Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Paulo Julião da Silva

Entre a evangelização e a política: a expansão missionária batista para o Brasil Central (1925-1939)

Campinas

2016

Paulo Julião da Silva

ENTRE A EVANGELIZAÇÃO E A POLÍTICA: A EXPANSÃO MISSIONÁRIA BATISTA PARA O BRASIL CENTRAL (1925-1939)

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em História, na Área História Cultural

Supervisor/Orientador: Profa. Dra. Eliane Moura da Silva

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO PAULO JULIÃO DA SILVA, E ORIENTADO PELA PROFA. DRA. ELIANE MOURA DA SILVA.

CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): FAPESP, 2011/10322-0

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Si38e

Silva, Paulo Julião da, 1983-
Entre a evangelização e a política : a expansão missionária batista para o Brasil Central (1925-1939) / Paulo Julião da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Eliane Moura da Silva.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Missionários - Brasil. 2. Protestantes - Brasil. 3. Batistas. 4. Evangelização. I. Silva, Eliane Moura da,1953-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Between evangelization and politcs : Baptist missionary expansion to Brazil Central (1925-1939)
Palavras-chave em inglês:
Missionaries - Brazil
Protestants - Brazil
Baptists
Evangelization
Área de concentração: História Cultural
Titulação: Doutor em História
Banca examinadora:
Eliane Moura da Silva [Orientador]
Edgar Salvadori De Decca
Rui Luis Rodrigues
Leonildo Silveira Campos
Paulo Donizéti Siepierski
Data de defesa: 16-02-2016
Programa de Pós-Graduação: História

Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos professores doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 16 de fevereiro de 2016, considerou o candidato Paulo Julião da Silva aprovado.

Profa. Dra. Eliane Moura da Silva - Orientadora - IFCH/UNICAMP

Prof. Dr. Edgar Salvadori de Decca – IFCH/UNICAMP

Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues – IFCH/UNICAMP

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos – UNIV. PRESB. MACKENZIE

Prof. Dr. Paulo Donizéti Siepierski – UFRPE

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

À minha mãe, Antonia Josefa da Silva, e aos meus irmãos, Fábio Julião da Silva e Maria Helena da Silva.

Agradecimentos

As palavras aqui escritas são insuficientes para expressar a minha gratidão a todos aqueles que contribuíram com a construção deste trabalho. Em um primeiro momento gostaria de agradecer a Deus por ter sido meu guia durante todo o processo de doutoramento. Como tudo vem d'Ele tenho a plena certeza de que o meu doutoramento é fruto da Sua graça e bondade sobre a minha vida.

Aos meus familiares que intercederam a Deus por mim, torceram pelo meu sucesso e me deram forças nos momentos que precisei ficar distante e me isolar por um longo período para que este trabalho fosse concluído com êxito. Minha mãe, Antonia Josefa da Silva, meus irmãos, Fábio Julião da Silva e Maria Helena da Silva. A eles dedico este trabalho como reconhecimento por tudo aquilo que têm feito por mim.

O meu muito obrigado aos docentes da Universidade Estadual de Campinas que com zelo e comprometimento se colocaram como facilitadores no meu processo de doutoramento. Destaco os professores com quem tive o prazer de cursar as disciplinas da grade curricular e que me ajudaram a direcionar aquilo que viria a ser minha tese de doutoramento: Dr. Leandro Karnal, o qual também é um dos suplentes da banca de defesa, Drª. Cristina Meneguello, Drª. Aline Vieira e Drª. Neri Barros. Agradeço também aos professores membros da banca: Dr. Rui Luis Rodrigues, Dr. Edgar Salvadori de Decca, Dr. Leonildo Silveira Campos e Dr. Paulo Donizéti Siepierski. Também não poderia deixar de citar os professores Dr. José Alves de Freitas Neto, Drª Karina Kosicki Bellotti e o Dr. Leandro Karnal, os quais foram suplentes da banca de defesa.

Durante o Estágio de Pesquisa no Exterior tive como *advisor* a professora Drª Virginia Garrard-Burnett, que gentilmente me recebeu na *The University of Texas at Austin* dando-me o direcionamento para as pesquisas a serem realizadas nas instituições visitadas nos Estados Unidos. Registro aqui o meu agradecimento a essa ilustre pesquisadora.

Em especial eu gostaria de agradecer a professora Drª Eliane Moura da Silva, minha orientadora (chefa) e, acima de tudo, uma amiga que me acompanhou em diversos momentos com a atenção especial que só ela sabe oferecer. Os aconselhamentos dados durante esses cinco anos foram além das questões acadêmicas. Com a professora Eliane aprendi a ser um profissional comprometido com minha profissão. Eliane saiba que você é alguém a quem devo me espelhar.

Nas instituições em que pesquisei tive a colaboração de profissionais que me auxiliaram naquilo que eu estava a procurar. Registro meus agradecimentos a todos os funcionários que gentilmente atenderam meus pedidos, me indicaram locais de fontes, de bibliografia e de outras pessoas que deveria falar.

Durante esses cinco anos pude contar com a companhia de amigos que colaboraram diretamente com o processo de escrita desta tese. Sara Souza fez uma leitura cuidadosa do meu trabalho, na qual apontou algumas diretrizes que me ajudaram na versão final do texto. Além disso, dividiu tempos preciosos de suas tardes para tomar um café na "Cantina da Física" que duravam horas e estreitavam nossos laços fraternos. Carlos André, além de ter sido um companheiro de moradia, me ajudou com leituras de textos que foram produzidos ao longo do doutorado. José Roberto, que abriu as portas do Seminário Presbiteriano do Norte para que eu tivesse acesso a parte da bibliografia apresentada na tese, em alguns momentos também se mostrou um amigo/pastor, me aconselhando espiritualmente quando precisei de alguns "puxões de orelha" para não esquecer questões fundamentais que sempre guiaram minha vida. Gustavo Estevão, um amigo de infância que não mediu esforços quando precisei de alguém para fazer correções e traduções em alguns textos.

Outros amigos na Unicamp estiveram comigo nas conversas do "Bandejão" e nos bares de Campinas quando saíamos para bater um papo descontraído. Júlia Uzun, Tiago Pires, Fernando Barbato, José Adil, Israel Ozanam, Raíssa Alves, César Augusto, Fayga Madeira, Maria Emília, Crislayne Alfagali e Gustavo Oliveira. Muito obrigado pela amizade de vocês.

Durante todo esse período participei de uma comunidade de fé em Campinas denominada Igreja Batista Cidade Universitária (IBCU). Não poderia deixar de registar as diversas amizades feitas naquela igreja, as quais me ajudaram a "esquecer" em certos momentos o peso das obrigações do mundo acadêmico: Debora Lacerda, Caroline Tosini, Carla Abrahão, Vania Ghencev, Aline Melchiades, Lucas Salles, Victor Boroto, Laís Lima, Bruno Boroto, Marina Rodrigues, Luiz Jacyntho, Glaucia Saneripe, Rafael Lima, Sara Guilherme, Bruno Salles, Melina Zanella, Paulo Alves, Raissa Hernandes, Arthur Guilherme, Tarciana Camilo, Michael Mazzel, Carla Mazzel, Talita Cantos, Raphael Santos, Mateus Magalhães, Raquel Magalhães, Mateus Tolentino, Tamara Mincov, Juliane Leme, Nicholas Campos, Priscila Coghi e Isabel Coghi. Mateus Feliciano e Carolina Lourenço, os quais tive o prazer de conhecer em um importante projeto denominado Seara Urbana, me ajudaram a acreditar ainda mais nos seres humanos e apostar que é possível viver em um mundo melhor.

Registro aqui o meu agradecimento à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) por ter me dado o suporto financeiro para as pesquisas realizadas no

Brasil e nos Estados Unidos. Os recursos recebidos da instituição foram de fundamental importância para a minha caminhada enquanto doutorando.

No mais, meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para que eu obtivesse êxito em tudo aquilo que pude realizar nesses cinco anos. A todos vocês, muito obrigado.

“Ele continua sendo bom

Ele continua sendo Deus”

Paulo César Baruk

Resumo

O objetivo desta tese foi o de analisar a proposta de expansão missionária batista para o Brasil Central com o objetivo de evangelizar os povos que ali habitavam, principalmente os indígenas, através do projeto missionário da Junta de Missões Nacionais (JMN) da Convenção Batista Brasileira (CBB) entre os anos de 1925 e 1939. A opção em evangelizar essa região esteve dentro de um contexto de expansão missionária na América Latina, de incentivos governamentais a migrações internas para as regiões central e norte do país, bem como do interesse do Estado em ampliar as políticas indigenistas através do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Na construção da narrativa foram utilizados diários de viagens, relatórios, artigos e cartas de missionários que, em sua maioria, eram publicados no principal veículo de comunicação da denominação, *O Jornal Batista*. Na análise das fontes citadas foram utilizados autores que trabalham na linha da *História Cultural das Religiões*, a exemplo das historiadoras Eliane Moura da Silva e Dana L. Robert. As fontes e a bibliografia foram encontradas em arquivos e bibliotecas no Brasil e nos Estados Unidos, como o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil e a *The University of Texas at Austin*. Pôde-se verificar que a JMN não logrou êxito em suas intenções, uma vez que constantemente eram divulgados relatos do insucesso na evangelização e das poucas conversões entre os indígenas e, em 1939, a instituição resolveu mudar seu foco de trabalho concentrando esforços na evangelização dos sertanejos. Acredita-se que o trabalho trará uma contribuição para a historiografia do protestantismo no Brasil, sobretudo batista, dentro do campo da história cultural, estimulando novas pesquisas e debates sobre a temática.

Palavras-chave: Junta de Missões Nacionais – Protestantismo Batista – Missionarismo – Indígena – Brasil Central

Abstract

The objective of this thesis was to analyze the proposed Baptist missionary expansion to Brazil Central in order to evangelize the people who lived there, mostly indigenous, through the mission design of the National Mission Board (JMN) of the Brazilian Baptist Convention (CBB) between the years 1925 and 1939. The option to evangelize the region was within the context of missionary expansion in Latin America, government incentives for internal migration to the central and northern regions of the country as well as the state's interest in expanding the indigenous policies by the Indian Protection Service (SPI). In the narrative construction were used daily trips, reports, articles and letters from missionaries, mostly, were published in the main communication vehicle of the denomination, *O Jornal Batista*. In the analysis of the cited sources were used authors working in line with the *Cultural History of Religions*, like the historians Eliane Moura da Silva and Dana L. Robert. The sources and literature were found in archives and libraries in Brazil and the United States, as the Baptist Theological Seminary of Northern Brazil and The University of Texas at Austin. It was verified that JMN was not successful in its intentions, since constantly were reported failure of the reports in the evangelization and few conversions among the natives and, in 1939, the institution decided to change their work focus focusing on the evangelization of country people. It's believed that the work will bring a contribution to the historiography of Protestantism in Brazil, especially Baptist, within the field of *Cultural History*, stimulating new research and discussions on the subject.

Keywords: National Mission Board - Protestantism Baptist - Missionarism -Indigenous - Brazil Central

Abreviações e siglas

CBB – Convenção Batista Brasileira

FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

JMN – Junta de Missões Nacionais

LTN - Localização dos Trabalhadores Nacionais

SIL – Instituto Linguístico de Verão

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco

Instituições Pesquisadas

Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (Recife, PE)

Seminário Presbiteriano do Norte (Recife, PE)

Arquivo Público Estadual Jordão Emericiano (Recife, PE)

Biblioteca da Universidade Católica de Pernambuco (Recife, PE)

Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Olinda e Recife (Recife, PE)

Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e Biblioteca Central, as duas pertencentes a Universidade Estadual de Campinas (Campinas, SP)

Biblioteca da Universidade Metodista de São Paulo (São Bernardo do Campo, SP)

Perry-Castañeda Library e Nettie Lee Benson Latin American Collection, as duas na The University of Texas at Austin (Austin, TX)

Texas Collection na Baylor University (Waco, TX)

Southwestern Baptist Theological Seminary (Fort Worth, TX)

Southern Baptist Historical Library and Archives (Nashville, TN).

Sumário

Introdução.....16

1. A Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira e os discursos de alinhamento às propostas expansionistas ecumênicas e estatais.....39

1.1. As propostas expansionistas da JMN alinhadas aos discursos de universalização do cristianismo.....41

1.1.1. Cristianismo para quem não era cristão: os debates internacionais sobre a necessidade de evangelização em países católicos.....49

1.1.2. A opção dos batistas por uma evangelização "independente".....57

1.2. Divergências quanto às prioridades missionárias entre norte-americanos e brasileiros.....61

1.2.1. O Movimento Radical: divergências sobre as lideranças e as prioridades missionárias no Brasil.....64

1.3. O SPI e o discurso de salvação dos indígenas.....74

2. A Junta de Missões Nacionais e os discursos de salvação do sertão: as viagens de Lewis Malen Bratcher pelo interior do Brasil nos anos de 1925 e 1931.....79

2.1. O interior do Brasil como um local a ser descoberto, explorado e civilizado.....81

2.2. As impressões do sertão e a *necessidade* de recursos humanos e financeiros para "salvá-lo".....84

2.2.1. "O vasto *hinterland* da terra do Cruzeiro do Sul é uma região de mistério e romance": as descrições das belezas e dos perigos do sertão como estratégias de convencimento para ofertantes e missionários.....88

2.3. As supostas situações de degradação material, moral e espiritual dos habitantes do interior.....97

2.4. "Evidentemente é o demonio que é o pastor catholico nessa localidade [...]": a Igreja Católica como responsável pela situação de miséria material e espiritual dos habitantes do sertão.....109

3. A evangelização dos indígenas como parte do projeto de expansão missionária da Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira.....118

3.1. O (des) interesse protestante em evangelizar e civilizar os indígenas brasileiros.....119
3.2. A Junta de Missões Nacionais e as missões entre os índios no Brasil.....128
3.3. Zacharias Campello, Francisco Collares e Beatriz Silva - discursos de sucesso e de lamentações na tentativa de evangelização indígenas no norte de Goiás.....132
3.3.1. Zacharias Campello.....132
3.3.2. Francisco Collares.....142
3.3.3. Beatriz Rodrigues da Silva.....152

Considerações finais.....167

Fontes.....172

Sites consultados.....178

Referências.....179

Introdução

"E disse-lhes: 'Vão pelo mundo todo e preguem o evangelho a todas as pessoas'"[1].

Desde o início do século XX, o protestantismo no Brasil vem sendo estudado por pesquisadores de diversas áreas. Historiadores, antropólogos, sociólogos, cientistas políticos, teólogos e leigos têm se dedicado a narrar, compreender, analisar, descrever e criticar as diversas correntes desse grupo heterogêneo que, em muitos casos, é tido como homogêneo. Boa parte dessas análises, contudo, foca no desenvolvimento das diversas denominações protestantes nos estados mais desenvolvidos e nas grandes capitais do país. A inserção protestante no interior, especialmente relacionada à evangelização indígena, ainda é pouco explorada, principalmente em seu desenvolvimento nas primeiras décadas do século XX. Nem os historiadores denominacionais se deram ao trabalho de analisar essa questão. Boa parte do que se produziu com biografias de missionários exalta a disposição que eles tiveram em entrar no interior enfrentando todos os perigos possíveis para evangelizar os povos que ali viviam. As ações realizadas e os resultados de tais excursões ficaram em segundo plano[2].

O objetivo desta tese é analisar a proposta de expansão missionária batista para o Brasil Central[3] com o objetivo de evangelizar os que ali habitavam, principalmente os indígenas, através do projeto missionário da Junta de Missões Nacionais (JMN) da Convenção Batista Brasileira (CBB) entre os anos de 1925 e 1939[4]. A opção da denominação em evangelizar o Brasil Central esteve dentro de um contexto de expansão missionária na América Latina, de incentivos governamentais a migrações internas para as regiões central e norte do país, bem como do interesse do Estado em ampliar as políticas indigenistas através

[1] MARCOS, Capítulo 16, versículo 15. In.: **BÍBLIA SAGRADA** (Nova Versão Internacional). Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/nvi/mc/16>. Acesso em: 21/12/2015.

[2] No capítulo dois da tese serão analisadas algumas dessas biografias. Será possível perceber como os autores pretendiam demonstrar o suposto heroísmo dos missionários que se dispunham a evangelizar os povos do interior na primeira metade do século XX.

[3] Nos anos de 1930, parte do que hoje é denominado Centro-oeste era conhecida como Brasil Central. GUIMARÃES, Fábio de Macedo Soares. **Divisão regional do Brasil.** Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE), 1942.

[4] Vale ressaltar que em 1911, o missionário norte-americano A. B. Deter fundou a Primeira Igreja Batista de Corumbá, no estado do Mato Grosso. Contudo, a fundação da referida igreja não foi obra da JMN, mas de leigos que haviam se convertido e propagado a mensagem protestante na região. Só depois de algum tempo Deter foi convidado a fundar a igreja. Outros missionários, a exemplo de W. B. Sherwood estiveram entre os que trabalharam na região nos anos que se seguiram. Todavia, diferentemente do que aconteceu em 1925, o trabalho foi feito de forma isolada, não teve a devida atenção da JMN, nem objetivava evangelizar os indígenas. MEIN, David (Org). **O que Deus tem feito.** Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira, 1982.

do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Ao longo da pesquisa em arquivos no Brasil e nos Estados Unidos, questões foram surgindo na medida em que a documentação era analisada. Uma delas acabou por nortear a pesquisa e a própria escrita da tese: O que levou a JMN a expandir as missões batistas para o interior a partir de 1925? Após a análise de documentos e da bibliografia sobre o tema, concluiu-se que se deveria identificar e analisar as contradições da participação das missões batistas na expansão para o interior com o objetivo de evangelizar os povos do Brasil Central, principalmente os indígenas, observando o alinhamento das propostas da JMN aos discursos do Estado (SPI) e, principalmente, das organizações missionárias interdenominacionais que desenvolviam projetos semelhantes naquele contexto.

Para se chegar a tal conclusão foi necessário entender aquilo que os batistas propagavam, principalmente n'*O Jornal Batista* (principal periódico da denominação desde a sua fundação em 1901), no contexto em questão. Antes, durante e depois do período proposto para a análise desta tese, vários foram os artigos publicados nas páginas d'*O Jornal*, afirmando que nenhuma religião deveria realizar trabalho em conjunto ou alinhado ao Estado[5]. Também não foram poucos os textos criticando as demais denominações protestantes existentes no Brasil, bem como aos trabalhos que elas realizavam de forma ecumênica. Os batistas afirmavam que, por ser a única denominação cristã verdadeira não poderiam se unir as demais igrejas evangélicas em sua tentativa de expandir o protestantismo no Brasil[6]. Contudo, sua inserção nos chamados sertões brasileiros esteve ligada aos discursos, políticas e práticas do Estado e das demais correntes evangélicas naquele período[7].

Para analisar essa posição dos batistas foi necessário pensá-la a partir de alguns conceitos fundamentais no estudo da história cultural das religiões. O primeiro é em relação à religião, que não se constitui apenas na busca pelo sagrado, mas em representações culturais que aspiram à universalidade e justificam condutas, projetos, regras e normas. Em diferentes tempos e lugares, a religião foi lida, pensada, construída e discutida dentro da dinâmica

---

[5] Dentre as várias críticas feitas à participação do Estado em trabalhos religiosos, os batistas argumentavam que o país era laico e, portanto, não deveria favorecer nenhuma instituição de caráter religioso. TARSIER, Pedro. A Igreja e o Estado. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 9 Mar. 1933. p. 1. Como O Jornal Batista é o documento mais utilizado para a construção da narrativa da tese, não será usada a opção de "notas de referências" *Opus citatum* (op. cit.) no uso desse documento, a fim de facilitar a identificação da fonte por parte do leitor.

[6] Desde o momento em que se consolidaram como a maior denominação protestante do Brasil a partir do final dos anos 1920, os batistas intensificaram suas críticas às demais correntes protestantes, por considerarem-nas praticantes de "[...] doutrinas anti-biblicas. Pretendem ter como unica autoridade a Biblia, mas desmentem-no na pratica". SHELDON, R. D. Porque ha tantas denominações? **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 2 Mar. 1933. p. 1. Cabe observar que todas as citações feitas ao longo da narrativa obedecerão aos grifos e as grafias originais.

[7] Vale ressaltar que, no período em questão, os conceitos de sertão e interior se confundiam nas análises de cientistas, literatos, do Estado e dos missionários. As análises sobre a construção do que seria o sertão na primeira metade do século XX serão feitas no segundo capítulo.

cultural na qual ela esteve inserida[8]. Aquilo que no ocidente se entende por religião, em um ponto de vista histórico-cultural, deve ser analisado enquanto uma codificação humana de valores que se prospecta "[...] em uma durabilidade que sirva, justamente, para superar as contingências efêmeras, complexas e incompreensíveis da história, para oferecer uma perspectiva ao agir humano"[9].

O conceito de religião no ocidente baseia-se, sobretudo, em valores cristãos. O cristianismo, uma das tantas religiões existentes no mundo, tornou-se ao longo do tempo a maior e mais influente religião do ocidente. Contudo, esse cristianismo que influenciou o ocidente em diversas questões da sua formação não é homogêneo. Ele é plural, variando de acordo com a região e com o contexto em que ele se inseriu. Suas reinvenções ao longo da história se deram por diversas razões. Divergências organizacionais, interpretações distintas do texto bíblico, questões políticas e ideológicas deram-lhe as mais diversas configurações que se conhece nos dias de hoje[10].

As reformas religiosas do século XVI, uma das principais causas da pluralidade cristã, foram muito mais do que rupturas dentro da cristandade ocidental. Sucessivos movimentos nasciam como tentativa de explicar o mundo, as pessoas, a política, a economia, as estruturas sociais, a exploração econômica e, como não poderia deixar de ser, as questões religiosas. O protestantismo, movimento que ganhou força com esses movimentos reformistas e de cismas religiosos também precisa ser compreendido em alguns aspectos. Essa corrente do cristianismo deve ser vista como uma concepção de mundo e um sistema ideológico, e não apenas como uma confissão religiosa ou um sistema religioso. As diversas correntes protestantes pensam o mundo através de suas ideologias. Com elas se constituíram cidades, países, se definiram sistemas econômicos, políticos, de gênero e de relações assimétricas entre diversos povos ao longo dos séculos.[11].

Por fim é necessário entender como se constituiu a representação do ser batista, principalmente no Brasil. Não serão debatidas aqui as concepções batistas ao longo da história. Isso já foi realizado por historiadores como Israel Belo de Azevedo[12], Zaqueu Moreira de Oliveira[13] e João Pedro Gonçalves Araújo[14]. Esses autores mostraram como os

---

[8] SILVA, Eliane Moura da. "Os Anjos do Progresso no Brasil": as missionárias protestantes americanas (1870-1920). **Rever**. São Paulo (São Paulo), n. 1. pp. 101-123, 2012.
[9] AGNOLIN, Adone. **História das religiões:** perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.
[10] Ibidem.
[11] SANTOS, João Marcos Sá Leitão. **A ordem social em crise:** a inserção do protestantismo em Pernambuco (1860-1891). Tese (Doutorado em História). 2008. 402 f. FFLCH/USP, São Paulo, SP, 2008.
[12] AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo:** a formação do pensamento batista brasileiro. Piracicaba: Editora da UNIMEP, 1996.
[13] OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Ensaio sobre os batistas ingleses.** Rio de Janeiro: Horizontal Editora, 1997.

batistas, desde a Inglaterra, passaram por concepções doutrinárias calvinistas e arminianas; se engajaram em questões políticas e criticaram aqueles que se engajaram; colocaram-se como os primeiros cristãos ou como descendente dos anabatistas. Contudo, é importante ressaltar que tais autores mostram que os batistas, mesmo buscando para si uma ascendência anterior aos movimentos de reforma religiosa do século XVI, são uma dentre tantas correntes do protestantismo nascidas do movimento puritano calvinista no século XVII entre os religiosos ingleses que estavam insatisfeitos com a religião oficial.

Apesar das concepções de exclusivismo na verdade do Evangelho defendida pelos batistas, ao chegarem ao Brasil, os primeiros missionários precisaram trabalhar em conjunto com algumas denominações que já estavam presentes no país. O seminário de Campinas, da Igreja Presbiteriana, por exemplo, serviu no auxílio para a formação de líderes batistas enquanto ainda não existia uma instituição para tal. Contudo, desde o momento em que se configuraram como a maior denominação entre as igrejas tradicionais nos anos 1930, os batistas no Brasil passaram a reivindicar para si, como ocorria nos Estados Unidos, o posto de única corrente cristã verdadeira. Até o início da década de 1920, afirmavam que as missões deveriam ser abertas onde não houvesse outro trabalho protestante. A partir de 1930, no entanto, as concepções começaram a mudar e a evangelização deveria ser realizada entre todos aqueles que não eram batistas. Até os anos 1990, se recusaram a participar de qualquer movimento que incluísse outra corrente religiosa. Nesse sentido, entende-se que se trata de uma denominação protestante que se propôs, pelo menos até o final do século XX, a se colocar como uma corrente evangélica específica, que não deveria se alinhar a nenhum outro movimento em sua tentativa de consolidação dos trabalhos missionários no país. Todavia, mesmo se colocando como uma corrente religiosa única, exclusivista e alheia às questões do mundo, o que se percebeu ao longo da pesquisa foi que, como uma forma de sobrevivência e como estratégia de expansão, os batistas se conectaram com o pensamento de diversas correntes doutrinárias, políticas, e ideológicas, principalmente a partir dos anos de 1930[15].

---

[14] ARAÚJO, João Pedro Gonçalves. **Histórias, tradições e pensamentos batistas.** São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

[15] Como será visto no primeiro capítulo da tese, a CBB se recusou a participar de reuniões ou trabalhos ecumênicos desenvolvidos no período em questão. Contudo, quando precisavam se defender de grupos que ameaçavam seu desenvolvimento no país, os batistas se uniam a diversas correntes religiosas, mesmo que discordasse totalmente daquilo que tais grupos defendiam em sua teologia. Como exemplo pode-se citar a participação na Liga Pró Estado Leigo, organização política que contava com a participação de membros de diversas igrejas protestantes, da maçonaria e do espiritismo. O objetivo da Liga era lutar pela manutenção do estado laico que, segundo seus participantes, estava ameaçado, dada a aproximação do Estado com a Igreja Católica, principalmente a partir de 1930. CUNHA, Djalma. Liga Pró Estado Leigo. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 18 Mai. 1933. p. 7.

Para o desenvolvimento da tese foram analisados os discursos de missionários norte-americanos e brasileiros que se destacaram no movimento de inserção batista para o interior do país no período em questão tais como William B. Bagby (considerado pela CBB como o primeiro missionário da denominação no país), Lewis Malen Bratcher (responsável por todo o projeto de inserção para o interior no período em questão), Zacharias Campello (primeiro missionário da JMN entre os índios), Francisco Collares (um dos principais responsáveis pela evangelização indígena no interior de Goiás) e Beatriz Silva (missionária entre os índios xerentes e uma das poucas solteiras). Cada um desses missionários, com suas respectivas contribuições, foram os principais responsáveis pelos primeiros trabalhos realizados pela JMN no sertão no contexto em questão[16].

A partir de 1925 identificou-se uma série de tentativas de convencimentos por parte das lideranças da JMN, a fim de que pessoas se colocassem à disposição para contribuir com recursos financeiros, ou mesmo como missionários nos trabalhos que a JMN pretendia abrir no serão brasileiro. Mesmo afirmando que não fariam trabalhos em conjunto com o Estado nem com outras denominações, foi possível perceber um alinhamento nos pensamentos e nas estratégias utilizadas pelos batistas no seu projeto de inserção missionária no interior.

Nesse sentido, a tese foi pensada com o objetivo de analisar e identificar como a JMN acompanhou o projeto de inserção política no interior por parte do Estado, e de inserção religiosa por parte das demais denominações evangélicas presentes no país, apesar dos discursos individualistas e exclusivistas divulgados nas páginas d'*O Jornal Batista*.

Na construção do texto foram analisados os discursos de sucessos e dificuldades dos missionários envolvidos no projeto, os quais visavam sensibilizar pessoas para orar, ofertar e se colocar à disposição para evangelizar os povos que viviam no sertão brasileiro. A variação discursiva fazia parte de uma estratégia retórica para atingir diversos públicos, principalmente através d'*O Jornal Batista*. Os missionários descreviam as regiões, as belezas naturais, os

[16] Os missionários analisados afirmavam que estavam entre os índios apenas para levar a mensagem cristã. Contudo, as fontes citadas ao longo da tese mostram que a ação de civilizar vinha acompanhada da ação de evangelizar. Os missionários tentavam impor horários para dormir, roupas, aprendizagem de um novo idioma, sedentarismo causando, em alguns casos, mau estar em sua relação com os nativos. No caso estudado nesta tese, superiores e civilizados seriam os protestantes, que possuíam como exemplo a ser seguido, o ideal de civilização norte-americana. A ideia de civilização (mesmo afirmando que queriam apenas levar a mensagem cristã) dos indígenas por parte dos missionários protestantes pode ser entendida na perspectiva de Norbert Elias quando afirma que "este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas mais primitivas. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais". ELIAS, Norbert. **O processo civilizador:** uma história dos costumes. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994. Volume I. p. 23.

perigos enfrentados, a aceitação da mensagem protestante por parte dos povos do interior, as perseguições sofridas (na maioria dos casos, segundo os missionários, com o incentivo da Igreja Católica) e as elencavam com contextos e eventos históricos passados e presentes na tentativa de dar sentido àquilo que se propunham a realizar. Era necessário mostrar que os discursos faziam sentido e que estavam alinhados a todas as questões levantadas no contexto em questão[17].

Os missionários em suas cartas, diários, notícias para jornais, relatórios, descreviam suas observações das situações de formas diferentes e singulares. Destacavam os aspectos pessoais, culturais, sociais e religiosas que presenciavam e uma grande atenção às condições da vida cotidiana, comparando situações vividas nos locais de origem com aquelas que procuravam descrever e interpretar. Ao descrever o estranhamento dos contatos e dos desentendimentos, ao revelarem suas curiosidades e observações, as maneiras como enfrentavam as situações desconfortáveis serviam para mostrar os riscos que assumiam, assim como reforçar as descrições da miséria moral e religiosa que deveriam manter os esforços espirituais e materiais que apoiavam as missões. Os textos variados produzidos pelos missionários estão repletos de referências sobre as necessidades dos outros, de suas misérias, de um território repleto de almas que deveriam ser convertidas e salvas.

Através das categorias analíticas da história cultural, procurou-se identificar como em diferentes contextos as realidades apresentadas pelos missionários foram construídas, pensadas e dadas a ler. As percepções dos missionários sobre o interior e os povos que ali habitavam não eram neutras. Parafraseando Roger Chartier, tais construções discursivas produziam estratégias e práticas para legitimar um projeto e justificar as ações realizadas ao logo do período em questão. Era necessário mostrar para o Estado, para os evangélicos e para os povos a serem alcançados porque o projeto batista de salvação era o melhor, principalmente se comparado ao que fazia a Igreja Católica. Os batistas tentavam impor "[...] a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio"[18].

As questões de alteridades discutidas por José Maurício P. A. Arruti também ajudam a compreender o debate em questão. A visão que um grupo possui em relação ao outro no que concerne ao seu legado cultural pode trazer problemas no que tange à aceitação recíproca[19]. Os missionários batistas, mesmo se colocando como detentores da verdade exclusiva, em

[17] GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem:** feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das letras, 1988.
[18] CHARTIER, Roger. **História cultural:** entre práticas e representações. 2. ed. Algés (Portugal): DIFEL, 2002. p. 17.
[19] ARRUTI, José Maurício P. A. O Toré e as conversões missionárias indígenas. In.: MONTERO, Paula (org). **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

muitos momentos precisaram moldar-se e adaptar-se a determinadas regras e normas dos grupos que pretendiam evangelizar, apesar de afirmarem que tais condutas iam de encontro ao que pregava o cristianismo.

Nicola Gasbarro, ao analisar as questões de alteridades dentro dos campos religiosos, mostrou o cristianismo como uma religião que se propõe historicamente universal e, portanto, apto a estabelecer os critérios e as perspectivas de comparabilidade, bem como a reivindicar a prioridade epistemológica no encontro com culturas distintas. Pela arrogância simbólica da universalidade, o cristianismo impõe as relações de sentidos nos diversos processos de inserção cultural. Porém, Gasbarro lembra que, conforme as relações e as hierarquias missionárias vão variando de acordo com o contexto, são necessárias mudanças de perspectivas e dos métodos de inserção cultural. No protestantismo, em alguns casos muda-se o conteúdo da mensagem, bem como o efeito de suas transformações. São necessárias trocas culturais entre o evangelizador e o evangelizado facilitando, dessa forma, a transmissão da mensagem por quem se propõe a evangelizar[20].

O interesse pelo estudo do protestantismo no Brasil, sobretudo da denominação batista, teve início no curso de *Especialização no Ensino de História das Artes e das Religiões* (UFRPE, 2007)[21], quando se analisou a participação dessa corrente do protestantismo no Golpe Militar de 1964. Naquele momento o objetivo principal era o de entender as razões que levaram a denominação, principalmente as lideranças do estado de Pernambuco, a se alinharem ao novo sistema político que estava sendo implantado. Os batistas argumentavam que a nação estava sendo salva dos males comunistas e que enfim gozariam da paz desejada.

Posteriormente, durante o *Mestrado em História Social da Cultura Regional* (UFRPE, 2010)[22], a pesquisa foi aprofundada no sentido de se entender a construção do discurso anticomunista entre as três maiores correntes protestantes que existiam no Brasil nos anos de 1945 a 1964 (Assembleia de Deus, Batista e Presbiteriana do Brasil). Analisando os discursos que eram propagados nos jornais dessas denominações, percebeu-se que as lideranças das respectivas igrejas tentavam convencer os leitores que o comunismo era uma doutrina ateia, materialista, destruidora de famílias e de propriedades privadas. A justificativa para o apoio

---

[20] GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In.: MONTERO, Paula (org). **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

[21] SILVA, Paulo Julião da. **Os batistas na transição política da democracia para o período militar em Pernambuco.** Monografia (Especialização no Ensino de História das Artes e das Religiões). 2006. DLCH/UFRPE, Recife, PE, 2006.

[22] _____. **Protestantes no embate anticomunista em Pernambuco (1945-1964)**. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) 2010. 133 f. DLCH/UFRPE, Recife, PE, 2010.

ao Golpe Militar em 1964 se deu usando os argumentos acima apresentados. Contudo, nem todos os protestantes aderiram a tais argumentos e acabaram sendo perseguidos, caçados, expulsos de suas igrejas e, em alguns casos, entregues às autoridades então constituídas.

No doutorado, em um primeiro momento, pensou-se em analisar os embates entre católicos e protestantes durante a Era Vargas (1930-1945) no que se referem às questões educacionais, políticas e religiosas. Foi possível observar nos periódicos católicos e protestantes desse período ataques recorrentes em uma disputa por espaços e apoio político entre tais grupos. É certo que tais disputas se tornaram uma realidade no Brasil desde o século XIX. Contudo, com a aproximação entre a Igreja Católica e Getúlio Vargas a partir dos anos de 1930, os protestantes aumentaram suas críticas à referida instituição, alegando que o Estado era laico e, portanto, não deveria privilegiar nenhuma instituição religiosa. Por outro lado, os católicos argumentavam que faziam parte da principal instituição religiosa do país. Nesse caso mereciam receber uma maior atenção do Estado, sobretudo para auxiliá-lo no processo de consolidação das pretensões nacionalistas defendidas por Getúlio Vargas em seus 15 anos de governo[23].

Todavia, com uma análise mais aprofundada nas documentações e bibliografia encontradas em arquivos brasileiros e norte-americanos[24], decidiu-se analisar fontes que ajudassem a compreender como e porque, naquele momento, as lideranças da JMN decidiram expandir os trabalhos missionários para o interior acompanhando as propostas de expansão evangélica na América Latina e alinhando-se aos discursos estatais de salvação dos indígenas, começando pela evangelização dos índios craôs e xerentes no então norte de Goiás.

Com o Estágio de Pesquisa no Exterior[25] foi possível ter acesso a uma bibliografia que permitisse entender esse contexto de expansão batista para o interior dentro de uma perspectiva global. Algumas cartas de missionários norte-americanos que eram enviadas para a Junta de Richmond demonstravam os anseios, as dificuldades, as querelas e os progressos

[23] MARIA, Júlio. **A Igreja e a República.** Brasília: Editora da UNB, 1981.

[24] Para a construção desta tese foi necessário pesquisar em algumas instituições no Brasil e nos Estados Unidos. No Brasil se teve acesso aos arquivos e bibliotecas das seguintes instituições: Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (Recife, PE); Seminário Presbiteriano do Norte (Recife, PE); Arquivo Público Estadual Jordão Emericiano (Recife, PE); Biblioteca da Universidade Católica de Pernambuco (Recife, PE); Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Olinda e Recife (Recife, PE); Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e Biblioteca Central, as duas pertencentes a Universidade Estadual de Campinas (Campinas, SP); Biblioteca da Universidade Metodista de São Paulo (São Bernardo do Campo, SP). Nos Estados Unidos foram realizadas pesquisas na Perry-Castañeda Library e Nettie Lee Benson Latin American Collection, as duas na The University of Texas at Austin (Austin, TX); Texas Collection na Baylor University (Waco, TX); Southwestern Baptist Theological Seminary (Fort Worth, TX); Southern Baptist Historical Library and Archives (Nashville, TN).

[25] Estágio realizado na The University of Texas at Austin entre março e junho de 2013, com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

obtidos nos trabalhos que estavam sendo realizados. Contudo, foi n'*O Jornal Batista* que os missionários enfatizaram a suposta necessidade que os povos do interior tinham de receber uma missão da denominação. A estratégia de divulgação das ações missionárias no periódico objetivava convencer leitores a financiarem e se colocarem à disposição para evangelizar os habitantes do sertão brasileiro. De início os discursos pareciam desconexos, uma vez que em um mesmo documento os missionários falavam de facilidade e dificuldade, sucesso e fracasso, disposição e indisposição, aceitação e não aceitação. Foi necessário olhar as entrelinhas dos documentos e os rastros que eram deixados em cada mensagem para se chegar às conclusões apresentadas ao longo do texto[26].

Analisando a bibliografia e as fontes encontradas, principalmente aquilo que era divulgado n'*O Jornal Batista*, percebeu-se que as lideranças da JMN - mesmo que nem todos os batistas concordassem com as propostas estabelecidas a partir de 1925 - tentavam convencer os leitores do periódico que aquele era o momento oportuno para a ampliação das missões evangélicas no interior. Os discursos eram sempre acompanhados de visões sobrenaturais, nas quais Deus supostamente afirmava que os batistas não poderiam mais esperar para expandir sua missão no país. Constantemente eram usados interdiscursos[27] bíblicos para legitimar àquilo que a JMN estava se propondo a realizar.

As cartas encontradas nos arquivos do Texas Collection e do Southern Baptist Historical Library and Archives foram importantes para a compreensão das discordâncias entre as prioridades das missões a serem realizadas naquele contexto. Havia uma disputa entre os missionários norte-americanos e os nacionais sobre a administração dos recursos provenientes dos Estados Unidos e em relação aos locais em que tais recursos deveriam ser investidos o que, inclusive, gerou uma divisão na denominação em um evento conhecido como Movimento Radical. É certo que tais querelas entraram em circulação através da imprensa, bem como de manifestos dos dois lados defendendo seu ponto de vista. Contudo, foi possível observar nas cartas temas que não eram divulgados nos periódicos, como acusação de desvios de verbas e uso de recursos para fins pessoais. Cada grupo procurava olhar a missão à sua maneira e defender ao seu modo quem tinha razão no embate que estava sendo travado[28]. Essas cartas não eram trocadas entre os missionários, mas enviadas à Junta

[26] GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros:** verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
[27] O interdiscurso é a possibilidade de usar algo já dito na formação de um novo discurso. Para Eni P. Orlandi, "... todo discurso remete a um outro discurso, presente nele por sua ausência necessária. Há o primado do interdiscurso (a memória do dizer) de tal modo que os sentidos são sempre referidos a outros sentidos e é daí que eles tiram sua identidade". ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação:** autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. – 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 30, 31.
[28] GOMES, Ângela de Castro (Org.). **Escrita de Si, Escrita da História.** Rio de Janeiro: FGV, 2004.

de Richmond que tentava, em certos aspectos, acalmar os ânimos que estavam acirrados naquele contexto entre os missionários que trabalhavam no Brasil.

O Movimento Radical, o qual será analisado no primeiro capítulo da tese, foi importante para compreender as razões que levaram os missionários brasileiros e norte-americanos a trabalharem em conjunto, mesmo com todas as discordâncias, no projeto de inserção batista para o interior. Essa percepção foi possível após a observação das margens dos discursos, daquilo que não foi dito, ou mesmo descrito sem intenção, das pequenas ações que pareciam sem nexo[29]. Contudo, a liderança dos projetos ficou a cargo dos norte-americanos. Foram eles que escolheram os locais e os grupos a serem evangelizados e, sobretudo, eram eles que deveriam gerir todos os recursos para a inserção batista no interior.

Como foi citado anteriormente, era n'*O Jornal Batista* que os missionários procuravam divulgar suas intenções de evangelização no sertão do país. Dificilmente as querelas acima apresentadas apareciam nas páginas do periódico. O que os leitores tinham acesso eram as intenções da JMN e os apelos para que ofertas em recursos humanos e financeiros fossem realizadas por aqueles que se sentissem sensibilizados. Era n'*O Jornal* que os missionários afirmavam cumprir o "ide" de Jesus, mostrando que faziam parte da religião do "envio" e espalhando a mensagem cristã para o máximo de pessoas possível[30].

Foi necessário analisar as questões propostas acima em uma perspectiva global. A ida de missionários para o interior do Brasil a partir de 1925 não esteve ligada a eventos isolados, nem a vontades específicas de um determinado grupo. Entender que esse desejo de expansão missionária fazia parte de uma religião que desde a sua formação se caracterizou como sendo universal ajudou a chegar às conclusões necessárias para a delimitação do que seria explorado ao longo do processo de escrita da tese[31]. Para isso analisou-se diferentes discursos, escritos em contextos diversos, por pessoas distintas e observando-os dentro de uma perspectiva que ia para além dos anseios da denominação batista no Brasil.

Foi entre 1925 e 1939 que a JMN realizou sua primeira tentativa se inserção missionária no interior através da evangelização dos indígenas. A instituição enviou o missionário L. M. Bratcher, ainda como deão do Colégio Batista do Rio de Janeiro, em 1925, para realizar uma viagem de reconhecimento entre os rios Tocantins e Araguaia com o objetivo de estabelecer uma missão naquela região. Em 1926, o missionário Zacharias

---

[29] GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais:** morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
[30] ROBERT, Dana L. **Christian Mission:** how Christianity became a world religion. Bognor Regis (RU): Wiley Blackwell, 2009.
[31] Ibidem.

Campello iniciou seus trabalhos entre os índios craôs, dando início, de forma oficial, ao missionarismo batista no interior do país. A prioridade de se trabalhar entre os índios se estendeu até 1939, quando a JMN resolveu mudar as estratégias de evangelização do sertão. Getúlio Vargas havia lançado o programa "Marcha para o Oeste" em 1937. O então presidente incentivou a migração de milhares de nordestinos para a Amazônia com a promessa de que os assistiria em tudo o que fosse necessário. A ideia era desenvolver um "esforço de guerra". Milhares de nordestinos migraram para a Amazônia para trabalhar nos seringais extraindo o látex[32]. A partir de então a perspectiva da JMN começou a mudar. Os nativos ficariam em segundo plano e os sertanejos nordestinos que estavam na Amazônia passariam a figurar como o principal alvo a ser alcançado pela denominação. Era um evangelismo "de guerra", como descreviam alguns missionários que defendiam a mudança de perspectiva no missionarismo batista a partir de 1939[33].

Vale ressaltar que o projeto de expansão batista para o interior foi arquitetado pelas lideranças norte-americanas e brasileiras da JMN. Algumas dessas lideranças como William B. Bagby e L. M. Bratcher estavam no Brasil financiadas pela Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, localizada na cidade de Richmond, no estado norte-americano da Virgínia. Essa instituição era conhecida entre os brasileiros como Junta de Richmond, nome que será utilizado ao longo do texto quando for necessário fazer alguma referência a tal organização.

Discussões acerca de questões espirituais e políticas teriam levado à formação da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. A Junta de Richmond usou o interdiscurso bíblico para mostrar a história de Paulo e Barnabé, e de como a divisão causada por divergências teológicas entre esses dois missionários do primeiro século da Era Cristã foi fundamental para a expansão do cristianismo naquele período. Essa teria sido a razão apresentada pela instituição como justificativa para a separação entre os batistas do Sul e do Norte dos Estados Unidos no século XIX. Com o objetivo de expandir as fronteiras missionárias para além do seu país, os norte-americanos decidiram que não mais poderiam trabalhar com uma única frente de missão. Contudo, a questão escravidão, que não era discutida explicitamente, foi de fundamental importância para a criação da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. Os batistas do Norte, por diversas razões, desejavam o fim da

[32] SECRETO, María Verónica. A ocupação dos "espaços vazios" no Governo Vargas: do "Discurso do Rio Amazonas" à saga dos soldados da borracha. **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, n. 40, julho-dezembro de 2007, pp. 115-135, 2007.

[33] ZAMBRITTI, Raphael. **Carta endereçada aos Drs. Everette Grill Jr. e C. E. Maddry.** Rio de Janeiro, RJ. In Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 19 Ago. 1943. p. 1.

escravidão, pois afirmavam que aquela instituição não condizia com os projetos de Deus para a humanidade. Passaram a criticar proprietários de escravos em todas as regiões do país, tentando alertá-los do suposto pecado que estavam cometendo com a manutenção daquele sistema. Vale ressaltar que esses discursos não escondiam as questões capitalistas que estavam por trás de tais elocuções. O Norte estava se industrializando. Muitas manufaturas e fábricas mecanizadas que iam surgindo precisavam comercializar seus produtos, o que seria difícil numa sociedade em que a maioria dos trabalhadores não recebesse salários. O Sul era escravocrata e dependia desse sistema para a manutenção dos grandes latifúndios da região. As duas regiões já divergiam sobre essa temática independente das questões religiosas. Todavia, tais questões também chegaram às rodas de debates das igrejas protestantes dos Estados Unidos[34].

Não havendo concordância nas questões acima apresentadas, os batistas norte-americanos se dividiram e, com tal divisão, "*[...] 328 delegates from eight Southern states and the District of Columbia and met in Augusta, Ga., May 8, 1845, and organized the Southern Baptist Convention*"[35]. Após a organização da instituição, "*The Convention created two mission boards at its initial meeting, namely, the Foreign Mission Board with headquarters in Richmond, Va., and the Home Mission Board with headquarters at Marion, Ala*"[36].

A Junta de Richmond passou a enviar missionários para diversas partes do mundo. No final dos anos 1850, o missionário T. J. Bowen se colocou à disposição para pastorear os batistas que estavam no Brasil, mas por questão de saúde foi impedido de realizar seu desejo por muito tempo. Contudo, após a Guerra Civil Americana (1861-1865), milhares de norte-americanos migraram para o Brasil, sobretudo para o estado de São Paulo[37]. Segundo Cyrus B. Dawsey e James M. Dawsey, os *confederados*[38] desejavam recuperar as fortunas perdidas

[34] HANKINS, Barry; KIDD, Thomas S. **Baptists in American:** a history. New York: Oxford University Press, 2015.
[35] RAY, T. B. **Southern Baptists in the great adventure.** Nashville (Tennessee, EUA): The Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1934. p. 115.
[36] Ibidem., p. 116.
[37] MATOS, Alderi Souza de. **Erasmo Braga, o protestantismo e a sociedade brasileira:** perspectivas sobre a missão da igreja. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.
[38] Os Estados Confederados da América formaram uma unidade política dissidente dos Estados Unidos em 1861. Eram representados por estados que discordavam da abolição da escravidão defendida, sobretudo, por representantes do norte. Alabama, Carolina do Sul, Flórida, Geórgia, Louisiana e Mississipi resolveram fazer parte de uma organização separada dos Estados Unidos a partir daquele ano. Os habitantes desses estados foram chamados de confederados durante do período de sua duração (1961-1965). DAWSEY, Cyrus B.; DAWSEY, James M. **The Confederados**: old south immigrants in Brazil. The University of Alabama Press: Tuscaloosa, 1995.

no conflito. Alguns que nunca tiveram recursos foram atraídos pela promessa de melhoria de vida. Outros eram criminosos e estariam sendo enviados para o Brasil como degredados[39].

O general norte-americano A. T. Hawthorne, um dos colonos que migraram para o Brasil com os *confederados*, em uma de suas viagens que fez aos Estados Unidos formulou de forma oficial um pedido à Junta de Richmond para que enviasse o primeiro casal de missionários com o objetivo de pastorear as igrejas que já haviam sido fundadas entre os colonos em Santa Bárbara do Oeste. Nesse sentido, em 1881, chegaram ao Brasil os missionários William B. Bagby e Anne L. Bagby com o objetivo de pastorear os colonos do estado de São Paulo. Contudo, o casal afirmou que desejava evangelizar os brasileiros e iniciou o estudo da língua vernácula para facilitar suas ações proselitistas. "*A few days later they reached Santa Barbara, the settlement of the North Americans, where they gave themselves at once to the study of the Portuguese language*"[40]. Em 15 de outubro de 1882, sob a liderança do referido casal, foi inaugurada em Salvador, Bahia, a Primeira Igreja Batista do Brasil, com caráter missionário e com a presença de um brasileiro convertido, o ex-padre Antonio Teixeira.

A partir de então, a Junta de Richmond passou a enviar centenas de missionários que se espalharam nos mais diversos estados brasileiros com o objetivo de propagar a mensagem protestante batista. Descrever como se configurou a organização missionária que os enviou ajuda a entender em parte, as razões de tantas divergências entre os norte-americanos e os nacionais, sobretudo nas primeiras décadas do século XX[41].

A outra instituição à qual os missionários em questão estavam filiados era a JMN. Fundada no mesmo momento da CBB em 1907, a organização tinha como objetivo ampliar as ações missionárias batistas no Brasil. Durante a primeira Reunião da Convenção Batista Brasileira, segundo A. R Crabtree,

> In order to realize the high ideal of taking Brazil for Christ your committee presents to the Convention for careful study the following suggestion: The organization of a Home Mission Board of the Convention, to begin immediately the development of a plan for nation-wide evangelism, with the necessary powers and support for this purpose[42].

[39] Ibidem.
[40] RAY, 1934, op. cit., p. 152.
[41] ALLDREDGE, E. P. **Southern Baptists in world service.** Nashville (Tennessee, EUA): The Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1936.
[42] CRABTREE, A. R. **Baptists in Brazil.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1953.

Os primeiros trabalhos da Junta eram precários. Muitos missionários enviados para os campos dificilmente conseguiam o sucesso almejado. Outras vezes, a instituição apenas oficializava trabalhos já realizados por missionários leigos. Contudo, o sustento dos missionários ficava comprometido, dado à falta de recursos, ao desinteresse pela evangelização no interior e pelas perseguições sofridas, muitas vezes com o amparo do Estado. Como será visto no primeiro capítulo, a ideia inicial era formar uma organização apenas com missionários norte-americanos, pois esses se consideravam superiores aos missionários e pastores nacionais. Contudo, por influência do norte-americano A. B. Deter, os nacionais tomaram parte na organização e ganharam cargos de destaques dentro da instituição[43].

Observando as fontes analisadas, percebe-se que foi a partir de 1925 que a JMN passou a crescer e a realizar trabalhos com relativa consistência, principalmente no interior do país. A partir de então, "[...] o trabalho entre os índios foi ampliado, com a nomeação de novos obreiros"[44]. Essa ampliação dos trabalhos e a consequente ida dos batistas para o sertão não se deu sem grandes dificuldades. O dinheiro que chegava dos Estados Unidos diminuía a cada ano, principalmente depois de 1929, quando a crise econômica norte-americana chegou ao ápice. A economia brasileira também foi afetada, gerando uma queda brusca nos recursos recebidos pela JMN[45]. As estratégias discursivas usadas pelas lideranças batistas procuravam mostrar, em certos aspectos que, apesar do momento em que o país estava atravessando o trabalho missionário não poderia estacionar.

Além dos documentos utilizados, na construção da narrativa, foi necessário o uso de uma bibliografia que auxiliasse na escrita da tese. Essa literatura está exposta e analisada ao longo do texto. Contudo, julga-se importante situar o leitor ainda na introdução para uma melhor compreensão no momento em que tais autores aparecerem auxiliando as análises dos capítulos que foram escritos. Dentre tais textos destacam-se aqueles que analisam as propostas missionárias protestantes em contextos e locais distintos, mas que apontam para a perspectiva missionária cristã, sobretudo protestante, em diversos aspectos e sob diferentes perspectivas. Essa literatura pode ser dividida em alguns grupos de acordo com sua importância para o entendimento daquilo que foi proposto para a análise.

O primeiro é formado por autores que analisam as missões cristãs, mesmo aquelas tidas como missões locais, dentro de uma perspectiva global. As discussões apresentadas

[43] PEREIRA, José dos Reis. **História dos batistas no Brasil (1882-2001)**. 3. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 2001. p. 143.
[44] Ibidem., p. 182.
[45] GALBRAITH, John Kenneth. **1929, o colapso da Bolsa.** São Paulo: Pioneira, 1988.

ajudaram a entender, por exemplo, que o interesse da JMN pela evangelização do sertão a partir de 1925 não foi algo pensado e debatido por missionários brasileiros e norte-americanos sem uma conexão com o missionarismo universal.

Eliane Moura da Silva[46], por exemplo, analisa a vida de missionárias norte-americanas que partiam para diversos campos, inclusive para o Brasil, em sua maioria sem contrair o matrimônio. Muitas dessas mulheres eram profissionais formadas nas melhores universidades dos Estados Unidos e buscavam em outros países uma maneira de exercer sua profissão ao mesmo tempo em que pudessem pôr em prática a vocação religiosa que acreditavam ter. Contudo, a historiadora mostra que os anseios de tais missionárias não eram exclusivos daquele contexto nem algo que nascera com aquelas mulheres. Elas eram influenciadas por discursos evangelísticos universais e pelo Destino Manifesto norte-americano, no qual os Estados Unidos seriam os responsáveis por salvar o mundo da danação terrena e eterna. Além disso, as concepções acerca da religião como um produto culturalmente constituído e que se propõe universal apresentados pela autora foram importantes para o entendimento das intenções batistas em expandir seus trabalhos missionários no Brasil no contexto proposto.

Dana L. Robert[47] mostra como desde o primeiro século o cristianismo se caracterizou como a religião do "envio". A proposta universalista o acompanhou dentro das mais diversas correntes em que ele se constituiu. Segundo a historiadora, o "ide" de Jesus ordenando que sua mensagem fosse espalhada nos locais mais remotos serviu de estímulo para que milhões de pessoas ao longo de mais de dois mil anos de história cristã se colocassem à disposição para migrar para locais distantes, desconhecidos, perigosos, dando a vida por uma causa que acreditavam ser divina. Robert não exclui os diversos contextos políticos e econômicos que contribuíram para tal expansão. Também não deixa de lado as facilidades e as dificuldades que tais contextos trouxeram para a consolidação do cristianismo como uma religião universal. Porém alerta para o fato de que, o missionário e aquilo que o cerca não sejam vistos

---

[46] SILVA, E. M., 2012, op. cit.; _____. Religião: da fenomenologia à história. In.: BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA, Eliane Moura da. **Religião e sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2010a. pp. 11-15; _____. **Viajantes e Missionárias:** gênero e religião entre as protestantes norte-americanas no Brasil (1870-1920). Tese (Livre-Docência).2010. DH/IFCH/UNICAMP, Campinas, SP, 2010b; _____. Missões e narrativas protestantes norte-americanas no Brasil (1870-1920). In.: ALMEIDA, Neri de Barros; SILVA, Eliane Moura da. **Missão e pregação:** a comunicação religiosa entre a história da Igreja e a história das religiões. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. pp. 211-231.

[47] ROBERT, Dana L. (org). **Converting Colonialism:** visions and realities in mission history, 1706 – 1914. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008; _____. **American woman in mission:** a social history of their thought and practice. Georgia: Mercer University Press, 2005; _____, 2009, op. cit.; _____. **Gospel bearers, gender bearers:** missionary women in the twentieth century. Maryknoll (NY): ORBIS BOOKS, 2002.

como os únicos e reais motivos da sua disposição em levar a mensagem cristã a outras pessoas ao redor do mundo.

Stephen Neill[48] também ajuda na compreensão da constituição do cristianismo como religião universal. Contudo, o autor mostra mais as questões que cercam a vida das missões do que a disposição das pessoas em seguir aquilo que acreditavam ser sua vocação. Neill aponta questões políticas e econômicas como as principais causas da consolidação das missões cristãs ao redor do mundo. Não deixa claro sua visão sobre o que de fato teria caracterizado a construção do ideal de religiosidade em torno da cristandade. Mesmo assim seu texto tem sua importância por mostrar como o contexto histórico influenciou para o sucesso e para o fracasso do projeto missionário cristão ao longo dos séculos.

Outros autores ajudam a entender essa perspectiva de expansão cristã, sobretudo protestante, observando os fenômenos religiosos, a exemplo dos Grandes Despertamentos ocorridos nos Estados Unidos ao longo do processo de formação daquele país. Alec R. Vilder[49], J. C. Ryle[50], Sydney E. Ahlstrom[51], Vasni de Almeida[52] e Luiz Roberto França de Mattos[53], analisam como o protestantismo, sobretudo as igrejas batistas e metodistas, conseguiu se expandir para diversas localidades, acompanhando a "Marcha para o Oeste", mas dentro de uma perspectiva messiânica e de consolidação da religião como algo que se pretende universal. Dentre tais autores, Mattos traz uma visão apologética dessa expansão. Todavia, os dados apresentados ajudam na compreensão desses avivamentos que foram usados como uma das justificativas pelas lideranças da JMN para a mudança de perspectiva missionária no Brasil a partir de 1925.

Um dos pontos a ser defendido nesta tese é que, diferente daquilo que afirmavam as lideranças batistas no Brasil, a opção da JMN em evangelizar o sertão a partir de 1925 esteve ligada aos discursos de expansão protestante na América Latina dentro de uma perspectiva universal. Conferências missionárias, a exemplo das que ocorreram em Edimburgo (1910) e Panamá (1916) procuraram justificar a urgência do missionarismo protestante usando argumentações distintas, mas que se complementavam. Para entender tais perspectivas foram

---

[48] NEILL, Stephen. **História das Missões.** São Paulo: Edições Vida Nova, 1989. p. 459.
[49] VILDER, Alec R. **A igreja numa era de revolução (de 1798 aos nossos dias).** Lisboa: ULISSEIA, 1961.
[50] RYLE, J. C. **Christian Leaders of 18th. Century.** Edimburgo/Pensilvania: The Banner of Truth Trust, 1978
[51] AHLSTROM, Sydney E. **A Religious History of the American People.** Londres: Yale University Press, 1972.
[52] ALMEIDA, Vasni de. A Igreja Metodista do Brasil. In.: ALMEIDA,Vasni de; SANTOS, Lyndon Araújo dos; SILVA, Elizete da. **Fiel é a palavra:** leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2001.
[53] MATTOS, Luiz Roberto França de. **Jonathan Edwards e o avivamento brasileiro**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

necessárias as análises de diversos autores que versam a respeito desses eventos. Dentre tais pesquisadores destacam-se: Brian Stanley[54], Karina Kosicki Bellotti[55], Aturo Piedra[56], John H. Sinclair e Arturo Piedra[57], John Wolffe[58], Jean Comby, Kenneth Latourette[59], Ruth Tonkiss Cameron e John L. Grillo[60], Martin N Dreher[61] e Charles Clayton Morrison[62],

A principal conclusão das conferências citadas acima era a de que as missões deveriam se concentrar nos locais em que o cristianismo ainda não estivesse consolidado. Contudo, havia uma divergência primordial na hora de se caracterizar aquilo que seria o verdadeiro cristianismo. Em Edimburgo (1910), decidiu-se que nos países em que o catolicismo estivesse estabelecido não seria necessário investir mais recursos em missões protestantes. No Panamá (1916), as lideranças missionárias discordaram das resoluções de Edimburgo e apontaram a América Latina como alvo a ser evangelizado, pois acusavam a Igreja Católica de ter implantado um cristianismo falso na região. Para ajudar na compreensão da formatação do discurso anticatólico por parte dos missionários brasileiros e norte-americanos que trabalhavam no Brasil nesse período foram usadas as análises sobre a temática dos seguintes autores: Leonildo Silveira Campos[63], Barry A. Kosmin e Seymour P. Lachman[64], Mark S. Massa[65], Frank Lamber[66], John Corrigan e Lynn S. Neal[67], George J.

---

[54] STANLEY, Brian. **The World Missionary Conference, Edinburgh 1910.** Cambridge (Reino Unido): William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

[55] BELLOTTI, Karina Kosicki. Pluralismo protestante na América Latina. In.: BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA, Eliane Moura da. **Religião e sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2010. pp. 55-81.

[56] PIEDRA, ARTURO. **Evangelismo protestante na América Latina:** análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830 – 1960). São Leopoldo: SINODAL/ EQUADOR CLAI, 2006. Volume I.

[57] _____; SINCLAIR, John H.. The Dawn of Ecumenism in Latin America: Robert E. Speer, Presbyterians, and the Panama Conference of 1916. **The Journal of Presbyterian History.** Filadélfia (PA), v. 77, n. 1, 1999, pp. 1-11.

[58] WOLFFE, John. Anti-Catholicism and Evangelical Identity in Britain and the United States, 1830 – 1860. In.: BEBBINGTON, David W.; NOLL, Mark A.; RAWLYK, Georg A. (orgs). **Evangelicalism:** comparative studies of popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700 – 1990. New York: Oxford University Press, 1994.

[59] LATOURETTE, Kenneth. Ecumenical Bearing of the Missionary Movement and the International Missionary Council. In.: NEILL, Sthephen; ROUSE, Ruth. A **History of the Ecumenical Movement.** Londres: SPCK, 1986. Volume I

[60] CAMERON, Ruth Tonkiss; GRILLO, John L. **World Missionary Conference Records, 1910.** In.: Missionary Research Library Archives: Section 12, The Burke Library Archives Union Theological Seminary, New York. Jan. 2006. pp. 1 – 28.

[61] DREHER, Martin N. **A Igreja latino-americana no contexto mundial.** São Leopoldo (RS): Editora Sinodal, 1999.

[62] MORRISON, Charles Clayton. The Missionary World Conference, 1910. **Christian Century.** Jul. 1984. p. 4 – 11.

[63] CAMPOS, Leonildo Silveira. Religião, prática política e discurso de evangélicos brasileiros no período republicano. In.: BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA, Eliane Moura da. **Religião e sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2010. pp. 149-183.

[64] KOSMIN, Barry A.; LACHMAN, Seymour P. **One nation under God**: Religion in contemporary American society. Ney York: Crow Trade Paperbacks, 1993.

Marlin[68], Justin Nordstom[69], Franklin H. Littell[70], Robert E. Lodwick[71] e Daniel B. Lancaster[72].

Dentro da perspectiva missionária protestante, como será visto no último capítulo desta tese, as mulheres são descritas, na maioria das vezes, como auxiliares no processo de consolidação dos trabalhos que foram desenvolvidos. Algumas historiadoras citadas acima, como Eliane Moura da Silva e Dana L. Robert contestam essa visão. Para tais, as missionárias foram tanto quanto ou, em certas ocasiões, mais importantes que os homens na implantação e na consolidação de projetos evangelísticos. Outros autores têm suas análises na mesma perspectiva apresentada por Robert e Silva. Dentre eles podem-se destacar: Catherine B. Allen[73], Sandra Duarte de Souza[74] e João Pedro Gonçalves Araújo[75].

O último grupo a ser destacado na introdução desta tese é formado por autores que se dedicaram a analisar a inserção e o desenvolvimento do protestantismo no Brasil no contexto em questão. Seus trabalhos foram publicados em livros, teses, dissertações, artigos em periódicos e anais de eventos. Esse grupo será dividido em duas partes. Na primeira serão apontados os autores que propõem uma análise mais científica em suas argumentações. Na segunda serão mostrados autores denominacionais que escreveram histórias e biografias de caráter apologético, mas não menos importantes na compreensão da temática aqui estudada.

Dentre os autores que se dedicaram a analisar o protestantismo no Brasil com uma perspectiva científica destacam-se: Antonio Gouvêa Mendonça[76], Émile G. Leonard[77],

---

[65] MASSA, Mark S. **Anti-Catholicism in America:** the last acceptable prejudice. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003.
[66] LAMBERT, Frank. **Religion in American politics**: a short history. Princeton: Princeton University Press,2008.
[67] CORRIGAN, John; NEAL, Lynn S. **Religious intolerance in America:** a documentary history. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2010.
[68] MARLIN, George J. **The American Catholic Voter:** 200 years of political impact. South Bend: St, Augustine's Press, 2004.
[69] NORDSTROM, Justin. **Danger on the doorstep:** Anti-Catholicism and American print culture in the progressive era. University of Notre Dame: Notre Dame (Indiana), 2006.
[70] LITTELL, Franklin H. **From state church to pluralism:** a protestant interpretation of religion in American History. New York: The Macmillan Company, 1971.
[71] LODWICK, Robert E. **The significance of the church-state relationship to an evangelical program in Brazil**. Cuernavaca (Mexico): Centro intercultural de Documentacion, 1969.
[72] LANCASTER, Daniel B. **In the land of the Southern Cross:** the life and ministry of William Buck and Anne Luther Bagby. 1995. Dissertation (PhD in Philosophy). Southwestern Baptist Theological Seminary. 1995. Fort Worth, TX, 1995.
[73] ALLEN, Catherine B. Shifting sands for Southern Baptist in missions. In.: ROBERT, Dana L. **Gospel bearers, gender bearers:** missionary women in the twentieth century. Maryknoll (NY): ORBIS BOOKS, 2002.
[74] SOUZA, Sandra Duarte de. Religião e identidades de gênero. In.: BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA, Eliane Moura da. **Religião e sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2010. pp. 185-196. p. 188.
[75] ARAÚJO, 2015, op. cit.
[76] MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir:** A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995.

Lyndon de Araújo Santos[78], Israel Belo de Azevedo[79], Daniel B. Lancaster[80] e Valdinei Ferreira[81]. Esses autores analisam o protestantismo de uma maneira geral, mesmo em casos como os de Azevedo e Lancaster que desde o título de seus respectivos trabalhos se propõem a debater questões histórico-filosóficas de uma única denominação. Outros autores analisam temáticas protestantes mais específicas que, assim como os demais, contribuíram para as conclusões na construção da narrativa: Carlos Barros Gonçalves[82], Renata Lourenço[83], Raquel Alves de Carvalho[84], Elisa Rodrigues[85], Euler Renato Westphal[86], Edvilson Cardoso Rafeta[87], Flávio Marconi Lemos[88], Mário Ribeiro Martins[89], Sergio W. C. Oliveira Filho[90], Micheline Reinaux[91], Ana Lúcia Coyller Adamovicz[92], Gerard Colby e Charlotte Dennett[93] e Edilson Soares de Souza[94].

---

[77] LERONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro:** estudo de eclesiologia e história social. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2002.
[78] SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado:** protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira. São Luís: EDUFMA, 2006.
[79] AZEVEDO, op. cit.
[80] LANCASTER, Daniel B. **The Bagbys of Brazil**: The life and work of William Buck and Anne Luther Bagby. Eakin Press: Austin, 1999.
[81] FERREIRA, Valdinei. **Protestantismo e modernidade no Brasil:** da utopia a nostalgia. São Paulo: Editora Reflexão, 2010.
[82] GONÇALVES, Carlos Barros. **Até os confins da terra:** o movimento protestante ecumênico no Brasil e a evangelização dos povos indígenas. Dourados (MS): Editora da UFGD, 2011.
[83] LOURENÇO, Renata. A Missão Evangélica de Caiuá e a educação escolar para os indígenas da Reserva de Dourados e Aldeia do Panambizinho – de 1928 a 1968. **Fronteiras.** Dourados, MS, v., 12, n., 21, pp. 125-150, 2010.
[84] CARVALHO, Raquel Alves de. **Os missionários metodistas na Região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928 – 1944).** 2004. 133 f. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação). 2007. UNIMEP, Piracicaba, SP, 2007.
[85] RODRIGUES, Elisa. Os batistas no Brasil: mitos de origem, ênfases teológicas e novas tendências. In.: DIAS, Zwinglio Mota; PORTELLA, Rodrigo; RODRIGUES, Elisa (Org). **Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais:** história, teologias, igrejas e perspectivas. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
[86] WESTPHAL, Euler Renato. Protestantes e católicos: diferenças e semelhanças básicas (uma visão protestante). In.: DIAS, Zwinglio Mota; PORTELLA, Rodrigo; RODRIGUES, Elisa (Org). **Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais:** história, teologias, igrejas e perspectivas. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
[87] RAFAETA, Edvilson Cardoso. **Luminoso farol:** o Colégio Piracicabano e a educação feminina em fins do século XIX. 2008. 212 f. Dissertação (Mestrado em Educação). 2008. Programa de Pós- graduação em Educação da Faculdade de Educação da UNICAMP, Campinas, SP, 2008.
[88] LEMOS, Flávio Marconi. **Radicalism in Pernambuco**: a study of relationship between Nationals and Southern Baptists missionaries in the Brazilian Baptists Struggle for autonomy. 1991 These (Master Degree in Artes). Baylor University, Waco, TX, 1991.
[89] MARTINS, Mário Ribeiro. **História das ideias radicais no Brasil:** entre os batistas. Recife: Acádia Publicações, 1974.
[90] OLIVEIRA FILHO, Sergio Willian de Castro. "Entre assassinos e vagabundos de toda a espécie": olhares estrangeiro-protestantes sobre a violência no Brasil oitocentista. In.: DIETRICH, Ana Maria; MOURA, Carlos André Silva de.; SILVA, Eliane Moura da. **Viajantes, missionários e imigrantes:** a história em movimento. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2013. pp. 53-76.
[91] REINAUX, Micheline. A gênese da editoração protestante no Brasil: o circuito de difusão das publicações (1830-1920). **CLIO – Revista de Pesquisa Histórica,** Recife, PE, n., 30.2, pp. 1-29, 2013; _____. Imprensa e protestantismo no Brasil. **Projeto História,** São Paulo, SP, n., 3, pp. 337-345, 2007.
[92] ADAMOVICZ, Anna Lúcia Collyer. **Imprensa protestante na Primeira República:** evangelismo, informação e produção cultural. O Jornal Batista (1901 – 1922). 2008. Tese (Doutorado em História). 428 f.

Em uma perspectiva apologética e confessional, história de instituições, missões e biografias foram escritas com o objetivo de glorificar heróis e mártires que teriam dado suas vidas para o trabalho cristão enfrentando tudo e todos para que o missionarismo protestante fosse consolidado no Brasil. Como foi citado anteriormente, essas características não tiram a importância de tais obras, pois com elas foi possível perceber a formação do pensamento protestante no Brasil e de como tais escritores olhavam para as ações de seus missionários com uma perspectiva divina e messiânica. Dentre tais autores destacam-se: Xavier Assumpção[95], Délcio Costa[96], Margarida Lemos Gonçalves[97], Betty Antunes de Oliveira[98], José dos Reis Pereira[99], Antonio N. de Mesquita[100], Lester Carl Bell[101], Ruth Mathews[102], Caleb Soares[103], Friedrich Soboll Heinz[104], Dulce Consuelo Lopes Purin[105] e Maria de Melo Chaves[106].

Um autor se diferencia dos demais por possuir uma característica científica e, em determinados momentos, apologéticos na construção de suas análises. Trata-se de Zaqueu Moreira de Oliveira[107]. O referido historiador realizou seu doutorado no Southwestern Baptist

---

2008. Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2008.

[93] COLBY, Gerard; DENNETT, Charlotte. **Seja feita a vossa vontade:** a conquista da Amazônia – Nelson Rockfeller e o evangelismo na idade do petróleo. Rio de Janeiro: RECORD, 1998.

[94] SOUZA, Edilson Soares de. **Diálogos (re) velados:** a trajetória e os discursos político-doutrinários dos batistas brasileiros (1974-1985). Dissertação (Mestrado em História). 165 f. 2008. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR, 2008.

[95] ASSUMPÇÃO, Xavier. **Pequena história dos batistas no Paraná.** Curitiba: Editora Lítero-Técnica, 1976.

[96] COSTA, Délcio. **Colunas batistas no Brasil.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1964

[97] GONÇALVES, Margarida Lemos. **A missionária que veio para ficar:** biografia de Beatriz Silva. Rio de Janeiro: UFMBB, 2011.

[98] OLIVEIRA, Betty Antunes de. **Centelha em restolho seco:** uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil. Rio de Janeiro: ERCA, 1985.

[99] PEREIRA, José dos Reis. **O Apóstolo da Amazônia:** Eurico Alfredo Nelson. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1945.

[100] MESQUITA, Antonio N. de. **História dos batistas no Brasil de 1907 a 1935.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

[101] BELL, Lester Carl. **Which way in Brazil?** Nashville: Convention Press, 1965.

[102] MATHEWS, Ruth. **O apóstolo do sertão.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967.

[103] SOARES, Caleb. **Banks ainda hoje:** pioneirismo no Vale do Ribeira. Santos (SP): Instituto de Pedagogia Cristã, 1998; _____. **Os Bandeirantes da Reforma.** Santos (SP): Instituto de Pedagogia Cristã, 2006.

[104] HEINZ, Friedrich Soboll. **Burros e pastores na terra do Espírito Santo.** São Paulo: ARTEBR, 2011.

[105] PURIN, Dulce Consuelo Lopes. **O aventureiro que Deus usou:** biografia de Zacarias Campelo. Rio de Janeiro: UFMBB, 2011.

[106] CHAVES, Maria de Melo. **Bandeirantes da Fé.** São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

[107] OLIVEIRA, Edelweiss Falcão de; OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **O mundo no coração de Deus:** 100 anos da Junta de Missões Nacionais da CBB. Rio de Janeiro: Convicção Editora, 2009; OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **A palavra crescia poderosamente:** 80 anos de crescimento dos batistas em Pernambuco. Recife: Kairós Editora, 2010; OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Desafios e conquistas missionárias:** 100 anos da Junta de Missões Nacionais da CBB. Rio de Janeiro: Convicção Editora, 2007; OLIVEIRA, op. cit.; OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Fagulhas e tochas na história batista:** assuntos controversos. Recife: Kairós Editora, 2012; OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Perseguidos, mas não desamparados:** 90 anos de perseguição religiosa contra os batistas brasileiros. Rio de Janeiro: JUERP, 1999; OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Um povo chamado batista:** histórias e princípios. Recife: Kairós Editora, 2010.

Theological Seminary em 1971, tendo seu diploma convalidado pela Universidade de São Paulo em 1982**.** É o autor que mais escreveu sobre a história dos batistas no Brasil desde a chegada dos primeiros missionários no século XIX. Seus trabalhos possuem uma quantidade de fontes e bibliografia extensa, bem explorada e com relações teórico-metodológicas dentro daquilo que se espera de uma pesquisa histórica. Contudo, os eventos históricos analisados por ele são descritos em algumas de suas conclusões como frutos da providência e intervenção divina na denominação batista. Seus textos contribuíram para o entendimento de diversas questões analisadas ao longo da tese. Todavia, essas observações não poderiam deixar de ser feitas, uma vez que seus escritos, se não forem analisados de forma correta, podem ser mal interpretados e deixados de lado por historiadores ou outros cientistas sociais que se interessam pela temática do protestantismo no Brasil[108].

Com a análise das fontes e bibliografia acima descritas, além daquelas que serão mostradas ao longo do texto, construiu-se uma tese com três capítulos. Cabe ressaltar que, apesar do recorte temporal proposto para a análise da temática aqui elencada ser de 1925 a 1939, em certos momentos foi necessário discutir eventos ocorridos em anos anteriores e posteriores para uma melhor compreensão daquilo que estava sendo analisado.

No primeiro capítulo analisou-se o contexto em que a JMN decidiu que o trabalho missionário entre os indígenas deveria figurar como prioridade entre os batistas brasileiros. Na Reunião da Convenção Batista Brasileira realizada no Recife em 1926, diversas lideranças batistas, dentre elas o missionário norte-americano William B. Bagby, versaram sobre a importância que o sertão do país tinha para a consolidação dos trabalhos missionários da denominação no Brasil. Bagby foi escolhido para proferir um discurso no qual fez um histórico dos trabalhos que desenvolvia no país desde 1882. Sua fala foi regada de interdiscursos nos quais o missionário procurou conectar o momento com questões de ordem política e religiosa mostrando que aquele contexto era oportuno para que a consolidação da obra batista no Brasil fosse uma realidade. Dentre os pontos de interdiscursos usados pelo missionário estavam: as conferências missionárias de Edimburgo (1910) e do Panamá (1916); o avivamento que supostamente estava acontecendo nas igrejas brasileiras; a tentativa de unir as lideranças da denominação que estava em constantes conflitos desde o final dos anos de 1910 e; o contexto político que supostamente favorecia os trabalhos que a JMN estava disposta a realizar.

[108] Outros autores com suas respectivas pesquisas contribuíram nas análises realizadas durante a construção desta tese. Eles estão espalhados ao longo da introdução e dos capítulos que foram escritos.

Nesse sentido o capítulo foi dividido em três partes. Na primeira foram analisadas as propostas expansionistas da JMN alinhadas aos discursos de universalização do cristianismo. Os batistas pretendiam mostrar que faziam parte de um grupo que estavam conectados com o "ide" de Jesus Cristo, no qual deveriam anunciar a mensagem cristã a povos dos locais mais distantes e desconhecidos. Porém, havia um impasse com as lideranças missionárias mundiais sobre quem deveria ser evangelizado. Além disso, os batistas norte-americanos e brasileiros tentavam justificar sua opção por um missionarismo independente, afirmando que não poderiam se alinhar com outras denominações protestantes, pois faziam parte da única corrente cristã verdadeira. Na segunda parte foram analisadas as divergências quanto às prioridades missionárias e a aplicação dos recursos provenientes dos Estados Unidos. As querelas naquele momento deram origem ao Movimento Radical, o qual gerou diversos problemas de divisões que só tiveram resoluções definitivas na década de 1970. Na terceira parte foi descrito como se deu a formação do SPI, as intenções do órgão segundo os seus decretos, as consequências de algumas ações para as populações indígenas e o alinhamento da JMN ao discurso de salvação dos nativos por parte do Estado.

No segundo capítulo foram analisados os textos do missionário L. M. Bratcher escritos em seus diários de viagens publicados n'*O Jornal Batista* nos anos de 1925 e 1931. As descrições objetivavam convencer os leitores e as lideranças batistas brasileiras e norte-americanas que aquele era o momento oportuno para que a denominação expandisse suas missões no interior do país. O capítulo foi dividido em quatro partes. Na primeira foram descritas as percepções que viajantes internacionais e o Estado tinham sobre o interior do Brasil. As descrições das belezas naturais, dos perigos e dos desafios de colonizar uma região "distante" também foram usadas pela JMN para atrair seus leitores sobre a importância de se ampliar as missões. Nas três partes subsequentes foram analisadas as estratégias discursivas usadas por Bratcher para convencer os leitores a financiarem e se colocarem à disposição para evangelizar o sertão brasileiro. O missionário descreveu os perigos, os encantos, as infraestruturas, a situação "deplorável" dos que viviam no sertão, e a degradação moral e espiritual em que supostamente se encontravam as pessoas do interior por causa da presença católica na região há mais de quatrocentos anos. Bratcher alinhava seus discursos ao de outras denominações protestantes, ao de literatos e cientistas contemporâneos e às propostas de salvação dos nativos por parte do Estado.

Por fim, no terceiro capítulo, foram analisados os trabalhos que a JMN iniciou de forma oficial no então norte de Goiás entre os índios craôs e xerentes. Na primeira parte do capítulo foi mostrado que, naquele contexto, algumas denominações protestantes estavam se

organizando para a abertura de uma missão entre os nativos no então sul do Mato Grosso. Os batistas se negaram a participar alegando que não realizavam trabalhos em conjunto com outras denominações nem com recursos do Estado, haja vista que o trabalho a ser desenvolvido (Missão Caiuá na Reserva de Dourados) tinha o apoio político do SPI. Na segunda parte será mostrada como a JMN, através de discursos que descreviam os indígenas em situações degradantes, tentou sensibilizar os batistas para que apoiassem os trabalhos que estavam sendo desenvolvido entre os nativos naquele momento. Por fim serão analisados os trabalhos dos três principais missionários que tentaram catequizar os indígenas com os princípios batistas entre os anos de 1926 a 1939. Zacharias Campello, Francisco Collares e Beatriz Silva descreviam suas ações misturando discursos de sucesso e fracasso e solicitando ajuda dos membros da denominação no país a apoiarem a causa da evangelização indígena no Brasil.

Os relatos de fracassos superavam os de sucesso. O pequeno número de conversões desestimulava financiadores e missionários a abraçarem a evangelização indígena como prioridade dos batistas no Brasil. Aproveitando os projetos estatais de incentivo à migração de nordestinos para a Amazônia a partir de 1937, a JMN resolveu em 1939 que os recursos da instituição deveriam ser destinados a missões entre os sertanejos nordestinos que estavam migrando para a Amazônia. A evangelização indígena só voltou a figurar como uma das prioridades entre os batistas no Brasil a partir da década de 1950, com a chegada do Linguístico de Verão (SIL – Sigla em inglês), que iniciou estudos de diversas línguas nativas facilitando o processo de evangelização dos índios para diferentes denominações protestantes.

Cabe ressaltar que não há na historiografia sobre a história do protestantismo no Brasil uma obra que analise a inserção batista no interior do país nas primeiras décadas do século XX. Os textos produzidos, e que serão analisados ao longo da narrativa, apenas citam que havia missionários entre os índios, mas não descrevem nem analisam as ações desses missionários. Nesse sentido, entende-se que o texto aqui apresentado contribui com a historiografia do protestantismo no Brasil, sobretudo em relação aos primórdios da inserção batista no interior do país com o objetivo de evangelizar os indígenas que habitavam no então norte de Goiás.

Capítulo I

A Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira e os discursos de alinhamento às propostas expansionistas ecumênicas e estatais

"O povo está esperando pelo Evangelho em qualquer lugar deste vasto país"[109].

Este capítulo tem como objetivo analisar o contexto em que a Junta de Missões Nacionais (JMN) da Convenção Batista Brasileira (CBB) iniciou de forma oficial seus trabalhos no interior do país. As propostas ecumênicas de expansão missionária e as políticas estatais entre os indígenas contribuíram diretamente para que em 1925, a JMN mudasse suas prioridades missionárias[110].

Cabe observar que, desde a organização da JMN em 1907, as lideranças da denominação afirmavam que a evangelização dos indígenas e a abertura de missões em "regiões distantes" deveriam estar entre as prioridades dos batistas no Brasil. Contudo, questões políticas e de divergências quanto aos locais para a abertura de novos campos missionários retardaram os projetos iniciais da JMN. Missionários norte-americanos afirmavam que as grandes cidades deveriam servir de porta de entrada para a fé protestante no país. Quando o protestantismo estivesse consolidado, os brasileiros dariam continuidade e expandiriam as missões. Já os nacionais defendiam o evangelismo no interior desde a fundação da JMN. Afirmavam que ali estavam as pessoas mais carentes de ouvir o "Verdadeiro Evangelho"[111].

Porém, os projetos estatais de assistência às populações do interior, a exemplo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), fizeram com que as lideranças da JMN repensassem na possibilidade de abrir campos missionários no sertão do país[112]. As reuniões ecumênicas de expansão missionária (Conferência de Edimburgo em 1910 e Congresso do Panamá em 1916), bem como a organização de uma missão interdenominacional para evangelização dos

---

[109] BAGBY, William B. Discurso Histórico proferido pelo Dr. W. B. Bagby, perante a Convenção Baptista Brasileira, reunida no salão nobre o Collegio Americano Baptista do Recife, em noite de 16 de janeiro de 1926. pp. 89-99. In.: SOBRINHO, Munguba (Org). **Atas da Convenção Batista Brasileira de 1926.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1926.
[110] OLIVEIRA, 2007, op. cit.
[111] Ibidem.
[112] Ibidem.

indígenas no Brasil[113] também contribuíram para que batistas analisassem a possibilidade de expansão para os lugares distantes. Nesse sentido, estimulado pela política de expansão estatal e pelos discursos de ampliação missionária a nível mundial, em 1925, L. M. Bratcher fez uma viajem pelos vales dos rios Tocantins e Araguaia para traçar estratégias de inserção evangelística na região. No ano de 1926, Zacharias Campello iniciou o trabalho de evangelização dos índios craôs e xerentes no norte de Goiás.

O capítulo está dividido em três partes. Na primeira serão analisados alguns dos discursos proferidos na Reunião da Convenção Batista Brasileira em 1926, nos quais as lideranças da denominação, principalmente William B. Bagby, pioneiro no trabalho missionário batista no Brasil, enfatizavam que aquele era o momento oportuno para a expansão batista para o Brasil Central. No discurso de Bagby pôde-se perceber uma relação direta com o contexto histórico, bem como com os encaminhamentos que estavam sendo dados ao missionarismo em diversas partes do mundo em conferências de evangelização. Ciente das divergências em relação às prioridades entre brasileiros e norte-americanos, o missionário cobrou unidade da denominação para que a nova etapa da evangelização no Brasil ocorresse com consentimento e participação de brasileiros e norte-americanos.

Na segunda parte será analisado o Movimento Radical, evento que se iniciou ainda na década de 1910 e que teve influência direta para que a inserção batista no interior do Brasil fosse realizada por missionários nacionais e norte-americanos de forma conjunta. Os discursos de unidade proferidos na Reunião da CBB em 1926 tinham como objetivo unir grupos divergentes (norte-americanos e brasileiros) que discutiam abertamente sobre gerência de recursos financeiros e locais a serem priorizados na missão. O Movimento Radical teve início em Pernambuco, e foi do referido estado que Bratcher escolheu aquele que seria o primeiro missionário batista enviado pela JMN para a evangelização dos indígenas[114]. A escolha não foi por acaso. Mostrar que estava disposto a trabalhar em conjunto com brasileiros foi uma estratégia usada por Bratcher para tentar acalmar os ânimos dos radicais que insistiram por anos na evangelização dos indígenas. Segundo as lideranças norte-americanas, as divergências deveriam ser postas de lado para que o missionarismo no Brasil fosse enfim consolidado.

---

[113] Essa organização missionária ecumênica foi denominada Missão Caiuá e seu objetivo era a evangelização dos indígenas no sul do Mato Grosso.

[114] Apesar de Zacharias Campello, primeiro missionário a trabalhar entre os indígenas, não ser pernambucano, naquele momento ele morava em Pernambuco, estudava no Seminário no Recife, realizava trabalhos em igrejas no referido estado e casou-se com uma pernambucana pouco antes de iniciar seus trabalhos no norte de Goiás em 1926. Essa temática será aprofundada no capítulo três desta tese.

Por fim serão descritas e analisadas as propostas de salvação dos indígenas através do SPI. Alguns dos locais visitados por Bratcher em 1925 possuíam postos avançados do referido órgão. Mesmo afirmando que não realizaria trabalhos em conjunto com o Estado, percebe-se que a expansão da denominação para o interior esteve inserida em um contexto de investimento estatal para assistir os indígenas.

1.1 – As propostas expansionistas da JMN alinhadas aos discursos de universalização do cristianismo

Em um discurso proferido nas dependências do Colégio Americano Batista no Recife durante a 15ª Reunião da Convenção Batista Brasileira em 1926, William B. Bagby[115] fez um histórico da sua trajetória de evangelização no país e de como precisou enfrentar "enormes desafios" para que o projeto protestante se tornasse uma realidade em diversos estados brasileiros. Bagby enfatizou sua "grande coragem" ao partir para uma terra distante, da qual não conhecia nada nem ninguém. As dificuldades com um novo clima, nova cultura, nova língua, novo sistema político e novo sistema religioso foram descritas como desafios superados, pois ele e sua esposa Anne L. Bagby tinham a convicção de que o mundo deveria ouvir o "Evangelho Verdadeiro" para que experimentasse a maior das riquezas que os seres humanos poderiam alcançar: a salvação da alma[116].

---

[115] *William Buck Bagby* nasceu em *Coryell Country*, *Texas*, no dia 5 de novembro de 1855. Converteu-se ao protestantismo no ano de 1866. Aos vinte anos, formou-se na *Baylor University*, passando a trabalhar como professor de uma escola pública, bem como no pastoreio de uma igreja local. Posteriormente foi convidado a pastorear a Igreja Batista da cidade de *Corsicana, Texas*. Délcio Costa, ao narrar o *chamado missionário* de *William B. Bagby*, bem como de sua referida esposa, *Anne Luther Bagby* descreveu a escolha do casal para vir trabalhar no Brasil como sendo uma convocação sobrenatural. O casal tinha recebido uma proposta para trabalhar na China, mas eles afirmavam ter a convicção de que Deus os queria no Brasil. Essa convicção teria vindo através do General *Hawthorne* que havia morado no Brasil pouco depois da Guerra Civil nos Estados Unidos (1861-1865). Ao voltar para o seu país, o General esteve presente na Reunião da Convenção Batista do Sul "[...] suplicando ansiosamente para que se estabelecesse um trabalho no Brasil". Sabendo do interesse do jovem *William*, bem como da sua noiva *Anne* em tornarem-se missionários, *Hawthorne* teria procurado *William B. Bagby* em sua residência, na qual "Deus falara pela boca de seu servo", o local que os dois deveriam partir para pregar o evangelho. Casaram-se, e no dia 12 de janeiro de 1881, já como Missionários da *Junta de Richmond*, embarcaram para o Brasil, tendo chegado ao Rio de Janeiro no dia 02 de março do mesmo ano. Seguiram para a cidade de Santa Bárbara do Oeste e, logo em seguida, mudaram-se para Campinas para aprender a língua portuguesa no Seminário Presbiteriano. Posteriormente partiram para a Bahia onde fundaram a Primeira Igreja Batista do Brasil (As duas citações literais estão na página 14 da mesma obra). COSTA, op. cit., p. 14. Apesar de o casal Bagby ser tido como pioneiro no missionarismo batista no Brasil, há de se ressaltar que em 10 de setembro de 1871 foi inaugurada em Santa Bárbara do Oeste (SP) a Primeira Igreja Batista do Brasil. Contudo, essa igreja não possuía um caráter missionário. Seu objetivo era assistir espiritualmente os confederados que haviam migrado para a região em meados do século XIX. No primeiro domingo de 1879 foi organizada a Igreja Batista da Estação, localizada próxima a estação da linha férrea que ligava Santa Bárbara a Campinas com o mesmo objetivo. No dia da inauguração esteve presente o Imperador Dom Pedro II. ASSUMPÇÃO, 1976, op. cit.

[116] BAGBY, William B. op. cit.

As palavras de William B. Bagby faziam parte de uma retórica discursiva que acompanhou os missionários batistas que vieram para o Brasil em fins do século XIX e na primeira metade do século XX. Para tais, a Pátria precisava do Evangelho e os batistas não podiam fazer pouco caso desse "clamor". Naquele momento a JMN da CBB havia decidido mudar seu plano de ação missionária para o Brasil. A instituição, que até então havia priorizado seus trabalhos nas grandes cidades, decidira expandir a evangelização para o Brasil Central enviando o missionário L. M. Bratcher para fazer uma viagem de reconhecimento pelos vales dos rios Tocantins e Araguaia no ano anterior. Em parte do relatório da viagem que lido na Reunião e, posteriormente, publicado por completo em forma de diários nas páginas d'*O Jornal Batista*[117], Bratcher afirmou que as pessoas que habitavam as regiões distantes do país estavam carentes do "Evangelho de Cristo", pois viviam em completa situação de abandono e miséria espiritual.

As explanações de Bagby e Bratcher na Reunião da CBB em 1926 estiveram ligadas a um contexto de expansão protestante na América Latina dentro de uma perspectiva global. Os missionários queriam mostrar que faziam parte de uma denominação que possuía intenções expansionistas no Brasil, como ocorria em diversas partes do mundo com as demais correntes cristãs. Algumas lideranças missionárias internacionais afirmavam que a América Latina não precisava desse esforço, e que os recursos gastos para a evangelização na região deveriam assistir a povos de nações africanas e asiáticas. Contudo, em cartas, periódicos e relatórios divulgados n'*O Jornal Batista* e lidos nas reuniões da CBB, os missionários que trabalhavam no Brasil reiteravam a suposta necessidade de expansão da missão no país afirmando que, por se tratar de uma nação com proporções continentais, muitos brasileiros nunca tinham ouvido nada a respeito da mensagem cristã.

As perspectivas expansionista e universalista do projeto batista para o Brasil apresentada por Bagby e Bratcher, são características que foram construídas ao longo da história nas mais diversas correntes do cristianismo. Segundo Dana L. Robert[118], desde o seu surgimento, o cristianismo se caracterizou por ser uma religião com tais perspectivas. As variações teológicas e adaptações culturais contribuíram para formar diferentes maneiras de se professar a fé. Crentes de igrejas domésticas na China, católicos no Brasil, apóstolos no Zimbábue, coptas no Egito, luteranos na Alemanha, pentecostais em Gana atestam aquilo que a historiadora afirma ao longo de suas análises. A diversidade cultural e organizacional do

[117] Essa temática será analisada no próximo capítulo desta tese.
[118] ROBERT, 2009.

cristianismo o colocou à frente do islamismo, por exemplo, que também procura consolidar-se como universal nas diferentes partes do mundo.

Para Robert, essa expansão foi possível porque o cristianismo se firmou como a religião do "envio". O "ide" de Jesus Cristo ordenando seus apóstolos a propagarem o evangelho a todos os povos serviu como texto base para missionários das mais diversas correntes cristãs saírem de seus locais de origem para espalhar a mensagem da nova religião em locais distantes e desconhecidos, enfrentando barreiras culturais e políticas em nome daquilo que acreditavam ser a verdadeira fé[119].

No século XVI, a ideia de cristianizar o mundo encontrou nas Grandes Navegações um importante aliado. Uma das principais ações tomadas pela Igreja Católica foi a de acompanhar os navegadores nas terras que aos poucos iam sendo conquistadas e colonizadas[120]. Para Stephen Neill,

> "[...] é um fato histórico que a expansão do Cristianismo coincidiu coma expansão mundial da Europa pós-renascentista; que as potências colonizadoras foram também potências cristãs; que toda uma vasta gama de relações existiu entre missionários e governos; e que, no principal, o Cristianismo tem sido impulsionado pela vaga de prestígio e poderio ocidental"[121].

Neill afirma ainda que "[...] a Igreja conseguira projectar-se em todas as direções, com resultados diferentes"[122]. Alinhado a reis, navegadores, exploradores independentes e comerciantes dos mais diversos produtos, o catolicismo conseguiu expandir suas práticas a povos das mais diversas partes do mundo. Se antecipar aos protestantes nessas conquistas significou, sobretudo, expandir o catolicismo. Isso ajuda a explicar o porquê de todos os países colonizados por Portugal e Espanha nesse contexto possuírem nos princípios católicos uma das bases da formação de suas respectivas culturas. Neill afirma ainda que nos países conquistados pelas potências europeias, "Os nativos [...] estavam em vias de transformar-se numa minoria segregada, e em diminuição" [123], tendo suas culturas sofrido influência, ou mesmo sendo totalmente destruídas pelas diversas denominações cristãs. O mesmo pode ser dito do catolicismo que, assim como as diversas culturas nativas, precisou moldar-se em um processo de circularidade cultural para ser aceito e entendido pelos diversos povos que a Igreja Católica se dispôs a evangelizar.

---

[119] Ibidem.
[120] TOURAULT, Philippe. **História concisa da Igreja.** Mem Martins – Sintra**:** Publicações Europa América, 1996.
[121] op. cit., p. 459.
[122] Ibidem. p. 249.
[123] Ibidem.

Nesse mesmo período, o desenvolvimento da imprensa ajudou a popularizar a leitura da Bíblia, principalmente em países que se tornaram protestantes, fazendo com que mais pessoas tivessem interesse em conhecer aquilo que era ensinado em templos e universidades. As Reformas Religiosas também contribuíram para a expansão do cristianismo nesse contexto. Enquanto teólogos como Lutero e Calvino lançavam novas interpretações das Escrituras ganhando adeptos em diversas partes da Europa, a Igreja Católica discutia maneiras de impedir a expansão das ideias desses teólogos que estavam incomodando a instituição[124].

O último quarto do século XVIII foi de fundamental importância para a consolidação das missões cristãs em todo o mundo, sobretudo entre os protestantes. Os missionários, aproveitando o período de expansão capitalista liderados por industriais, comerciantes e políticos partiram da Europa e dos Estados Unidos para conquistar o *mundo para Cristo*. África, Ásia e América Latina foram os principais destinos. Enquanto essas regiões eram dominadas política e/ou economicamente pelas potências europeias, a mensagem cristã era divulgada, sobretudo entre os nativos das diversas regiões que eram conquistadas. Contudo, nem sempre missionários e capitalistas (Estado, comerciantes, industriais, traficantes de escravos, etc.) trabalharam em harmonia. Ideais religiosos ajudaram na luta pelo fim da escravidão, do colonialismo, da exploração e do acúmulo exagerado de capital. Essa ideia, segundo Wilbert R. Shenk vai de encontro ao que geralmente é divulgado a respeito das missões cristãs. Elas teriam sido cúmplices de toda a barbárie cometida ao longo do processo de expansão capitalista, principalmente a partir do século XIX. Shenk não rejeita a ideia de que muitas missões se alinharam em ações e pensamentos a capitalistas, independentes das suas estratégias, como forma de sobrevivência justificando como permissão de Deus os crimes cometidos contra nativos nas mais diversas regiões do mundo. Contudo, afirma que *"Missions released influences that contributed to the subversion and eventual overthrow of colonialism in its many forms"*[125].

A ideia do surgimento do "crente" para tornar-se cristão, principalmente entre batistas e metodistas, também se caracterizou como uma das principais estratégias de estímulos para o missionarismo em diversas partes do mundo. Em teoria, o cristianismo não seria mais uma religião imposta pelo Estado, mas algo que dependesse da escolha individual. Essa concepção teria colaborado para a expansão das missões cristãs em locais que possuíam religiões totalmente diferentes como a Índia e a China. Na expansão imperialista do século XIX,

---

[124] CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In.: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger. **História da vida privada:** da renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

[125] SHENK, Wilbert R. General Introduction. In.: ROBERT, Dana L. **American woman in mission:** a social history of their thought and practice. Georgia: Mercer University Press, 2005. pp. IX-XIII. p. XII.

protestantes ingleses, alemães e norte-americanos que pregavam uma conversão ao cristianismo como forma de adesão à nova fé tiveram mais sucesso, principalmente entre as camadas mais pobres dos locais onde tentavam evangelizar. Muitos escravos africanos que migraram para os Estados Unidos nesse período teriam se convertido ao protestantismo por entender que não eram obrigados a tomar tal atitude, mas que tinham a "liberdade" para escolher participar ou não da nova religião[126].

William B. Bagby conhecia essa perspectiva universalista. Suas convicções expansionistas não estavam desligadas do contexto histórico em que a sua denominação estava inserida. Os batistas, que até meados do século XVIII era uma dentre tantas correntes do protestantismo norte-americano, tornaram-se, no final do século XIX, a maior denominação protestante dos Estados Unidos graças ao missionarismo proselitista adotado nos anos de 1800. No Brasil estava ocorrendo algo semelhante. Os batistas foram a última corrente tradicional do protestantismo norte-americano a chegar ao Brasil. Contudo, com um evangelismo agressivo que enfatizava o arrependimento e a conversão individual, nos anos de 1930 já eram a maior denominação evangélica que havia no país[127]. Quando expôs suas aspirações para as lideranças da CBB em 1926, Bagby também estava ciente do forte simbolismo que suas palavras possuíam. Além de ter sido o pioneiro no trabalho batista no Brasil, mostrava toda a sua disposição em tornar a denominação conhecida entre habitantes de todas as regiões, apesar de já estar com setenta e cinco anos de idade naquele momento[128].

Bagby, assim como os demais presentes na Reunião, reiterava que aquele momento era oportuno para expandir o missionarismo batista para o interior. Em diversos discursos proferidos na Reunião da CBB em 1926, os palestrantes diziam que a JMN não deveria ficar parada frente ao "grande avivamento" que estava acontecendo no país naquele instante. A expansão para terras distantes e desconhecidas não poderia ficar para outra ocasião. Segundo o professor Carlos Barbosa, docente do colégio Americano Batista em Recife, era possível ver nos trabalhos já existentes (escolas, seminários e igrejas) a confirmação desse "grande avivamento" [129]. A resposta dos batistas a tal manifestação deveria ser a consolidação do projeto evangelístico que incluía toda a nação.

---

[126] ROBERT, 2009, op. cit.
[127] LERONARD, 2002, op. cit.
[128] BAGBY, 1926, op. cit.
[129] BARBOSA, Carlos. Collegio e Seminario de Pernambuco, 1906 – 1926: Discurso historico, proferido pelo professor Dr. Carlos Barbosa, na segunda sessão convencional, em 15 de janeiro de 1926. pp. 78-88. In.: SOBRINHO, Munguba (Org). **Atas da Convenção Batista Brasileira de 1926.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1926.

Falar em avivamento na Reunião da CBB em 1926, não foi algo fora de contexto. Bagby e Barbosa sabiam da importância da temática quando o assunto em questão era a expansão missionária. A história do protestantismo norte-americano é marcada por "grandes avivamentos", os quais são tidos como os principais responsáveis pela expansão da fé evangélica, primeiramente nos Estados Unidos e, posteriormente pelo mundo. Esses movimentos teriam começado já com a chegada dos primeiros imigrantes ingleses ainda no século XVII. Alguns desses imigrantes protestantes pregavam um protestantismo de conversão, no qual o indivíduo teria que reconhecer-se como pecador, mostrar arrependimento, e levar uma vida de acordo com os princípios que acreditavam ser divinos. Essa fase inicial da história protestante norte-americana foi marcada por uma intensidade religiosa, uma espécie de contínuo avivamento. Com o passar do tempo, esse fervor espiritual foi diminuindo, e o movimento espiritual puritano foi perdendo força. São apontadas como causa desse esfriamento, a prosperidade econômica e as transformações culturais pelas quais passaram as colônias. As pessoas aos poucos foram perdendo o interesse pela intensidade religiosa dos primeiros puritanos[130].

Anos mais tarde, com a chegada de calvinistas da Escócia e da Irlanda na colônia de Nova Jersey entre o final do século XVII, e início do século XVIII, o movimento "avivalista" ganhou fôlego novamente. Dentre esses calvinistas destacaram-se Theodore J. Frelinghuysen (1691-1747) e Gilbert Tennent (1703-1764), os quais são tidos como ícones daquilo que ficou conhecido como *O Primeiro Despertamento* (movimento responsável pela expansão evangélica entre as colônias, bem como por um novo despertar espiritual). Porém, foi na Nova Inglaterra que ocorreram os maiores avivamentos dessa primeira fase do *Grande Despertamento* nos Estados Unidos. Dois nomes se destacaram nesse período. O primeiro foi Jonathan Edwards (1703-1758). Edwards, diferente dos primeiros avivalistas norte-americanos, pregava a justificação pela fé, na qual os seres humanos não poderiam fazer nada para alcançarem a salvação; ela só poderia vir através da graça de Deus. Era Ele quem escolhia aqueles que deveriam ser salvos ou condenados[131]. O segundo foi o pregador inglês George Whitefield (1714-1770), que em 1740 fez uma turnê evangelística em várias colônias tendo encerrado justamente na Nova Inglaterra. Suas pregações atraíam multidões. Os mais entusiastas falavam em aglomerações de mais de oito mil pessoas dispostas a ouvi-lo[132]. Após uma fase de progresso quase ininterrupto, novamente os avivamentos entraram em declínio,

[130] Cf. MATOS, Alderi Souza de. **Aviva, Senhor, a tua obra: os grandes despertamentos norte-americanos.** Disponível em: <http://www.mackenzie.br/7109.98.html>. Acesso em: 05/07/2015; VILDER, 1961, op. cit.
[131] MATTOS, 2006 op. cit.
[132] RYLE, 1978, op. cit.

tendo dessa vez como o principal responsável a Revolução Americana, e a consequente Independência no dia 04 de julho de 1776.

Passado o período revolucionário, teve início o *Segundo Despertamento*, por volta de 1800. Esse novo despertamento diferenciou-se do primeiro por duas razões. No anterior, os principais responsáveis foram os presbiterianos e congregacionais. Já o segundo atingiu todas as denominações protestantes presentes nos Estados Unidos, especialmente os metodistas e os batistas. Outra diferença entre os dois despertamentos diz respeito à sua teologia. Enquanto que no primeiro a base era calvinista (salvação como escolha exclusiva de Deus) o segundo a base era arminiana (além da Graça de Deus, a salvação necessitava também do arrependimento humano)[133].

O avivamento espiritual gerado nesse *Segundo Despertamento* é tido como o principal responsável pela expansão missionária protestante norte-americana ao redor do mundo. Foi nesse período que metodistas e batistas se tornaram as maiores denominações evangélicas dos Estados Unidos. No bojo do Destino Manifesto, no qual se propagava que os Estados Unidos seria a nação responsável por evangelizar e civilizar toda a América, batistas e metodistas sentiram-se na "obrigação" de propagar a fé protestante fora do seu país[134].

Porém, foi no *Terceiro Despertamento*, iniciado no final da década de 1850, que o missionarismo norte-americano ganhou força no Brasil. Principalmente após a Guerra de Secessão (1861-1865), missionários de diversas denominações passaram a mostrar interesse em trabalhar no país por diversas razões. Além da questão espiritual, essa terceira onda de despertamento com um tom avivalista teve um forte apelo social. Os protestantes perceberam que a expansão da fé deveria vir acompanhada de uma missão civilizatória. Daí a grande quantidade de escolas, hospitais, orfanatos e asilos construídos nos locais por onde estabeleceram sua fé[135].

Ao relatar que avivamentos estariam ocorrendo no Brasil no principal encontro de lideranças da denominação do país, os missionários esperavam que seus discursos gerassem efeitos de sentidos[136] que convencessem os presentes que aquele era o momento de expansão do missionarismo batista para o interior. O discurso de avivamento estava alinhado à proposta de expansão. Os avivamentos foram tidos como os principais responsáveis pela expansão do

---

[133] MATTOS, 2006, op. cit.
[134] ALMEIDA, 2001, op. cit.
[135] AHLSTROM, 1972, op. cit.
[136] O efeito de sentido é a produção do enunciado. É o que vai ser gerado a partir daquilo que foi dito, ou seja, são os desdobramentos do discurso inicial. FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso –** Aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

protestantismo, principalmente no século XIX. Daí as palestras proferidas na Reunião da CBB em 1926 trazerem à tona essa questão.

Outro ponto a ser destacado na fala de William B. Bagby é a participação de sua esposa no trabalho que desenvolvia no Brasil desde o início da década de 1880. Eles se casaram pouco antes de sua partida. A decisão teria sido tomada em conjunto e, a partir daquele momento, Anne L. Bagby teria se tornado a mais importante auxiliadora nos trabalhos que William desenvolvia no país[137]. Trazer à tona a participação da sua família em seu trabalho missionário também não estava dentro de um contexto isolado. Uma das principais diferenças entre o missionarismo protestante e o católico, sobretudo a partir do século XIX, esteve no voluntarismo e na participação familiar do primeiro. Não somente a esposa, mas os filhos do casal ajudaram a consolidar todos os trabalhos que aos poucos iam sendo implantados. No primeiro caso não era necessário separar aquilo que Deus havia unido (dissolução do casamento). Por sua vez, tornar-se missionário (a) ou sacerdote católico era justamente abandonar a ideia de família[138].

O voluntarismo também foi algo destacado nas palavras do missionário. O casal havia escolhido o local de trabalho e a metodologia da missão a ser implantada. Na visão das lideranças protestantes que trabalhavam na expansão evangélica na América Latina, enquanto o protestantismo se consolidava como a corrente cristã da liberdade, o catolicismo impunha sua teocracia prisioneira, obrigando aqueles que desejassem trabalhar para a Igreja a aceitarem suas rígidas normas[139].

Bagby falou ainda que sonhava em ver um dia a América Latina aderindo por completo ao protestantismo. Assim como nos demais trechos analisados, seu "sonho" também esteve diretamente ligado ao contexto em que estava inserido. Conferências internacionais e interdenominacionais debatiam, desde o final do século XIX, os problemas da evangelização mundial. Segundo as lideranças da maioria das agências missionárias, os esforços evangelísticos deveriam se concentrar entre os povos que não conheciam o cristianismo. A América Latina já era cristã e, portanto, países da África e da Ásia mereceriam mais atenção

[137] Apesar de ter citado sua esposa apenas como auxiliar nos trabalhos que desenvolvia no Brasil, essa provavelmente não era a realidade da missionária Anne L. Bagby naquele contexto. Eliane Moura da Silva, ao analisar a vida de missionárias norte-americanas que vieram para o país no final do século XIX e início do século XX, mostrou que muitas dessas mulheres desafiavam as configurações familiares da época chegando, em muitos casos, a não contraírem o matrimônio por acreditarem que poderiam desenvolver melhor sua missão. Algumas que iam para o campo como esposas dos missionários trabalharam tanto quanto ou até mais do que os seus respectivos maridos. Muitas, inclusive, foram as principais responsáveis pelo sucesso obtido nas missões desenvolvidas no Brasil nesse contexto. SILVA, E. M., 2012. Essa temática da participação das mulheres nas missões que eram desenvolvidas no país será aprofundada em um dos tópicos do terceiro capítulo desta tese.
[138] OLIVEIRA, B. A., 1985, op. cit.
[139] WOLFFE, 1994, op. cit.

em relação à conversão de suas respectivas populações. As organizações missionárias que trabalhavam entre os latinos reagiram de forma conjunta (Congresso do Panamá, 1916) e de forma individual, a exemplo dos batistas brasileiros. Expandir o missionarismo batista no interior, principalmente entre os indígenas era também uma forma de mostrar que não só o oriente necessitava de evangelização, uma vez que milhares de pessoas na América Latina ainda não conheciam o cristianismo, ou eram seguidores da "versão deturpada" pregada pela Igreja Católica[140].

1.1.1 - Cristianismo para quem não era cristão: os debates internacionais sobre a necessidade de evangelização em países católicos

Desde o final do século XIX, questões de interesses interdenominacionais estavam inquietando as lideranças das principais organizações missionárias internacionais. Em países como China e Índia, por exemplo, muitas pessoas não entendiam as razões de várias correntes cristãs anunciarem a mesma fé e se constituírem em grupos religiosos tão distintos. As diversas denominações e organizações missionárias presentes nesses dois países, em muitos casos, atuavam como rivais por possuírem posições teológicas divergentes[141]. Como afirmar ter o mesmo Deus e seguirem os mesmos textos como referências para suas práticas, se muitos missionários acusavam outras denominações de estarem anunciando um "falso evangelho"[142]?.

Além disso, discussões sobre a forma através das quais as denominações iriam atuar também estiveram entre tais divergências. Para obter maior êxito naquilo que se propunham a fazer, algumas lideranças sugeriram trabalhar em conjunto e abrir campos missionários sem bandeiras denominacionais. Contudo, havia uma dúvida se o trabalho deveria ser de cooperação ou de união. No primeiro caso, uma denominação poderia ajudar um trabalho já existente e, quando esse estivesse consolidado, os grupos se separariam e realizariam seus trabalhos com os membros da sua denominação. No segundo caso as missões seriam abertas em conjunto desde o início. Nesse sentido, as divergências de interpretações bíblicas deveriam ficar em segundo plano. Contudo, percebeu-se que dificilmente um trabalho realizado dessa forma lograria êxito, pois se pensava que as discordâncias teológicas

[140] BAGBY, 1926. op. cit.
[141] COMBY, 1998, op. cit.
[142] LATOURETTE, 1986, op. cit.

poderiam atrapalhar ações no campo da saúde, da educação e, principalmente, do ensino bíblico[143].

Seria difícil explicar para as pessoas que estavam sendo evangelizadas tantas interpretações do texto bíblico entre aqueles que anunciavam a mesma fé. Foi proposta a divisão de trabalhos por áreas (educação, saúde, esportes, etc), mas se percebeu que as discordâncias teológicas permaneceriam. Além disso, havia uma discussão sobre quem deveria arcar com os custos das missões de cooperação quando elas estivessem estabelecidas. Lideranças nacionais surgiam e, em muitos casos, as agências só se comprometiam a pagar os salários dos seus respectivos missionários. Pastores, professores, médicos, e trabalhadores nativos das mais diversas áreas chegavam a desistir das missões por não terem condições de permanecer sem ajuda financeira[144].

Tentando achar uma solução para tais questões, em 1888, foi realizada em Londres uma modesta Conferência Missionária entre líderes internacionais. Essa primeira reunião contou com a presença de poucos participantes e não trouxe conclusões convincentes para a maioria dos que ali estiveram. Na década de 1890, o Movimento de Estudantes Voluntários para as Missões no Estrangeiro com o lema "evangelizar o mundo nesta geração" afirmava que tinha a obrigação de ganhar o mundo antes da virada do século. Para eles, as diferenças denominacionais não poderiam estar acima dos interesses evangelísticos do protestantismo. Em 1900 aconteceu uma segunda Conferência Missionária na cidade de Nova York. Os mais entusiastas citam mais de cinquenta mil participantes. Na ocasião, a participação de membros da maioria das denominações protestantes existentes no mundo animou os presentes, que passaram a enxergar uma resolução em médio prazo para os problemas enfrentados nas missões. Ficou decidido que outra conferência deveria acontecer do outro lado do Atlântico em no máximo dez anos. No ano de 1907, trinta e sete delegados, entre os quais vinte escoceses, reunidos em Nova York, decidiram que a próxima reunião deveria acontecer na cidade de Edimburgo, capital da Escócia[145].

Segundo Paulo Donizéti Siepierski,

> Essa conferência foi organizada por uma comissão de dezoito membros indicados por sociedades missionárias dos Estados Unidos, da Grã-Bretanha e do Canadá. A comissão nomeou o escocês Joseph Houldsworth Oldham (1847-1969) como seu secretário executivo, estabeleceu três pontos centrais da Conferência – entre eles um que limitava à tarefa missionária realizada entre os povos não-cristãos – e alterou o tema da Conferência que era "The Evangelization the World in This Generation"

[143] DREHER, 1999, op. cit.
[144] MORRISON, 1984, op. cit.
[145] CAMERON; GRILLO, 2006, op. cit.

> para "A Consideration on the Problems Facing Missionary Societies in the Non-Cristian World"[146].

Nesse sentido, em 1910, cerca de mil e quinhentos delegados das mais diversas nacionalidades se dirigiram para Edimburgo para participar do The World Missionary Conference. Os presentes reiteraram sua preocupação com a situação dos projetos missionários em diversas partes do mundo. Afirmavam que iriam colaborar com o que fosse possível para que as divergências teológicas estivessem em segundo plano quando fossem evangelizar. Uma comissão com dezoito membros foi designada para elaborar o programa e supervisionar o que seria discutido na Conferência. Nenhuma resolução de caráter eclesiástico ou doutrinário poderia vir à tona nos debates; as soluções propostas deveriam estabelecer metas para se resolver os problemas nas missões em curto prazo; e o principal objetivo da Conferência seria debater estratégias de expansão e consolidação das missões existentes entre os povos não cristãos[147].

A principal temática debatida na Conferência foi em relação às missões desenvolvidas na Ásia e na África. Segundo Brian Stanley[148], muitas lideranças defendiam que países cristianizados pelo catolicismo não deveriam receber esforços missionários protestantes. Nações como Índia, China, Japão, dentre outras, careciam mais da presença evangélica. Para tais lideranças, mesmo de forma distorcida, países católicos, a exemplo do Brasil, já tinham ouvido falar de Jesus Cristo. O objetivo, dessa forma, seria levar a mensagem protestante aos locais que estariam *perecendo* sem ter conhecimento algum da propaganda cristã.

O interesse por quem não conhecia nada a respeito do cristianismo ficou evidente nas séries que foram debatidas. Segundo Stephen Neill, "os delegados divergiram pouco na sua atitude em relação às religiões não-cristãs". Afirmavam que "viria o tempo em que Siva (sic) e Vishnu não teriam mais adoradores que Zeus e Apolo tem hoje"[149]. Tais deuses deveriam tornar-se algo para a memória e para a história. Cristo seria então a única divindade adorada em todo o mundo. Para tal seria necessário concentrar as missões nos locais em que a doutrina cristã ainda não era hegemônica. Nesse sentido, concluiu-se que os países que já eram cristianizados pelo catolicismo não deveriam receber investimentos em recursos humanos e

---

[146] SIEPIERSKI, Paulo Donizéti. O movimento missionário protestante, o expansionismo norte-americano no Brasil: dos primórdios ao Congresso do Panamá (1916). **MNEMOSINE REVISTA.** Campina Grande, Paraíba, v. 6, n. 2, abr. –jun. 2015, pp. 208-228. p. 223.
[147] STANLEY, 2009, op. cit.
[148] Ibidem.
[149] NEILL, 1989, op. cit. p. 464.

financeiros para a expansão de suas missões. Nesse caso, toda a América Latina deveria ficar de fora da rota do missionarismo protestante internacional[150].

Contudo, missionários que trabalhavam na América Latina ou que queriam migrar para a região passaram a discordar de tal resolução. Para eles, o cristianismo que havia aqui implantado era falso, pois a Igreja Católica havia propagado doutrinas iam de encontro ao que pregava Jesus Cristo[151]. No discurso dos que insistiam em evangelizar a América Latina, a Igreja Católica havia cerceado a liberdade de consciência dos indivíduos e o sacerdócio universal. Além disso, tratava-se de uma instituição que praticava uma extrema idolatria chegando, em alguns casos, a dar mais valor à vida dos santos do que à de Jesus Cristo. A "heresia" católica precisava ser combatida. Os recursos que estavam sendo destinado ao missionarismo na região não poderiam deixar de ser aplicados[152].

A formação católica dos latino-americanos seria uma das explicações para a suposta inferioridade desses em relação aos indivíduos que haviam sido educados em culturas protestantes. Outro ponto que comprovaria essa suposta inferioridade era a cultura indígena que se fazia notável principalmente nas regiões distantes das grandes cidades. Os protestantes, nesse sentido, iriam contribuir para colocar a América Latina à altura das nações desenvolvidas. As escolas que estavam sendo abertas, as propostas para criação de universidades, o incentivo para o estudo técnico e para a abertura de indústrias, a opção por políticas liberais e democráticas fariam da região algo semelhante ao que se via no norte da Europa e nos Estados Unidos. Através do incentivo ao trabalho livre, da valorização do indivíduo e da observação da disciplina pessoal, os latinos alcançariam o desejado progresso espiritual e, como consequência, o progresso material. A modernidade que o catolicismo havia sido "incapaz" de promover em mais de quatrocentos anos, as missões protestantes prometiam desenvolver em um curto espaço de tempo[153].

Para Valdinei Ferreira, apesar desse discurso de modernidade e desenvolvimento, o protestantismo não conseguiu colocar a América Latina "à altura dos países mais desenvolvidos" no período em questão. A contribuição protestante na cultura latina foi mínima nas primeiras décadas no século XX. As instituições criadas não foram capazes de trazer mudanças significativas nas concepções políticas, religiosas e econômicas como pensavam os missionários. Trabalhos individuais e disputas por fiéis entre as denominações evangélicas teriam contribuído para tal. Além disso, o desinteresse pela América Latina por

[150] CAMERON; GRILLO, 2006.
[151] RODRIGUES, 2013, op. cit.
[152] WESTPHAL, 2013, op. cit.
[153] FERREIRA, 2010, op. cit.

parte das grandes agências missionárias se constituiu em um grande entrave ao desenvolvimento e consolidação dos trabalhos na região[154].

Antonio Gouvêa Mendonça também faz uma crítica a esse discurso protestante de percussores da modernidade e do desenvolvimento. No Brasil, por exemplo, a contribuição protestante para a cultura nesse período não foi muito percebida por diversas questões. A primeira delas é que a Igreja Católica ainda era muito ligada ao Estado, apesar de não ser mais a religião oficial desde 1889. Outro ponto destacado é que boa parte dos missionários protestantes que vieram para o Brasil trabalhavam de forma independente, não pertencendo à nenhuma missão. Os trabalhos geralmente não duravam muito tempo, pois, por falta de recursos humanos e financeiros, alguns missionários não tinham tempo de consolidar aquilo que haviam começado. Mendonça citou a importância que escolas paroquiais e grandes colégios tiveram nas missões aqui desenvolvidas. Contudo, mostrou que essas instituições não foram capazes de provocar mudanças significativas na cultura e na religiosidade nacional[155].

Porém, vale ressaltar que, apesar de a cultura brasileira em geral não ter sofrido grandes transformações nesse período com as missões protestantes, algumas instituições educacionais contribuíram para a formação de muitos jovens e mesmo adultos, pois as escolas públicas eram escassas e muitas instituições católicas eram tidas como ultrapassadas. Cidades como São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Salvador e Recife possuem até os dias de hoje grandes colégios de diversas denominações evangélicas. Além disso, escolas paroquiais (construídas ao lado dos templos) ajudaram a alfabetizar crianças e adultos que buscavam ler e compreender o texto bíblico. Em São Paulo, por exemplo, a missionária metodista Martha Whatts foi convidada pelo então presidente da província, Prudente de Morais, para assumir a pasta da educação. A pedagogia utilizada nas escolas protestantes havia chamado a atenção do presidente que, inclusive, criticava a metodologia dos colégios católicos. Whatts recusou alegando que o cargo poderia atrapalhar os trabalhos que desenvolvia como professora e diretora do Colégio Piracicabano[156].

Em relação à suposta inferioridade cultural dos latinos, diversos norte-americanos que desenvolviam trabalhos missionários pela Junta de Richmond no Brasil reiteravam a hipotética necessidade que o país tinha de expandir seus campos de ação. As agências norte-americanas, inclusive, foram as que mais discordaram das resoluções da Conferência de Edimburgo. Cartas e relatórios eram endereçados às lideranças da Junta de Richmond nos

[154] Ibidem.
[155] MENDONÇA, 1995, op. cit.
[156] RAFAETA, 2008, op. cit.

Estados Unidos mostrando que os investimentos realizados na evangelização do país estavam logrando êxito. Além disso, a Igreja Católica não fazia parte do rol de denominações "cristãs verdadeiras". Nesse caso, a expansão protestante se justificava no sentido de que a nação precisava conhecer o "verdadeiro evangelho"[157].

O missionário Alonzo B. Christie, por exemplo, afirmou que, graças aos recursos que chegavam da Junta de Richmond "[...] 2173 decisions were made for Christ" no Rio de Janeiro desde que o trabalho batista fora implantado no estado[158]. A missionária C. A. Baker relatava que o Colégio Batista do Rio de Janeiro estava formando diversas professoras para atuar não apenas em instituições protestantes, mas também em escolas públicas e privadas do país. Segundo Baker, aquilo era um belo serviço que os batistas estavam prestando ao Brasil[159]. Já o missionário A. B. Deter afirmava que os padres católicos desvirtuavam moralmente os brasileiros, principalmente os das regiões mais distantes do país. Nesse caso, era necessário não apenas a continuidade das missões, mas a expansão dos trabalhos evangelísticos que a Junta de Richmond desenvolvia no Brasil[160].

Os missionários afirmavam ainda que a ética católica, responsável pela constituição da cultura da América Latina, estaria levando a região ao atraso em diversos aspectos, como o econômico, o social e o político. A proposta era trazer para a região não apenas a conversão teológica das pessoas, mas também cultural. Defendia-se uma educação escolar baseada em pedagogias norte-americanas. Em relação à política e à economia, pensava-se que o liberalismo conforme praticado nos Estados Unidos seria importante para o Brasil. Com relação ao modo de se portar, defendiam que o modo de vida americano era o ideal para qualquer sociedade[161].

Com esses discursos circulando entre agências missionárias, principalmente norte-americanas, o Congresso do Panamá, realizado em 1916, reabriu a discussão sobre a importância da América Latina para a consolidação do protestantismo no mundo. Segundo Arturo Piedra,

---

[157] BELLOTTI, 2010, op. cit.

[158] Tanto o Dr. Madrdy quanto o Dr. Ray, destinatários da maioria das cartas que os missionários endereçavam para os Estados Unidos eram secretários da Junta de Richmond. CHRISTIE, Alonzo B. **Carta endereçada ao Dr Ray.** Campos, RJ. In.: Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 26 Out. 1932. p. 1.

[159] BAKER, C. A. **Carta endereçada ao Dr. Maddry.** Rio de Janeiro, RJ. In Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 10 Out. 1938. p. 1, 2.

[160] DETER, A. B. **Carta endereçada ao Dr. Maddry.** Curitiba, PR. Arthur Beriah Deter Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 28 Nov. 1933. p. 1.

[161] MENDONÇA, 1995.

> "[...] os argumentos empregados para desacreditar as religiões orientais foram aplicados na América Latina para descrever a Igreja Católica. Em outras palavras, reconhecia-se que já havia a presença do cristianismo, mas que isso não podia ser um obstáculo para o trabalho protestante, tanto que era considerado um cristianismo verdadeiro"[162].

Além disso, para os que defendiam o missionarismo evangélico na região,

> "[...] a Igreja Católica não só fracassou em apresentar uma fé verdadeira no cristianismo, mas também, ela própria, no encontro com as tradições religiosas indígenas, não pôde evitar a contaminação [...] os países latino americanos eram tão pagãos quanto os países não-cristãos"[163].

Piedra lembra ainda que havia interesses de empresas norte-americanas na exploração de riquezas da América Latina, bem como na exportação de seus produtos para a região. Culturalmente, muitos pensavam que a maioria dos latinos vivesse como "indígenas selvagens". Sendo assim, o protestantismo poderia ajudar a moldar a concepção que tais pessoas tinham sobre consumo e propriedade. Para que produtos norte-americanos fossem difundidos na região era necessário transformar a mentalidade dos indivíduos que aqui viviam[164].

Robert E. Speer, um dos missionários e conferencistas de Edimburgo em 1910, tentou colocar a América Latina nas discussões acerca da importância das missões no mundo, mas não obteve êxito. Speer convidou algumas lideranças presentes em Edimburgo e falou sobre a necessidade de se colocar a região na agenda das missões mundiais. Foram convidados vários secretários de juntas missionárias que realizavam trabalhos na América Latina para organizarem um evento semelhante ao de Edimburgo. Segundo Alderi Souza de Matos,

> Com resultado dessas reuniões, realizou-se em Nova York, em março de 1913, uma Conferência sobre Missões na América Latina com a duração de dois dias, sob os auspícios da Conferência de Missões Estrangeiras da América do Norte. Speer declarou na ocasião que maior atenção havia sido despertada para a urgência da obra missionária na América Latina por causa da sua omissão em Edimburgo do que por sua possível inclusão. A conferência de Nova York criou o Comitê de Cooperação na América Latina (CCAL), para o qual foram escolhidos como presidente e secretário respectivamente Robert E. Speer e Samuel Guy Inman[165].

Nesse sentido, em 1916, diversas sociedades missionárias, a maior parte delas norte-americanas, se reuniram para discutir os rumos da evangelização da América Latina. O

---

[162] PIEDRA, 2006, op. cit., p. 68.
[163] Ibidem. p. 68, 69.
[164] Ibidem.
[165] MATOS, 2008, op. cit., p. 209.

Congresso da Obra Cristã na América Latina, que ficou conhecido como Congresso do Panamá, foi organizado pelo CCAL. As reuniões aconteceram entre 10 e 19 de fevereiro nas dependências do Hotel Tívoli, em Ancon, na Zona do Canal do Panamá[166]. Além das críticas recorrentes à Igreja Católica, os missionários envolvidos afirmavam que as missões protestantes existentes na região não teriam conseguido maiores conquistas na expansão do protestantismo. A ideia era consolidar os trabalhos existentes e abrir novos campos para a evangelização[167].

Muitos missionários que migravam para a região o faziam de forma independente. Algumas agências também não possuíam recursos suficientes para expansão daquilo que se propunham a realizar. Além disso, o conflito em curso (Primeira Guerra Mundial, 1914-1918) estava fazendo migrar os esforços financeiros dos Estados Unidos para a Europa, apesar de os norte-americanos ainda não estarem participando diretamente nas linhas de combate[168]. Ciente dessas questões, as lideranças afirmavam que queriam "juntar forças" para que as ações missionárias que estavam por vir obtivessem o sucesso desejado entre os participantes do evento[169].

As principais temáticas debatidas e que deveriam ser colocadas em práticas a partir do congresso foram:

1 – O despertar da consciência dos cristãos norte-americanos para a necessidade de se consolidar o missionarismo protestante na América Latina;

2 – Uma maior cooperação entre as diferentes agências e denominações evangélicas;

3 – O desenvolvimento institucional do protestantismo na região.

---

[166] Além das conferências citadas (Edimburgo e Panamá), nesse mesmo período foi realizado o Congresso da Obra Cristã na América do Sul (29 de março a 8 de abril de 1925), que foi precedido de duas reuniões regionais sobre missões, realizadas no mesmo ano no Rio de Janeiro (13 a 15 de maço) e em Montevidéu (26 a 28 de março). Entre 20 a 30 de junho de 1929 foi realizado o Congresso Evangélico Hispano-Americano, em Havana, Cuba, presidido pelo metodista mexicano Gonzalo Abaez-Camargo. Vale ressaltar que os presbiterianos Erasmo Braga, Álvaro Reis e Eduardo Carlos Pereira (esse último presbiteriano independente), foram os únicos líderes evangélicos brasileiros presentes no Congresso do Panamá. Outros missionários que trabalhavam no Brasil, mas que não eram brasileiros também se fizeram presentes: os presbiterianos Samuel R. Gammon e William A. Waddel, e o metodista Hugh C. Tucker. Em 1917 foi criada a Comissão Brasileira de Cooperação (CBC) para servir como elo entre as igrejas nacionais e o CCAL e coordenar os esforços cooperativos no país. No mesmo ano foi Criado o Seminário Unido no Rio de Janeiro, com a colaboração e liderança de delegados das igrejas presbiteriana, presbiteriana independente, congregacional, metodista e da Junta de Missões Estrangeiras de Nova York. Nenhum batista da JMN ou da Junta de Richmond participou das reuniões ou das organizações citadas. Ibidem.

[167] PIEDRA; SINCLAIR, 1999, op. cit.

[168] Segundo Paulo Donizéti Siepierski, "o local da realização do evento foi cuidadosamente escolhido por simbolizar a hegemonia dos Estados Unidos no continente pois a construção do canal, abandonada pelos franceses, fora assumida pelos norte-americanos e finalizada em 15 de agosto de 2014". SIEPIERSKI, 2015, op. cit., p. 223.

[169] PIEDRA, 2006.

Os discursos dos conferencistas reiteravam as posições daqueles que defendiam a evangelização da América Latina: o catolicismo era um falso cristianismo. Não adiantaria ir para o oriente evangelizar chineses e indianos se em uma região bem próxima pessoas não conheciam o "cristianismo verdadeiro". As agências missionárias norte-americanas deveriam, segundo os presentes, investir recursos humanos e financeiros para as almas que estavam se perdendo nas regiões central e sul do continente. Seria necessária a união de diversas denominações para que o projeto lograsse êxito[170].

No Congresso foram proferidas mais de trinta palestras por representantes de diversas denominações. As temáticas abordadas iam desde a unidade evangélica à participação das mulheres nos trabalhos missionários que deveriam ser desenvolvidos (escolas, hospitais, enfermarias, etc.). Contudo, a maior ênfase foi dada à questão do catolicismo que na maioria dos discursos foi descrito como o principal empecilho para o desenvolvimento da região. Era necessário investir. Os presentes prometiam fazer todos os esforços para que o protestantismo se consolidasse entre todas as esferas das diversas sociedades existentes na América Latina[171].

1.1.2 - A opção dos batistas por uma evangelização "independente"

A Junta de Richmond e a Junta de Missões Nacionais não enviaram representantes oficiais para o Congresso do Panamá. Apesar de concordarem com a alegação de que a América Latina era uma região dominada por um falso cristianismo, o caráter ecumênico do evento não condizia com aquilo em que acreditavam. Nos congressos acima citados, bem como nas associações e nas missões ecumênicas, quando houve a participação de algum batista, ela se deu de forma independente. Dificilmente uma dessas organizações enviava um representante oficial para participar de uma missão que envolvesse outra denominação.

A Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, instituição responsável pela Junta de Richmond, publicou no ano de 1914 o *Pronunciamento sobre união cristã e eficiência denominacional.* Segundo o documento, os batistas deveriam se unir com as demais denominações para fins comuns, mas sem a união institucional ou participação em movimentos ecumênicos. No ano de 1939, em resposta aos primeiros idealizadores do Conselho Mundial de Igrejas, mesmo antes de sua fundação, mais uma vez a Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos se negou a participar, alegando que as igrejas batistas eram

[170] Ibidem.
[171] Ibidem.

independentes, unindo-se apenas por laços fraternais. Portanto, não cabia a união com outras denominações[172].

Segundo Elizete da Silva[173], essa mesma postura pode ser observada desde que o projeto missionário se consolidou no Brasil, principalmente a partir dos anos de 1930. A historiadora cita como exemplo a criação da Confederação Evangélica Brasileira em 1934. Os batistas se negaram a participar da organização, alegando que pertenciam à única corrente doutrinária que defendia os princípios do Novo Testamento e que realizava o batismo conforme descrito no texto bíblico (por imersão).

Israel Belo de Azevedo[174] fez uma análise que corrobora com a ideia defendida pela historiadora Elizete da Silva. Segundo o autor, um dos pontos de discórdia dos batistas com a maioria das denominações protestantes, como os presbiterianos e luteranos, por exemplo, é a questão do batismo. Para os batistas, apenas quando o indivíduo possui a consciência do que é ser um cristão é que ele pode tomar a decisão de se batizar. Nesse caso, as denominações que batizam crianças, a exemplo das que foram citadas acima, não estariam de acordo com os reais princípios bíblicos. Além disso, continuam realizando as ordenanças de forma semelhante à Igreja Católica. Nos Estados Unidos, desde o século XIX, os batistas se tornaram a maior denominação protestante. A partir daquele momento, quando faziam comparações com as demais denominações evangélicas, procuravam sempre mostrar que possuíam uma teologia diferenciada e, em alguns casos, superior[175].

Cabe observar que essa posição individualista apontada por Israel Belo de Azevedo não foi uma realidade de todos os batistas, principalmente os britânicos. No final de século XIX, diversas igrejas se uniram para formar o Concílio Nacional de Igrejas Livres, que contou com a participação de metodistas, presbiterianos, congregacionais e batistas. A ideia era fortalecer as igrejas independentes frente às perseguições que ainda sofriam por parte da Igreja Anglicana. Em 1917 foi assinado a *Declaratory Statement* e, em 1940, esse documento foi aceito como base doutrinária do Concílio. A organização afirmava que a Igreja de Cristo era una e, portanto, divergências teológicas deveriam ficar de fora das pretensões missionárias. Segundo Zaqueu Moreira de Oliveira, até os anos de 1990, as igrejas batistas da Inglaterra trabalhavam em bases de cooperação com outras denominações[176].

---

[172] OLIVEIRA, 2012, op. cit..
[173] SILVA, Elizete da. Os batistas no Brasil. In.: ALMEIDA,Vasni de; SANTOS, Lyndon Araújo dos; SILVA, Elizete da. **Fiel é a palavra:** leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2001.
[174] AZEVEDO, 1996.
[175] Ibidem.
[176] OLIVEIRA, 1997.

Pelo menos nos primeiros anos do missionarismo no Brasil, a postura dos batistas em relação às demais correntes protestantes ora se aproximava da posição defendida nos Estados Unidos, ora se aproximava do pensamento inglês. Até os anos 1920, os presbiterianos eram a maioria entre os evangélicos brasileiros; os metodistas eram os que mais se destacavam na educação; e os pentecostais, principalmente a partir do início da década de 1920, passaram a atrair para si adeptos dos grandes centros urbanos (inclusive membros de igrejas batistas). Nesse caso, os batistas não eram maioria, nem possuíam entre os cidadãos brasileiros a credibilidade doutrinária que acreditavam possuir nos Estados Unidos. Além disso, o "inimigo" a ser combatido até então era a Igreja Católica. Dentro desse cenário, foi comum ver nos jornais batistas elogios a outras denominações protestantes, principalmente quando o combate ao catolicismo era o assunto em questão[177].

Porém, já no final da década de 1920, os batistas passaram a se enxergar como a maior e mais importante denominação evangélica do Brasil[178]. É possível perceber nos periódicos desse período uma postura de autoafirmação, procurando, assim como nos Estados Unidos, mostrarem-se superiores às demais denominações, inclusive declarando-se como uma igreja não protestante[179]. Durante o ano de 1937, uma série de artigos intitulados "O que os baptistas creem: divergencias baptistas de outras igrejas evangélicas" mostrou tanto as diferenças (em alguns momentos essas diferenças eram descritas como superioridades), quanto às razões da não realização de trabalho em conjunto com outras igrejas[180]. Em alguns casos, nem os pastores de outras denominações eram considerados "ministros do evangelho", uma vez que a teologia defendida por eles estaria em desacordo com as bases da "verdadeira fé". Os membros de outras igrejas até os anos 1990 não podiam participar da Santa Ceia numa comunidade batista por terem sido batizados por aspersão[181].

É interessante perceber, no entanto, que a defesa das demais igrejas evangélicas continuou a figurar nos periódicos batistas quando o objetivo era combater o catolicismo[182]. Todavia, quando tinham a oportunidade, procuravam mostrar para os brasileiros que só era possível encontrar o cristianismo verdadeiro nos princípios doutrinários defendidos por sua

---

[177] WATSON, S. L. Movimento Protestante no Brasil. **O Jornal Baptista.** 29 Abr. 1926. p. 13.
[178] Desde os anos de 1950, a Assembleia de Deus vem se destacando como a maior denominação protestante do Brasil. CHESNUT, R. Andrew. **Born again in Brazil**: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.
[179] MIGNAC, Alfredo. Os batistas e a Reforma. **O Jornal Baptista.** 07 Mai. 1936. p. 8, 9.
[180] BURROWS, J. L. O que os baptistas creem: divergencias baptistas de outras igrejas evangelicas. **O Jornal Baptista.** 24 Jun. 1937. p. 7.
[181] Ibidem.
[182] TEIXEIRA, T, R. Protestantes, Catholicos e a Biblia. **O Jornal Baptista.** 19 Nov. 1936. p. 3, 4.

denominação[183]. Segundo Israel Belo de Azevedo, essa postura batista "[...] recusa a idéia de que os cristãos devam se constituir sob uma só igreja. O individualismo denominacional gerou, de um lado, isolacionismo, mas, de outro, não afastou o respeito mútuo, conquanto nem sempre houvesse propriamente cooperação"[184].

Essas foram duas das possíveis e principais razões apresentadas pela JMN e pela Junta de Richmond para a não participação de missionários batistas nas reuniões ecumênicas descritas anteriormente. Quando algumas denominações resolveram organizar a Missão Caiuá para evangelizar os indígenas no Mato Grosso, a JMN não enviou representantes para participar da missão por se tratar de um movimento interdenominacional. Contudo, os discursos proferidos nas conferências ecumênicas, bem como as notícias sobre as missões abertas no interior do país por outras denominações, circulavam entre as lideranças da JMN. Com base naquilo que foi discutido no Panamá, entendia-se que onde o catolicismo estivesse ali deveria ser aberto um trabalho batista. Além disso, a denominação deveria se antecipar nos locais em que possivelmente a Igreja Católica ainda não possuía uma missão implementada ou consolidada.

William B. Bagby, nas entrelinhas do seu discurso, reiterou esse "compromisso" que os batistas deveriam ter com a evangelização de toda a América Latina. Aquilo que havia sido decidido no Congresso do Panamá precisava, segundo o missionário, ser colocado em prática pelos batistas brasileiros em conjunto com os missionários norte-americanos que aqui estavam. Em um dos trechos do seu discurso na Reunião da CBB em 1926, Bagby relatou para os presentes uma viagem que realizou para o Chile alguns anos antes. Descreveu belezas naturais mostrando seu encanto com as cordilheiras. Contudo, o ponto mais enfatizado no momento em que narrou sua viagem foi em relação ao seu "sonho" em fazer o protestantismo batista conhecido no interior do Brasil, bem como nos países que havia visitado:

---

[183] Vale ressaltar que, apesar de terem se colocado como a maior e a principal denominação protestante no Brasil, principalmente a partir de 1930, alguns dados dessa afirmação dos batistas ligados à CBB são controversos e questionados por outras denominações protestantes. Segundo Erasmo Braga e Kenneth G. Grubb, em números absolutos, os batistas contavam 41.190 membros em 1930, contra 32.622 presbiterianos, e 12.928 presbiterianos independentes (somados, os dois ramos do presbiterianismo totalizariam 45.550 membros). Mas, desses 41.190 membros batistas, 34.358 pertenciam à CBB, enquanto 5.890 pertenciam à Associação Batista Brasileira (surgida por ocasião das controvérsias em Recife). Os autores ainda contabilizaram 240 "batistas independentes". Já o total de 32.622 presbiterianos inclui 29.405 ligados diretamente à Igreja Presbiteriana do Brasil, 2.237 ligados ao Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church (South) dos Estados Unidos, e 980 ligados ao Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, também nos Estados Unidos. BRAGA, Erasmo; GRUBB, Kenneth G. **The Republic of Brazil:** A survey of the religious situation. London: World Dominion, 1932.

[184] op. cit., p. 115.

> Caminhando lá no cimo da Cordilheira, comecei a meditar e tive uma visão maravilhosa. Parece que eu podia ver todo o continente sul-americano; que eu podia ver os grandes pampas da Argentina até Buenos Aires; que eu podia ver as vastas campinas do Uruguai, os cafezais do Brasil, as florestas da Amazonia até as Guyanas e Venezuela e Colombia e Equador e Perú e Bolivia. Parece que eu podia vêr assim todo o continente, e seus cincoenta milhões de almas, todas pedindo a salvação, a agua da vida. Parece-me que estou vendo esta noite, outra vez, aquella mesma visão[185].

Mesmo com recursos humanos e financeiros escassos e optando por trabalhar de forma individual, a denominação não deveria deixar de participar do processo de expansão missionária para o interior. Bagby enfatizava que o continente precisava do protestantismo. "Cincoenta milhões de almas" estariam "pedindo a salvação, a agua da vida". Aquele era o momento de se investir na expansão. Até meados da década de 1920, as grandes cidades estavam recebendo os esforços missionários por parte das JMN e da Junta de Richmond. Bagby dizia querer unidade dos missionários norte-americanos e brasileiros naquele momento. Os batistas, segundo suas palavras, estavam prontos para consolidar o projeto missionário em todas as regiões. Naquele mesmo ano a JMN enviou o primeiro casal de missionários para trabalhar entre os indígenas no interior do estado de Goiás.

1.2 - Divergências quanto às prioridades missionárias entre norte-americanos e brasileiros

Os discursos de unidade proferidos na Reunião da CBB em 1926 por missionários norte-americanos e brasileiros em torno de um único propósito também tiveram sua razão de ser[186]. Desde o início da década de 1920, lideranças nacionais, estimuladas pelos programas governamentais de expansão para o interior, bem como pela formação de missões interdenominacionais para evangelizar o sertão, insistiam que o interior do país deveria figurar como prioridade para os investimentos da JMN. A Junta, por pressão de lideranças brasileiras, passou a estudar a possibilidade de mudar as estratégias de evangelização no Brasil, buscando redirecionar suas atenções missionárias para o sertão. Dentre as razões que podem ser destacadas nesse sentido estão as viagens realizadas por Bratcher a partir de 1925. Como foi citado anteriormente, as grandes cidades eram os locais considerados mais atraentes para abertura de centros de evangelização. São Paulo, Recife, Salvador, Curitiba, Porto Alegre e Rio de Janeiro estavam entre os destinos mais desejados, principalmente pelos missionários

[185] BAGBY, 1926. op. cit., p. 89, 90.
[186] SOBRINHO, Munguba (Org). **Atas da Convenção Batista Brasileira de 1926.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1926.

norte-americanos[187]. A alegação era que essas seriam as cidades mais populosas do país, com maiores condições econômicas e, portanto, com maior potencial para a inserção protestante. Alguns se aventuravam pelo interior trabalhando com índios e sertanejos. Todavia eram desestimulados pelas condições adversas enfrentadas em terras estranhas, distantes, longe de tudo e de todos, com gente "esquisita", "selvagem" e "violenta", bem como pela falta de investimento e amparo financeiro[188].

Segundo Arthur J. Brown[189], o racismo presente na cultura norte-americana, principalmente contra negros e índios dificultou a evangelização de povos que possuíam essas características em outros países. Fazendo um interdiscurso bíblico, Brown mostra como as discordâncias entre os apóstolos Paulo e Pedro geraram divisões pelo fato de o primeiro desejar evangelizar os povos gentios enquanto o segundo dar prioridade na evangelização dos judeus. Para Brown, essa passagem bíblica demonstra que desde o primeiro século o racismo vem atrapalhando o desenvolvimento do nas mais diversas regiões. Os missionários não aceitavam que os nativos mantivessem traços culturais que os assemelhassem aos que ainda não haviam sido convertidos. Nesse sentido, quando partiam para a África, a Ásia e a América Latina, muitos priorizavam as grandes cidades e os locais em que boa parte das pessoas tivesse características próximas àquilo que eles entendiam como civilizadas. Milhares de norte-americanos tentaram de diversas formas fazer uma transposição cultural daquilo que eles entendiam ser o melhor para os seres humanos, independente do que eles haviam sido anteriormente. Isso de fato demonstra um preconceito em relação às culturas nativas, uma vez que os missionários protestantes, ao longo dos anos, têm reiterado seu desejo de *transformar/destruir* culturas nativas através da mensagem cristã.

Essas divergências entre os locais que deveriam ser priorizados pela JMN em sua expansão missionária no Brasil começaram a gerar atritos entre missionários norte-americanos e brasileiros. As lideranças nacionais passaram a afirmar que os trabalhos

---

[187] Eurico Alfredo Nelson era um dos poucos missionários vindo dos Estados Unidos a desenvolver um trabalho no interior do Brasil antes de 1926. Apesar de ser sueco, viveu parte da sua adolescência e juventude no estado do Kansas, Estados Unidos, onde seu pai, André Nelson, pastoreou uma igreja batista mesmo sem ter a formação para tal. Nelson chegou ao país no final do século XIX, vindo dos Estados Unidos sem formação teológica e sem receber auxílio financeiro de nenhuma junta missionária. Estabeleceu em Belém a Primeira Igreja Batista do Pará. Foi também o responsável pela abertura de diversas congregações em comunidades ribeirinhas ao longo dos rios que compunham a Floresta Amazônica. Chegou ainda a abrir trabalhos no Peru. Apesar de algum tempo depois ter sido patrocinado pela Junta de Richmond, Nelson trabalhou no interior do Brasil de forma independente, pois a prioridade nas primeiras décadas do missionarismo batista no país eram as grandes cidades. Os recursos para suas viagens na Amazônia, bem com para a abertura de novos trabalhos eram provenientes de ofertas voluntárias. PEREIRA, 1945, op. cit..

[188] DREHER, 1999, op. cit.

[189] BROWN, Arthur Judson. **The foreign missionary:** yesterday and today. New York: Fleming H. Revell Company, 1950.

realizados no país deveriam ser geridos por lideranças locais, uma vez que elas conheciam as reais necessidades dos seus compatriotas. Afirmavam ainda que não eram nas grandes cidades que estariam às pessoas mais necessitadas de ouvir o "evangelho de Cristo", mas no interior, onde por falta de toda a sorte de infraestrutura e amparo governamental, as pessoas se entregavam aos vícios, à idolatria, à criminalidade e a toda a sorte de imoralidade que contrariava as Escrituras e as levava para uma vida eterna de condenação. Diziam ainda reconhecer que as situações citadas poderiam ocorrer nas grandes cidades. Todavia, como os recursos humanos e financeiros eram escassos, as missões deveriam ser abertas nos locais mais carentes, sobretudo em regiões que ainda não havia nenhum campo de trabalho evangélico[190].

Os missionários norte-americanos, por sua vez, afirmavam que eram os mais capacitados para liderar a expansão evangélica batista no Brasil, mesmo sendo estrangeiros. Eles eram mais preparados, haviam estudado em seminários com reconhecimento internacional, sabiam como implantar e desenvolver bem uma missão (como prova mostravam os trabalhos no Brasil que estariam em franco progresso) e, acima de tudo, era dos Estados Unidos que provinham os recursos financeiros necessários para a abertura e a expansão de campos missionários no Brasil. Diziam que os campos das grandes cidades precisavam crescer e, só depois, quando o Brasil possuísse um corpo de missionários e pastores preparados, com formação adequada e com condições de tirar o próprio sustento, a liderança dos trabalhos passaria para as mãos dos brasileiros[191].

Quando os missionários norte-americanos resolveram criar a CBB no ano de 1907, a ideia inicial era a de não convidar brasileiros para participar do corpo da instituição. Alegavam que a mentalidade dos nacionais não era compatível com a dos norte-americanos, e que o preparo teológico para o proselitismo ainda não seria o ideal. O protestantismo no país era algo recente. A falta de experiência em direcionamento nas missões poderia mais atrapalhar do que contribuir[192]. Contudo, por pressão dos brasileiros que ameaçavam

[190] As divergências entre missionários norte-americanos e nacionais se iniciaram ainda no século XIX. Em 1899, em Minas Gerais, o pastor José Alves, da Igreja Batista de Belo Horizonte, discordou da abertura de uma escola na cidade pelas missionárias Wilcox e Stenger que haviam chegado recentemente dos Estados Unidos. Para o pastor, recursos investidos em evangelizações diretas contribuiriam mais com o missionarismo na cidade do que em instituições de ensino. José Alves protestou formalmente e as referidas missionárias voltaram para os Estados Unidos por se sentirem constrangidas pelas discussões que se sucederam. Por discordar da visão norte-americana de missão com abertura de escolas ao lado de paróquias e construção de colégios nas grandes cidades, José Alves, que outrora havia sido presbiteriano, voltou para a sua antiga denominação. Detalhe: os presbiterianos também investiam na educação como um suporte para a evangelização no Brasil através do estabelecimento de escolas ao lado de igrejas. MARTINS, 1974, op. cit.

[191] Ibidem.

[192] OLIVEIRA, 2010, op. cit.

abandonar trabalhos em andamento, a Primeira Reunião da Convenção Batista Brasileira foi organizada com participação de nacionais e estrangeiros, como escreve Antonio N. de Mesquita:

> A 22 de junho no antigo prédio do Aljube, na histórica cidade da Bahia, às 15 horas, era feita a chamada dos mensageiros, respondendo 43 presentes de 39 igrejas e organizações batistas [...] unânimemente aclamados os irmãos que compunham a diretoria provisória: Presidente F. F. Sorem, Rio; 1º Vice, Joaquim F. Lessa, E. do Rio; 2º Vice, João Borges da Rocha, Recife; 1º Secretário, T. R. Teixeira, Rio; 2º dito, M. I. Sampaio, Bahia; Tesoureiro, Z. C. Taylor, Bahia[193]

Apesar dessa tentativa de conciliação no momento de organização da CBB, os ânimos entre norte-americanos e brasileiros continuaram acirrados, pois as intenções de ambos os grupos eram constantemente questionadas quando havia reuniões da CBB. Um dos eventos que mais marcou essa disputa foi o Movimento Radical, liderado pelos missionários brasileiros que atuavam em Pernambuco e que desejavam realizar trabalhos sem a interferência de lideranças norte-americanas[194].

1.2.1 - O Movimento Radical: divergências sobre as lideranças e as prioridades missionárias no Brasil

A interferência norte-americana na política de escolha dos presidentes do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil e do Colégio Americano Batista, ambos localizados em Recife, foi apontada por historiadores batistas como o estopim das controvérsias que levaria ao surgimento do Movimento Radical entre as igrejas batistas no Brasil. Até então, H. H. Muirhead e L. Hamilton revezavam-se na direção das instituições de ensino em Pernambuco. Contudo, em 1919, Muirhead foi designado presidente do Colégio Americano Batista enquanto o missionário norte-americano W. C. Taylor foi nomeado presidente do Seminário. Afirmando ter sido injustiçado por voltar a ser apenas professor de matemática do Colégio, Hamilton pediu demissão e passou a dedicar-se ao trabalho missionário mais voltado para a

[193] Após a organização da CBB, segundo Antonio N. de Mesquita, a instituição enviou um telegrama para o então presidente Afonso Pena informando que os batistas possuíam uma instituição que os representava no Brasil. Eis as palavras que os líderes da CBB dirigiram ao então Presidente da República: "A primeira Convenção Batista Brasileira, comemorando o 25º aniversário da entrada dos primeiros evangelizadores no território nacional, felicita a nação em V. Ex., fazendo votos a Deus pela prosperidade e grandeza do Brasil. a. a. Bagby e Taylor". MESQUITA, 1962, op. cit., p. 25.

[194] Outro ponto de discórdia entre missionários nacionais e norte-americanos esteve relacionado à questão da maçonaria. Os primeiros condenavam os maçons acusando-os de serem participantes de organizações demoníacas e anticristãs. Divulgavam entre fiéis que, apesar de serem batistas, o exemplo dos norte americanos, que em sua maioria eram maçons, não deveria ser seguido por ninguém que professasse a fé protestante. MARTINS, 1974.

evangelização. Em 1922, após a reunião da Convenção Batista Brasileira, o então secretário da Junta de Richmond, J. F. Love, fez uma visita ao Recife tentando contornar a divisão que havia sido gerada por disputas políticas no final da década anterior. A situação deu-se por encerrada após uma longa conversa que Love teve com os envolvidos na questão[195].

Contudo, não foram apenas as situações políticas citadas acima as responsáveis pelas querelas entre nacionais e norte-americanos naquele período. Conforme citado anteriormente, questões financeiras e de prioridades missionárias estiveram entre as principais causas das sucessivas discussões, principalmente nos campos existentes no Norte (hoje Nordeste) do país[196]. Os brasileiros que haviam "selado a paz" sob a direção de J. F. Love, em 1922, retomaram as acusações de que os norte-americanos canalizavam recursos para fins "desnecessários" ao crescimento da denominação no país. Construção de templos e envios de missionários para o interior, como queriam os nacionais, seriam mais importantes do que o sustento de grandes colégios. Não tardou para que os pastores brasileiros enviassem um *Manifesto* aos missionários norte-americanos, o qual foi lido na Convenção Batista Regional em 1923, exigindo que os recursos que chegavam dos Estados Unidos lhes fossem entregues, uma vez que eles conheciam melhor a situação do seu país e poderiam usar de maneira mais adequada a verba destinada à ampliação do campo missionário. Os brasileiros pediam que os norte-americanos levassem em consideração "[...] as grandes oportunidades que o campo oferece para a evangelização notadamente no vasto interior do país"[197].

Não tendo suas reivindicações atendidas, os nacionais levaram seu descontentamento para a Reunião da CBB em 1925 através do *Manifesto aos batistas brasileiros.* Os principais pontos do documento eram as críticas à opção dos norte-americanos em insistirem na evangelização das grandes cidades e do controle das verbas que chegavam dos Estados Unidos:

> Por que todas as instruções que dizem ser da Convenção Batista Brasileira [...] são todos passados em nome da Junta de Richmond ou de quem a representa aqui? [...] Os hodiernos, com raras e honrosas exceções, aboletam-se nas grandes cidades, plantam-se nos grandes centros caçando conforto e meios de viver no nível de vida de um cidadão rico, culto e respeitável, agindo e impondo-se diplomaticamente entre as igrejas organizadas, fazendo o seu trabalhozinho de gabinete e menosprezando e

[195] MESQUITA, 1962.
[196] SILVA, Elizete da. **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira**: evangélicos progressistas em Feira de Santana. Feira de Santana: Editora da UEFS, 2010.
[197] BERNARDO, Adrião Onésimo. *Et all.* Memorial dos Pastôres Batistas do Campo Regional aos missionários Batistas da Região. **Correio Doutrinal.** Recife. 6 Abr. 1923. p. 9, 10.

> depreciando muitas vezes os seus colegas de ministério nacional [...] a política e o comodismo entram em campo, e o bem-estar da causa é olvidado[198].

Segundo Zaqueu M. de Oliveira, os *Manifestos* foram escritos porque nesse período as lideranças missionárias norte-americanas passaram a estimular o sustento próprio das igrejas brasileiras. Para os norte-americanos, já era tempo de os brasileiros começarem a dispensar o auxílio financeiro da Junta de Richmond, principalmente em igrejas que já estavam com trabalhos consolidados. Salomão Gisburg, missionário da Junta de Richmond, era um dos que defendiam tal posição. O missionário afirmava que a expansão de uma igreja local deveria ser feita com recursos próprios. Os salários dos pastores locais sairiam das ofertas coletadas na própria comunidade. A verba que chegasse dos Estados Unidos ficaria a cargo dos missionários norte-americanos. Oliveira afirma que "o assunto gerou desconfiança e mal-estar da parte de vários pastores brasileiros"[199].

Os norte-americanos, de igual modo, escreveram um *Manifesto*[200] no qual afirmavam que precisavam prestar contas de cada centavo gasto na obra missionária. Também questionavam o fato de os brasileiros fazerem a exigência do controle das finanças que vinham de Richmond, uma vez que uma atitude semelhante foi tomada pelos pastores que estavam em Portugal, mas que logo foi tolhida pelas lideranças do Brasil. Esse argumento foi utilizado como uma das justificativas por parte dos norte-americanos para negar o pedido dos pastores brasileiros. Na reunião da Convenção Estadual em 1923, os brasileiros leram o manifesto que foi votado e aprovado pela assembleia. Contudo, os norte-americanos continuaram com sua postura o que só aumentava a discórdia entre os dois grupos[201].

Em 1925, alguns *radicais*[202] deram uma trégua em relação às querelas travadas contra os norte-americanos. As "Bases de Cooperação" aprovada na Reunião da Convenção Batista Brasileira daquele ano com a participação dos dois grupos antagônicos contribuiu para isso. Os dois grupos deveriam trabalhar em conjunto, a exemplo do que fizeram a partir de 1926, quando Bratcher (norte-americano) enviou Zacharias Campello (brasileiro) para trabalhar

---

[198] _____. *Et all.* Manifesto aos batistas brasileiros. In.: REILY, Ducan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil.** -3ª ed. São Paulo: ASTE, 2003. pp. 181, 182.

[199] OLIVEIRA, 2010, op. cit.

[200] O Manifesto dos norte-americanos foi publicado em conjunto pelo periódico *Correio Doutrinal*. Aos pastôres baptistas do campo regional. **Correio Doutrinal.** Recife. 6 Abr. 1923. p. 9, 10.

[201] A Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista Brasileira mantinha missionários em Portugal com Recursos provenientes de ofertas coletadas em igrejas no Brasil. Os pastores que estavam em Portugal pediram, também através de um manifesto, para ficar como responsáveis pela administração desses recursos alegando que conheciam melhor Portugal e saberia como melhor aplicá-los. Os missionários brasileiros que estavam em Portugal logo recusaram a proposta que também havia sido recusada pelas lideranças da Junta de Missões Estrangeiras no Brasil. OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2009, op. cit.

[202] Termo pejorativo dado aos missionários brasileiros que defendiam uma ruptura com os norte-americanos.

entre os indígenas no então norte de Goiás. Segundo o referido documento, seria respeitada a autonomia das igrejas locais; as juntas estaduais estariam ligadas apenas por questões fraternais; e todas as instâncias missionárias deveriam contar com a presença de ao menos um missionário brasileiro[203]. Porém, o documento estabelecia que a verba proveniente da Junta de Richmond continuaria a ser administrada pelos norte-americanos. Os brasileiros deveriam ser responsáveis pelas ofertas levantadas nas igrejas do país fazendo com que os ânimos se acirrassem novamente anos depois[204].

Essas divergências continuaram a gerar divisões em igrejas e nas instituições de educação existentes em Recife. Em apoio à causa dos nacionais, vários alunos deixaram o Seminário e a Escola Feminina (hoje Seminário de Educação Cristã). Os nacionais usaram o periódico *Baptista Regional* para expor suas ideias, enquanto que os norte-americanos tentavam se defender através do *Correio Doutrinal*. Diversos pastores norte-americanos foram expulsos de igrejas dirigidas por brasileiros. W. C. Taylor, uma das principais lideranças financiadas pela Junta de Richmond que trabalhava em Pernambuco foi expulso da Igreja Batista do Cordeiro, localizada na zona oeste do Recife. "Foram também eliminados de suas igrejas os missionários Arnold Edmond Hayes, Leslie Leônidas Johnson e João Addilson Tumblim"[205]. A divergência fez surgir uma nova convenção em Pernambuco.

O *Movimento Radical* se alastrou pelas igrejas batistas brasileiras chegando ao Sul do país. Acusações das mais diversas partiram de diferentes frentes, nas quais ficava clara a insatisfação com a administração norte-americana, bem como com as propostas missionárias que partiam dos Estados Unidos e que deveriam ser executadas no Brasil. Divergências quanto a tradições das igrejas também entravam nas pautas das discussões. Apesar de não provocarem a divisão que ocorreu em Pernambuco, os pastores e missionários brasileiros das regiões Sul e Sudeste também mostravam suas insatisfações com os andamentos dos trabalhos que estavam sendo desenvolvidos.

Em 23 de dezembro de 1930, em uma sessão extraordinária realizada na Primeira Igreja Batista Brasileira de Porto Alegre, foram denunciados os supostos desvios de conduta cristã do Missionário Harley Smith (genro do missionário William B. Bagby). Na reunião estavam presentes pastores representando a Igreja Batista Bella Vista, a Igreja Batista do Gravatahy e a Igreja Batista Russa Independente. O missionário e sua família foram acusados

---

[203] BELL, 1965, op. cit.
[204] MESQUITA, Antonio N. de. *Et all.* Bases de cooperação desta Convenção e da Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. In.: REILY, Ducan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil.** -3ª ed. São Paulo: ASTE, 2003. pp. 182-185.
[205] OLIVEIRA, 2010, p. 93, 94.

de serem produtores de festas mundanas, abandono das igrejas desafortunadas e de comportamentos *romanistas* (católicos). Segundo o Moderador Arlindo Moreira Pires e o Secretário Joaquim Eugenio Barbosa, membros da igreja onde ocorreu a sessão,

> [...] se chegou á conclusão de que se devia fazer um forte protesto, para que o missionário Harley Smith fosse retirado do campo em virtude dos factos já expostos pelos irmãos que representavam as diversas igrejas. A seguir, se propôs fazer a leitura de um projecto de protesto apresentado para ser enviado ás Junta de Richmond e Missão Sul Brasileira, sendo o mesmo discutido ponto por ponto, fazendo ao mesmo tempo as correcções necessarias, o qual foi finalmente aprovado por voto unanime[206].

No mesmo dia, as quatro igrejas representadas na sessão escreveram uma carta denunciando a má administração da missão no estado à Junta de Richmond[207]. Nela fazia acusações de má conduta, sumiços de verbas e decadência dos trabalhos. Elogiavam a administração anterior, do Pastor Alberto L. Dustan, o qual "[...] está neste Estado ha 20 anos, e a sua conducta, o seu trabalho tem sido de grande proveito para a causa do Senhor, segundo attestavam os resultados positivos"[208]. Porém, descreveram que quando a missão passou a ser administrada por Harley Smith, os trabalhos nas cidades gaúchas "[...] tem ido decahindo lentamente até se achar no presente num estado deplorável, e se A Missão não tomar providencias energicas, os presentes directores destruirão o trabalho por completo"[209]. Harley Smith, assim como toda a sua família, receberam críticas enérgicas, com acusações das mais diversas, dos que se mostravam insatisfeitos com sua gestão. Acusavam o referido missionário de deixar as igrejas, principalmente as mais pobres "[...] em completo abandono [...]"[210]. Além disso,

> A verba enviada aos directores para a manutenção da evangelização, está sendo gasta em cousas alheias á evangelização, e as Egrejas, pobres como são, não têm a onde se dirigir para encontrarem o amparo financeiro de que ainda muito carecem. Fazem tudo ao seu alcance para se manterem; se não fosse esse seu esforço, já teriam fechado as suas portas ha muito tempo [...] O Rev. Harley Smith está muito endividado, e a verba a ser gasta no serviço da salvação da humanidade vae para satisfazer os seus compromissos pessôaes [...] Agora o Rev. Harley Smith já

[206] BARBOSA, Joaquim Eugenio; PIRES, Arlindo Moreira. **Ata da sessão extraordinária da Primeira Igreja Baptista Brasileira de Porto Alegre.** Porto Alegre, RS. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 23 Dez. 1930. p. 1

[207] Assinaram a referida carta: Arlindo Moreira Pires, Francisco da Costa Vargas, Joaquim Eugenio Barbosa (Igreja Bela Vista); João Francisco da Silva, Abel Pereira, Abrilino Silveira (1ª Igreja Batista); Osvaldo Ernesto Jung, Mario Alves Rodrigues (Igreja do Gravatahy); Nazari Charcov, Nicolau Labor, Porcop Boichuk (Igreja Russa). PIRES, Arlindo Moreita et al. **Carta endereçada à Junta de Richmond.** Porto Alegre, RS. In.: Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 23 Dez. 1930. p. 1, 2.

[208] Ibidem.

[209] Ibidem.

[210] Ibidem.

> annunciou a sua retirada para os Estados Unidos, declarando que o trabalho continuará sob a direção da D. Helena Bagby. Esta, como bem sabeis, não é missionária da Nossa Junta, e isto nos parece muito irregular. Parece-nos, tambem, que o plano é que o Dr. Bagby receba a verba, e a entregue nas mãos da sua filha, para ella gastar como o Rev, Smith ordenar, e temos quasi a certeza que irá para liquidar as suas dividas[211].

Na mesma carta é relatada a precariedade da escola em Porto Alegre, da tipografia que a missão possuía e das demais propriedades pertencentes aos batistas no Estado. Muitos desses bens estariam sendo vendidos sem explicação e o dinheiro estaria sendo usado em "[...] transação clandestina [...]"[212]. Além disso, perseguições a pastores e missionários que não concordavam com o andamento do processo também eram relatadas.

O método evangelístico que a referida família (Bagby com filhos e genros) passou a utilizar parece que não era do agrado de todos. Músicas cantadas ao ar livre eram vistas como *mundanização* das propostas de inserções evangelísticas. A igreja não estaria entrando no mundo, mas o mundo estaria entrando na igreja, conforme argumentavam as lideranças insatisfeitas:

> A vida particular e mais intima da casa do Srn. Smith e Bagby tem sido um escandalo para todos os que o conhecem. Por causa delles os Baptistas são tidos peiores do que o mundo. Elles abertamente fazem festas antichristãs, alugam theatros e cinemas, e, annuciando-se como os melhores actores da Cidade, sobem no palco para representarem scenas, se não vergonhosas, ao menos antibíblicas[213].

Nos diversos trechos da carta supracitada, é perceptível a insatisfação com a família norte-americana por parte das lideranças brasileiras. A apropriação de bens culturais e simbólicos para facilitar o proselitismo entre as "pessoas do mundo" foi tida como uma brecha dos missionários para a degradação espiritual da igreja. O *liberalismo mundanista* não poderia entrar nos locais santos. De nada adiantava as conversões, se as estratégias utilizadas para obtê-las eram "[...] se não vergonhosas, ao menos antibíblicas"[214]. Além disso, a boa conduta moral que deveria fazer parte da vida daqueles que se declaravam protestantes foi questionada e criticada pelos insurgentes. Como se sujeitar a uma liderança que desviava verbas da evangelização para causas próprias? Onde estaria o princípio democrático defendido pelos batistas se os que discordavam eram perseguidos e expulsos de suas igrejas? Uma única família poderia administrar o trabalho de todo um estado, gerir toda a verba e não

[211] Ibidem.
[212] Ibidem.
[213] Ibidem.
[214] Ibidem.

prestar contas aos seus subordinados? Valeria de tudo, inclusive estratégias tidas como anticristãs a exemplo do cinema e do teatro para fazer proselitismo entre os brasileiros?

Rodolpho Keidann, moderador da Igreja Evangélica Batista Letta, também escreveu para a Junta de Richmond mostrando sua insatisfação com o Missionário Harley Smith e sua família. Se dizendo solidário com a causa das quatro igrejas citadas na carta acima, solicitava um novo líder para a missão no Rio Grande do Sul, alegando que caso tal pedido não fosse atendido, os trabalhos no Estado iriam desmoronar[215].

Os acusados, diante do que foi exposto, apresentaram sua defesa. Em 31 de janeiro de 1931, William B. Bagby escreveu à Junta de Richmond procurando desmentir os que o acusavam de mau exemplo como cristão. Relatou como gastou a quantia enviada pelos norte-americanos afirmando que foi investido como deveria. Justificou o uso do teatro e da música como estratégias para a propagação da fé batista. Descreveu que tinha uma vida de intimidade com Deus e de defesa dos princípios cristãos. Relatou que nunca houve uma acusação de imoralidade em sua vida enquanto jovem, questionando porque seria imoral depois dos 70 anos. Tentou deixar claro que os que escreviam contra ele e sua família eram aproveitadores que desejavam ser totalmente sustentados pela Junta, controlar o dinheiro proveniente dos Estados Unidos e mudar as estratégias missionárias usadas até então. Pedia ainda que os norte-americanos orassem afim de que Deus os fortalecesse para enfrentar os inimigos anticristãos, que estariam infiltrados nas igrejas disfarçados de pastores[216].

Porém, ao que pareciam, os empréstimos e os longos endividamentos por parte da família Bagby eram frequentes, o que supostamente justificava as acusações dos insurgentes. Em 1938, o referido pastor se desculpava com o senhor Moacyr Schroeder, um membro da igreja a qual pastoreava, por não ter quitado as dívidas adquiridas já há algum tempo. Afirmava que não havia pagado, pois precisou fazer reformas estruturais no templo e, portanto, não estaria em condições de honrar os compromissos. Ainda lembrava ao credor que ele não deveria deixar de ofertar e dizimar na igreja. Dessa forma, lembrava ao Senhor Moacir Schroeder que ao dizimar, ele estaria contribuindo para a quitação de tais dívidas e para a expansão do evangelho[217]. Oito meses depois, Orestes Andrade, um líder de uma comunidade que desejava abrir uma missão próxima à sua residência, cobrava de William B. Bagby uma verba referente a doações feitas por algumas pessoas para a compra de um terreno e a

[215] KEIDANN, Rodolpho. **Carta endereçada à Junta de Richmond.** Porto Alegre, RS. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 11 Jan. 1931. p. 1.
[216] BAGBY, William B. **Carta endereçada à Junta de Richmond.** Rio de Janeiro, RJ. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 30 Jan. 1931. p. 1 - 4.
[217] SMITH, Harley**. Carta endereçada ao Sr. Moacyr Schroeder.** Porto Alegre, RS. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 1 Mar. 1938. p. 1.

construção de um templo. Segundo o remetente, a área havia sido vendida para uma empresa, a igreja não foi construída e a população estaria cobrando a devolução do dinheiro[218].

Além dos casos citados, as notícias que saiam em *O Jornal Baptista* a respeito das missões no Rio Grande do Sul eram acusadas de serem irreais. Jorge Jockyman, membro da denominação que atuava liderando alguns trabalhos no referido estado, questionou as frequentes matérias acerca de tal progresso que era relatado pela família Bagby. Segundo ele, pela má administração norte-americana nas missões no Rio Grande do Sul, o trabalho estava "[...] parado paradissimo. Escrevi ao irmão que parecia estar se animando ao trabalho. A sua pura ilusão! Estamos afflictos e desejosos dum avivamento"[219].

As representações utilizadas por ambas as partes no conflito que ao mesmo tempo foi administrativo, espiritual e político eram das mais diversas. Porém, as de práticas mundanas, mentirosas e anticristãs eram as mais repetidas. Talvez não fosse fácil derrubar os responsáveis pelas primeiras missões batistas voltadas para os brasileiros, mostrando-os apenas como maus administradores. Como negar a expansão que as frentes missionárias tiveram no país nos quarenta anos de sua administração? Não se observa nas denúncias um questionamento de forma enfática quanto ao crescimento das frentes, apesar de as cartas relatarem o descaso que muitas igrejas estariam sofrendo. Ao que parece, os desvios morais causariam maiores impactos nos leitores norte-americanos. O contradiscurso[220] usado pela família Bagby seguiu na mesma linha. A carta com quatro páginas, destacando cada ponto de discórdia com as igrejas reclamantes mostrava os denunciantes como caluniadores, mentirosos, anticristãos e causadores de divisões.

A Junta de Richmond se dizia preocupada com a situação. Afirmava que temia enviar mais recursos humanos e financeiros enquanto os dois grupos não chegassem a um entendimento. O então secretário, E. C. Maddry, escrevendo aos missionários norte-americanos que trabalhavam no Brasil no período em questão, desculpava-se por não responder aos pedidos de mais envios de verbas alegando que muitos dos ofertantes nos Estados Unidos não concordavam em manter o suporte financeiro para um campo missionário que estava se autodestruindo. Desculpava-se ao missionário Alonso B. Christie:

---

[218] ANDRADE, Orestes. **Carta endereçada ao missionário Harley Smith.** Rio Branco. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 28 Out. 1938. p. 1.

[219] JOCKYMAN, Jorge. **Carta endereçada ao missionário Harley Smith.** Palmeira, RS. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 19 Ago. 1935. p. 1.

[220] Contradiscurso é a formação de enunciados contrários às elocuções difundidas por algum grupo organizado, ou por intelectuais. Tais propostas em sua maioria são enunciados antagônicos que disputam a legitimidade e a dizibilidade de teorias políticas, sociais e culturais. FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

> Then, we have been somewhat troubled puzzled to know just what to do about sending more missionaries to Brazil at this time. If the radical Baptists of the Brazilian Convention are going to "out up", as they did recently in the meeting of the Convention in Sao Paulo, we hesitate to send any more missionaries out there. I do hope that this radical group can be checked in their destructive policies and plans, and that good will and fine cooperation can be re-established between the missionaries and the nationals. The Foreign Mission Board is going to stand by the missionaries, of course, to the limit and do anything we can to help strengthen their hands[221].

Essa disputa por cargos políticos e controle financeiro das ofertas proveniente dos Estados Unidos entre missionários norte-americanos e nacionais e, posteriormente, entre os próprios pastores brasileiros, gerou intensos embates e algumas divisões na CBB. Em Pernambuco, por exemplo, no ano de 1940 ocorreram novas desavenças relacionadas à administração do Seminário. Membros da Convenção Batista Pernambucana deixaram de cooperar com o trabalho missionário, afirmando que os norte-americanos mantinham em suas mãos os principais cargos, deixando para os brasileiros aqueles considerados secundários[222].

Vale lembrar que foi em 1925, durante a Reunião da CBB em que foi lido o *Manifesto aos batistas brasileiros* que a JMN aprovou o envio de L. M. Bratcher para o interior com o objetivo de criar estratégias para a evangelização do sertão. Um dado a ser destacado é que Bratcher era norte-americano e, naquele momento, era professor diretor do Colégio de Campos. Até então, o missionário era do grupo que defendia a gerência dos recursos pelas mãos dos seus compatriotas, bem como a aplicação de tais recursos em instituições que auxiliassem os trabalhos desenvolvidos nos grandes centros (como colégios, por exemplo). Acreditava também, assim como William B. Bagby, que era nas grandes cidades onde deveriam estar concentrados os esforços missionários dos batistas no Brasil. A ida de um missionário norte-americano para fazer uma análise das regiões no interior nas quais posteriormente seriam abertas missões, objetivava mostrar que eles continuariam na liderança de todas as frentes de trabalhos abertas pela JMN e, ao mesmo tempo, que estavam cumprindo aquilo que foi proposto em 1907 na fundação da CBB: a expansão da denominação para todas as partes do país[223].

Para Mário Ribeiro Martins, o Movimento Radical com suas pretensões expansionistas e de combate incisivo a todos os credos que não fossem batistas, principalmente o católico, contribuiu para a expansão da denominação na primeira metade do século XX. Foi nesse

---

[221] MADDRY, C. E. **Carta endereçada ao missionário Alonzo B. Christie.** Richmond, Virginia. In.: Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 24 May. 1939. p. 1.
[222] LEMOS, 1991, op. cit.
[223] TEIXEIRA, T. R. Primeira Reunião das Egrejas Baptistas do Brazil. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Jul. 1907. p. 2.

contexto que o interior começou a receber uma maior leva de recursos para a evangelização, principalmente de índios a partir de 1926. Nesse sentido, o Movimento pode ser caracterizado, ao lado das questões políticas e dos discursos de necessidade de evangelização dos países católicos, como uma das razões para que o expansionismo batista para o interior do Brasil a partir do ano de 1925 ocorresse em sistema de cooperação entre nacionais e norte-americanos[224].

Conforme citado anteriormente, além de questões políticas e de gerências dos recursos humanos e financeiros, as divergências entre os missionários norte-americanos e brasileiros se davam também em relação às prioridades das pessoas e dos locais a serem evangelizados. Aproveitando do entusiasmo dos nacionais naquele contexto, as lideranças norte-americanas se anteciparam e enviaram o missionário L. M. Bratcher em excursão para o interior do país no ano de 1925. Naquele momento, de forma oficial, os batistas no Brasil iniciavam sua expansão para o interior do país.

O último ponto a ser analisado dentro do contexto em que a JMN iniciou de forma oficial seus trabalhos de inserção missionária no interior do país é em relação às questões políticas e às ações do Estado que contribuíram de forma direta para a expansão batista no Brasil. Mesmo sem trabalhar em conjunto com o Estado, os batistas afirmavam que a Proclamação da República, bem como o interesse que o sertão passou a ter a partir do final do século XIX foram de fundamental importância para a consolidação do missionarismo no interior.

Em um trecho do seu discurso proferido na Reunião da CBB de 1926, William B. Bagby afirmou que a derrubada do regime imperial foi uma ação divina para que os trabalhos batistas pudessem lograr êxito no Brasil. “Veiu a proclamação da Republica [...] A mão providencial de Deus estava naquele movimento. Deus estava dirigindo o general sem elle o saber”[225]. Segundo o missionário, desde então, as possibilidades estavam sendo ampliadas e os batistas estavam crescendo como nunca no país. “A attitude do povo mudou para comnosco immediatamente. Em poucos annos podiamos comparar a grande differença. O povo estava desejoso de ouvir o Evangelho”[226].

Durante o século XX, as possibilidades foram se ampliando. O Estado foi mostrando maior interesse pelo interior, inclusive, criando órgãos para assistir os povos que ali viviam. A principal instituição criada pelo Estado naquele contexto e que foi usada pelos batistas,

[224] MARTINS, 1974.
[225] BAGBY, 1926. op. cit. p. 96.
[226] Ibidem.

mesmo que indiretamente, para justificar a expansão do missionarismo para o interior foi o SPI. Os presentes na Reunião tinham ciência de tal fato, uma vez que, boa parte das cidades visitadas por Bratcher em sua viagem de 1925 possuíam uma Colônia, ou um Posto do Serviço. Nesse sentido faz-se necessário descrever como se deu a fundação do SPI e como o Estado prometia "salvar" os indígenas da suposta situação degradante em que viviam com os trabalhos desenvolvidos entre os nativos.

1.3- O SPI e o discurso de salvação dos indígenas

Desde o final do século XIX o Estado brasileiro passou a mostrar interesse pelo interior do país, bem como pelos que ali habitavam. Estradas eram construídas para facilitar a entrada de novos conquistadores e do poder público. Viajantes oficiais partiam para o interior com o objetivo de fazer o reconhecimento das terras a serem conquistadas. O contato com os povos que ali viviam era inevitável. Grupos indígenas foram encontrados em comunidades isoladas e vivendo de maneira considerada precária (nomadismo, sem roupas, etc.). Nesse caso, surgiu a ideia de garantir a tais grupos uma suposta melhoria na qualidade de vida, assim como civilizar aqueles que de alguma forma ainda não eram civilizados[227].

Entre os anos de 1900 e 1915, o Coronel Cândido Rondon realizou expedições pelo interior do país para fazer o reconhecimento da região e abrir caminhos para a construção de linhas telégrafas e estradas de ferro que ligassem o Rio de Janeiro ao Mato Grosso e o Mato Grosso ao Amazonas. Segundo Arthur Torres Caser e Dominichi Miranda de Sá, "Tratava-se de garantir a interiorização da presença do Estado brasileiro, num movimento de conquista dos sertões do país"[228]. As viagens realizadas por Rondon, bem como o projeto de integração nacional faziam parte de um projeto republicano que, além das obras descritas acima, visavam obter "[...] contatos com sociedades indígenas, investigações científicas e, sobretudo, a ocupação produtiva de grande porção do território nacional, que seus membros denominavam sertões do noroeste"[229].

Contudo, os relatórios não traziam apenas questões técnicas daquilo que Rondon encontrava. Além da descrição das belezas naturais, algo comum nos relatos dos viajantes, a

---

[227] GUIMARÃES, Heitor Velasco Fernandes. **Os índios na história do Brasil Republicano:** o território étnico indígena Paresí e o território estatal- indigenista Utiarity. Dissertação (Mestrado em História). 2011. Departamento de História da PUC/RIO, Rio de Janeiro, RJ, 2011.

[228] CASER, Arthur Torres; SÁ, Dominichi Miranda de. O medo do sertão: a malária e a Comissão Rondon (1907- 1915). **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, n.2, abr.-jun. 2011, pp. 471-497. p. 472.

[229] Ibidem. p. 491.

suposta situação degradante de índios e sertanejos foi descrita como sendo trágica. Ainda de acordo com Caser e Sá, além de descrever "[...] a presença, ou melhor, a onipresença de doenças tropicais e de seus vetores e uma população semicivilizada, miserável e doente, os diversos relatórios da Comissão moldaram aquilo que seria o caráter tropical de uma área que, segundo os mapas atuais, vai do noroeste do Mato Grosso ao sudoeste do Amazonas, cruzando todo o estado de Rondônia"[230].

Com o discurso de salvação daquelas pessoas que estavam em situação considerada precária, propôs-se a criação de um órgão que assistisse à população dos sertões do país. Nesse sentido, em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) através do Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910[231], durante o governo do presidente Nilo Peçanha. Em 1918, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi separado da Localização dos Trabalhadores Nacionais (LTN), passando a dedicar-se exclusivamente aos indígenas[232]. A ação do SPI se dava por meio de Inspetorias Regionais presentes em todos os estados do país. Sua sede ficava no Rio de Janeiro. O referido órgão tentava incorporar os nativos à "sociedade nacional" por meio de sua fixação em Postos e Colônias Agrícolas. Era necessário, antes de tudo, sedentarizar os que viviam como nômades. O SPI afirmava que, uma vez liberto das opressões externas e amparados pelo Estado, os indígenas conseguiriam enfrentar as dificuldades necessárias ao processo de civilização e integração à "sociedade nacional". Para isso foi necessário a contratação de profissionais de educação e saúde, além de militares, que foram os principais parceiros do órgão durante os anos de seu funcionamento[233].

O Coronel Cândido Rondon, primeiro diretor do SPI, afirmava que o órgão deveria salvar e incorporar os indígenas ao mundo civilizado. Contudo, o SPI não objetivava inserir os nativos na "sociedade nacional" fazendo-os migrar para a cidade, mas fixando-os no campo, pois o interior era seu *habitat natural*. No discurso de construção de um Estado que mantivesse a soberania republicana, as lideranças do Serviço afirmavam que não era possível

---

[230] Ibidem. p. 478.
[231] Decreto nº 8.072, de 20 de Junho de 1910. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaooriginal-58095-pe.html>. Acesso em: 18/06/2015.
[232] Lei Nº 3.454, de 6 de janeiro de 1918. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3454-6-janeiro-1918-571960-publicacaooriginal-95095-pl.html>. Acesso em 18/06/2015.
[233] Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9214-15-dezembro-1911-518009-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 29/09/2014.

que, em uma república moderna, boa parte dos habitantes do país não recebesse a devida atenção do governo e das organizações formadas pela sociedade civil[234].

No Título I do Decreto[235] de sua regulamentação, é possível perceber o discurso de amparo, de salvação e de proteção que o SPI supostamente estava disposto a dar para os nativos. Os direitos indígenas seriam respeitados; grupos que supostamente cometessem crimes contra os índios seriam punidos; as divergências entre índios e civilizados seriam mediadas pelo Estado; em nenhuma ocasião seria permitida a invasão de terras indígenas; quem usasse a mão-de-obra dos nativos para a realização de trabalho escravo seria severamente punido. Além disso, o SPI ofereceria todas as condições necessárias de aprendizados para crianças e adultos. Os primeiros em escolas, casos os pais permitissem. Os últimos em oficinas e na terra, para que aprendessem a tirar seu sustento de forma disciplinada. Os grupos nômades seriam atraídos com presentes e estimulados a se tornarem sedentários. Tribos que possivelmente vivessem em conflitos seriam convidadas a selarem acordos de paz. Tudo isso deveria ser feito sem violência, mas usando acima de tudo o respeito. O diálogo deveria prevalecer em todos os momentos. O objetivo, segundo o SPI, era promover a integração dos índios na "sociedade nacional" dando-lhes todos os benefícios necessários que a civilização poderia legar.

Contudo, o que se revelou na prática era bem diferente daquilo que diziam os Decretos e os relatórios divulgados pelo Serviço. Segundo Priscila Henrique de Oliveira[236], para que esses "supostos benefícios" da civilização pudessem chegar aos habitantes do interior, os índios sofreram um grande massacre cultural e social. Mortes ocorriam às centenas, pois os indígenas eram acometidos de doenças em seu contato com grupos diferentes, inclusive com membros do SPI. Além disso, a prática de castigos corporais por desobediência era uma constante. Braços, pernas, costelas e outras partes do corpo eram quebrados dependendo da intensidade do castigo. Os suicídios causados por depressão e por insubordinação às regras do SPI foram anotados, mesmo que em menor escala. Os recursos destinados à realização dos trabalhos também eram escassos. Faltavam médicos, professores, medicamentos, roupas, ferramentas, veículos para a locomoção, etc.

Mesmo aquilo que o SPI entendia como sendo melhor para os nativos não foi colocado em prática. Muitos índios foram arrancados à força de suas terras e obrigados a migrar para

---

[234] SÁ, Luiza Vieira. **Rondon**: o agente público e político. Tese (Doutorado em História). 230 f. 2009. FFLCH/USP, São Paulo, SP, 2009.

[235] Decreto nº 8.072, de 20 de Junho de 1910.

[236] OLIVEIRA, Priscila Henrique de. **"Cada qual tem um pouco de médico e louco":** Políticas de saúde e mediações culturais entre o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e os indígenas. Tese (Doutorado em História). 331 f. 2011. IFCH/UNICAMP, São Paulo, SP, 2011.

Postos e Colônias Agrícolas. Grupos nômades chegavam a ser presos, pois fugiam a todo o instante deixando furiosos os funcionários dos postos que partiam para o mato a fim de reencontrá-los. Com o discurso de salvação, o que o SPI fez foi promover a suposta civilização, a capacitação e a inserção dos indígenas nos padrões de trabalhos racionais e modernos, para atender a necessidade de terceiros que estavam interessados naquilo que eles poderiam oferecer[237].

Muitos desses discursos de salvação de índios através da intervenção estatal foram usados, mesmo que indiretamente, pela JMN para justificar o investimento na ampliação do missionarismo batista para o interior do país. Todavia, havia uma constante mudança nos discursos das lideranças batistas quando lhes convinha. Antes da fundação do SPI, missionários que desejavam expandir o campo de ação batista para o interior afirmavam que essa expansão era necessária, pois os indígenas estariam totalmente desamparados pelo Estado. Depois da organização do Serviço, as justificativas se davam no sentido de desqualificar o trabalho do SPI, pois o órgão, na maioria dos casos, realizava o processo de civilização dos nativos com o amparo da Igreja Católica. Além disso, o SPI não estaria realizando os trabalhos conforme seus próprios decretos. Nesse sentido, todas as vezes que a JMN apresentava uma proposta de evangelização dos indígenas, a instituição afirmava que não trabalharia em conjunto com o Estado por duas razões principais. A primeira era em relação à participação da Igreja Católica nas instalações do Serviço. Os batistas afirmavam que o país não possuía religião oficial e, portanto, nenhuma religião deveria realizar qualquer tipo de trabalho com o amparo governamental. Esse discurso tinha o objetivo de atingir moralmente a Igreja Católica que, mesmo sem o alinhamento ao Estado de forma oficial desde 1889, continuava com privilégios políticos, financeiros e religiosos em detrimentos de outros grupos. Outro ponto seria o desrespeito às terras, a cultura e ao tempo dos indígenas para civilizar-se, uma vez que o SPI estaria usando a força para conseguir seus objetivos[238].

---

[237] MARTINS, Fernanda Santa Rosa Ayala. **O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais e a Política Agrária na Primeira República:** grupos agrários, projetos e disputas no Maranhão (1910 – 1918). Dissertação (Mestrado em História). 121 f. 2012. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2012.

[238] Segundo Zaqueu Moreira de Oliveira, as perseguições contra os batistas no Brasil aumentaram durante a Era Vargas (1930-1945). O então presidente mantinha relações amistosas com a Igreja Católica, o que deixava a instituição em uma situação de conforto para realizar tais perseguições. Oliveira narra diversos casos de pastores e missionários que foram apedrejados por populares e por sacerdotes católicos, principalmente no interior do país. Constantemente os batistas questionavam em sues periódicos o alinhamento do Estado à Igreja Católica, uma vez que desde 1889 o país não possuía mais religião oficial. Oliveira cita casos de padres que, com a ajuda de prefeitos e policiais locais, chegavam a expulsar missionários de seus respectivos campos. Como abrir um campo de missão em conjunto com grupos que querem expulsar os missionários do país? Essas seriam as principais razões levantadas pelos batistas para não realizarem trabalhos em conjunto com o SPI. OLIVEIRA, 1999, op. cit..

Cabe observar que, já em 1911, um ano após a criação do SPI, o missionário Alfredo Reis apresentou-se à JMN como candidato para trabalhar entre os indígenas. A JMN alegou falta de recursos e deu uma resposta negativa ao referido missionário. Contudo continuou acompanhando de perto aquilo que era realizado pelo Estado em relação aos indígenas, sempre divulgando artigos nas páginas d'*O Jornal Batista*, afirmando que sonhava em um dia contribuir para a salvação e integração dos nativos na sociedade nacional por meio da evangelização. Conhecedora daquilo que era relatado pelos viajantes e percebendo a oportunidade que havia nos programas estatais de expansão para o interior no contexto em questão, a JMN enviou o missionário L. M. Bratcher em viagem para o interior em 1925, com o objetivo de elaborar estratégias que contribuíssem para a abertura de missões em cidades e povoados do "vasto sertão".

Muitos dos locais visitados por Bratcher em 1925 possuíam um posto do SPI nas proximidades. Apesar de não abrir missões em conjunto com o Estado, a presença de uma Colônia do Serviço garantia a segurança em caso de ataques ou rebeliões dos indígenas contra os missionários. Os batistas não realizavam trabalhos em conjunto com o Estado. Contudo, aproveitaram-se das políticas públicas de expansão territorial e de civilização dos indígenas para iniciar de forma oficial sua inserção missionária no interior. Em 1926, já como secretário da JMN, Bratcher enviou o primeiro casal de missionários para trabalhar entre os craôs.

Capítulo II

A Junta de Missões Nacionais e os discursos de salvação do sertão: as viagens de Lewis Malen Bratcher pelo interior do Brasil nos anos de 1925 e 1931

Esses que lá se vão pelos sertões bravios,
través dos matagaes, transpondo as cordilheiras,
rasgando sem cansaço as terras brasileiras,
Atravessando váus, abysmos, fontes, rios;

Levam o Pão da Vida aos entes erradios
que vivem a chorar de fome nas lareiras,
sem esse Pão que dá conforto nas canseiras
e as almas alimenta em seus transes sombrios.

São elles os titãs que lutam com denodo
contra a cegueira e contra a iniqua idolatria,
para os mortaes tirar do mundario lodo...

Emissarios de Deus, vão elles cada dia
levando esse evangelho a todo homem, a todo
que vive sem a luz que as almas alumia![239].

O objetivo deste capítulo é analisar a construção discursiva dos relatos do missionário L. M. Bratcher publicados em forma de diário nas páginas d'*O Jornal Batista*. No contexto analisado, a Junta de Missões Nacionais (JMN) da Convenção Batista Brasileira (CBB) passou a demonstrar maior interesse na evangelização dos habitantes do Brasil Central[240], e artigos sobre o tema apareciam com maior frequência nas páginas d'*O Jornal*. Os batistas pretendiam evangelizar povos que ainda não conheciam a mensagem cristã, bem como aqueles que a conheciam através dos ensinamentos católicos. O referido missionário realizou cinco viagens entre os anos de 1925 e 1939, com o objetivo de traçar metas para a abertura de trabalhos em regiões que até então não possuíam uma missão batista. A primeira e a segunda excursão, realizadas nos anos de 1925 e 1931, visavam elaborar projetos missionários entre os indígenas que habitavam a região central do Brasil, mais especificamente o norte do estado de Goiás, hoje Tocantins. Bratcher afirmava que, além de salvar a alma nativa da perdição, os batistas poderiam contribuir para a inserção dos indígenas na sociedade nacional. No entanto, nas viagens realizadas em 1935 e em 1939 pelos estados que formavam a Floresta Amazônica, o missionário começou a perceber que a evangelização dos sertanejos seria mais

[239] BRAGA, Jonathas. Missionarios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 07 Abr. 1932. p. 6.
[240] Em fins do século XIX e na primeira metade do século XX, políticos, literatos, cientistas e missionários descreviam interior e sertão com o mesmo significado. Era o local distante dos grandes centros, longe da "civilização", habitado, em sua maioria, por pessoas simples e que precisava de ajuda externa para desenvolver-se e civilizar-se.

atrativa para as pretensões da JMN, uma vez que, depois de nove anos de trabalho, nenhum indígena teria de fato se convertido ao protestantismo (abandonado sua cultura, suas crenças, seus ritos, etc.). Como consequência dessas viagens pelo norte do país, em 1940, a JMN elaborou um plano de evangelização dos sertanejos nordestinos que estavam se dirigindo para a Amazônia, estimulados pela política de migração lançada por Getúlio Vargas em 1937, conhecida como Marcha para o Oeste. Bratcher realizou ainda uma viagem pelo interior da Bahia, de Goiás e do Maranhão em 1937. O objetivo era abrir campos missionários nos três estados. Contudo, as viagens de 1925 e 1931 se destacam por terem estabelecidos parâmetros para a realização dos primeiros projetos evangelísticos no interior durante o período em questão.

Nesse sentido, serão analisados os textos do missionário L. M. Bratcher, nos quais foi enfatizada a suposta necessidade que os habitantes do interior do país tinham de receber uma missão batista. Antes, porém, é válido destacar que essas viagens de reconhecimento do interior e a consequente proposta de salvação de índios e de sertanejos não era algo exclusivo dos batistas, uma vez que, nesse contexto, outros viajantes, e até mesmo o Estado, realizaram excursões pelo sertão e organizaram instituições de auxílios a índios e sertanejos.

O presente capítulo será dividido em quatro partes. Na primeira será abordada a percepção de viajantes independentes e do Estado sobre o interior, bem como sobre a população que ali habitava. Algumas dessas viagens, inclusive, foram importantes para a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910.

Na segunda, serão descritos e analisados os encantos e perigos que a fauna, a flora, o relevo, os rios e o desconhecimento sobre o interior representavam. Bratcher os descrevia visando sensibilizar ofertantes e missionários a investirem recursos humanos e financeiros na evangelização do sertão – assim, mostrar que estava arriscando a própria vida em prol da causa missionária fazia parte da estratégia. Os locais nem sempre eram atraentes. Os perigos enfrentados seriam uma prova de que a JMN estava disposta a encarar tudo e todos em nome da causa missionária.

Na terceira parte serão analisadas as descrições a respeito da população do interior. Esses relatos mostravam pessoas que viviam em situações precárias em relação a diversas questões, principalmente religiosas. Segundo Bratcher, por não conhecerem o "Cristianismo verdadeiro", muitos se entregavam à vida do crime, da idolatria, da falsa religiosidade, etc.. Seria necessária a implementação de missões protestantes que viessem assistir espiritualmente aquelas pessoas.

Por fim, serão analisadas as referências à Igreja Católica, descrita como o principal problema enfrentado nas comunidades pelas quais o missionário passou. A instituição seria responsável pela degradação moral dos brasileiros desde a chegada dos primeiros europeus no século XVI. O suposto falso cristianismo pregado pelos católicos teria desvirtuado os habitantes do sertão e, nesse caso, os batistas precisariam agir para livrar as almas dessas pessoas do inferno. Evangelizar católicos ajudava a justificar o missionarismo protestante em um país onde a maioria das pessoas se declarava cristã.

As duas viagens em questão foram realizadas em anos distintos, mas possuíam objetivos em comum. A meta era elaborar e consolidar um plano de evangelização no Brasil Central. Apesar da diferença de seis anos entre a primeira e a segunda, a intenção dos seus relatos era uma só: convencer ofertantes e missionários a investirem recursos humanos e financeiros para a salvação das "almas perdidas" que habitavam o interior do país.

2.1 - O interior do Brasil como um local a ser descoberto, explorado e civilizado.

Muitos dos viajantes que percorreram o interior do Brasil em fins do século XIX e início do século XX visavam traçar estratégias que, possivelmente, colaborariam com a salvação dos que ali viviam (no caso dos cristãos), bem como com desenvolvimento do país. Nos discursos desses viajantes, era possível perceber propostas para ações que iriam integrar ao território nacional uma área que estava esquecida e, portanto, deveria ser "descoberta" e civilizada. Europeus, norte-americanos e brasileiros, enxergavam e descreviam o outro (território ou pessoa) a partir de olhares influenciados pelos seus respectivos locais de origem. As impressões eram as mais variadas, mas a conclusão era que os povos que habitavam o interior dos trópicos tinham mais dificuldades para se desenvolver e civilizar[241].

Boa parte dos relatos mostrava os habitantes do sertão brasileiro como um povo de raça inferior, principalmente os índios, os negros e os mestiços. A mistura de raças era considerada um empecilho ao desenvolvimento e ao progresso da civilização. O exemplo de civilização eram as culturas norte-americana e europeia, sobretudo dos países protestantes. O clima tropical também era visto como algo que atrapalhava o desenvolvimento. O calor das florestas tornava os brasileiros, principalmente os indígenas, mais preguiçosos. Eles teriam sido acostumados a achar tudo facilmente na natureza. Não era preciso produzir e transformar.

[241] BARBATO, L. F. Tosta. **Entre preconceitos, conceitos e impressões:** o Brasil e sua condição tropical na Revue des Deux Mondes (1829-1877). Tese (Doutorado em História). 318 f. 2015. IFCH/UNICAMP, Campinas, SP, 2015.

As responsabilidades eram divididas apenas pela força física e não pelo uso do intelecto. Por isso, eram vistos como inaptos ao desenvolvimento e à civilização por si mesmos. Era necessário educá-los para o trabalho disciplinado e conseguir encontrar uma estratégia que não os desviasse daquilo que lhes fora proposto. A beleza dos trópicos, com a imensidão das florestas, a diversidade na fauna e na flora, produzia "costumes estranhos" de acordo com os viajantes, como antropofagia, infanticídio, etc., o que dificultaria o processo de civilização do país[242].

Segundo Sergio Willian Oliveira Filho, boa parte dos viajantes, sobretudo estrangeiros que escreveram sobre o Brasil, formataram uma generalização acerca dos sertões, descrevendo os que nele habitavam como pessoas violentas e traiçoeiras, devido à situação moral e ao estágio atrasado de civilização em que supostamente se encontravam. Em alguns casos, como o do missionário metodista norte-americano Daniel Kidder, as informações sobre a violência e a hipotética depravação dos que viviam no interior eram obtidas por meio de moradores das grandes cidades. Kidder foi um viajante que não conheceu o sertão brasileiro, mas o descreveu como um local a ser civilizado e evangelizado por acreditar que, por falta de exemplos adequados para um bom comportamento, todos aqueles que moravam em locais distantes viviam como selvagens ou semicivilizados[243].

Para Oliveira Filho, "[...] tais práticas tidas como atos fora da lei eram consideradas inaceitáveis a estes sujeitos, denotando totalmente o quanto esta nação ainda teria que caminhar para tentar chegar ao nível civilizacional de Estados Unidos e Inglaterra"[244]. Havia, assim, uma construção discursiva por parte desses viajantes sobre o Brasil, principalmente sobre os locais longe de grandes vilas e cidades. Segundo tais viajantes, o que imperava entre os habitantes dessas regiões eram a violência em forma de assassinatos, furtos, vinganças, brigas e distúrbios, tudo fruto da ignorância e da intolerância da população do interior.

Contudo, não eram apenas críticas que faziam parte das observações desses viajantes. As belezas naturais foram constantemente exaltadas. As diversidades na fauna e na flora eram descritas como algo a ser admirado e explorado. A alimentação também chamava a atenção. Os viajantes a descreviam como estranha e ao mesmo tempo deliciosa. Em algumas ocasiões muito doces, em outras muito salgadas. Os rios com águas cristalinas eram um convite à admiração. As navegações nos trechos planos se tornavam agradáveis, principalmente quando os viajantes eram protegidos pelas montanhas e florestas que cercavam as águas. As quedas

[242] SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 – 1930). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
[243] OLIVEIRA FILHO, 2013, op. cit.
[244] Ibidem. p. 54.

d'água, apesar de dificultar o trajeto dos exploradores, eram admiradas pela imponência, beleza e perigo.[245].

O ex-presidente norte-americano Theodore Roosevelt foi um dos viajantes que fizeram diversas observações a respeito do interior brasileiro em uma excursão realizada em 1913. Roosevelt teve a companhia dos naturalistas George K. Cherrie e Leo E. Miller, do Padre Zahm, de quatro filhos e do Coronel Cândido Rondon, um dos responsáveis pela fundação do SPI em 1910[246].

Roosevelt tomou notas de plantas, de animais, de rios, de povos, do relevo, do clima e das situações econômica e política dos locais que visitara. A companhia do Coronel Rondon teria facilitado suas viagens, uma vez que o militar conhecia os locais a serem desbravados pelo viajante norte-americano. O sacerdote que o acompanhou em suas viagens evangelizava e batizava pessoas "pagãs" que encontrava ao longo do caminho. Indígenas, sertanejos e mesmo "brancos civilizados" eram cristianizados pelas "pequenas missões" que o padre Zahm realizava[247].

Como foi visto no capítulo anterior, o Estado brasileiro também mostrou interesse nas áreas "desocupadas" do país, enviando expedições de exploração, de reconhecimento e de colonização. As expedições estatais lideradas pelo coronel Cândido Rondon foram responsáveis pela criação do SPI e por um intenso investimento do governo brasileiro na tentativa de civilizar os indígenas e inseri-los na "sociedade nacional".

Os discursos de salvação do interior, principalmente por parte do Estado, estimularam a JMN a enviar o missionário L. M. Bratcher para o interior do país com o objetivo de elaborar planos para a inserção evangélica batista no sertão. Aliado a isso, havia o momento pelo qual passavam as missões na América Latina e os discursos de expansão do cristianismo para povos desconhecidos, principalmente entre os que ainda não haviam sido cristianizados. Nesse contexto, Bratcher partiu para o interior relatando a situação de indígenas e de sertanejos, aliando seus discursos aos que eram divulgados por literatos, pelo Estado e por outras missões, tentando sensibilizar missionários e ofertantes para investirem em recursos humanos e financeiros no projeto de salvação dos habitantes do sertão.

[245] BARBATO, 2015, op. cit.
[246] ROOSEVELT, Theodore. **Nas selvas do Brasil.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1976.
[247] Ibidem.

2.2 – As impressões do sertão e a *necessidade* de recursos humanos e financeiros para "salvá-lo".

Lewis Mallen Bratcher nasceu no dia 11 de junho de 1888, em Black Rock, Kentucky, Estados Unidos. Era o nono dos doze filhos que tiveram o casal Galveston e Hettie Bratcher. Estudou em uma escola pública próxima a sua residência, onde aprendeu as primeiras letras. Aos quatorze anos professou publicamente a sua fé tendo sido batizado em uma igreja batista que havia próximo à sua casa. Aos 19 anos matriculou-se no Georgetown Baptist College, onde deu início aos estudos teológicos. O contato feito com o missionário A. B. Deter, que trabalhava no Brasil há algum tempo, o deixou curioso acerca dos projetos que a Junta de Richmond desenvolvia na América do Sul. Em 15 de junho de 1915, casou-se com Artie Amanda Poter e, pouco tempo depois, transferiu-se para Louisville, onde concluiu o seu curso em teologia. Em 1918, Bratcher apresentou-se à Junta de Richmond e foi nomeado missionário para trabalhar no Brasil. A chegada à cidade do Rio de Janeiro ocorreu no dia 05 de fevereiro de 1919. Desde então, o missionário exerceu diversas atividades no país, sendo a principal delas a de Secretário Correspondente da Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira, cargo que ocupou de 1926 até 1953, ano de sua morte[248].

Bratcher assumiu a secretaria da instituição em 1926 após a realização da sua primeira viagem entre os rios Tocantins e Araguaia em 1925. Manoel Avelino de Souza, então presidente da JMN, mostrou seu contentamento com a escolha do referido missionário:

> Acaba de reunir-se a Junta e escolher seus dirigentes. Assim é que foi eleito presidente o dr. E. A. Jackson, vice o dr. F. F. Sorem, thesoureiro o irmão Ismail Gonçalves, e 1º secretario archivista o professor Souza Marques, e Secretário Correspondente o dr. L. M. Bratcher. De maneira que doravante tudo que se refere á Junta das Missões Nacionais trata-se com o dr. Bratcher. Não podia ter feito ella melhor escolha para guiar os seus destinos que esse irmão, não só pela sua competencia como pelo conhecimento *de visu* do trabalho que a Junta está fazendo, por ter viajado através do Estado de Goyaz até Belém e por ter o coração neste trabalho santo[249].

Como Secretário da JMN, Bratcher se tornou o principal responsável pela elaboração dos planos missionários dos batistas no Brasil. As viagens realizadas, o envio de missionários para os campos, os planos traçados, as metas a serem alcançadas, os relatórios lidos nas Reuniões da CBB e publicados n'*O Jornal Batista*, tudo era feito sob a sua responsabilidade.

---

[248] MATHEWS, 1967, op. cit.
[249] SOUZA, Manoel Avelino de. O novo secretario correspondente. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Fev. 1926. p. 13.

Bratcher estava ciente dos interesses que o Estado, a Igreja Católica e outras denominações evangélicas demonstravam em relação aos povos que habitavam o interior. Passou a afirmar que os batistas não poderiam ficar de fora, uma vez que aqueles indivíduos eram "joias preciosas para a Coroa do Mestre". Era necessário, segundo seus discursos, resgatá-los das mãos inimigas[250].

Por ter ouvido e lido sobre a possível situação em que se encontravam os habitantes dos locais longínquos do Brasil, principalmente nos discursos governamentais, Bratcher, a mando da JMN, realizou as primeiras viagens de reconhecimento do território brasileiro em 1925 e em 1931. Sua missão era traçar metas para a abertura de campos missionários e evangelizar os povos do sertão. Bratcher dizia querer elaborar um plano de evangelização, principalmente entre os indígenas e sertanejos, grupos tidos pela JMN da CBB como os mais carentes do "evangelho de Cristo" nos contextos em questão. Nas duas ocasiões, o missionário publicou seus diários de viagens nas páginas d'*O Jornal Batista*[251].

Em 1925, o trajeto teve início na cidade de Ribeirão Preto com uma pequena parada em Uberaba. De lá, o missionário realizou o seguinte itinerário: Pirenópolis, Lavrinhas e Morrinhos em Minas Gerais; Anápolis, Descoberto, Peixe, Natividade, Porto Nacional, Piabanha[252] e Pedro Afonso em Goiás; Carolina e Imperatriz no Maranhão; Marabá, Boa Vista, Marabá, Itaboca, Patos e Belém do Pará, de onde seguiu para o Rio de Janeiro encerrando a sua primeira viagem.

Já em 1931, o missionário passou por Belo Horizonte, Pirapora, Januária e Lapa em Minas Gerais; Barra e Boqueirão na Bahia; Corrente no Piauí; Natividade, Porto Nacional, Piabanha, Pedro Afonso em Goiás; Carolina, Imperatriz no Maranhão; Marabá e Belém no Pará. Da última cidade Bratcher retornou ao Rio de Janeiro onde ficava a sede da Junta de Missões Nacionais.

---

[250] MATHEWS, 1967.

[251] TEIXEIRA, T. R. Atravez do sertão brasileiro: Em busca de diamantes para a corôa do Mestre (introdução). **O Jornal Baptista**. Rio de Janeiro. 25 Fev. 1926. p. 10.

[252] Piabanha foi o local em que teve início a evangelização dos índios por parte da Junta de Missões Nacionais em 1926.O local tinha por nome Piabanha até o dia 20 de abril de 1936. A partir daquela data passou a se chamar Tocantínia, sendo elevada à categoria de município no dia 03 de outubro de 1953. Informação disponível em: <http://cultura.to.gov.br/conteudo.php?id=65>. Acesso em: 06/10/2014. Assim como Tocantínia, Peixe, Pirenópolis, Natividade e Pedro Afonso estavam localizadas no norte de Goiás até o ano de 1988. Com a promulgação da Constituição de 1988, no dia 05 de outubro daquele ano, foi criado o estado de Tocantins na região que anteriormente era o norte de Goiás. As referidas cidades passaram a partir daquela data a fazer parte do novo estado. Informação disponível em: <http://dc.itamaraty.gov.br/imagens-e-textos/revista3-mat12.pdf>. Acesso em: 06/10/2014.

A estratégia de publicação do diário de viagem de Bratcher em forma de artigos nas páginas d'*O Jornal Batista* foi bem pensada pelas lideranças da JMN. Micheline Reinaux[253] lembra que o periódico era importante na propaganda dos trabalhos de evangelização, uma vez que os missionários apostavam no poder da palavra impressa para a difusão do pensamento protestante no país. Essa difusão se daria tanto entre os conversos, quanto entre os não-convertidos. No início, os missionários compravam espaços em jornais laicos, mas logo passaram a produzir seu próprio material. *O Jornal Batista* foi importante nesse contexto, pois desde 1901, ano da sua fundação na cidade do Rio de Janeiro, se consolidou como o principal veículo de comunicação da denominação servindo "[...] para evangelizar os não-crentes, instruir os crentes e defender a Causa batista"[254].

Segundo Anna Lúcia Collyer Adamovicz, os missionários batistas perceberam a importância de uma publicação de caráter nacional para viabilizar o crescimento qualitativo e quantitativo das igrejas. *O Jornal Batista* seria essencial como estratégia de evangelização (uma vez que não era possível ter um missionário com formação em todos os lugares) pelo aprofundamento do conhecimento bíblico dos conversos e por trazer informações de caráter secular, mas com interpretações cristãs, principalmente batistas. *O Jornal* era um formador de opinião, e possuía, no contexto estudado, grande credibilidade entre as congregações batistas. Nos anos 1920, a tiragem do periódico atingiu a marca de um exemplar para cada três membros oficiais da denominação[255]. Relatos dos progressos e das dificuldades das missões faziam parte das redações do periódico, os quais objetivavam angariar recursos para os trabalhos a serem realizados[256]. De acordo com Adamovicz:

> O Jornal Batista refletia o pensamento destes preceptores que procuravam superar as adversidades encontradas neste campo missionário (seja no setor educacional ou em seu programa de publicações) e os seus idealizadores mobilizaram-se no sentido de angariar recursos materiais e humanos para assegurar o êxito de um projeto editorial [...][257].

Os missionários procuravam convencer os leitores que os habitantes do interior necessitavam de um trabalho batista. Quando possível, os progressos obtidos com a

---

[253] REINAUX, 2007, op. cit..
[254] PEREIRA, 2001, p. 135.
[255] Em 1930, as igrejas batistas filiadas à Convenção Batista Brasileira alcançara a marca de 40.500 membros. Nesse sentido, calcula-se que a tiragem d'*O Jornal Batista* chegava a 13.500 exemplares semanais. FEITOSA, José Alves. **Breve História dos Batistas do Brasil:** Memórias. Rio de Janeiro: Editora Souza Marques, 1978.
[256] ADAMOVICZ, op. cit.
[257] _____. Imprensa Protestante na Primeira República: O Jornal Batista - 1901-1922. In.: XVII Encontro Regional de História – O lugar da História. ANPUH – SP, Campinas, **ANAIS...** Campinas: UNICAMP, 2004. 1 – 8. p. 2.

evangelização nas comunidades em que o trabalho batista estava implantado também eram divulgados no periódico. Além disso, *O Jornal* foi utilizado como um espaço para justificar e relatar os progressos e fracassos das missões da denominação espalhadas pelo país. Nesse sentido, a JMN não mediu esforços para divulgar tudo aquilo que dizia respeito aos trabalhos que desenvolvia e, no contexto analisado nesta tese, priorizando as atividades realizadas no interior do Brasil[258].

Vale ressaltar que, além de influenciado por uma série de discursos políticos, literários, religiosos e científicos sobre o interior brasileiro, Bratcher também era um protestante norte-americano branco, com uma bagagem cultural construída durante toda sua formação. Desde a chegada dos primeiros missionários norte-americanos, as concepções religiosas dos batistas, mesmo que em alguns casos gerassem controvérsias, foram dirigidas por aquilo que havia sido elaborado como ideal para a sociedade norte-americana. Os discursos eram construídos dentro de estruturas, valores e conceitos norte-americanos. As percepções acerca das pessoas que moravam no sertão foram construídas historicamente através das diversas experiências pelas quais passou[259]. As palavras de Bratcher não eram de um ser isolado, mas representavam a voz de uma instituição e de uma denominação religiosa. Mesmo que houvesse em seus discursos traços de uma religiosidade individual, suas concepções estavam inseridas dentro de um contexto de coletividade e de institucionalidade[260].

A partir de agora serão analisadas as estratégias discursivas usadas por L. M. Bratcher, como porta-voz da JMN, na tentativa de convencer os leitores d'*O Jornal Batista* a investirem em recursos humanos e financeiros para que fossem abertos e ampliados campos missionários no sertão brasileiro.

---

[258] Mesmo com todas as dificuldades de publicação, circulação e manutenção dos periódicos, as diversas denominações protestantes existentes no Brasil nesse período entendiam que valia a pena investir na divulgação de suas ideias entre os leitores, principalmente para que eles se interessassem pelo desenvolvimento do trabalho missionário. As denominações protestantes se preocuparam em disseminar os periódicos nas regiões mais remotas, contando com o auxílio de missionários, pastores e fiéis. Além disso, tentavam vender exemplares em livrarias, bancas de jornal, farmácias e outras lojas que, possivelmente, tivessem um grande fluxo de pessoas. REINAUX, 2013, op. cit.

[259] SOUZA, 2008, op. cit..

[260] As palavras de Bratcher representavam uma instituição. Não era uma percepção individual, mas de coletividade. Segundo Eliane Moura da Silva, "[...] não há religião individual e sim, exclusivamente, religiões de grupos sociais, coletivas [...] O que é individual é a religiosidade [...]". Ainda segundo a historiadora, o discurso religioso "[...] só se constituirá como religião se for adotada por um grupo social, uma coletividade [...]". SILVA, E. M., 2010a, op. cit., p. 14.

2.2.1 - "O vasto *hinterland* da terra do Cruzeiro do Sul é uma região de mistério e romance": as descrições das belezas e dos perigos do sertão como estratégias de convencimento para ofertantes e missionários.

Descrever o sertão brasileiro com suas belezas, seus perigos e suas necessidades estiveram entre as ações de viajantes, literatos, cientistas, políticos e, no caso que mais interessa ao objeto desta tese, missionários protestantes. Segundo Lúcia Lippi Oliveira, o sertão, nas primeiras décadas do século XX, costumava ser apresentado por políticos como o local onde se encontrava a verdadeira brasilidade. Espaço em que as pessoas eram fortes, simples e honestas, ao contrário das grandes cidades, corrompidas por crimes e toda a sorte de males que a civilização é capaz de trazer. Por outro lado era também o local do atraso, das pessoas menos inteligentes, da miscigenação, dos indígenas (pré-históricos) e dos semicivilizados. Nesse caso, caberia ao Estado levar o progresso ao povo simples e honesto que até então só era usufruído pela população das grandes cidades[261].

A historiadora Isabel Cristina Martins Guillen mostra que a palavra sertão foi usada na primeira metade do século XX para designar o interior, principalmente as regiões distantes dos estados litorâneos e desabitadas.

> [...] se tratava de paragens ignotas e desocupadas. Desintegradas do restante do país, eram tidas como terras que ainda precisavam ser colonizadas. Enquanto categoria homogeneizadora, sertão esconde uma multiplicidade de formas de ocupação, que vão desde as fazendas de criação de gado pelo sertão nordestino, passando pelas regiões de garimpo em Mato Grosso até o extrativismo de drogas do sertão pelo interior da Amazônia[262].

Em fins do século XIX, e na primeira metade do século XX, a literatura brasileira costumava apresentar o sertão pelo menos sob três perspectivas. Na primeira a região aparecia como uma parte do céu, que se expressava na base de uma visão romântica daquilo que se denominava sertão. Era o local onde havia um paraíso perfeito, justo, belo e cuja linguagem apresentava uma pureza original que deveria ser preservada, como mostrava o poeta maranhense Catulo da Paixão Cearense.

---

[261] Ainda segundo Lúcia Lippi Oliveira, "o sertão, para o habitante da cidade, aparece como espaço desconhecido, habitado por índios, feras e seres indomáveis. Para o bandeirante, era interior perigoso, mas fonte de riquezas. Para os governantes lusos das capitanias, era exílio temporário. Para os expulsos da sociedade colonial significava liberdade e esperança de uma vida melhor". OLIVEIRA, Lúcia Lippi. A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro. **História, Ciências, Saúde**, Rio de Janeiro, V. 5, pp. 195-215, 1998.

[262] GUILLEN, Isabel Cristina Martins. A luta pela terra nos sertões de Mato Grosso. **Estudos Sociedade e Agricultura,** Rio de Janeiro, RJ, n., 12, pp. 148-168, 1999, p. 148

A segunda forma de descrever o sertão foi mostrá-lo como um local associado ao inferno. "O destempero da natureza, o desespero dos que por ele perambulam (retirantes, cangaceiros, volantes, beatos), a violência como código de conduta, o fatalismo, são os principais traços apontados"[263]. A terceira perspectiva apresentou o sertão como um purgatório. "Lugar de passagem, de travessia, definido pelo exercício da liberdade e pela dramaticidade da escolha de cada um. Identificado como lugar de penitência e de reflexão, o sertão aparece como reino a ser desencantado e decifrado"[264].

Dentre os literatos que narraram a saga de sertanejos e descreveram a geografia desse interior destaca-se Euclides da Cunha[265], que mostrou o sertão como o lugar que estava distante dos grandes centros mais desenvolvidos. Era o local do atraso, do obscuro, das dificuldades, das religiosidades confusas e do esquecimento pelo poder público. Fossem em áreas que estavam sofrendo com a seca[266], como Canudos, ou a Selva Amazônica com suas densas florestas, fauna diversa e água em abundância, o sertão foi tratado como uma grande região carente do poder público e habitado por pessoas que viviam exploradas.

Os missionários protestantes que se propuseram a evangelizar o interior do país no período em questão também descreveram suas impressões acerca do sertão brasileiro. Essas duas categorias, sertão e interior, constantemente se confundiam nos discursos propagados nos periódicos. O sertão era, sobretudo, o local cujas pessoas precisavam de salvação e de inserção na "sociedade nacional". A JMN, conhecedora daquilo que era apresentado nas visões de políticos e literatos, mostrava que os batistas não poderiam deixar de investir na evangelização no interior. Nesse sentido, em seu primeiro relatório de viagem publicado n'*O Jornal Batista*, Bratcher procurou mostrar o sertão como um local ideal para se estabelecer. Dizia ver uma bela pintura naquilo que Deus havia criado para admiração e exploração dos seus filhos. Usando um discurso que convencesse os habitantes protestantes que viviam no litoral de que valeria a pena migrar para o interior a fim de ganhar a "Pátria para Cristo", o missionário iniciou seu diário com as seguintes palavras:

> O vasto *hinterland* da terra do Cruzeiro do Sul é uma região de mistério e romance. Por centenas de annos elle vem fornecendo material aos poetas e romancistas para o canto, historia e lenda. Suas minas fabulosas attrahiram os primeiros descobridores e exploradores, e ainda hoje exercem grande attracção aos espiritos aventureiros e aos empreendedores de grandes negocios. Os rios do interior ainda continuam a dar ouro e pedras dignas de figurar corôas dos monarchas. Suas immensas e inexploradas florestas, com sua grande variedade de especimes de vegetaes, povoada por uma rica

[263] OLIVEIRA, L., op. cit., p. 199.
[264] Ibidem.
[265] CUNHA, Euclides. **Um paraíso perdido:** Reunião de ensaios amazônicos. Brasília: Senado Federal, 2000.
[266] CUNHA, Euclides. **Os sertões.** São Paulo: Martin Claret, 2003.

> fauna, são uma tentação irresistivel aos amantes do desconhecido [...] Por muitos anos desejámos explorar este vasto interior, para achar a mais preciosa de todas as joias: não diamantes ou ouro, mas almas immortaes de homens e mulheres que lá vivem[267].

As belezas naturais eram sempre descritas como obras do "Criador". Tudo aquilo que atraia olhares de aventureiros, literatos, homens de negócios e, no caso estudado nesta tese, missionários protestantes, teria sido criado por Deus. Ele era o responsável por toda a "tentação irresistível aos amantes do desconhecido". Em um dos trechos da viagem, quando precisou se deslocar de Porto Nacional para Piabanha, Bratcher afirmou que nas praias ribeirinhas do Rio Tocantins era possível ver a mão divina manifesta em toda a criação. Papagaios, araras, patos silvestres, tucanos, macacos, etc., estariam agraciando os olhares daqueles que por ali passavam. Além disso, "o rio, em certos lugares, tem cerca de meia legua de largura e é tão razo que podem ser vistos muitos peixes e a terrivel arraia. Vimos bonitos passaros e animaes desconhecidos"[268].

Ao navegar pelo Rio Grande, quando saia de Barra na Bahia em 1931, Bratcher afirmou que o local havia sido uma pintura desenhada por Deus e que as belezas descritas em seus diários eram dignas de um conto de fadas:

> Para Oéste havia uma pequena cordilheira, como uma muralha levantada para a protecção do rio contra algum inimigo. Atrás daquelles morros o sol ia-se pondo vagarosamente e um Rio de Ouro extendia-se de nós ao sól poente. Parecia-nos viajar sobre aguas de ouro. Em cima, os céus estavam tingidos das mais lindas cores e seria muito facil imaginar que estavamos em terras de fadas[269].

As infraestruturas de algumas cidades do interior também faziam parte dos seus relatos. Carolina, cidade localizada ao sul do Maranhão, por tudo aquilo que representava (cidade mais desenvolvida no sul do estado) deveria abrigar uma das sedes do missionarismo batista no sertão brasileiro. Descrevendo suas impressões sobre a cidade em 1925, Bratcher afirmou:

> É uma das melhores cidades que visitei em minha viagem [...] fiquei admirado em notar que ella é uma excelente cidade. Nella existem varias escolas, uma biblioteca publica, um jornal semanal e muitos outros melhoramentos que apontam os resultados do bom espirito da população. O commercio está grandemente desenvolvido e nelle se podem encontrar facilmente produtos nacionaes e estrangeiros. Este desenvolvimento no commercio é devido ao *côco babassú*,

---

[267] BRATCHER, L. M. Atravez do sertão brasileiro: em busca de diamantes para a corôa do Mestre. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 25 Fev. 1926. P. 10, 11.
[268] Ibidem.
[269] _____. Voltando ao sertão: mais joias para a corôa do Mestre III – Isto, aquillo e mais alguma coisa. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 17 Dez. 1931. p. 6, 7.

> encontrado nas proximidades do Tocantins, e aos diamantes. O povo é muito delicado e foi pra mim uma alegria estar entre elle[270].

Em Corrente, no Piauí, a infraestrutura da cidade também chamou a atenção do missionário. O Instituto Batista Industrial, instituição criada em 1920, foi descrito como a principal instituição de ensino do local, bem como uma das principais responsáveis pelo desenvolvimento e crescimento da região[271]. O missionário afirmou que as três semanas que esteve em Corrente serviram para ensino, aprendizado e divertimento. Os estudantes do Instituto ouviam atentos todas as palestras proferidas por Bratcher e pelo Dr. Jayme, médico que o acompanhou em parte da viagem. Os cultos realizados na igreja local estavam sempre lotados. Oitenta e cinco pessoas se converteram ao final de sua passagem pela cidade o que, segundo o missionário, mostrava que o local era uma Terra Santa[272].

É possível perceber uma semelhança de sentido nos discursos citados, apesar de as descrições terem sido feitas sobre contextos e locais distintos. As belezas naturais eram enfatizadas, pois era sua intenção causar admiração em seus leitores. As respectivas infraestruturas também eram destacadas, pois o que os missionários que habitavam as grandes cidades sabiam sobre o interior eram aquilo que políticos, literatos e a imprensa divulgavam. Nos dois casos o sertão foi tratado como belo e atraente. Pedras preciosas, fauna diversificada, flora exclusiva e inexplorada, ou seja, tudo aquilo que causava espanto e admiração aos "amantes do desconhecido". Assim como os viajantes citados anteriormente, Bratcher fez questão de exaltar o encanto que o interior poderia proporcionar aos visitantes e àqueles que para lá migrassem.

Essa estratégia de divulgação de relatos para convencer leitores da importância do investimento na evangelização indígena não foi uma exclusividade da JMN. Desde o período colonial a Igreja Católica divulgava em cartas e, a partir do século XIX, em jornais e folhetins notícias de sucesso e de transformação dos indígenas em "bons brasileiros" que estavam contribuindo com o desenvolvimento da Colônia (antes de 1822) e do Império (após a independência). Esses discursos circulavam entre pequenos e grandes ofertantes nos mais diversos países. As cartas enviadas pelos jesuítas cruzavam fronteiras e conseguiam, em alguns casos, angariar recursos que tornaram possível a catequização de milhares de indígenas no Brasil desde as primeiras missões aqui implantadas. Almir Diniz Carvalho Júnior mostra

---

[270] _____. Através do sertão brasileiro: á procura de diamantes para a Corôa do Mestre (continuação). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 10 Jun. 1926. p. 09.
[271] _____. Voltando ao sertão: mais joias para a corôa do Mestre – Em Terra Santa. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Fev. 1932. p. 8, 9.
[272] Ibidem.

como os missionários tentavam convencer ofertantes da importância da evangelização dos nativos no país através de discursos que sensibilizavam quem tinha acesso a tais descrições:

> Implícito nestas cartas estava o objetivo de servir como instrumento para divulgar as conquistas da Companhia promovendo, com isto, sua legitimidade. Os relatos [...] criavam uma imagem idealizada da missão. Era de interesse que as missões se tornassem visíveis e admiradas pelo público, muitas vezes seus próprios financiadores. Ao mesmo tempo, era necessário que se filtrassem as informações tornando os problemas e a ineficiência da empresa invisíveis para o leitor. Neste sentido, tais cartas eram escritas sem nenhuma ingenuidade. Tinha-se sempre em mente os destinatários e suas cópias eram espalhadas pela maior parte possível do globo. Levando em consideração esses diversos tipos de afirmações, seria possível imaginar que os relatos [...] talvez fossem aquele tipo de correspondência que diz muito pouco, ou quase nada, a respeito da experiência missionária, uma vez que sofriam um processo rigoroso de produção e lapidação em função de seus padrões retóricos associados à censura invisível oriunda do decoro e voltadas para o interesse do público. Ao contrário disso, esses relatos [...] apresentavam uma série de informações de conteúdos os mais variados que, de forma nenhuma podem ser reduzidos a simples repetições de *tópicas* conhecidas, nas quais os acontecimentos selecionados seriam meras cenas exemplares e menos ocorrências verdadeiramente únicas [...] Tornar tais experiências públicas seria mais do que bem vindo, na medida em que faria com que fossem compartilhadas pela maior parte dos irmãos e pelos seus simpatizantes[273].

Apesar de se tratar de uma estratégia da Igreja Católica e de um contexto histórico totalmente distinto, as análises de Carvalho Júnior corroboram com o que se está analisado em relação às descrições de L. M. Bratcher. Os relatos do missionário norte-americano circulavam entre as lideranças batistas do Brasil e dos Estados Unidos. Assim como os jesuítas analisados pelo referido historiador, a JMN também objetivava fazer circular seus discursos "[...] pela maior parte dos irmãos e pelos seus simpatizantes"[274]. Mostrar o sertão como um local belo e atraente aos leitores do periódico da denominação ajudaria no convencimento para que mais pessoas se interessassem por aquilo que a denominação batista estava projetando para o interior naquele contexto.

Contudo, em muitos dos seus relatos publicados n'*O Jornal Batista*, Bratcher fez questão de enfatizar que ir para o interior significava não apenas admirar as belezas naturais, mas, principalmente, evangelizar as pessoas que ali viviam. Tanto em 1925 quanto em 1931, o missionário afirmava que estava no sertão para traçar estratégias para a evangelização e abertura de novos campos missionários por parte da JMN. Falar do contexto, do local, das condições sociais, dos perigos e do suposto privilégio de se conhecer o "Brasil desconhecido" era uma das estratégias usadas para prender a atenção do leitor e conseguir atingir o objetivo

---

[273] CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos**: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653 – 1796). Tese (Doutorado em História). 402 f. 2005. IFCH/UNICAMP, Campinas, SP, 2005. p. 157.
[274] Ibidem.

principal dos seus relatos: angariar recursos financeiros e humanos que pudessem contribuir para a expansão do missionarismo batista.

Outra estratégia usada pelo missionário para convencer novas pessoas a contribuírem e se colocarem a disposição para evangelizar o sertão era a descrição dos perigos encontrados ao longo das viagens. À primeira vista isso pode parecer um paradoxo. O sertão, ao mesmo tempo em que era belo, prazeroso, rico e atraente, se tornava inóspito, estranho e perigoso. Contudo, assim como as descrições positivas, as citações negativas tinham sua razão de ser.

Ao entrar em Goiás no ano de 1925, por exemplo, Bratcher começou a descrever o sul do estado da seguinte maneira:

> "[...] o solo não prommete muito. Pelo contrario, o terreno é escabroso e coberto de arvores de grande crescimento. O caminho de Santa Maria, que passa por Bananeiras e Morrinhos, é bastante aspero, sendo necessario andar com todo o cuidado [...] tivemos que supportar tão máus caminhos [...] passamos a noite na residencia do missionário Archibaldo Triple, missionario inglês. Prégámos logo depois da chegada o Evangelho"[275].

No trajeto que precisou realizar entre Barra até o sul do Piauí em 1931, a navegação no Rio Grande, que antes havia sido descrita algo agradável, em pouco tempo se tornou um trajeto indesejável. Segundo Bratcher, o motor da lancha não foi suficiente para a correnteza nem para as fortes chuvas que assolaram a região naquela noite. O piloto aconselhou o missionário a voltar para a cidade de Barra, o que foi de pronto atendido. Foram necessários dois dias de espera até que um vapor chegasse a cidade e os levasse até um local chamado Boqueirão, onde tomariam animais (burros) que serviriam de transporte até o sul do Piauí[276].

A viagem realizada em cima dos burros foi muito desconfortável, segundo descreveu o missionário em seus relatos. Os animais pareciam indispostos a carregarem pesadas bagagens, bem como as pessoas que os guiavam naquela longa jornada. Em várias ocasiões os burros tentavam fugir dos tropeiros, ou mesmo tentavam derrubar quem estava montado. As estradas, florestas, rios e desertos que precisaram passar também contribuíam para a fadiga dos viajantes e dos animais. A alimentação em alguns momentos se tornava escassa. Quando era possível, o missionário conseguia caçar algum animal, o que os ajudava a variar o cardápio. Porém, "usualmente o menú era quasi o mesmo: carne secca com arroz, um doce com queijo e

[275] BRATCHER, L. M. Atravez do sertão brasileiro: em busca de diamantes para a corôa do mestre. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Mar. 1926. p. 9, 10.
[276] Ibidem.

café. Quando enfastiavamos de comer arroz com carne secca, comiamos carne secca com arroz"[277].

As duas últimas descrições dizem respeito às dificuldades de deslocamento nos locais em que a JMN pretendia ampliar seu raio de ação. Caminhos desconhecidos, escuros, pedregosos, lamacentos, com animais pela estrada atrapalhando a trajetória dos veículos foram anotados em diversos relatórios. Qual a razão dessas duas estratégias discursivas?

A história do cristianismo é repleta de descrições de personagens que abandonaram tudo em nome da evangelização. Desde os primeiros apóstolos, relatos biográficos de mártires e abnegados têm ajudado a ilustrar narrativas que possivelmente contribuam para despertar o interesse de novas pessoas para o campo missionário. Passar por dificuldades em viagens, enfrentar perseguições religiosas e políticas, encarar prisões e a morte em nome do cristianismo, ajudaram a produzir efeitos de sentido em prol de movimentos missionários, uma vez que muitas pessoas se sentiam sensibilizadas e colocavam-se à disposição para "imitar o heroísmo" que liam, ouviam ou mesmo presenciavam[278].

A estratégia discursiva presente nos discursos de Bratcher vem sendo usada por missionários cristãos desde o primeiro século. Os registros sobre o personagem bíblico Paulo de Tarso, por exemplo, são constantemente citados quando alguém se sente vocacionado para ser um missionário dentro das mais diversas correntes cristãs. Segundo os relatos bíblicos, após sua conversão, Paulo viajou por diversos países da Ásia e da Europa propagando a mensagem cristã. Em cada local visitado procurava estabelecer igrejas assistindo-as pastoralmente através de cartas. Os registros bíblicos mostram que suas viagens eram marcadas por perseguições, ameaças, prisões, fome, frio, espancamentos públicos e fugas. Além disso, as viagens se tornavam cansativas por causa das más condições das estradas, de mares tenebrosos, de salteadores e de doenças desconhecidas. É possível perceber em seus relatos o apelo para um discurso heroico, pois em diversos trechos de suas cartas, Paulo fazia questão de mostrar que ele era alguém que largou tudo em nome da causa cristã[279]. Essa construção discursiva era constantemente usada por Bratcher para estimular missionários a migrarem para o interior, deixando tudo e todos em prol da *salvação* dos indígenas.

No Brasil, diversos missionários de outras denominações também publicavam relatos de suas viagens em periódicos de suas respectivas igrejas. Alguns escreveram autobiografias

---

[277] _____. Voltando ao sertão: mais joias para a corôa do Mestre III – Mais alguma coisa. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 07 Jan. 1932. p. 12, 13.

[278] NICHOLS, James Hastings. **History of Christianity (1650-1950):** secularization of the West. New York: The Ronald Press Company, 1956.

[279] LUCAS. Atos dos Apóstolos. In.: **BÍBLIA SAGRADA** (Nova Versão Internacional). Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/atos>. Acesso em: 20/08/2015.

ou foram biografados por terceiros que, geralmente, eram pastores ou historiadores denominacionais.

Ashbel G. Simonton, pioneiro do presbiterianismo no Brasil, escreveu diários entre os anos de 1850 e 1860, relatando sua peregrinação como missionário no país. Simonton traçou seu perfil desde a infância até a realização de sua missão em solo brasileiro. Descreveu os encantos naturais, sobretudo a cidade do Rio de Janeiro, mostrando as ricas fauna e flora encontradas na região sul do continente americano. Falava sobre as pessoas e suas condições de vida e, como não poderia deixar de ser, afirmava que o país precisava de missionários protestantes que se colocassem à disposição para evangelizar um campo missionário quase virgem[280].

José Manoel da Conceição, ex-padre convertido ao presbiterianismo e primeiro pastor presbiteriano brasileiro, teve sua história narrada por diversos biógrafos. Conceição teria decidido pregar a mensagem evangélica em todos os locais que havia evangelizado quando sacerdote católico. Segundo Caleb Soares, andava quilômetros a pé, ou montado em jumentos, tentando convencer as pessoas de que aquilo que havia pregado outrora era uma mensagem falsa. Não media esforços para alcançar os locais mais distantes. Era "o homem que trazia no corpo as marcas de Cristo, que não buscava bênçãos materiais". Por essa razão, era tido como "um bandeirante de Cristo, da fé, Bandeirante da Reforma"[281].

Maria de Melo Chaves, ao narrar a história da conversão de sua família ao protestantismo, afirmou que os missionários que evangelizaram o interior de Minas Gerais nas primeiras décadas do século XX também eram bandeirantes da fé. A autora citou o casal de norte-americanos Carlos Morton e Lucy Hall, e usou o interdiscurso bíblico com a história de Paulo, que havia deixado sua terra natal para evangelizar povos em lugares desconhecidos enfrentando todos os tipos de dificuldades. Segundo Chaves, o casal enfrentava

> [...] longas e penosas viagens a lombo de burro pelos sertões adentro, povoados de malfeitores, de feras e de enfermidades traiçoeiras. Ousados heróis, esses missionários que, deixando o conforto e o bem-estar dos centros civilizados, sua terra distante, sua família, embrenhavam-se nas selvas, varavam os campos em

[280] SIMONTON, Ashebel Green. **O Diário de Simonton.** São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.
[281] SOARES, 2006, op. cit., p. 72. Caleb Soares costuma tratar os missionários que se "aventuraram" no interior do Brasil como bandeirantes. Ao narrar os primeiros momentos da evangelização do Vale do Ribeira (Sul do estado de São Paulo) por Willis Roberto Banks, afirmou que o missionário se assemelhava aos bandeirantes paulistas do século XVII por sua coragem em aventurar-se em regiões desconhecidas, muitas vezes sem a companhia de alguém que o guiasse. Contudo, no período colonial, o objetivo daqueles desbravadores teria sido o de explorar as riquezas do sertão e escravizar os indígenas. Já os missionários protestantes possuíam o objetivo de livrar os silvícolas e os sertanejos da escravidão espiritual. SOARES, 1998, op. cit.

> busca de almas para o Salvador, tendo todas essas perdas por amor de Jesus Cristo[282].

Tanto nas descrições de Bratcher, como nas de alguns missionários acima citados, o uso de burros foi algo bastante comum dentre os viajantes adentravam o interior do país para evangelizar índios e sertanejos. Heinz Friedrich Soboll narrou a saga de missionários luteranos que entravam em locais considerados inóspitos no interior do Espírito Santo entre os anos de 1928 e 1934. A obra tem um caráter autobiográfico e apologético, contudo, assim como os relatos de Bratcher é rica em detalhes das belezas, dos percalços, dos sucessos e dos fracassos encontrados pelo autor ao logo de seis anos de evangelização na região. Em relação aos burros, Soboll afirmou que teria sido impossível o crescimento do evangelismo no interior do Brasil sem o uso desses animais. O autor, inclusive, dedica um capítulo da obra falando da "inteligência dos burros" e de como eles facilitaram seu deslocamento quando precisava assistir uma comunidade, evangelizar em um novo local e implantar uma nova igreja[283].

Mesmo em se tratando de missionários, contextos, locais e denominações protestantes diferentes, os discursos convergem para um único objetivo: mostrar a importância e a suposta necessidade de se evangelizar o interior do país. Descrever o interior, ou o que se enfrentava nele em nome da evangelização, fazia parte de uma estratégia retórica que visava causar empatia nos leitores. Os missionários apresentados acima sabiam da importância de detalhar os locais pelos quais passaram e, principalmente, apontar os resultados de sucesso em suas respectivas empreitadas de evangelização. Bratcher, por exemplo, acreditava que, alinhando seu discurso ao de ícones do cristianismo como Paulo de Tarso, ou mesmo ao de literatos, missionários e políticos citados anteriormente, atrairia a atenção de ofertantes e evangelizadores para a suposta situação espiritual degradante da qual estaria vivendo as pessoas que moravam no interior.

O uso da imprensa para descrever o heroísmo dos missionários em enfrentar todos os perigos para expandir o protestantismo no Brasil já era usado nos Estados Unidos desde o final do século XVIII. A JMN, formada e, naquele momento, administrada por um missionário norte-americano, sabia da importância da imprensa para a obtenção do sucesso naquilo que se propunham a realizar. Segundo Quentin J. Schultze, os norte-americanos procuraram ao longo da história construir uma metanarrativa afirmando que Deus é quem orienta as ações tomadas em todos os sentidos. Ele quem teria orientado tais missionários a passarem por diversas dificuldades em nome da expansão da fé evangélica. Mostrar que se

[282] CHAVES, 2008, op. cit., p. 27, 28.
[283] HEINZ, 2011, op. cit.

estava fazendo a vontade de Deus na imprensa era uma forma de estimular a participação de outras pessoas na expansão missionária. Diferentemente do que aconteceu em alguns países da Europa, onde o protestantismo se tornou uma religião de Estado, ou as pessoas foram inseridas na religião recém-nascidas, nos Estados Unidos foi necessário o evangelismo, o arrependimento, a conversão e o batismo para que o indivíduo fosse considerado participante de uma determinada igreja. Mesmo em denominações que batizam crianças, o proselitismo sempre foi algo presente, para que os adultos fossem estimulados a reconhecerem-se como pecadores e, portanto, carentes do perdão e da salvação. Nesse caso, expandir as missões para que mais pessoas conhecessem os princípios bíblicos se tornou uma obrigação. Essa obrigação não deveria ser de poucos, mas de todos. E, para que todos conhecessem suas "obrigações" como participantes das missões, a imprensa foi de suma importância no processo de consolidação dessa expansão[284].

Os discursos de Bratcher procuravam a todo o momento cativar e lembrar pessoas das suas supostas obrigações. As estratégias usadas eram variadas, mas o objetivo da expansão estava sempre em seus discursos. Quando a geografia do sertão se mostrava bela, o convite era feito no sentido de atrair as pessoas para admirar as benfeitorias daquilo que Deus havia criado. No momento em que se tornava perigosa, surgia o herói que estava ali enfrentando todas as dificuldades sem esmorecer para que o protestantismo se expandisse no país. Seja qual fosse a estratégia de convencimento, o objetivo da JMN com tais discursos era um só: atrair investimentos em recursos humanos e financeiros para a consolidação do missionarismo batista no Brasil.

2.3 – As supostas situações de degradação material, moral e espiritual dos habitantes do interior

Relatar as situações de degradações moral (leia-se religiosa), material e política nas quais estariam os habitantes do interior brasileiro também esteve entre as estratégias da JMN. Essas condições eram, inclusive, bem mais enfatizadas do que as questões geográficas e de infraestrutura apresentadas anteriormente. As almas dos indígenas e dos sertanejos estariam em perigo. Religiosidades confusas, estágio de civilização atrasada, falta de perspectiva de desenvolvimento, moralidade desgovernada, etc., eram retratadas como parte do cotidiano das

[284] SCHULTZE, Quentin J. **Christianity and the mass media in America:** toward democratic accommodation. East Lansing (MI): Michigan State University Press, 2003.

pessoas que moravam no interior[285]. A distância em relação aos centros desenvolvidos os havia impedido de conhecer o que de melhor o "mundo civilizado" poderia oferecer. Contudo, aquilo que Bratcher escreveu sobre os habitantes do interior teve forte influência do que lia e ouvia de literatos, políticos e de outros missionários que criaram as mais diferentes caricaturas a respeito do distante, do exótico, do pouco conhecido, do belo, do puro, dos degenerados, dos moradores do sertão. Dependendo da época, índios e sertanejos foram inseridos dentro de um contexto cultural e político que variava de acordo com os interesses de quem os procurava representar[286].

Em meados do século XIX, Gonçalves Dias[287] e José de Alencar[288] mostraram os indígenas como os possuidores da verdadeira brasilidade. Nos nativos habitavam a alma pura, ao contrário daqueles que haviam se misturado e perdido a pureza da sua raça, da sua cultura e da sua religião. Em um contexto que o romantismo procurou distanciar as culturas brasileira e lusitana, a tentativa de singularização da cultura nacional encontrou nos indígenas uma de suas principais características.

Contudo, nas primeiras décadas do século XX, a percepção de pureza e estágio civilizacional dos indígenas passou receber outro tratamento. Os indígenas não eram o fim, mas um dos meios necessários para a formação da brasilidade. Tinham sua parcela de contribuição na formação do povo brasileiro, contudo, auxiliados por europeus e africanos[289].

O discurso do Estado brasileiro também foi mudado quando se tratou de conceituar a importância da cultura indígena para a formação da "alma brasileira". Enquanto no século XIX o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB) procurou mostrar os nativos como os principais responsáveis pela "originalidade" do sentido de ser brasileiro[290], no século XX essa "originalidade" passou a ser questionada por instituições como o SPI, as quais afirmavam que os indígenas não representavam o que tinha de mais puro na alma nacional, mas deveriam ser inseridos na "sociedade nacional". Para que houvesse tal inserção, padrões culturais precisariam ser mudados. Hábitos alimentares, vestimentas, horário de trabalho, língua,

---

[285] OLIVEIRA FILHO, 2013.
[286] GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
[287] DIAS, Gonçalves. **O Canto do Piaga.** Disponível em: <http://www.jornaldepoesia.jor.br/gdias02.html>. Acesso em: 01/09/2015.
[288] CANDIDO, Roberto Weslei. **José de Alencar:** "sou americano para o que der e vier" Tese (Doutorado em Letras). 273 f. 2010. Programa de Pós-graduação em Letras da Faculdade de Ciências e Letras de Assis da Universidade Estadual Paulista. Assis, SP, 2010.
[289] Nos anos de 1930 alguns estudiosos como Gilberto Freire procuravam mostraram uma concepção diferente da importância indígena para a cultura nacional. Cf. FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala.** São Paulo: Global, 2004.
[290] KODAMA, Kaori. **Os índios no Império do Brasil:** a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. Rio de Janeiro; São Paulo: FIOCRUZ: EDUSP, 2009.

religião e tudo aquilo que os diferenciasse do brasileiro que começou a ser projetado no século XX.

A partir dos anos de 1930, o tom nacionalista ditou aquilo que deveria ser o brasileiro. Perseguindo tudo o que ameaçasse a soberania nacional, Getúlio Vargas alinhou-se politicamente à Igreja Católica (instituição que congregava a maioria dos brasileiros), aprovou a redação do Formulário Ortográfico durante a primeira Convenção Ortográfica entre Brasil e Portugal (1943), tentou nacionalizar e unificar o ensino nas escolas públicas com o apoio da Igreja e perseguiu politicamente aqueles que poderiam atrapalhar o desenvolvimento do país (comunistas, anarquistas e, em determinado momento, integralistas)[291].

Esse nacionalismo não toleraria aquilo que fosse diferente do proposto pelo Estado. A língua, inclusive, foi uma das estratégias impostas para "nacionalizar" os que ainda não se enquadravam na "cultura nacional". Chynthia Machado Campos mostra como Getúlio Vargas encarou grupos étnicos que possivelmente não falavam o português. Analisando casos de comunidades alemãs no sul do país, a historiadora descreveu como se deu a perseguição a imigrantes e seus descendentes que insistiam em falar a língua do local de origem em locais públicos. As escolas e as igrejas foram obrigadas a ensinar e a praticar o português; conversas em linguagens que não eram entendidas pela maioria dos brasileiros poderiam se tornar uma ameaça à soberania do país[292]. Os indígenas não fugiam a essa regra. As comunidades assistidas pelo SPI aprendiam o português, uma vez que ser inserido na cultura nacional era, antes de tudo, comunicar-se como um nacional. Os missionários da JMN também procuraram ensinar a língua nacional antes de proferirem a mensagem cristã aos nativos. A ideia de aprender as línguas indígenas para depois ensinarem sobre o protestantismo só foi posta em prática a partir de 1953, conforme será visto no próximo capítulo.

A JMN descrevia os indígenas como pessoas que viviam na "barbárie", e que precisariam de uma mudança radical em sua cultura para que pudessem ser inseridos na nova religião. Eram aqueles que estavam na América antes da chegada dos conquistadores, e que não haviam passado pelo processo de hibridismo cultural[293] pelo qual passaram os que eram considerados sertanejos. Eram ainda aqueles que viviam de forma selvagem, praticando religiões animistas, com sistemas familiares confusos e com rotinas de trabalho e descanso desgovernadas. É certo que Bratcher entrou em contato com indígenas que já estavam em

[291] BOEMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Maria Ribeiro; SCHWARTZMAN, Simon. **Tempos de Capanema.** São Paulo: Paz e Terra / Fundação Getúlio Vargas, 2000.
[292] CAMPOS, Cynthia Machado. **A política da Língua na Era Vargas:** proibição do falar alemão e resistências no sul do Brasil. (Tese de Doutorado). 347 f. 1998. IFCH/UNICAMP, Campinas, SP, 1998.
[293] CANCLINE, Néstor García. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

processo de hibridismo cultural com os padrões ocidentais. Contudo, as referências aos nativos eram, em sua maioria, de pessoas que viviam em um estágio de civilização visto como atrasado. Os batistas, nesse caso, deveriam abrir campos de missão para ajudar a inserir tais pessoas na sociedade nacional e, principalmente, para convertê-las ao protestantismo[294].

A preocupação com a salvação do corpo e da alma indígena não foi algo exclusivo dos protestantes, nem se deu apenas no período analisado nesta tese. Desde o período colonial, missionários católicos descreviam a situação dos nativos como degradante. Em todos os casos eram apontadas questões espirituais e propostas de evangelização para resolvê-las. Segundo Maria Cristina Pompa, os nativos eram descritos como monstruosos, canibais, bárbaros e satânicos. A autora destaca a visão que os missionários construíram dos indígenas, cercada de conceitos pré-estabelecidos mesmo antes da chegada desses sacerdotes cristãos na América. Os índios eram caracterizados em muitos casos como seres que não adoravam nenhuma divindade ou ídolo. Isso se deu pelo fato de os missionários não perceberam algumas práticas religiosas, pelo menos em um primeiro momento, pois elas não se assemelhar àquilo que eles já conheciam e tinham visto na Europa ou em locais antes visitados. Posteriormente foram percebendo que os indígenas buscavam em forças sobrenaturais auxílios tanto para a vida quanto para a morte. Rituais antes tidos como algo folclórico ou de caráter festivo passaram a ser identificados como cultos. Lideranças que eram tidas apenas como chefes políticos foram percebidas como "sacerdotes" e, dessa forma, responsáveis pelas práticas religiosas. Contudo, nada daquilo que os missionários perceberam fazia parte da "verdadeira religião". Os nativos praticavam uma religiosidade distante daquela ensinada na Europa. Os deuses cultuados não eram o Criador. Era necessário mostrar-lhes o verdadeiro caminho. A Igreja, o Estado e mesmo colonizadores particulares não poderiam ficar fora dessa empreitada. Segundo os missionários, os nativos careciam da salvação[295].

São frequentes na literatura dos viajantes de cultura religiosa protestante, missionários ou não, as descrições comentadas de práticas religiosas nativas costumeiras ou eventuais, tais como procissões, festividades religiosas, casamentos, comportamento social de mulheres, as relações conjugais. Mesclando fascinação e repulsa, essas descrições detalhadas serviam para manifestar desaprovação, reafirmar os valores morais evangélicos e justificar o trabalho missionário. Julgamentos morais, concepção de modernidade, ética, trabalho, religiões,

[294] BRATCHER, L. M. Qual é o caminho? **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 28 Dez. 1933. p. 8, 9.
[295] POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução:** Missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial. Tese (Doutorado em Antropologia). 453 f. IFCH/UNICAMP, Campinas, SP, 2001.

relações de gênero, são aspectos entrelaçados que informam a identidade de quem descreve, avalia e registra, bem como dos possíveis leitores em potencial.

O sertanejo também esteve nos discursos de salvação e integração desse período. Habitantes do interior, vistos como civilizados ou em processo de civilização, foram descritos como carentes do amparo estatal, principalmente a partir de 1930. Para Euclides da Cunha[296], eram pessoas simples que, pelas condições de vida que lhes foram impostas, aprenderam a ser "antes de tudo um forte" na busca pela sobrevivência. Eram também pessoas de alma pura que, segundo Getúlio Vargas, iriam mudar de vida com os projetos que estavam sendo elaborados pelo Estado. Porém, antes de tudo, eram pessoas que, por si só, não eram capazes de se desenvolver e, para isso, precisavam contar com ajuda externa.

Para a JMN, os sertanejos eram os não-índios que habitavam o interior. Eram os que falavam português, não tinham características físicas muito próximas aos nativos, eram sedentários, usavam roupas e tinham famílias constituídas em sua maioria de acordo com os padrões ocidentais cristãos. Contudo, o que se percebe na documentação é que "sertanejo" era usado para se referir à população pobre. Em nenhum registro pesquisado Bratcher usou o adjetivo para se referir a fazendeiros, latifundiários, donos de garimpos, donos de madeireiras, etc. Geralmente os adjetivos usados para tratamento dos ricos eram aqueles relacionados à sua propriedade. Em alguns casos, essas pessoas eram apenas chamadas de "homem branco"[297].

Bratcher iniciou suas descrições a respeito dos sertanejos escrevendo sobre religiosidade confusa que supostamente praticavam por, segundo suas avaliações, não terem uma assistência espiritual adequada. O missionário deu destaque a uma "santa", famosa em uma vila próxima ao rio Peixe que, inclusive, havia trocado o nome do rio para "Jordão", em referência ao local que Cristo foi batizado[298]. Segundo Bratcher, tratava-se de Benedicta, a "Santa Dica", que criara uma religião com elementos do espiritismo, do catolicismo e do sabatismo[299]. Santa Dica morava com o seu secretário, um "ex-bandido perigoso" que lhe dava proteção e agendava as visitas daqueles que desejavam conhecê-la. Era uma jovem de boa aparência, "[...] a mais bella moça da sua idade que havia nesse lugar"[300]. No período em

[296] op. cit., 2003.
[297] BRATCHER, L. M. Qual é o caminho? **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 28 Dez. 1933. p. 8, 9.
[298] O nome da vila, bem como a altura do rio que ela estava, não são citados nos diários de viagem de L. M. Bratcher.
[299] Termo usado pelas demais igrejas protestantes, principalmente pelos batistas, para designar o conjunto de doutrinas da Igreja Adventista do Sétimo Dia.
[300] BRATCHER, L. M. Atravez do sertão brasileiro: À procura de diamantes para a corôa do Mestre (continuação). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 18 Mar. 1926. p. 12, 13, 14.

que esteve na referida vila, o missionário fez questão de conhecê-la pessoalmente a fim de comprovar se o que ouvia sobre Santa Dica era mesmo realidade[301].

Santa Dica havia se tornado um problema para as autoridades e para a Igreja Católica na região. Exercia uma liderança política e controlava parte da economia do local. Segundo Bratcher, a polícia chegou a prender a moça, mas "o povo protestou, como disseram os jornaes, e diversas pessôas foram mortas, outras afogadas no rio, enquanto outras encarceradas [...] A influencia de Benedicta se estava estendendo em todas as direções"[302]. Centenas de pessoas de diversas localidades procuravam conhecê-la buscando um milagre, um conselho, ou mesmo um recado de alguém falecido. Seus seguidores declaravam-se, em sua maioria, católicos. Contudo, isso não era empecilho para participar das reuniões realizadas em sua casa.

Bratcher participou de uma dessas reuniões e a descreveu como um misto de teatro com aspectos diabólicos e influências adventistas. Segundo o missionário, em certo momento da cerimônia religiosa,

> [...] *a santa*, que aparentemente havia sido arrebatada, começou a falar numa voz muito monotona. Não havia nexo nas suas palavras, nem a sua mensagem era inteligivel. Digno de nota eram os mesmos erros que tinham sido tão comuns na conversação da moça naquela tarde. Via-se perfeitamente que a *alma do outro mundo* conhecia cassangemente a lingua portugueza. O conteudo da mensagem era uma mistura de passagem das Escripturas, de sabbatismo e espiritismo. Os passos biblicos eram raramente citados, e quasi sempre truncados, e as interpretações eram adventicias, parece ser a *alma* sabbatista!... Continuou a mensagem ainda mais uma hora, e, então, a *alma*, com a promessa de voltar na noite seguinte, partiu, levando em seu poder muitas mensagens do povo para o seu amado repouso... Depois dessa reunião, ficámos muito tristes por ver o principe das trevas no meio deste povo. O culto era um mixto de diabolismo, santidade e superstição[303].

Havia também o batismo, cerimônia realizada no "Rio Jordão", no qual as pessoas mergulhavam nuas e, depois de algum tempo, acreditavam estar purificadas e iniciadas na nova religião. Segundo relatos de moradores da vila, no ano anterior uma pessoa havia falecido durante o ritual por não saber nadar. Bratcher acusava a Igreja Católica por "tamanho fanatismo religioso" do povo daquele lugar. Com tantos anos presente na região, a instituição não teve competência para livrar as pessoas da superstição na qual viviam. A inocência dos sertanejos e indígenas que não sabiam discernir uma religião falsa de outra verdadeira também foi apontada como uma das causas do sucesso da Santa Dica. Era necessário,

[301] Ibidem.
[302] Ibidem.
[303] Ibidem.

segundo o missionário, um trabalho batista para que o povo pudesse sair do estado de ignorância no qual supostamente se encontrava.

Havia a crença de que Benedicta Cypriano Gomes, a Santa Dica, ressuscitara aos 15 anos de idade. A partir de então a jovem passou a ser vista como poderosa e milagrosa por aqueles que a procuravam. Segundo Robson Rodrigues Gomes Filho, Santa Dica possuía cerca de quinhentos seguidores e, entre 1923 e 1925, mais de 70 mil pessoas foram à sua procura em busca de um milagre. Os pedidos variavam entre a cura da alma ou do corpo e, em alguns casos, de questões cotidianas, como dívidas, empregos, etc. A Igreja Católica e alguns coronéis da região invadiram o local onde morava Santa Dica no dia 14 de outubro de 1925. Essa invasão resultou na morte de 16 pessoas. Pouco tempo depois Santa Dica foi presa, tendo sido julgada e condenada a um ano de prisão. Após passar um período na cadeia, esteve no Rio de Janeiro e em São Paulo. Retornou a Goiás e continuou até o final da sua vida com influências políticas na região onde morava. Quanto às questões religiosas, talvez por medo de repressão, Santa Dica não mais exercia com a mesma força de outrora[304].

Um dado a ser destacado nas análises de Bratcher sobre a atuação de *Santa Dica* foram as concepções adventistas usadas em seus rituais religiosos. Segundo Ubirajara de Farias Prestes Filho, desde o início da década de 1920, missionários adventistas independentes estavam no Estado de Goiás fazendo prosélitos e enviando relatórios para a União Sul Brasileira (instância administrativa que organizava as missões no sul do país) solicitando a abertura de um trabalho permanente na região. Esses missionários conseguiram convencer as lideranças da Igreja Adventista no Brasil da possível necessidade que os indígenas tinham de ouvir a mensagem evangélica. Nos relatórios foram destacados os índios xavantes, xerentes, craôs e karajás. Segundo os missionários, essas etnias estavam em situações degradantes em todos os aspectos. As religiosidades eram confusas e com traços satânicos. Além disso, o estágio civilizatório foi descrito como atrasado e deplorável. Eram necessários profissionais que ajudassem os nativos da região a civilizar-se e entender o seu papel como participante da sociedade nacional. Foi entre os Karajás, aproveitando-se da proteção de um posto do SPI, que os adventistas desenvolveram sua missão. Diversos missionários (médicos, pastores, professores, enfermeiros, etc.) foram enviados para a região a partir de 1927 abrindo trabalhos evangelísticos nas aldeias da referida etnia. Os traços "sabatistas" que Bratcher percebeu ao assistir a cerimônia religiosa estiveram ligados às ações

[304] GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Santidade e carisma: a legitimidade religiosa posta à prova e o condicionamento da devoção no caso "Santa Dica" em Goiás (1923-1925). **Paralellus** – Recife, Pernambuco, v. 6, n. 12, jan-jun. 2015, pp. 139-158.

dos missionários adventistas. Segundo Prestes filho, vários sertanejos haviam sido evangelizados mesmo antes da abertura da missão em 1927[305].

Bratcher também descreveu os indígenas como povos que viviam em um estágio primitivo de civilização e de religiosidade. O missionário afirmava que a Igreja Católica também dava sua contribuição para a decadência indígena, uma vez que o cristianismo praticado por alguns nativos era falso por não despertar conversões verdadeiras (mudanças nos traços culturais)[306].

Ao passar por Piabanha em 1925, Bratcher fez contato com um grupo de índios xerentes que falava português. Os nativos estavam vendendo peixes na beira do rio e teriam oferecido a mercadoria ao missionário. Em pouco tempo, após realizar a compra, Bratcher estava na tribo conversando com o chefe da aldeia, fotografando a comunidade e fazendo uma descrição de suas impressões sobre a etnia. As fotos só eram permitidas na medida em que o missionário pagava pela permissão. Os xerentes foram descritos como primitivos e violentos. Cometiam alguns crimes assaltando fazendas da região e assassinando grupos rivais, inclusive fazendeiros. Contudo foram tidos como civilizáveis e evangelizáveis caso houvesse interesse da JMN. Alguns já falavam o português, o que possivelmente facilitaria em um possível trabalho implantado no local. Todos andavam sem roupas, o que causava certo constrangimento, uma vez que as "vergonhas" de homens e mulheres estavam descobertas. Bratcher quis saber o número de pessoas da etnia, mas o chefe lhe informou que não tinha essa resposta, pois os xerentes possuíam diversas comunidades distintas ao longo do rio Tocantins. Em algumas, todos os membros falavam o português. Em outras, as pessoas falavam apenas o idioma nativo[307].

Em relação à Igreja Católica, o missionário afirmou que a instituição estaria ludibriando o Estado e ajudando a levar os indígenas para o inferno ao pregar sua "falsa doutrina". A JMN havia informado ao missionário que a Igreja Católica possuía uma escola, a fim de realizar o trabalho de catequização indígena em Porto Nacional. A informação se fazia necessária, uma vez que Bratcher precisava ter ciência daquilo que deveria projetar, caso

---

[305] PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. **O indígena e a mensagem do segundo advento:** missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX. Tese (Doutorado em História Social). 2006. 375 f. FFLCH/USP, São Paulo, SP, 2006.

[306] Segundo Aparecida Vilaça, os missionários protestantes que se propuseram a evangelizar índios no Brasil não esperavam apenas uma assimilação do novo sistema de pensamento, nem uma transformação estrutural dos valores nativos que preservasse os traços culturais iniciais, mas uma incorporação dos valores protestantes e o consequente abandono de tudo aquilo que não estivesse de acordo com as concepções evangélicas. VILAÇA, Aparecida. Indivíduos celestes: cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro, n. 27(1), pp. 11-23, 2007.

[307] BRATCHER, L. M. Através do sertão brasileiro: á procura de diamantes para a Corôa do Mestre (continuação). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 20 Mai. 1926. p. 12.

viesse a abrir uma missão na cidade. Porém, ao perguntar aos moradores da região sobre o referido centro de "civilização indígena"[308], a informação recebida foi que "*havia sómente dois indios no lugar:* um delles estava moribundo e o outro servindo como criado na casa do bispo! Esta é outra especie de propaganda dos sacerdotes, outra ilustração do seu completo desprezo da verdade"[309]. Os moradores informaram ao missionário que o trabalho da Igreja Católica na região não era realizado como as propagandas anunciavam. Os padres não se preocupavam com os fiéis civilizados, muito menos com a situação dos nativos. Os relatórios entregues ao governo apenas visavam mostrar, de forma contínua, que a catequese estava surtindo efeito, a fim de manter o suporte do SPI que, apesar de ser um órgão do Estado, realizava o trabalho de civilização dos indígenas com o apoio da Igreja Católica.

Bratcher afirmava que os católicos não faziam questão de ver uma conversão genuína por parte dos indígenas. Denunciava que em alguns casos, para ter acesso aos nativos, os jesuítas abriam mão dos princípios bíblicos e não ensinavam o "verdadeiro evangelho". Cristina Pompa[310] mostra que essa prática tida por Bratcher como anticristã esteve presente desde o período colonial. Segundo a antropóloga, indígenas e missionários resignificavam mitos, ritos, crenças, tradições e culturas em um processo de aceitação, aculturação e hibridização. Para os nativos, era uma forma de mostrar-se cristão, mas sem perder as tradições e raízes nas quais estavam inseridos. Para os missionários, era uma forma de fazer com que os nativos aceitassem a mensagem cristã, se batizassem e alcançassem a salvação. Esse processo de hibridização cultural não era bem visto pelos missionários; contudo, foi uma forma de se aproximar dos nativos e catequizá-los. Na maioria dos casos, muitos indígenas eram castigados por continuarem praticando os rituais de sua religião autóctone, mesmo afirmando que essa prática reverenciava ao Deus cristão. Esses ritos eram constantemente criticados pelos batistas, uma vez que, segundo os missionários da JMN, eles denotavam que a Igreja Católica não fora capaz de cristianizar os indígenas em mais de quatrocentos anos de história.

Waldo A. César faz uma crítica a essa estratégia protestante de tentar mudar todos os traços da cultura para que a conversão fosse considerada genuína. Em muitos casos, nem os traços linguísticos eram respeitados. Diversas missões protestantes não se interessaram pelo

---

[308] O Centro de Civilização Indígena ao qual Bratcher se refere era um centro de catequese dirigido por Padres Dominicanos que haviam se estabelecidos em Porto Nacional desde 1886. Nos anos de 1920, a Arquidiocese de Porto Nacional contava com quatorze instituições voltada para a evangelização da população da região (índios e não índios). Informação disponível em: <http://dioceseportonacional.org.br/site/diocese/>. Acesso em: 04/09/2015.

[309] BRATCHER, L. M. Atravez do sertão brasileiro: em busca de diamantes para Corôa do Mestre. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 13 Mai. 1926. p. 11.

[310] op. cit.

aprendizado dos idiomas indígenas até os anos de 1950 por considerarem que os nativos deveriam aprender a língua nacional. O sistema educacional norte-americano era transplantado para comunidades que estavam acostumadas a viverem como nômades. Em alguns casos, o idioma usado para a evangelização era o inglês, pois os missionários não faziam questão de estudar a língua local. Converter-se, nesse caso, era abandonar todos os traços culturais que pudesse lembrar o "velho homem". Ser protestante era moldar-se e adaptar-se aos padrões culturais dos missionários (europeus e norte-americanos)[311].

Em um dos trechos da viagem realizada em 1931, Bratcher visitou os trabalhos que estavam sendo desenvolvidos desde 1926 entre os índios xerentes e craôs. O missionário afirmou que a viagem no rio Tocantins trazia alguns perigos por causa das muitas cachoeiras durante o trajeto, mas a habilidade do canoeiro o deixava confiante, pois ele sempre conseguia sair de uma real situação de perigo com toda a tranquilidade[312]. Contudo, apesar de mostrar os perigos encontrados para a navegação naquela região, o que o missionário mais enfatizou foi a situação dos indígenas que encontrou em Piabanha.

Bratcher visitou novamente a tribo dos xerentes, "[...] uma das mais adiantadas e numerosas do interior" [313]. Os índios exigiram presentes que acreditavam terem sido enviados pelo "grande chefe", o Presidente da República. O missionário precisou explicar que não estava ali a serviço do Estado, mas da JMN. Os nativos não acreditaram de imediato, mas, segundo o missionário, tiveram que se contentar apenas com o "presente espiritual" trazido pelos viajantes. Um dos líderes mais novos da tribo solicitou a presença de um professor para ensiná-los a ler e a escrever. Zacharias Campello já desenvolvia um trabalho de alfabetização entre os craôs. Os xerentes haviam solicitado a construção de uma escola às autoridades civis (SPI) e religiosas (Igreja Católica), mas não obtiveram êxito. Bratcher dizia não poder prometer o envio de um professor em curto prazo, mas que iria fazer o possível para que alguém se colocasse à disposição para alfabetizar e evangelizar as pessoas daquela tribo[314].

Profissionais de saúde também eram solicitados. O Dr. Jayme teria trabalhado bastante durante o período em que permaneceram no local. Muitas doenças eram tratadas com práticas de "feitiçaria", levando a óbito muitos dos que se submetiam a esse tipo de tratamento. A

[311] César, Waldo A. **Protestantismo e Imperialismo na América Latina.** Petrópolis: VOZES, 1968.
[312] BRATCHER, L. M. Voltando ao sertão: mais joias para a corôa do Mestre – Nos rios interiores. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 28 Jul. 1932. p. 10, 11.
[313] Ibidem.
[314] Ibidem.

febre amarela era uma ameaça de devastação de famílias inteiras. Os nativos do Brasil Central clamavam por socorro, afirmava o missionário[315].

Essa prática indígena de exigir algo em troca para facilitar o trabalho de missionários cristãos não era uma exclusividade dos xerentes nem do período analisado nesta tese. Desde a colônia, os nativos sabiam dos interesses missionários e políticos daqueles que os procuravam com o discurso de ajuda para a salvação do corpo e da alma. A transformação cultural provocada pela religião beneficiaria a muitos, mesmo que não estivessem diretamente ligados às missões. Fazer com que grupos inteiros se tornassem sedentários e obedecessem a cronogramas e aprendessem novas tarefas traria lucros a curto e longo prazo. Um índio convertido e civilizado se tornaria uma mão-de-obra barata. Sabendo disso, muitos barganhavam exigindo presentes, concessões, terras, ferramentas, proteções, serviços, etc. Os indígenas não estavam alheios ao processo de exploração pela qual estavam sofrendo. De alguma forma, tentavam tirar algum proveito das ações dos missionários e das instituições que tentavam civilizá-los. No período analisado nesta tese, os nativos exigiam dos missionários e do SPI que lhes fossem dados tais benefícios. Quando lhes era negado, em alguns casos, as comunidades abandonavam os trabalhos que estavam sendo realizados e buscavam uma nova forma de desenvolvimento que lhes fosse mais atrativa naquele momento[316].

Bratcher seguiu viagem e parou em Pedro Afonso para descansar. No caminho o Dr. Jayme atendeu algumas pessoas que, ao descobrirem que ele era médico, solicitavam seu auxílio. Diversas pessoas, segundo o médico, apresentavam diagnósticos "gravíssimos", mas por falta de recursos humanos e financeiros não tinham como sair daquela situação. Muitos morriam por não ter a assistência adequada. Um dos casos destacados por Bratcher foi de uma mulher com lepra, que depois de diagnosticada, voltou para a sua residência mais triste do que havia chegado, pois descobriu que sua doença não tinha cura[317]. Na cidade, o missionário celebrou alguns cultos, os quais rederam cerca de cinquenta conversões. Concluiu o relato afirmando que "[...] o Tocantins, ainda que não fosse tão populoso como o S. Francisco poderia ser chamado rio de opportunidades, e poderia ser feito um centro para garantir aquella parte do sertão para o Senhor"[318].

Cabe observar que, assim como a JMN, o Estado procurou colocar-se como um messias que iria integrar a população brasileira e salvar aqueles que viviam em situação de

---

[315] Ibidem.
[316] CARVALHO JÚNIOR, 2005, op. cit.
[317] BRATCHER, L. M. Voltando ao sertão: mais joias para a corôa do Mestre – Na terra dos indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 18 Ago. 1932. p. 9, 10.
[318] _____. Voltando ao sertão: mais joias para a corôa do Mestre – Nos rios interiores. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 28 Jul. 1932. p. 10, 11.

miséria. Em um determinado momento, o Estado levaria a salvação para o interior, como prometera ao criar o SPI. Nos anos de 1930, além de salvar o sertão, o Estado iria buscar as riquezas que poderiam ser produzidas para tirar da miséria pessoas de todas as regiões do país[319]. Essa ideia de salvação dos brasileiros, principalmente daqueles menos favorecidos e excluídos dos supostos benefícios que a civilização poderia legar, foi discutida por Alcir Lenharo ao analisar a política sacralizada que, mesmo em caráter extraoficial, se tornou uma realidade presente na República Brasileira. O Estado que se colocava como um messias, principalmente para os pobres e desamparados, foi sendo construído com o objetivo de dominação, mesmo que o discurso pregado fosse o da libertação[320].

Lenharo lembra que as lideranças políticas costumavam comparar a sociedade como um corpo, o qual possui vários membros guiados por uma cabeça que precisa estar em pleno funcionamento para garantir o bem-estar geral. A ideia de corpo foi extraída do texto bíblico que compara os membros da congregação como membros do corpo e que, caso suas ações sejam tomadas sem o cérebro que pensa, instrui e guia toda a execução, o corpo tende a padecer. O interdiscurso das palavras de Paulo foi usado como o maior expoente dessa ideia. Seu texto serviu como parâmetros para ditadores nazistas e fascistas na primeira metade do século XX, com o objetivo de justificar as ações tomadas para controle e estabelecimento da ordem. No Brasil não foi diferente. Durante os primeiros quinze anos em que esteve como presidente do país, Getúlio Vargas também fez questão de colocar-se como um messias salvador do país e cabeça do corpo que guiaria seus membros para um lugar de prosperidade e salvação[321].

No contexto analisado por Lenharo, a JMN se colocou como aquela que restauraria a alma daqueles que o Estado buscava salvar o corpo. É certo que muitos dos missionários tentavam ensinar aos indígenas aquilo que o SPI se propôs a fazer procurando, dessa forma "salvar" também o corpo (trabalhos com educação e saúde). Contudo o objetivo principal não era a civilização dos nativos, mas usar a civilização como uma estratégia de conversão ao cristianismo protestante.

Essas descrições acerca das populações do interior, além de estarem ligadas ao que era produzido nas literaturas e nos discursos políticos do período, também faziam parte de uma construção cultural e religiosa através da qual os protestantes interpretavam o mundo. É certo que questões históricas influenciam o comportamento religioso de indivíduos e instituições.

---

[319] NETO, Lira. **Getúlio (1930-1945).** São Paulo: Editora Schwarcz, 2013.
[320] LENHARO, Alcir. **Sacralização da política.** 2. ed. Campinas: Papirus, 1986.
[321] Ibidem.

Contudo, seria leviana a afirmação de que as concepções apresentadas por Bratcher em seus relatos estavam ligadas exclusivamente a tais pressupostos. Para Antonio Paulo Benatte, dizer que práticas, discursos e ações de religiosos ou instituições são pautadas apenas "[...] por interesses sociais, econômicos ou ideológicos inconscientes é retirar dessa ação todo seu conteúdo de verdade para reduzi-la a uma 'realidade' outra; realidade à qual certamente a religião não é alheia, mas que não a esgota"[322]. Benatte não exclui a influência do meio nas interpretações que as religiões dão para o mundo, mas critica a forma que a religião é interpretada por muitos historiadores, antropólogos e sociólogos. A leitura do texto bíblico entre os protestantes no Brasil nem sempre esteve acompanhada de sacerdotes que disciplinassem ou guiassem os leitores. Mesmo aqueles que possuíam formação, ou que eram guiados nas suas interpretações, em alguns casos, fizeram da leitura e da interpretação bíblica "[...] um trabalho complexo de interpretação do mundo, do outro e de si mesmo"[323].

2.4 – "Evidentemente é o demonio que é o pastor catholico nessa localidade [...]": a Igreja Católica como responsável pela situação de miséria material e espiritual dos habitantes do sertão

Quando se dirigia de Porto Nacional para Natividade em 1925, L. M. Bratcher encontrou uma senhora que vinha de Piabanha para Bonfim para participar da festa do padroeiro da cidade. A festa do Senhor do Bonfim durava dias e era o principal evento religioso da região. A economia da cidade era aquecida durante todo o evento. Alimentos, velas, fitas, bebidas alcoólicas (mesmo com os padres criticando), jogos, brinquedos e hospedagens geravam receita para os comerciantes e para a Igreja Católica. Segundo o missionário, a festa "[...] era uma das melhores fontes de renda dos padres em todo o interior"[324]. Bratcher afirmou que as ofertas recebidas nesse período se multiplicavam a ponto de os sacerdotes locais precisarem de apoio para contabilizar a quantia que recebiam. Contudo, não foi a devoção das pessoas, nem a renda gerada com a festa o que mais chamou a atenção do missionário, mas a suposta degradação espiritual que a Igreja Católica estava causando naquela região. Ao tecer observações sobre a mulher que encontrara no caminho fez a seguinte crítica: "Viajava a pé, com um grande fardo na cabeça, e a distancia era de cento e

[322] BENATTE, Antonio Paulo. História cultural das religiões: contribuição a um debate historiográfico. In.: ALMEIDA, Neri de Barros; SILVA, Eliane Moura da. **Missão e pregação:** a comunicação religiosa entre a história da Igreja e a história das religiões. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. pp. 59-79. p. 71, 72.
[323] Ibidem. p. 72.
[324] BRATCHER, L. M. Através do sertão brasileiro: á procura de diamantes para a Corôa do Mestre (continuação). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 29 Abr. 1926. p. 8.

cincoenta leguas. Na sua cegueira espiritual ella caminhava toda aquela enorme distancia para adorar uma imagem de páu. E ainda dizem que a Igreja Católica não ensina idolatria"[325].

Mais adiante, ao entrar na cidade de Marabá, o missionário ficou "horrorizado" com a situação espiritual em que se encontravam as pessoas do local. A falta de uma missão protestante estaria causando um descontrole comportamental em todos os indivíduos. Alcoolismo, criminalidade, analfabetismo, desemprego e falta de perspectiva faziam parte da rotina dos que ali viviam. Afirmou que "a vida urbana da cidade é extremamente depravada, cabendo toda a culpa dessa vergonhosa situação á Igreja Catholica, que a sustenta a fim de que sua renda seja cada vez mais augmentada"[326].

De Marabá o missionário seguiu para São Vicente, povoado que pertencia ao distrito de Boa Vista, para fazer o reconhecimento da região e tentar montar uma pequena congregação no local. Ao descobrir que o povoado era administrado por um padre, procurou conhecer a "conduta" do sacerdote católico e a descreveu como sendo a mais degradante que um chefe político poderia adotar. Segundo Bratcher, o

> [...] chefe politico é um padre homicida. Visto ser o povo de S. Vicente tão liberal para ouvir o evangelho, o carrancudo sacerdote não permite que elle tenha autoridade. Já tem acontecido o povo ser obrigado a fugir dos lares por causa da perseguição desse tonsurado. A despeito disso tudo, a cidade vae em progresso. Contam-se muitas historias acerca desse padre, as quaes nos fazem arrepiar os cabellos. Evidentemente é o demonio que é o pastor catholico nessa localidade, e nessa funcção pratica coisas espantosas, indignas de um homem que se diz "ministro de Deus"[327].

Bratcher afirmou ter sido recebido de braços abertos pelo povo. Os cultos que realizou foram bem frequentados, apesar das ameaças do sacerdote católico. Várias pessoas haviam se convertido com suas pregações e diziam que iriam enfrentar as ameaças feitas pelo chefe político local. Uma dessas pessoas, inclusive, afirmou que foi chamado pelo padre para prestar esclarecimento por ter aberto sua residência para a realização dos cultos protestantes. Porém, mesmo com as recomendações recebidas, o morador não atendeu ao pedido do sacerdote e ainda havia declarado que a sua residência seria o ponto de partida para a expansão do missionarismo batista no local. O missionário dizia exaltar a coragem daquele

---

[325] Ibidem.
[326] _____. Através do sertão brasileiro: á procura de diamantes para a Corôa do Mestre (continuação). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 22 Jul. 1926. p. 15.
[327] Ibidem.

sertanejo, procurando mostrar para os leitores dos seus relatos que os habitantes do interior estavam dispostos a dar a vida "em prol da causa do Mestre" [328].

As três situações narradas acima faziam parte da retórica discursiva usada por Bratcher para convencer os leitores d'*O Jornal Batista* da situação degradante que, segundo os seus relatos, era propiciada pela Igreja Católica. Era necessário também convencer lideranças das organizações missionárias de que o Brasil, apesar de ser tido como um país cristão, precisava dos investimentos das juntas missionárias para que fossem expandidos os trabalhos evangelísticos em todas as regiões. A Igreja Católica seria responsável por toda vida de miséria (material e espiritual) que aqueles indivíduos estavam experimentando. Os atrasos econômico, político, cultural, civilizatório, moral e religioso foram descritos como de responsabilidade da instituição. O anticatolicismo protestante se fazia presente em todas as temáticas abordadas por Bratcher. Segundo o missionário, livrando-se da Igreja Católica o país experimentaria o progresso visto em boa parte das nações protestantes, principalmente nos Estados Unidos[329].

Segundo Eliane Moura da Silva, essas relações assimétricas entre os diferentes cristianismos foi uma constante desde o momento em que os primeiros missionários protestantes chegaram ao país. Segundo os protestantes, havia, dessa forma,

> O catolicismo oficial que estava imerso em pecado, corrupção e degradação espiritual, moral e social, e o protestantismo, única corrente religiosa verdadeira, dotada de significado e de legitimação, de novas possibilidades de resolver e reelaborar uma nova história, cultura, política e a salvação das almas[330].

Vale ressaltar que criticar a Igreja Católica e a sua forma de condução das "almas" não foi uma exclusividade do secretário da JMN. Desde os reformadores do século XVI aos avivalistas do século XX, a crítica ao catolicismo foi a principal estratégia para justificar a expansão e consolidação evangélica. Outro ponto a ser ressaltado é que o protestantismo que se estabeleceu no Brasil foi, sobretudo, de origem norte-americana. A formação dos Estados Unidos esteve ligada, em um primeiro momento, a grupos que migravam e que eram expulsos da Europa, e buscavam uma nova vida no outro lado do mundo. Tais grupos fugiam de

---

[328] Ibidem.
[329] BALMER, Randall Herbert; WINNER, Lauren F. **Protestantism in America**. Columbia University Press: New York, 2002.
[330] SILVA, E. M., 2014, op. cit., p. 220.

perseguições políticas e religiosas, muitas dessas patrocinadas pela Igreja Anglicana e, em tempos depois, pela Igreja Católica[331].

Como foi visto no primeiro capítulo desta tese, a JMN da CBB foi uma organização criada sob a liderança de missionários norte-americanos que estavam no Brasil desde o final do século XIX. Todos carregavam em seus discursos o anticatolicismo arraigado na cultura dos Estados Unidos, que causou perseguições a diversos grupos estrangeiros que chegavam àquele país como italianos, irlandeses, franceses, espanhóis, portugueses e mexicanos. Segundo Leonildo Silveira Campos, "[...] a estratégia missionária quase sempre foi [...] de se opor sistematicamente ao catolicismo, atribuindo-se a ele toda a 'culpa' pelo atraso e falta de 'progresso' do país. Essa estigmatização da Igreja Católica se tornaria recorrente no discurso protestante brasileiro [...]"[332].

Barry A. Kosmin e Seymour P. Lachman corroboram com a tese apresentada acima. Para eles, o anticatolicismo presente na cultura norte-americana é fruto de uma construção histórica datada desde o século XVII. Crianças aprendiam nas escolas confessionais protestantes que o catolicismo era o responsável por tudo aquilo que desvirtuava os indivíduos dos caminhos de prosperidade terrena e espiritual. Após algumas análises de casos de perseguições sofridas por imigrantes católicos, Kosmin e Lachman concluíram que a máxima "América para os americanos" poderia ser trocada por "América para os protestantes". Em certos casos, católicos eram proibidos de trabalharem em empresas pertencentes a evangélicos. No século XIX, até escolas eram impedidas de receberem alunos que não professassem a fé protestante[333].

Para tentar cercear a religiosidade católica, principalmente de imigrantes latinos e europeus, pastores protestantes retratavam o catolicismo como uma religião corrupta, antidemocrática, supersticiosa, anti-cultural, antiamericana e que rebaixava os indivíduos ao menor grau de inferioridade. Por que participar de reuniões irracionais (missas em latim) se o cristianismo era a religião que buscava a racionalidade? A hierarquia existente na instituição, a qual não permite que os indivíduos escolham quem os guiará espiritualmente também foi criticada, principalmente entre batistas e congregacionais. Além disso, a Igreja Católica foi

[331] LIMA, Éber Ferreira Silveira. **"Entre a sacristia e o laboratório":** os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942). 2008. 197 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, Assis, SP, 2008.
[332] CAMPOS, 2010, op. cit.
[333] KOSMIN; LACHMAN, 1993, op. cit.

apontada como uma monarquia teocrática sediada em Roma, o que iria de encontro aos princípios políticos republicanos e democráticos[334].

Frank Lambert também mostra que esse anticatolicismo norte-americano fez parte da cultura do país desde a constituição das primeiras colônias no século XVII. Principalmente nos locais mais desenvolvidos economicamente, o protestantismo se configurou como o centro condutor das comunidades que aos poucos iam se estabelecendo. Algumas cidades chegavam a proibir serviços postais de serem entregues aos domingos. Esse dia deveria ser dedicado exclusivamente aos cultos e à meditação das Escrituras Sagradas. Receber uma carta no "Dia do Senhor" poderia tirar a atenção da reflexão obrigatória para a família do destinatário. Em alguns locais, a Lei Seca (proibição da venda de bebidas alcoólicas) foi estabelecida usando como base textos bíblicos que pudessem justificar a sua legalidade. A defesa da democracia muitas vezes foi acompanhada pela proibição da candidatura de católicos[335]. Lambert faz uma crítica aos grupos protestantes que agiam de tal modo. Esses mesmos evangélicos teciam críticas à Igreja Católica porque a referida instituição insistia em interferir em assuntos de interesse público nos países em que possuía a maioria dos adeptos (como o Brasil, por exemplo). Contudo, diversas leis e normas que eram aprovadas a nível local ou nacional eram referendadas naquilo que os protestantes entendiam como respaldadas no texto bíblico[336].

Segundo John Corrigan e Lynn S. Neal, grupos radicais foram formados no século XIX, principalmente nos estados do sul, com a intenção de expulsarem católicos de territórios em que a maioria das pessoas se declarava protestantes. Os autores afirmam que no início, uma das intenções da Ku Klux Klan (K. K. K.) era perseguir católicos que estavam migrando para os Estados Unidos no século XIX. Políticos e escritores renomados teriam ajudado a formar o pensamento dessa organização que se caracterizou por ser a mais influente em questões de preconceito racial e religioso naquele país. Thomas E. Watson (1856-1922) teria

---

[334] MASSA, 2003, op. cit.

[335] George J. Marlin fez uma crítica à forma que campanhas eleitorais para presidentes nos Estados Unidos eram disputadas no século XIX e na primeira metade do século XX. Os negros eram impedidos de se candidatarem, pois eram considerados como pertencentes a uma raça inferior. Legalmente eram considerados escórias sociais que haviam nascido para servir aos brancos. Judeus não poderiam almejar o posto mais alto da política do país, pois não estavam antenados com a cultura norte-americana, o que incluía a religiosidade. Os católicos recebiam as maiores críticas. Como seria possível uma pessoa que se submete a uma autoridade que estava no outro lado do oceano (Papa) preservar a democracia que estava estabelecida? Os católicos que eram perseguidos politicamente nos EUA se viram de certa forma aliviados quando enfim, Franklin Delano Roosevelt (um católico), ganhou as eleições de 1932. O medo era de que, após o crescimento de movimentos fascistas nas décadas de 1930, a perseguição contra os católicos aumentasse no país. É certo que isso de fato ocorreu. Ligar os católicos aos fascistas foi uma constante até o final da II Guerra Mundial (1939-1945). Contudo, muitos sacerdotes acreditavam que a perseguição teria sido mais severa se um protestante, sobretudo republicano, ocupasse a presidência do país no contexto em questão. MARLIN, op. cit.

[336] LAMBERT, op. cit.

sido um grande exemplo disso. Watson havia escrito muitos textos que incentivavam o racismo, o antissemitismo e o anticatolicismo. Seus escritos serviram como âncora para as ações da K. K. K. por décadas após a sua morte[337].

Nos anos 1930, católicos sofreram perseguições nos Estados Unidos por serem acusados de não terem conseguido impedir a ascensão de regimes fascistas em países como Portugal, Espanha e Itália. Isso teria contribuído para o aumento da xenofobia entre os imigrantes desses países. Os verdadeiros americanos eram os anglo-saxões e protestantes. Os demais não poderiam ser considerados filhos da América, uma vez que não praticavam a religiosidade tida como precursora da liberdade[338].

Muitos dos discursos apresentados pelos autores acima, os quais serviram de estratégia para justificar o anticatolicismo nos Estados Unidos, foram usados pela JMN para tecer críticas às práticas que a Igreja Católica desenvolvia no Brasil. Os relatos de Bratcher apresentavam uma instituição antidemocrática, antibíblica, contrária aos princípios republicanos e responsável pela decadência moral do país. Diversas publicações n'*O Jornal Batista* seguiam essa diretriz. Em 5 de janeiro de 1933, por exemplo, Theodoro R. Teixeira, então redator do periódico, criticou as ações do Papa Pio XI por perseguir protestantes na Itália. O sumo pontífice, segundo Teixeira, estaria impondo aos italianos uma religiosidade sem que eles decidissem se queriam ou não seguir. Alunos protestantes eram perseguidos nas escolas e suas famílias sofriam os mais diversos preconceitos em vias públicas. Nesse caso, a crítica foi dirigida ao Sumo Pontífice por querer impor sua vontade aos cidadãos de forma ditatorial[339]. Dias depois, Teixeira publicou um artigo na primeira página d'*O Jornal* para criticar a aproximação da Igreja Católica no Brasil ao então presidente Getúlio Vargas. A instituição não estaria respeitando o que a Constituição de 1891 havia estabelecido. A nação era laica e, portanto, nenhuma religião deveria receber vantagem em detrimento das demais que existiam no país. Teixeira elogiou os Estados Unidos mostrando que uma das razões para o progresso econômico daquela nação estaria na liberdade religiosa garantida a todos os cidadãos[340].

Mesmo com a tentativa da JMN em alinhar seus discursos anticatólicos com aquilo que era praticado nos Estados Unidos, há de se notar que o anticatolicismo no Brasil não pode ser comparado em sua totalidade com o que acontecia na América do Norte. No caso dos Estados Unidos, os protestantes se constituíam no maior grupo religioso presente naquele

[337] CORRIGAN; NEAL, 2010, op. cit.
[338] NORDSTROM, 2006, op. cit.
[339] TEIXEIRA, T. R. As incoherencias do Santo Padre. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 5 Jan. 1933. p. 8.
[340] _____. A separação absoluta do Estado e da Igreja. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 19 Jan. 1933. p. 1.

país. Apesar das divergências teológicas, as diversas denominações protestantes existentes se colocavam como coirmãs para mostrar-se como maioria e, assim, obterem maior sucesso no ataque à instituição dos "estrangeiros", dos "antidemocratas", dos "fascistas", dos "falsos cristãos", dos católicos. A Igreja Católica era descrita como uma minoria que queria se infiltrar na sociedade norte-americana para destruir tudo aquilo que os primeiros migrantes haviam construído. O *"American way of life"* estaria presente nos princípios das igrejas batista, presbiteriana, congregacional, metodista e episcopal. O que fugia disso não fazia parte do verdadeiro espírito norte-americano[341].

No Brasil a situação era inversa. A Igreja Católica possuía a maioria dos adeptos e, no período em questão já estava presente em todas as regiões do país. Havia uma diferença significativa em se opor a uma religião que é minoria e a outra que é maioria. As perseguições enfrentadas pelos católicos norte-americanos eram similares às que sofriam os protestantes que aqui estavam. Além disso, no Brasil, eram os católicos que obtinham privilégios econômicos e políticos do Estado brasileiro, mesmo a nação sendo laica desde 1889[342].

Daniel B. Lancaster, ao analisar o estabelecimento da missão batista no estado de São Paulo corrobora o que foi posto acima. Segundo o historiador, os ataques aos missionários evangélicos eram uma constante nesse período. Igrejas eram incendiadas; pastores perseguidos; novos conversos, mortos ou impedidos de usufruírem de instituições públicas como escolas e, em alguns casos, cemitérios[343]. Os privilégios obtidos pela Igreja Católica na Era Vargas faziam com que, em muitos casos, a perseguição aos protestantes ocorresse com o conhecimento/consentimento governamental. Em algumas cidades do interior os padres eram as principais lideranças políticas locais. Muitos sacerdotes eram coronéis, como o Padre Cícero no Ceará e o Frei Damião na Paraíba. Outros se tornavam políticos ou possuíam forte influência sobre prefeitos, deputados e até governadores[344]. Nos Estados Unidos, os protestantes criticavam a Igreja Católica tentando impedir o seu crescimento. No Brasil, as críticas dos missionários norte-americanos, a exemplo de Bratcher, se constituíam em estratégias de expansão e consolidação do missionarismo protestante no país.

As cidades, vilas e povoados visitados foram descritas por Bratcher como locais que necessitavam de uma missão batista. A condição de moralidade degradante e os atrasos econômico, social e civilizatório que teriam sido causados pela Igreja Católica, seriam razões

[341] LITTELL, 1971, op. cit.
[342] LODWICK, 1969, op. cit.
[343] LANCASTER, 1995, op. cit.
[344] CURYY, Donald Edward. Messianism and Protestatism in Braszil's Sertão. **Jornal of Interamerican Studies and Word Affairs.** Maiami (EUA). Center for Latin Studies at The University of Miami, Miami, FL, v., 12, n., 3, Jul, 1970, pp. 416 – 438.

suficientes para que a denominação investisse no interior do Brasil. David Morgan aponta duas características fundamentais do protestantismo norte-americano percebidas nas missões que foram implementadas no Brasil. Segundo o historiador, "uma vez convertido, o indivíduo deveria converter os demais; e a segunda é que, ao converterem outros, os fiéis estariam aptos para inaugurar os mil anos de reino profetizados no livro do Apocalipse, tal como muitos acreditavam"[345]. É certo que esse discurso milenarista variou ao longo do tempo e das regiões em que ele foi debatido. Contudo, não se pode negar que o novo-convertido era sempre cobrado da "obrigação" de evangelizar ao menos uma nova pessoa. Quando se uniam em organizações missionárias, a "obrigação" deixava de ser local e ganhava um caráter global. Desde o século XIX, missões protestantes procuraram "[...] proclamar a conversão a Cristo, ao mesmo tempo que rejeitavam o catolicismo romano (considerado um 'papismo'), além de todas as religiões não-cristãs [...]"[346]. As concepções apresentadas por Morgan podem ser vistas nas entrelinhas dos discursos de Bratcher apresentados em seus relatórios de viagens. Aqueles que haviam sido alcançados pela fé evangélica nas grandes cidades deveriam se tornar missionários ou contribuintes das missões a serem abertas no interior. Era uma "obrigação" ajudar a converter os demais, uma vez que boa parte dos leitores só haviam se convertido porque outra pessoa tinha investido recursos humanos ou financeiros para tal.

Na viagem de 1925, Bratcher informou aos líderes da JMN que os mais necessitados eram os indígenas, pois a maioria vivia como selvagens e sem acesso aos supostos benefícios que a civilização poderia legar. O missionário leu o relatório dessa viagem na Reunião da Convenção Batista Brasileira em 1926, alinhado seu discurso ao proferido por William B. Bagby (analisado no capítulo anterior), e conseguiu convencer os líderes da JMN a enviarem um casal de missionários para desenvolver um trabalho de evangelização e civilização entre os índios xerentes que habitavam a região de Piabanha[347]. Além disso, foi necessário mostrar que o interior do Brasil, ao contrário daquilo que foi decidido na Conferência Missionária de Edimburgo em 1910, necessitava do investimento por parte das missões protestantes para que as pessoas ali presentes fossem evangelizadas pelo "cristianismo verdadeiro" Pelos serviços prestados e por ter mostrado conhecimento das supostas necessidades dos habitantes do interior, Bratcher foi nomeado Secretário Correspondente e Tesoureiro da JMN em 1926,

---

[345] MORGAN, David. Mídia, milênio, nacionalidade: cultura impressa evangélica nos primórdios da nação norte-americana. In.: ALMEIDA, Neri de Barros; SILVA, Eliane Moura da. **Missão e pregação:** a comunicação religiosa entre a história da Igreja e a história das religiões. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. pp.233-258**.** p. 235.

[346] Ibidem. p. 234, 235.

[347] TEIXEIRA, T. R. Atravez do sertão brasileiro: Em busca de diamantes para a corôa do Mestre (introdução). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 25 Fev. 1926. p. 10.

sendo a partir daquele ano, o responsável pela elaboração de estratégias e pelo envio de missionários para evangelizar o interior do país. Nesse sentido, em 21 de maio de 1926, já como Secretário da JMN, enviou Zacharias e Noemi Campello para a abertura de um campo de missão entre os nativos no então norte de Goiás.

Capítulo III

A evangelização dos indígenas como parte do projeto de expansão missionária da Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira.

> Eu nasci nas verdes matas, / entre os uivos das cascatas / e o estridor de mil borés; / minha vida foi errante /e eu ouvia a todo instante / os conselhos dos pagés.
> [...]
> Um dia, na taba / uns homens chegaram / e ali nos falaram / de Christo Jesus; / disseram que a gente / tem alma preciosa / que fica ditosa / no reino da luz.
> E eu, indio selvagem, / nas mattas nascido, / fiquei commovido / com aquelle falar; / a historia de Christo / por mim padecendo / no lenho temendo, / me fez delirar!
> [...]
> Graças a Deus, porém, hoje eu sou crente / no meu Senhor, - Jesus, / e me julgo feliz immensamente, / levando a minha cruz.
> [...]
> E, quando eu regressar á minha aldeia / meus labios se abrirão e eu direi ao meu povo, de voz cheia: / Em Christo há salvação!
> Pois na verdade vivem enganados / todos os irmãos meus, / e é preciso que sejam transformados / e salvos para Deus![348].

O objetivo do presente capítulo é analisar a proposta de evangelização dos índios no Brasil Central entre os anos de 1926 e 1939, momento no qual a Junta de Missões Nacionais (JMN) da Convenção Batista Brasileira (CBB) passou a afirmar que a catequização dos nativos era imprescindível para o projeto de expansão das missões batistas para o interior do país. Até o ano de 1926, todas as tentativas de inserção missionária entre os indígenas brasileiros por parte da JMN foram frustradas. Na maioria dos casos, a justificativa para os insucessos era a falta de recursos. Um exemplo a ser citado é o do missionário Alfredo Reis que, em 1911, apresentou-se como candidato a abrir um trabalho entre os indígenas, mas foi impedido pela JMN, que alegou não possuir verbas para esse fim[349].

Porém, essa perspectiva começou a mudar quando o missionário norte-americano L. M. Bratcher realizou a primeira viagem pelos vales dos rios Tocantins e Araguaia no ano de 1925, afirmando que a região possuía um enorme potencial para a abertura de um campo de

[348] BRAGA, Jonathas. O Aborigene (monologo dum indio convertido). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 20 Jan. 1938. p. 12.
[349] MESQUITA, 1962.

missão. Ligando seu discurso ao contexto de expansão missionária na América Latina e ao momento político em que estava inserido, Bratcher dizia estar sensibilizado com a condição miserável em que vivia os indígenas daquela região. Mostrando a vida de pecado e de falsa religiosidade em que supostamente se encontravam os nativos, conseguiu convencer os líderes da JMN durante a Reunião da CBB em 1926 que aquele seria o momento oportuno para a abertura de um trabalho entre os indígenas do Brasil. A JMN também passou a enxergar aquela possibilidade. Os eventos que a cercavam contribuíam para a mudança de perspectiva da instituição em relação às prioridades missionárias. No mesmo ano, Bratcher foi nomeado secretário da JMN, tornando-se o principal responsável pelo envio de missionários para o interior do país. Em 1926, a JMN enviou Zacharias Campello como missionário entre os índios xerentes na região de Piabanha (hoje Tocantínia), no norte de Goiás. Anos depois, Francisco Collares (1930) e Beatriz Silva (1936) se juntaram a Zacharias na tentativa de civilizar e evangelizar os indígenas do Brasil Central[350].

3.1 - O (des) interesse protestante em evangelizar e civilizar os indígenas brasileiros.

A evangelização dos índios no Brasil nem sempre esteve entre as prioridades do missionarismo protestante. As denominações que aqui aportaram no século XIX, pelo menos nas primeiras décadas, preferiram realizar trabalhos entre os civilizados. No caso dos batistas, desde a formação da primeira igreja de caráter missionário no ano de 1882, na Bahia, a Junta de Richmond dava mostras que seu público alvo seria as populações dos centros urbanos. A prova disso é que as cidades em que os trabalhos batistas lograram maior êxito até a primeira metade do século XX foram Salvador, Curitiba, Recife, São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre. Em muitos casos, o evangelismo entre os nativos era desenvolvido por missionários independentes.

Como exemplo desse trabalho sem um vínculo com as organizações missionárias, Lyndon de Araújo Santos[351] cita o evangelismo realizado entre os índios no interior do Maranhão nas primeiras décadas do século XX. Segundo o historiador, a evangelização dos nativos daquele estado foi realizada, em sua maioria, por batistas independentes. Muitos não estavam ligados a nenhuma missão, implantando comunidades sem bandeiras denominacionais. Ingleses, norte-americanos, canadenses e australianos "desbravavam" o

[350] Ibidem.
[351] SANTOS, 2006, op. cit.

interior do Maranhão anunciando o "verdadeiro evangelho" com recursos próprios e sem amparo institucional.

As organizações missionárias norte-americanas e brasileiras alegavam que o trabalho entre os indígenas era mais penoso se comparado aos realizados entre os civilizados. A primeira dessas dificuldades estava na questão da língua. Os missionários, em muitos casos, demonstravam desinteresse em aprender as línguas indígenas, bem como em traduzir textos bíblicos para os respectivos idiomas. Reclamavam que em uma mesma região eram encontradas tribos diferentes, com costumes e práticas distintas, o que tornava o trabalho bastante difícil. A minoria que de alguma forma tentava conhecer a cultura da comunidade antes de iniciar o trabalho evangelístico sofria diversas críticas, uma vez que os resultados não eram vistos em um curto espaço de tempo[352].

O investimento financeiro nesse tipo de missão era tido como um gasto desnecessário, segundo os financiadores das missões. Imprimir textos nas diversas línguas indígenas geraria custos que em muitos casos as organizações missionárias alegavam não ter condições de arcar. Na tentativa de driblar essas dificuldades, alguns missionários procuravam entrar em contato com um indígena que falasse o português, a fim de que o nativo atuasse tanto como tradutor, quanto como facilitador para a inserção do missionário na comunidade. Contudo, nem sempre isso foi possível. O mais cômodo e fácil era ensinar aos nativos o português e evangelizá-los usando o idioma nacional [353].

Outra dificuldade apontada pelas organizações missionárias era o fato de que, nos Estados Unidos, os indígenas eram vistos como empecilho para a instalação de uma sociedade moderna[354]. Apesar de algumas comunidades indígenas naquele país terem aderido ao protestantismo, nem todos acreditavam na conversão por completo dos nativos. Os índios eram mostrados como perversos, canibais, possuídos por demônios e fechados a novos aprendizados[355]. A convivência com os índios só seria possível se eles absorvessem linguisticamente o português, os hábitos de uma sociedade civilizada (roupas, ritmos de trabalho, relações hierárquicas e de gênero) e, acima de tudo, a conduta religiosa protestante.

---

[352] PIEDRA, Arturo. **Evangelização protestante na América Latina**: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante. São Leopoldo: Sinodal/Equador CLAI, 2008. Volume II.

[353] Ibidem.

[354] Um dos objetivos da evangelização protestante no Brasil era a constituição de uma sociedade moderna, civilizada e capitalista, baseada nos princípios morais do protestantismo norte-americano. Ser moderno era ser protestante, uma vez que os evangélicos alegavam que os Estados Unidos eram uma nação moderna e desenvolvida por conta das diversas instituições protestantes existentes naquele país. FICHOU, Jean-Pierre. **A civilização americana.** Campinas: Papirus, 1990.

[355] GRIGÓRIO, Patrícia Costa. **A professora Leolinda Daltro e os missionários:** disputas pela catequese indígena em Goiás. 2012. Dissertação (Mestrado em História). 217 f. 2012. Programa de Pós-graduação em História da UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2012.

Dessa forma, os missionários afirmavam que o protestantismo poderia trazer vantagens incalculáveis para os nativos[356].

Porém, nas primeiras décadas do século XX, metodistas, episcopais, congregacionais, presbiterianos e presbiterianos independentes começaram a demonstrar interesse pela "salvação dos aborígenes". No Primeiro Congresso Regional da Obra Cristã realizado no Rio de Janeiro em 1916, as lideranças dessas denominações afirmavam estar preocupadas com a situação dos indígenas. No Segundo Congresso Regional da Obra Cristã, realizado entre os dias 3 e 7 de setembro de 1922, também no Rio de Janeiro, foi reiterada por parte das mesmas denominações uma suposta necessidade dos nativos brasileiros em receber os doutrinamentos evangélicos. A semana escolhida para a realização do evento não foi por acaso. O Brasil estava completando cem anos de sua independência política e os protestantes queriam mostrar que faziam parte do processo de construção da soberania nacional. Essa mostra era necessária, uma vez a que Igreja Católica e políticos a ela ligados acusavam os evangélicos de serem cooperadores da expansão do imperialismo estadunidense, e de possuírem um projeto de dominação religiosa, política, econômica e social do Brasil.

No Segundo Congresso Regional da Obra Cristã, além de lideranças das igrejas evangélicas citadas, foi de extrema importância a presença do então diretor do SPI, o Coronel Cândido Rondon. O assunto de destaque na Conferência foi justamente a questão indígena. O diretor do SPI aproveitou para afirmar que desde a fundação do órgão em 1910, o Brasil passou a dar atenção especial à situação dos nativos. Rondon procurou mostrar que o papel do país era oferecer uma melhor qualidade de vida para essas pessoas, pois elas representavam a origem da nação que naquele momento alcançava cem anos de independência[357]. Era necessário dar as mãos, e o SPI esperava contar com os protestantes na tentativa de inserir os indígenas na "sociedade nacional"[358].

As lideranças evangélicas presentes no evento se mostraram dispostas a alinhar-se ao projeto do SPI, deixando claro que sua contribuição viria acompanhada do proselitismo. Em

---

[356] PIEDRA, 2008, op. cit.

[357] Apesar da participação do SPI no Congresso, e do apoio dado pelo órgão para a abertura de missões protestantes ente os nativos, "as relações entre o Serviço e estas missões eram tensas, uma vez que frequentemente os representantes destas instituições denunciavam as mazelas existentes nos postos e endereçavam acusações aos funcionários do SPI, particularmente nos jornais. Por outro lado, o Serviço também publicava acusações contra a ação destas igrejas. Entretanto, em muitos casos vemos que estas instituições religiosas acabavam preenchendo lacunas em relação ao atendimento médico e hospitalar aos índios deixadas pela ineficiência do SPI". OLIVEIRA, Priscila Enrique de. "Transformar o índio em um índio melhor": saúde e doença no contexto do indigenismo (1910 – 1967). In.: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memória do SPI:** textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910 – 1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011. p. 195.

[358] GONÇALVES, C., 2011, op. cit.

palestras proferidas no congresso, afirmavam que a evangelização do Brasil deveria incluir todos os brasileiros e os indígenas não poderiam ficar de fora dessa empreitada.[359].

Após três anos, no Segundo Congresso da Obra Cristã na América Latina[360] (29 de março a 8 de abril de 1925, em Montevidéu, Uruguai), as igrejas Episcopal, Metodista, Congregacional, Presbiteriana e Presbiteriana Independente, reiteraram o compromisso assumido de evangelizar os nativos brasileiros. Segundo Carlos Barros Gonçalves,

> [...] o Congresso de Montevidéu foi, efetivamente, o mais significativo dos eventos realizados no contexto do movimento ecumênico. Participaram desse Congresso as maiores lideranças do protestantismo nacional. Dentre estas, várias que, ao longo das décadas de 1920 e 1930, se envolveram com o funcionamento da Associação Evangélica de Catequese dos Índios e da Missão Caiuá. Convém citar os nomes de Erasmo Braga, Guaraci Silveira, Epaminondas Melo do Amaral, Isaac do Vale, H. C. Tucker, Odilon de Moraes, Samuel Gammon, Willian Kerr, Leila F. Epps, H. S. Harris, Benjamin Hunnicutt, Salomão Ferraz, Miss Fergunson entre outros[361].

Ao analisar os discursos proferidos no Congresso de Montevidéu, o autor percebeu que a maior preocupação dos missionários em relação aos indígenas era a de evangelizar para que a civilização fosse facilitada, principalmente os que viviam de maneira mais "primitiva" (sem roupas, em moradias rústicas ou nômades). Seria necessário também um cuidado maior ao anunciar os princípios cristãos. O SPI foi fundamental nesse processo. Os dois lados, missionários e SPI, perceberam que a integração dos indígenas à cultura nacional se daria na medida em que as forças dos dois grupos fossem usadas de forma conjunta.

Foram definidos no Congresso de Montevidéu os principais métodos para a evangelização dos indígenas. Percebendo que os nativos não se converteriam tão facilmente, os missionários resolveram criar estratégias para que o trabalho não fosse um fracasso. As principais dificuldades apontadas para a obtenção do sucesso missionário entre os nativos eram a língua, os hábitos de convivência social e alimentares, o nomadismo, a violência e a suposta selvageria por parte dos nativos a serem alcançados. Nesse caso, a inserção protestante deveria obedecer quatro táticas principais:

a) Abordagem industrial e econômica – O principal objetivo era transformar os índios nômades em uma comunidade fixa. Quando isso fosse possível, técnicas de agricultura e pecuária seriam ensinadas nas tribos para que as pessoas não sentissem mais a necessidade de migrar. A fixação deveria, acima de tudo, ensinar

[359] Ibidem.
[360] O primeiro Congresso da Obra Cristã na América Latina ocorreu no ano de 1916, no Panamá. Ibidem.
[361] Ibidem, p. 165, 166.

aos indígenas novos hábitos de trabalho, higiene, horários, convivência e disciplina. Os missionários afirmavam que eram necessárias pessoas com paciência, uma vez que o trabalho poderia durar anos, talvez décadas;

b) Abordagem educacional – Segundo os missionários, essa temática possuía dois objetivos principais: desenvolver a mentalidade de um cristão (principalmente através das escolas bíblicas) e incorporar os índios na "vida cidadã", uma vez que noções de civilidade deveriam ser passadas para os nativos;
c) Abordagem médica – Os missionários perceberam que os indígenas sofriam com doenças que possuíam tratamento, mas por falta de cuidados médicos muitos chegavam a falecer. Dentre elas destacavam-se: sarampo, verminoses, tuberculose, febre-amarela, malária, ou mesmo simples ferimentos. Para trabalho específico, afirmavam que eram necessários homens casados, a fim de que suas esposas pudessem ensinar hábitos de higienes às mulheres indígenas sem constrangimento;
d) Abordagem social – Essa era tida como uma das mais urgentes pelas lideranças protestantes. Segundo os líderes, a maioria dos problemas enfrentados pelos indígenas estava ligada à questão social. A vida de miséria na qual supostamente viviam os nativos era responsável pelo nomadismo, pelas doenças, pela ignorância e pela busca de respostas espirituais baseadas em fenômenos mágicos. Alguns viviam em situação de escravidão, principalmente nos locais de difícil acesso. Pecuaristas e grandes agricultores os obrigavam a trabalhar de forma forçada. Segundo os missionários, essas dificuldades poderiam ser resolvidas a partir do momento em que a fé evangélica lhes fossem anunciada. Todas essas estratégias possuíam um objetivo principal: a evangelização dos indígenas. [362].

Com as propostas e táticas de evangelização definidas, no dia 28 de agosto de 1928, foi criada em São Paulo a Associação Evangélica de Catequese dos Índios. Na reunião de sua fundação

> [...] estiveram presentes pela East Brasil Mission: Benjamin H. Hunnicutt e Albert Sidney Maxwell, pela Comissão Brasileira de Cooperação, a Federação das Escolas Evangélicas e a Associação da Igreja Metodista: Epaminondas Melo do Amaral e Elias Escobar Junior. Além desses, estiveram presentes o médico Nélson de Araújo e o reverendo C. L. Smith, membros da Igreja Metodista, o reverendo Alfredo Borges Teixeira, membro da Igreja Presbiteriana Independente, o reverendo Salomão Ferraz, membro da Igreja Episcopal, Kamel Kuri, membro da Igreja Presbiteriana, e Joaquim da Silveira Bueno, membro da Igreja Batista[363].

[362] Ibidem.
[363] Ibidem, p. 190.

Segundo Gonçalves, a ideia era formar uma organização interdenominacional, na qual os esforços seriam mais bem concentrados e os frutos poderiam ser colhidos mais rapidamente. A Associação não poderia ser dependente teologicamente de nenhuma denominação, a fim de que nenhuma corrente doutrinária prevalecesse na hora do anúncio da mensagem cristã.

No mesmo dia foi criada a Missão Evangélica Caiuá, entidade ligada à Associação Evangélica de Catequese dos Índios, com o objetivo de desenvolver trabalhos evangelísticos entre os índios Guarani/Kaiowá e Guarani/Nãndeva na Reserva de Dourados, no então estado do Mato Grosso (hoje Mato Grosso do Sul). Com o apoio do SPI, os missionários deveriam estabelecer contato com os nativos por meio de visitas e auxílios médicos para então iniciar o processo de evangelização[364].

Em 20 de março de 1929, os primeiros missionários a serviço da Associação Evangélica de Catequese dos índios partiram de São Paulo em direção à Reserva de Dourados.

> O grupo era composto por 6 pessoas: o reverendo Albert S. Maxwell, pastor e chefe da missão, ministro da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, o médico Dr. Nelson de Araújo, representante da Igreja Metodista, o professor Esthon Marques, Igreja Presbiteriana Independente, e o agrônomo João José da Silva, que vinha acompanhado de sua esposa Guilhermina Alves da Silva e do filho Erasmo (criança). Viajando de trem, no dia 22 de março os missionários desembarcaram em Campo Grande, onde parte do grupo permaneceu até o dia 02 de abril, pois Erasmo ficara doente (pneumonia). No dia 3 de abril, o grupo todo já se encontrava instalado em Dourados[365].

Pouco tempo depois, a Missão comprou uma área de 1.020 hectares para a instalação de sua sede. Com o trabalho sendo realizado por diversas denominações, a captação de recursos ficou mais fácil. Terrenos menores, próximos da Reserva de Dourados, bem como a sede do SPI foram sendo adquiridos. Os missionários, na tentativa de se aproximar dos indígenas, procuraram conhecer os idiomas locais com o objetivo de facilitar a comunicação. Nesse sentido, ficavam nítidas as trocas culturais entre os dois grupos. Porém, os protestantes alegavam que o interesse pela cultura local era para facilitar o processo de cristianização, uma vez que supostamente pertenciam a uma religião superior. Os primeiros contatos dos evangélicos com os índios não se diferenciaram daqueles realizados pelos portugueses no século XVI. Os nativos eram atraídos com roupas, ferramentas, remédios, ensino de técnicas

[364] LOURENÇO, 2010, op. cit.
[365] CARVALHO, 2007, op. cit., p. 71.

agrícolas, além da pregação bíblica. A maioria se interessava apenas pelas benesses trazidas pelos missionários[366]. Contudo, o que se propagava nos jornais evangélicos era que a missão estava dando frutos, os índios estavam se convertendo, o governo estava facilitando o trabalho, e os missionários demonstravam cada dia mais o prazer de anunciar a "Palavra de Deus"[367]. Todo esse esforço, assim como o Congresso do Panamá em 1916, fazia parte das estratégias missionárias de grupos protestantes que procuravam mostrar a suposta necessidade de evangelização na América Latina.

A JMN da CBB não participou da Missão Caiuá nem dos congressos que a precederam, se justificando com dois argumentos principais. No primeiro deles, os líderes da denominação afirmavam que os trabalhos evangelísticos deveriam ser autorizados pelo Estado, uma vez que a Constituição garantia a liberdade de culto e pregação. Porém, esses mesmos trabalhos não deveriam ser realizados em parceria, ou com recursos vindos do Estado, pois o país não possuía religião oficial. Uma das razões para a JMN ter enviado o missionário Zacharias Campello para o norte de Goiás em 1926, mesmo sem estrutura e recursos para iniciar um trabalho entre os nativos, teria sido para mostrar às demais denominações protestantes que era possível evangelizar os indígenas sem se alinhar ao Estado ou a qualquer outra corrente evangélica[368]. Cabe observar que, mesmo o SPI contribuindo com a evangelização dos índios na Missão Caiuá, o órgão foi alvo de críticas nas páginas d*'O Jornal Batista*, principalmente quando os redatores do periódico resolviam mostrar que o SPI também realizava parcerias de evangelização com a Igreja Católica[369].

O segundo ponto foi analisado no primeiro capítulo da tese, quando se mostrou a opção dos batistas brasileiros em não participar de reuniões ou trabalhos ecumênicos. Segundo João Pedro Gonçalves Araújo, os batistas são conhecidos por serem os mais sectários dentre os grupos protestantes. Desde a consolidação dos trabalhos evangelísticos no Brasil, os batistas se colocaram como diferenciados em relação a todas as demais denominações. Não importava se eram das igrejas presbiteriana, metodista, episcopal, etc.. Nas primeiras décadas da sua chegada, a preocupação era abrir campos missionários nos

---

[366] CARVALHO, Raquel Alves de. A missão Evangélica Caiuá: instalação e organização. **Revista de Educação do Cogeime.** São Paulo, SP, n. 25, dez. 2004. pp. 89-103.

[367] GIROTTO, Renata Lourenço. **O Serviço de Proteção aos Índios e o estabelecimento de uma política indigenista republicana junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 a 1968).** Tese (Doutorado em História) 256 f. 2007. Universidade Estadual Paulista, Assis, SP, 2007.

[368] O trabalho do missionário Zacharias Campello entre os índios será analisado mais adiante. O missionário foi enviado para o interior de Goiás no ano de 1926 para trabalhar com os nativos, mas logo percebeu a dificuldade em desenvolver esse tipo de missão e preferiu concentrar seus esforços entre os sertanejos.

[369] CAMPELLO, Z. Catechese de frutos amargos. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 17 Mai. 1934. p. 12.

locais que não possuíam uma missão evangélica. A partir dos anos 1920, o objetivo era estender seu campo de ação onde não houvesse uma igreja batista. Segundo o historiador, os presbiterianos foram os mais "prejudicados" nesse sentido. Depois da Igreja Católica, era sobre eles que recaíam as maiores críticas quando se pretendia descrever o que seria um cristianismo deturpado. Ainda segundo Araújo, "qualquer grupo que parecesse ameaça aos batistas seria motivo de crítica e certamente uma disputa seria iniciada"[370]. Nesse caso, a JMN preferiu não participar da Missão Caiuá realizando de forma autônoma a evangelização dos indígenas no Brasil, pois o referido projeto havia sido elaborado de forma ecumênica e em parceria com o Estado.

Cabe observar que, no momento em que outras denominações protestantes passaram a elaborar projetos missionários para os nativos com o apoio do SPI, os batistas passaram a demonstrar mais interesse na evangelização dos indígenas. O envio do missionário Zacharias Campello para trabalhar entre os xerentes[371] no então norte de Goiás em 1926 esteve dentro desse contexto. Os batistas queriam mostrar que estavam dispostos a contribuir com o projeto de evangelização e integração nacional dos nativos. Passaram, a partir de então, a demonstrar maior "preocupação com os primitivos" brasileiros.

Pode-se elencar três principais razões que teriam levado os batistas a demonstrar maior interesse pelo trabalho entre os índios no contexto desta tese. A primeira foi analisada no primeiro capítulo e esteve ligada à expansão protestante na América Latina após o Congresso do Panamá em 1916. A segunda foi a aproximação entre a Igreja Católica e o Estado e, como consequência, o SPI, principalmente a partir de 1930. Os batistas afirmavam que os católicos eram responsáveis pela degradação moral dos brasileiros, fossem eles civilizados ou "selvagens". As missões realizadas durante o período colonial eram uma prova de que o trabalho feito pela Igreja Católica não surtira efeito. Seria necessário anunciar o "cristianismo verdadeiro" para que os índios fossem inseridos na sociedade nacional[372].

A terceira razão esteve diretamente ligada ao SPI e a importância que o órgão passou a ter, principalmente durante a Era Vargas. Segundo Seth Garfield[373], com a chegada de Vargas ao poder o orçamento destinado ao SPI foi reduzido pela metade. Foi então que Cândido

---

[370] ARAÚJO, 2015, p. 201.

[371] Apesar de ter sido enviado para trabalhar entre os índios xerentes, o missionário Zacharias Campello desenvolveu a maior parte da sua atividade entre os índios craôs.

[372] Segundo Getúlio Vargas, a sociedade nacional era aquela beneficiada com o progresso que a civilização supostamente teria trazido. Os nativos precisavam ser integrados. Língua, roupas, hábitos de trabalho, higiene e alimentação faziam parte desse processo de integração. GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na Era Vargas. **Revista Brasileira de História,** São Paulo, SP, v., 20, n., 539, pp. 15-42, 2000.

[373] Ibidem.

Rondon procurou aproximar-se do então presidente mostrando a importância que os índios tinham para a formação de um Estado forte e unificado. Aos poucos, Getúlio Vargas foi aceitando a ideia de investir na aculturação dos nativos. Rondon tentou convencer Vargas que os indígenas necessitavam de uma atenção maior, haja vista que era preciso antes de tudo civilizá-los para depois integrá-los à cultura nacional. De acordo com o historiador, o SPI caiu "[...] nas boas graças do regime Vargas"[374]. Nesse período, os trabalhos do SPI foram intensificados, "imbuídos pelo espírito getulista de expansão territorial [...]"[375]. A importância de Cândido Rondon nesse processo foi reconhecida pelo então presidente. Rondon foi nomeado diretor do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), órgão criado em 1939 para promover a conscientização da população sobre a cultura nativa e a política do Estado para com os índios. Segundo Priscila Enrique de Oliveira, "o indígena era visto como uma criança, como se estivesse ligado à infância da humanidade e caberia ao Serviço realizar este rito de passagem para seu estado de maturidade, ou seja, para a civilização"[376].

Porém, a integração dos nativos à sociedade nacional possuía fins que não incluíam necessariamente as questões culturais e nacionalistas apontadas por Rondon e, posteriormente, por Getúlio Vargas. Ao tecer uma crítica sobre as diferentes metodologias usadas pelo SPI na tentativa de civilizar os nativos brasileiros, Izabel Missagia Mattos afirma que a ideia da catequização teve como objetivo principal suprir a carência de mão-de-obra na agricultura, na pecuária e na indústria. Com o fim da escravidão no final do século XIX (1888), a civilização dos nativos surgiu como uma das alternativas de mão-de-obra barata no discurso de muitos latifundiários, industriais e políticos brasileiros. Um dos objetivos da fundação do SPI em 1910, foi justamente atrair os nativos "indiferentes ao progresso" para um ambiente civilizado, no qual eles seriam úteis para a expansão agrícola em todas as regiões do país. O SPI teria elaborado um conjunto de ideias que visava inserir povos indígenas em sociedades subsumidas ao Estado, usando métodos especiais de tratamento para populações nativas a partir daquilo que o órgão entendia "por ser índio", não respeitando o que os próprios nativos entendiam sobre si mesmos. O progresso na vida dos indígenas significaria na verdade a melhora na vida dos civilizados[377].

---

[374] Ibidem, p. 16.
[375] OLIVEIRA, Priscila Enrique de. "Transformar o índio em um índio melhor": saúde e doença no contexto do indigenismo (1910 – 1967). In.: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memória do SPI:** textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910 – 1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011. p. 194.
[376] Ibidem.
[377] MATTOS, Izabel Missagia de. O indigenismo na transição para a república: fundamentos do SPILTN. In.: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memória do SPI:** textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910 – 1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011.

Esse foi o contexto que os missionários batistas escolheram para encaixar a missão entre os índios em um discurso de entusiasmo e sucesso nos periódicos da denominação, principalmente n'*O Jornal Batista.*

3.2 - A Junta de Missões Nacionais e as missões entre os índios no Brasil

Em uma carta enviada a *O Jornal Batista* no ano de 1933, L. M. Bratcher elencou duas possíveis estratégias para que os indígenas pudessem dividir os espaços com a população civilizada. A primeira era a da pacificação. Segundo o missionário, no Pará, os índios Caiapós estavam causando terror por onde passavam. Roubos, extermínios e toda a sorte de crimes eram cometidos pelo grupo por supostamente não aceitar viver pacificamente com o "homem branco". O missionário recebeu um telegrama afirmando que:

> "[...] no dia 16, assignalava-se na mesma região o ataque pelos indios de Acaputeua, que foi saqueada. Emfim, no dia 18 de outubro, os selvicolas armados de flechas assaltaram o logar Cajueiro, que a população, alarmada pelo ruido dos tambores de guerra dos seus agressores, evacuou num pavor indescriptivel. Nesta última localidade os indios abandonaram os corpos de três victimas; o de uma mulher, com dezoito flechas cravadas no peito e nos membros; o de uma creança de dois anos, que três flechas haviam prostrado, e o de uma outra de um mês de edade, cujo corpo tinha sido atravessado por uma setta. Três outras victimas, feridas ou mortas, foram pelos indios jogadas impiedosamente ao rio". Este é um lado, este é um caminho[378].

A reprodução do telegrama, cujo remetente não é informado, visava causar comoção nos leitores d'*O Jornal*. Bratcher acreditava que os evangélicos não iriam aprovar essa estratégia de convivência entre os índios e o homem branco. Era necessário fazer diferente. Para que o projeto de integração nacional dos nativos lograsse êxito, os índios precisavam ser pacificados. Essa pacificação viria através da "mensagem do evangelho". Afirmava ainda não ser "[...] possível que os brasileiros, especialmente os batistas, fiquem indiferentes a essas relações, e a uma solução do problema sem o derramamento de tanto sangue"[379].

A segunda estratégia era justamente o envio de missionários para tribos indígenas, a fim de pacificar, civilizar e, principalmente, evangelizar. Para ilustrar suas convicções, Bratcher relatou a experiência de missionários que estavam atuando em tribos no norte do estado de Goiás entre os índios craôs (Zacharias Campello estava na região desde 1926). Segundo ele, a "presença do evangelho" havia trazido segurança e prosperidade ao local.

---

[378] Bratcher reproduziu um telegrama de um remetente desconhecido, o qual se mostrava preocupado com a relação entre índios e civilizados no Pará. A ideia era convencer os leitores. BRATCHER, L. M. Qual é o caminho? **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 28 Dez. 1933. p. 8, 9.
[379] Ibidem.

Após a chegada dos missionários, as aldeias tornaram-se "[...] relativamente prosperas e a fome não penetra mais lá"[380]. Uma das missionárias, inclusive, relatava que "[...] foi nascida e criada na zona litoranea, não conhecia o sertão; foi para lá para levar as Boas Novas de Salvação aos indigenas, e mora na maior segurança á sombra da aldeia"[381].

A intenção do missionário em convencer a JMN, bem como as igrejas batistas espalhadas pelo país, da necessidade de se ampliar os investimentos em missões indígenas ficou clara quando se comparam as situações apresentadas acima. O local em que as "Boas Novas de Salvação" ainda não haviam sido anunciadas era marcado por tragédias envolvendo derramamento de sangue. O oposto acontecia nos locais em que havia missionários batistas. Os cultos ocorriam de forma tranquila, os índios estavam aceitando a mensagem pregada e o Estado não precisava mais se preocupar com a violência que outrora dominava o local.

Com o objetivo de reiterar a importância da evangelização entre os nativos, a qual o missionário dizia sonhar em ver concretizada no Brasil, Bratcher descreveu que na tribo dos Cherokees, localizada no estado de Oklahoma, nos Estados Unidos, o trabalho batista estava mais do que consolidado. Em um relato triunfalista, procurou mostrar que a verdadeira solução para a questão indígena estava na pregação do Evangelho. Narrava com entusiasmo:

> Num lindo bosque, vemos reunidos uns oitocentos indios. Com que fim? Com o fim de realizarem a sessão annual da Convenção Batista Indiana dos Cherokees. Comprehende essa Convenção quarenta e quatro igrejas batistas, com mais de seis mil membros. Nos relatorios mandados áquela reunião, vemos que todas as igrejas, sem exceção, contribuiram para o sustento do evangelho entre elles, e até aos confins da terra [...] Assim meus queridos irmãos [...] temos três quadros ilustrando os dois caminhos. Um é de sangue, de sofrimento, de morte, de castigo, de exterminio para o civilizado e para o indio. O outro é de paz, de segurança, de salvação tanto para o indio como para o civilizado [...] Qual o caminho vamos seguir? O de Exterminio ou o de Salvação? Pensem, meditem, orem, trabalhem para que a tarefa da salvação do indio brasileiro cresça cada vez mais, para honra e gloria da Patria e de Deus[382].

O último trecho da citação - "gloria da Patria e de Deus" - indica a intenção em evangelizar os nativos e ao mesmo tempo alinhar-se ao projeto do Estado (SPI). O investimento em missões indígenas significava contribuir não apenas para a "Glória de Deus", mas também para a "Glória da Pátria". O missionário esperava que suas observações chegassem aos olhos e ouvidos do presidente. Entretanto, em nenhum momento Bratcher deu mostras de que pretendia evangelizar os indígenas com o amparo governamental. A ideia era não repetir a ação da Associação Evangélica de Catequese dos Índios, que realizava

[380] Ibidem.
[381] Ibidem.
[382] Ibidem.

proselitismo entre os nativos com o apoio do SPI. Os batistas mais uma vez queriam mostrar-se diferentes. Cabe observar que era importante o alinhamento ideológico aos projetos estatais, mesmo que os trabalhos não fossem desenvolvidos de forma conjunta. Isso ajudava na justificativa do projeto diante da sociedade, ao mesmo tempo em que se tentava impedir o cerceamento por parte do governo.

Segundo Seth Garfield, uma sociedade indígena organizada e civilizada como desejava Bratcher era o sonho de Getúlio Vargas naquele momento. O interior do Brasil possuía territórios e recursos naturais que não eram explorados porque nenhum governante teria dado a devida atenção aos habitantes do vasto sertão. A solução para os problemas do país estava entre os habitantes do interior. "Ao proporcionar escolas e serviços de saúde para índios e sertanejos, e redes de comunicação e transporte, o governo consolidaria a nação como um todo orgânico"[383]. A ideia do Estado era transformar os índios em trabalhadores da indústria agropecuária, para assim torná-los úteis ao projeto varguista de crescimento do país[384]. Os nativos, que desde o Período Colonial eram vistos pelas elites econômicas e políticas como preguiçosos, sem ambições e como empecilhos ao desenvolvimento da nação, deveriam ser aproveitados como mão de obra no processo de expansão da civilização para os territórios do interior[385].

Ao mesmo tempo em que tentavam alinhar seus discursos às propostas governamentais, os missionários batistas faziam questão de se colocar em oposição à Igreja Católica. Segundo o missionário Zacharias Campello, o presidente estava "[...] sendo ludibriado pelo zelo missionário do Jesuitismo"[386]. Em um artigo publicado n'*O Jornal Batista* em 1934, Campello afirmava que os índios no Brasil estavam sendo destruídos pelo SPI, pois os projetos da instituição estavam sendo coordenados pela Igreja Católica. Campello procurou denunciar os supostos erros cometidos pelo Governo por estar ao lado do catolicismo no processo de integração dos índios à sociedade nacional. Mostrava seu descontentamento:

---

[383] GARFIELD, 2000, op. cit., p. 16.

[384] A glória do índio também precisava ser explorada. Os nativos deveriam ser lembrados e conhecidos por toda a população. Nesse sentido, através do Decreto-lei nº 5.540 de 02 de julho de 1943, Vargas instituiu o dia 19 de abril como o Dia do Índio, consagrando-os, dessa forma, como ícones nacionais. Decreto-lei nº 5.540 de 02 de julho de 1943. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-5540-2-junho-1943-415603-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 29/09/2014.

[385] GRIGÓRIO, Patrícia Costa. Leolinda Daltro e o projeto de catequese dos índios no Brasil. In: Anais do XIII Encontro de História da ANPUH-Rio: Identidades, 1, 2008, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2008. 1-12.

[386] CAMPELLO, Z. Catechese de frutos amargos. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 17 Mai. 1934. p. 12.

> É, em primeiro logar, indirectamente responsavel o governo [...] É em segundo logar, diretamente responsavel o clero que desviando a subvenção do S. P. I. em beneficio proprio, lésa o Estado e deixa os Indios sob o jugo da ignorancia, accrescida de superstição e fanatismo, com que contribue sobejadamente o sacramentalismo romano [...] Os indios, por serem de indole bellicosa, ignorantes, traiçoeiros, estão fadados a serem os peiores bandidos, quando controlados por fanaticos religiosos[387].

Os nativos, segundo Campello, estavam piorando seu comportamento com a ação do Estado em conjunto com os jesuítas. O "fanatismo religioso" fazia com que os índios se tornassem os piores bandidos do mundo. Além de ser apontada como a responsável pela perdição dos indígenas, a Igreja Católica estava lesando o Estado. O SPI não era capaz de se impor frente aos projetos "supersticiosos" do "sacramentalismo romano". Os responsáveis pelas diversas missões batistas espalhadas pelo país precisavam agir. Insistia Zacharias Campello: "A catechese das varias tribus indigenas do Brasil é um problema social de actualidade que deve interessar a todos, e especialmente á nossa denominação"[388].

A disputa pelo apoio do Estado para o desenvolvimento dos projetos de evangelização indígena pode ser vista nas documentações acima. Segundo Campello, o Estado não estava conseguindo sucesso em seu projeto porque estava sendo lesado pela Igreja Católica. Os jesuítas estariam deixando os nativos "sob o jugo da ignorancia acrescida de superstição e fanatismo". Como foi citado anteriormente, os batistas insistiam em seus discursos que não fariam nada em conjunto com o Estado. Contudo, deixavam nas entrelinhas que eram capazes de substituir a Igreja Católica com competência nas colônias que o SPI desenvolvia seus projetos.

Diante do cenário acima apresentado, os missionários passaram a afirmar que o evangelismo entre os índios não poderia mais ser realizado timidamente. "O Indio esta em peores condições [...] as luzes da sua alma são ainda mais opacas [...]"[389]. Era necessário canalizar maiores investimentos. Os nativos supostamente necessitavam de amparo espiritual, bem como de serem inseridos na cultura nacional. Havia "[...] no Brasil para mais de 3 milhões de indios que clamam pelo evangelho e pelo nosso amor"[390]. A JMN passou a mostrar-se mais preocupada com a situação dos índios do norte de Goiás. Os investimentos deveriam ser ampliados e os trabalhos de evangelização e civilização realizados com maior afinco. O missionário Francisco Collares, que trabalhava entre os índios craôs desde o ano de

---

[387] Ibidem.
[388] Ibidem.
[389] TARSIER, Pedro. O Brasil evangelizado. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 20 Fev. 1936. p. 8.
[390] COLLARES, Francisco. A evangelização dos indios (conclusão). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 16 Mai. 1935. p. 6.

1930, demonstrava seu contentamento ao saber que mais uma missão seria aberta para evangelizar os nativos próximos à região em que estava estabelecido:

> Estamos Jubilosos pelo facto de que a Junta abriu novos campos de trabalho; confiamos que em um futuro não muito distante teremos trabalho no alto Tocantins e no Araguaya, e assim a divisa "Patria para Christo" vae sendo praticada pela nossa Junta. É de suma importancia a evangelização das povoações ribeirinhas daquelles rios, com a qual serão attingidas as vastas tribus indigenas dos Cherentes, Carajás e Caypós[391].

Diante do que foi apresentado acima, entende-se que é necessário analisar a tentativa de evangelização e civilização dos índios entre os anos de 1926 a 1939 por parte dos três principais missionários que a JMN designou para esse fim: Zacharias Campello (1926), Francisco Collares (1930) e Beatriz Silva (1936). Esses missionários foram enviados para o norte de Goiás, quando a JMN resolveu incorporar os nativos no projeto de expansão missionária.

3.3 - Zacharias Campello, Francisco Collares e Beatriz Silva - discursos de sucesso e de lamentações na tentativa de evangelização indígena no norte de Goiás.

3.3.1. Zacharias Campello

Zacharias Campello nasceu no dia 18 de julho de 1900, em Santo Estevam, Barra do Corda, Maranhão, fruto da relação entre José Ferreira Fragoso e Maria Madalena Campello Fragoso, casal de "índios civilizados"[392]. Aos 17 anos teve o primeiro contato com as ideias protestantes através do missionário norte-americano Ernesto Wotton que trabalhava na cidade de Carolina, Maranhão, sendo batizado por este missionário em novembro de 1922. Em 1925, formou-se em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil. Meses após sua formatura, foi consagrado ao pastorado no dia 17 de maio de 1926, na Igreja Batista da Capunga, localizada no Bairro do Parque Amorim, área central de Recife[393].

Em 1926, a JMN o nomeou como missionário para trabalhar entre os índios xerentes no norte de Goiás. Pouco antes de iniciar seu trabalho entre os nativos, casou-se com Noêmia

---

[391] COLLARES, Francisco. Carta enviada ao missionário L. M. Bratcher e publicada em O Jornal Batista. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 7 Jun. 1934. p. 11.

[392] L. M. Bratcher acreditava que Zacharias Campello teria facilidade em evangelizar os silvícolas por ser de uma família de "índios civilizados". BRATCHER, L.M. Pela salvação do indio brasileiro. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 01 Set. 1932. p. 6, 7.

[393] MARTINS, Mário Ribeiro. **Dicionário Biográfico do Tocantins.** Rio de Janeiro: Master Editora, 2001.

Estela Falcão Campello, no dia 08 de maio de 1926, nas dependências do Colégio Americano Batista. No dia 21 de maio de 1926, treze dias após o matrimônio, o casal embarcou no porto de Recife para dar início a sua jornada missionária entre os índios. No mesmo ano de sua chegada, Zacharias fundou o Collegio Baptista Indiano no dia 12 de outubro de 1926[394].

Porém, a jornada de Noêmia Campello entre os nativos foi interrompida precocemente pela sua morte no dia 02 de maio de 1928. Noêmia ainda teve tempo de organizar com o seu marido a Primeira Igreja Batista de Carolina, onde foi sepultada no local do púlpito. Anos depois, seus restos mortais foram transferidos para o Cemitério Municipal de Carolina.

Menos de um ano após a morte de sua primeira esposa, Zacharias casou-se com a missionária Orphisa Batista Campello no dia 23 de março de 1929, na Igreja Batista de Carolina. Zacharias deixou um legado na cidade com as instituições que construiu como missionário. Além da igreja e da escola citadas, fundou a Segunda Igreja Memorial, o Instituto Batista de Carolina e um Seminário Teológico que após anos se fundiu com o Instituto Batista[395].

De 1926 a 1937, o missionário tentou abrir trabalhos de evangelização em diversas tribos craôs e xerentes, mesmo tendo voltado suas atenções para os sertanejos com a chegada de Francisco Collares para trabalhar entre os nativos em 1930. Dentre esses trabalhos, destaca-se a Escola Batista de Tocantínia (Piabanha), fundada em 28 de fevereiro de 1936, na companhia da missionária e professora Beatriz Rodrigues da Silva. Nesse mesmo ano, organizou com Beatriz Silva e Francisco Collares a Convenção Batista de Tocantínia, bem como o periódico *O Batista Tocantínio*. Campello foi um dos principais parceiros da missionária Beatriz Silva na sua tentativa de evangelização de índios e sertanejos enquanto ele esteve na região. Desligou-se da Junta de Missões Nacionais em 1944, e em 1946, tornou-se missionário exclusivo da Junta de Richmond no interior de Pernambuco[396].

---

[394] BRATCHER, L. M. Relatorio da Junta de Missões Nacionaes da C. B. Brasileira relativo ao ano de 1926. **Acta da Convenção Batista Brasileira de 1927.** São Paulo. 1927. pp. 49 – 54.

[395] MARTINS, 2001, op. cit.

[396] Em Pernambuco, Zacharias Campello foi responsável pela fundação das seguintes instituições: Escola Bíblica Serra Verde, que mais tarde foi transferida para Feira de Santana na Bahia; Igreja Batista em Triunfo; Colégio Sete de Setembro de Caruaru; Casa dos Pobres de Caruaru; Igreja Batista de Capibaribe; Igreja Batista de Bezerros**;** Ginásio de Moreno**;** Escola Normal Regional em Altinho; Igreja Batista de San Martin. Além disso, foi pastor da Igreja Batista de Cabrobó e da Igreja Batista de San Martin, sua última congregação em Pernambuco. Mudou-se para o Rio de Janeiro no ano de 1965, cidade onde viria a falecer sua esposa Orphisa Campello no ano de 1972. Em junho de 1973, contraiu novo matrimônio com Júlia Moraes Campelo e passou a residir em Niterói, onde trabalhou como pastor auxiliar na Primeira Igreja Batista de Niterói. Em 1987, mudou-se para Minas Gerais, tornando-se membro da Primeira Igreja Batista de Belo Horizonte. Faleceu no dia 22 de maio de 1991. VILELA, Esmeralda Campelo. **Meus pais:** Zacarias Campelo – Biografia. Disponível em: <http://www.esmeraldacampelo.com.br/pais.htm>. Acesso em: 05/11/2014.

Zacharias Campello foi o primeiro missionário da JMN a iniciar uma missão entre os índios no Brasil[397]. Bratcher dizia que os batistas deveriam dar total apoio ao "[...] nosso trabalho entre os indios, o primeiro começado por qualquer organização evangelística puramente brasileira, em favor dos nossos infelizes patrícios"[398]. Embora alguns missionários já desenvolvessem evangelismo entre tribos na Amazônia, esses campos não estavam ligados à JMN. Mesmo se sentindo um vocacionado desde o ano de 1922, a autorização da partida de Campello para a região de Piabanha só ocorreu dias antes do seu embarque.

Em 16 de abril de 1926, o missionário ainda tentava convencer Bratcher da sua vocação, bem como da suposta necessidade que os xerentes tinham de ouvir a "Palavra de Deus". Em uma carta enviada ao secretário da JMN, Campello procurava mostrar-se como um homem prudente, preparado, vocacionado e comprometido com a salvação dos índios brasileiros:

> Tomo a liberdade de escrever-lhe esta carta com o fim exclusivo de informa-lo ácerca de minha resolução, conforme a comprehensão que tenho da vocação de Deus para pregar o evangelho de Nosso Senhor Jesus Christo, aos selvagens que povoam o vasto interior do Brasil [...] Estou aqui no Recife esperando que os irmãos hão de interessar-se e, num prazo maximo dum mez, dar-me-hão a resposta de suas decisões. Pretendo, se Deus quizer, casar-me dentro de quinze ou vinte dias, com u'a moça que tem mais ou menos a mesma cultura que eu, e está disposta a dar sua vida pela salvação dos selvagens. Estamos promptos a seguir imediatamente. Aguardamos, em oração as ordens da Junta[399].

Como foi citado anteriormente, o investimento na evangelização dos índios não fazia parte dos planos das organizações missionárias que atuavam no Brasil até pelo menos as primeiras décadas do século XX. Desde os primeiros anos da chegada dos batistas no Brasil, os centros urbanos (capitais ou grandes cidades do interior) foram os alvos dos missionários norte-americanos. Apesar de, na fundação da CBB em 1907, os nativos terem sido citados como uma população a ser alcançada, os altos custos para esse fim fizeram com que a abertura de uma missão fosse adiada até 1926. Esse teria sido o principal motivo do receio da JMN em autorizar Campello a dar início à catequização dos xerentes no norte de Goiás.

---

[397] Nesse mesmo ano outros missionários foram enviados para a Amazônia com o objetivo de evangelizar índios e sertanejos. Porém, os trabalhos que mais deram retorno, bem como os mais divulgados nas páginas d'*O Jornal Batista* foram os desenvolvidos entre os nativos da região de Tocantínia. Os missionários enviados para a Amazônia acabaram se dedicando à evangelização de sertanejos locais, bem como de migrantes nordestinos que iam para o Estado trabalhar como seringueiros. BRATCHER, L.M. Pela salvação do indio brasileiro. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 01 Set. 1932. p. 6, 7.

[398] BRATHCER, L. M. Duas palavras ácerca de missões nacionaes. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 22 Abri. 1926. p. 3.

[399] CAMPELLO, Zacharias. Carta enviada a L. M. Bratcher, Secretário da Junta de Missões Nacionais em 16 de abril de 1926. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 27 Mai. 1926. p. 9.

Um ponto a ser destacado na carta é a informação sobre o seu casamento com Noêmia. Apesar de terem vários exemplos de missionários norte-americanos que vieram solteiros para o Brasil, a JMN preferia enviar para os campos os missionários casados. Ciente disso, Campello sentiu-se na obrigação de informar que casaria dentro de no máximo 20 dias, mesmo sem ter a data marcada para a cerimônia.

Depois de afirmar que era um "obreiro Crucificado com Christo", que não receava em deixar o "meio civilizado", e que era um "amante" da causa indígena brasileira, Zacharias definiu seu plano de "trabalho seguro e permanente" entre os xerentes:

> O homem prudente, quando quer edificar sua casa, senta-se, calcula como e com que ha-de realizar seus planos. A evangelização dos indios é uma tarefa séria e que carece de dedicação e amor. É necessario mesmo estar revestido da natureza de Christo, o qual não teve por deshonra deixar seu glorioso lar, o regaço paternal e baixar-se ao nível da humanidade para realizar a nossa salvação [...] O *nitido* entendimento desta verdade, fez-me tomar o plano de, no logar em que tenho certeza de fazer um trabalho seguro e permanente, estabelecer-me na aldeia, fundar escola e officinas dos officios em que estou versado, e dar instrucções ao mesmo tempo que procurar ferir-lhes a imaginação e impressiona-los com a mensagem do evangelho[400].

Zacharias Campello necessitava mostrar que estava preparado espiritualmente, bem como suas habilidades vocacionais para desenvolver o projeto que apresentara. Ele seria a primeira grande aposta dos batistas brasileiros entre os indígenas. Precisava provar que valeria a pena todo o investimento realizado em sua missão. Sua carta para Bratcher parece tê-lo convencido, uma vez que, em pouco mais de um mês, estava embarcando junto com sua primeira esposa para a região de Tocantínia onde permaneceria por mais de vinte anos[401].

No início, Zacharias e Noêmia se instalaram em Carolina. A cidade era uma das mais estruturadas da região e ficava relativamente próxima a Piabanha. Pouco tempo depois iniciaram os primeiros contatos com os nativos usando presentes (roupas, ferramentas, espelhos, etc.), e fazendo promessas de tirá-los da condição de miséria que supostamente viviam. Segundo Bratcher, uma das razões para a Junta ter dado o aval para a abertura do campo de missão foi que "desde 1902 os Cherentes têm clamado aos baptistas para que vão

---

[400] Ibidem.

[401] Além da Junta de Missões Nacionais, as Convenções Fluminense e de Pernambuco se prontificaram ajudar financeiramente a missão desenvolvida pelo casal Campello. Porém, vale ressaltar que, com a chegada de Francisco Collares à região pra trabalhar entre os índios, Zacharias Campello passou a se dedicar mais na evangelização dos sertanejos. BRATCHER, L. M. Relatorio da Junta de Missões Nacionaes da C. B. Brasileira relativo ao ano de 1926. **Acta da Convenção Batista Brasileira de 1927.** São Paulo. 1927. pp. 49 – 54.

em seu auxílio"[402]. Porém, apesar de ter planejado trabalhar entre os índios xerentes, foi entre os craôs que Zacharias empregou boa parte do seu tempo[403].

Nos contatos iniciais com os nativos, Campello entendeu que os índios precisavam aprender o português antes de serem inseridos na doutrina protestante. Desde a sua chegada, o missionário passou a ministrar aulas de português e matemática com o auxílio da sua esposa e da sua irmã[404]. Porém, logo Zacharias percebeu que os trabalhos não seriam tão simples quanto pensava. As distâncias, a cultura, a falta de recursos e de estrutura fizeram com que o missionário pedisse socorro à Junta de Missões Nacionais "[...] para dar expansão aos planos e aproveitar as oportunidades" [405]. Em uma carta enviada à Reunião da CBB em 1927, Campello fez algumas solicitações que julgava necessárias para que o trabalho entre os nativos pudesse trilhar os caminhos desejados:

> Em primeiro lugar preciso da cooperação espiritual de todo o povo de Deus. Em segundo lugar preciso da continuação do apoio moral da Junta e da Convenção Batista Brasileira. Em terceiro lugar, que haja qualquer resolução favorável para com o Collegio Indiano Baptista, pois que ele precisa de material, como seja: papel, tintas, livros, lápis, giz, e algum auxilio de vestuario para 40 meninos. Como tambem urge algum medicamento caseiro, pois que a criançada morre demais, sem tratamento além da feitiçaria[406].

Pedia ainda para "[...] á Junta adquirir um animal de 400$000 [...]"[407], a fim de facilitar "[...] as viagens que devo mandar fazer á cidade e as que eu mesmo devo fazer ás aldeias vizinhas [...], pois que é longe demais para faze-las a pé" [408]. Além disso, afirmava que era necessário o envio de uma professora devido ao "crescente interesse" dos nativos pelo aprendizado escolar[409].

Além disso, eram necessários roupas e medicamentos, uma vez que as crianças estavam perecendo por falta de assistência adequada. A segunda esposa de Zacharias, Orphisa Campello, no ano de 1932, se mostrava "horrorizada" com a situação da saúde entre a população da comunidade em que trabalhava. A missionária fez um apelo aos leitores d'*O*

---

[402] BRATCHER, L. M. Relatorio annual da Junta de Missões Nacionais da Convenção Baptista Brasileira. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 23 Jan. 1936. p. 6. Foto 6

[403] MARTINS, Mário Ribeiro. Dicionário Bibliográfico Regional do Brasil. Disponível em: <http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cod=3776&cat=Ensaios>. Acesso em: 05/10/2014.

[404] Nas documentações pesquisadas não foi possível encontrar o nome da irmã do missionário Zacharias Campello.

[405] CAMPELLO, Zacharias. Saudação do missionario Zacharias Campello á Convenção Baptista Brasileira. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 24 Fev. 1927. p. 7, 8.

[406] Ibidem.

[407] Ibidem.

[408] Ibidem.

[409] Ibidem.

Jornal Batista, em especial às mulheres da União Geral de Senhoras do Brasil, para que contribuíssem financeiramente com a missão entre os craôs. Orphisa descreveu que as mulheres da região davam à luz em condições desumanas à vista de todos os habitantes da tribo. Depois de nascida, as crianças não recebiam o tratamento necessário, dormiam no chão, não usavam roupas e alimentavam-se precariamente. Tal situação contribuía para que a mortalidade infantil fosse um dado alarmante entre a população local. Implorava pelas orações e doações afirmando ter certeza de que os corações das irmãs seriam tocados por tal situação[410].

Dulce C. L. Purin, biógrafa de Zacharias Campello, traz algo interessante sobre os trabalhos que o missionário desenvolvia. Sua obra tem um caráter apologético e confessional, mas indica um ponto que os missionários e os historiadores denominacionais não destacavam em seus discursos: a importância da participação das mulheres nas missões.

> Orfisa foi uma benção entre os craôs. Ensinava-os a ler e escrever, ajudava-os em suas necessidades, aconselhava-os e, sobretudo, evangelizava-os. Os índios apreciavam muito os cultos dirigidos por ela na ausência de Zacarias, quando em viagens missionárias a outros lugares[411].

É interessante que a participação da sua esposa foi fundamental para a consolidação daquilo que Zacharias desenvolvia. Orfisa, inclusive, pastoreava os indígenas e evangelizava-os junto com o marido. Contudo, assim como o trabalho de Beatriz Silva que será analisado mais adiante, a atuação de Orfisa é pouco estudada e enfatizada pelos historiadores da denominação. As biografias de missionárias, em sua maioria, são escritas por mulheres. O sistema patriarcal que impera nas denominações evangélicas faz com que em muitos casos o trabalho feminino seja silenciado, mesmo com toda a importância que as mulheres tiveram para a consolidação do missionarismo no Brasil.

Uma das mulheres mais importantes na consolidação do protestantismo no Brasil foi a missionária congregacional inglesa Sara Poulton Kalley. Simpatizante do movimento de escolas dominicais destacou-se como uma das principais difusoras dessa prática nas igrejas evangélicas brasileiras. Sara foi responsável pela organização do primeiro, e por muitos anos o único, hinário protestante usado no Brasil. O *Salmos e Hinos* foi publicado no Rio de Janeiro em 1861, quando as igrejas protestantes eram proibidas de fazer prosélitos e divulgar sua mensagem entre os brasileiros. Sete anos depois, o *Salmos e Hinos* teve a primeira versão

---

[410] CAMPELLO, Orphisa. Um appello angustioso da nossa missionaria Orphisa Campello. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 31 Mar. 1932. p. 10.
[411] PURIN, op. cit., p. 36.

publicada com partituras. Até os dias de hoje a maioria das músicas arroladas no hinário organizado por Sara são cantados nas igrejas protestantes mais tradicionais (presbiteriana, batista, congregacional, metodista e episcopal). Contudo, apesar de ter participado de todas as ações missionárias a lado do seu marido durante o período em que esteve no Brasil, apenas Robert R. Kalley é lembrado como o responsável pela organização da primeira igreja evangélica em solo brasileiro (Igreja Evangélica Fluminense). Em muitos casos Sara é tratada por historiadores protestantes apenas como a esposa de Robert e, quando muito, lembrada pela organização do hinário citado. Seu trabalho em relação à evangelização, a abertura de igrejas, às escolas dominicais, à assistência social e às questões educacionais nem sempre têm a atenção devida[412].

Para João Pedro Gonçalves de Araújo, essas representações, nas quais as mulheres são descritas apenas como auxiliadoras, foram trazidas pelos missionários, os quais impuseram práticas de distinção, isolamento e interdição sobre as mulheres. Essas crenças estavam baseadas em pressupostos históricos herdados de sociedades civis e religiosas, principalmente nos Estados Unidos. Apesar de o cristianismo ter um discurso de libertação das amarras, atitudes misóginas e excludentes fazem parte de sua retórica quando o assunto é o sexo feminino. "Elas já foram proibidas de cantar durante as celebrações, colocadas em salas separadas dos homens na hora dos serviços religiosos [...] e, somente na primeira metade do século XIX a mulher pôde orar em voz alta em uma reunião das igrejas protestantes"[413]. Essas atitudes, justificadas através do interdiscurso bíblico, foram construídas historicamente variando de acordo com o contexto e com a necessidade de se contar com as mulheres nas ações a serem realizadas. Quando as mulheres começaram a orar nas igrejas em voz alta, a indignação tomou conta de várias lideranças protestantes nos Estados Unidos. O pastor Charles Finney (1792- 1875) foi acusado de semear discórdias entre as igrejas, pois na sua congregação se permitia mulheres falarem em voz alta. A mulher deveria existir para viver em função dos homens. Eles eram os responsáveis por criar e legislar as leis que as mulheres deveriam obedecer. Segundo Araújo,

> A proibição da mulher falar na igreja veio para o Brasil como uma doutrina das igrejas dos Estados Unidos. Naquele país [...] somente permitiram que as mulheres orassem em voz alta no século dezenove. Foi nesse século, provavelmente em

[412] MATOS, 2008, op. cit.
[413] ARAÚJO, 2015, p. 16. Nas análises sobre o trabalho de Beatriz Silva será tratado o papel das missionárias norte-americanas que vieram para o Brasil e de como muitas delas conseguiram, apesar das questões apresentadas por Araújo, se destacarem como missionárias em diversas funções, mesmo antes da Guerra Civil norte-americana.

> virtude das condições sociais impostas pela guerra civil, que se permitiu que as mulheres servissem como enfermeiras, professoras ou missionárias[414].

Sandra Duarte de Souza, ao estudar as relações de gêneros nas igrejas cristãs, corrobora com parte da análise acima apresentada. Segundo a autora, identidades de gênero se conformam culturalmente no ocidente através do cristianismo que, ao longo dos séculos, tem atuado como constituidor e produtor de uma cosmovisão que acentua e legitima as diferenças sociais entre os sexos. Souza critica a teologia cristã por estar "[...] baseada em representações de gênero bastante desiguais, afirmando as diferenças entre os sexos como diferenças naturais e, mais ainda, sacralizando tais diferenças"[415]. No texto bíblico, os homens foram retratados como os personagens centrais, enquanto as mulheres foram naturalizadas e interpretadas como maléficas e inferiores. "O recurso à demonização das mulheres foi recorrente na história da Igreja"[416]. Os reformadores Lutero e Calvino não fugiram a essa regra. Tinham as mulheres como seres deploráveis que justificavam sua existência para a satisfação masculina. Na maioria dos casos, segundo tais reformadores, elas não cumpriam de forma correta seus papeis, agindo de modo a fazer os homens pecarem.

Muitos dos missionários que vieram para o Brasil, ou mesmo os nacionais que contribuíram com a expansão protestante nos séculos XIX e XX, buscaram representar mulheres e homens através de uma simbologia e um discurso religioso que secundariza a importância do gênero feminino. Souza lembra que as mulheres ainda estão ausentes da produção do saber teológico e aos espaços de destaque. "Ainda prevalece uma mentalidade que nega às mulheres o mesmo acesso ao sagrado conferido aos homens"[417]. Contudo, mesmo sendo tidas pela maioria das lideranças cristãs brasileiras como auxiliares no processo de expansão evangélica, "São as mulheres as colaboradoras mais assíduas das igrejas, aquelas que arrumam o templo, auxiliam na liturgia, realizam visitas, desenvolvem campanhas variadas etc."[418]. Assim, segundo a autora, apesar dos discursos que tentam inferiorizar a participação feminina nas missões, as mulheres são as principais responsáveis pelo crescimento e desenvolvimento das instituições evangélicas no Brasil.

Voltando às análises do trabalho desenvolvido pelo referido casal de missionários, percebe-se que, em muito daquilo que era realizado, principalmente quando se obtinha sucesso, o nome de Zacharias aparecia como o benfeitor. Era sobre ele que recaíam todas as

---

[414] Ibidem. p. 45.
[415] SOUZA, op. cit., p. 188.
[416] Ibidem.
[417] Ibidem. p. 194.
[418] Ibidem. p. 194.

glórias das conquistas. Foi ele quem entrou para a história dos batistas como o pioneiro na evangelização indígena, apesar do auxílio das esposas que teve ao longo da sua vida missionária.

Com os trabalhos de evangelização e educação iniciados, Campello passou a enviar relatórios procurando sempre mostrar que os nativos estavam se interessando pela missão na região. Fazendo uma descrição de suas atividades educacionais em 1927, informou ao secretário da Junta que "Em Pedra Branca houve uma frequencia admiravel, quer nas aulas diárias quer na E. D. A média da frequencia foi de 30 nas aulas diárias e 80 na E. D. Aqui em Kranopolis houve tambem igual frequencia nas aulas do C. I. B."[419]. Afirmou que tinha um exemplo prático dos primeiros frutos do seu trabalho ao descrever o suposto desenvolvimento de um nativo que se tornou seu amigo:

> Abilio (Kêapôn) é o indio que mais se tem civilizado; está muito melhor em seus costumes. É o meu amigo que me descobre os segredos tramados na aldeia occultamente; este anda sempre vestido. Depois do culto sempre me diz que compreendeu o que disse[420].

Essas informações, apesar de controversas, eram necessárias devido às constantes críticas que alguns líderes da denominação faziam ao trabalho entre os índios. Os retornos (conversões) eram considerados baixos em função do investimento exigido. Segundo os lideres da denominação, nas cidades, entre os civilizados, a evangelização era menos onerosa e as conversões se davam mais facilmente. Não era necessário ensinar uma nova língua, traduzir livros para novos idiomas, cuidar da saúde, da higiene, etc., com a mesma dificuldade que se enfrentava para trabalhar entre os nativos. Ao informar o interesse dos craôs pela Escola Bíblica Dominical ao mesmo tempo em que mostrou o número de alunos matriculados no Colégio Indígena, Campello tentava mostrar para as lideranças que, apesar das dificuldades, o trabalho de evangelização caminhava tão bem quanto o da civilização.

É interessante perceber no exemplo sobre o índio Kêapôn que, além de amigo, também era um informante de Zacharias sobre os possíveis ataques tramados contra os missionários. Alguns índios mostravam-se desconfiados com o trabalho dos batistas, por acharem que se tratava de aliados de fazendeiros da região. Por sua vez, os missionários protestantes afirmavam que os ataques eram incitados pelos padres. A alegação era que os sacerdotes católicos tinham medo de perder o suporte financeiro que o SPI dava para a Igreja. Dessa

[419] CAMPELLO, Zacharias. Diario de Zacharias Campello: missionario entre os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 05 Jan. 1928. p. 15.
[420] Ibidem.

forma, colocavam os nativos contra os evangélicos, "[...] os seus melhores bemfeitores [...]"[421]. Em uma reportagem publicada n'*O Jornal Batista* no ano de 1937, o presidente da Junta de Missões Nacionais informou que recebeu

> [...] um telegrama do missionário Francisco Collares, dizendo que elle, sua familia, e o companheiro que com elle trabalha, e tambem, ao que parece, o casal Campello, acham-se cercados pelos indios armados, com intenção de chacina-los e arrazar as propriedades da missão. Não sabemos qual a causa deste levante. Já algum tempo atrás, houve a tentativa de um outro, insuflado pelas intrigas diabólicas de um frade, e que não chegou a efetuar-se, graças as medidas tomadas promptamente pelas autoridades publicas, conscias dos seus deveres e responsabilidades"[422].

Fazendo uma comparação da carta acima com um artigo que Bratcher publicou n'*O Jornal Batista* três anos antes[423], percebe-se uma contradição nos discursos das lideranças da JMN. O secretário afirmou que os craôs estavam pacificados com a chegada dos batistas, que os missionários estavam em segurança e que os nativos mostravam interesse no aprendizado Bíblico e na evangelização. Por sua vez, o presidente da instituição, Manoel Avelino de Souza, em 1937[424], mostrou justamente o contrário. Os craôs queriam matar os missionários e essa não teria sido a primeira tentativa. É certo que a culpa foi colocada nos sacerdotes católicos, os quais supostamente procuravam "insuflar intrigas diabólicas" entre os índios e os missionários batistas. Mesmo assim, as relações não eram tão pacíficas como o secretário da JMN costumava mostrar. O discurso de sucesso propagado por Bratcher também pode ser questionado quando se observa a decisão tomada por Zacharias Campello um ano após o ataque relatado pelo então presidente da Junta. Apesar de terem conseguido sair ilesos da situação, após esse episódio, Campello e sua esposa optaram pelo trabalho entre os sertanejos[425].

---

[421] SOUZA, Manoel Avelino de. Nossos missionarios em perigo. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 25 Mar. 1937. p. 7.
[422] Ibidem.
[423] BRATCHER, L. M. Qual é o caminho? **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 28 Dez. 1933. p. 8, 9.
[424] Em 1934, Manoel Avelino de Souza tentou defender o Missionário Francisco Collares, uma vez que os relatórios apresentados pelo missionário não apresentavam conversões entre os nativos. SOUZA, Manoel Avelino de. A Junta e a instrucção dos indios e civilizados no interior. Tentativas no passado e no presente. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 15 Fev. 1934. p. 8.
[425] A esposa de L. M. Bratcher, A. Bratcher, enviou uma carta para a Junta de Richmond relatando o ocorrido. Afirmava que os indígenas estariam armados "[...] in revolt against all the whites". Não bastasse isso, "[...] they are using their guns against their best friends, the missionaries". A missionária dizia não entender como os protestantes, que trabalhavam pela melhoria da vida dos nativos, estavam sendo perseguidos e ameaçados de morte naquele contexto. Como tentativa de explicar o insucesso dos missionários protestantes em dialogar com os indígenas naquele evento, A. Bratcher culpou a Igreja Católica afirmando que a referida instituição estava incomodada com o sucesso que os evangélicos estavam demonstrando entre os nativos. As afirmações eram controvérsias; contudo, percebe-se uma tentativa de justificar a presença dos batistas na região, mesmo com as supostas ameaças que recebiam, inclusive de morte. BRATCHER, A. **Carta endereçada ao Dr. C. E. Maddry.**

Durante o período em que tiveram os indígenas como foco da evangelização, as notícias sobre os fracassos da missão superavam as de sucesso. Não havia como mostrar aos financiadores que o trabalho estava em uma constante crescente, que os índios estavam se interessando pelos estudos, que o número de convertidos e batizados estava aumentando se os indígenas estavam tentando matar os missionários. O tempo que Campello passou tentando cristianizar os nativos não foi suficiente para que apresentasse relatórios mostrando um número satisfatório de conversões. As críticas ao seu trabalho entre os indígenas só aumentavam.

Nesse sentido, Campello, que desde 1930 já havia afirmado que seu foco de evangelização seriam os sertanejos, em 1938 decidiu junto com sua esposa que os nativos não estariam mais no seu alvo de evangelização. Aos financiadores, Zacharias justificou sua mudança afirmando que o "ardor missionário [...] levou-o a abrir novos trabalhos, pois os planos de Deus para sua vida incluíam também as cidades e o povo que nelas vivia"[426]. Campello passou a abrir igrejas em comunidades do interior de Goiás e do Maranhão. Depois que o trabalho estava se consolidando, entregava-o a uma nova liderança e partia para outro local para abrir uma nova missão. Um ano depois (1939), a própria Junta de Missões Nacionais reconheceu que os esforços entre os nativos não apresentaram os resultados esperados, preferindo investir nos sertanejos. Mesmo assim, Zacharias continuou a dar suporte aos missionários que continuaram trabalhando com os índios na região, mas procurava sempre deixar claro que seu foco principal não seria mais a evangelização dos nativos[427].

3.3.2. Francisco Collares

Francisco Collares nasceu em Macaé, Rio de Janeiro, no dia 23 de junho de 1900. Filho de Antônio de Sá Cardoso e Maria Cardoso Collares, o missionário cresceu em sua terra natal, onde recebeu o aprendizado das primeiras letras. Converteu-se ao protestantismo aos 19 anos de idade, tornando-se membro da Igreja Congregacional de Bento Ribeiro, após realização de seu batismo. Teve o primeiro contato com os estudos teológicos através do missionário batista Salomão Ginsburg. Pouco tempo depois, transferiu-se para a Igreja Batista

---

Rio de Janeiro. In Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 23 Mar. 1937. p. 1, 2.

[426] Ibidem, p. 36.

[427] FALCÃO, Silas. Novos rumos na evangelização pátria. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Mai. 1939. p. 11.

de São Cristóvão, na qual foi novamente batizado. Não se pode afirmar com precisão as razões que levaram Francisco Collares a mudar de denominação. Contudo, os ensinamentos teológicos recebidos de Salomão Ginsbug parecem ter sido importantes na sua decisão[428].

Em pouco tempo como membro da nova denominação, Collares matriculou-se tanto no Colégio, quanto no Seminário Batista do Rio de Janeiro. Seguindo os conselhos de Salomão Ginsburg, transferiu-se para Recife, onde terminou o seu curso de Bacharel em Teologia no Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil. Após concluir sua formação, foi consagrado ao pastorado no dia 04 de março de 1928. Em Recife, conheceu Beatriz Collares, que na época era aluna da Escola de Trabalhadoras Cristãs, com quem contraiu seu primeiro matrimônio. Dessa relação teve as filhas Lídia Collares, que nasceu em Carolina, município localizado no sul do Maranhão (1931), e Stela Collares, nascida na Aldeia de Indianópolis, próximo ao município de Carolina, Maranhão (1932). Beatriz morreu em 1944, em Itacajá, Goiás (hoje Tocantins). Após sua morte, Francisco Collares contraiu novo matrimônio com a missionária Nair de Almeida, no dia 27 de dezembro de 1945[429].

Francisco Collares entrou na JMN em 1928. Em 1929, iniciou seus trabalhos na cidade de Carolina e, finalmente, em 1930, começou a evangelizar os índios craôs. Serviu como missionário da JMN até o ano de 1955, quando foi transferido para o Espírito Santo, onde fundou o Lar Espírito-Santense de Crianças, na cidade de Alegre. Faleceu no dia 20 de agosto de 1980[430].

A missão desenvolvida por Francisco Collares entre os índios começou em 1930. Bratcher fez questão de informar aos leitores d'*O Jornal Batista* que, depois de um ano de trabalho na cidade de Carolina, Collares e sua esposa haviam se estabelecido na aldeia de Pedra Branca, denominada Indianópolis, para realizar uma missão entre os índios craôs. Segundo o secretário da JMN,

> Os indios os receberam de braços abertos e, ha lá, uma opportunidade maravilhosa para o trabalho do Senhor. Já estabeleceram o seu Collegio e tem 5 meninos internos. Querem receber mais, porém, em vista da diminuição das entradas, a Junta achou por bem limitar o auxílio a 100$000 (cem mil réis) mensaes[431].

Porém, apesar da notícia entusiasmada de Bratcher, muitas foram as críticas ao casal de missionários pela sua opção em realizar um trabalho entre os nativos. As discordâncias

---

[428] MARTINS, Mário Ribeiro. Quem foi Francisco Colares? Disponível em: <http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cod=11311&cat=Ensaios>. Acesso em: 03/11/2014.
[429] Ibidem.
[430] O missionário que descansou. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 14 Set. 1980. p. 1.
[431] BRATCHER, L. M. Francisco e Beatriz Collares. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 22 Jan. 1931. p. 7.

partiam dos próprios membros da denominação batista, sobretudo por parte de algumas lideranças. Tais críticas começaram antes mesmo da chegada do casal a Pedra Branca, região onde deram início à evangelização dos indígenas.

É possível perceber nos relatórios e nas justificativas que os financiadores do trabalho missionário não aprovavam a ideia de se fazer prosélitos entre os indígenas. Em contrapartida, Francisco Collares procurava justificar a necessidade da abertura do trabalho entre os nativos usando dois principais argumentos. No primeiro, alinhando seu discurso ao do Estado, o missionário tentava mostrar que os indígenas deveriam fazer parte da sociedade nacional. Era necessário levar o litoral para o interior, a civilização para o selvagem, o moderno para o arcaico, dar nova vida aos que viviam em supostas condições de miséria e atraso moral, econômico e social. Nesse caso "'[...] civilizar' não caracterizava a ideia de uma exploração pura e simples, mas trazia a ideia de povoação, de dar aos índios meios para que se integrassem ao novo Brasil moderno"[432]. O evangelismo da nação brasileira precisava contemplar tais grupos para que eles fossem civilizados de acordo com os princípios da "Palavra de Deus". No segundo, eram exploradas as questões teológicas do trabalho missionário. Os índios precisavam da salvação, uma vez que supostamente praticavam uma religiosidade satânica e, portanto, deveriam conhecer a "mensagem do evangelho".

Tentando convencer os opositores do trabalho entre os índios da importância de se investir nesse tipo de missão, Francisco Collares descreveu, em 1930, quais seriam as três principais razões para que a evangelização dos nativos entrasse "de uma vez" na agenda do missionarismo batista no Brasil:

I – Os nativos também faziam parte da Grande Comissão - O missionário afirmou que Cristo teria ordenado que o evangelho fosse pregado a todos os povos e em todas as terras. Os índios, portanto, deveriam estar incluídos entre os ouvintes da "Palavra de Deus";

II- Por aqueles que eram vocacionados para evangelizar os nativos – Segundo o missionário, Deus teria chamado pessoas para trabalhar entre os índios no Brasil. Se a JMN não apoiasse o trabalho entre os indígenas estaria impedindo o desenvolvimento das pessoas que foram chamadas para esse fim;

III- Por ser uma obra de verdadeiro altruísmo – Os índios, dentre os brasileiros, eram os que mais possuíam suas vidas devastadas pelo "poder das trevas". O missionário alegava

[432] FREIRE, José Ribamar Bessa; LIBÂNIO, Pedro. Rondon, o Brasil dos sertões e o projeto de nação. In.: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memória do SPI:** textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910 – 1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011. p. 170.

que sem regras e sem limites desde a infância, aquelas pessoas entravam na vida de "miséria pecaminosa" precisando urgentemente do Evangelho para transformar-se.

No final da justificativa, fez o seguinte questionamento: "Surge, naturalmente, uma pergunta. Como fazer o serviço de modo que produza resultados positivos?" A resposta foi dada pelo próprio Collares com as seguintes sugestões: os obreiros precisavam demonstrar mais amor pelos nativos; os presentes deveriam desaparecer[433], uma vez que os índios precisavam aprender a conquistar as coisas; os nativos deveriam ser ensinados sobre a importância do trabalho para não viver na preguiça nem no nomadismo. Além disso, a JMN deveria investir na educação primária e no cuidado com os doentes. Concluiu suas palavras afirmando que: "Não é tão dificil [...] 'Si Deus é o vosso socio fazei largo os vossos planos'"[434].

Como não houve conversão de indígenas em pouco espaço de tempo, as críticas ao trabalho de Francisco Collares se tornaram uma constante por parte das lideranças da denominação. Em Santa Maria, povoado localizado a 12 km de Tocantínia, as primeiras conversões de índios só ocorreram 12 anos após a chegada dos batistas à região. Isso era inadmissível na visão de parte das lideranças. Qual a razão de tamanho investimento se os resultados não eram nem próximo do esperado pela denominação? Como conquistar a "Pátria para Cristo" perdendo tanto tempo entre pessoas de "coração duro" que não davam a mínima para as "Boas Novas de Salvação"[435]?

Foi necessária a intervenção do presidente da Junta de Missões Nacionais, Manoel Avelino de Souza, defendendo o trabalho realizado entre os indígenas. O presidente pediu paciência aos "irmãos", garantindo que em breve os críticos iriam se alegrar com as notícias que ele prometia divulgar. Reconhecia que "os resultados naturalmente não são os que desejamos, mas a obra não tem sido infructifera e perdida [...] É sempre uma obra de fé"[436]. Tentou argumentar a favor do casal de missionários afirmando:

> O que estamos fazendo na instrucção dos indios, como na evangelização, é trabalho de fé. Sem fé é impossível tentar, e mesmo continuar. Alguns já se tornaram impacientes com os resultados da semeadura entre os indios. E acham que se deve,

[433] O contato com os nativos era realizado através de presentes como espelhos, ferramentas, roupas, etc. Francisco Collares discordava desse tipo de atitude por acreditar que os índios só se aproximavam dos missionários com interesses materiais. Em 1930, afirmou que precisou falar "[...] *duro* a alguns indios, para perderem o habito de eternos pedintes". COLLARES, Francisco. Francisco Collares. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 11 Set. 1930. p. 7

[434] _____. Porque evangelizar os indios. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 30 Jan. 1930.

[435] _____. Olhando os campos: Francisco Colares. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 05 Nov. 1942. p. 3.

[436] SOUZA, Manoel Avelino de. A Junta e a instrucção dos indios e civilizados no interior. Tentativas no passado e no presente. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 15 Fev. 1934. p. 8.

> senão parar de vez, ao menos reduzir o esforço [...] Nada de desanimo e falta de fé, marchemos para o alvo. Deus porém nos dará a victoria para sua gloria e para salvação dos que perecem nas trevas e na miseria do pecado[437].

Apesar das dificuldades que relatava costumeiramente n'*O Jornal Batista*, Francisco Collares manteve o trabalho entre os índios craôs. Dizia que não podia abandonar os indígenas à própria sorte. Em um discurso proferido entre as lideranças batistas no ano de 1935, afirmou que:

> Ha no Brasil para mais de 3 milhões de indios que clamam pelo evangelho e pelo nosso amor [...] Multidões de multidões desejam ouvir as Boas novas [...] sejamos fieis batalhadores na causa de Deus, obriguemos a nós mesmos a renuncias de qualquer cousa, de qualquer pessoa, e revistamo-nos da graça de Jesus Christo, afim de levarmos a Salvação a todas as pessoas que a não têm ainda. E que Deus vos abençoe[438].

Ciente da importância de se divulgar informações n'*O Jornal Batista*, Collares demonstrava no periódico que estava feliz com a missão realizada entre os índios. Constantemente noticiava que os frutos na missão eram visíveis, uma vez que as crianças estavam mostrando interesse no aprendizado escolar, e os adultos nos cultos realizados nas diferentes aldeias[439]. Em 1935, mostrou os resultados da alfabetização entre as crianças, reiterando a necessidade da educação no processo de evangelização[440]. O presidente da JMN também ajudou Francisco Collares na propagação dos "grandes resultados" obtidos entre os craôs, noticiando que o trabalho entre os índios em Piabanha estava indo muito bem, uma vez que os adultos tinham interesse em ouvir a "Palavra", e as crianças demonstravam amor pelos estudos[441]. Em um relatório enviado à JMN no ano de 1937, Collares e Campello informaram que uma das escolas mantidas pela missão "[...] encerrou brilhantemente seu primeiro anno lectivo, com um excelente programa de temperança, que empolgou o audictorio. Está vencida uma etapa que muito contribuiu para melhorar as circumstancias. Todo o trabalho vae bem, louvado seja o Senhor [...]"[442].

Analisando as citações acima, percebe-se que Francisco Collares tentava mostrar a educação como a principal facilitadora do proselitismo entre os indígenas, uma vez que ela facilitava a civilização e, consequentemente, a evangelização. A estratégia de evangelizar e ao

---

[437] Ibidem.
[438] COLLARES, Francisco. A evangelização dos indios: discurso de Francisco Collares. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 16 Mai. 1935. p. 6.
[439] _____. Evangelizando os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 07 Abr. 1932. p. 6.
[440] _____. Noticias dos campos: Francisco Collares. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 05 Set. 1935. p. 7, 8.
[441] SOUZA, Manoel Avelino de. Noticias dos campos. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 30 Mai. 1935. p. 9.
[442] COLLARES, Francisco; CAMPELLO, Zacharias. Noticias alegres. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Fev. 1937. p. 10.

mesmo tempo educar já vinha sendo usada pelos missionários batistas desde o século XIX. Collares argumentava que, se a metodologia foi bem sucedida entre civilizados, também deveria ser usada entre os indígenas. Contudo, também é possível entender aquilo que Collares propagava como uma estratégia discursiva para justificar os investimentos realizados até então. Como os indígenas não mostravam interesse em converter-se ao protestantismo batista, mostrar que eles estavam frequentando as escolas e passando por um processo de aculturação visava diminuir as críticas que as missões desenvolvidas entre os nativos constantemente recebiam das principais lideranças.

Victorino Moreira, um dos poucos líderes batistas defensores da obra de evangelização realizada por Francisco Collares, procurou mostrar a importância do trabalho de missionários/professores nas aldeias, principalmente entre as crianças. Segundo Moreira, os índios adultos imploravam aos missionários: "'Cuidae dos nossos filhos; nós os velhos, já não damos mais nada, somos tortos, criámo-nos nos caminhos errados, no ambiente viciado [...] Temos a cabeça muito dura. Cuidae, pois dos nossos filhos'"[443]. Victorino Moreira tentou mostrar que "os velhos" eram desinteressados com relação ao aprendizado, pois já haviam sido criados em caminhos errados, em ambientes viciados, e tinham "a cabeça muito dura".

Francisco Collares também possuía um pensamento semelhante. Segundo o missionário:

> "[...] É difficil mover os corações dos indios adultos ao arrependimento. A nossa esperança repousa nas crianças, por isso, estamos nos esforçando para captivar a sympathia dos paes, afim delles nos confiarem os filhos, para que possamos guial-os nos caminhos do Senhor" [...] Estamos promptos para enfrentar os sacrificios para ver resultados na evangelização indigena. Uma coisa pedimos aos servos do Senhor – VOSSAS ORAÇÕES"[444].

Dentre as instituições de ensino organizadas por Francisco Collares, o Colégio Batista Fulgencio Soren, na cidade de Itacajá, então norte de Goiás, se destaca desde a sua formação por duas razões principais. A primeira diz respeito ao seu contexto de formação. Em uma de suas viagens de visita às aldeias que evangelizava no ano de 1942, o missionário teria encontrado três crianças órfãs, "abandonadas à própria sorte". O pai estava procurando alimento na região e a mãe morrera doente, enquanto o genitor estava ausente. Naquele

[443] MOREIRA, Victorino. Missões nacionaes e o indio brasileiro. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 21 Jan. 1937. p. 5.
[444] COLLARES, Francisco. Diario de Francisco Collares (Evangelizando os indios). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 23 Out. 1930. p. 8.

mesmo dia, Francisco e sua esposa teriam tomado a decisão de construir uma escola, que também serviria de orfanato, para cuidar das crianças abandonadas da região[445].

A segunda razão é que a instituição é tida como a principal responsável pela formação educacional da cidade de Itacajá. A procura por vagas na escola, principalmente para o internato, crescera de tal forma que a população se multiplicou ao redor da instituição. Aos poucos, aquilo que era um pequeno povoado se desenvolveu. Desta forma, o povoado foi elevado à categoria de município, pela Lei Estadual 891, de 12 de novembro de 1953. A prefeitura da cidade, fazendo um breve histórico do município descreveu que:

> A fundação de Itacajá deveu-se aos esforços do missionário batista, Pr. Francisco Colares que ali se radicara em 1938 para evangelizar os Índios Kraôs. Tendo porém, em vista as necessidades dos sertanejos, fundou uma escola e um orfonato (sic). "A cidade começou com um orfanato fundado pelo Pr. Francisco Colares e sua mulher Beatriz, em 10 de abril e 1942."[446].

Apesar da forma romântica que a história é contada pelos representantes da denominação, é possível perceber a importância da instituição para a comunidade local, bem como para a inserção evangélica na região. Num contexto em que a Igreja Católica gozava de vários privilégios por parte do Estado, inclusive com o apoio na catequização indígena, a formação de um município a partir de um trabalho protestante é algo que merece ser destacado[447]. A Igreja Católica era acusada pelos protestantes de desviar os recursos que recebia para catequizar os nativos e ainda "[...] a pretexto de civilizá-los, tomam-lhe as terras e reduzem-nos a categoria de escravos. Ainda apelam para os bons sentimentos do povo, arrecadando gordas ofertas"[448].

A estratégia de inserção religiosa e educacional adotada por Francisco Collares, por muito tempo foi defendida por missionários batistas norte-americanos, os quais, na maioria dos casos, desempenhavam duplos papéis, como o de evangelista e o de professor. Muitos líderes protestantes afirmavam ter como objetivos primordiais melhorar as condições educacionais do país, auxiliar no processo de inserção da "religião verdadeira" e de uma cultura superior, em detrimento da inferior, católica, que estaria impregnada no Brasil desde a chegada dos primeiros europeus. Dessa forma, procuravam investir em educação formal nos mais variados níveis, pois, nas considerações das lideranças evangélicas, a sociedade

---

[445] Informação disponível em: <http://www.sibapa.net/larbatista/>. Acesso em: 04/11/2014.
[446] A fundação de Itacajá. Disponível em: <http://www.itacaja.com.br/historia1.html>. Acesso em: 03/11/2014.
[447] CALVANI, Carlos Eduardo B. A educação no projeto missionário do protestantismo no Brasil. **Revista Pistis Prax.** Curitiba, v. 1, n. 1, Jan-Jun. 2009, pp. 53-69.
[448] SILVEIRA, Moysés. Missão religiosa estrangeira para colonizar as fronteiras do Brasil. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 09 Out. 1941. p. 1.

brasileira só lograria avanços quando a educação formal fosse valorizada e tida como primordial[449].

A intenção em mostrar a educação como principal auxiliadora no processo de conversão ficava nítida em algumas documentações (cartas, relatórios, jornais, etc.). Os batistas afirmavam que a escola seria um espaço perfeito para se evangelizar, uma vez que se poderia concentrar um grande número de pessoas em um só local. A evangelização precisaria ser acompanhada da educação e a educação precisaria ser acompanhada da evangelização[450]. Segundo Daniel B. Lancaster, para ter êxito na obtenção de conversos, missionários batistas afirmavam ser necessário investir no aperfeiçoamento escolar e não apenas na construção de templos[451].

Antonio Gouvêa Mendonça corrobora com a ideia defendida por Daniel B. Lancaster quando afirma que as missões não tinham apenas a função de conversão, mas também de civilização. Mendonça destaca que a intenção de se investir em escolas teve dois objetivos principais. O primeiro, ideológico, com os colégios centrais, cujas funções mesclavam-se com o interesse de atingir os altos escalões da sociedade. O segundo, representado pelas escolas paroquiais (como as construídas nas aldeias), era mais instrumental, pois tinha a função de facilitar o proselitismo, na medida em que o ensino visava a inserção do indivíduo na nova fé. O protestantismo, a religião do livro, só poderia lograr êxito em meio a pessoas alfabetizadas, uma vez que havia a necessidade da leitura para o acompanhamento das liturgias, bem como para o estudo bíblico[452].

Porém, apesar de Francisco Collares ter apresentado algum sucesso em sua estratégia de inserção religiosa com o auxílio da educação, nem todas as lideranças batistas compactuavam com essa metodologia de evangelização. Como foi visto no primeiro capítulo da tese, a maioria dos missionários nacionais afirmavam que instituições de ensino deveriam ficar em segundo plano, pois o objetivo principal da missão era a evangelização. Se a missão entre os índios era tida como perda de tempo, uma escola numa aldeia significava desperdício de recursos. Nos anos 1930, várias eram as queixas contra a manutenção de colégios e escolas paroquiais. Nos grandes centros, a alegação era a de que o Brasil havia sentido os efeitos da

[449] SEIXAS, Mariana Ellen Santos. Protestantismo, política e educação no Brasil: a propaganda do progresso e da modernização. **Revista Brasileira de História das Religiões.** Maringá, PR, Ano III, n. 7, 2010, pp.333-358.
[450] VILAS-BOAS, Ester Fraga. A influência da pedagogia norte-americana na educação em Sergipe e na Bahia. **Revista Brasileira de História da Educação.** Maringá (PR), n, 2, jul – dez, pp.1–30. 2001.
[451] LANCASTER, 1999, op. cit.
[452] MENDONÇA, 1995.

crise de 1929, fazendo com que muitos pais tirassem seus filhos das escolas[453]. Nesse caso, não era possível manter uma grande instituição, uma vez que não havia alunos para arcar com os gastos de seu funcionamento. Já as escolas paroquiais nas aldeias eram vistas como investimentos sem retorno, pois os índios não pagavam mensalidade. Além disso, os uniformes, os materiais, a alimentação e, em alguns casos, os transportes que serviam os alunos, eram todos custeados pela missão[454].

Um dos maiores críticos da manutenção de grandes colégios e de escolas paroquiais por parte das JMN e da Junta de Richmond foi o missionário norte-americano Arthur Beriah Deter. Em cartas enviadas aos superiores nos Estados Unidos, procurava sempre mostrar o investimento na educação como descaso com a evangelização. De acordo com Deter, algumas igrejas estavam em estado degradante e com dificuldades financeiras enormes. Os templos estariam correndo o risco de serem fechados e os salários dos pastores não estariam sendo pagos. Enquanto isso, recursos "valorosos" eram desperdiçados com a educação[455]. Em 1933, mostrou todo seu descontentamento ao Dr. Maddry, um dos secretários da Junta de Richmond, criticando a forma com que o dinheiro estava sendo investido em colégios. Segundo Deter, a Junta gastara centenas de milhares de dólares em instituições de ensino, mesmo sabendo que raramente ocorriam conversões nas escolas. Tal verba deveria servir ao proselitismo para a "salvação dos perdidos"[456].

Contudo, não foram apenas as críticas das lideranças nacionais e internacionais que estiveram entre as dificuldades enfrentadas por Francisco Collares no seu projeto de salvação dos indígenas. Bratcher, um dos principais incentivadores do estabelecimento da missão entre os nativos, em alguns momentos também reconhecia que o evangelismo dos indígenas seria mais complicado na sua execução, bem como mais oneroso por todo o aparato auxiliar necessário[457].

A situação dos nativos também era tida como um empecilho para um sucesso mais imediato no processo de catequese. Beatriz Collares dizia que tinha muita dificuldade em "anunciar o evangelho" para as crianças e as mulheres das tribos que visitava devido "ás

---

[453] BAGBY, William B. **Carta endereçada ao Sr. Victorino Gans.** Porto Alegre, RS. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 16 Dez. 1931. p. 1, 2.
[454] MATOS, 2008.
[455] DETER, A. B. **Carta endereçada ao Dr. Maddry.** Curitiba, PR. Arthur Beriah Deter Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 27 Ago. 1934. p. 1, 2.
[456] _____. **Carta endereçada ao Dr. Maddry.** Curitiba, PR. Arthur Beriah Deter Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 02 Jun. 1933. p. 1, 2.
[457] BRATCHER, L. M. Relatorio annual da Junta de Missões Nacionaes da Convenção Brasileira, relativo ao anno de 1930. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 22 jan. 1931. p. 5 – 8.

circunstancias de peccado que rodeiam aquellas pobres creaturas"[458]. Muitos indígenas, "[...] guiados pelos seus pagés, rejeitam a Palavra de Deus, não querendo deixar os seus costumes velhos e pecaminosos e, presos nas trevas, continuam sob o dominio da mais negra superstição"[459]. Tais "costumes velhos e pecaminosos" eram tidos como os principais responsáveis por atos de violência por parte da maioria dos indígenas. No ano de 1932, Beatriz Collares relatou que presenciou o espancamento de uma índia pelo seu marido na frente de todos da aldeia. Pedia orações para que o trabalho de inserção missionária não fosse abalado pela condição de "pecaminosidade", que gerava todo o horror presenciado por ela e por seu marido quase que semanalmente[460].

O próprio Francisco Collares, apesar de todo o discurso de sucesso analisado anteriormente, por um momento chegou a pensar em desistir de realizar a catequese entre os índios craôs. Em um relatório apresentado à Junta de Missões Nacionais no ano de 1931, afirmou que "[...] o tradicionalismo do indio, não somente a tradição, mas os vícios, pecados e preconceitos de raça fazem tremendos obstaculos ao nosso trabalho"[461]. Dizia que incansavelmente estava "pregando o evangelho aos indios, mas, [...] "elles", entretanto, continuavam na dureza dos seus corações, sem escutar os meus conselhos, por isso estava resolvido a abandoná-los, porque via que os meus esforços eram baldados"[462]. Segundo Collares, sua decisão não se concretizou porque um dos nativos, a quem chamava de "índio Raymundinho", teria implorado pela sua paciência, reconhecendo a "dureza do coração dos selvagens", mas garantindo que em breve os frutos seriam colhidos, apesar das dificuldades[463]. Percebe-se nas citações acima que o missionário tentava convencer as lideranças batistas que valeria o esforço para a manutenção dos trabalhos entre os indígenas. Mesmo mostrando "dureza nos corações" alguns nativos *imploravam* para que a missão fosse mantida no local. A ideia era sensibilizar ofertantes e novos missionários a contribuírem com a evangelização daquelas aldeias no interior de Goiás.

É interessante perceber as singularidades, descontinuidades e contradições nos discursos dos missionários e das lideranças da JMN. Em determinado momento, a missão estava dando frutos. Em outro, o trabalho estava um fracasso. Por um instante, os missionários afirmavam que estavam ali por uma vocação e que não abandonariam o trabalho.

---

[458] COLLARES, Beatriz. Entre os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 27 Ago. 1931. p. 8.
[459] Ibidem.
[460] _____. Entre os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 12 Mai. 1932 . p. 8.
[461] COLLARES, Francisco. Relatorio de Fracisco Collares. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 07 Mai. 1931. p. 10.
[462] Ibidem.
[463] Ibidem.

Contudo, escreviam cartas afirmando que pensavam em desistir da missão, uma vez que o evangelismo entre os nativos era difícil e as conversões não ocorriam tão facilmente. Mesmo assim, o trabalho na região foi mantido pela JMN, apesar das dificuldades internas e externas enfrentadas pelos missionários envolvidos. Francisco Collares insistiu na tentativa de catequisar os índios craôs até sua saída da missão em 1955. Porém, vale ressaltar que, no ano de 1939, a Junta decidiu que a "Evangelização da Pátria" precisava seguir novos rumos (evangelização dos sertanejos). Mesmo assim, os missionários afirmaram que continuariam com os esforços para inserir os indígenas na sociedade nacional e ao mesmo tempo "ganhá-los para Cristo"[464].

3.3.3. Beatriz Rodrigues da Silva

Beatriz Rodrigues da Silva nasceu no dia 15 de novembro de 1909, no Rio de Janeiro. Filha de pais católicos, Antônio Rodrigues da Silva (português) e Feliciana Araújo Lemos (carioca), cresceu em Osvaldo Cruz, subúrbio da cidade, então Capital Federal. Os vizinhos levavam todos os filhos do casal para a Igreja Congregacional onde deram os primeiros passos na fé evangélica. Anos mais tarde seus pais também se converteram ao protestantismo. Ainda na adolescência, Beatriz passou a visitar a Igreja Batista em Ricardo de Albuquerque, onde foi batizada no dia 27 de fevereiro de 1921, pelo pastor F. F Soren. Nessa época, conheceu o missionário da Junta de Richmond, L. M. Bratcher, que viu "[...] nela uma futura obreira"[465].

Em pouco tempo, Bratcher chamou-a para estudar no Colégio Batista no Rio de Janeiro, onde após sete anos tornou-se professora e missionária. Beatriz dizia que foi nas aulas de Bratcher que ela descobriu sua vocação para a evangelização. Depois de formada, passou a lecionar na Escola Batista da Igreja de Ricardo de Albuquerque. Segundo Margarida Lemos Gonçalves, "foi nessa época que se entregou à causa missionária, oferecendo sua vida para ser usada por Deus pelo tempo que ele a quisesse"[466]. No dia 18 de setembro de 1935, foi apresentada pela primeira vez como a mais nova missionária da JMN na Reunião da Convenção Batista do Distrito Federal. Beatriz deveria seguir para Piabanha a fim de desenvolver uma missão entre os índios xerentes. Bratcher fez um discurso "emocionado" ao

[464] FALCÃO, Silas. Novos rumos na evangelização pátria. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Mai. 1939. p. 11.
[465] GONÇALVES, M., 2011, op. cit., p. 10.
[466] Ibidem. p. 11.

apresentar Beatriz e sua amiga Lygia de Castro, essa última enviada para desenvolver um trabalho entre os sertanejos no sul do Maranhão.

> A Junta de Missões Nacionaes da Convenção Baptista Brasileira tem a grande honra e prazer de apresentar officialmente á Denominação Baptista no Brasil, as suas duas novas missionarias ao sertão: Lygia Martins de Castro e Beatriz Rodrigues da Silva. Ambas são formadas pelo Collegio Baptista do Rio de Janeiro, onde fizeram um curso brilhante. A primeira irá abrir uma escola em Carolina, Maranhão e a segunda abrirá uma escola em Piabanha, Goyaz. Pelo seu heroismo christão, fazem-se merecedoras de todo o nosso apoio espiritual e material, e dele muito dependem para o sucesso da obra em que vão se empenhar[467].

Beatriz também fez um discurso procurando mostrar que estava preparada para trabalhar entre os índios. Elencou as possíveis dificuldades que enfrentaria, mas mostrou-se confiante que as venceria com a ajuda de Deus "[...] a Quem até o vento e o mar obedecem"[468].

> Conhecendo as actuais necessidades do Trabalho no Sertão Brasileiro, apresentei-me á Junta de Missões Nacionais, afim de obter a opportunidade de tomar parte na ceifa dos campos que estão brancos. Hoje, diante dos meus irmãos, dou graças a Deus por sentir a chamada para falar de Christo ás almas sem esperança [...] si não conhecessemos a autoridade da Voz que afirma jamais ousariamos levantar os olhos para o elevado ideal de buscar o Sertão de nossa terra, preciosidades para a coroa do mestre [...] Virão tempestades, mas Aquelle a Quem até o vento e o mar obedecem, segurar-nos-á a mão no meio dos perigos; faltar-nos-á o abrigo do lar paterno, temos, porém, uma casa na Rocha e um lugar na familia de Christo[469].

Antes da sua partida, Bratcher fez questão de informar aos leitores que a missionária "Beatriz Rodrigues da Silva. Nomeada no fim do anno de 1935. Seguirá viagem no fim de janeiro de 1936 para Piabanha, estado de Goyaz"[470]. No dia 23 de janeiro de 1936, o então secretário da JMN fez o seguinte convite aos que desejassem se despedir da missionária antes da sua partida para iniciar o trabalho entre os xerentes:

> No sabbado 25 do corrente, ás 14 hs., embarcarão aqui, no "Itapé", (que estará atracado no armazem 13), com destino aos seus campos de trabalho, as srtas. Beatriz Silva e Lygia de Castro, as novas missionárias da J.M.N. da C.B.B. Os irmãos que quizerem dar-lhes o adeus de despedida, os votos de boa viagem e de pleno sucesso na sua missão, devem estar no cáes em frente ao armazem citado, algum tempo antes da hora supradita[471].

---

[467] BRATCHER, L. M. Dia de Missões Nacionais. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 27 Fev. 1936. p. 9.
[468] SILVA, Beatriz. Discurso proferido perante a Convenção B. Federal. **O Jornal Baptista.** 27 Fev. 1936. p. 9.
[469] Ibidem.
[470] BRATCHER, L. M. Relatorio Anual da Junta de Missões Nacionais da Convenção Baptista Brasileira, relativo ao ano de 1935. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 23 Jan. 1936. p. 6, 7.
[471] _____. As novas missionárias da J.M.N. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 23 Jan. 1936. p. 14.

Acreditando ser alguém chamada por Deus para evangelizar e civilizar os nativos, a missionária despediu-se da família no dia 25 de janeiro de 1936. Depois de mais de 30 dias de viagem, na sexta feira 28 de fevereiro de 1936, Beatriz chegou ao seu destino[472].

A ida de Beatriz para a região de Piabanha teria sido fruto do suposto desespero dos índios xerentes, que estariam clamando pela presença de missionários na região. Em 1930, Bratcher afirmou que chefes da referida etnia teriam andado quilômetros a pé em busca do "PÃO DA VIDA". A citação abaixo ajuda a entender as possíveis razões da abertura de um trabalho missionário entre os nativos daquela localidade.

> Numa carta recente do nosso missionario em Carolina temos a informação duma commissão que foi de Piabanha á cidade de Carolina para pedir aos nossos missionarios para mandarem alguem ajudal-os. Esta commissão era composta do chefe e um outro indio, de uma aldeia no logar acima mencionado. São dos cherentes, uma tribu que conhece a lingua portuguêsa e por isso facil de serem attingidos pelos nossos missionarios. Os irmãos devem se lembrar que esse pedido foi voluntario da parte dos indios. Mostram que elles conhecem o nosso trabalho e estão ansiosos de receber as mesmas bençams. Nós devemos attender a este apello. Não devemos virar as costas e dizer a estes indios que não temos nada para elles. Si eles viessem pedir pão, as nossas mãos estariam abertas. Elles vêm pedir uma coisa muito mais necessaria muito mais importante, PÃO DA VIDA. Como é que nós podemos dizer, não?[473].

Seis anos após esse "apelo" dos xerentes, Beatriz Silva passou a trabalhar na região de Piabanha como missionária da JMN. A disposição dos nativos em "aceitar o evangelho" foi a principal justificativa usada por Bratcher para angariar recursos entre as igrejas batistas no Brasil. Dizia-se feliz, pois Beatriz partira para o campo mostrando convicção de ter atendido ao "chamado do mestre".

Nas palavras proferidas por Beatriz Silva perante a Convenção Batista Federal, percebe-se em suas considerações um discurso de convencimento ao demonstrar preocupação com o alcance das "almas sem esperança". Os índios deveriam conhecer os princípios protestantes para poder sair da "situação de miséria" na qual se encontravam. Uma escola seria criada para que os nativos da região fossem inseridos na "sociedade nacional"[474]. Beatriz Silva foi designada como responsável pela organização da escola, que deveria servir como um espaço auxiliar para facilitar o processo de catequização.

Outro ponto a ser observado é o da ideia de promotores do progresso e da civilização, que esteve presente nos discursos da Junta, bem como no da referida missionária. Os nativos eram sempre os atrasados e os protestantes aqueles que, com a ajuda divina, iriam tirá-los da

---

[472] GONÇALVES, M. L., op. cit.
[473] BRATCHER, L. M. Um pedido dos indios. **O Jornal Baptista.** 13 Fev. 1930. p. 10.
[474] _____. Dia de Missões Nacionais. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 27 Fev. 1936. p. 9.

condição de miséria da qual supostamente viviam. Os missionários seriam responsáveis por ensinar e nunca aprender. Eram sempre os doadores, nunca os receptores. Mesmo quando necessitavam estudar os idiomas nativos, não consideravam o aprendizado uma forma de aculturação, mas uma simples estratégia para facilitar a comunicação.

Com os ideais acima em mente, a missionária aos poucos foi se instalando em Piabanha e iniciando seu trabalho de evangelização. No dia de sua chegada, Beatriz participou da criação da Escola Batista de Piabanha. A instituição tornou-se o principal centro de evangelização dos índios xerentes a partir daquele momento[475]. Dois dias após a inauguração, em 02 de março, a Escola deu início às atividades com a presença de vinte e dois alunos (índios e sertanejos). A instituição acompanhou a proposta de Getúlio Vargas de civilizar os nativos e inseri-los na "sociedade nacional". Além das matérias comuns (português, matemática, ciências, história, geografia, etc.), organizações foram criadas para que os nativos entendessem a importância de uma vida regrada nos "princípios básicos de civilidade".

Margarida Lemos Gonçalves, biografa de Beatriz Silva, faz uma descrição dos trabalhos que teriam sido desenvolvidos pela missionária. É certo que os relatos abaixo são apologéticos e de uma pessoa ligada à denominação, mas mostram a importância do trabalho da missionária entre os indígenas na região, bem como alguns resultados obtidos com a sua chegada. Além disso, é possível notar a importância que a missionária deu à educação, mesmo com alguns líderes da JMN se opondo ao trabalho educacional em conjunto com a evangelização.

> A missionária-professora mantinha na Escola: 1. O Pelotão de Saúde, responsável pela higiene do aluno (do corpo e dos utensílios escolares), bem como da sala de aula e até do ambiente em que o aluno se envolvia no lar. A Escola exigia, por meio de seu Pelotão, que os alunos conservassem limpos os quintais de suas casas e as instalações sanitárias [...] 2. O Grêmio Lítero-Esportivo Rui Barbosa, que cuidava da vida intelectual dos alunos, incentivando a leitura, organizando festas, criando músicas, promovendo competições literárias, tudo com o objetivo de trabalhar a vida dos cidadãos de amanhã. Por muito tempo não houve eleições no Brasil. Mas o Grêmio Rui Barbosa as utilizava anualmente na escolha da nova diretoria [...] 3. O Grêmio de Ex-Alunos, que passou a se chamar Beatriz Silva, cuja diretoria era escolhida pelos que já haviam passado pelo Colégio e que se reuniam uma vez por ano, quando voltavam e participavam de um programa de festividades que acontecia sempre no primeiro sábado de julho [...] 4. A "Associação de Alunos Evangélicos", que surgiu após a implantação do curso Fundamental e Médio, cuja função era não apenas aperfeiçoar a vida cristã dos alunos crentes, mas também evangelizar os que não conheciam Jesus[476].

[475]VILELA, Esmeralda Campelo. **Meus pais:** Zacarias Campelo – Biografia. Disponível em: <http://www.esmeraldacampelo.com.br/pais.htm>. Acesso em: 05/11/2014.
[476] GONÇALVES, M. L., 2011, pp. 22 – 24.

Os dois principais objetivos de Beatriz Silva em Tocantínia são contemplados na citação acima. Evangelização e educação deveriam caminhar de mãos dadas. Iniciando com a instrução bíblica, passando pelo ensino de princípios democráticos, e indo até a limpeza das instalações sanitárias das residências[477], a missão prometia cumprir os ideais da Junta e do Estado, evangelizando "os que não conheciam Jesus" e inserindo os nativos na "sociedade nacional".

É interessante perceber que Beatriz Silva partiu para o campo sem ser casada. Pelo menos até a primeira metade do século XX, não era comum uma mulher deixar a casa dos pais se não fosse para formar uma nova família. Os espaços públicos, bem como os cargos tidos como de responsabilidade, eram exclusivos dos homens. Às mulheres estavam reservados os espaços privados, principalmente os domésticos. Nas missões, os cargos ocupados por mulheres eram em sua maioria os tidos pelas organizações missionárias como secundários. O homem era o pastor, a mulher era professora de escola bíblica; o homem era médico, a mulher era enfermeira; o homem era o líder de uma missão, a mulher era a auxiliar. Mesmo quando as mulheres partiam para o campo de missão solteiras, pelo menos no Brasil, dificilmente ficavam à frente dos trabalhos a serem realizados.

Catherine B. Allen fez uma crítica a algumas organizações missionárias por não permitirem que mulheres aspirassem a postos considerados mais altos dentro das missões, mesmo quando os trabalhos realizados pelas missionárias eram considerados mais árduos que os dos homens. Em suas análises sobre a formação de organizações missionárias femininas nos Estados Unidos, a autora mostra que, no ano de 1800, mulheres batistas e congregacionais, criaram a Boston Female Society for Missionary Purposes, uma das principais agências missionárias femininas daquele país. Essa agência foi responsável pelo envio de muitas missionárias protestantes para diversas partes do mundo, a fim de desenvolver trabalhos interdenominacionais, mesmo que boa parte dos batistas não concordasse com a realização de evangelismos ecumênicos. A Boston Female Society for Missionary Purposes cresceu vertiginosamente, a ponto de na segunda metade do século XX, destacar-se como a maior organização feminina dos Estados Unidos[478].

É interessante perceber que, apesar de fazer parte da maior organização feminina dos Estados Unidos (independente de ser de cunho religioso ou não), essas mulheres, até meados de século XX, eram impedidas de assumir postos considerados tidos como exclusivamente masculinos (pastora de uma igreja, por exemplo). Um fato a se destacar é que a organização

[477] Nesse caso, nas residências dos sertanejos ou de índios que não viviam como nômades.
[478] ALLEN, 2002, op. cit.

era (e ainda é nos dias de hoje), responsável pelo sustento financeiro de diversos projetos missionários, inclusive dando suporte a homens que se dispunham/dispõem a ir para o campo. Mesmo assim, apenas no final do século XX as críticas à consagração de mulheres ao pastorado foi diminuindo, e as mulheres puderam aspirar ao sacerdócio sem sofrer tanta discriminação. Desde então, o número de pastoras batistas, principalmente no sul dos Estados Unidos, vem crescendo, apesar de elas ainda não gozarem do mesmo *status* das lideranças masculinas[479].

Contudo, algumas missionárias conseguiam driblar esse sistema patriarcal. Para isso foi necessário enfrentar situações desconfortáveis e desafiadoras, principalmente considerando os espaços destinados às mulheres no contexto estudado nesta tese[480]. Eliane Moura da Silva analisa vida de mulheres norte-americanas, algumas delas solteiras, que partiam para o campo missionário desafiando normas de condutas religiosas e sociais do contexto em que estavam inseridas. A historiadora cita como exemplo a missionária metodista Martha Watts que, assim como Beatriz Silva, partiu para o campo para trabalhar como educadora e evangelizadora sem ter contraído o matrimônio. Watts afirmava que não casaria, haja vista que havia casado com a missão. Não desejava ter filhos, pois Deus já os havia dado quando a colocou para cuidar dos alunos. Não precisava de auxílio de um marido para o sustento, uma vez que sua provisão vinha de Jesus Cristo. Watts foi responsável pela fundação de várias escolas e orfanatos durante os mais de vinte anos que trabalhou como missionária no Brasil[481]. Ainda segundo Eliane Moura da Silva, essas missionárias que migravam para os mais diversos países como médicas, enfermeiras, professoras, teólogas, etc., desafiavam as

> [...] imagens de confinamento, de representações tradicionais que ligavam todas as mulheres à terra e à família, como figuras dos modelos tradicionais que negavam vontade de fuga e de buscar desafios [...] muitas delas, diante das condições em que viveram, reinventaram seus limites, suas inserções religiosas e formas de sobrevivência [...] Viajaram, migraram, mudaram de lugar e de situação, integradas nas grandes mobilidades rurais e urbanas, nacionais e internacionais [...] Viajar e trabalhar como missionárias em países distantes, exóticos, desconhecidos e de difícil acesso, em viagens arriscadas, foi uma aventura. Significou também o alargamento dos horizontes onde puderam se inscrever de outras formas e maneiras[482].

Em uma entrevista realizada com o historiador Zaqueu Moreira de Oliveira é possível perceber as estratégias usadas pelas mulheres destacadas nas análises de Eliane Moura da

---

[479] Ibidem.
[480] HARDON, John A. **El cristianismo en el siglo XX.** Santander (Espanha): Editorial Sal Terrae, 1973.
[481] SILVA, E. M., 2010a.
[482] _____, 2012, p. 102, 103.

Silva. O pai do historiador, José Joaquim de Oliveira Filho, acompanhou L. M. Bratcher na viagem que o missionário norte-americano realizou em 1935 e, em 1937, junto com a sua esposa, Zilda Moreira de Oliveira, se tornou missionário da JMN na cidade de Natividade. As descrições abaixo fazem parte da memória de alguém que falou com saudosismo dos pais e de quem admirava aquilo que eles realizaram como missionários batistas. Tem-se que levar em conta os anos e as intenções do entrevistado ao narrar eventos que lhes vinham à tona. Sabe-se que muitos desses eventos são selecionados na memória, mesmo que indiretamente, por aqueles que se predispõem a conceder entrevistas[483]. Contudo, a fala de Zaqueu Moreira de Oliveira contribuiu para o entendimento da importância do trabalho feminino, mesmo quando os homens são tidos como os principais responsáveis pelo desenvolvimento das missões. Ao falar do trabalho desenvolvido por sua mãe na área da educação, o referido historiador descreveu:

> Eu até admiro muito a minha mãe, porque eu sai de casa com dez anos de idade para estudar, porque não havia instituições. A única escola que havia aonde (sic) meus pais moraram era uma escola, era a escola batista fundada por minha mãe (nessa época em que eu sai já morava em Babaçulândia) [...] Eu como criança e adolescente ia de férias, porque morava, estudava fora onde havia colégios, ginásio e colégio e... ao chegar meu pai sempre tinha uma viagem programada. Era uma viagem de cerca de um mês. Minha mãe nunca reclamou porque ela tava (sic) morrendo de saudade dos filhos, eu e meu irmão mais velho que na ocasião estudávamos fora. Minha mãe nunca reclamou de eu passar um mês só com meu pai. [...] fundou várias escolas. Fundou escola em Natividade, eu não sei se fundou em Porto Nacional, que estiveram lá apenas um ano, Pedro Afonso e, depois, fundou em Babaçulândia. Então ela fundou várias escolas [...] Era chamada "Escola Batista de...", dependendo do local de Natividade, de Pedro Afonso, de Babaçulândia, e depois eu disse que ela fez o curso de enfermagem, e aí ela já estava depois morando em Carolina [...] ela iniciava uma escola, chamava escola batista e... como não havia nenhuma outra escola as pessoas iam e... eu fiz o que se chamava primário com ela [...] era muito importante, porque eles sabiam que éramos batista, o evangelho era anunciado, o testemunho era dado do evangelho, não é? E pessoas iam pra igreja e... não muitos... alguns se convertiam, realmente. Era pela influência da escola também [...] além de alunos, que também se convertiam [...] Ela era uma evangelista pessoal fora do comum, extraordinária [...][484].

Segundo Zaqueu Moreira de Oliveira, sua mãe também atuou como enfermeira:

> Depois ela tinha um dom especial pra trabalhar com doentes e resolveu fazer um curso de enfermagem e... foi muito útil pra ela [...] Carolina era uma cidade maior, cidade... na região a única que tinha um médico. As outras não tinham nenhum médico. Doutor Zeca. Então esse médico... esse médico... ele... tinha muita experiência e vinham muitas pessoas do mato [...] pra tratamento com o doutor Zeca.

[483] JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. **A Oralidade dos velhos na polifonia urbana.** Fortaleza: Imprensa Universitária, 2003.
[484] OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. Entrevista realizada nas dependências do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil. Recife, 30 de setembro de 2015.

> E doutor Zeca mandava pra minha mãe. Tinha toda confiança nela. E ela nunca extrapolou. Quando ela via que não tinha como ajudar ou orientando ou então dando algum medicamento que eu mandava pra ela – no Brasil todo mandavam amostra grátis pra ela, né? – então quando ela sabia que precisava de algo a mais ela mandava pro doutor Zeca: "volta lá com ele". E doutor Zeca, quando ela mandava, ele não cobrava [...] ela já cuidava antes de fazer [...] era quase com se fosse uma médica... E o doutor Zeca tinha toda a confiança nela. Eu me lembro, pouco antes de ela falecer eu estive em Carolina, a casa era cheia. Às vezes a pessoa chegava pra se tratar passava um mês lá em casa, um mês, uns dois meses, às vezes até mais [...] pessoas que não podiam voltar realmente... aí ela hospedava [...] bom, ela não podia chamar enfermaria propriamente, né? Ela fazia o atendimento e tinha medicamentos, tinham muitos medicamentos [...] eu mandava muitos remédios pra ela e eu não era o único, várias outras pessoas mandavam amostra grátis. Eu ia ao médico e pedia amostra grátis e dizia: "doutor me dê pra eu mandar para o campo missionário" [...] e eles davam com toda satisfação [...]. Então ela tinha muitos medicamentos[485].

Como foi citando anteriormente, as palavras de Zaqueu M. Oliveira trazem à memória a história de sua família. História que ele procurou narrar mostrando que seus pais desenvolviam um trabalho exemplar que deveria ser seguido. O saudosismo nas palavras de Oliveira mostra alguém que entendia as ações da sua mãe como benéficas para a população local[486]. Contudo, é possível ver em seu depoimento a importância que o trabalho feminino tinha nas missões desenvolvidas no Brasil. Segundo Oliveira, em quase todas as cidades em que seu pai abriu uma igreja sua mãe fundou uma escola. As instituições de ensino estimulavam diversas pessoas a irem aos cultos e, segundo seus relatos, alguns se convertiam. Além disso, sua mãe também atuou como enfermeira atendendo pessoas de diversas localidades que buscavam atendimento médico. Em uma região que só possuía um único médico formado, o trabalho da missionária Zilda Moreira de Oliveira parece ter sido fundamental para os que de alguma forma buscavam amparo nas missões que o casal desenvolvia.

Voltando às análises do trabalho de Beatriz Silva, vale ressaltar que a missionária também achava importante divulgar aquilo que estava desenvolvendo para o grande público[487]. Oito meses após a sua chegada a Piabanha, a missionária divulgou n'*O Jornal Batista* os primeiros "frutos colhidos" entre a população local:

---

[485] Ibidem.

[486] FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Apresentação. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral.** 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

[487] Como foi visto ao longo da escrita desta tese, era comum os missionários tornarem público suas ações, principalmente mostrando o suposto sucesso naquilo que estavam desenvolvendo. Todas as denominações que desenvolviam trabalhos de evangelização nesse período usavam dessa estratégia. SOUZA, Márcio Pereira de. **Palanque de papel:** os discursos dos jornais evangélicos brasileiros no período da República Velha. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). 2007. 180 f. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista do Estado de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP, 2007.

> O collegio conta com 29 matriculados, e, desses 20 frequentam regularmente a Escola Dominical. Estou bem animada com o trabalho das senhoras; já fizemos o estudo do Manual da União Geral, conseguindo que seis se apresentassem para o exame; destas, quatro passaram com o gráu superior a 95. Tenho muitas esperanças no trabalho todo, especialmente com os pequenos. Hoje tivemos 29 na E. D. Peço que os rogos sejam levantados a favor desta criançada[488].

As primeiras notícias levadas a público não poderiam ser diferentes. Por duas possíveis razões Beatriz informou que estava "bem animada" com o desenvolvimento de sua missão. A primeira era a novidade. Os índios empolgados com a presença da missionária demonstravam interesse naquilo que ela estava trazendo para a região. A construção de uma escola com recursos próprios e a disposição de ir de casa em casa chamando as pessoas para participar dos cultos aumentava o interesse da população local. Nesse sentido, a divulgação do trabalho entre os nativos não poderia ser diferente. Era importante demonstrar o sucesso dos seus esforços na missão. A segunda, mesmo que de ordem diferente, esteve ligada à importância da propaganda missionária em um periódico de grande circulação. Informar o desenvolvimento de trabalhos missionários em jornais protestantes era de suma importância para dar maior visibilidade à missão, bem como para estimular as ofertas daqueles que se sentiam sensibilizados com as notícias recebidas.

Em 1938 Beatriz Silva mostrou felicidade ao relatar os progressos obtidos nos trabalhos em Tocantínia e em Bela Vista. Afirmou que o número de conversos só crescia, que as escolas dominicais possuíam mais alunos a cada domingo, e que no Colégio a procura por vagas aumentava todos os dias. Pedia para que a Junta enviasse mais missionários para que o trabalho se realizasse de forma tranquila[489].

Em 1940, descreveu com entusiasmo que o trabalho educacional estava em franco progresso. Naquele ano,

> [...] Treze alunos do Colegio se decidiram, sendo quatro internos. Agora três alunos deram profissão de fé, razão por que me sinto muito alegre. Nosso Colegio está com a matricula encerrada em cem, por não poder admitir mais alunos. Temos agora dez internos muito ativos em todos os trabalhos da Igreja"[490].

Em 1943, Beatriz tornou pública a viagem que realizou por várias cidades na região em que trabalhava, mostrando-se feliz pelo fato de muitas pessoas terem se convertido devido às suas pregações. Um animal que havia ganhado através de uma oferta no ano anterior estava

---

[488] SILVA, Beatriz. Boas novas que nos alegram. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 10 Set. 1936. p. 9.
[489] _____. Cartas animadoras. **O Jornal Baptista.** 03 Mar. 1938. p. 11.
[490] _____. Notícias recentes dos missionários: Beatriz Rodrigues da Silva. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 06 Jun. 1940. p. 5. 5 (3)

facilitando o seu deslocamento[491]. Em suas andanças era sempre acompanhada por "Dudú, aquela moça que se converteu em 1936 e passou a ajudar-me no Colegio [...]"[492].

No mesmo ano, relatou que em cidades da região estavam sendo implantadas Escolas Populares Batistas, nas quais índios e sertanejos aprendiam a ler e a escrever. Segundo Beatriz Silva, em todos os locais que ela passava as pessoas "insistiam" para que um trabalho batista fosse instalado. Em virtude da suposta sede do evangelho demonstrada pelo povo da região, solicitou à JMN trabalhadores que lhe auxiliasse no seu campo de atuação[493].

Pelo menos três vezes por semestre, cartas, avisos, pedidos de ofertas, pedidos de oração e agradecimentos eram noticiados, a fim de que seus interlocutores tomassem conhecimento do desenvolvimento dos trabalhos. Além disso, Beatriz usou *O Jornal* para agradecer aos leitores de suas notícias, em sua maioria mulheres, que enviavam diversos tipos de ofertas (dinheiro, roupas, ferramentas, alimentos, remédios, material escolar, etc.) para auxiliá-la na catequese dos indígenas. Agradecia também aos que escreviam para desejar-lhe sucesso em seu trabalho na missão.

Segundo o redator d'*O Jornal Batista*, a propaganda também objetivava mostrar para a população brasileira, bem como para as autoridades constituídas, que entre os índios e os sertanejos:

> [...] os batistas mantêm escolas diarias com refeições, livros, roupas gratuitas, para os indios, bem como no centro de Goiaz, sob a direção de pessoas com o curso normal completo; mantem uma enfermeira formada, tirada da chefia do Pronto Socorro de Recife; mantêm um dentista formado na Faculdade de Odontologia da Universidade do Brasil. Poderiamos ainda mencionar o trabalho que o dr, L.M. Bratcher, norte americano que tem dedicado a vida e dinheiro em beneficio dos indios e do sertanejo de nossa terra, fazendo ele como individuo, e alem de tudo estrangeiro, o que missão nenhuma fez por maior subvenções que tivesse[494].

Essa construção discursiva baseada no sucesso foi analisada por Dana L. Robert[495] em sua crítica às histórias missionárias narradas como tratados de pessoas que abandonam suas vidas e seus ideais em busca de um objetivo superior e celeste, pondo em risco sua integridade por aquilo que acreditam ser a vontade divina. A historiadora não mostra total descrédito pelos relatos dos missionários, nem por aquilo que eles afirmavam acreditar. Porém, contesta

---

[491] BRATCHER, L. M. Um animal para o campo de Beatriz. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 26 Fev. 1942. p. 6.
[492] SILVA, Beatriz. Notícia dos campos. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 25 Fev. 1943. p. 6.
[493] _____. Cartas sem comentários: de Beatriz Silva – Tocantínia – Goiaz. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 24 Jun. 1943. p. 2.
[494] SILVEIRA, Moysés. A catequese dos indios como pretesto para explorações. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 05 Set. 1940. p. 3, 4.
[495] ROBERT, 2008, op. cit.

essas visões que mostram apenas perspectivas idealistas acerca das missões. Um dos pontos levantados pela autora é a mudança de visão na forma de inserção missionária, bem como na forma de viver de cada missionário. Os missionários não apenas influenciaram, mas também foram influenciados pelos costumes e crenças dos locais em que se dispuseram a trabalhar. Porém, procuravam mostrar que eles eram os únicos anunciadores do *verdadeiro cristianismo*, que transformava os indivíduos alcançados pela evangelização.

É importante ressaltar que o contexto histórico influencia tanto a escrita quanto a leitura de quem a faz. A produção de cartas, livros, revistas, jornais e relatórios não estavam dissociados do momento do qual eram produzidos. Os receptores (leitores) também não estavam alheios às informações que recebiam. Qual a razão da produção de tantos textos mostrando os trabalhos missionários sempre em uma crescente, mesmo diante de tantos percalços enfrentados nas frentes missionárias durante o contexto em questão? O historiador Roger Chartier lembra que, em diversos momentos, a escrita (incluindo os discursos e representações que nela estão presentes), bem como a leitura, trilhou diferentes caminhos, todos em conexão com questões culturais, políticas, sociais, religiosas e econômicas. Em todos os casos havia interesses[496]. No caso das missões protestantes no Brasil, o objetivo era mostrar o suposto crescimento das frentes missionárias para justificar as diversas solicitações de recursos às organizações missionárias.

Porém, esses discursos de sucesso, em alguns momentos, vinham acompanhados por lamentações. Uma delas era pelo fato de "a seara ser grande, e pouco serem os ceifeiros". O interdiscurso bíblico era utilizado para encorajar jovens a se desprenderem da vida nas grandes cidades e se dedicarem ao trabalho missionário. Em 1937, Beatriz Silva afirmou que os trabalhos estavam em franco crescimento, mas poderia ruir caso novas pessoas não colocassem suas vidas à disposição "da causa do Senhor".[497]. Além disso, os investimentos realizados naquela missão não eram suficientes. Era necessário ampliar os recursos. Aqueles "pobres aborígenes" deveriam estar entre as prioridades da JMN. Beatriz reconhecia a crise financeira enfrentada pelas organizações missionárias desde 1929, mas reiterava que todos os esforços eram válidos, uma vez que o objetivo maior era ganhar a Pátria para Cristo[498].

Bratcher, procurando endossar as palavras da missionária, afirmou que os trabalhos na região de Tocantínia estavam em constante progresso. Informou que os índios estavam entregando suas vidas a Cristo e felizes com a presença da missionária. A chegada de Beatriz

---

[496] CHARTIER, 1991, op. cit.
[497] SILVA, Beatriz. As nossas missionárias. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 23 Set. 1937. p. 10.
[498] _____. Falam os nossos missionarios aos baptistas do Brasil: Beatriz Rodrigues da Silva. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 19 Jan. 1939.

Silva à região teria melhorado a vida das pessoas, uma vez que "Beatriz conquistou um logar invejavel nos corações dos indígenas [...]". Afirmava ainda que o trabalho seria bem melhor caso ela "[...] tivesse quem acompanhasse nas viagens ás aldeias. A unica solução para o problema seria a ida de uma enfermeira para trabalhar no sertão"[499].

Os discursos de Bratcher e Beatriz Silva possuem pontos em comum, podendo ser analisados dentro do mesmo contexto. Em ambos os casos é possível ver a preocupação com o crescimento da missão e com a necessidade de se enviar recursos humanos e financeiros para o campo de trabalho. Contudo, Bratcher era o responsável por esse envio. Ao noticiar n'*O Jornal Batista* que necessitava de ajuda para a missão, a principal pessoa que Beatriz desejava alcançar era justamente o secretário da JMN. Cabe ressaltar que, devido à crise enfrentada pela Junta desde o ano de 1929, Bratcher quase sempre informava que os recursos eram escassos, e que naquele momento não havia novos interessados na evangelização dos indígenas. Essa teria sido a razão para o apelo feito a algum enfermeiro que desejasse seguir para a região de Tocantínia.

As notícias divulgadas pelos três missionários analisados neste capítulo procuravam relacionar as missões realizadas entre os índios e os sertanejos. Na maioria dos casos, os trabalhos eram descritos como uma benção, em desenvolvimento, dando frutos, etc. Porém, nem sempre esses frutos eram discriminados. Em alguns momentos, devido às críticas recebidas de leitores e financiadores do evangelismo batista no Brasil, os missionários precisaram justificar-se. Nesse sentido, procuravam demonstrar que estavam trabalhando arduamente para

> "[...] evangelizar os indios, por esta razão promovemos tudo que venha influenciar para o levantamento espiritual e moral destas infelizes creaturas tão dignas de melhor sorte. Temos, portanto, sobre os nossos ombros uma dupla missão entre os indios: - civilizaá-los e evangeliza-los"[500].

Apesar das afirmações acima, o número de convertidos era considerado pequeno se comparado ao investimento realizado. Quando precisou apresentar "algumas ligeiras noticias sobre a marcha do trabalho do Senhor entre os indios Kraôs, residentes em Indianopolis, Norte de Goiaz"[501], Francisco Collares afirmou que estava sendo muito difícil obter sucesso na evangelização dos indígenas, "[...] isto por causa delles serem inveterados no peccado e vícios; assim como receberam e recebem dos seus vizinhos civilizados os maus exemplos e

[499] BRATCHER, L. M. Relatorio da viagem missionaria: o trabalho entre os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 09 Dez. 1937. p. 10.
[500] COLLARES, Francisco. Evangelizando os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 10 Dez. 1931. p. 7.
[501] Ibidem.

conselhos, com raras excepções"[502]. Mesmo reiterando que promovia "tudo que venha influenciar para o levantamento espiritual e moral destas infelizes creaturas", nenhum índio havia se convertido na região desde a sua chegada, no ano de 1930.

Os líderes da JMN passaram a afirmar que seria mais interessante concentrar os esforços do missionarismo entre os sertanejos. A. R. Crabtree, um dos missionários e historiadores denominacionais que estava no Brasil naquele momento mostrou que os trabalhos indígenas não estavam dando os frutos que a JMN desejava. Segundo o autor:

> Baptist missionary work among the uncivilized Indians has not been notable successful [...] The strained relations between the roving Indians and Brazilians on the borderland have created distrust on both sides. While little progress has been made in evangelization, something has been accomplished in opening the way[503].

Nesse sentido, em 1939, as lideranças da organização apresentaram aquilo que deveria ser os

> Novos rumos na evangelização patria. Novos rumos sem desprestigiar os antigos. E é esse o caminho por que se envereda, em nossos dias, a Junta de Missões Nacionais. O trabalho de evangelização aos selvagens continúa de pé. Ele tem revelado até que ponto chega o heroismo cristão. Os anais de sua historia estão repletos de feitos herioicos, de exemplos vívidos de consagração e amor a Cristo. Sim, continua de pé e deve continuar. Mas a Junta voltou as suas vistas para os semi-civilizados, empreendendo uma fortissima campanha evangelistica no sertão brasileiro. A experiencia veio provar que este era um rumo certo. Zacarias estava tão convicto disto que, segundo nos informou, no Recife, nem esperou pela determinação da Junta para armar sua tenda entre os sertanejos. E Deus provou que isto era Sua vontade, coroando de grande êxito o trabalho do seu servo[504].

Zacharias Campello foi o primeiro missionário da JMN a desenvolver um trabalho entre os índios no Brasil. Apesar de seus relatórios entre os nativos apresentarem diversos "feitos heroicos", os financiadores das missões indígenas acreditavam que os resultados não estavam justificando a canalização de recursos para esse fim. Campello teria percebido a insatisfação com os resultados e, por conta própria, resolveu mudar a estratégia de expansão batista pelo interior do Brasil, intensificando o proselitismo entre os sertanejos.

As lideranças missionárias perceberam ao longo dos anos que os nativos continuavam com suas crenças, ritos e mitos, mesmo afirmando ter se convertido ao cristianismo. As festas, em alguns casos, eram adorações a divindades cultuadas antes da chegada dos missionários.

---

[502] Ibidem.
[503] op. cit., p. 133.
[504] FALCÃO, Silas. Novos rumos na evangelização pátria. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Mai. 1939. p. 11.

Em outros, os nativos procuravam mostrar que estavam prestando cultos ao Deus cristão, provavelmente tentando obter a aprovação dos missionários, ou mesmo tentando, de alguma forma, cultuar ao novo Deus sem perder suas tradições. Isso não era bem visto aos olhos dos missionários que faziam de tudo para acabar com tais práticas, na maioria das vezes sem sucesso[505].

Analisando o missionarismo batista na região de Tocantínia, principalmente entre os índios xerentes, Patrícia C. Grigório[506] afirma que a distância para um grande centro urbano, a dificuldade com a língua, a falta de recursos humanos e financeiros e a presença católica que realizava atividades religiosas e culturais entre os índios, teriam dificultado o trabalho de evangelização por parte dos batistas nos anos 1930.

Foi apenas em meados da década de 1950, com a chegada da missionária Anna Muller, enviada pela Missão Novas Tribos do Brasil (fundada em 1953), que o trabalho entre os nativos da região se consolidou. É interessante observar que, mesmo com missionários batistas naquele momento se opondo ao trabalho realizado em conjunto com outras igrejas, a Missão Novas Tribos do Brasil possuía um caráter interdenominacional. Nos dias atuais, a referida organização é vinculada à JMN da CBB. No ano de 1982, a Convenção formalizou sua atuação entre os xerentes junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Atualmente, os xerentes contam com duas igrejas batistas lideradas por índios, realizando cultos à sua maneira. Grigório destaca que a presença católica na comunidade sempre foi de grande expressão, porém, os batistas foram mais ativos e conseguiram maior êxito em seu projeto missionário e civilizatório. Segundo a historiadora, raramente um índio xerente se declara católico dada a forte presença batista no local[507].

Outro ponto a ser destacado é que a Missão Novas Tribos do Brasil esteve ligada ao Instituto Linguístico de Verão (SIL – sigla em inglês), organização norte-americana que visava estudar línguas nativas, principalmente na América Latina, com o objetivo de facilitar o trabalho missionário entre os indígenas. A partir dessa parceria foi possível constatar um maior número de conversos entre os nativos, uma vez que eles tinham acesso a pregações,

---

[505] Segundo Niall Ferguson, esse descontentamento foi uma constante entre o missionarismo protestante ao redor do mundo até pelo menos a primeira metade do século XX. Segundo o historiador, missionários que trabalhavam na África ficavam insatisfeitos com o resultado dos trabalhos que ali eram desenvolvidos. Muitos se diziam convertidos, mas continuavam a andar sem roupas, participando das festas em suas comunidades e possuindo configurações familiares abominadas pelas lideranças protestantes. FERGUSON, Niall. **O Império**: como os britânicos fizeram o mundo moderno. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

[506] GRIGÓRIO, Patrícia Costa. "O Evangelho não destrói culturas": a Missão Transcultural Batista entre os índios Xerente do Tocantins. In: Anais do XVI Congresso de História da ANPUH-Rio: Saberes e Práticas Científicas, 1, 2014, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Universidade Santa Úrsula, 2014. 1 – 10.

[507] Ibidem.

literaturas e músicas em seu próprio idioma. Muito dessa empreitada esteve ligada à expansão capitalista do empresário Nelson Rockfeller no Brasil. Sua família realizou, a partir dos anos 1920, no mesmo contexto em que os missionários norte-americanos decidiram expandir as missões para o interior, um levantamento das condições de vida de povos da Amazônia e do Brasil Central. Contudo, foi justamente após os anos 1950 que o investimento em diversas regiões do país começou com mais afinco. Rockfeller doou milhões de dólares para missões abertas em locais de seu interesse econômico. Estudar as línguas nativas foi uma estratégia que ele utilizou para ganhar a confiança dos indígenas e explorar as riquezas que possivelmente haviam em determinada região. A partir de então, as missões entre os nativos cresceram no Brasil. Nas regiões em que o SIL esteve presente, o número de indígenas que se declaram protestantes superam, em alguns casos, o número daqueles que se declaram praticantes de religiosidades nativas[508].

Como afirmou o missionário Silas Falcão, o trabalho entre os sertanejos deveria ser a prioridade dos batistas a partir de 1939. Não se pode afirmar que a evangelização sertaneja só ocorreu a partir daquele ano. Contudo, os investimentos em recursos humanos e financeiros foram ampliados com esse objetivo e a evangelização dos indígenas foi sendo colocada em segundo plano pela JMN. O próprio Silas Falcão foi responsável pela abertura de algumas igrejas no interior do Brasil, principalmente a partir dos anos 1950[509].

[508] COLBY, Gerard; DENNETT, Charlotte. **Seja feita a vossa vontade:** a conquista da Amazônia – Nelson Rockfeller e o evangelismo na idade do petróleo. Rio de Janeiro: RECORD, 1998.
[509] Informação disponível em: <http://www.museubatistadosertao.org/igrejas.html>. Acesso em: 03/11/2014.

Considerações Finais

Este trabalho buscou contribuir para o estudo da inserção protestante no interior do Brasil na primeira metade do século XX, em especial a da denominação batista na região central do país. As conclusões da pesquisa indicam o alinhamento de pensamento e ações da Junta de Missões Nacionais (JMN) da Convenção Batista Brasileira (CBB) com outras correntes evangélicas, bem como com ações estatais. Cabe ressaltar que não havia até o momento um trabalho que se debruçasse sobre a inserção missionária batista no interior do Brasil na primeira metade do século XX, sobretudo em se tratando da evangelização dos indígenas.

As ações da JMN visavam evangelizar o Brasil Central, mesmo que parte dos missionários, sobretudo os norte-americanos, se colocasse contra a abertura de missões no interior naquele período. Até o início dos anos 1920, os norte-americanos afirmavam que as grandes cidades deveriam receber os investimentos em recursos humanos e financeiros para o desenvolvimento das missões. Os brasileiros defendiam que os povos do interior necessitavam de maior atenção, haja vista a suposta situação precária em que viviam nos níveis social e espiritualmente. Essas discordâncias deram origem ao Movimento Radical que dividiu a denominação no país até os anos 1970.

Mesmo com as divergências supracitadas, os dois lados resolveram apostar na evangelização dos indígenas após a apresentação do relatório da viagem realizada por L. M. Bratcher pelos rios Tocantins e Araguaia no ano de 1925. Durante a Reunião da Convenção Batista Brasileira em 1926, William B. Bagby, então um dos principais missionários entre os batistas, endossou o relatório de Bratcher e indicou que aquele momento era oportuno para a expansão missionária para o interior.

Bagby justificou seus argumentos com diversas passagens da história cristã, tentando convencer as lideranças presentes na Reunião que a oportunidade de se evangelizar os indígenas não poderia ficar para outro momento. Outras denominações protestantes já estavam elaborando projetos de catequização dos nativos. Líderes de organizações internacionais estavam se reunindo há dez anos (Panamá, 1916) tentando criar estratégias de expansão missionária no sul do continente americano. Além disso, desde 1910, o Estado brasileiro vinha dando mostras de interesse em incorporara os indígenas na sociedade nacional.

Com a leitura de fontes e bibliografia, percebeu-se que os batistas procuravam mostrar um afastamento ideológico do estado e de outras correntes religiosas. Contudo, foi possível observar que as ações da JMN a partir de 1926 estiveram relacionadas com os projetos de expansão das fronteiras missionárias por parte de outras denominações, bem como com a expansão das fronteiras territoriais e políticas, principalmente relacionadas aos trabalhos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Concluiu-se, no entanto, que essa inserção missionária por parte da JMN no interior brasileiro entre 1925 e 1939, não obteve o êxito desejado pelos líderes da denominação, haja vista as constantes críticas e as tentativas de desistência por parte dos missionários envolvidos no projeto em questão. Após treze anos de tentativas de evangelização dos nativos, a JMN decidiu que deveria permanecer com projetos de evangelização do interior, mas que o alvo a ser alcançado seria a população sertaneja.

Essa opção já era praticada desde 1930 por Zacharias Campello, primeiro missionário que a JMN enviou para evangelizar os indígenas. Campello concluiu que as dificuldades em se fazer prosélitos entre os nativos eram muito maiores que os resultados obtidos nos primeiros quatro anos de seus trabalhos em Piabanha. As conversões (mudanças culturais e religiosas) não estavam ocorrendo conforme o planejado. Os indígenas não respondiam aos anseios dos missionários batistas.

Apesar de em alguns relatórios os missionários apresentarem o insucesso das missões realizadas entre os nativos, Bratcher fez uma nova viagem em 1931 pela mesma região para ampliar o trabalho em desenvolvimento justificar para as lideranças batistas que o esforço realizado tinha sua razão de ser. Nas duas ocasiões que subiu pelos vales dos Rios Tocantins e Araguaia, Bratcher relatou n'*O Jornal Batista* ações de sucesso e fracasso, paisagens atraentes e perigosas, pessoas dóceis e traiçoeiras e, como não poderia deixar de ser, a suposta degradação material, moral e espiritual causada pela Igreja Católica. Era necessário justificar tanto esforço e, ao mesmo tempo, atrair os leitores com questões que teoricamente eram alheias à evangelização.

A maneira como as igrejas batistas foram organizadas ao longo de sua história pode ajudar na compreensão da necessidade da divulgação das ações missionárias n'*O Jornal*. Apesar de, no caso do Brasil, as igrejas batistas estarem em sua maioria ligadas à CBB, as comunidades locais não são obrigadas a contribuir financeiramente ou enviar pessoas para auxiliar nas ações desenvolvidas pela Convenção. As igrejas batistas são independentes e, como tais, decidem em assembleia o destino dos recursos humanos e financeiros de sua comunidade. Por mais que uma congregação possa achar interessante aquilo que sua

denominação está desenvolvendo por meio de sua organização principal, são os votos dos membros, aliados à autorização do sacerdote local, que definem os rumos a serem tomados em todas as questões.

Todos os missionários citados ao longo da tese conheciam o funcionamento de sua igreja. Os textos publicados n'*O Jornal*, as cartas enviadas às organizações missionárias, os apelos realizados pelas "almas" dos indígenas eram tentativas de sensibilizar comunidades e organizações fazerem doações se colocarem a disposição para evangelizar os povos que habitavam o sertão brasileiro. Como foi visto ao longo dessa narrativa, as estratégias variavam, mas o objetivo de angariar recursos estava presente na maioria dos discursos.

O segundo capítulo da tese mostrou de forma detalhada como foi construída essa retórica discursiva. Bratcher procurou atrair a atenção dos leitores com representações que iam para além da perspectiva missionária. O mesmo pode ser visto nos textos produzidos por Zacharias Campello, Francisco Collares e Beatriz Silva analisados no terceiro capítulo. Cada um, a sua maneira e dentro de seu contexto usou estratégias de convencimento para mostrar que, diferente daquilo que era propagado, o interior do país deveria ser evangelizado.

Cabe observar que o envio de missionários para evangelizar os índios por parte da JMN não foi fruto de um projeto bem elaborado, diferentemente do que foi feito para a estruturação da Missão Caiuá. Zacharias Campello só soube que de fato iria para o campo missionário dias antes da sua partida. Precisou realizar seu casamento às pressas, pois esperava ordem da JMN para iniciar seus trabalhos a qualquer momento. A ideia inicial era realizar a evangelização dos índios xerentes, mas ao chegar na cidade de Carolina decidiu que deveria iniciar uma missão entre a etnia craô. Além disso, as condições para a abertura dos trabalhos não foram em nada favoráveis. Diferente do que fizeram os idealizadores da Missão Caiuá, a JMN não criou nenhum projeto de infraestrutura para auxiliar os missionários, nem enviou recursos necessários para que pudessem se instalar em sua nova região sem passar tanta necessidade.

A participação das mulheres nessa empreitada é algo a ser observado. Dificilmente os trabalhos realizados pelas missionárias são reconhecidos pelas lideranças protestantes, mesmo nos casos em que a presença feminina foi fundamental para a consolidação dos projetos que estavam sendo implementados. As esposas dos missionários enviados para o campo, em muitos casos, eram silenciadas, ficando para os homens as glórias pelos possíveis sucessos nas missões. Historiadoras como Eliane Moura da Silva e Sandra Duarte de Souza criticam essas visões que põem as missionárias como subservientes e apenas "auxiliadores" no processo de evangelização protestante.

Já educação, mesmo com críticas de lideranças brasileiras ao "gasto" com escolas paroquiais e grandes colégios, foi uma parceira importante para que, mesmo sem as conversões esperadas, o contato com os indígenas fosse facilitado. Os três missionários analisados no terceiro capítulo usaram dessa estratégia para atrair os indígenas para as missões, principalmente mulheres e crianças.

Em relação ao trabalho do SPI, cabe ressaltar que, nesse período, o órgão mantinha diversas colônias indígenas que realizavam o trabalho de catequização com o apoio da Igreja Católica. A escolha de Zacharias Campello pela evangelização dos craôs mostrava-se estratégica naquele momento. A etnia não tinha um posto do SPI trabalhando para a sua civilização, nem missões católicas na sua catequização. Campello procurou mostrar que poderia fazer as duas coisas: civilizar e evangelizar sem o amparo do Estado. Contudo, a estratégia mostrou-se um erro, pois constantemente eram divulgados n'*O Jornal Batista* que os craôs estavam tentando matar os missionários. A ida de Beatriz Silva para trabalhar entre os xerentes em 1936 se deu de forma mais tranquila, uma vez que o SPI havia aberto um posto na região em 1932.

Ao analisar as fontes que apresentavam a tentativa de inserção missionária batista para o interior, percebeu-se que os discursos dos líderes da JMN não tinham como objetivo único convencer os leitores a contribuírem para a expansão da denominação. Também era sua intenção alinhar sua igreja às propostas de *salvação* da América Latina, defendidas por outras correntes cristãs, e de salvação das populações que viviam em situações precárias, não assistidas pelo Estado brasileiro. Seu contexto histórico e social foram usados como justificativas para convencer os membros da denominação que aquele era o momento oportuno para que as ações defendidas na Reunião da CBB em 1926 fossem concretizadas.

A liderança de L. M. Bratcher nesse processo foi fundamental. O missionário se mostrava um entusiasta procurando, a todo o momento, estimular os batistas brasileiros a contribuírem com as ações da JMN. Por suas ações, ele é tido por historiadores denominacionais como "o apóstolo do sertão". Como foi citado anteriormente, foi sob o comando de Bratcher que o interior brasileiro recebeu as primeiras missões duradouras por parte da JMN. Contudo, conforme visto ao longo do texto, os trabalhos entre os indígenas não foram bem sucedidos e as críticas às ações da JMN se tornaram então uma constante. Por diversas vezes foi necessário justificar o alto investimento por um longo período, apesar de os resultados (conversões) não aparecerem como desejavam os missionários.

Para além das explicações dadas por alguns historiadores e biógrafos denominacionais, as quais mostram que a evangelização indígena por parte dos batistas nesse

período alcançou o sucesso desejado, este trabalho concluiu que a má organização do projeto e a falta de recursos necessários não permitiram que a JMN alcançasse o objetivo inicialmente proposto. Alinhar suas ações aos projetos estatais ou às propostas de salvação por parte de outras agências missionárias naquele contexto se mostrou um erro, dada à falta de infraestrutura e de recursos humanos e financeiros.

A evangelização batista entre os indígenas só obteve o sucesso esperado pelas lideranças missionárias a partir da década de 1950, quando os recursos foram ampliados e centenas de missionários norte-americanos foram enviados para evangelizá-los. Na região de Tocantinia (antiga Piabanha), boa parte dos índios xerentes se declaram batistas dada a forte presença de missionários na região. Após anos recebendo recursos do Instituto Linguístico de Verão (SIL), os missionários conseguiram o sucesso almejado entre a etnia (conversão dos indígenas). Os xerentes possuem nos dias de hoje duas igrejas filiadas a CBB praticando cultos à sua maneira e ampliando as ações iniciadas pela JMN em 1926.

Fontes

ANDRADE, Orestes. **Carta endereçada ao missionário Harley Smith.** Rio Branco. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 28 Out. 1938. p. 1.

AOS pastôres baptistas do campo regional. **Correio Doutrinal.** Recife. 6 Abr. 1923. p. 9, 10.

BAGBY, William B. **Carta endereçada à Junta de Richmond.** Rio de Janeiro, RJ. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 30 Jan. 1931. p. 1-4.

_____. **Carta endereçada ao Sr. Victorino Gans.** Porto Alegre, RS. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 16 Dez. 1931. p. 1, 2.

_____. Discurso Histórico proferido pelo Dr. W. B. Bagby, perante a Convenção Baptista Brasileira, reunida no salão nobre o Collegio Americano Baptista do Recife, em noite de 16 de janeiro de 1926. pp. 89-99. In.: SOBRINHO, Munguba (Org). **Atas da Convenção Batista Brasileira de 1926.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1926.

BAKER, C. A. **Carta endereçada ao Dr. Maddry.** Rio de Janeiro, RJ. In Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 10 Out. 1938. p. 1, 2.

BARBOSA, Carlos. Collegio e Seminario de Pernambuco, 1906 – 1926: Discurso historico, proferido pelo professor Dr. Carlos Barbosa, na segunda sessão convencional, em 15 de janeiro de 1926. pp. 78-88. In.: SOBRINHO, Munguba (Org). **Atas da Convenção Batista Brasileira de 1926.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1926.

BARBOSA, Joaquim Eugenio; PIRES, Arlindo Moreira. **Ata da sessão extraordinária da Primeira Igreja Baptista Brasileira de Porto Alegre.** Porto Alegre, RS. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 23 Dez. 1930. p. 1

BERNARDO, Adrião Onésimo. *Et all.* Manifesto aos batistas brasileiros. In.: REILY, Ducan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil.** -3ª ed. São Paulo: ASTE, 2003. pp. 181, 182.

_____. *Et all.* Memorial dos Pastôres Batistas do Campo Regional aos missionários Batistas da Região. **Correio Doutrinal.** Recife. 6 Abr. 1923. p. 9, 10.

BRAGA, Erasmo; GRUBB, Kenneth G. **The Republic of Brazil:** A survey of the religious situation. London: World Dominion, 1932.

BRAGA, Jonathas. Missionarios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 07 Abr. 1932. p. 6.

_____. O Aborigene (monologo dum indio convertido). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 20 Jan. 1938. p. 12.

BRATCHER, A. **Carta endereçada ao Dr. C. E. Maddry.** Rio de Janeiro. In Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 23 Mar. 1937. p. 1, 2.

BRATCHER, L. M. As novas missionárias da J.M.N. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 23 Jan. 1936. p. 14.

_____. Através do sertão brasileiro: á procura de diamantes para a Corôa do Mestre (continuação). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 10 Jun. 1926. p. 09.

_____. Através do sertão brasileiro: á procura de diamantes para a Corôa do Mestre (continuação). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 20 Mai. 1926. p. 12.

_____. Através do sertão brasileiro: á procura de diamantes para a Corôa do Mestre (continuação). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 29 Abr. 1926. p. 8.

_____. Através do sertão brasileiro: á procura de diamantes para a Corôa do Mestre (continuação). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 22 Jul. 1926. p. 15.

_____. Atravez do sertão brasileiro: À procura de diamantes para a corôa do Mestre (continuação). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 18 Mar. 1926. p. 12, 13, 14.

_____. Atravez do sertão brasileiro: em busca de diamantes para a corôa do Mestre. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 25 Fev. 1926. p. 10, 11.

_____. Atravez do sertão brasileiro: em busca de diamantes para a corôa do mestre. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Mar. 1926. p. 9, 10.

_____. Atravez do sertão brasileiro: em busca de diamantes para Corôa do Mestre. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 13 Mai. 1926. p. 11.

_____. Dia de Missões Nacionais. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 27 Fev. 1936. p. 9.

_____. Duas palavras ácerca de missões nacionaes. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 22 Abri. 1926. p. 3.

_____. Francisco e Beatriz Collares. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 22 Jan. 1931. p. 7.

_____. Pela salvação do indio brasileiro. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 01 Set. 1932. p. 6, 7.

_____. Qual é o caminho? **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 28 Dez. 1933. p. 8, 9.

_____. Relatorio annual da Junta de Missões Nacionaes da Convenção Brasileira, relativo ao anno de 1930. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 22 jan. 1931. p. 5 – 8.

_____. Relatorio annual da Junta de Missões Nacionais da Convenção Baptista Brasileira. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 23 Jan. 1936. p. 6. Foto 6

_____. Relatorio Anual da Junta de Missões Nacionais da Convenção Baptista Brasileira, relativo ao ano de 1935. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 23 Jan. 1936. p. 6, 7.

_____. Relatorio da Junta de Missões Nacionaes da C. B. Brasileira relativo ao ano de 1926. **Acta da Convenção Batista Brasileira de 1927.** São Paulo. 1927. pp. 49 – 54.

_____. Relatorio da viagem missionaria: o trabalho entre os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 09 Dez. 1937. p. 10.

_____. Um animal para o campo de Beatriz. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 26 Fev. 1942. p. 6.

_____. Um pedido dos indios. **O Jornal Baptista.** 13 Fev. 1930. p. 10.

_____. Voltando ao sertão: mais joias para a corôa do Mestre III – Isto, aquillo e mais alguma coisa. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 17 Dez. 1931. p. 6, 7.

_____. Voltando ao sertão: mais joias para a corôa do Mestre – Em Terra Santa. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Fev. 1932. p. 8, 9.

_____. Voltando ao sertão: mais joias para a corôa do Mestre III – Mais alguma coisa. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 07 Jan. 1932. p. 12, 13.

_____. Voltando ao sertão: mais joias para a corôa do Mestre – Nos rios interiores. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 28 Jul. 1932. p. 10, 11.

_____. Voltando ao sertão: mais joias para a corôa do Mestre – Na terra dos indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 18 Ago. 1932. p. 9, 10.

BURROWS, J. L. O que os baptistas creem: divergencias baptistas de outras igrejas evangelicas. **O Jornal Baptista.** 24 Jun. 1937. p. 7.

CAMPELLO, Orphisa. Um appello angustioso da nossa missionaria Orphisa Campello. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 31 Mar. 1932. p. 10.

CAMPELLO, Z. Catechese de frutos amargos. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 17 Mai. 1934. p. 12.

_____. Carta enviada a L. M. Bratcher, Secretário da Junta de Missões Nacionais em 16 de abril de 1926. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 27 Mai. 1926. p. 9.

_____. Diario de Zacharias Campello: missionario entre os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 05 Jan. 1928. p. 15.

_____. Saudação do missionario Zacharias Campello á Convenção Baptista Brasileira. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 24 Fev. 1927. p. 7, 8.

CHRISTIE, Alonzo B. **Carta endereçada ao Dr Ray.** Campos, RJ. In.: Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 26 Out. 1932. p. 1.

COLARES, Francisco. Olhando os campos: Francisco Colares. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 05 Nov. 1942. p. 3.

COLLARES, Beatriz. Entre os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 27 Ago. 1931. p. 8.

COLLARES, Beatriz. Entre os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 12 Mai. 1932 . p. 8.

COLLARES, Francisco; CAMPELLO, Zacharias. Noticias alegres. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Fev. 1937. p. 10.

_____. A evangelização dos indios (conclusão). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 16 Mai. 1935. p. 6.

_____. A evangelização dos indios: discurso de Francisco Collares. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 16 Mai. 1935. p. 6.

_____. Carta enviada ao missionário L. M. Bratcher e publicada em O Jornal Batista. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 7 Jun. 1934. p. 11.

_____. Diario de Francisco Collares (Evangelizando os indios). **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 23 Out. 1930. p. 8.

_____. Evangelizando os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 07 Abr. 1932. p. 6.

_____. Evangelizando os indios. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 10 Dez. 1931. p. 7.

_____. Francisco Collares. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 11 Set. 1930. p. 7

_____. Noticias dos campos: Francisco Collares. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 05 Set. 1935. p. 7, 8.

_____. Porque evangelizar os indios. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 30 Jan. 1930.

_____. Relatorio de Fracisco Collares. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 07 Mai. 1931. p. 10.

CUNHA, Djalma. Liga Pró Estado Leigo. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 18 Mai. 1933. p. 7.

DECRETO nº 8.072, de 20 de Junho de 1910. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaooriginal-58095-pe.html>. Acesso em: 18/06/2015.

Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9214-15-dezembro-1911-518009-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 29/09/2014.

Decreto-lei nº 5.540 de 02 de julho de 1943. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-5540-2-junho-1943-415603-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 29/09/2014.

DETER, A. B. **Carta endereçada ao Dr. Maddry.** Curitiba, PR. Arthur Beriah Deter Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 28 Nov. 1933. p. 1.

_____. **Carta endereçada ao Dr. Maddry.** Curitiba, PR. Arthur Beriah Deter Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 27 Ago. 1934. p. 1, 2.

_____. **Carta endereçada ao Dr. Maddry.** Curitiba, PR. Arthur Beriah Deter Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 02 Jun. 1933. p. 1, 2.

FALCÃO, Silas. Novos rumos na evangelização pátria. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Mai. 1939. p. 11.

GUIMARÃES, Fábio de Macedo Soares. **Divisão regional do Brasil.** Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE), 1942.

HARDON, John A. **El cristianismo en el siglo XX.** Santander (Espanha): Editorial Sal Terrae, 1973.

JOCKYMAN, Jorge. **Carta endereçada ao missionário Harley Smith.** Palmeira, RS. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 19 Ago. 1935. p. 1.

KEIDANN, Rodolpho. **Carta endereçada à Junta de Richmond.** Porto Alegre, RS. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 11 Jan. 1931. p. 1.

LEI Nº 3.454, de 6 de janeiro de 1918. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3454-6-janeiro-1918-571960-publicacaooriginal-95095-pl.html>.

LUCAS. Atos dos Apóstolos. In.: **BÍBLIA SAGRADA** (Nova Versão Internacional). Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/atos>. Acesso em: 20/08/2015.

MADDRY, C. E. **Carta endereçada ao missionário Alonzo B. Christie.** Richmond, Virginia. In.: Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 24 May. 1939. p. 1.

MARCOS, Capítulo 16, versículo 15. In.: **BÍBLIA SAGRADA** (Nova Versão Internacional). Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/nvi/mc/16>. Acesso em: 21/12/2015.

MARTINS, Mário Ribeiro. Dicionário Bibliográfico Regional do Brasil. Disponível em: <http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cod=3776&cat=Ensaios>. Acesso em: 05/10/2014.

_____. **Dicionário Biográfico do Tocantins.** Rio de Janeiro: Master Editora, 2001.

_____. Quem foi Francisco Colares? Disponível em: <http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cod=11311&cat=Ensaios>. Acesso em: 03/11/2014.

MESQUITA, Antonio N. de. *Et all.* Bases de cooperação desta Convenção e da Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. In.: REILY, Ducan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil.** -3ª ed. São Paulo: ASTE, 2003. pp. 182-185.

MIGNAC, Alfredo. Os batistas e a Reforma. **O Jornal Baptista.** 07 Mai. 1936. p. 8, 9.

MOREIRA, Victorino. Missões nacionaes e o indio brasileiro. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 21 Jan. 1937. p. 5.

O MISSIONÁRIO que descansou. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 14 Set. 1980. p. 1.

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. Entrevista realizada nas dependências do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil. Recife, 30 de setembro de 2015.

PIRES, Arlindo Moreita et al. **Carta endereçada à Junta de Richmond.** Porto Alegre, RS. In.: Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 23 Dez. 1930. p. 1, 2.

SHELDON, R. D. Porque ha tantas denominações? **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 2 Mar. 1933. p. 1.

SILVA, Beatriz. As nossas missionárias. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 23 Set. 1937. p. 10.

_____. Boas novas que nos alegram. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 10 Set. 1936. p. 9.

_____. Cartas animadoras. **O Jornal Baptista.** 03 Mar. 1938. p. 11.

_____. Cartas sem comentários: de Beatriz Silva – Tocantínia – Goiaz. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 24 Jun. 1943. p. 2.

_____. Discurso proferido perante a Convenção B. Federal. **O Jornal Baptista.** 27 Fev. 1936. p. 9.

_____. Falam os nossos missionarios aos baptistas do Brasil: Beatriz Rodrigues da Silva. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 19 Jan. 1939.

_____. Notícia dos campos. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 25 Fev. 1943. p. 6.

_____. Notícias recentes dos missionários: Beatriz Rodrigues da Silva. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 06 Jun. 1940. p. 5. 5 (3)

SILVEIRA, Moysés. A catequese dos indios como pretesto para explorações. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 05 Set. 1940. p. 3, 4.

_____. Missão religiosa estrangeira para colonizar as fronteiras do Brasil. **O Jornal Batista.** Rio de Janeiro. 09 Out. 1941. p. 1.

SMITH, Harley**. Carta endereçada ao Sr. Moacyr Schroeder.** Porto Alegre, RS. In Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas. 1 Mar. 1938. p. 1.

SOBRINHO, Munguba (Org). **Atas da Convenção Batista Brasileira de 1926.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1926.

SOUZA, Manoel Avelino de. A Junta e a instrucção dos indios e civilizados no interior. Tentativas no passado e no presente. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 15 Fev. 1934. p. 8.

_____. Nossos missionarios em perigo. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 25 Mar. 1937. p. 7.

_____. Noticias dos campos. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 30 Mai. 1935. p. 9.

SOUZA, Manoel Avelino de. O novo secretario correspondente. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Fev. 1926. p. 13.

TARSIER, Pedro. A Igreja e o Estado. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 9 Mar. 1933. p. 1.

_____. O Brasil evangelizado. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 20 Fev. 1936. p. 8.

TEIXEIRA, T, R. Protestantes, Catholicos e a Biblia. **O Jornal Baptista.** 19 Nov. 1936. p. 3, 4.

_____. A separação absoluta do Estado e da Igreja. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 19 Jan. 1933. p. 1.

_____. As incoherencias do Santo Padre. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 5 Jan. 1933. p. 8.

_____. Atravez do sertão brasileiro: Em busca de diamantes para a corôa do Mestre (introdução). **O Jornal Baptista**. Rio de Janeiro. 25 Fev. 1926. p. 10.

_____. Primeira Reunião das Egrejas Baptistas do Brazil. **O Jornal Baptista.** Rio de Janeiro. 04 Jul. 1907. p. 2.

VILELA, Esmeralda Campelo. **Meus pais:** Zacarias Campelo – Biografia. Disponível em: <http://www.esmeraldacampelo.com.br/pais.htm>. Acesso em: 05/11/2014.

WATSON, S. L. Movimento Protestante no Brasil. **O Jornal Baptista.** 29 Abr. 1926. p. 13.

ZAMBRITTI, Raphael. **Carta endereçada aos Drs. Everette Grill Jr. e C. E. Maddry.** Rio de Janeiro, RJ. In Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville. 19 Ago. 1943. p. 1.

Sites consultados

<http://cultura.to.gov.br/conteudo.php?id=65>. Acesso em: 06/10/2014.

<http://dc.itamaraty.gov.br/imagens-e-textos/revista3-mat12.pdf>. Acesso em: 06/10/2014.

<http://dioceseportonacional.org.br/site/diocese/>. Acesso em: 04/09/2015.

<http://www.sibapa.net/larbatista/>. Acesso em: 04/11/2014.

<http://www.itacaja.com.br/historia1.html>. Acesso em: 03/11/2014.

<http://www.museubatistadosertao.org/igrejas.html>. Acesso em: 03/11/2014.

Referências

ADAMOVICZ, Anna Lúcia Collyer. **Imprensa protestante na Primeira República:** evangelismo, informação e produção cultural. O Jornal Batista (1901 – 1922). 2008. Tese (Doutorado em História). 428 f. 2008. Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2008.

_____. Imprensa Protestante na Primeira República: O Jornal Batista - 1901-1922. In.: XVII Encontro Regional de História – O lugar da História. ANPUH – SP, Campinas, **ANAIS...** Campinas: UNICAMP, 2004. 1 – 8. p. 2.

AGNOLIN, Adone. **História das religiões:** perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.

AHLSTROM, Sydney E. **A Religious History of the American People.** Londres: Yale University Press, 1972.

ALLDREDGE, E. P. **Southern Baptists in world service.** Nashville (Tennessee, EUA): The Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1936.

ALLEN, Catherine B. Shifting sands for Southern Baptist in missions. In.: ROBERT, Dana L. **Gospel bearers, gender bearers:** missionary women in the twentieth century. Maryknoll (NY): ORBIS BOOKS, 2002.

ALMEIDA, Vasni de. A Igreja Metodista do Brasil. In.: ALMEIDA,Vasni de; SANTOS, Lyndon Araújo dos; SILVA, Elizete da. **Fiel é a palavra:** leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2001.

ARAÚJO, João Pedro Gonçalves. **Histórias, tradições e pensamentos batistas.** São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

ARRUTI, José Maurício P. A. O Toré e as conversões missionárias indígenas. In.: MONTERO, Paula (org). **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

ASSUMPÇÃO, Xavier. **Pequena história dos batistas no Paraná.** Curitiba: Editora Lítero-Técnica, 1976.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo:** a formação do pensamento batista brasileiro. Piracicaba: Editora da UNIMEP, 1996.

BALMER, Randall Herbert; WINNER, Lauren F. **Protestantism in America**. Columbia University Press: New York, 2002.

BELL, Lester Carl. **Which way in Brazil?** Nashville: Convention Press, 1965.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Pluralismo protestante na América Latina. In.: BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA, Eliane Moura da. **Religião e sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2010. pp. 55-81.

BENATTE, Antonio Paulo. História cultural das religiões: contribuição a um debate historiográfico. In.: ALMEIDA, Neri de Barros; SILVA, Eliane Moura da. **Missão e pregação:** a comunicação religiosa entre a história da Igreja e a história das religiões. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. pp. 59-79.

BOEMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Maria Ribeiro; SCHWARTZMAN, Simon. **Tempos de Capanema.** São Paulo: Paz e Terra / Fundação Getúlio Vargas, 2000.

BRAWN, Arthur Judson. **The foreign missionary:** yesterday and today. New York: Fleming H. Revell Company, 1950.

CALVANI, Carlos Eduardo B. A educação no projeto missionário do protestantismo no Brasil. **Revista Pistis Prax.** Curitiba, v. 1, n. 1, Jan-Jun. 2009, pp. 53-69.

CAMERON, Ruth Tonkiss; GRILLO, John L. **World Missionary Conference Records, 1910.** In.: Missionary Research Library Archives: Section 12, The Burke Library Archives Union Theological Seminary, New York. Jan. 2006. pp. 1 – 28.

CAMPOS, Cynthia Machado. **A política da Língua na Era Vargas:** proibição do falar alemão e resistências no sul do Brasil. (Tese de Doutorado). 347 f. 1998. IFCH/UNICAMP, Campinas, SP, 1998.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Religião, prática política e discurso de evangélicos brasileiros no período republicano. In.: BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA, Eliane Moura da. **Religião e sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2010. pp. 149-183.

CANCLINE, Néstor García. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CANDIDO, Roberto Weslei. **José de Alencar:** "sou americano para o que der e vier" Tese (Doutorado em Letras). 273 f. 2010. Programa de Pós-graduação em Letras da Faculdade de Ciências e Letras de Assis da Universidade Estadual Paulista. Assis, SP, 2010.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos**: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653 – 1796). Tese (Doutorado em História). 402 f. 2005. IFCH/UNICAMP, Campinas, SP, 2005.

CARVALHO, Raquel Alves de. A missão Evangélica Caiuá: instalação e organização. **Revista de Educação do Cogeime.** São Paulo, SP, n. 25, dez. 2004. pp. 89-103.CARVALHO, Raquel Alves de. **Os missionários metodistas na Região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928 – 1944).** 2004. 133 f. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação). 2007. UNIMEP, Piracicaba, SP, 2007.

CASER, Arthur Torres; SÁ, Dominichi Miranda de. O medo do sertão: a malária e a Comissão Rondon (1907- 1915). **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, n.2, abr.-jun. 2011, pp. 471-497.

CÉSAR, Waldo A. **Protestantismo e Imperialismo na América Latina.** Petrópolis: VOZES, 1968.

CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In.: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger. **História da vida privada:** da renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CHARTIER, Roger. **História cultural:** entre práticas e representações. 2. ed. Algés (Portugal): DIFEL, 2002.

CHAVES, Maria de Melo. **Bandeirantes da Fé.** São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

CHESNUT, R. Andrew. **Born again in Brazil**: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.

COLBY, Gerard; DENNETT, Charlotte. **Seja feita a vossa vontade:** a conquista da Amazônia – Nelson Rockfeller e o evangelismo na idade do petróleo. Rio de Janeiro: RECORD, 1998.

CORRIGAN, John; NEAL, Lynn S. **Religious intolerance in America:** a documentary history. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2010.

COSTA, Délcio. **Colunas batistas no Brasil.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1964.

CRABTREE, A. R. **Baptists in Brazil.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1953.

CUNHA, Euclides. **Os sertões.** São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. **Um paraíso perdido:** Reunião de ensaios amazônicos. Brasília: Senado Federal, 2000.

CURYY, Donald Edward. Messianism and Protestatism in Braszil's Sertão. **Jornal of Interamerican Studies and Word Affairs.** Maiami (EUA). Center for Latin Studies at The University of Miami, Miami, FL, v., 12, n., 3, Jul, 1970, pp. 416 – 438.

DAWSEY, Cyrus B.; DAWSEY, James M. **The Confederados**: old south immigrants in Brazil. The University of Alabama Press: Tuscaloosa, 1995.

DIAS, Gonçalves. **O Canto do Piaga.** Disponível em: <http://www.jornaldepoesia.jor.br/gdias02.html>. Acesso em: 01/09/2015.

DREHER, Martin N. **A Igreja latino-americana no contexto mundial.** São Leopoldo (RS): Editora Sinodal, 1999.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador:** uma história dos costumes. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994. Volume I.

FEITOSA, José Alves. **Breve História dos Batistas do Brasil:** Memórias. Rio de Janeiro: Editora Souza Marques, 1978.

FERGUSON, Niall. **O Império**: como os britânicos fizeram o mundo moderno. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Apresentação. FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. In: **Usos e abusos da história oral.** 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

FERREIRA, Valdinei. **Protestantismo e modernidade no Brasil:** da utopia a nostalgia. São Paulo: Editora Reflexão, 2010.

FICHOU, Jean-Pierre. **A civilização americana.** Campinas: Papirus, 1990.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **A ordem do discurso –** Aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FREIRE, José Ribamar Bessa; LIBÂNIO, Pedro. Rondon, o Brasil dos sertões e o projeto de nação. In.: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memória do SPI:** textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910 – 1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011.

FREYRE. Gilberto. **Casa grande e senzala.** São Paulo: Global, 2004.

GALBRAITH, John Kenneth. **1929, o colapso da Bolsa.** São Paulo: Pioneira, 1988.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na Era Vargas. **Revista Brasileira de História,** São Paulo, SP, v., 20, n., 539, pp. 15-42, 2000.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In.: MONTERO, Paula (org). **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais:** morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O fio e os rastros:** verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Os andarilhos do bem:** feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

GIROTTO, Renata Lourenço. **O Serviço de Proteção aos Índios e o estabelecimento de uma política indigenista republicana junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 a 1968).** Tese (Doutorado em História) 256 f. 2007. Universidade Estadual Paulista, Assis, SP, 2007.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Santidade e carisma: a legitimidade religiosa posta à prova e o condicionamento da devoção no caso "Santa Dica" em Goiás (1923-1925). **Paralellus** – Recife, Pernambuco, v. 6, n. 12, jan-jun. 2015, pp. 139-158.

GOMES, Ângela de Castro (Org.). **Escrita de Si, Escrita da História.** Rio de Janeiro: FGV, 2004.

GONÇALVES, Carlos Barros. **Até os confins da terra:** o movimento protestante ecumênico no Brasil e a evangelização dos povos indígenas. Dourados (MS): Editora da UFGD, 2011.

GONÇALVES, Margarida Lemos. **A missionária que veio para ficar:** biografia de Beatriz Silva. Rio de Janeiro: UFMBB, 2011.

GRIGÓRIO, Patrícia Costa. "O Evangelho não destrói culturas": a Missão Transcultural Batista entre os índios Xerente do Tocantins. In: Anais do XVI Congresso de História da ANPUH-Rio: Saberes e Práticas Científicas, 1, 2014, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Universidade Santa Úrsula, 2014. 1 – 10.

_____. **A professora Leolinda Daltro e os missionários:** disputas pela catequese indígena em Goiás. 2012. Dissertação (Mestrado em História). 217 f. 2012. Programa de Pós-graduação em História da UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2012.

_____. Leolinda Daltro e o projeto de catequese dos índios no Brasil. In: Anais do XIII Encontro de História da ANPUH-Rio: Identidades, 1, 2008, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2008. 1-12.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. A luta pela terra nos sertões de Mato Grosso. **Estudos Sociedade e Agricultura,** Rio de Janeiro, RJ, n., 12, pp. 148-168, 1999.

GUIMARÃES, Heitor Velasco Fernandes. **Os índios na história do Brasil Republicano:** o território étnico indígena Paresí e o território estatal- indigenista Utiarity. Dissertação (Mestrado em História). 2011. Departamento de História da PUC/RIO, Rio de Janeiro, RJ, 2011.

HANKINS, Barry; KIDD, Thomas S. **Baptists in American:** a history. New York: Oxford University Press, 2015.

HEINZ, Friedrich Soboll. **Burros e pastores na terra do Espírito Santo.** São Paulo: ARTEBR, 2011.

JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. **A Oralidade dos velhos na polifonia urbana.** Fortaleza: Imprensa Universitária, 2003.

KODAMA, Kaori. **Os índios no Império do Brasil:** a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. Rio de Janeiro; São Paulo: FIOCRUZ: EDUSP, 2009.

KOSMIN, Barry A.; LACHMAN, Seymour P. **One nation under God**: Religion in contemporary American society. New York: Crow Trade Paperbacks, 1993.

LAMBERT, Frank. **Religion in American politics**: a short history. Princeton: Princeton University Press, 2008.

LANCASTER, Daniel B. **In the land of the Southern Cross:** the life and ministry of William Buck and Anne Luther Bagby. Dissertation (PhD in Philosophy). 1995. Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth, TX, 1995.

_____. **The Bagbys of Brazil**: The life and work of William Buck and Anne Luther Bagby. Eakin Press: Austin, 1999.

LATOURETTE, Kenneth. Ecumenical Bearing of the Missionary Movement and the International Missionary Council. In.: NEILL, Sthephen; ROUSE, Ruth. A **History of the Ecumenical Movement.** Londres: SPCK, 1986. Volume I

LEMOS, Flávio Marconi. **Radicalism in Pernambuco**: a study of relationship between Nationals and Southern Baptists missionaries in the Brazilian Baptists Struggle for autonomy. These (Master Degree in Artes). 1991. Baylor University, Waco, TX, 1991.

LENHARO, Alcir. **Sacralização da política.** 2. ed. Campinas: Papirus, 1896.

LERONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro:** estudo de eclesiologia e história social. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2002.

LIMA, Éber Ferreira Silveira. **"Entre a sacristia e o laboratório":** os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942). 2008. 197 f. Tese (Doutorado

em História). Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, Assis, SP, 2008.

LITTELL, Franklin H. **From state church to pluralism:** a protestant interpretation of religion in American History. New York: The Macmillan Company, 1971.

LODWICK, Robert E. **The significance of the church-state relationship to an evangelical program in Brazil**. Cuernavaca (Mexico): Centro intercultural de Documentacion, 1969.

LOURENÇO, Renata. A Missão Evangélica de Caiuá e a educação escolar para os indígenas da Reserva de Dourados e Aldeia do Panambizinho – de 1928 a 1968. **Fronteiras.** Dourados, MS, v., 12, n., 21, pp. 125-150, 2010.

MANOEL, Ivan Aparecido. História, religião e religiosidade. **Revista Brasileira de História das Religiões.** Maringá (PR), ano 1, n, 1, pp. 18–33, 2008.

MARIA, Júlio. **A Igreja e a República.** Brasília: Editora da UNB, 1981.

MARLIN, George J. **The American Catholic Voter:** 200 years of political impact. South Bend: St, Augustine's Press, 2004.

MARTINS, Fernanda Santa Rosa Ayala. **O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais e a Política Agrária na Primeira República:** grupos agrários, projetos e disputas no Maranhão (1910 – 1918). Dissertação (Mestrado em História). 121 f. 2012. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2012.

MARTINS, Mário Ribeiro. **História das ideias radicais no Brasil:** entre os batistas. Recife: Acádia Publicações, 1974.

MASSA, Mark S. **Anti-Catholicism in America:** the last acceptable prejudice. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003.

MATHEWS, Ruth. **O apóstolo do sertão.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967.

MATOS, Alderi Souza de. **Aviva, Senhor, a tua obra: os grandes despertamentos norte-americanos.** Disponível em: **<**http://www.mackenzie.br/7109.98.html**>**. Acesso em: 05/07/2015.

MATOS, Alderi Souza de. **Erasmo Braga, o protestantismo e a sociedade brasileira:** perspectivas sobre a missão da igreja. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

MATTOS, Izabel Missagia de. O indigenismo na transição para a república: fundamentos do SPILTN. In.: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memória do SPI:** textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910 – 1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011.

MATTOS, Luiz Roberto França de. **Jonathan Edwards e o avivamento brasileiro**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

MEIN, David (Org). **O que Deus tem feito.** Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira, 1982.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir:** A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995.

MESQUITA, Antonio N. de. **História dos batistas no Brasil de 1907 a 1935.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

MORGAN, David. Mídia, milênio, nacionalidade: cultura impressa evangélica nos primórdios da nação norte-americana. In.: ALMEIDA, Neri de Barros; SILVA, Eliane Moura da. **Missão e pregação:** a comunicação religiosa entre a história da Igreja e a história das religiões. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. pp. 233 – 258.

MORRISON, Charles Clayton. The Missionary World Conference, 1910. **Christian Century.** Jul. 1984. p. 4 – 11.

NEILL, Stephen. **História das Missões.** São Paulo: Edições Vida Nova, 1989.

NETO, Lira. **Getúlio (1930-1945).** São Paulo: Editora Schwarcz, 2013.

NICHOLS, James Hastings. **History of Christianity (1650-1950):** secularization of the West. New York: The Ronald Press Company, 1956.

NORDSTROM, Justin. **Danger on the doorstep:** Anti-Catholicism and American print culture in the progressive era. University of Notre Dame: Notre Dame (Indiana), 2006.

OLIVEIRA FILHO, Sergio Willian de Castro. "Entre assassinos e vagabundos de toda a espécie": olhares estrangeiro-protestantes sobre a violência no Brasil oitocentista. In.: DIETRICH, Ana Maria; MOURA, Carlos André Silva de.; SILVA, Eliane Moura da. **Viajantes, missionários e imigrantes:** a história em movimento. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2013. pp. 53-76.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. **Centelha em restolho seco:** uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil. Rio de Janeiro: ERCA, 1985.

OLIVEIRA, Edelweiss Falcão de; OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **O mundo no coração de Deus:** 100 anos da Junta de Missões Nacionais da CBB. Rio de Janeiro: Convicção Editora, 2009.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro. **História, Ciências, Saúde**, Rio de Janeiro, v. 5, pp. 195-215, 1998.

OLIVEIRA, Priscila Enrique de. "Transformar o índio em um índio melhor": saúde e doença no contexto do indigenismo (1910 – 1967). In.: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha.

Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910 – 1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011.

_____. **"Cada qual tem um pouco de médico e louco":** Políticas de saúde e mediações culturais entre o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e os indígenas. Tese (Doutorado em História). 331 f. 2011. IFCH/UNICAMP, São Paulo, SP, 2011.

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **A palavra crescia poderosamente:** 80 anos de crescimento dos batistas em Pernambuco. Recife: Kairós Editora, 2010.

_____. **Desafios e conquistas missionárias:** 100 anos da Junta de Missões Nacionais da CBB. Rio de Janeiro: Convicção Editora, 2007.

_____. **Fagulhas e tochas na história batista:** assuntos controversos. Recife: Kairós Editora, 2012;

_____. **Ensaio sobre os batistas ingleses.** Rio de Janeiro: Horizontal Editora, 1997.

_____. **Perseguidos, mas não desamparados:** 90 anos de perseguição religiosa contra os batistas brasileiros. Rio de Janeiro: JUERP, 1999.

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Um povo chamado batista:** histórias e princípios. Recife: Kairós Editora, 2010.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação:** autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. – 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 30, 31.

PEREIRA, José dos Reis. **História dos batistas no Brasil (1882-2001)**. 3. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 2001. p. 143.

_____. **O Apóstolo da Amazônia:** Eurico Alfredo Nelson. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1945.

PIEDRA, ARTURO. **Evangelismo protestante na América Latina:** análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830 – 1960). São Leopoldo: SINODAL/ EQUADOR CLAI, 2006. Volume I.

_____. **Evangelização protestante na América Latina**: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante. São Leopoldo: SINODAL/EQUADOR CLAI, 2008. Volume II.

_____; SINCLAIR, John H.. The Dawn of Ecumenism in Latin America: Robert E. Speer, Presbyterians, and the Panama Conference of 1916. **The Journal of Presbyterian History.** Filadélfia (PA), v. 77, n. 1, 1999, pp. 1-11.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução:** Missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial. Tese (Doutorado em Antropologia). 453 f. IFCH/UNICAMP, Campinas, SP, 2001.

PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. **O indígena e a mensagem do segundo advento:** missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX. Tese (Doutorado em História Social). 2006. 375 f. FFLCH/USP, São Paulo, SP, 2006.

PURIN, Dulce Consuelo Lopes. **O aventureiro que Deus usou:** biografia de Zacarias Campelo. Rio de Janeiro: UFMBB, 2011.

RAFAETA, Edvilson Cardoso. **Luminoso farol:** o Colégio Piracicabano e a educação feminina em fins do século XIX. 2008. 212 f. Dissertação (Mestrado em Educação). 2008. Programa de Pós- graduação em Educação da Faculdade de Educação da UNICAMP, Campinas, SP, 2008.

RAY, T. B. **Southern Baptists in the great adventure.** Nashville (Tennessee, EUA): The Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1934. p. 115.

REINAUX, Micheline. A gênese da editoração protestante no Brasil: o circuito de difusão das publicações (1830-1920). **CLIO – Revista de Pesquisa Histórica,** Recife, PE, n., 30.2, pp. 1-29, 2013;

_____. Imprensa e protestantismo no Brasil. **Projeto História,** São Paulo, SP, n., 3, pp. 337-345, 2007.

ROBERT, Dana L. (org). **Converting Colonialism:** visions and realities in mission history, 1706 – 1914. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

_____. **American woman in mission:** a social history of their thought and practice. Georgia: Mercer University Press, 2005.

_____. **Christian Mission:** how Christianity became a world religion. Bognor Regis (RU): Wiley Blackwell, 2009.

_____. **Gospel bearers, gender bearers:** missionary women in the twentieth century. Maryknoll (NY): ORBIS BOOKS, 2002.

RODRIGUES, Elisa. Os batistas no Brasil: mitos de origem, ênfases teológicas e novas tendências. In.: DIAS, Zwinglio Mota; PORTELLA, Rodrigo; RODRIGUES, Elisa (Org). **Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais:** história, teologias, igrejas e perspectivas. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

ROOSEVELT, Theodore. **Nas selvas do Brasil.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1976.

RYLE, J. C. **Christian Leaders of 18th. Century.** Edimburgo/Pensilvania: The Banner of Truth Trust, 1978

SÁ, Luiza Vieira. **Rondon**: o agente público e político. Tese (Doutorado em História). 230 f. 2009. FFLCH/USP, São Paulo, SP, 2009.

SANTOS, João Marcos Sá Leitão. **A ordem social em crise:** a inserção do protestantismo em Pernambuco (1860-1891). Tese (Doutorado em História). 2008. 402 f. FFLCH/USP, São Paulo, SP, 2008.

SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado:** protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira. São Luís: EDUFMA, 2006.

SCHULTZE, Quentin J. **Christianity and the mass media in America:** toward democratic accommodation. East Lansing (MI): Michigan State University Press, 2003.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 – 1930). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SECRETO, María Verónica. A ocupação dos "espaços vazios" no Governo Vargas: do "Discurso do Rio Amazonas" à saga dos soldados da borracha. **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, n. 40, julho-dezembro de 2007, pp. 115-135, 2007.

SEIXAS, Mariana Ellen Santos. Protestantismo, política e educação no Brasil: a propaganda do progresso e da modernização. **Revista Brasileira de História das Religiões.** Maringá, PR, Ano III, n. 7, 2010, pp. 333-358.

SHENK, Wilbert R. General Introduction. In.: ROBERT, Dana L. **American woman in mission:** a social history of their thought and practice. Georgia: Mercer University Press, 2005. pp. IX-XIII.

SIEPIERSKI, Paulo Donizéti. O movimento missionário protestante, o expansionismo norte-americano no Brasil: dos primórdios ao Congresso do Panamá (1916). **MNEMOSINE REVISTA.** Campina Grande, Paraíba, v. 6, n. 2, abr. –jun. 2015, pp. 208-228. p. 223.

SILVA, Eliane Moura da. "Os Anjos do Progresso no Brasil": as missionárias protestantes americanas (1870-1920). **Rever**. São Paulo (São Paulo), n. 1. pp. 101-123, 2012.

_____. Missões e narrativas protestantes norte-americanas no Brasil (1870-1920). In.: ALMEIDA, Neri de Barros; SILVA, Eliane Moura da. **Missão e pregação:** a comunicação religiosa entre a história da Igreja e a história das religiões. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. pp. 211-231. p. 220.

_____. Religião: da fenomenologia à história. In.: BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA, Eliane Moura da. **Religião e sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2010a. pp. 11-15;

_____. **Viajantes e Missionárias:** gênero e religião entre as protestantes norte-americanas no Brasil (1870-1920). Tese (Livre-Docência).2010. DH/IFCH/UNICAMP, Campinas, SP, 2010b.

SILVA, Elizete da. Os batistas no Brasil. In.: ALMEIDA,Vasni de; SANTOS, Lyndon Araújo dos; SILVA, Elizete da. **Fiel é a palavra:** leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2001.

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

SILVA, Paulo Julião da. **Os batistas na transição política da democracia para o período militar em Pernambuco.** Monografia (Especialização no Ensino de História das Artes e das Religiões). 2006. DLCH/UFRPE, Recife, PE, 2006.

_____. **Protestantes no embate anticomunista em Pernambuco (1945-1964)**. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) 2010. 133 f. DLCH/UFRPE, Recife, PE, 2010.

SIMONTON, Ashebel Green. **O Diário de Simonton.** São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

SOARES, Caleb. **Banks ainda hoje:** pioneirismo no Vale do Ribeira. Santos (SP): Instituto de Pedagogia Cristã, 1998

SOARES, Caleb. **Os Bandeirantes da Reforma.** Santos (SP): Instituto de Pedagogia Cristã, 2006.

SOUZA, Edilson Soares de. **Diálogos (re) velados:** a trajetória e os discursos político-doutrinários dos batistas brasileiros (1974-1985). Dissertação (Mestrado em História). 165 f. 2008. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR, 2008.

SOUZA, Márcio Pereira de. **Palanque de papel:** os discursos dos jornais evangélicos brasileiros no período da República Velha. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). 2007. 180 f. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista do Estado de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP, 2007.

SOUZA, Sandra Duarte de. Religião e identidades de gênero. In.: BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA, Eliane Moura da. **Religião e sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2010. pp. 185-196. p. 188.

STANLEY, Braian. **The World Missionary Conference, Edinburgh 1910.** Cambridge (Reino Unido): William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

TOURAULT, Philippe. **História concisa da Igreja.** Mem Martins – Sintra**:** Publicações Europa América, 1996.

VILAÇA, Aparecida. Indivíduos celestes: cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro, n. 27(1), pp. 11-23, 2007.

VILAS-BOAS, Ester Fraga. A influência da pedagogia norte-americana na educação em Sergipe e na Bahia. **Revista Brasileira de História da Educação.** Maringá (PR), n, 2, jul – dez, pp.1–30, 2001.

VILDER, Alec R. **A igreja numa era de revolução (de 1798 aos nossos dias).** Lisboa: ULISSEIA, 1961.

WESTPHAL, Euler Renato. Protestantes e católicos: diferenças e semelhanças básicas (uma visão protestante). In.: DIAS, Zwinglio Mota; PORTELLA, Rodrigo; RODRIGUES, Elisa (Org). **Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais:** história, teologias, igrejas e perspectivas. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

WOLFFE, John. Anti-Catholicism and Evangelical Identity in Britain and the United States, 1830 – 1860. In.: BEBBINGTON, David W.; NOLL, Mark A.; RAWLYK, Georg A. (orgs). **Evangelicalism:** comparative studies of popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700 – 1990. New York: Oxford University Press, 1994.