não cria embaraços para as igrejas, porém seja um servo cuja conduta é irrepreensível” (grifos meus). Como as cartas

⁹⁴ PEDIDOS DE ADMISSÃO. W. D. B. Concluintes, Médio em Teologia, 1979. Carta escrita em 18/06-1980.

⁹⁵ PEDIDOS DE ADMISSÃO. C. N. Q. Concluintes, Médio em Teologia, 1981. Carta escrita em 08/05/1980.

foram encontradas na pasta de um aluno concluinte, o candidato foi readmitido, embora não haja mais informações a respeito do caso.

Além das “bolsas de trabalho” citadas na carta do missionário o Instituto oferecia também cursos profissionalizantes. A Junta Administrativa do IBBNE apresentou nas Assembléias Anuais da Convenção Batista Baiana (CBBA) relatórios sobre os cursos profissionalizantes criados na instituição:

A Escola de Profissionalizantes com cursos de eletrônica, marcenaria, carpintaria, solda elétrica, corte e costura, datilografia e secretariado visa os alunos que necessitam um meio de ganhar o sustento de seu curso e ao mesmo tempo aprender *uma arte que poderia ser útil no seu ministério*. A Escola é uma ação social do Instituto oferecendo um meio de sobrevivência para as famílias das nossas igrejas e a comunidade. A escola já está produzindo grades e portas de ferro e móveis de alta qualidade para as igrejas.⁹⁶ (grifo meus).

A Escola de Profissionalizantes do IBBNE, a partir do que encontrei no *Livro do Mensageiro* das Assembléias Anuais da CBBA nos anos 1980, conseguiu inserir seus alunos no mercado de trabalho. Em 1985, a distribuição de alunos por curso profissionalizante era: Datilografia e Secretariado (44), Técnica Eletrônica (30), Solda Elétrica e Serralheira (28), Corte e Costura (10), Marcenaria e Carpintaria (04). Em 1984, o *Livro do Mensageiro* relatou que:

A turma de técnica de eletrônica da Escola de Profissionalizantes, fez uma demonstração dos objetos que confeccionaram: carros elétricos, rádios, antenas e brinquedos elétricos. Alguns dos alunos já tem encontrado emprego e um aluno já estabeleceu duas casas para reparos de aparelhos elétricos.⁹⁷

As profissões mais frequentes entre 1970-1980 eram aquelas para as quais o IBBNE oferecia cursos profissionalizantes: eletrônica, marcenaria, carpintaria, solda elétrica, corte e costura, datilografia e secretariado, e outras profissões ensinadas em outros cursos profissionalizantes citados nas correspondências e Pedidos de Admissão como datilografia, enfermagem, mecânica. Algumas profissões deixaram de ser citadas na última década como: pedreiro, carpinteiro, lavrador e costureira.

Os cursos profissionalizantes citados são um indicativo das classes sociais que pertenciam à denominação e ingressavam no Instituto, bem como do mercado de trabalho em Feira de Santana no período. Baseando-se em dados dos Censos

⁹⁶ Relatório do Instituto Bíblico Batista do Nordeste. *Livro do Mensageiro*, 61ª Assembléia Anual da Convenção Batista Baiana, 1984, p. 51.

⁹⁷ Relatório do Instituto Bíblico Batista do Nordeste. *Livro do Mensageiro*, 62ª Assembléia Anual da Convenção Batista Baiana, 1985, p. 86.

Demográfico do IBGE Rossine Cruz (1999) apresentou em seu trabalho a seguinte tabela da distribuição da população economicamente ativa em Feira de Santana:

TABELA 4: DISTRIBUIÇÃO (%) DA POPULAÇÃO ECONOMICAMENTE ATIVA, SEGUNDO ATIVIDADES (1970-1995)

ATIVIDADE	1970	1980	1991	1995
Agricultura	35,6	15,5	10,1	11,3
Indústria	17,3	24,1	21,7	8,5
Comércio	12,6	17,8	21,9	32,1
Serviços	17,9	22,1	26,6	23,2
Transportes	4,3	6,6	5,8	4,1
Adm. Pública	2,5	3,8	3,1	2,9
Ativ. Sociais	5,0	7,6	8,6	Nd
Outras Atividades	4,9	2,7	2,2	18,0

FONTE: CENSOS DEMOGRÁFICOS DO IBGE. APUD: (CRUZ: 1999)

Os dados demonstram o processo acelerado de urbanização e integração produtiva de Feira de Santana às tendências nacionais do mercado de trabalho posteriores à instalação do Centro Industrial Subaé (CIS) e da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) (CRUZ: 1999), e coincide com o crescimento protestante na cidade, com a separação das partes profana e litúrgica na Festa de Santana, com a diminuição da importância da festa da padroeira, e com o desenvolvimento da educação teológica institucionalizada entre os batistas que unia formação ministerial e cursos profissionalizantes. A partir da década de 1970, com a criação do CIS e da UEFS, as pessoas de outras localidades que se dirigiram ao IBBNE não estavam interessadas apenas em se formarem para servir à denominação, mas chegaram à Feira de Santana também para integrar o mercado de trabalho.

A composição social do IBBNE acompanhou as mudanças demográficas e econômicas de Feira de Santana, mas foi determinada também por fatores internos à denominação Batista, como a transferência da responsabilidade administrativa do IBBNE da Missão Batista do Norte do Brasil para a Convenção Batista Baiana, ambas filiadas à Junta de Missões Estrangeiras de Richmond, e a transição do Instituto Bíblico à condição de Seminário Teológico, com as consequentes adaptações curriculares e pedagógicas à legislação educacional brasileira, e o aumento de pessoas com melhor escolaridade.

“A razão de ser da Denominação Batista”: Educação Teológica e identidade denominacional.

Na matéria *Educação Teológica* de 1945, ano de fundação da Escola Bíblica de Serra Verde em Triunfo-PE, o Jornal Batista apresentou algumas objeções das igrejas ao envio de candidatos e recursos ao Seminário do Rio. Quase todas as objeções que as igrejas faziam quanto a este assunto diziam respeito à oposição “cidade X campo”, e suas respectivas representações: complexidade, vaidade, luxo, status, impureza, falta de bons costumes (cidade); simplicidade, modéstia, humildade, desprendimento, pureza, bons costumes (campo). Alguns exemplos citados pela matéria:

“o moço que estuda no Rio, forma-se pelo Seminário e não volta à vida da roça. Se não ficar no Rio, vai para uma cidade grande, um centro adiantado.”

“os moços que se preparam no Seminário, não voltam para os seus campos de trabalho, vão trabalhar em outros lugares.”

“o moço formado pelo Seminário, por causa do seu curso, é às vezes, pedante e orgulhoso”

“o moço formado pelo Seminário quer um ordenado maior e aspira uma vida mais cômoda”

“o moço formado pelo Seminário, não serve para trabalhos práticos; um leigo faz muito melhor que ele”⁹⁸

O Instituto Bíblico Batista do Nordeste nasceu com o objetivo de formar fiéis de “vocação tardia” para os quadros denominacionais em resposta à crise de vocações que precedeu o surgimento dos institutos bíblicos da segunda metade do século XX. Difícil precisar “a vocação tardia”, mas eram em geral alunos que despertaram a vocação na maturidade, alunos que segundo o jornal *O Batista Baiano* na matéria sobre o IBBNE não tinham mais desculpa de que não era possível se preparar depois de “certa idade”⁹⁹, em média a partir dos 25 anos, portanto, diferentes dos “moços” que a matéria *Educação Teológica* de 1945 citou como inclinados às tentações da cidade afastando-se do campo. Ainda segundo a matéria, em resposta às objeções das igrejas E. Tognini respondeu:

O Seminário precisa das igrejas e estas precisam dele. Devem andar de mãos dadas, devem trabalhar juntas. As igrejas devem vencer seus preconceitos e convergir sua

⁹⁸ O JORNAL BATISTA. *Educação Teológica*. Janeiro de 1945, p. 08.

⁹⁹ O BATISTA BAIANO. *Grande Oportunidade*. 10/11/1960, p. 02.

atenção para essa instituição que a é a razão de ser da Denominação Batista no Brasil¹⁰⁰.

A proposta do IBBNE era a formação de pastores, missionários (as), evangelistas e educadores (as) denominacionais para Feira de Santana e o Nordeste. Oferecia formação de nível médio em Teologia, Educação Religiosa, e Educação Religiosa com Música, para candidatos que tivessem concluído o primário e fossem recomendados por uma Igreja Batista:

“Deus na sua sabedoria, continua chamando homens e mulheres para sua obra, alguns com mais preparo, para os seminários, e outros com menos preparo que necessitam do curso prático em nível secundário oferecido pelo Instituto”¹⁰¹.

Os cursos de nível secundário de instituições religiosas eram reconhecidos desde 1953 pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) como *Seminário Menor*, o que permitia que alunos formados pelo Instituto cursassem o ginásio ou os cursos técnicos profissionalizantes igualmente reconhecidos pela LDB como integrantes do sistema nacional de ensino. Isso contribuiu para a proliferação de institutos bíblicos no protestantismo, especialmente entre os batistas. Nas novelas e romances batistas publicadas entre 1950 e 1970 analisadas por Elter Dias Maciel em *O Drama da conversão* “o seminarista” e “o seminário” são respectivamente personagem e cenário consolidados no imaginário da denominação e em quase todas as histórias os protagonistas se tornam seminaristas, pastores, missionárias ou “esposas de pastores” (MACIEL: 1983).

No *Primeiro Congresso de Pastores Batistas do Brasil* em 1958 foi discutido o tema “Bases e Diretrizes da Educação Teológica no Brasil”, a partir do ano seguinte a *Conferência de Relações Cooperativas* entre brasileiros e norte-americanos passou a se reunir anualmente, e na primeira reunião designou uma *Comissão de Educação Teológica* para discutir entre outros temas a carência de vocações e o financiamento dos seminários, que foi constituída, entre outros nomes, por: David Mein, Robert Elton Johnson, Merval Rosa, J. Reis Pereira e Jonas Barreira de Macedo Filho (PEREIRA: 1982 p 284). A *Primeira Conferência de Educação Teológica* ocorreu no templo da Igreja Batista Dois de Julho em Salvador, em 1967, com os seguintes temas a serem discutidos:

¹⁰⁰ O JORNAL BATISTA. *Educação Teológica*. Janeiro de 1945, p. 08.

¹⁰¹ JOHNSON, Robert Elton. *Relatório à Junta Administrativa do IBBNE, 1970*. Apud: TORQUATO Jr., Clóvis. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992.

1. Despertamento de Vocações
2. Padronização das Instituições Teológicas
3. Constituição dos Corpos Docentes
4. Programas e Currículos
5. Crédito dos Nossos Cursos nas Instituições Estrangeiras
6. O Lugar dos Institutos Bíblicos no Preparo do Ministério Batista e suas Relações para com os Seminários
7. Sustento Adequado das Instituições Teológicas
8. Adaptação dos Currículos de Nossas Instituições Teológicas de Nível Médio às Leis de Diretrizes e Bases com Vistas ao Reconhecimento Oficial
9. A ASTE e a Relação dos Seminários Teológicos Evangélicos (PEREIRA: 1982 p 285).

O debate sobre a crise de vocações, sobre o surgimento de várias escolas bíblicas e institutos de nível médio, e sobre o papel da educação teológica protestante na sociedade brasileira, levou líderes de diversas denominações, principalmente ligados ao protestantismo ecumênico, a criar em 1962 a Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE). Caberia a ela discutir critérios pedagógicos e infra-estruturais para o desenvolvimento das instituições teológicas filiadas, debater paradigmas de educação teológica, realizar encontros e promover publicações dos seminários filiados (LONGUINI NETO: 1991).

Havia resistência entre os batistas quanto a se filiarem à ASTE por causa da relação da mesma com órgãos e entidades ecumênicas nacionais e internacionais, principalmente o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), aproximação que a Convenção Batista Brasileira rejeitava por recusar o ecumenismo. A *Primeira Conferência de Educação Teológica* dos batistas em 1967 aprovou uma proposta recomendando a filiação dos seminários da denominação à ASTE, defendendo, no entanto, que cada seminário era autônomo para fazê-lo ou não. A Conferência propôs a criação de uma associação batista de instituições teológicas, organizada em 1970 com o nome de Associação Brasileira de Instituições Batistas de Ensino Teológico, a ABIBET (PEREIRA: 1982 p 286).

Quais eram as principais características de ensino dos institutos e escolas bíblicas de nível médio antes desse processo sistemático de institucionalização da educação teológica? A ênfase principal era o estudo das disciplinas bíblicas como Antigo e Novo Testamento, o estudo da História dos Batistas, prática de pregação e Missões¹⁰². As diferenças entre leigos e pastores não eram muito grandes, pelo menos entre os brasileiros, mas a criação de muitas instituições teológicas e o acúmulo de debates que

¹⁰² MACEDO FILHO, Pr. Jonas Barreira de. *Notas de apreciação sobre os Institutos em que trabalhou no desempenho do seu Ministério Evangélico*, IBBNE. (Memórias), p. 05.

resultou na fundação da ABIBET levou a um processo de maior separação entre leigos e especialistas do sagrado.

Esta dissertação não pretende discutir o IBBNE do ponto de vista pedagógico, mas situar a educação teológica dentro da presença batista em Feira de Santana. Ainda assim, é preciso fazer algumas considerações sobre o currículo, sobre publicações batistas e escritos de professores e alunos. O primeiro dado a considerar é o quase exclusivismo da Denominação Batista no alunado do IBBNE entre os 242 Pedidos de Admissão dos anos 1970-1990. Apenas sete alunos, cinco homens e duas mulheres, não eram batistas quando ingressaram no Instituto. Os alunos apareceram na década da transição de Instituto Bíblico para Seminário Teológico (1980-1990) sob a direção do missionário Newell Mack Shults.

Nos anos 1980 dois presbiterianos se formaram, um na turma de 1981 e o outro na turma de 1987, e dois congregacionais se formaram na *única turma a contar com mais de um não batista* em 1985. Os primeiros pentecostais se formaram no IBBNE nos anos 1990, com uma aluna da Assembléia de Deus em 1990, e outro da Igreja Evangélica do Avivamento Bíblico em 1992, ano que ainda teve mais um não batista formado, embora não pentecostal, oriundo da Igreja Presbiteriana.

TABELA 5: ALUNOS DE OUTRAS DENOMINAÇÕES

DENOMINAÇÃO	1970	1980	1990	TOTAL
Igreja Presbiteriana		2 (1981, 1987)	1 (1992)	3 (1981, 1987, 1992)
Igreja Congregacional		2 (1985)		2 (1985)
Igreja Assembléia de Deus			1 (1990)	1 (1992)
Igreja Evangélica do Avivamento Bíblico			1 (1992)	1(1992)
Total de não batistas		4 (1981, 1985, 1987)	3 (1990, 1992)	7 (1981, 1985, 1987, 1990, 1992)

FONTE: PEDIDOS DE ADMISSÃO

As matrizes teológicas do IBBNE não eram apenas as instituições batistas brasileiras anteriores, em especial o Seminário de Recife que servia de referência curricular. O Seminário de Louisville, Kentucky no sul dos EUA no qual estudaram A. E. Hayes, Robert Elton Johnson e Newell Mack Shults, parece ter sido, até o limite

cronológico desta pesquisa, a principal instituição teológica da denominação¹⁰³. Em 1971 o missionário Newell Mack Shults substituiu Robert Elton Johnson na direção do IBBNE, a convite da Junta de Missões Estrangeiras de Richmond.

O nosso convite para assumir a direção do IBBNE foi feito durante o nosso primeiro período de férias nos Estados Unidos. Não foi de grande surpresa. Eu tinha servido como Deão Acadêmico por três anos, conhecia a operação da instituição, tive um bom relacionamento com os alunos e os demais professores e amava profundamente meus alunos e a educação teológica¹⁰⁴.

Assim que assumiu, o novo diretor começou a receber solicitações de documentos para equivalência de currículo e atestado de curso. Alunos que estavam estudando em outras instituições educacionais, teológicas ou laicas, solicitavam uma declaração de que haviam cursado no IBBNE e o aproveitamento nas disciplinas do Instituto equivalentes ao curso que estudavam.

Pastor, o colégio exigiu a minha vida escolar da quinta à oitava série (ginásio) separado do curso teológico, isto é: somente as matérias da quinta à oitava série, pois sem esta vida escolar não poderei receber o diploma do magistério. Por isto, desejo que o senhor mande-me mais breve possível¹⁰⁵.

Em carta a uma aluna sobre o mesmo assunto de 1977 Newell Mack Shults respondeu que “todos os seus colegas estão na mesma situação, e estamos fazendo o máximo para conseguir os documentos. Por favor, avise aos outros”¹⁰⁶. Diante da necessidade de adequação curricular do IBBNE à LDB e preocupada em preservar a finalidade da formação do Instituto para os ministérios pastorais, a Junta Administrativa do IBBNE empreendeu uma reestruturação curricular nos cursos que equivaliam ao segundo grau como: *Ginásio Teológico* e *Educação Religiosa*, que mudaram para *Médio em Teologia* e *Médio em Educação Religiosa com Música*. Outra medida foi a criação de um Curso Bíblico de dois anos para alunos com mais de 25 anos que tivessem concluído o primário e fossem recomendados pelas igrejas¹⁰⁷.

Outras mudanças curriculares ocorreriam, mas a de 1975 inicia a transição para um projeto de educação teológica superior com a adaptação do currículo do Seminário

¹⁰³ TORQUATO Jr., Clóvis. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992, e MACEDO FILHO, Pr. Jonas Barreira de. *Notas de apreciação sobre os Institutos em que trabalhou no desempenho do seu Ministério Evangélico*, IBBNE. (Memórias)

¹⁰⁴ Informativo especial da 76ª Assembléia da Convenção Batista Baiana, 1999, p. 04

¹⁰⁵ PEDIDOS DE ADMISSÃO. A. S. M. Concluintes, Ginásio Teológico, 1973. Carta escrita em 1982 solicitando documentos da vida escolar de 1973.

¹⁰⁶ PEDIDOS DE ADMISSÃO. Z. G. S. Concluintes, Ginásio Teológico, 1973. Carta escrita em 1982 solicitando documentos da vida escolar de 1973.

¹⁰⁷ TORQUATO Jr., Clóvis. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992.

Teológico Batista do Norte em Recife às necessidades do IBBNE, que foi finalizada com a elevação do Instituto Bíblico à condição de Seminário Teológico (1988-1992)¹⁰⁸. As medidas visaram o aumento do quadro docente, maior carga horária e a colaboração institucional do Seminário de Recife.

CURRÍCULO DO CURSO MÉDIO EM TEOLOGIA (1975)

1º ANO	2º ANO	3º ANO
Seitas e Cultos	Antigo Testamento	Novo Testamento
Administração Eclesiástica	Educação Religiosa	Música
História do Cristianismo	Educação Cristã	Recrutamento e Treinamento de Líderes
Psicologia Pastoral	Culto Cristão	Teologia Sistemática
Missões	Teologia Bíblica	História dos Batistas
Homilética	Prática Batista	Trabalho Prático Coordenado
DISCIPLINAS ELETIVAS (disciplinas do currículo dos demais cursos ou disciplinas de aprofundamento de matérias bíblicas.)		

FONTE: TORQUATO Jr., Clóvis. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992

Chama a atenção no primeiro ano as disciplinas *Seitas e Cultos* e *Missões*. Elas eram complementares, pois os batistas não se defrontavam apenas com o catolicismo, mas concorriam com outras denominações cristãs e religiões não cristãs. Os batistas afirmavam uma identidade em contraposição à pluralidade religiosa e seu conseqüente relativismo, reproduzindo uma *heresiologia* comum às demais denominações do protestantismo missionário. Chamo de Heresiologia ao conjunto de representações sobre outros grupos religiosos, construídas a partir do testemunho de ex-adeptos desses grupos e de uma literatura de *seitas e heresias* que aponta a partir de uma interpretação de textos bíblicos os “erros” doutrinários das outras religiões ou denominações cristãs, como analiso no próximo capítulo.

A identidade batista era reafirmada no segundo ano com o aprendizado da disciplina *Prática Batista* e no terceiro ano com a disciplina *História dos Batistas*. Não encontrei informações sobre o conteúdo da disciplina, mas considerando os livros publicados no Brasil sobre a História dos Batistas até 1975 certamente os livros de História dos Batistas de Crabtree e A. N Mesquita, e a autobiografia de Salomão Guinsburg *Um judeu errante no Brasil*, citados na bibliografia desta dissertação, eram

¹⁰⁸ Currículos do IBBNE apresentados por TORQUATO JR, Clóvis. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992. Em anexo.

utilizados, além de publicações em inglês sobre a História da denominação que estão entre as três correntes de explicação da origem batista citadas no primeiro capítulo.

A disciplina *Teologia Sistemática* era dentro da proposta curricular do IBBNE o aprendizado dos diferentes temas teológicos (Revelação, Salvação, Escatologia, Doutrinas Bíblicas, etc.) dentro de um sistema coerente de crenças (batistas). Os autores utilizados eram basicamente teólogos batistas norte-americanos, e continuaram a ser mesmo quando a instituição tornou-se Seminário Teológico. Tive acesso a uma prova da disciplina *Teologia Sistemática* de 1989, na qual o aluno citou os autores Langston e Evans, e em uma das questões discorreu sobre a relação entre a existência de Deus e a revelação:

Se Deus não existe como explicaríamos o poder extraordinário da Bíblia? A existência de Deus é uma premissa fundamental da Bíblia, na Bíblia é ponto pacífico o fato de tantos homens crerem na existência de Deus, por isso ela não tenta provar sua existência simplesmente fala dele, revela-o (Gn 1: 1). Não parece ter ocorrido a nenhum dos escritores do Velho e do Novo Testamento tentar provar ou argumentar em prol da existência de Deus (...) A Bíblia é concluída falando de Deus, Evans ainda diz: “Grande proporção de nosso conhecimento depende do testemunho dado por outros, ora, a Bíblia é uma testemunha competente.”¹⁰⁹

Ao responder que a existência de Deus é uma premissa fundamental da Bíblia o aluno (aprovado com a nota 8,5) mostrou onde residia a autoridade do saber teológico e qual a concepção de ensino de teologia da instituição. A Bíblia era central para a formação teológica, as disciplinas bíblicas como o estudo do Velho Testamento e do Novo Testamento integrava todos os currículos, e ela era o critério de avaliação das correntes teológicas. Na disciplina *Trabalho Coordenado* os formandos exerciam uma estágio pastoral nas igrejas locais sob orientação de um professor do IBBNE ou de um pastor indicado. Participavam de mutirões evangelísticos, campanhas missionárias, retiros e acampamentos¹¹⁰.

O currículo do curso *Médio em Educação Religiosa com Música* (na próxima página) enfatizava as disciplinas musicais e ensinava outras disciplinas consideradas pela Denominação Batista como próprias às mulheres no exercício de suas funções religiosas, ao mesmo tempo eram oferecidas disciplinas bíblicas e missionárias (CURRÍCULO NA PRÁXIMA PÁGINA):

¹⁰⁹ PASTA DO ALUNO. A. A.. Prova Final de Teologia Sistemática, nota 8, 5.

¹¹⁰ Livro do Mensageiro da Convenção Batista Baiana. *Relatórios do IBBNE* (1984-1988).

CURRÍCULO DO CURSO MÉDIO EM EDUCAÇÃO RELIGIOSA COM MÚSICA (1975)

1º Ano	2º Ano	3º Ano
Teoria Musical	Velho Testamento	Novo Testamento
Solfejo	Educação Religiosa do Adolescente	Recrutamento e Treinamento de Líderes
Piano	Ética Cristã	Hinologia
Canto Coral	Harmonia	Piano ou Harmônio
Educação Religiosa	Regência	Canto Coral
Adm. Eclesiástica	Piano	História dos Batistas
História do Cristianismo	Canto	Trabalho Prático Coordenado
Técnicas Audiovisuais	Canto Coral	Recreação
Didática Especial	Educação Religiosa do Adulto	Adm. Educacional da Igreja
Educação Religiosa da Criança	Dramatização	Projeto
	Método Secretarial	

FONTE: TORQUATO Jr., Clóvis. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992

Nas reformas curriculares da década de 1980, principalmente no currículo adotado para o Seminário Teológico, as áreas de *Educação Religiosa* e *Música* seriam separadas. Continuará a existir *Educação Religiosa com Música*, mas a separação tinha como objetivo aumentar o número de mulheres, o que aconteceu, como os dados das tabelas sobre Estado Civil e Escolaridade demonstraram. As disciplinas musicais ficariam concentradas no curso de *Educação Religiosa com Música* (posteriormente *Música Sacra*), enquanto as disciplinas bíblicas, missionárias e outras consideradas “femininas” ficariam concentradas no curso de *Educação Religiosa* (posteriormente *Pedagogia Cristã*).

Os estudantes não eram formados apenas pelo estudo teológico e religioso, mas também pelas relações no espaço acadêmico e pelo posicionamento dos líderes denominacionais nas igrejas e instituições teológicas sobre assuntos religiosos e sociais que aprendiam a compartilhar para incorporarem uma identidade batista, para sentirem-se parte dessa identidade.

Um ano após a fundação do IBBNE, o Jornal Batista publicava o artigo *Os Batistas não podem apoiar a Nova Ortodoxia* de autoria do Pr. Silas Falcão, cujas conclusões, ele mesmo declarou, estavam em concordância com as obras *Neo-Orthodoxy* de Charles Caldwell e *Has Karl Barth Become Orthodoxy?* de Cornelius Van Till:

Prefiro ser batista, aceitando a autoridade da Bíblia como Palavra de Deus, a ser neo-ortodoxo, esposando uma teologia especulativa, obscura, racionalista no ângulo, *em franca oposição ao que nós Batistas temos crido através dos séculos*.(...) A Nova Ortodoxia é um sistema que tem evoluído, e nem todos os seus adeptos concordam plenamente com Karl Barth, mas na essência, esse novo sistema teológico é um só: a negação de uma revelação histórica de Deus, portanto, um descrédito à Bíblia como a Palavra de Deus inspirada pelo Espírito Santo.

Não devemos cair no erro de olhar a Nova Ortodoxia como um todo. Examinemos os pormenores dessa teologia e descobriremos as marcas de sua falsidade. Pode dar os ares de erudição, na linguagem dúbia em que se expressa, mas fiquemos com a simplicidade da Palavra de Deus, de que se afasta completamente o novo sistema.

Reintero: ser batista e ao mesmo tempo admitir a Nova Ortodoxia, completa ou parcialmente, é ficar numa posição doutrinária incoerente. Tal atitude seria própria de quem não tem convicção por que é batista. *Creio sinceramente que um verdadeiro batista repudiará o bartianismo*. Não é intolerância, mas coerência.¹¹¹ (grifos meus).

No lugar da proposta neo-ortodoxa de “fazer teologia entre a Bíblia e os jornais”, o articulista parecia mais interessado em defender uma teologia “bíblica” em *um jornal*, o da denominação. Afirmava *uma* identidade batista construída “através dos séculos”, que opõe o ser “racionalista no ângulo” à aceitação da autoridade da Bíblia como Palavra de Deus, e opõe os “ares de erudição, na linguagem dúbia em que se expressa” a Neo-ortodoxia à “simplicidade da Palavra de Deus de que se afasta completamente o novo sistema”. O Jornal Batista afirmava uma teologia que por ser bíblica era supra nacional e supra denominacional, socialmente incondicionada porque vinculada a uma revelação eterna presente na Bíblia de maneira infalível (AZEVEDO: 1996).

Ao negar a Neo-Ortodoxia para afirmar uma identidade batista, a imprensa denominacional visava distanciar os fiéis das teologias contextualizantes influenciadas pela corrente bartiana e influentes no movimento ecumênico protestante. Mesmo nas denominações com o maior número de membros engajados no ecumenismo a renovação do pensamento teológico demorou a acontecer e esteve vinculado ao crescimento das preocupações sociais dos protestantes pró-ecumenismo. Comentando a tardia inserção de correntes teológicas críticas nos seminários teológicos protestantes, Rubem Alves escreveu que:

Com exceção de alguns indivíduos isolados, que liam por conta própria, e pagaram caro por isso, nada se sabia, por exemplo de Barth, Brunner e Bultman até a década de 1950. Não estou me referindo ao conhecimento dos leigos. Refiro-me aos seminários que preferiam uma teologia metafísica que iniciava seus textos com as provas da existência de Deus. Kant ainda não havia nascido... (ALVES: 1981 p 135)

Com maior razão as teologias consideradas liberais e “modernistas” demoraram a influenciar a educação teológica batista, avessa ao ecumenismo. Isso não significa que

¹¹¹ JORNAL BATISTA. *Os Batistas não podem apoiar a Nova Ortodoxia*. 1961

as idéias teológicas rejeitadas não circulassem nos seminários teológicos, do contrário não haveria necessidade do artigo no Jornal Batista alertar para os perigos da Nova Ortodoxia. As “novidades teológicas” parecem ter circulado principalmente no Seminário do Norte em Recife considerado em algumas entrevistas e depoimentos como *de vanguarda para os padrões batistas*.

O Pr. Edson Gama declarou em entrevista que a disciplina *Teologia Contemporânea* abordava os principais teólogos críticos do Século XX, que estudantes ligados ao Diretório Acadêmico do Seminário do Norte tinham relações com o movimento estudantil em Recife e que durante a Ditadura Militar, houve um professor infiltrado no Seminário para denunciar os subversivos¹¹². Sobre as leituras e influências teológicas da disciplina *Teologia Contemporânea* o Pastor Djalma Torres ressaltou a abertura do Seminário de Recife para as discussões críticas:

A gente passou por Teologia Sistemática, como num seminário tradicional passa, mas o Seminário do Norte teve a vantagem de abrir as portas para a Teologia Contemporânea. Pra você ter uma idéia, naquela época, década de setenta, houve um grande movimento teológico chamado *Teologia da Morte de Deus*, e nós estudamos a *Teologia da Morte de Deus*, dois ou três grandes teólogos expoentes da *Teologia da Morte de Deus* dos EUA, nós estudamos, e mais do que isso, cada um de nós falou sobre um teólogo, então a gente teve que estudar, refletir e colocar a posição¹¹³.

O Pr. Edson Gama também comentou sobre o estudo da *Teologia da Morte de Deus*, e disse que um dos fatos marcantes do seu período no STBNB (1970-1974) foi a presença do maior expoente dessa corrente teológica no seminário; Harvey Cox, autor de *A cidade do homem*¹¹⁴. Se a formação dos missionários americanos no Seminário de Louisville, Kentuck influenciou a educação teológica do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) e os currículos implementados ao longo da trajetória da instituição foram adaptações dos currículos do Seminário de Recife, é possível levantar a hipótese que a incorporação de ex-professores do seminário pernambucano ao corpo docente do IBBNE tenha contribuído para uma maior abertura em relação à *Teologia Contemporânea* no ensino teológico da instituição.

Quando o IBBNE se tornou Seminário Teológico Batista do Nordeste (STBNE), a disciplina *Teologia Contemporânea* foi incorporada como disciplina eletiva, e alguns professores formados no Seminário de Recife, como Edson Gama, tornaram-se

¹¹² Entrevista concedida ao autor 12/11/2008.

¹¹³ Djalma Torres, Salvador, 08/02/2007. Entrevista concedida a Elizete da Silva para o trabalho *Protestantismo e Realidade Brasileira* (2007).

¹¹⁴ Entrevista concedida ao autor 12/11/2008.

professores do STBNE. Entre as disciplinas por ele ministradas desde 1989 quando se tornou professor da instituição, o entrevistado citou: Antigo Testamento (especializou-se em Hebraico), Religiões e Seitas, História dos Batistas, Administração. Eclesiástica, dentre outras¹¹⁵.

Um período importante na História dos batistas para a reelaboração da identidade denominacional foi o ano do centenário da denominação em 1982. Durante os anos que antecederam as comemorações dos primeiros 100 anos da História dos batistas no Brasil a Convenção Batista Brasileira solicitou às igrejas em todo o País dados estatísticos e históricos de suas respectivas trajetórias. Arenilda Mignac, relatora da *Comissão de Publicações e Documentação* para a pesquisa sobre o Centenário Batista na Bahia escreveu na coluna *O Campo baiano em marcha* do jornal *O Batista Baiano* que: “As igrejas do campo receberam um formulário-pesquisa que é um documento básico para se contar a história (...) só um terço das igrejas respondeu”¹¹⁶.

Em 1982 a denominação rediscutiu sua relação com as missões originárias norte-americanas, propôs diretrizes para as instituições teológicas, publicou artigos nos periódicos batistas, livros sobre a História da denominação¹¹⁷ e sobre dilemas a serem enfrentados daquele momento em diante, dentre os quais destaco *O Ministro Evangélico: sua identidade e integridade* de Merval Rosa, na época professor do Seminário de Recife. A segunda edição foi publicada pelo Seminário Teológica Batista do Nordeste em 2001 quando o autor passou a ensinar na instituição como Professor Visitante do Mestrado em Teologia. Ao descrever a função dos Seminários Teológicos o autor escreveu que:

Os Seminários da denominação batista no Brasil devem estar perfeitamente côncios de sua responsabilidade perante Deus e perante o seu povo nesta grande terra do Brasil. Temos que *manter nosso claro senso de identidade como povo batista* sem os riscos de intolerância e dos dogmatismos fechados. Devemos manter o *caráter confessional dos nossos Seminários* sem confundir-lo com sistemas particulares de reflexão teológica. Nossa tarefa precípua como instituições teológicas é *a preparação de homens e mulheres profundamente convictos de sua vocação religiosa para o serviço cristão* onde quer que Deus lhes indique e em qualquer atividade particular. Não estudamos teologia como simples especulação acadêmica. Não formamos teólogos, no sentido formal do termo. Formamos ministros que servirão ao Reino de Deus em qualquer capacidade, segundo os dons do Espírito. (Grifos meus)¹¹⁸.

¹¹⁵ Entrevista concedida ao autor 12/11/2008.

¹¹⁶ O BATISTA BAIANO. *I Centenário dos Batistas da Bahia*. Ano LVII, nº 01 1982, p. 01.

¹¹⁷ Foram publicados pela JUERP os livros: *O que Deus tem feito* de David Mein e *História dos Batistas no Brasil* de José dos Reis Pereira. O contexto ainda influenciaria estudos acadêmicos sobre a denominação como a Dissertação de Mestrado sobre a Missão Batista Independente de Elizete da Silva defendida em 1982.

¹¹⁸ ROSA, Merval. *O Ministro Evangélico: sua identidade e integridade*. 2ª Edição, 2001, p. 36.

Percebe-se pelos trechos grifados o caráter prático da formação teológica entre os batistas até 1982, mas percebe-se também nas justificativas e ponderações feitas nesse trecho e ao longo do livro, que existiam projetos alternativos de educação teológica dentro da denominação. O próprio Merval Rosa preocupou-se em fazer muitos esclarecimentos no livro para que suas idéias não fossem confundidas nem com uma postura anti-acadêmica nem com uma postura fundamentalista ou conservadora.

Embora a Convenção Batista Brasileira fosse refratária ao ecumenismo, a denominação não era imune às mudanças que ocorriam no campo religioso, em especial entre os protestantes, e nem às transformações sociais que perpassavam o desenvolvimento da educação teológica no Brasil e no mundo. Os batistas eram no mínimo obrigados a se posicionarem, o que nunca se recusaram a fazer prontos como sempre estiveram a se afirmarem pela diferenciação – *Nós, os Batistas* – e isso colocava a identidade em disputa, sob o risco da negação, como destacou Marli Geralda Teixeira em sua tese de doutorado (TEIXEIRA: 1983).

“Uma Luz na Bahia e no Nordeste” A influência do IBBNE entre os batistas do Nordeste.

A 55ª Assembléia Anual da CBBA de 1978 em Eunápolis discutiu a possibilidade do IBBNE se tornar uma sucursal do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (STBNB) em Recife ou ser transferida a responsabilidade administrativa da Missão Batista do Norte do Brasil ao qual estava filiado para a Convenção Batista Baiana. A Assembléia designou uma comissão, da qual fez parte Newell Mack Shults, para estudar o assunto e apresentar o parecer na Convenção do ano seguinte em Jaguaquara¹¹⁹. O parecer de 1979 rejeitou a proposta de tornar o IBBNE uma sucursal do STBNB e aprovou a proposta de transferência do Instituto Bíblico para a égide da CBBA, desligando-o da Missão Batista do Norte do Brasil mais assediada pelo movimento radical. As propostas defendidas pela comissão foram:

1. Que a Convenção entre em entendimento com a Missão Batista do Norte do Brasil a fim de efetivar a transferência do Instituto Bíblico do Nordeste para a Convenção Batista Baiana.
2. Que, para a administração da instituição, a Junta Executiva da Convenção Batista Baiana crie um DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA, à frente do qual ficará o diretor do Instituto, funcionando nos moldes dos

¹¹⁹ Desde que assumiu o IBBNE Newell Mack Shults passou a compor as comissões de educação teológica das reuniões de Relações Cooperativas entre missionários norte-americanos e líderes brasileiros, da Convenção Batista Brasileira (CBB) e da Convenção Batista Baiana (CBBA).

demais departamentos da Junta Executiva dispõe, para o desempenho de sua função executiva e administrativa.

3. Que, uma vez efetivada a transferência, a Convenção se empenhe no propósito de, em tempo oportuno, elevar o Instituto à categoria de Seminário a fim de atender melhor as aspirações de preparo dos nossos jovens e o reclamo da causa Batista na Bahia¹²⁰.

Seguindo a última recomendação do parecer, Newell Mack Shults conduziu as reformas curriculares que desde 1975 adequaram a instituição a um projeto de educação teológica superior, criou condições institucionais para que alunos de outras denominações estudassem no Instituto sem que ele perdesse o caráter confessional, e investiu no aumento do número de professores, em especial brasileiros, formados nos seminários batistas já existentes no Brasil. Alguns alunos formados no IBBNE se tornaram professores da casa enquanto essa se manteve como instituição de nível médio, como José Belarmino do Monte. Quando se tornou Seminário Teológico os professores tinham que ter formação de nível superior e complementavam seus estudos nos demais Seminários da denominação, especialmente o do Norte em Recife com o qual o IBBNE tinha uma relação institucional mais próxima. Essas medidas permitiram que fossem criados em 1988 os cursos de Bacharelado em Teologia, Educação Religiosa e Educação Religiosa com Música, segundo modelo curricular do Seminário do Norte em Recife, implantando o Seminário Teológico Batista do Nordeste (STBNE):

Com a decisão da Convenção Batista Baiana em Barreiras, BA, o IBBN entrou numa nova época de sua história. Depois de 27 anos de elevados serviços com seus ex-alunos servindo em, pelo menos, 17 estados do Brasil e no estrangeiro, a Instituição viveu um novo nascimento com a aprovação da implantação do curso superior. Foi um momento histórico, emocionante, importantíssimo para o futuro da escola e do trabalho de Deus no Brasil. (...) O nosso propósito é a formação de pastores e obreiros autênticos, sólidos, que servirão como “exemplo dos fiéis, na palavra, no trato, no amor, no espírito, na fé e na pureza” (I Tm 4: 12). A nossa preocupação é ajudar homens e mulheres chamados e orientados por Deus a serem vasos de bênçãos nas mãos do Mestre¹²¹.

A partir de 1988 a instituição tornou-se Seminário Teológico Batista do Nordeste (STBNE) com a implantação dos cursos de Bacharelado, mas o nome Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) foi mantido nos Pedidos de Admissão até 1992. O processo de transição para a educação teológica superior foi lento se comparado com os seminários teológicos anteriores, principalmente, com o Seminário Teológico Batista Equatorial criado como Instituto Bíblico em Belém do Pará no ano de 1955 e elevado à condição de Seminário Teológico dez anos depois. Um processo mais longo de

¹²⁰ TORQUATO Jr., Clóvis. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste*. STBNB, 1992.

¹²¹ Atas da Convenção Batista Baiana. *Relatório do IBBNE*. Livro do Mensageiro da CBBA, 1988, p. 57.

transição ou de desenvolvimento da educação superior sugere maior controle institucional por parte das entidades mantenedoras, nesse caso, da Junta de Missões Estrangeiras de Richmond.

As permanências de Robert Elton Johnson dez anos à frente da instituição e de Newell Mack Shults por vinte oito anos atestam esse controle institucional, além da dependência financeira da Junta de Missões Estrangeiras de Richmond. No relatório de 1985 há uma observação sobre as receitas do IBBNE referente às *Verbas/Projetos da Missão* no valor de Cr\$ 2. 054. 483, 68 e às *Despesas com a chácara* (propriedade do IBBNE) no valor de Cr\$ 1. 523.146, 00 “A maior parte sendo a doação da Escola Profissionalizante das Igrejas Batistas dos Estados Unidos através da Missão Batista do Norte do Brasil”¹²²

Se a gestão de Robert Elton Johnson (1960-1971) foi centrada no desenvolvimento estrutural da instituição, a gestão de Newell Mack Shults (1971-1999) foi marcada pelo esforço de dar à instituição maior credibilidade dentro da Denominação Batista, e visibilidade dentro da sociedade feirense. Visibilidade especialmente alcançada quando o segundo diretor da instituição teológica recebeu do poder legislativo municipal o título de Cidadão Feirense em 1975, tornando-se a quarta pessoa em 102 anos de emancipação política da cidade a receber o título. A indicação foi do vereador Gerson Gomes, que “Em 1972, foi candidato, sendo o segundo mais votado, pelo MDB, com 1344. Na oportunidade fez a indicação de outorga de Título de Cidadania ao Pr. Mack Shults”¹²³.

O reconhecimento acontecia no período em que os batistas estavam mais próximos do poder político com a presença de Cleriston Andrade, diácono da Igreja Batista da Graça, na prefeitura de Salvador (1971-1975). O prefeito da capital fazia parte da Junta Administrativa do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) desde a década de 1960 e não é difícil perceber na outorga do título de Cidadão Feirense a Newell Mack Shults o colaboracionismo das principais lideranças batistas com o governo dos militares e a intenção destes em promover pessoas e grupos capazes de dar legitimação religiosa ao Regime instalado em 1964.

O que, no entanto, torna essa interpretação simplista é o fato da indicação de Newell Mack Shults ter sido feita pelo vereador Gerson Gomes, líder político da Assembléia de Deus, filiado ao MDB, que se aproximou politicamente de importantes

¹²² Atas da Convenção Batista Baiana. *Relatório do IBBNE*. Livro do Mensageiro da CBBA, 1986, p. 54

¹²³ OLIVEIRA, Lélia Vitor Fernandes. *Inquilinos da cidadania*. Feira de Santana. Fundação Cultural Egberto Costa. 2006, p. 112.

opositores do governo militar em Feira de Santana como Chico Pinto e Colbert Martins, e em 1982 foi candidato a prefeito da cidade com o apoio dos mesmos. Essa relação do líder de uma denominação pentecostal, com fortes vínculos com a população migrante, e políticos da oposição, com fortes vínculos com os trabalhadores, foi analisada pelo pesquisador Igor Silva em seu trabalho *Tu Não Participarás*. (SILVA: 2008).

É mais coerente pensar, que se tratava de um processo mais amplo de visibilidade e conquista de espaços sociais pelo protestantismo em Feira de Santana, que não apenas estava sendo aceito como “uma parte da vida da cidade” como ocorreu com a Igreja Evangélica Unida aceita pelas “pessoas influentes no comércio”, como discuti no segundo capítulo, como estava sendo disputado por grupos políticos de diferentes concepções ideológicas. Em relação ao IBBNE, outro fator que demonstrou a visibilidade conquistada foi o reconhecimento de utilidade pública pela Assembléia Legislativa da Bahia em 1979:

Fica declarado de utilidade pública o Instituto Bíblico Batista do Nordeste

O Instituto tem por objetivo primordial servir à coletividade feirense, mantendo um Seminário Menor para o preparo de líderes religiosos que também apóiam toda campanha visando melhorar a vida do povo em sentido espiritual, intelectual e também economicamente.

Foi aprovado¹²⁴.

Elevar o Instituto Bíblico à condição de Seminário Teológico era fundamental para alcançar os objetivos de credibilidade entre os batistas e de visibilidade social, e esse processo de transição foi conduzido pela Junta de Missões Estrangeiras de Richmond de modo a evitar que o IBBNE pendesse rapidamente para a influência ou o controle dos *radicais*, o espectro que rondava os batistas desde os anos 1920. Por isso a importância de, uma vez sediado na Bahia, o Instituto Bíblico ficar sob responsabilidade da Convenção Batista Baiana, mais ligada aos missionários norte-americanos que se opuseram aos *radicais*.

Depois que o IBBNE vinculou-se à Convenção Batista Baiana em 1979 os relatórios da instituição passaram a ser apresentados nas Assembléias Anuais da CBBA e publicados no Livro do Mensageiro. Os relatórios mostram o desenvolvimento dos cursos profissionalizantes e as atividades do corpo acadêmico, além da utilização do espaço do Instituto Bíblico – a maior propriedade dos batistas à disposição da educação

¹²⁴ ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DE SALVADOR. Projeto de Lei 5057/79 de 12 set. 1979. Autoria não encontrada.

teológica na Bahia – para atividades das igrejas e entidades batistas e outras denominações.

O espaço do IBBNE serviu durante todo o período para encontros da Convenção Batista Brasileira, da Convenção Batista Baiana, da Associação Batista Feirense, de outras entidades e denominações. Seus seminaristas participaram de acampamentos religiosos, mutirões evangelísticos e trabalhos assistenciais das igrejas locais de outras denominações, como mostrou o relatório que a Junta Administrativa do IBBNE apresentou à Convenção Batista Baiana em 1984:

A excursão com os formandos pelo sertão da Bahia visitando: Capim Grosso, Jacobina, Miguel Calmon, Cafarnaum, Central e Xique-Xique com excelente trabalho e grande aproveitamento (...)

Em fevereiro houve o retiro dos pastores e esposas com o Pr. Manfred Grellert, Diretor da Visão Mundial, como orador. Foi um grande retiro (...)

O Instituto está reservado durante o Carnaval de 1985 para a Igreja Batista de Brotas e novamente para a Dois de Julho em 1986¹²⁵.

No início do IBBNE, o missionário Robert Elton Johnson ansiava que os formados na instituição falassem “a língua do povo” e alcançassem as “grandes massas menos favorecidas”. Porém, o mesmo missionário demorou de assumir a direção do Instituto por causa da sua atuação em Itabuna diante da reincidência da Questão Radical, um dos movimentos contextualizantes discutidos no primeiro capítulo, que questionava a centralização administrativa e financeira das missões norte-americanas e a indissociabilidade entre a pregação religiosa e valores culturais anglo-saxônicos reproduzida pelos missionários.

Na década de transição do Instituto Bíblico à condição de Seminário Teológico, outros movimentos contextualizantes desafiaram de forma institucional, a educação teológica dos batistas em Feira de Santana. Em 1982 nascia em Salvador o projeto “Teologia Para Hoje”, capitaneado pelo teólogo João Dias de Araújo, que deu origem ao Instituto Teológico da Bahia (ITEBA)¹²⁶ cuja proposta pedagógica estava vinculada ao paradigma da Educação Teológica Contextualizada do protestantismo ecumênico. A Missão Batista Independente, que propôs desde o início do século XX a criação de um setor batista nacional totalmente desvinculado administrativa e financeiramente de missões estrangeiras (SILVA: 1982) criou em 1983 o Seminário Teológico Batista Independente do Nordeste em Feira de Santana.

¹²⁵ Atas da Convenção Batista Baiana. *Relatório do IBBNE*. Livro do Mensageiro da CBBA, 1984.

¹²⁶ ARAÚJO, Ithamar Bueno Dias de. *Um ideal bem vivido: dados biográfico de João Dias de Araújo* (Memórias), p. 18.

As contestações institucionais dos movimentos contextualizantes somadas à transição do IBBNE para a condição de Seminário Teológico na década de 1980 favoreceu a nacionalização do corpo docente e administrativo do IBBNE. Em 1985 o diretor ainda era um missionário norte-americano, o Pr. Newell Mack Shults, que permaneceu até 1999, mas todos os onze componentes da Junta Administrativa do IBBNE eram brasileiros, dez homens e uma mulher: Pr. Fernando Soares Albernaz, Pr. Hamilton da Cunha Rocha, Pr. Otacílio Lopes da Silva, Pr. Ezequiel M. da Costa Neto, Pr. João Norberto da Silva, Pr. Jessé da Silva, Pr. Noel Sampaio da Costa, Pr. Ely Lourenço da Silva, D. Rute Almeida, Pr. Edival Tolentino Sodré, Pr. José Rosa da Silva Filho¹²⁷.

O IBBNE nasceu da iniciativa dos missionários norte-americanos da Missão Batista do Norte do Brasil, sediada em Recife, e filiada à Junta de Missões Estrangeiras de Richmond. Na primeira reunião do Conselho que conduziu a criação do Instituto Bíblico em 1958, antes de a instituição instalar-se em Feira de Santana, o nome ainda estava vinculado à Missão Pernambucana, aparecendo nas Atas como *Instituto Bíblico Batista da Missão do Norte do Brasil*.

Ao iniciar as atividades na *Princesa do Sertão*, em 1960, a antiga Escola Bíblica de Serra Verde “nasceu de novo” com o nome de Instituto Bíblico Batista do *Nordeste*. A instituição se tornou em 1988 o primeiro Seminário Teológico Batista no interior nordestino, com sede em Feira de Santana, e filial em Salvador, Juazeiro e Teixeira de Freitas. Em entrevista ao informativo especial da 76ª Assembléia da Convenção Batista Baiana (1999), a missionária Audrey Minor Shults descreveu a importância do Seminário para a denominação:

Somos agradecidos a Deus porque as portas foram abertas neste local para a construção desta instituição no ano de 1960, com o propósito de preparar obreiros para trabalhar na Seara do Senhor. Daqui saíram os líderes do futuro e servos do Senhor (...). É gratificante saber que ex-alunos estão servindo ao Senhor nas igrejas e nos campos missionários. O STBNE *é uma luz na Bahia e no Nordeste*¹²⁸. (grifos meus).

Assim como em dois anos (1958-1960) o Instituto Bíblico da Missão do Norte tornou-se Instituto Bíblico Batista *do Nordeste*, os missionários deram ao IBBNE uma credibilidade dentro das Denominações protestantes, especialmente batista, e uma

¹²⁷ Atas da Convenção Batista Baiana. *Relatório do IBBNE*. Livro do Mensageiro da CBBA, 1985, p. 85.

¹²⁸ Entrevista com D. Audrey Minor Shults. Informativo especial da 76ª Assembléia da Convenção Batista Baiana, 1999.

visibilidade institucional diante da sociedade que ao invés de afastá-los como “Cidadãos de Outra Pátria” (SILVA: 1998) conferiu-lhes o título de “Cidadão Feirense”.

IV CAPÍTULO

“ESSES ENCONTRARAM O CAMINHO”: AS NARRATIVAS DE CONVERSÃO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE BATISTA

“Em verdade, em verdade te digo que, se alguém não nascer de novo não pode ver o Reino de Deus”. (Jo. 3: 3)

“Depois disso, ouvi a voz do Senhor, que dizia: a quem enviarei, e quem há de ir por Nós? Disse eu: eis-me aqui, envia-me a mim”. (Is. 6: 8)

Conversão e vocação: uma encruzilhada de conceitos e perspectivas

Os seminaristas que estudaram no Instituto Bíblico Batista do Nordeste (IBBNE) em Feira de Santana entre 1960 e 1990 produziram narrativas sobre suas experiências anteriores à conversão, e conseqüentemente, sobre a importância e o significado da conversão para a continuidade da vida religiosa. Ao terminar os estudos tornavam-se agentes religiosos que contribuía para que outras pessoas se convertessem. Uma era a identidade anterior ao estudo teológico, outra a identidade posterior, e no hiato aprendia-se a pensar como pastor, missionário, educador denominacional, evangelista, funções a serem exercidas em nome da denominação e por ela legitimadas, as quais na doutrina batista recebem o nome de ministérios, como definiu Merval Rosa:

Ministério é um termo geral que designa várias funções daqueles que se dedicam de modo especial ao serviço cristão. Há uma variedade de ministérios, de acordo com os vários dons que Deus distribui a seu povo. Seja qual for o dom que tenhamos e seja qual for o ministério que exerçamos o que se requer de nós é que sejamos fiéis¹²⁹.

Antes de aprenderem no estudo teológico a desempenharem os ministérios religiosos, os convertidos aprenderam a serem novos fiéis, e a se identificar com o ministério que lhe era permitido e para o qual se sentia mais apto. Não aprenderam como autodidatas – embora a leitura individual da Bíblia e a piedade particular tenham sido sempre estimuladas pelas igrejas e valorizadas nos relatos – mas no cotidiano das congregações, nas atividades religiosas da denominação, no convívio com fiéis

¹²⁹ ROSA, Merval. *O Ministro Evangélico: sua identidade e integridade*. 2ª Edição, 2001, p. 27.

experientes ou igualmente neófitos, e principalmente na diferenciação às pessoas “do mundo”, os não convertidos.

Quando chegaram à condição de aspirantes ao estudo teológico os fiéis já entendiam sua conversão como algo estabelecido, ou assim a apresentaram para serem aceitos pelo IBNE, como uma árvore que depois de plantada e regada já estava pronta para dar frutos. Esse encadeamento de um percurso assistemático do tornar-se crente para o aprendizado sistemático das funções ministeriais tinha como elos as experiências de conversão e vocação dos fiéis.

Os conceitos de *conversão* e *vocação* como categorias de análise de experiências religiosas derivam da significação dessas experiências pelos sujeitos religiosos. Foram categorias que saídas da religião para os estudos acadêmicos do fenômeno religioso mantiveram a terminologia ainda que com significações mais complexas. Os estudos sobre o campo religioso têm confrontado a conversão e a vocação tanto como representações de experiências religiosas quanto como categorias de análise dessas experiências, e assim, problematizando a produção do conhecimento sobre o fenômeno religioso no presente e no passado, em especial as abordagens que discutem a construção de identidades religiosas e reproduzem uma teoria weberiana da mudança cultural (MONTEIRO: 1999).

Antes de passar aos relatos e analisar as representações de conversão e vocação criadas ou reproduzidas por homens e mulheres seminaristas do IBNE entre 1960-1990, reinício o debate sobre a conversão e a vocação, suas limitações e possibilidades segundo pesquisas recentes sobre o campo religioso brasileiro, passo importante para entender a construção da identidade religiosa a partir das narrativas que os seminaristas escreviam nos *Pedidos de Admissão*.

O principal responsável por uma abordagem da significação cultural e não teológica das categorias *conversão* e *vocação* foi Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Na introdução da dissertação mencionei que para Weber o protestantismo representou na experiência religiosa ocidental uma racionalização das práticas motivadas por crenças, ou numa linguagem mais sociológica: das ações orientadas por valores, no campo religioso (BOURDIEU: 2001). A *afinidade eletiva* entre o protestantismo e o capitalismo consistiu numa recíproca influência para que ambos se desenvolvessem, estabelecendo elos afins entre a racionalização econômica do capitalismo e a racionalização religiosa do protestantismo. Ambos – protestantismo e capitalismo – apresentaram-se no pensamento weberiano como forças culturais

promovedoras do desencantamento do mundo e da autonomia das diferentes instâncias da vida social, cada uma com seu respectivo processo de racionalização.

Racionalizações dos mais variados tipos tem existido em vários setores da vida, em todas as áreas da cultura. Para caracterizar suas diferenças de um ponto de vista da história da cultura é necessário saber quais setores foram racionalizados e em que direção. Por isso, nossa primeira preocupação é desvendar e explicar a gênese e a peculiaridade do racionalismo ocidental e, por esse enfoque, sua forma moderna. (WEBER: 2000, p 30)

Para Max Weber, o conceito moderno de *vocação* era filho da Reforma Protestante, representava a *ascese* como um exercício espiritual saindo da vida monástica e invadindo as atividades seculares. Embora a importância dada ao trabalho estivesse aumentando desde o pensamento de fins da Idade Média, foi só a partir de Lutero que ele adquiriu centralidade como forma de servir a Deus: “O único modo de vida aceitável por Deus não era o superar a moralidade mundana pelo ascetismo monástico, mas unicamente o cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo”. (WEBER: 2000 p. 65). A partir do protestantismo, com Lutero e posteriormente Calvino, a vocação se tornou o princípio que norteava a vida pública do fiel, racionalizando suas atividades no mundo, numa *ascese intramundana* assim definida:

O ascetismo cristão, que de início se retirava do mundo para a solidão, já tinha regrado o mundo ao qual renunciara a partir do mosteiro, e por mais da Igreja. Mas no geral, tinha deixado intacto o caráter naturalmente espontâneo da vida laica do mundo. Agora avançava para o mercado da vida, fechando atrás de si a porta do mosteiro; tentou penetrar justamente naquela rotina de vida diária, com sua metodicalidade, para amoldá-la a uma vida laica, embora não para e nem deste mundo (WEBER: 2000 p 112).

Conversão e vocação não seriam assim estágios antagônicos ou distantes no viver protestante, mas, os valores e princípios aprendidos a partir da conversão, como a importância do estudo da Bíblia, a consagração de todas as atividades religiosas e seculares ao serviço e à glória de Deus, convergiram para o sentimento vocacional que se define como “a valorização do cumprimento do dever nos afazeres seculares como a mais alta forma que a atividade ética do indivíduo pudesse assumir”. (WEBER: 2000 p. 65).

A conversão seria a porta de entrada para esse mundo de racionalização religiosa que é o protestantismo. Racionalização entendida por Weber como organização prática das condutas a partir de sentidos e finalidades. Weber inaugurou uma corrente de

interpretação do significado cultural do protestantismo a partir da conversão como um processo de reorientação das práticas sociais motivada pela incorporação de um novo “ethos”, e com ela uma teoria da mudança cultural. (MONTEIRO: 1999).

Não me propus a discutir como os muitos autores que estudaram o protestantismo trabalharam o conceito de conversão ou descreveram a experiência, mas em perceber quais as linhas mestras de interpretações aceitas e não aceitas sobre a conversão, e quais as alternativas de abordagem para a pesquisa do protestantismo propostas por aqueles que problematizam a chave hermenêutica da conversão¹³⁰.

Em *As variedades da experiência religiosa* Willian James estudou a conversão com o objetivo de compreender a matriz emocional das construções religiosas subsequentes. As racionalizações ou formas racionalizáveis da experiência religiosa só explicariam a dimensão que já se tornou compreensível na religião, mas não explicariam a motivação e as bases emocionais que a constituíram e a partir das quais ela pode ser modificada. Segundo o autor “... existe pouca teologia doutrinária numa experiência dessa natureza [a conversão], que começa com a necessidade absoluta de uma ajuda do alto, e termina com a sensação de que ele nos ajudou” (JAMES: 1995, p 134).

Para Willian James, bem como para Rudolf Otto, autor do clássico da fenomenologia da religião *O Sagrado*, os mitos, os ritos, as doutrinas, as liturgias e as teologias, são racionalizações que produzem o esquecimento da experiência emocional – instável e insegura – que liga originalmente as pessoas à religião, esquecimento que é produzido em benefício da manutenção da institucionalidade religiosa, seus poderes constituídos e suas práticas partilhadas pela coletividade (JAMES: 1995).

Cândido Procópio Camargo foi o principal responsável por uma Sociologia da Conversão, marcadamente weberiana, nos estudos do protestantismo brasileiro. O grande dilema proposto por ele era: quais as possibilidades do protestantismo numa cultura como a brasileira marcada pelo amálgama formado de crenças católicas e “mediúnicas” (espíritas e afro-brasileiras)? A que necessidades sociológicas o protestantismo responde diante dessa cultura a ponto de levar indivíduos a encontrar nele uma alternativa? Candido Procópio Camargo considerava que a conversão era a categoria explicativa que tornaria esse dilema compreensível (CAMARGO: 1973).

¹³⁰ Para uma leitura mais aprofundada sobre modelos recentes de explicação da conversão, suas possibilidades e limites ver: VALLE, Edênio. *Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa*. Revista de Estudos da Religião (REVER), nº. 2/2002/ pp. 51-73. Site: <http://www.pucsp.br/rever>

A conversão como ponto de partida para a penetração na visão de mundo protestante, foi um problema abordado também por Rubem Alves que a definiu como “um processo psicossocial que se caracteriza pela desestruturação de esquemas de significação, seguido da adoção de um outro, estruturalmente distinto do primeiro” (ALVES: 1979 p. 58).

Nos cultos das denominações protestantes mais proselitistas, o ato de levantar o braço ou dirigir-se à frente do púlpito no momento do apelo à conversão, em sinal de aceitação de Cristo e de entregar-se a ele, é uma dramatização na qual se estabelecem “acordos silenciosos” entre a comunidade e o indivíduo que se converte. Ambos possuem suas próprias razões e expectativas quanto à vida futura. O neófito está, sobretudo, buscando encontrar esquemas de significação que resolva sua crise existencial com a realidade, e por isso, ele não sabe ao certo no que deverá crer, uma vez que o conteúdo da sua fé lhe será ensinado em sua vida congregacional.

A linguagem religiosa se origina nas emoções e, por isso, é necessário identificar as emoções a partir das quais ela se construiu praticamente... Que isto é assim, basta notar que a linguagem protestante nunca é aceita de uma só vez, como produto acabado, inteiro, pacote que já contém todos os seus elementos. Há uma ordem a ser seguida. Ninguém se converte à doutrina da trindade, ou à doutrina do nascimento virginal, ou da inspiração verbal das escrituras ou mesmo à moral protestante. Estas doutrinas são palavras que não movem emoções. (ALVES, 1979, p. 53)

A comunidade sabe no que o novo crente deverá crer e a doutrinação serve para produzir o esquecimento da experiência fundante, emotiva e inconstante (e por isso perigosa à estabilidade), e codificá-la num saber reproduzível. Rubem Alves propôs essa interpretação da conversão para um tipo ideal de protestantismo que ele chamou de *Protestantismo da Reta Doutrina*, tendo como inspiração a Igreja Presbiteriana do Brasil, caracterizado por privilegiar “a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial”. (ALVES: 1979 p. 35). A abordagem alvesiana sobre a conversão realiza uma síntese dos estudos de Willian James e da Sociologia da Conversão de tradição weberiana e procopiana, acrescentando ainda a influência da formação plural de Rubem Alves em Teologia, Filosofia e Psicanálise.

Essa Sociologia da Conversão tem levado os estudiosos a estabelecerem um corte feito entre o *antes* e *depois* da conversão a partir da racionalização da vida religiosa associada, muitas vezes acriticamente, ao protestantismo, e tem se pautado numa

perspectiva sociológica que não dialoga com as contribuições da Antropologia no campo das religiões. Como observou Paula Montero:

essas preocupações encerraram a reflexão sobre o protestantismo em círculo de giz que aprisionou o debate em torno de dois grandes problemas: a secularização da sociedade como condição da construção da modernidade e a conversão como caminho da mudança cultural. A partir dessa camisa de força epistêmica, tratou-se de medir o grau de racionalização das condutas implicadas no processo de conversão. (MONTERO: 1999, p. 356)

Muito mais do que a substituição de “esquemas de significação” que define a conversão religiosa na perspectiva alvesiana, o que se valoriza em algumas abordagens mais contemporâneas é a circulação de significados religiosos entre instituições e praticantes da religião, que torna possível uma pluralidade de alternativas acessíveis para a escolha de uma nova instituição ou experiência religiosa por parte do sujeito contemporâneo. Como conceito alternativo ao de *conversão*, os pesquisadores Ronaldo de Almeida e Paula Montero indicam que o conceito de *trânsito religioso*:

aponta pelo menos para um duplo movimento: em primeiro lugar, para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas; em segundo lugar, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos (ALMEIDA & MONTERO: 2000, p. 2).

Essa crítica vai de encontro aos modelos tradicionais de explicação da conversão religiosa, sobretudo de tradição weberiana, que apresenta um processo subjetivo de adesão a um novo credo como uma ruptura ou superação de credos e referências religiosas e culturais anteriores. Isso só foi possível porque a própria experiência de mudança religiosa se alterou após as Guerras Mundiais, os novos movimentos sociais e culturais, e o advento do paradigma cultural da pós-modernidade, identificado com o neoliberalismo, em que a própria religião – tal qual a cultura – começou a ser explicada como um mercado de bens simbólicos (MARTELI: 1995), embora os próprios defensores do conceito de *trânsito religioso* critiquem “a redução do fenômeno do trânsito religioso ao processo de mercantilização dos bens de salvação” por obscurecer “os mecanismos particulares de ressignificação das crenças religiosas” (ALMEIDA & MONTERO: 2000).

O conceito de conversão está sendo contestado nas atuais pesquisas sobre o campo religioso e suas transformações porque reproduz uma teoria da mudança cultural que fundamenta certa especialização disciplinar e religiosa. A Sociologia da Religião estaria

dividida numa corrente de influência weberiana dedicada ao protestantismo, à modernidade e a democracia como temas correlatos, e numa corrente de influência marxista dedicada à pesquisa da relação entre catolicismo, Estado, organizações da sociedade civil e dos trabalhadores. Num outro campo estariam os estudos antropológicos das experiências religiosas influenciados pelas teorias de Émile Durkheim dedicados às religiosidades populares e representações religiosas (MONTEIRO: 1999).

As razões para a contestação do conceito de conversão encontram-se ainda fundamentada nos novos rumos que o debate sobre a *identidade* – ele mesmo recente – tomou nos últimos anos com o surgimento de uma perspectiva “pós-moderna” de sujeito social (HALL: 2006), ou que reconhecem uma “modernidade tardia” que desloca sentidos, descentraliza temporalidades e espaços formadores do sentimento de pertença às coletividades (CASTELLS: 2000).

Entre as transformações religiosas que diminuem a aceitação de uma abordagem centrada na conversão está a pentecostalização do campo religioso brasileiro, criando religiosidades fluidas em que certos elementos simbólicos estão em constante circulação entre praticantes e intuições religiosas distintas e muitas vezes abertamente concorrentes. Entre os neopentecostais o conceito de “libertação” no sentido de um constante exorcismo do mal (espiritual, psicológico, social) parece substituir o conceito de conversão.

As representações sobre a mudança de vida religiosa nos Pedidos de Admissão que pesquisei estavam permeadas de referências bíblicas – como na verdade uma gama significativa de representações no protestantismo – a exemplo do sentido dado à palavra conversão que expressava uma substituição de esquemas de significação, como se percebe na análise das fontes históricas pesquisadas da Denominação Batista. Por isso a necessidade da leitura crítica das fontes para não ficarmos reféns dos seus pressupostos.

Para a análise dos relatos de conversão e vocação dos batistas entre 1960-1990, as abordagens que trabalham com o conceito de conversão demonstraram-se mais pertinentes, e por isso, foram mais adotadas, embora as contribuições da corrente do trânsito religioso tenham ajudado a compreender as permanências, que a idéia de ruptura implícita ao conceito de conversão muitas vezes obscurece.

Antes e depois: modelos de narrativa e exemplos dramáticos de conversão e vocação

Não foi possível averiguar outras experiências de escrita e leitura dos alunos além daquelas relacionadas à vida religiosa e ao estudo teológico, mas para a escrita dos relatos de conversão os alunos contavam, além das próprias lembranças, com modelos bíblicos de narrativa, com testemunhos exemplares de conversão de pessoas da igreja, com sermões pregados ou publicados, com a literatura denominacional, e com os periódicos *O Jornal Batista* e *O Batista Baiano*.

Encontrei narrativas bíblicas de grandes transformações na vida de uma pessoa após a intervenção divina, que foram apropriadas na prédica protestante como conversões, mas há também relatos que são propriamente de conversão, como do Apóstolo Paulo na estrada para Damasco (At. 9: 1-9). Há ainda os textos que falam do nascer de novo (Jo. 3: 1-8), ser uma nova criatura em Cristo (II Co. 5: 17), andar em novidade de vida (Ro. 6: 4), e das coisas velhas que passaram e tudo se fez novo (II Co. 5: 17).

Os jornais denominacionais publicavam relatos de conversão – alguns extraídos dos livros de História dos batistas – desde os mais comuns aos mais espetaculares, como o do primeiro pastor batista, o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque no século XIX e de um ex-criminoso conhecido como Cabeleira na década de 1960. O primeiro como modelo típico de conversão de sacerdotes ou religiosos católicos, e o segundo como modelo típico de regeneração social de pessoas perigosas ou consideradas irrecuperáveis para o convívio social. Estes dois modelos foram recorrentes na literatura e imprensa denominacional.

No caso do ex-Cabeleira, o testemunho não era dado apenas pela narrativa, mas pela transformação visual do mesmo. As fotos publicadas no jornal devem ser “lidas” como os textos que as acompanha, e não apenas como ilustração desses textos. A intenção de publicar as fotos era impressionar, e principalmente, mostrar que qualquer pessoa podia transformar-se completamente, que não se poderia dizer de ninguém “aquele ali não tem mais jeito”, uma vez que até um ex-criminoso, “visivelmente desajustado”, na ótica batista da época, transformara-se em um “homem de bem” ao se converter.

Antes e Depois: a conversão do criminoso conhecido como Cabeleira.

as menores, nada existindo até o presente que desabone ou venha a desabonar o caráter piedoso, abençoado e dedicado Evangelista em causa.



Antes de convertido

Seus conhecimentos gramaticais são poucos, mas, muito mais do que os do irmão Narciso Leiros de Almeida, pois o irmão Adelino frequentou por algum tempo o Seminário Teológico

a finalidade de preparar-se para o Ministério, acontecendo, porém, que os muitos convites levaram-no, por questão de consciência, a trancar a matrícula, por entender ser essa a vontade de Deus — falar e não calar, de Cristo, às almas que desejam ouvir do poder de Deus em sua vida — o que fez.

Sem lisonja, é o D. L. MOODY brasileiro, pois bem sabeis, ilustre colega, que o inglês daquele grande e imortal Evangelista era pobre, porém as mensagens eram riquíssima e poderosas e que levaram muitos milhares de pecadores aos pés de Cristo.

Até a presente data nunca me deu trabalho desonroso, nunca envergonhou o nome de Cristo, nunca negou o seu Salvador, porém, sempre, o confessou com autoridade, poder e glória diante dos grandes e pequenos sábios e ignorantes, gentios e judeus, chegando mesmo a ocupar o púlpito da 1.ª Igreja Batista do Rio de Janeiro.

Tem grandes experiências do seu fecundo ministério, não obstante leigo, já tem abalado cidades inteiras como o grande Evangelista Billy Graham.

Por onde passa anunciando “CRISTO A ÚNICA ESPERANÇA”, gosta de visitar as Cadelas

Públicas e falar aos seus ex-companheiros do crime, e isto com muito êxito.



Após convertido

Sei que os irmãos vão ficar muito bem servidos desde que ele possa corresponder à vossa solicitação, pois a sua agenda costuma ficar cheia de janeiro a de-

FONTE: *O Batista Baiano*. Março de 1967, p. 03

Não apenas a difusão da história e das imagens de sua transformação, mas a própria presença do ex-Cabeleira em encontros religiosos como conferências e retiros espirituais contribuiu para a conversão de muitas pessoas, inclusive seminaristas: “me converti numa série de conferências feitas pelo ex-cabeleira. Eu tinha 9 anos, e no dia 31 de Dezembro me batizei”¹³¹. A conversão de pessoas consideradas “irrecuperáveis” causava muita repercussão, os encontros religiosos que contavam com testemunhos como o do ex-Cabeleira eram os mais divulgados e concorridos, e quase sempre esses relatos indicavam elementos extraordinários na experiência de conversão, como sonhos proféticos ou audição de vozes, como no relato de um dos candidatos ao IBNE:

Alcoólatra inveterado, já desenganado pela família; no regresso de minha atividade para casa fui advertido por uma voz que me orientou a passar na igreja e pedir oração. Isso eu fiz no mesmo dia, e no domingo seguinte voltei e me decidi, o que me aconteceu só Deus e minha família sabe¹³².

¹³¹ PEDIDO DE ADMISSÃO. E. F. F. Concluintes, Educação Religiosa, IBNE, 1987.

¹³² PEDIDOS DE ADMISSÃO. L. L. S. Concluintes, Médio em Teologia. IBNE, 1987.

Relatos, sermões, biografias, testemunhos lidos ou ouvidos, formavam um enquadramento da memória que servia de referência para novas descrições das experiências de conversão e vocação. Willian James em seu estudo sobre *As variedades da experiência religiosa* argumentou que era necessário procurar “as experiências originais que fixaram padrões para toda a massa de sentimentos sugeridos e de procedimentos imitados” (JAMES: 1995 p 18).

O missionário Gene H. Wise publicou em dois volumes o livro *Estes encontraram o caminho* pela Casa Publicadora Batista, uma coletânea de relatos de conversão extraídos de uma coluna homônima do *Jornal Batista* criada pelo próprio missionário. O primeiro volume foi publicado em 1955, e o segundo volume em 1965. O missionário narrou a maioria das histórias, outras foram contadas pelos próprios protagonistas e uma menor parte das histórias foram narradas por pastores ou familiares próximos aos protagonistas.

Os títulos das histórias que compõem o livro dão um indício das principais forças religiosas e seculares contra as quais os batistas se defrontavam, e dos modelos existentes para novos testemunhos orais ou escritos. Almir S. Gonçalves no prefácio do segundo volume do livro *Esses encontraram o caminho* escreveu: “Essas histórias poderão encaminhar outros a encontrarem o caminho. Os pregadores poderão usá-las com muito proveito como ilustração de seus sermões”¹³³. Somando os dois volumes são cinquenta e três relatos de conversão, por isso não cito a todos nem analiso cada um deles, apenas aponto a seguir as temáticas que por se repetirem em outras narrativas eram exemplares.

Não faltavam histórias em que sujeitos perigosos, violentos ou “desregradados” mudavam de vida depois de converterem-se: “*Quem atravessar esta linha receberá duas balas no coração*” / *Como um “valentão” chegou a ser um servo de Deus* / *Um filho pródigo do século vinte* / *Como um jovem presidiário encontrou a verdadeira liberdade*¹³⁴. A maioria dos relatos era de pessoas que deixaram o catolicismo ou abandonaram outras religiões. Nesses relatos o foco principal era a condenação da “idolatria”¹³⁵: *Uma vitória sobre o catolicismo e a macumba* / *Como achou o Salvador verdadeiro um peregrino a Bom Jesus da Lapa* e a conversão de sacerdotes católicos ou

¹³³ WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. Vol. II. CASA PUBLICADORA BATISTA, Rio de Janeiro, 1966.

¹³⁴ WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. CASA PUBLICADORA BATISTA, Rio de Janeiro. . Vol. I (1955), Vol. II (1966).

¹³⁵ Como os Batistas se referiam ao culto dos santos, crença em entidades não cristãs e adoração de imagens.

de pessoas a despeito da oposição do clero era especialmente valorizada: *Como Deus usou um harmônio para ganhar um seminarista católico / Deixou a batina para pregar as Boas Novas de Salvação / Os bons conselhos de um católico ajudaram um senhor a tornar-se crente / “Protestante nunca serei, tenho fé em Deus”*¹³⁶.

Alguns relatos narravam histórias em que pessoas e situações simples influenciaram conversões: *O convite de uma menina resulta na conversão de uma família / Como um analfabeto ganhou uma alma / A luz do evangelho penetra no coração de um pobre cego*. Alguns relatos ressaltavam a importância da leitura ou audição da Bíblia para a conversão: *A História de uma Bíblia Roubada / A influência de uma Bíblia que caiu nas mãos de um político / A conversão de um lavrador por meio de um Novo Testamento*. Valorizava-se também a influência de missionários e evangelistas para a conversão: *Como a afabilidade de um pastor influenciou a vida de um jovem*, e o pioneirismo evangélico em determinados lugares ou segmentos sociais: *O primeiro crente na Vila das Dores*. Valores importantes para a vida cristã na ótica batista como o desprendimento e a renúncia também encontravam seus exemplos *Abandonou o rádio para servir a Cristo no sertão / Trocou os aplausos do mundo pelo conhecimento do Salvador*¹³⁷.

Em tempos de Guerra Fria não faltou na coletânea organizada pelo missionário norte-americano relatos de conversão de comunistas e ateus: *Como um jovem trocou o Comunismo Ateu pelo Evangelho / Perderam os bens na Revolução, mas ganharam a paz de Cristo / Jovem comunista encontra liberdade no Brasil*. Este último vale a pena analisar a construção da narrativa e citar alguns trechos. O missionário começa narrando a vida do jovem Gerd Wensel “antes de o ‘Muro da Vergonha’ se erguer em Berlim”¹³⁸.

Depois de mencionar a divisão da Alemanha em Oriental (comunista) e ocidental (capitalista) o missionário descreveu o alistamento de jovens ao Partido Comunista quase como um processo de conversão e doutrinação, e os elementos simbólicos que marcavam o pertencimento à Juventude Livre Alemã no lado oriental quase como uma filiação religiosa. Destacou principalmente o caráter irreligioso do ensino público:

¹³⁶ WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. CASA PUBLICADORA BATISTA, Rio de Janeiro. . Vol. I (1955), Vol. II (1966).

¹³⁷ WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. CASA PUBLICADORA BATISTA, Rio de Janeiro. . Vol. I (1955), Vol. II (1966).

¹³⁸ WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. Vol. II. CASA PUBLICADORA BATISTA, Rio de Janeiro, 1966, 121 pp.

Obrigado a se matricular numa escola comunista, o menino Gerd aprendeu logo a não crer em Deus, nem na Bíblia, nem em Jesus Cristo. A primeira frase que escreveu no quadro negro foi esta: “Não existe Deus”. Passando-se os anos, as idéias materialistas penetraram na mente do menino de tal modo que, ao chegar à idade de 13 anos, estava disposto a declarar a sua lealdade ao Partido Comunista Internacional¹³⁹.

A mãe de Gerd, descrita como “uma crente sincera”, conhecia uma família de judeus que o marido ajudara a fugir do Nazismo. Preocupada com a influência do comunismo sobre o filho a mãe pediu ajuda à família judia para que ela e o filho pudessem fugir para o Brasil. Segundo o missionário, mãe e filho “eram dois dos quatro milhões de indivíduos que dessa maneira, fugiram do Paraíso Comunista”¹⁴⁰. No Brasil, o jovem Gerd ainda se envolveu com “um grupo de pequenos agitadores com idéias extremistas” que se reuniam num ginásio da Av. Paulista. A conversão aconteceu depois de um convite para participar de uma atividade da mocidade da Igreja Batista da Liberdade:

Em 1958 foi convidado a passar algumas semanas no acampamento da “Palavra da Vida”, aceitou, não por interesses espirituais, mas porque soube que havia uma piscina e campo de esportes, além de passeios e outros divertimentos naquele lugar pitoresco. Foi ao acampamento imbuído de idéias materialistas, mas num dos cultos reconheceu o erro do caminho em que estava andando e entregou seu coração a Jesus Cristo. Sentiu naquela hora uma alegria e satisfação que nunca dantes conhecera. Voltou do acampamento com suas idéias completamente mudadas e depois de estudar as doutrinas da Bíblia na classe de catecúmenos, foi aceito pela igreja e batizado pelo Pastor Erodice de Queiroz¹⁴¹.

Depois disso o jovem Gerd deixou um promissor emprego numa firma para dedicar-se à evangelização. Estudou na Faculdade Batista de São Paulo e depois mudou para Recife para continuar a se preparar para o ministério pastoral: “Estava disposto a servir a Deus *com o mesmo entusiasmo e dedicação* com que havia servido ao Partido Comunista”¹⁴² (grifos meus).

Os estudos de perfis masculinos e femininos da Bíblia, as biografias de missionários e evangelistas e as histórias de centros de formação ministerial também

¹³⁹ WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. Vol. II. CASA PUBLICADORA BATISTA, Rio de Janeiro, 1966, 123 pp.

¹⁴⁰ WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. Vol. II. CASA PUBLICADORA BATISTA, Rio de Janeiro, 1966, 123 pp.

¹⁴¹ WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. Vol. II. CASA PUBLICADORA BATISTA, Rio de Janeiro, 1966, 121 pp.

¹⁴² WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. Vol. II. CASA PUBLICADORA BATISTA, Rio de Janeiro, 1966, 121 pp.

eram modelos oferecidos e procurados para criar oportunidades ao sentimento vocacional ou comportamentos exemplares. A missionária Mildred Cox Mein, responsável pela biblioteca do IBNE, escreveu ou traduziu muitas biografias de missionários, estudos sobre as mulheres na Bíblia, um Manual de Missões, e uma história do Seminário de Educadoras Cristãs (SEC) intitulado *Casa Formosa* em 1967. Esses livros eram lidos na formação religiosa de homens e mulheres batistas tanto na Escola Bíblica Dominical quanto nas instituições teológicas e contribuíam para a construção de uma identidade denominacional¹⁴³.

As biografias reforçavam o ideal de heroísmo na fé – existiam séries intituladas *Heróis da Fé* e *Heróis Cristãos* - destacando o enfrentamento de dificuldades pessoais e culturais de missionários (as) em nome da pregação do Evangelho, a importância dos pioneiros como desbravadores, e principalmente, a vitória sobre as adversidades, a ascensão social através do cumprimento da vocação e as bênçãos espirituais e materiais como recompensa de Deus por uma vida cristã dedicada¹⁴⁴. A bibliografia missionária influenciou muitas vocações como mostra o relato de uma candidata ao Instituto Bíblico Batista do Nordeste:

Aprendi que Missões veio do coração de Deus. Meu coração rejubilava de alegria quando saíamos a distribuir folhetos, fazer visitas em orfanatos ou asilos. *A cada biografia missionária que lia, ia crescendo uma chama de amor pelas almas perdidas.* E minha vida foi se desenvolvendo nisso. A igreja da qual era membro também influenciou muito nesse sentido, pois ela era uma Igreja missionária; que se preocupava com os perdidos e com os missionários¹⁴⁵ (grifo meu).

As sociedades internas das igrejas batistas com caráter missionário como *Mensageiras do Rei* para as meninas e *Embaixadores do Rei* para os meninos, na transição da infância para a adolescência, exerciam uma importante função de

¹⁴³ Entre os livros escritos ou traduzidos pela missionária encontram-se na biblioteca Mildred Cox Mein do STBNE: *Esboço da vida do Apóstolo Paulo* (1941), *Mulheres na Bíblia: Velho Testamento. Estudo por meio de esboços* e *Mulheres na Bíblia: Novo Testamento. Estudo por meio de esboços* (1949), *Marinheiro de muitos mares* (1952), *Um judeu errante no Brasil* (autobiografia condensada de Salomão Guinzburg 1954), *O Mágico do Reino Vegetal* (1955), *Fiel até a morte* (1966), *Casa Formosa: Jubileu de Ouro do Seminário de Educadoras Cristãs 1917-1967* (1967), *Manual de Missões* (1968), *O Médico dos mares profundos* e *Dois espadas* (1974), *De escravo a cientista* (1980). Os livros foram publicados pela Casa Publicadora Batista e republicados pela editora batista JUERP e por sociedades internas da Denominação Batista.

¹⁴⁴ Alguns livros dessa bibliografia missionária encontrados na Biblioteca Mildred Cox Mein: *Eles morreram pela fé: heróis e mártires da obra missionária desde os apóstolos até nossos dias* de Juan Vareto (1982), *Colunas Batistas no Brasil* de Délcio Costa (1964), *Caminhos de Deus: Biografias missionárias de Myrtes Matias* (1976) e *Aventuras em terras Bolivianas* de Valdomiro Motta (1968).

¹⁴⁵ PEDIDO DE ADMISSÃO. A. C. N. A. Concluintes, Bacharelado em Educação Religiosa, IBNE, 1992

inculcação dos valores da denominação. O conhecimento dos livros publicados nas séries *Heróis da Fé* e *Heróis Cristãos* era uma condição para que as integrantes das Mensageiras do Rei subissem de grau dentro da organização até se tornarem “Rainha Regente” (ALMEIDA: 2006). Muitos desses livros foram escritos, traduzidos ou adaptados pela missionária Mildred Cox Mein. O relato de outra candidata menciona a influência dessa literatura missionária, evidenciando a eficácia da doutrinação promovida nas sociedades internas:

“comecei a fazer parte da organização Mensageiras do Rei na qual fazíamos estudos de biografias de missionárias, tínhamos notícias dos campos, então foi nascendo em mim um amor por missões e senti que Deus sempre queria e quer algo a mais de mim”.¹⁴⁶

O orador da turma de formandos de 1974 fez um discurso sobre heroísmo cujo conteúdo demonstrava a defesa de valores não apenas religiosos, mas também cívicos, e citou figuras históricas exemplares dos valores aprendidos e proclamados:

O estudante ministerial, quando alcança a conclusão do seu curso, regozija-se pelo triunfo que o leva a ser considerado um herói. A turma Casal Shults, esperava que este dia chegasse e hoje ela expressa o seu heroísmo. Luta, fé, confiança em si, são qualidades existentes dentro da vida de um herói, que procura realizar o seu sonho até alcançar o triunfo sem cair no fracasso de ceder.¹⁴⁷

No decorrer do discurso, o orador da turma “Casal Shults” falou sobre *iniciativa, destemor, recursos físicos e espirituais, desprendimento, e senso de dever*, como características que “formam no homem uma capacidade de heroísmo” exemplificando isso em algumas figuras históricas como: Lutero, Abraham Lincoln e Tiradentes. Talvez a mais influente biografia entre os batistas tenha sido a autobiografia do missionário Salomão Guinsburg, *Um judeu errante no Brasil*, tanto na versão integral quanto nas versões adaptadas para as séries *Heróis da Fé* e *Heróis Cristãos*. O missionário foi autor e tradutor de muitos hinos do *Cantor Cristão*, hinário da Denominação Batista no Brasil. Sua autobiografia e sua contribuição à hinologia batista se tornaram um modelo de testemunho e da experiência missionária. E para Salomão Guinsburg cada novo missionário era a continuação por excelência da igreja cristã

¹⁴⁶ PEDIDOS DE ADMISSÃO. C. V. S. S. B. Concluintes, Bacharel em Educação Religiosa com música, STBNE. 1990.

¹⁴⁷ PEDIDOS DE ADMISSÃO. J. S. L. Concluintes, Ginásio Teológico. IBNE, 1974.

primitiva, apóstolos do seu tempo, idéia que poderia ser muito mobilizadora dos sentimentos vocacionais dos leitores: “O livro dos Atos dos Apóstolos nunca foi concluído, porque os feitos dos missionários nos campos de missões são a continuação dos mesmos atos. O mesmo Deus está com eles, o mesmo Deus os inspira, o mesmo poder os reveste”¹⁴⁸.

Os missionários norte-americanos da Junta de Missões Estrangeiras de Richmond, atuantes em Feira de Santana desde os anos 1940 e mantenedores do Instituto Bíblico Batista do Nordeste reforçavam-se uns aos outros como exemplos para os fiéis e as congregações através do reconhecimento público das trajetórias missionárias, de homenagens solenes ou escritas, como nas homenagens publicadas no *Livro do Mensageiro da CBBA* a M.G. White e Burley Cader citadas nos dois capítulos anteriores, e da atribuição de funções dirigentes nos órgãos denominacionais.

É importante considerar ainda a ficção batista, publicada pela editora JUERP, analisada por Elter Dias Maciel em *O Drama da Conversão* (1983). Os romances e as novelas tinham como tema central do enredo a conversão, e como desfecho das histórias a experiência vocacional para os ministérios religiosos. Neles aparecem referências aos missionários norte-americanos, a livros devocionais, aos jornais batistas, aos seminários teológicos, às doutrinas batistas, aos órgãos e entidades denominacionais, à conversão de pessoas de outras religiões e a conversão de “crentes naturais e carnis em crentes espirituais” como na novela *Outro nome para Mara*. O próprio título já sugere a conversão como tema e a apropriação do texto Bíblico. No Antigo Testamento as pessoas que passavam por grandes transformações tinham o seu nome mudado, ou significavam com um nome uma mudança de vida. Em uma das histórias bíblicas a sogra de Rute tem o seu nome mudado para Mara, por viver uma vida de amargura. Na novela batista, a personagem Mara se converte, e comenta que o significado do seu nome (amargosa) não corresponde à sua vida. O pastor, concordando com ela, se dirige à família e diz: “Meus amados irmãos: vamos todos procurar outro nome para Mara” (MACIEL: 1983 p 42).

Esses “modelos” eram lidos ou compartilhados entre os fiéis tornando-se conhecidos por novos convertidos ao escrever seus próprios relatos ou testemunhos. Indicavam formas de representar as experiências a partir de referenciais bíblicos e denominacionais que perduraram nos Pedidos de Admissão dos seminaristas do IBNE

¹⁴⁸ GUINSBURG. Salomão. *Um judeu errante no Brasil* (Autobiografia). Trad. Manuel Avelino de Souza. 2ª Ed. JUERP Rio de Janeiro, 1970. 224 pp.

entre 1960-1990, demonstrando que “a conversão se revela por meio de um novo falar. Converter-se é abandonar um discurso e adotar um outro”. (ALVES: 1979 p. 54).

“Meditando na Palavra de Deus”: leitura da Bíblia, leitura do mundo

Lyndon Santos em seu estudo sobre o protestantismo na Primeira República chamou a atenção para a contribuição das Sociedades Bíblicas, colportores e Denominações protestantes na difusão da leitura da Bíblia na sociedade brasileira (SANTOS: 2006). Em Feira de Santana, os colportores e agentes de Sociedades Bíblicas também foram atuantes, como os missionários neozelandeses Roderick e Isobel Gillanders responsáveis pela criação da Igreja Evangélica Unida e que vendiam Bíblias no mercado e na feira livre, como analisei no segundo capítulo.

Nos relatos dos memorialistas do protestantismo feirense a leitura da Bíblia e sua influência para a conversão foi muito ressaltada, e como analisei no terceiro capítulo, o estudo das disciplinas Bíblicas era a base dos cursos no IBBNE. Por ser um elemento intrínseco à prática religiosa batista, a difusão da leitura da Bíblia contribuiu para uma cultura de representações bíblicas da vida social e para a construção de uma linguagem imbuída de referências às Escrituras Sagradas. No brilhante trabalho sobre a cultura bíblica na Inglaterra do século XVII Christopher Hill mostrou como a Bíblia, por ser mais uma compilação de vários textos do que um único livro, servia às diferentes apropriações que permitiam a leitura do mundo a partir da Bíblia tanto quanto a leitura desta a partir das relações sociais:

“homens e mulheres sem instrução encontraram na Bíblia um espelho de si mesmos, de seus problemas e dos problemas de suas comunidades, além de respostas que podiam ser discutidas com aqueles que compartilhavam os seus mesmos problemas” (HILL: 2003 p 283)

Os batistas consideravam indissociável a difusão da leitura da Bíblia e a expansão evangélica, mais especificamente a batista, e isso significava também que o crescimento da denominação contribuiria para uma mentalidade bíblica na sociedade. Numa matéria sobre a vitória dos aliados na II Guerra Mundial, *O Jornal Batista* condenou a celebração na Bahia de um improvisado “carnaval da vitória” para celebrar o fato, enquanto elogiou a realização dos cultos de ações de graça nos países protestantes, culto também realizado pelos batistas no Brasil. O pastor Alfredo Viana, que assinou a matéria comentou:

É uma diferença de mentalidade. Na Inglaterra e nos Estados Unidos lê-se a Bíblia e adora-se a Deus em Espírito e em Verdade, conforme preceitua nosso Senhor Jesus Cristo. Na Bahia adora-se a um ídolo morto chamado “Senhor do Bonfim”. E nós sabemos que é um princípio de filosofia que “o homem adorando, assemelha-se ao caráter moral do objeto por ele adorado”¹⁴⁹.

A matéria foi publicada no fim da guerra, ano de criação da Escola Bíblica de Serra Verde em Triunfo-PE por missionários norte-americanos, que daria origem ao IBBNE. A matéria revela o quanto os países protestantes, sobretudo os EUA, serviam como modelo para os batistas brasileiros, o quanto a nação norte-americana era “a utopia implícita do protestantismo brasileiro” (ALVES: 1979)

As expressões mais citadas nas cartas e relatos dos alunos do IBBNE, e em outras fontes denominacionais do período abordado nesta dissertação, foram apropriações das metáforas bíblicas da ação evangelizadora ou missionária, principalmente os elementos da Parábola do Semeador e do sermão profético de Cristo sobre a “colheita” (julgamento) no campo (o mundo) em que a semente (o Evangelho) foi semeada. Esses elementos representavam as atividades religiosas, e expressavam o sentido de *trabalho* que essas atividades adquiriram para os batistas: a seara (o campo missionário), os trabalhadores da seara (os missionários), o Senhor da Seara (Cristo), os campos brancos para a ceifa (a condição dos campos missionários) a ceifa (os resultados da ação missionária), os ceifeiros (missionários), os obreiros (agentes religiosos).

A composição social do alunado do IBBNE na primeira década (1960-1970) foi predominantemente popular, como revelou as correspondências citadas no terceiro capítulo, e como os critérios de ingresso permitiam, uma vez que só era exigida a conclusão do primário. Especialmente nessas cartas as metáforas acima indicadas estiveram presentes. Para entender as apropriações que os batistas fizeram do texto bíblico é preciso fazer uma “história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais e culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem” e dar atenção “as condições e aos processos que, muito concretamente determinam as operações de sentido (na relação de leitura, mas em muitas outras também) (CHARTIER: 1988 p 26-27).

A Escola Bíblica Dominical (EBD) foi um importante instrumento para a doutrinação dos fiéis e também para a instrução dos convertidos que não sabiam ler e para os filhos dos membros das igrejas batistas. Muitos dos candidatos do IBBNE foram professores de EBD, e o curso de Educação Religiosa visava formar não apenas

¹⁴⁹ O JORNAL BATISTA. *Carnaval da vitória na Bahia e culto de ação de graças nos países evangélicos*. Maio de 1945, p 01.

missionárias, mas também professoras para essa escola. Para os batistas a EBD era o complemento da educação cristã na família:

Nenhuma outra organização oferece tão grande oportunidade de ganhar almas para Cristo. E nesse trabalho de ganhar almas para Cristo, a Escola Dominical deve unir-se ao lar. Quando o aluno passa pelo Departamento de juniores e intermediários sem que tenha aceito a Cristo como seu Salvador, o lar e a Escola Dominical são acusados de negligência cujos resultados se projetam na eternidade¹⁵⁰.

A repetição das mesmas expressões em muitos relatos demonstra a eficácia dos mecanismos de doutrinação, e o aprendizado da linguagem através do uso de expressões através das quais os “irmãos em Cristo” se reconheciam como parte de uma mesma coletividade. Muitos relatos apontavam a leitura da Bíblia como determinante para a conversão:

Eu nasci num lar cuja religião era católica. Pela providência divina, minha mãe deixou de freqüentar a igreja e passou a ler a Bíblia, de onde encontrou a verdade e passou a nos ensinar (eu e minha irmã). Aos dezessete anos comecei a ler a Bíblia e encontrei Mt. 24 que falou profundamente ao meu coração. No domingo seguinte fui à Igreja Batista da cidade e fiz minha pública decisão por Cristo¹⁵¹.

A candidata *R. C. M. G. B.* se tornou depois professora dos adolescentes na Escola Bíblica Dominical. A influência da leitura da Bíblia para a conversão foi citada com freqüência nos relatos dos candidatos que pertenciam a outros grupos religiosos, principalmente do catolicismo. Mas a experiência de conversão, para os batistas, também se manifestava entre pessoas “criadas em um lar evangélico”, pois era uma experiência pessoal, uma tomada de decisão que deveria ser publicamente manifestada. Para pessoas criadas numa família batista ou evangélica, a Bíblia influenciou principalmente a experiência vocacional: “quando meditava na Palavra de Deus, no livro de Atos senti a chamada para o ministério”.¹⁵²

Alguns relatos demonstraram que antes mesmo de influenciar a conversão, a leitura da Bíblia, e o convívio com evangélicos, contribuía para a superação do estranhamento que algumas pessoas tinham em relação ao protestantismo, possivelmente porque a leitura da Bíblia os familiarizava com a visão de mundo

¹⁵⁰ O JORNAL BATISTA. *A Finalidade de uma Escola Dominical*. Fevereiro de 1945, p. 05.

¹⁵¹ PEDIDOS DE ADMISSÃO. *R. C. M. G. B.* Concluintes. Bacharel em Educação Religiosa com Música, STBNE, 1992.

¹⁵² PEDIDOS DE ADMISSÃO. *L. C. S. G.* Concluintes. Médio em Teologia, IBBNE, 1987.

protestante, tão imbuída pela prática de leitura dos textos bíblicos, como demonstra o relato de um dos candidatos:

Nasci na cidade de Senhor do Bonfim, onde tive a oportunidade de ouvir o evangelho pela primeira vez, mas não me familiarizei com os evangélicos, pois *achava uma doutrina diferente*. Sendo transferido para a cidade de Feira de Santana, e morando em um hotel, onde o proprietário era evangélico, *tive a oportunidade de ler a Bíblia pela primeira vez*. Daí para a frente senti necessidade de Cristo em meu coração. Comecei a *examinar as escrituras* e em uma noite abençoada aceitei Jesus como meu Salvador.

Enquanto tivera apenas “a oportunidade de ouvir o evangelho” o candidato não se familiarizou com os evangélicos, achava-os praticantes de uma “doutrina diferente”. Ao conhecer o proprietário do hotel em Feira de Santana que era evangélico – e aí esta uma estreita relação com a migração –, ele teve “a oportunidade de ler a Bíblia pela primeira vez”, e depois de “examinar as escrituras” (e não apenas ler a Bíblia!) ele se converteu. A própria experiência da leitura da Bíblia foi significada com uma representação apropriada do texto bíblico.

Mesmo os relatos que não citam a leitura da Bíblia apresentam outros elementos nos quais ela se fez presente, como o sermão ouvido no momento da conversão, o testemunho ou a evangelização de alguém. Por isso, a pregação era fundamental para as congregações, era o ministério por excelência, o *Ministério da Palavra*, como aparece em quase todos os relatos dos homens candidatos ao pastorado, e também na resposta de uma candidata à pergunta “para que ministério se sente chamado?”, à qual ela respondeu “para o ministério da Palavra”¹⁵³.

O exemplo de como a Bíblia foi apropriada na formação de uma linguagem batista, e conseqüentemente na construção da identidade religiosa foi discutido ao longo de toda a dissertação, principalmente na análise dos *Pedidos dos Admissão*, a partir de alguns temas que perpassam a maior parte dos relatos de conversão e experiência vocacional.

¹⁵³ PEDIDOS DE ADMISSÃO. E. M. S. P. Concluintes, Médio em Educação Religiosa com Música, IBBNE, 1983.

Testemunho e Reconhecimento: Pedidos de Admissão e Carta de Recomendação

Além de preencher o Pedido de Admissão o aspirante ao estudo teológico devia ser recomendado em assembléia da igreja local da qual fazia parte. Em seguida, em nome da mesma igreja local, o pastor e outros dignitários escolhidos pelo candidato assinavam uma Carta de Recomendação da igreja ao IBBNE. O principal propósito da Carta de Recomendação era reconhecer o candidato como crente que “tem dado provas de uma genuína conversão e de uma chamada de Deus para sua obra... revelado dedicação e dons para o serviço cristão”¹⁵⁴. O candidato apresentava-se como recomendado e reconhecido pela comunidade através da Carta de Recomendação, e apresentava o seu próprio testemunho através do Pedido de Admissão. Os dois documentos eram complementares, e seus significados também o são para o historiador que os lê.

Era necessário ainda apresentar cartas individuais de recomendação escritas por pastores, e nessas cartas eram feitas perguntas que criavam “um perfil do crente” como ele era pensado pelos batistas. Segundo as perguntas que deveriam ser respondidas de forma afirmativa ou negativa pelos pastores nas cartas individuais de recomendação, o crente deveria ser descrito como alguém que: evangeliza, é dizimista, tem iniciativa, é perseverante, tem bom espírito de cooperação, entende-se bem com os outros, sabe fazer amigos, tem espírito de humildade, é otimista, é alegre, sabe perdoar ofensas, é consagrado e espiritual, é sério nos negócios, é inteligente nos estudos, goza de boa saúde. O candidato B. S. S. foi descrito como alguém que era:

- Alguém que evangeliza
- *Não dizimista, mas contribuinte*
- Sem iniciativa ou com pouca
- Perseverante
- Ótimo cooperador
- De bom relacionamento com os outros
- Retraído ou tímido
- Muito humilde
- Otimista alegre
- Perdoador

¹⁵⁴ CARTA DE RECOMENDAÇÃO DOS CANDIDATOS AO IBBNE.

- *Não muito consagrado, nem muito espiritual*
- *Não é sério nos negócios como deveria*
- *Tem dificuldade de aprender mas é esforçado*¹⁵⁵

Uma das perguntas do Pedido de Admissão era se o candidato já havia sido disciplinado ou excluído da sua igreja local. A maioria das repostas foi negativa, mas algumas exceções, e os motivos que levaram à disciplina e a exclusão foram citados. O candidato A. F. C. respondendo à pergunta do *Pedido de Admissão* escreveu que foi disciplinado: “quando adulterei com minha esposa antes do meu casamento”, uma referência à relação sexual antes do casamento, considerada pelos batistas como adultério, quebra do sétimo mandamento, um dos temas tratados por José Belarmino do Monte, primeiro aluno do IBBNE a se tornar professor da instituição, em seu livro *A Bíblia e a relação sexual fora do casamento*¹⁵⁶.

Encontrei o caso de um candidato que foi excluído do rol de membros da Igreja Batista de Canavieiras por “testemunho negativo à fé cristã” sendo o fato informado à direção do IBBNE pelo pastor. O candidato solicitou o pedido de reconciliação e carta demissória para ser transferido para a Igreja Batista de Camacan. Os pedidos foram aceitos, e na carta que comunicou o fato ao IBBNE o pastor salientou que “o referido irmão estava presente e pediu perdão”. Em outra carta, após a reconciliação, foi informado que o assunto foi discutido e:

nada foi apurado que desabone sua conduta, durante o período em que aqui permaneceu como membro. Outrossim, lembramos-lhes que o mesmo realizou excelentes trabalhos durante o período em que aqui esteve de férias, havendo inclusive diversas decisões¹⁵⁷.

Os modelos de narrativa de conversão e vocação se entrecruzaram em cada relato. Ao mesmo tempo em que se negava um antes religioso ou “irreligioso”, afirmava-se no “depois” uma posição religiosa aprendida na vivência da nova fé, como o combate à idolatria, a incorporação de um sentimento vocacional, a disposição para a atividade missionária ou evangelística, e construíam-se representações que em conjunto delineavam uma identidade sobre o estar no mundo como um cristão batista, pois a

¹⁵⁵ PASTA DO ALUNO. B. S. S. Concluintes. Ginásio Teológico, IBBNE, 1973.

¹⁵⁶ MONTE, José Belarmino. *A Bíblia e a relação sexual fora do casamento*. Feira de Santana-BA. IBBNE. 1987.

¹⁵⁷ PEDIDOS DE ADMISSÃO. D. F. N. Concluintes, Médio em Teologia. IBBNE, 1978.

identidade pode ser definida como: “O 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”. (CASTELS: 2000, p 22).

Nos relatos dos candidatos ao IBBNE contidos nos Pedidos de Admissão reverberavam muitos temas e estilos de contar a experiência, presentes nos modelos acima descritos, mas reverberavam igualmente as influências e dilemas do novo contexto no qual seus narradores estavam inseridos.

Heresiologia Protestante: a demonização do passado

O relato seguinte atesta a importância da religiosidade afro-brasileira na região feirense, o universo dessa citação é marcado pela visibilidade da sacerdotisa, pelo ambiente familiar, e pela popularidade alcançada pelo próprio sujeito na mesma atividade religiosa de sua genitora, representada a partir das apropriações do discurso protestante. Quando *A. P. S.* tinha sete anos (1968), sua mãe já era conhecida mãe-de-santo, e segundo o relato, ela não admitia que o filho não se envolvesse com o Candomblé, enquanto ele pensava que se um dia se tornasse praticante da religião da mãe não iria querer receber os espíritos: “ou os demônios, foi quando Satanás apareceu à minha frente, a partir desta data comecei a atuar. Fiquei mais poderoso que minha mãe, pois fiz aliança de sangue com ele.”¹⁵⁸.

A.P. S. não precisou as datas de suas experiências, nem mesmo da conversão, nos informando apenas a data em que escreveu seu relato quando membro da Igreja Evangélica Avivamento Bíblico (neopentecostal), em 03 de março de 1989, aos 28 anos de idade. Era motorista, tinha apenas o primeiro grau incompleto, e trabalhou como segurança escolar nos colégios estaduais e num órgão público que não foi possível identificar. *Era temível pelos meus colegas, até pelo meu chefe*¹⁵⁹. Na seqüência do relato ele descreveu as atividades mágicas que o Diabo mandava fazer:

O Diabo me ensinou a magia negra, não precisava receber espíritos, dialogava com ele, fazia trabalhos macabro como ir ao cemitério chamar os demônios para fazer bruxaria, feitiçaria. Receber poderes sobre natural, para isso eu dava meu sangue mim cortava com faca ou com vidro e até com osso de defunto, cavava as covas

¹⁵⁸ PEDIDOS DE ADMISSÃO. *A. P. S.* Concluintes. Bacharel em Ministério Cristão, IBBNE, 1987.

¹⁵⁹ Era temido pelos colegas e pelo chefe por causa da função de Segurança, mas do que é possível inferir do seu relato, também por causa da religião.

com as minhas mãos pegava cabeça para fazer trabalhos, passava em meu corpo, ficava invisível.

A literatura e a prédica apologética protestante, de combate a *seitas e heresias* na defesa da “verdadeira fé”, associavam os “desvios doutrinários” dos grupos cristãos às deficiências na leitura e na compreensão da Bíblia, ou às artimanhas de Satanás. Os grupos não cristãos, por sua vez, eram por definição classificados como *seitas*, não no sentido sociológico e sim no sentido pejorativo de ilegitimidade religiosa, e as religiões em que a associação com o Diabo era mais freqüente na literatura, na prédica protestante, e nos relatos de conversão que encontramos foram: a maçonaria, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras. Quanto maior o segredo ou a privacidade dos rituais religiosos, ou quanto maior a marginalidade social de uma prática religiosa, mais facilmente associava-se ao erro e ao satanismo na literatura apologética.

Esse tipo de interpretação, embora presente também no protestantismo missionário tornou-se mais freqüente e explícito nos grupos pentecostais e neopentecostais, nos testemunhos de ex-adeptos de religiões não cristãs que criavam um estereótipo que era apreendido pelos novos convertidos, que interpretavam suas experiências anteriores nas “religiões mediúnicas” e/ou secretas aproximando-as da *heresiologia protestante*, como estratégia para se sentir parte da nova comunidade de fé, e para ser aceito como tal.

Os jornais batistas, que também eram instrumentos de doutrinação, confrontavam as doutrinas de muitos grupos religiosos citando textos bíblicos para corroborar sua posição doutrinária. A editora da denominação Batista JUERP publicou uma coletânea em sete volumes intitulada *Seitas para o nosso tempo* entre 1985 e 1992, que foi utilizada na disciplina *Religiões e Seitas* do STBNE, outras instituições teológicas batistas, em cultos doutrinários, e principalmente na Escola Bíblica Dominical.

As seitas foram agrupadas em seis categorias uma em cada volume da coleção, e o último volume apresentou uma “Fenomenologia das Seitas” descrevendo: conceituação, classificação, razões do crescimento, aspectos sociológicos, características e métodos de trabalho, atitudes para enfrentá-las. A coleção representava uma sistematização da heresiologia presente nos periódicos denominacionais. Nessa heresiologia protestante, enquanto em outros grupos não cristãos a intervenção do demônio se dava de forma indireta, na Maçonaria¹⁶⁰, no Espiritismo, e nas religiões Afro-brasileiras o Diabo se materializava estabelecendo pactos com seus adeptos.

¹⁶⁰ A Maçonaria não é uma religião, mas uma Sociedade Secreta que agrega praticantes de todas as religiões. Colaborou com a inserção do protestantismo no Brasil desde o século XIX (VIEIRA: 1980) e entre os batistas a participação nessa sociedade foi motivo de conflitos durante o surgimento da Missão

É possível que os ex-adeptos de uma religião condenada pela comunidade representassem negativamente sua religião anterior como uma forma de reivindicar para si a autoridade de quem conhecia o “outro lado” e, portanto, estava apto a advertir os irmãos no caminho da verdade. Em alguns casos, havia também certo orgulho na auto-condenação, em não ter sido um simples seguidor da antiga religião, mas um líder, ou alguém que se destacava na perseguição aos crentes, assim como o exemplo bíblico do líder fariseu Saulo que perseguia os cristãos e se converteu a caminho de Damasco para onde se dirigia no intuito de prender os praticantes da religião cristã. Esse orgulho na auto-condenação em não ter sido “qualquer um” poderia ser uma forma de evidenciar “as provas genuínas de conversão” descritas na Carta de Recomendação.

SEITAS PARA O NOSSO TEMPO (1985-1992)					
Proféticas (1985)	Orientais (1987)	Neopentecostais (1990)	Mágico-Religiosas (1991)	Espíritas (1991)	Atitudes Ideológicas e Filosóficas (1992)
Igreja Adventista do Sétimo Dia; Mórmons; Cientologia; Testemunha de Jeová; Congregação Cristã do Brasil; Meninos de Deus.	Hare Krishna; Moonismo (Rev. Moon); Igreja Messiânica; Seicho-No Iê; Missão da Luz Divina; Meditação Trancendental; Movimento Bragwan; Perfecty Liberty; Teosofia Bahaísmo.	Igreja do Evangelho Quadrangular; Nova Vida; O Brasil para Cristo; Deus é Amor; Igreja Universal do Reino de Deus; Igreja Internacional da Graça de Deus; Congregação Cristã; Casa da Bênção; Renovação Carismática Católica.	Umbanda; Macumba; Candomblé; Quimbanda	Esoterismo; Kardecismo; Racionalismo; Teosofia.	Ioga; Rosa Cruz; Teosofia; Krishnamurti; Satanismo; Espiritualismo de Shirley MacLaine; Astrologia; Maçonaria; Secularização; Santo Daime.

O trânsito religioso de fiéis das religiões afro-brasileiras para o neopentecostalismo tem sido interpretado nos estudos sobre esses últimos, como um trânsito de pessoas que vivenciam suas crenças anteriores às avessas, pela negação/reconhecimento de seus elementos simbólicos nas novas comunidades de fé: “Combate-se essas religiões para monopolizar seu principal bem no mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do avivamento (em forma de êxtase religioso), transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal” (SILVA 2006: p 208).

Batista Independente e da Questão Radical (SILVA: 1982). Na coletânea *Seitas para o nosso tempo* foi incluída no volume “Atitudes Ideológicas e Filosóficas” (1992).

Quanto ao relato de A. P. S., não se trata ainda do grau de circularidade de pessoas e crenças entre os grupos, estudada pelos teóricos do trânsito religioso, mas é possível falar como eles em “processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas”. Na “antropofagia da fé inimiga”, as crenças anteriores eram afirmadas às avessas pelo novo convertido, pela adequação que o converso fazia das “antigas” práticas e crenças à heresiologia protestante, na busca de aceitação e de pertença à comunidade neopentecostal. (ALMEIDA & MONTEIRO: 2000).

As práticas e crenças anteriores foram determinantes na vida anterior à conversão e persistiam ao menos simbolicamente no cotidiano do novo crente como crenças e práticas reais (que possuíam eficácia religiosa). Faltam datas, mas abundam informações e representações sobre o cotidiano anterior à conversão no relato de A. P. S. A demonização do *antes* não decorria apenas de uma pertença religiosa não cristã, mas também de práticas sociais incompatíveis com o “bom testemunho” e uma “genuína conversão”, por isso, era preciso condená-las no relato: *estava completamente escravizado por satanás... também era viciado em drogas, era marginal, liderava equipe*¹⁶¹.

Apesar do converso romper com referências culturais anteriores e as representar com o signo do Diabo ao escrever o relato de conversão, tendo já interiorizado o discurso protestante, a formação afro-religiosa foi determinante na sua vida social se compararmos esse relato com a maioria dos outros relatos. O que se priorizou nessa narrativa do eu, foi muito mais o *antes* “superado” pela conversão do que o *depois* “estabelecido” pela mesma. A perspectiva alvesiana de conversão e a interpretação do trânsito religioso de pessoas e idéias de Almeida & Montero são aqui mais complementares do que excludentes, pois os esquemas de significações foram “substituídos”, representando-se negativamente o *antes*, ao mesmo tempo em que se reconheceu via negação os elementos característicos do outro grupo religioso e o conhecimento do sujeito sobre esses elementos: o “trabalho”, a incorporação dos espíritos, a dimensão mágica da religião etc.

O converso diz ter deixado de fazer os *trabalhos de feitiçaria* e de ter dado fim aos *livros de magia*. Quando o diabo – segundo o seu relato – se materializou à sua frente, ensinou-lhe a *magia negra*, que consistia em pactos feitos com uso de sangue, invocação aos demônios para práticas de bruxaria e feitiçaria, preferencialmente no

¹⁶¹ PEDIDOS DE ADMISSÃO. A. P. S. Concluintes. Bacharel em Ministério Cristão, IBNE, 1987.

cemitério, utilizando ossos e cabeças de defuntos, a aquisição de poderes sobrenaturais, como por exemplo, ficar invisível.

Os termos “trabalho” e “feitiçaria” foram historicamente associados às religiões mediúnicas, africanas e ameríndias no imaginário cristão, e mais recentemente ao Candomblé. A literatura brasileira também contribuiu para o imaginário social sobre as religiões afro-brasileiras, com suas imagens de feiticeiros e bruxos, “mestres dos mistérios deste e de outros mundos, do sobrenatural. Conhecedores de segredos, venenos e feitiços capazes de alterar a vida de todos à sua volta” (SAMPAIO: 2006, 249).

Por que esse conjunto de práticas foi associado ao Candomblé, religião à qual o neófito pertencia anteriormente e que aprendeu com sua mãe? Em primeiro lugar, tais práticas não eram associadas na heresiologia protestante apenas ao Candomblé. Frequentemente eram associadas também à maçonaria e ao espiritismo, mas a distinção de que a magia que o diabo lhe ensinou foi uma magia *negra* não é com frequência descrita nos testemunhos que pesquisei de ex-adeptos das outras religiões.

No relato do candidato A. P. S., a referência aos livros de magia parece ser uma tentativa do neófito de construir em oposição à Bíblia uma “literatura do mal”, para adaptar seu testemunho de conversão à heresiologia protestante, e não apenas ser aceito pela comunidade, mas se tornar uma referência para ela, como alguém que conheceu o “outro lado”. Analisando reportagens dos jornais batistas sobre as religiões afro-brasileiras Juciane Souza concluiu que a construção da identidade batista presente nas fontes: “impõe ou conduz a representação das religiões afro-brasileiras como o mal a ser negado e combatido” (SOUZA: 2008 p. 61).

A relação histórica dos batistas com a *negritude* sempre foi tensa. De um lado a Denominação Batista no Brasil foi fruto da ação de missionários do sul dos EUA no século XIX que aqui se estabeleceram após a Guerra de Secessão, e de outro a membresia batista foi, nas primeiras décadas, predominantemente negra (SILVA: 1998). Em muitos textos denominacionais encontramos ao mesmo tempo a associação da cor negra ao pecado e a afirmação de que o poder do evangelho se evidenciava na demonstração de proximidade entre segmentos sociais dominantes e subalternos dentro da fraternidade cristã, o que acabava por reforçar as relações de subalternidade, porque a virtude cristã segundo esse discurso estava nas pessoas das classes dominantes capazes de desprendimento para se aproximar dos subalternos, e não nesses em afirmar uma *igualdade em Cristo*. Um bom exemplo é o trecho da autobiografia de Salmão Guinsburg se referindo ao Dr. Paranaguá:

Uma das coisas mais notáveis neste homem de Deus é a sua humildade! Notava, com o meu coração inundado de alegria, quando via o Dr. Paranaguá como diácono da Primeira Igreja Batista do Rio, trabalhar lado a lado com o diácono Santana, que é preto retinto, como bem poucos o são, *mas com um coração tão alvo como a neve*. Isso me inspirava e eu louvava a Deus pelo poder do sangue de Cristo, que ainda pode operar maravilhas¹⁶². (grifos meus)

O hino 123 do Cantor Cristão “Bendito Cordeiro”, traduzido para o português por Salomão Guinsburg, ficou conhecido como “Alvo mais que a neve” porque tinha a expressão como refrão e era inspirado no texto Bíblico de Isaias. 1: 18: “Vinde, pois, e arrazoemos, diz o Senhor, ainda que os vossos pecados sejam como a escarlata, eles se tornarão brancos como a neve, ainda que sejam vermelhos como o carmesim, se tornarão como a lã”

As discussões sobre religião e identidade negra no Brasil ainda estão muito concentradas em pesquisas sobre as religiosidades afro-brasileiras, e em menor quantidade às irmandades católicas, mas o crescimento do pentecostalismo, de membraia predominantemente negra, e o surgimento de movimentos negros evangélicos, têm desafiado intelectuais filiados ao movimento negro e ao protestantismo a compreender essa relação.

Roger Bastide nos seus estudos sobre as religiões afro-brasileiras se deparou com o pentecostalismo em sua campanha de afirmar-se como uma alternativa religiosa entre os pobres e marginalizados, disputando assim com o Candomblé e a Umbanda a agregação dos negros em seus domínios. Bastide, ele mesmo de herança religiosa protestante, atribuiu a conversão do negro ao protestantismo a uma aspiração por ascensão social (BASTIDE: 1971).

O estudo pioneiro sobre relações raciais no protestantismo foi a publicação do Instituto de Estudos da Religião (ISER) em 1985 intitulada *O Negro Evangélico*, que mostrou não apenas a reprodução do preconceito corrente na sociedade no interior das igrejas mas também a ocultação das diferenças através do discurso igualitário, especialmente nas igrejas com modelo eclesiológico congregacional que permitem maior participação da comunidade como as igrejas batistas:

A condição de minoria, e o discurso igualitário, levam a uma negação radical de que o problema racial exista no interior das igrejas protestantes. As oportunidades abertas são portanto contraditórias, pois que, a um só tempo, deixam que se afirme e pedem que se negue a presença do negro (NOVAES & FLORIANO: 1985 p 3).

¹⁶² GUINSBURG. Salomão. *Um judeu errante no Brasil* (Autobiografia). Trad. Manuel Avelino de Souza. 2ª Ed. JUERP Rio de Janeiro, 1970. 200 pp.

Juciane Cerqueira de Souza realizou um importante estudo sobre essa temática *Um Deus Negro na Cruz: Racismo e Negritude entre os batistas em Feira de Santana*, discutindo permanências e mudanças na relação batista com a negritude e a incorporação tardia do debate sobre a Teologia Negra no STBNE. (SOUZA: 2008). Também sobre os batistas e a negritude Cristina Kelly da Silva Pereira apresentou um estudo de caso sobre a construção de uma comunidade batista de migrantes nordestinos, baianos em sua maioria, na periferia de São Paulo intitulado *A História de um Silêncio* (PEREIRA: 2008).

A bibliografia e as fontes, especialmente o relato de A. P. S., permitem levantar novamente a questão proposta por Cândido Procópio Camargo sobre a conversão ao protestantismo num campo religioso historicamente afro-católico e, contemporaneamente ao protestantismo, espírita: a que necessidades sociológicas o protestantismo atende dentro desse campo que atraem diferentes segmentos sociais? Apenas quando A. P. S. foi transferido do trabalho apareceram: a pregação sobre Jesus, o conflito religioso, e o abandono da religião original. Segue o trecho que o aluno fala do novo local de trabalho:

foi lá que eu conheci J. R., todo dia ele pregava, falando de Jesus para mim, eu brigava mais ele porque ele falava de Jesus eu falava do diabo. tevi um dia que o diabo mandou eu dá uma sipuada de cabo de aço em J. R. todas as vezes que marcava não dava certo; as palavra que ele mim falou comecei pensar vou ser é crenti, deixei de fazer os trabalhos de feitiçaria, dei fim nos livros de magia. Visitei com J. R. a Igreja, tomei a decisão, passei a ser uma nova criatura em Cristo¹⁶³.

O cenário mudou completamente, desde a presença de um protestante no local de trabalho evangelizando, à desistência das soluções mágicas ou do uso da força para resolver o conflito religioso. O local de trabalho citado na fonte não é apenas um cenário, indiferente à história de vida narrada, mas interfere como mudança de ambiente sócio-religioso. Não mais o ambiente familiar da religião afro-brasileira, mas um ambiente de trabalho no qual existe a presença proselitista protestante, cuja ética social está centrada no trabalho como vocação.

A demonização não era a única forma de representar as religiões não cristãs às quais os convertidos pertenciam anteriormente. Em outro relato, uma candidata batista narrou a influencia da conversão dos seus pais para a mudança na vida familiar:

Nasci e praticamente cresci em um lar descrente. Meus pais eram candomblezeiros e eu como criança sofria as conseqüências de um lar desajustado. Mas ao completar

¹⁶³ PEDIDOS DE ADMISSÃO. A. P. S. Concluintes. Bacharel em Ministério Cristão, IBBNE, 1987.

a idade de seis anos, meus pais tiveram o privilégio de ter encontrado Cristo como Salvador. Comecei então uma nova vida, em um ambiente diferente do que eu vivia. No início foi difícil mas logo me adaptei¹⁶⁴.

A candidata opôs “as conseqüências de um lar desajustado” anteriores à conversão dos pais à “uma nova vida, em um ambiente diferente” depois que os pais se converteram. Talvez esse “desajustamento” tenha contribuído para que o testemunho do ex-cabeleira influenciasse na sua conversão quando tinha apenas nove anos, como ela mesma contou no relato:

“Me converti numa série de conferências feitas pelo ex-cabeleira, eu tinha 09 ano. Logo professei minha fé, e no dia 31 de Dezembro de 1966 me Batizei. Aos 14 anos numa programação especial de Missões, feita por *três missionários americanos*, senti a chamada de Deus para a obra missionária. Na época eu morava em Nova Canaã e essas foram minhas experiências”¹⁶⁵. (grifos meus)

Talvez o testemunho de transformação do ex-cabeleira tenha influenciado na escrito do relato e na representação do antes e depois. De qualquer forma, no relato da candidata batista, a representação sobre o candomblé não foi de associação ao Diabo ou à feitiçaria, mas à incredulidade, ao não ser crente. E por isso ela deu mais destaque no relato ao “depois” do que ao “antes”, ao contrário do candidato da Igreja Evangélica Avivamento Bíblico.

O debate contemporâneo sobre etnicidade e religião não é o foco desse trabalho, por isso, não discuto a bibliografia sobre a construção da identidade negra na diáspora africana nem as muitas representações sobre a África que fazem parte da construção dessas identidades negras. Nos limites deste trabalho me interessou perceber apenas como as representações construídas pelos batistas sobre a negritude ao longo do tempo, o exclusivismo anti-ecumênico da denominação e a reprodução de uma heresiologia que demonizava as religiosidades afro-brasileiras, reproduziam no interior das igrejas e no pensamento teológico o preconceito racial presente na sociedade da qual os fiéis faziam parte, e em contrapartida, ofereciam a sujeitos de segmentos sociais marginalizados uma religiosidade que apresentava ferramentas para a auto-afirmação, como a leitura e o trabalho como inerentes à prática religiosa, e se adequava a aspirações de ascensão social através de padrões de conduta socialmente aceitáveis.

¹⁶⁴ PEDIDOS DE ADMISSÃO. E. F. F. Concluintes, Médio em Educação Religiosa, IBBNE, 1992.

¹⁶⁵ PEDIDOS DE ADMISSÃO. E. F. F. Concluintes, Médio em Educação Religiosa, IBBNE, 1992.

Chamada pela dor: crise e conversão

Em 31 de Agosto de 1934 nascia no Alto da Divisa, Estado de Minas Gerais, a menina A. A. S., filha de um casal muito católico, Sabino André Ferreira e Erosina Alves Ferreira. Aos 11 anos de idade, a mesma foi levada pelos pais a Porto Seguro na Bahia para assistir a uma romaria em homenagem a Nossa Senhora D’Ajuda, padroeira daquela cidade.

Era um costume dos mineiros católicos tradicionais batizarem seus filhos com coroas de Nossa Senhora, e por isso Seu Sabino e Dona Erosina levaram a menina A. A. S. para que o padre João Clímaco dos Santos a batizasse com a coroa de Nossa Senhora D’Ajuda em plena procissão “Foi daí que meus pais por terem gostado muito da Bahia resolveram estabelecer nossa morada em Belmonte bem perto de Porto Seguro”¹⁶⁶.

Em Belmonte, A. A. S. entra em contato pela primeira vez com a ação evangelística dos protestantes, através da pregação do pastor José Guimarães Batista e de sua esposa Rosa que lhe presenteou com uma Bíblia. O padre que a havia batizado com a coroa de Nossa Senhora D’Ajuda reagiu:

fez meus pais me castigarem fazendo-me entregar a Bíblia que eu tinha recebido da irmã Rosa esposa do pastor José. Ao devolver-lhe a irmã Rosa me confortou dizendo-me não chore e nem fique triste porque um dia tudo de bom que você tiver de ser para Deus será.

Em 1952 faleceu o pai de A. A. S., Seu Sabino. Em 1961 foi Dona Erosina, mãe de A. A. S. quem caiu em enfermidade. Na tarde de 8 de Outubro daquele mesmo ano, na cidade de Itabuna, irmãos da Igreja Presbiteriana juntamente com o seu pastor Atimael Monteiro Lima visitaram a casa de A. A. S. para levar-lhe uma mensagem de conforto e de salvação para a alma de sua mãe.

Foi aí, depois de muitas lutas, dores, tristeza, e porque não dizer até que passei por trânsitos de morte. Mas o meu Deus vivo precisava da sua pequena e humilde serva poupou-me a vida, até que um dia, pela sua infinita graça e misericórdia, não pelo amor como fui chamada na infância, e sim pela dor que foi na morte da minha mãe, que também nos seus últimos momentos entregou-se aos braços de Cristo aqui e passou para a Eternidade naquela tarde.

A. A. S. ficou com seis irmãos menores para criar, e apesar de morar distante da igreja (que ela não especifica qual era), procurou criá-los *no evangelho*, levando-os quando podia à igreja e realizando cultos domésticos, orando com eles sempre que havia

¹⁶⁶ PEDIDO DE ADMISSÃO. A. A. S.. Concluintes, Médio em Educação Religiosa, IBNE 1982.

oportunidades: *reentreguei-me aos pés de Cristo com lutas dobradas*. Seu relato indica que ela possivelmente mudou-se de Itabuna para Salvador, mas não dá para precisar em que período, e onde situar a criação dos seis irmãos menores entre o momento em que sua mãe faleceu e o momento em que ela se casou com um “esposo crente”, cujos pais e dois irmãos que residiam em Salvador se converteram sob sua influência: *não para minha Glória mas para Glória de Jesus Cristo*. Foi em Salvador, que em 28 de Fevereiro de 1971 A. A. S. aceitou o batismo, mas foi como membro da Igreja Batista de Serrinha que ela escreveu seu relato de conversão no Pedido de Admissão ao IBBNE de Feira de Santana entre 1978-79.

O relato de A. A. S. apresenta alguns indícios da dinâmica do campo religioso baiano entre 1934 e 1978 (do nascimento à escrita do relato). O catolicismo festivo, popular de procissões e devoção aos santos (COUTO: 2004), a migração motivada (não exclusivamente) por fatores religiosos¹⁶⁷, a resistência da Igreja Católica ao crescimento do protestantismo, sobretudo nas cidades do interior do Estado (SILVA: 1982), a influência dos padres nas famílias mais devotas, e as dificuldades que essa influência impunha à aceitação autônoma do protestantismo por parte dos filhos de pais “muito católicos” (LEONARD: 2002).

Só depois da morte do pai, e estando a mãe no leito de morte, no qual “entregou-se aos braços de Cristo”, foi que sua própria conversão ao protestantismo se tornou possível. Antes disso, habitava nela as tensões entre a coroa de Nossa Senhora D’Ajuda (herança religiosa familiar) e a Bíblia doada pela mulher do pastor (nova oferta religiosa) cerceada na infância.

O protestantismo missionário também se delineia diante de nós com suas práticas e representações na escrita de A. A. S.. A menina ainda na infância é evangelizada pelo pastor José Guimarães Batista e a doação da Bíblia por Rosa, esposa do pastor, expressam a crença protestante no poder da leitura autônoma da Bíblia para a conversão dos indivíduos ao protestantismo, e na necessidade de evangelizar as faixas etárias mais jovens, menos presas à tradição católica. As crianças e adolescentes são o futuro da igreja, por isso é preciso seguir o conselho de Provérbios: “Ensina a criança o caminho em que deve andar, e ainda quando for velho não se desviará dele” (Pr. 22: 6).

Após ver-se forçada pelos pais (sob influência do padre) a devolver a Bíblia, A. A. S. foi consolada por Rosa com a crença na Providência divina. A aspirante ao estudo teológico escreve o seu relato lendo retrospectivamente a sua trajetória sob o signo da

¹⁶⁷ A ordem das cidades descritas no relato: Alto da Divisa-MG, Porto Seguro-BA, Belmonte-BA, Itabuna-BA, Salvador-BA, Serrinha-Ba, Feira de Santana-BA.

Providência, tal como lhe ensinou a esposa do pastor: *um dia tudo de bom que você tiver de ser para Deus será*. A escrita dos relatos de conversão era frequentemente feita através da leitura retrospectiva da vida segundo representações protestantes já apropriadas pelo (a) estudante.

O momento crucial da narrativa é a descrição da presença protestante no momento de dor familiar. A mediação da dor foi decisiva no processo de conversão, anunciando a crise da herança religiosa familiar, e abrindo brecha para que uma outra oferta religiosa se apresentasse: “Numa tarde, quando minha mãe se encontrava no leito da enfermidade, nosso lar foi tomado por um grupo de irmãos da Igreja Presbiteriana juntamente com seu pastor Atimael Monteiro Lima que me trouxe tão rica mensagem”.

Nossa Senhora D’Ajuda já não ajudava mais. As dores arrancaram a coroa colocando diante de A. A. S. a Bíblia, tão cara aos protestantes, e o sentimento de crer num “Deus Vivo e verdadeiro”. A própria dor é interpretada sob o signo da Providência, era preciso que ela sofresse, ela estava sendo alcançada: “pela sua infinita graça e misericórdia, não pelo amor como fui chamada na infância, e sim pela dor que foi na morte de minha mãe”. A experiência da dor sofre uma mudança de significados depois da conversão, antes se constitui um terror: “lutas, dores, tristeza, e porque não dizer que passei por trânsitos de morte”. Diferente da forma como a morte da mãe é representada, uma vez que ela “entregou-se aos braços de Cristo aqui e passou para a Eternidade”.

A identificação entre protestantismo missionário (no relato, presbiteriano e batista) com o Evangelho, era a identificação que seus fiéis faziam dessa vertente religiosa com “o cristianismo autêntico”, em contraposição às religiões não cristãs e ao cristianismo católico, considerado “idólatra” e “pagão”, de acordo com a heresiologia protestante. Nas diferentes denominações do protestantismo missionário havia crenças, práticas, representações, e significados comuns que permitiam a circularidade desses elementos e de fiéis que os vivenciavam entre elas. Na diferenciação com os outros grupos religiosos os protestantes construíram suas identidades, representando os circuitos não denominacionais como “o mundo”, *mundo triste e enganador*, diria nossa missivista.

As referências a Deus e a Cristo se revezam, mas tanto nesse como em outros relatos Cristo prevalece, devido à identificação que era possível ser feita com os seus sofrimentos e as dores que contribuía para a conversão de muitos: *Ficou então marcada a minha vida na vida de Cristo que por mim morreu para me salvar*. Comparemos essa identificação da missivista com o sofrimento de Cristo com o texto a seguir: “eu trago no corpo as marcas de Jesus” (Bíblia Sagrada: Gálatas 6: 17). Para

vencer o mundo triste e enganador era necessário firmar a alegria em Cristo – paradoxalmente – através de uma identificação com o seu sofrimento.

Por fim, as expectativas em relação ao estudo teológico demonstraram a apropriação das representações batistas, que durante boa parte da Ditadura Militar realizou grandes campanhas de evangelização, em que, Cristo era apresentado como “a única esperança”, “esperança nossa”. A. A. S. esperava *aprender mais no melhor servir a Cristo a minha esperança*¹⁶⁸. E nas duas alusões que faz à futura formação em Educação Religiosa no IBBNE, o verbo por excelência utilizado é servir, como na frase logo acima citada, e na frase *aprender para servir ao nosso Mestre*. O princípio do serviço é recorrente em muitos relatos, mas as mulheres a partir de 1980 parecem usá-lo para ressaltar uma disposição cada vez maior de atuar na Denominação Batista, a despeito ou em crítica velada às impossibilidades colocadas a elas nos ministérios denominacionais.

“Não recalcitreis contra o agulhão”: resistências à conversão e à vocação

Os relatos de conversão de pessoas que praticavam outra religião antes de tornarem-se protestantes foram os mais frequentes. No entanto – e isso reforça o conceito alvesiano de conversão – há relatos em que a experiência se dá com sujeitos “criados em lar cristão”, familiarizados com o modo de vida protestante:

Criado no Evangelho, pois tenho o prazer de afirmar que minha Bisavô foi ganha para Cristo pelos pioneiros do trabalho Batista no interior do meu estado natal. Por esse motivo, grande parte da minha família é Batista, ou pertence a alguma igreja evangélica. Durante minha infância fui assíduo à Igreja. Mas por não ter uma experiência de conversão desviei-me na adolescência, passando alguns meses fora da igreja. Tive a minha experiência de conversão em setembro de 1965, sendo batizado no dia 31 de Dezembro do mesmo ano pelo Pr. Vicente Gomes da Silva¹⁶⁹.

Para participar de uma denominação evangélica do protestantismo de missão era preciso haver uma decisão pessoal por parte do fiel. Entre os batistas, o batismo era uma ordenança que marcava a aceitação do fiel como parte da comunidade, e só poderia ser ministrado para aqueles que tivessem “consciência dos próprios pecados” e fossem

¹⁶⁸ “Há, porém, evidência sólida de que os Batistas encararam a Campanha Nacional de Evangelização (1965) como resposta ao golpe de 1964 (...) Durante 1964, o ano preparatório, por quase todos os números do *Jornal Batista* e pela quase onipresença do lema “Cristo, A Única Esperança”, em cartazes e pintado ao longo das estradas, os batistas e os brasileiros em geral foram informados de que soluções meramente políticas são insuficientes para fazer face aos problemas mais profundos do ser humano” REILY, Duncan. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo, ASTE, 2003.

¹⁶⁹ PEDIDOS DE ADMISSÃO. J. C. C. F. Concluintes, Médio em Teologia. IBBNE, 1987.

capazes de se arrepender deles. Em geral isso era visto como possível a partir da transição da infância para a adolescência (TEIXEIRA: 1975).

Mesmo os membros de outras denominações protestantes eram rebatizados quando se tornavam batistas, principalmente ex-membros de denominações que praticavam o batismo de crianças ou o batismo por aspersão, uma vez que os batistas aceitavam exclusivamente o batismo por imersão. Por isso, quando o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil em Recife foi criado, as outras denominações o apelidaram ironicamente de “o seminário do mergulho” (PEREIRA: 1982 p 281).



O próprio nome da denominação atesta a importância do batismo para a identidade batista, o que fez com que surgissem interpretações sobre a origem do grupo associadas à prática do batismo de adultos exclusivamente por imersão. Por se auto-representarem como remanescentes da igreja cristã neotestamentária, os batistas rejeitaram historicamente uma filiação à Reforma Protestante (SILVA: 1998).

Nem sempre os candidatos citam as datas da conversão, ou da experiência vocacional, mas com frequência citam a data em que foram batizados, e entre os candidatos criados em uma família batista, o relato é construído em “antes” e “depois” não da conversão, mas do batismo, como narrou uma candidata: “Por ter planos de retornar à Bahia o meu batismo foi protelado, onde tive o privilégio de *descer às águas* somente quando os mesmos planos se concretizaram. Após o meu Batismo procurei

buscar mais à Deus”¹⁷⁰ Os jornais da denominação também publicavam as cerimônias de batismo coletivo feitas nas águas de um rio, como forma de influenciar os membros ainda não batizados a confirmarem a sua fé através do recebimento da ordenança.

Não era batista apenas quem freqüentava os cultos, era preciso aderir voluntariamente à mensagem salvacionista da denominação, adotando a maneira de se relacionar com a sociedade implicada nessa adesão. Compreende-se então, porque tendo sido “criado no Evangelho”, com a maior parte da família batista, e sendo assíduo à igreja na infância, o candidato ter se declarado tardiamente convertido. Possivelmente ele não sentia necessidade de tomar qualquer decisão, as referências do viver evangélico funcionavam para responder aos problemas postos pela realidade ou para com ela interagir. Foi preciso passar por um momento de crise, no qual o seu viver em um “lar cristão” sem “aceitar a Cristo” foi posto em cheque motivando uma decisão. O que pode auxiliar no entendimento da sua vida fora da igreja é a dificuldade apresentada por esse candidato ao ministério no trecho do relato em que se refere à experiência vocacional. Confessa não ter conseguido durante muito tempo se consagrar à vocação ministerial, renunciando muitas vezes ao estudo no seminário por não conseguir se “desembaraçar do comércio”.

Os relatos de homens ligados ao comércio estão relacionados com as características historicamente comerciais de Feira de Santana. A partir da década de 1970 com a instalação do CIS, a cidade iniciou um processo de desenvolvimento industrial e um novo modelo de urbanização por ele condicionado. A industrialização, longe de suplantando o comércio, deu-lhe novo impulso. Os relatos de candidatos envolvidos com o comércio apresentavam uma resistência em renunciar as atividades comerciais em prol do estudo teológico:

Senti a chamada de Deus para o ministério em 1968, indo ao STBNB, onde fiz o 1º ano, abandonando os estudos no início do 2º ano por questões de promoção na empresa em que trabalhava. Confesso que a vil troca me trouxe sérias conseqüências, pois paguei e tenho pago um preço muito alto, por razão da minha desobediência ao chamado. Até hoje não me sinto realizado, mesmo quando as coisas vão bem. Sinto-me um “Jonas” indo para Társis. Durante todo esse tempo fiz várias tentativas para voltar ao Seminário, todas elas culminando por uma desistência apoiada em motivos, como seja, família, emprego, etc. Ano passado por exemplo, com ajuda de um dos professores daquela instituição, quase se tornou realidade o meu retorno, não acontecendo porque não consegui me desembaraçar do comércio. Este ano porém, com a ajuda de Deus espero transpor os obstáculos que com certeza vão surgir, o poder assim obter um preparo melhor para servir à Causa, através do Instituto. De uma coisa eu sei: Deus tem uma obra a realizar por meu intermédio. Ele me chamou¹⁷¹.

¹⁷⁰ PEDIDOS DE ADMISSÃO. R. S. S.. Concluintes, Médio em Educação Religiosa. IBNE, 1987.

¹⁷¹ Idem.

Esse relato remete aos laços que ligam a conversão e a vocação, e à dubiedade da experiência vocacional entre os trabalhos seculares e os religiosos. Pois esse aluno, criado num lar evangélico com uma família em grande parte batista, e que só tardiamente se converteu após muito tempo fora da igreja, foi o mesmo que sentindo-se chamado ao ministério cometeu “a vil troca” ao preferir a promoção na empresa, não conseguindo se desembaraçar do comércio, mas que, a despeito disso, viu-se como chamado por Deus e esperou com a ajuda Dele transpor os obstáculos que pudessem surgir. Uma conversão tardia teve como conseqüência uma vocação tardia, com uma grande valorização dos afazeres seculares e uma forte resistência à renúncia do comércio para dedicar-se ao pastorado, renúncia que faz parte dos “predicados de pastor” como vimos no capítulo anterior.

A vida “fora da igreja” não era a atenção dada aos problemas cotidianos, mas viver esses problemas sem a experiência de conversão, sem as referências do esquema de significação denominacional, sem os sentidos que deveriam orientar a conduta do fiel, enfim, era não conseguir se desembaraçar na vida social em nome da fé adotada. A atitude de deixar o trabalho secular e ingressar no Instituto Bíblico se estabelece imbuída de representações criadas pela apropriação da idéia de “atender ao chamado” de Deus, contida nos textos bíblicos citados por outro candidato:

E com o passar dos meses a proximidade com o meu Senhor foi se tornando cada vez maior. Perdi o entusiasmo no meu comércio e aos poucos cheguei à conclusão que o Senhor chamava-me para o seu Santo Ministério, tentei resistir, mas em 13.09.81 Dia das Missões Nacionais texto Is. 6: 1-8 mensagem e apelo Pr. Antônio Pinto Cruz. Naquele momento entreguei-me ao Senhor de todo o coração para a sua obra gloriosa. Amém¹⁷².

Na medida em que começava a viver a vida religiosa na comunidade de fé (“a proximidade com o meu Senhor”), aquilo que anteriormente preenchia a vida social vai perdendo o sentido (“perdi o entusiasmo no meu comércio”), e isso é identificado como uma vocação à formação teológica (“aos poucos cheguei à conclusão que o Senhor chamava-me para o Santo Ministério”).

Os trabalhos seculares eram dignificados com o sentido de “vocação”, porém, por necessidade de sobrevivência muitos alunos eram empregados em trabalhos não correspondentes às suas profissões, não se criando uma identificação com a atividade realizada, mas tão somente com o cumprimento do dever. Os trabalhos religiosos por sua vez eram desempenhados por pessoas que a elas se entregavam na medida em que

¹⁷² PEDIDOS DE ADMISSÃO. A. P. A.. Concluintes, Médio em Teologia. IBBNE, 1987.

se sentiam envolvidas com a prática da piedade, ou seja, os ministérios da Igreja não exigiam apenas o cumprimento do dever, mas a consagração, o compromisso com o esquema de significação cujo aprendizado a conversão inaugurava. No que concerne ao ministério pastoral, permitido apenas aos homens, os candidatos se sentiam tanto mais direcionados a ele quanto mais comprometidos estivessem com os outros trabalhos da igreja, como se o envolvimento nos outros ministérios fossem estágios necessários para a responsabilidade de ser pastor.

Considerando os dados da composição social apresentado no capítulo anterior, é possível supor que esses homens batistas, dentro de valores patriarcais tanto da sociedade quanto da denominação, tendo de acordo com esses valores que sustentar a família, e sem estabilidade profissional, se sentissem vocacionados a uma mais estável profissão de pastor na medida em que se engajavam nas tarefas da igreja local. Para as mulheres o pastorado estava interdito, e por isso, considerando os mesmos dados e os mesmos valores que sustentavam a relação entre os gêneros e as funções na igreja, é possível supor que as mulheres batistas, candidatas ao estudo no Instituto Bíblico, em sua maioria solteira e com melhor escolaridade que os candidatos homens buscassem como auto-afirmação a formação educacional e a estabilidade de funções requisitadas ao gênero feminino. A formação nas instituições teológicas para ministérios importantes como o ensino religioso e as missões poderiam conferir a elas uma dignidade dentro da comunidade religiosa que poderiam não encontrar “no mundo”, isto é, no mercado de trabalho, mas reproduzia com legitimações religiosas a segmentação por gênero do trabalho secular e religioso.

A influência dos movimentos avivalistas nas ondas missionárias do protestantismo brasileiro no século XIX, e a influência dos movimentos de Renovação Espiritual, com características carismáticas e pentecostais entre os batistas da segunda metade do século XX, contribuíram para que a prédica protestante e os apelos no culto não fossem dirigidos apenas aos não convertidos, mas também aos fiéis da comunidade religiosa:

Na visão dos missionários não só era necessário ganhar o mundo pagão e incrédulo fora das fronteiras de seu próprio país, como também impulsionados pelo sectarismo de suas formulações – garantir um espírito permanente de conversão. Mesmo depois de estabelecidas, as igrejas insistiam num reavivamento constante de seus adeptos. Era preciso sacudir os crentes *formais* ou *frios*. (MACIEL: 1983 p 47).

Em alguns relatos a vocação é descrita como uma tomada de decisão por pessoas criadas dentro de uma família evangélica e que se auto-representavam como crentes. Ou

seja, a vocação poderia ser a conversão de quem não tinha um “antes” em outras religiões a ser negado, e sim um “sempre” a ser afirmado, vivido, como no relato de uma candidata:

Aos 12 para os 13 anos senti que precisava de Jesus, pois ainda não havia tido um encontro com meu Salvador, achava que era uma crente, pois como disse, nasci num lar que havia crente. Por ter planos em retornar a Bahia o meu batismo foi protelado, onde tive o privilégio de descer às águas somente quando os mesmos planos se concretizaram. Após meu batismo, procurei buscar mais a Deus e numa tarde em que meditava em sua palavra Deus falou profundamente ao meu coração “A seara é realmente grande, mas poucos os ceifeiros” (MT 9: 37,38). Chorei em oração entregando-me à sua obra. Pensei nos meus anseios, mas sei que o melhor é ouvir o ide de Jesus e também sei que o Senhor não me desampará¹⁷³.

Na construção dessas representações sobre a força do chamado contavam mais uma vez com textos bíblicos. É o caso do candidato que se sentiu um “Jonas indo para Tárzis”, referência à história do profeta Jonas que foi enviado por Deus para converter o povo de Nínive, inimigos de Israel, para que o povo se arrependesse e não fosse punido por causa dos seus pecados. A rivalidade israelita falou mais alto e Jonas fugiu da missão indo para Tárzis num navio. Deus enviou uma tempestade e os outros tripulantes do navio atiraram Jonas ao mar para aplacar a ira das divindades que adoravam. No mar Jonas foi engolido por uma Baleia e ficou em seu ventre por três dias. Retirado do ventre da Baleia com vida Jonas entendeu que tudo aconteceu para que ele se arrependesse, atendesse ao chamado de Deus e pregasse o arrependimento ao povo de Nínive (Jn. 1-4)¹⁷⁴.

Em muitos relatos aparece a expressão “tentei resistir”, ou a auto-acusação de ter sido preconceituoso com “os crentes”. E para cada um desses tipos de relato os textos bíblicos também forneciam modelos de narrativa. No primeiro caso, o candidato A. P. A. que tentou resistir ao chamado para ser pastor tinha como modelo o texto bíblico de Isaías 6: 1-8 que serviu para a mensagem e o apelo do Pr. Antônio Pinto Cruz no Dia de Missões Nacionais¹⁷⁵. No último caso o mais conhecido dos modelos de narrativa era a conversão de Saulo a caminho de Damasco¹⁷⁶.

¹⁷³ PEDIDOS DE ADMISSÃO. R. S. S.. Concluintes, Médio em Educação Religiosa. IBBNE, 1987.

¹⁷⁴ A história de Jonas também foi utilizada pelos autores dos evangelhos como um texto profético sobre a ressurreição de Cristo por causa dos três dias no ventre da Baleia equivalentes aos três dias de Jesus entre a morte e a ressurreição. E nesse sentido pode ter sido utilizado na prédica protestante, também para simbolizar com a Ressurreição, o novo nascimento, a conversão.

¹⁷⁵ PEDIDOS DE ADMISSÃO. A. P. A. Concluintes, Médio em Teologia. IBBNE, 1987. O último versículo do texto bíblico citado no relato é: “Depois disso, ouvi a voz do Senhor, que dizia: a quem enviarei, e quem há de ir por nós? Disse eu: eis-me aqui, envia-me a mim.” (Is. 6: 8).

¹⁷⁶ A caminho de Damasco, para a qual se dirigia no intuito de prender os cristãos, o líder fariseu Saulo avistou uma luz e ouviu a voz de Jesus dizendo: “por que me persegues? Dura coisa é recalitrates contra

Para além da crença, a demonstração da evidência do poder de Deus na experiência vocacional era um recurso narrativo para que o candidato pudesse ser aceito, já que se tratava de um *Pedido de Admissão*. Outro não menos freqüente era a apresentação de um “currículo religioso”, ou seja, todas as funções e ministérios desempenhados pelo candidato dentro da comunidade religiosa desde a conversão, ou a filiação a uma importante família batista, como no relato do bisneto de uma mulher alcançada pelos pioneiros batistas no interior pernambucano¹⁷⁷.

As Cartas de Recomendação afirmavam que o candidato apresentava “provas de uma genuína conversão e de uma chamada de Deus para a sua obra”. Se provas eram necessárias, então a vocação era tão mais evidente quanto mais difícil fosse o processo de conversão. Na lógica dos relatos quanto maior a resistência à conversão maior também a demonstração do poder do chamado de Deus, que por isso mesmo não poderia ser rejeitado.

os agulhões”. Depois da visão ficou cego, voltou a enxergar, e ganhou um novo nome: Paulo. Muitos elementos para um sermão de apelo à conversão (At. 26: 14).

¹⁷⁷ PEDIDOS DE ADMISSÃO. J. C. C. F. Concluintes, Médio em Teologia. IBBNE, 1987.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste (1958-1988) e dos primeiros anos do Seminário Teológico Batista do Nordeste (1988-1992) foi atravessada pelos conflitos que marcaram as trajetórias de um grupo, os batistas, e de um lugar, Feira de Santana, no período. O IBBNE representou ao mesmo tempo um ponto de chegada da atuação batista em Feira de Santana reforçando o ideário dos missionários norte-americanos, e um ponto de partida para novos enfrentamentos de antigas questões, e de dilemas que eram tão novos como a própria presença protestante em Feira de Santana e a existência da educação teológica batista na cidade.

As contestações nacionalistas ou contextualizantes da Missão Batista Independente, da Questão Radical e do ecumenismo estavam entre as antigas questões que foram novamente enfrentadas pelos missionários batistas que atuaram em Feira de Santana. E essas contestações foram enfrentadas pelos missionários batistas norte-americanos numa conjuntura de Guerra Fria e Ditadura Militar, tornando ainda mais explícitos problemas relacionados à influência e dependência dos batistas brasileiros às missões norte-americanas e a relação destas com os poderes constituídos dentro de um regime autoritário que enfrentava contestações.

Da proverbial burrice atribuída aos pastores protestantes por Hugo Navarro Silva na década de 1950, no principal periódico da cidade, ao título de cidadão feirense ao diretor do IBBNE, o missionário Newell Mack Shults na década de 1970, mudou a dimensão que a presença norte-americana e protestante adquiriu no campo religioso feirense e da importância do Instituto Bíblico para a expansão batista no interior da Bahia e do Nordeste, que se tornou um instrumento de visibilidade e prestígio dos batistas na cidade.

Outro fator que contribuiu para esse reconhecimento foi a relação que o protestantismo, minoritário no Brasil, estabeleceu com as autoridades políticas durante a Ditadura, contrapondo-se a setores da Igreja Católica e do protestantismo ecumênico que se posicionaram contrários ao Regime. A manutenção da ordem simbólica por parte dos batistas contrários ao ecumenismo, às teologias liberais e dependentes das missões norte-americanas contribuía para a manutenção da ordem política, além da participação de determinados agentes religiosos e políticos da denominação dentro dessa ordem.

Se Feira de Santana foi muitas vezes representada como empório, entroncamento e eixo rodoviário do Estado, o protestantismo que a cidade fez crescer em seus domínios poderia muito bem ser descrito como um “protestantismo migratório”, pois a primeira

igreja local atendia fiéis de diferentes denominações presentes em Feira de Santana, a Primeira Igreja Presbiteriana contou em sua fundação com famílias que se deslocaram de Campo Formoso para a Princesa do Sertão, os assembleianos se instalaram próximos à estação rodoviária, e esses primeiros núcleos protestantes se tornaram alternativos a pessoas que se deslocavam para Feira de Santana, ao receberem fiéis de várias regiões do País, especialmente do Nordeste e do Sudeste.

O Instituto Bíblico Batista do Nordeste integrou o fluxo migratório de Feira de Santana intensificado na segunda metade do século XX ao deslocar estudantes e professores de várias partes do País para a cidade e ter unido educação religiosa e trabalho no contexto de implantação do Complexo Industrial Subaé e da Universidade Estadual de Feira de Santana. O desenvolvimento de Feira de Santana contribuiu para a constituição de um corpo de especialistas do trabalho religioso e este contribuiu ou fez parte de um processo de racionalização e moralização das práticas religiosas.

Os seminaristas que estudaram no Instituto Bíblico Batista do Nordeste em Feira de Santana entre 1960-1990 estavam ao mesmo tempo diante de novos conflitos relacionados aos movimentos contextualizantes do protestantismo, como a re-efervescência da Questão Radical e do Ecumenismo, e sob os impactos das duas últimas ondas do pentecostalismo. Também foram contemporâneos de um acelerado processo de urbanização em Feira de Santana, dos condicionamentos políticos e sociais que o regime militar infligiu à sociedade brasileira durante vinte anos, e das perspectivas que se abriram durante a década de 1980 com a reabertura política e mobilização de novos segmentos sociais. Dentre os grupos que se mobilizaram, os evangélicos organizadamente passaram a disputar os espaços públicos.

Qual a influência de todas essas transformações na construção da identidade religiosa dos aspirantes aos ministérios denominacionais que estudaram no IBBNE? Dando crédito à opinião Poppino e de Hugo Navarro Silva sobre os sentimentos religiosos dos feirenses, que valorizavam a religião como força social mais do que espiritual, e que no confronto de interesses religiosos com interesses materiais optavam pela matéria em detrimento do espírito, podemos levantar a hipótese de que uma ética de valorização do trabalho como parte significativa de sua prática religiosa e educação teológica contribuiu para o crescimento dos batistas na cidade.

Em 1958 surgiram as primeiras iniciativas para a criação de uma Escola Bíblica em Feira de Santana e em 1988 o Instituto Bíblico foi elevado à condição de Seminário Teológico. Foi o mais longo processo de estabelecimento da educação teológica superior entre os batistas e o mais eficaz controle institucional por parte dos

missionários norte-americanos em uma instituição por eles criada para a formação dos ministérios eclesiásticos batistas no Brasil.

Interpretando as narrativas nos Pedidos de Admissão como práticas sociais, identifiquei um percurso assistemático de identificação com as doutrinas batistas na construção da identidade religiosa precedendo o aprendizado sistemático da educação teológica. Segui os indícios de leituras de textos, de imagens e exemplos que eram oferecidos – e também procurados – para criar oportunidades à conversão, ao sentimento vocacional e ao interesse missionário, e me deparei com um mundo encantado de sonhos, visões e profecias, convivendo num campo de forças com a racionalização do mundo que a ética protestante carrega como uma possibilidade constante.

O historiador que se vê diante desses relatos se depara com sentimentos de heroísmo na fé num mundo cada vez mais interpretado pelos crentes como confuso e carente de solução religiosa, uma solução capaz de dar às pessoas, algumas desprovidas de muitas coisas (inclusive de esperança), a certeza de possuir a verdade, e de ter uma responsabilidade em relação ao mundo; simplesmente salvá-lo, ou pelo menos anunciar o caminho de sua salvação – Como muitos grupos sociais entre 1960 e 1990, não apenas religiosos.

Considerando a História do IBBNE, a composição social do seu alunado, a influência missionária norte-americana no corpo docente e na direção da casa e o desenvolvimento da instituição de acordo com as concepções batistas de educação teológica até a década de 1980 e comparando com os relatos de conversão e vocação a partir dessa mesma década analisados no último capítulo percebe-se a eficácia da doutrinação batista e do ensino teológico da denominação na construção de uma forma específica de ser batista, de uma identidade própria.

Através da conversão, pensada como um encontro com o Deus, do compromisso com a vida religiosa vista como consagração, da responsabilidade no trabalho entendida como vocação, da formação teológica interpretada como um chamado de Deus, e por fim, da atividade proselitista como sendo uma missão, o “ide de Jesus”, os homens e mulheres batistas construíram com esse conjunto de representações, um mundo próprio em Feira de Santana e no Nordeste, que interagiu com os outros mundos existentes na sociedade, compondo o campo religioso que por sua vez também tecia estreitas relações com os demais campos sociais.

Atestam a assimilação das características do protestantismo missionário e das crenças batistas: a presença dos textos bíblicos nos relatos e em outras narrativas

construtoras da identidade denominacional, a decisão pelo evangelismo como sinal de genuína conversão, e a evangelização como mandamento de Deus; o ide de Jesus. Os alunos que se matricularam no STBNE (1988-1992) foram educados para ler o mundo através de representações construídas pelos batistas a partir de apropriações de textos bíblicos, e das relações internas e externas à denominação que reforçavam essas representações ou as colocavam sob o risco da negação.

LISTA DE FONTES

FONTES FEIRENSES

BOAVENTURA, Eurico Alves. *A Paisagem Urbana e o Homem: Memórias de Feira de Santana*. [introdução, pesquisa e organização das notas de Maria Eugênia Boaventura]. Feira de Santana: UEFS Editora. 2006.

GAMA, Raimundo. *Feira de Santana e Ruy Barbosa: o poso da Águia na Terra Formosa e Bendita* [s. ed.] Feira de Santana, 2002.

LAGEDINHO. Antônio do. *A Feira na Década de 30* (memórias). Feira de Santana [s.ed.] 2004.

OLIVEIRA, Lélia Vitor Fernandes. *Inquilinos da cidadania*. Feira de Santana. Fundação Cultural Egberto Costa. 2006

FOLHA DO NORTE 13/02/1960. Sisnando Lima. *É a vez da Bahia* p. 01.

FOLHA DO NORTE 13/01/1951 (Querido Aloísio)

FOLHA DO NORTE. *Feira*. 27/01/1952. (poema de Carla Sampaio)

FOLHA DO NORTE 04/10/1941, p. 1.

PANORAMA DA BAHIA. *Ficou na Saudade*: em nome dos princípios religiosos, suspensão a festa da padroeira, 30/01/1988 p. 08.
Folha do Norte 24/03/1940, p. 04

PANORAMA DA BAHIA 25/01/1986. *A Igreja Católica ameaçada*: o vertiginoso crescimento dos adventistas, batistas e pentecostais já é preocupante. 18, 19 pp

RELATÓRIO DO SERVIÇO DE INTEGRAÇÃO DO MIGRANTE, 1973

MEMÓRIAS DO PROTESTANTISMO

ARAÚJO, Ithamar Bueno Dias de. *Um ideal bem vivido*: dados biográficos de João Dias de Araújo.

CAVALCANTE, Edetina Lima. *A semente que caiu na boa terra*. (memórias da instalação da Primeira Igreja Presbiteriana de Feira de Santana, por uma de suas fundadoras).

GILANDERS, Isobel. *A História Inacabada*. Feira de Santana. PLANZO, 1990.

MACEDO FILHO, Pr. Jonas Barreira de. *Notas de apreciação sobre os Institutos em que trabalhou no desempenho do seu Ministério Evangélico*.

JORNAIS BATISTAS

A VOZ BATISTA. *Congregação de Feira de Santana*. 11/1950, p. 02.

O JORNAL BATISTA. *Carnaval da vitória na Bahia e culto de ação de graças nos países evangélicos*. Maio de 1945, p. 01.

O BATISTA BAIANO. *Aos Pastores*. Março de 1967, p. 04.

O BATISTA BAIANO. *Grande Oportunidade*. 10/11/1960, p. 02.

O BATISTA BAIANO. *I Centenário dos Batistas da Bahia*. Ano LVII, nº 01 1982, p. 01.

O Batista Baiano. Março de 1967, p. 03

O BATISTA BAIANO. Março de 1967, p. 01

O BATISTA BAIANO. *Jubileu de ouro do SEC (Seminários de Educadoras Cristãs)*. Março de 1967, p. 04.

O JORNAL BATISTA. *A Finalidade de uma Escola Dominical*. Fevereiro de 1945, p. 05.

O JORNAL BATISTA. *Educação Teológica*. Janeiro de 1945, p. 08.

JORNAL BATISTA. *Os Batistas não podem apoiar a Nova Ortodoxia*. 1961

LIVROS BATISTAS

MONTE, José Belarmino do. *A benção da Mordomia*. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações (JUERP), 1983

MONTE, José Belarmino. *A Bíblia e a relação sexual fora do casamento*. Feira de Santana-BA. IBBNE. 1987

ROSA, Merval. *O Ministro Evangélico: sua identidade e integridade*. 2ª Edição, 2001

WISE, Gene H. *Esses encontraram o caminho*. CASA PUBLICADORA BATISTA, Rio de Janeiro. Vol. I (1955) e Vol. II (1966)

BIBLIOGRAFIA MISSIONÁRIA

VARETO, Juan. *Eles morreram pela fé: heróis e mártires da obra missionária desde os apóstolos até nossos dias*. JUERP Rio de Janeiro, 1982.

COSTA, Décio. *Colunas Batistas no Brasil*. JUERP Rio de Janeiro, 1964.

MATIAS, Myrtes. *Caminhos de Deus: Biografias missionárias*. JUERP Rio de Janeiro, 1976.

MOTTA, Valdomiro. *Aventuras em terras Bolivianas* JUERP Rio de Janeiro, 1968

GUINSBURG. Salomão. *Um judeu errante no Brasil (Autobiografia)*. Trad. Manuel Avelino de Souza. 2ª Ed. JUERP Rio de Janeiro, 1970.

LIVROS DE MILDRED COX MEIN

Casa Formosa: Jubileu de Ouro do Seminário de Educadoras Cristãs 1917-1967.

Manual de Missões (1968),

Mulheres na Bíblia: Velho Testamento. Estudo por meio de esboços (1949)

Mulheres na Bíblia: Novo Testamento. Estudo por meio de esboços (1949),

(SÉRIE HERÓIS DA FÉ E HERÓIS CRISTÃOS)

Esboço da vida do Apóstolo Paulo (1941)

Marinheiro de muitos mares (1952),

Um judeu errante no Brasil (autobiografia condensada de Salomão Guinzburg 1954),

O Mágico do Reino Vegetal (1955),

Fiel até a morte (1966),

O Médico dos mares profundos e Duas espadas (1974),

De escravo a cientista (1980).

FONTES BATISTAS E FONTES DO IBBNE

ASSEMBLÉIA ORDINÁRIA 09/08/1953. Livro de Atas I, p. 47.

ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DE SALVADOR. Projeto de Lei 5057/79 de 12 set. 1979 (Projeto de Lei que reconhece o IBBNE como de utilidade pública)

Atas da Junta Administrativa do Instituto Bíblico Batista do Nordeste. 30/09/1965

CARTA DE RECOMENDAÇÃO DOS CANDIDATOS AO IBBNE

Informativo Especial da 76ª Assembléia da CBBA, 1999

Livro de Atas I. *Conselho da Escola Bíblica de Serra Verde* 10/07/1958

Livro de Atas I. *Conselho do Instituto Bíblico Batista da Missão do Norte do Brasil* 13/10/1958.

JOHNSON, Robert Elton. *Relatório à Junta Administrativa do IBBNE, 1970.*

LIVRO DO MENSAGEIRO (CBBA). *Relatório do IBBNE.* 1984, p. 51.

LIVRO DO MENSAGEIRO (CBBA). *Relatório do IBBNE.* 1985, p. 86.

LIVRO DO MENSAGEIRO (CBBA). *Relatório do IBBNE.* 1986, p. 54

LIVRO DO MENSAGEIRO (CBBA). *Relatório do IBBNE.* 1988, p. 57.

Maxcy Gregg e Kate White .Homenagem da Convenção. *Livro do Mensageiro, 61ª Assembléia Anual da Convenção Batista Baiana*, 1984, p. 02.

Newell Mack Shults. *O fim é melhor do que o princípio.* Sermão proferido na Formatura da Turma de 1998 publicado no Informativo especial da 76ª Assembléia da Convenção Batista Baiana, 1999, p. 05.

Pastor Edson Gama. Entrevista concedida ao autor 12/11/2008.

Relato Auto-biográfico de Edward Burley Cader. Homenagem da Convenção. *Livro do Mensageiro, 63ª Assembléia Anual da Convenção Batista Baiana*, 1986, p. 09.

TORQUATO Jr., Clóvis Torquato. *História do Instituto Bíblico Batista do Nordeste.* STBNB, 1992.

PASTA DO ALUNO

PASTA DO ALUNO. A. A.. Prova Final de Teologia Sistemática, nota 8, 5.

PASTA DO ALUNO. B. S. S. Concluintes. Ginásio Teológico, IBBNE, 1973.

PASTA DO ALUNO. *José Belarmino do Monte*. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido.

PASTA DA ALUNA. L. C. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido.

PASTA DA ALUNA. M. T. B. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido.

PASTA DA ALUNA. M. S. F.. Concluintes, Educação Religiosa, Instituto Bíblico Batista do Nordeste, 1962. Pedido de Admissão não preenchido.

PEDIDOS DE ADMISSÃO

PEDIDO DE ADMISSÃO. A. A. S.. Concluintes, Médio em Educação Religiosa, IBBNE 1982.

PEDIDO DE ADMISSÃO. A. B. C. Concluintes. *Médio em Educação Religiosa*. IBBNE, 1987.

PEDIDO DE ADMISSÃO. A. C. N. A. Concluintes, Bacharelado em Educação Religiosa, IBBNE, 1992

PEDIDOS DE ADMISSÃO. A. P. A. Concluintes, Médio em Teologia. IBBNE, 1987.

PEDIDOS DE ADMISSÃO. A. P. S. Concluintes. Bacharel em Ministério Cristão, IBBNE, 1987.

PEDIDOS DE ADMISSÃO. C. N. Q. Concluintes, Médio em Teologia, 1981. Carta escrita em 08/05/1980.

PEDIDOS DE ADMISSÃO. C. V. S. S. B. Concluintes, Bacharel em Educação Religiosa com música, STBNE. 1990.

PEDIDOS DE ADMISSÃO. D. F. N. Concluintes, Médio em Teologia. IBBNE, 1978.

- PEDIDO DE ADMISSÃO. *E. F. F.* Concluintes, Educação Religiosa, IBBNE, 1987.
- PEDIDOS DE ADMISSÃO. *E. M. S. P.* Concluintes, Médio em Educação Religiosa com Música, IBBNE, 1983.
- PEDIDOS DE ADMISSÃO. *J. C. C. F.* Concluintes, Médio em Teologia. IBBNE, 1987.
- PEDIDOS DE ADMISSÃO. *J. S. L.* Concluintes, Ginásio Teológico. IBBNE, 1974.
- PEDIDOS DE ADMISSÃO. *L. C. S. G.* Concluintes. Médio em Teologia, IBBNE, 1987.
- PEDIDOS DE ADMISSÃO. *L. L. S.* Concluintes, Médio em Teologia. IBBNE, 1987.
- PEDIDOS DE ADMISSÃO. *R. S. S.* Concluintes, Médio em Educação Religiosa. IBBNE, 1987.
- PEDIDOS DE ADMISSÃO. *R. C. M. G. B.* Concluintes. Bacharel em Educação Religiosa com Música, STBNE, 1992.
- PEDIDOS DE ADMISSÃO. *W. D. B.* Concluintes, Médio em Teologia, 1979. Carta escrita em 18/06-1980.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Bianca Daeb's Seixas. *Uma História das mulheres Batistas soteropolitanas 1930-1960*. Dissertação de Mestrado. UFBA, Salvador, 2006.

ALMEIDA, Luciane Silva de. *A Igreja Anticomunista: Representações dos Batistas e dos Fundamentalistas sobre o Regime Militar em Feira De Santana (1964-1980)*. Relatório Final. PIBIC. UEFS, Feira de Santana, 2008.

ALMEIDA, Ronaldo & MONTERO, Paula. *Trânsito Religioso no Brasil*. CEBRAP, São Paulo, 2000.

_____. *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (org.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, Rio de Janeiro, 2006

ALMEIDA, Vasni. *A educação, a ordem e a civilidade: práticas educativas do metodismo em Ribeirão Preto, Birigui e Lins (1899-1959)*. Assis, SP. UNESP, Tese de Doutorado, 2003.

ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. Editora Ática, São Paulo, 1979.

_____. *Teologia Protestante: As Idéias Teológicas e seus caminhos pelos sulcos institucionais do protestantismo brasileiro*. In, História da Teologia na América Latina. Paulinas, São Paulo, 1981.

AMADO, Janaína. *A Revolta dos Mucker: Rio Grande do Sul, 1868-1898*. 2ª edição. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2003.

ANDRADE, Celeste Maria Pacheco de. *Origens do Povoamento de Feira de Santana: um estudo de história colonial*. Salvador. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, 1990

ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Vozes, Petrópolis, 1996.

ARAÚJO, Alessandra Oliveira. *Redes e centralidade em Feira de Santana (BA): O Centro de Abastecimento e o comércio de feijão*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Geociências. UFBA Salvador: 2005

AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. Ed. UNIMEP, São Paulo, 1996.

BASTIAN, Jean-Pierre. *História Del protestantismo en América Latina*. Casa Unida de Publicaciones. México, 1990.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. [tradução: Maria Eloisa Capelato]. Pioneira, São Paulo, 1971.

BATISTA, Silvana. *Conflitos e Comunhão na Festa da Padroeira em Feira de Santana (1930-1950)*. Feira de Santana. UEFS.1997.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª edição. Introdução, Organização e Seleção Sérgio Miceli. Editora Perspectiva, São Paulo, 2001.

_____. “A ilusão biográfica”, In: FERREIRA, Marieta e AMADO, Janaína (org.). *Usos e Abusos da História Oral*. Ed. FGV, Rio de Janeiro, 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição da identidade através da religião*. In: SACHS, Viola [et. Ali.]. [Trad. Sérgio Lamarão] Graal, Rio de Janeiro, 1998.

BRITO, Charlene. *Ecumenistas ou Comunistas? Presbiterianos Progressistas em Feira de Santana - Bahia (1970-1990)*. Relatório Final. PROBIC. UEFS, Feira de Santana, 2008.

BURITY, Joanildo Albuquerque. *Os Protestantes e a Revolução Brasileira: 1961-1964 – A Conferência do Nordeste*. Recife. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. 1989.

BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. Editora UNESP, São Paulo, 1992.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Vozes, Petrópolis, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Os pobres vocacionados: um estudo do perfil do estudante de Teologia*. In: MATEUS, Odair Pedroso (org.). *Educação Teológica em Debate*. Aste, São Paulo, 1988.

CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Elsevier, Rio de Janeiro, 1997.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. 2ª. Ed. Paz e Terra, São Paulo 2000.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A Teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira, erotismo*. Trad. Eleonora Frenkel Barretto. Papirus, Campinas-SP, 2005.

CESAR, Waldo. *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*. Vozes, Petrópolis. 1968.

CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro. 1990.

COSTA, Emília Viotti da. *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue: a rebelião dos escravos em Demerara em 1823*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_____. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. Grijalbo, São Paulo, 1977.

COUTO, Edilece Souza. *Tempo de Festas: homenagens a Santa Bárbara, N.S. da Conceição e Sant'Anna em Salvador (1860-1940)*. Assis-SP, Unesp, 2004.

CRABTREE. *História dos Batistas do Brasil: até 1906*. Vol. I. 2ª edição. Casa Publicadora Batista, Rio de Janeiro, 1962.

CRUZ, Rossine. *A inserção de Feira de Santana nos processos de integração produtiva e descontração econômica nacional*. Unicamp, Campinas, 1996.

DANTAS NETO, Paulo Fábio. *Tradição, autocracia e carisma: A política de Antônio Carlos Magalhães na modernização da Bahia. (1954-1974)*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.

DAVIS, Natalie Zemon. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Trad. João Pedro Mendes. Pioneira, São Paulo, 1989.

DREHER, Martin N. *Igreja e Germanidade*. 2 ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.

DUARTE, Luis Fernando Dias (org.). *Religião e Família*. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro, 2006.

DUDUCH, Wagner. *A Educação Superior na formação de pastores batistas: Um estudo sobre a Faculdade Teológica Batista de Campinas*. Dissertação de Mestrado. UNICAMP, Campinas, 2001.

FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e Compromisso: Richard Shaull e a Teologia no Brasil*. São Paulo, ASTE, 2002.

FERREIRA, Edson Dias. *A emergência da Universidade Estadual de Feira de Santana e o seu estudante, no contexto da historicidade da região*. Dissertação de Mestrado, UFBA, Salvador, 1997.

FERREIRA, Jean Neilla Rocha. *Assembléia de Deus em Feira de Santana: Um estudo das representações políticas na década da colheita*. Monografia. UEFS, Feira de Santana. 2009.

FERREIRA, Julio. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Casa Editora Presbiteriana, São Paulo, 1959.

FREITAS, Nacelice Barbosa. *Urbanização em Feira de Santana: Influência da industrialização. 1970 – 1996*. Salvador. Dissertação de Mestrado. UFBA, Salvador, 1998.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado. Unicamp. Capinas 1993.

GALVÃO, Renato de Andrade. *Os povoadores da região de Feira de Santana*. Sientibus, Feira de Santana, jul/dez 1982.

GEERTZ, Clinford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Zahar, 1978.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo, Ed. Loyola, 1998.

GÓES, Paulo. *Do individualismo ao compromisso social: a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã*. São

Bernardo do campo. Dissertação de Mestrado. Instituto Metodista de Ensino Superior, 1985.

GUERRIERO, Silas. *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2003

GUIMARÃES, Tarcísio Farias. *O Protestantismo Histórico no Sertão Baiano*. In Epistême. Ano-03-; jan/jun. v.03- nº 01-, Feira de Santana-BA: SEMINÁRIO TEOLÓGICO BATISTA DO NORDESTE, 2001.

_____. *Os Batistas e as questões políticas em Feira de Santana*. In: Epistême. Ano-04-; jan/jun. v. 04- nº 01-, Feira de Santana-BA: SEMINÁRIO TEOLÓGICO BATISTA DO NORDESTE, 2001.

GUIMARÃES, Valter. *Dos Gerais a Itaporocas: os sertões*. In. HUMANAS, ano 1, n. 2, jul./dez., 2002.

GUINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Companhia das Letras, São Paulo, 2006.

HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. Trad. Antônio Gouveia Mendonça. ASTE, São Paulo, 1989.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopez Louro. DP&A, Rio de Janeiro, 2000.

_____. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. organização Liv Sovik; tradução Adelaine La Guardia Resende ... [et al.]. Editora UFMG. Belo Horizonte, 2003.

HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

HUNT, Lyan. *A Nova História Cultural*. Trad. Jefferson Luis Camargo. 2. ed, Martins Fontes, São Paulo 2001.

JAMES, Willian. *As Variedades da Experiência Religiosa*. Cultrix, São Paulo, 1995.

LEONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro: Estudo de Eclesiologia e História Social*. Trad [Linneu de Camargo Schützer] 3ª edição, Aste, São Paulo, 2002.

_____. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Trad. Prócoro Velásques Filho e Lóide Barbosa Velasques. Imprensa Metodista, São Paulo, 1988.

LIMA, Zélia. *Lucas Evangelista, o Lucas da Feira: estudos sobre a rebeldia escrava em Feira de Santana*. Salvador. Universidade Federal da Bahia, 1990.

LONGUINI NETO, Luiz. *Educação Teológica Contextualizada: análise e interpretação da presença da ASTE no Brasil*. Aste & Ciências da Religião, São Paulo, 1991.

MACIEL, Elter Dias. *O drama da conversão: análise da ficção batista*. Rio de Janeiro. Iser/Achiamé. 1983.

MAFRA, Clara. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

- MANTEGA, Guido. *Economia Política Brasileira*. 6ª ed. Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 1991.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. [tradução: Euclides Martins Balancin]. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Sobre a religião*. Edições 70, Lisboa, 1972.
- MENDONÇA, Antônio G. *O celeste porvir. A inserção do protestantismo no Brasil*. Aste, São Paulo, 1995.
- MENDONÇA, Sônia Regina de. *História do Brasil Recente (1964-1992)*. 3ª. Ed. Ática, São Paulo, 1994.
- MENEZES, Maria Bernadete de Almeida. *Desenvolvimento e mendicância em Feira de Santana*. Salvador, BA. Monografia de graduação, Serviço Social, UCSAL, 1968.
- MESQUITA, Antônio N. de. *História dos Batistas do Brasil: de 1907 até 1935*. II Vol. Casa Publicadora Batista, 1940.
- MONTERO, Paula. *Religiões e dilemas da sociedade brasileira*. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira*. Editora Sumaré, Anpocs, Capes, Brasília-DF, 1999.
- MONTES, Maria Lúcia. *As figuras do sagrado: entre o público e o privado*. In: NOVAIS, Fernando A. & SCHWARCZ, Lília M. *História da Vida Privada no Brasil* vol. 4. Companhia das Letras, São Paulo, 1998.
- MORAES, Ana Angélica Vergne de. *Santana dos Olhos D'água: resgate da memória cultural e literária de Feira de Santana*. Salvador. Universidade Federal da Bahia. Dissertação de Mestrado, 1998.
- _____ et ali (orgs.). *Aloisio Rezende: poemas com ensaios críticos e dossiê*. Feira de Santana, UEFS, 2000.
- NIEBUHR, Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. Ciências da Religião, São Paulo, ASTE. 1992.
- OLIVEIRA, Clóvis Frederico Ramaiana Moraes de. *De Empório a Princesa do Sertão. Utopias civilizadoras em Feira de Santana (1893-1937)*. Dissertação de Mestrado em História. FFCH/UFBA. Salvador 2000.
- OLIVIERI-GODET, Rita. *A Poesia de Eurico Alves: imagens da cidade e do sertão*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Empresa Gráfica da Bahia, 1999.
- PACHECO, Larissa Penelu Bittencourt. *A feira e a nova Feira: tradição, costume e conflito em Feira de Santana-BA (1967-1977)*. Monografia de Especialização. História da Bahia. UEFS, Feira de Santana 2008

PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Editora UFMG, Belo Horizonte & IUPERJ, Rio de Janeiro, 2003.

PEREIRA, Cristina Kelly da Silva. *A História de um silêncio: Um estudo de caso sobre questões de negritude em uma comunidade Batista da Periferia da cidade de São Paulo*. São Paulo. UNIMEP, Dissertação de Mestrado, 2008.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *Origens da Igreja Presbiteriana Independente*. Almenara. São Paulo, 1965.

PEREIRA, J. Reis. *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*. JUERP, Rio de Janeiro, 1982.

POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5 n. 10, p. 200-212. 1992

POPPINO, Rollie E. *Feira de Santana*. Itapuã, Salvador, 1968.

REILY, Ducan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. Aste, São Paulo, 2003.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil*. Pioneira, São Paulo, 1973.

RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. Olhos D'água, São Paulo, 2001.

SAHALINS, Marshall. *Ilhas de História*. Trad. Barbara Sette. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1990.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Majestades do oculto: imagens de líderes religiosos negros na literatura dos oitocentos no Brasil*. In: BELLINI, Lígia et ali. (org). *Formas de crer: Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador, EDUFBA, 2006.

SANTOS, Clóvis Caribe Menezes dos. *A Economia Baiana: possibilidades e impasses desde 1950*. Humanas, ano 02, jan/jun. 2003.

SANTOS, Elane Ribeiro dos. *Espiritismo e Protestantismo: Relações e Conflitos em Feira de Santana (1940-1970)*. Relatório Final. PIBIC. UEFS, Feira de Santana, 2008.

SANTOS, Grazyelle Reis dos. *Literatura e cultura em Feira de Santana: práticas, usos e tendências em impressos da Folha do Norte (1951-1969)*. Dissertação de Mestrado em Literatura e Diversidade Cultural. UEFS, 2008.

SANTOS, Igor Gomes. *Na contramão do sentido: origens e trajetórias do PT de Feira de Santana-Bahia (1979-2000)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2007.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira*. Coleção de Teses e Dissertações. Edições ABHR & EDUFMA, São Luiz-MA, 2006.

SCHÜNEMANN, Haller Elinar Stach. *O Tempo do Fim: uma história social da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Tese de Doutorado. UEMESP, São Bernardo do Campo, 2002.

SENNA, Ronaldo de Salles. *Feira de Encantados: uma panorâmica da presença afro-brasileira em Feira de Santana: construções simbólicas e ressignificações*. Trabalho para progressão de carreira a Professor Pleno. Feira de Santana, UEFS, 2008.

SHAULL, Richard. *Surpreendido pela Graça: Memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Editora Record, São Paulo, 2003.

SIEPIERSKI, Paulo D. “Contribuições para uma tipologia do Pentecostalismo Brasileiro.” In: GUERRIERO, Silas. *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SILVA, Aldo José Morais. *Natureza sã, civilidade e comércio em Feira de Santana: elementos para o estudo da construção de identidade local no interior da Bahia. (1833-1937)*. Salvador: Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2000.

SILVA, Cândido da Costa e. *Os Segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador, EDUFBA, 2000.

_____. *Roteiro da Vida e da Morte (um estudo do catolicismo no sertão da Bahia)*. ÁTICA, São Paulo, 1982.

SILVA, Elizete da. *A Missão Batista Independente: uma alternativa nacional*. Dissertação de Mestrado, FFCH / UFBA, Salvador, 1982.

_____. *Cidadãos de outra Pátria. Anglicanos e Batistas na Bahia*. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, São Paulo, 1998.

_____. *Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira*. Trabalho para a progressão de carreira a Professor Pleno. UEFS, Feira de Santana, 2007.

_____. *Protestantismo: Visões do progresso e do trabalho no Brasil*. In. HUMANAS, ano 1, n. 1, jan./jun., 2002.

SILVA, Igor José Trabuco. “*Tu não participarás*”: A Assembléia de Deus em Feira de Santana e os dilemas da participação política (1972-1990). Especialização em História da Bahia. Feira de Santana, UEFS 2008

SOUZA, Adriana de. *Gênero e Poder: Mulheres docentes em instituições teológicas protestantes da grande São Paulo*. Dissertação de Mestrado. UEMESP, São Bernardo do Campo, 2006.

SOUZA: Valéria Lopes. *Servidoras da Causa: Mulheres Batistas em Feira de Santana (1950-1980)*. Especialização em História da Bahia, UEFS, Feira de Santana, 2004.

TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. Paulinas, São Paulo, 2001.

_____ & MENEZES, Renata (org.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, Rio de Janeiro, 2006

TEIXEIRA, Marli Geralda. *Nós os Batistas... Um Estudo de História das Mentalidades*. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, São Paulo, 1983.

_____ *Os Batistas na Bahia. 1882-1925*. FFCH / UFBA, Salvador, 1975.

TELLES, Adriana Silva. *Presença negra na Festa de Santana (1930-1950)*. Monografia da Especialização em Teoria e Metodologia da História. Feira de Santana, UEFS, 2000.

THOMPSON, E.P. *A formação da classe operária inglesa*. Vol: 1-3. Rio de Janeiro, Paz & Terra 1987.

TILLICH, Paul. *A Era Protestante* [Trad. Jaci Maraschin] São Paulo, CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 1992.

_____ *História do Pensamento Cristão*. 2ª Ed. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo, ASTE, 2000.

TRABUCO, Zózimo A. P. *Entre a ruptura cultural e a contextualização: a construção da identidade batista em Feira de Santana: 1960-1992*. Relatório Final da Pesquisa PROBIC / UEFS, Feira de Santana, 2006.

TROELTSCH, Ernest. *Protestantism in Progress the significance of Protestantism for the Rise of the Modern World*. Filadélfia, Fortress, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. *História das Mentalidades e História Cultural*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Elsevier, Rio de Janeiro, 1997

VALLE, Edênio. *Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa*. Revista de Estudos da Religião (REVER), nº. 2/2002/ pp. 51-73

VELASQUES FILHO, Prócoro & MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. Loyola, São Paulo, 1990.

VIEIRA, Antônio (Padre). *A Invasão holandesa na Bahia*. Salvador, Progresso, 1955.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª edição, Editora UNB, Brasília, 1980.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Martin Claret, São Paulo, 2000.

_____ *Economia e Sociedade*. Brasília. Editora da Universidade de Brasília. 1991.

YNGER, J. Milton. *Religion, Societé, Personne*. Edition Universitaires, Paris, 1964.

ANEXOS

CURRÍCULOS DOS CURSOS DE BACHARELADO DO STBNE (1988)

BACHAREL EM TEOLOGIA

1º semestre	2º semestre	3º semestre	4º semestre	5º semestre	6º semestre	7º semestre	8º semestre
Português EPB	Português EPB	Antigo Testamento Adm. Educ. da Igreja	Antigo Testamento Evangelismo	Grego III Adm. Eclesiás.	Ética Cristã Novo Testam.	Hebraico Hist. dos Batistas	Hebraico Homilético a III
Int. à Bíblica	Int. Psicologia	Homilética I	Homilética II	Novo Testamento	Teologia Sistem.	Hermenêutica	Missões
Int. à Sociologia	Met. de Pesquisa	Grego I	Grego II	Teologia Sistem.	Psicologia Pastoral	Religiões e Seitas	Ministério Pastoral
Teoria Musical	Teoria Musical	Hist. do Cristianismo	Hist. do Cristianismo	Eletivas	Eletivas	Culto Cristão	Princípios de Liderança
Canto Coral	Canto Coral Int. à Filosofia	Regência I	Regência II				

ELETIVAS

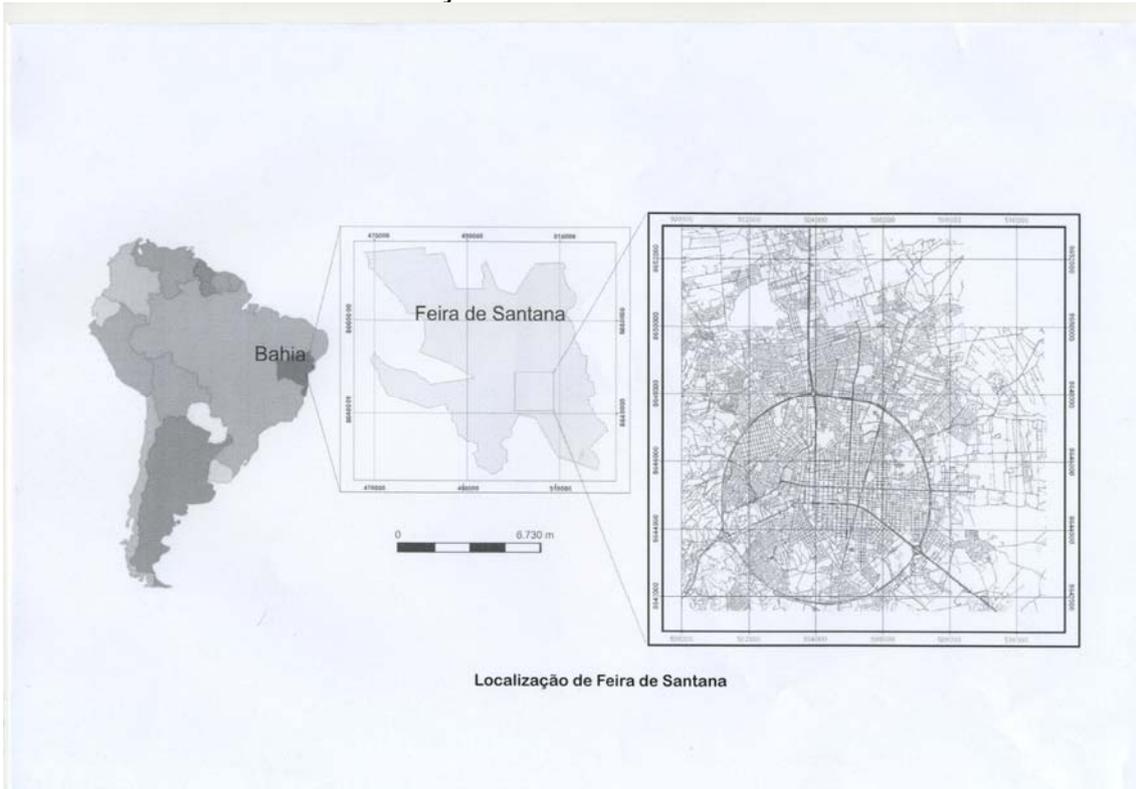
9º Semestre
Exegese Ant. Testamento
Teologia do Antigo Testamento
Teologia Contemporânea

10º Semestre
Exegese do Novo Testamento
Teologia do Novo Testamento
Filosofia da Religião

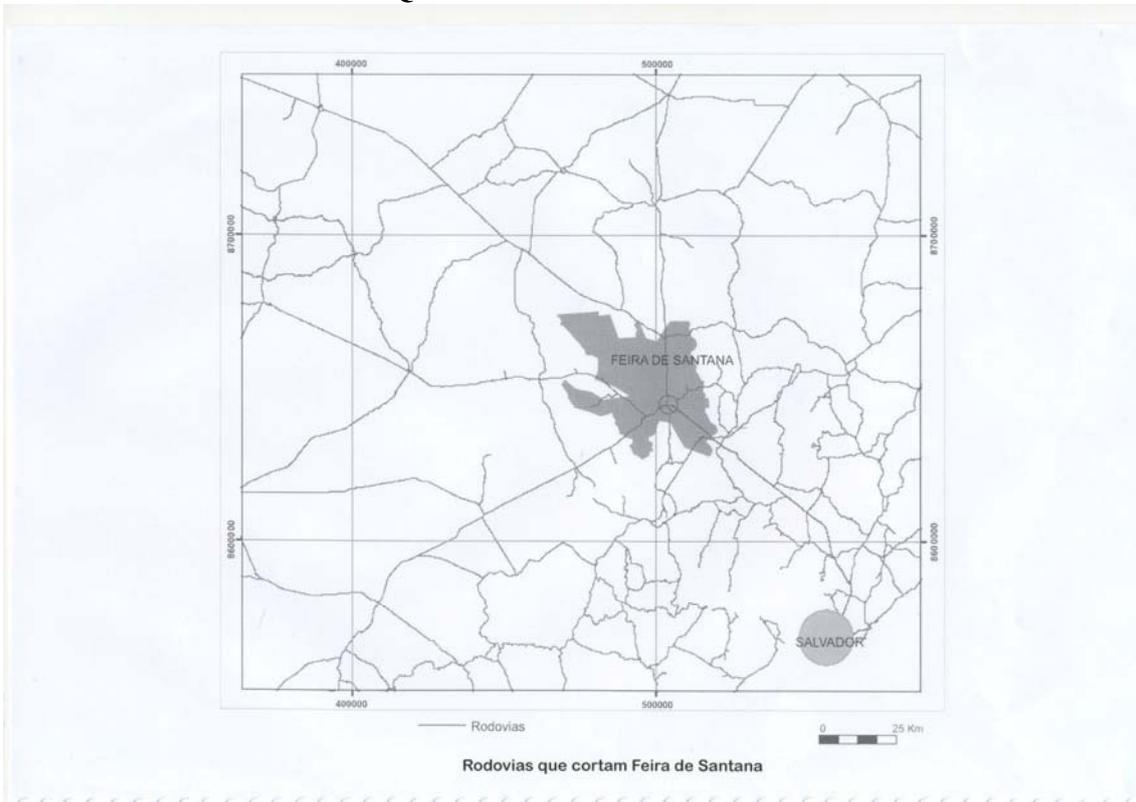
BACHAREL EM EDUCAÇÃO RELIGIOSA COM MÚSICA

1º semestre	2º semestre	3º semestre	4º semestre	5º semestre	6º semestre	7º semestre	8º semestre
Português	Português	Antigo Testamento	Antigo Testamento	Per. Da Criança	Per. Da Criança	História dos Batistas	Princípios de Liderança
EPB	EPB	Adm. Educ. da Igreja	Evangelismo	Novo Testamento	Novo Testam.	Didática Especial	Per. Do Adulto
Int. Bíblica	Met. de Pesquisa	Ministério Comunitário	Prática do Ministério Comunitário	Teologia Sistem..	Teologia Sistem.	Religiões e Seitas	Missões
Int. à Sociologia	Int. à Psicologia	Hist. do Cristianismo	História do Cristianismo	.Regência III	Ética Cristã	Per. Adolescente e Jovem	Técnica do aconselhamento
Teoria Musical I	Teoria Musical II	Regência I	Regência II	Piano	Piano	Filosofia da Educação Religiosa	Piano
Canto Coral	Canto Coral	Teoria Musical III	Teoria Musical IV	Adm. Eclesiástica	Solfejo	Piano	
	Int. à Filosofia	Int. Piano	Int. Piano				
			Solfejo				
	9º Semestre				10º Semestre		
	Hinologia				Saúde Comunitária		
	Historia da Música				História da Música		
	Canto Coral				Canto Coral		
	Piano				Piano		
	Met. Secretária				Iniciação Musical		
	Iniciação Musical				Escola de Missões		
	Canto Cristão						

Mapa 1.
LOCALIZAÇÃO DE FEIRA DE SANTANA

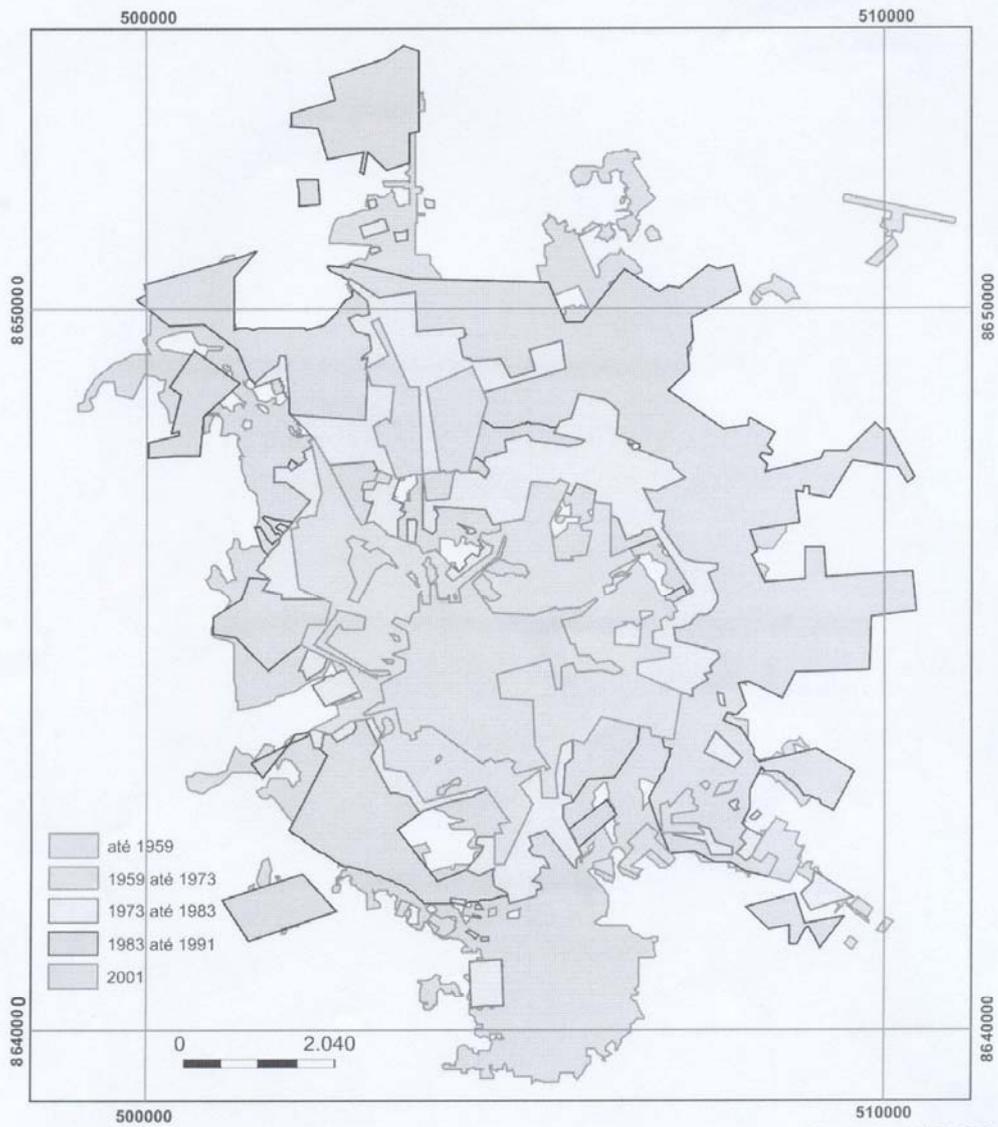


Mapa 2.
RODOVIAS QUE CORTAM FEIRA DE SANTANA



Mapa 3.

EVOLUÇÃO URBANA DE FEIRA DE SANTANA



Evolução Urbana de Feira de Santana