



Álvaro Ramon Ramos Oliveira

**A Cidade Vai ao Culto:
Uma história social dos batistas no Rio de Janeiro
(1900-1930)**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura do Departamento de História da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História.

Orientadora: Prof^a. Juçara da Silva Barbosa de Mello

Rio de Janeiro
Setembro de 2021



Álvaro Ramon Ramos Oliveira

**A Cidade Vai ao Culto:
Uma história social dos batistas no Rio de Janeiro
(1900-1930)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Juçara da Silva Barbosa de Mello
Orientadora
Departamento de História - PUC-Rio

Prof. Leonardo Affonso de Miranda Pereira
Departamento de História – PUC-RIO

Prof. Lyndon de Araújo Santos
Departamento de História - UFMA

Prof. João Bezerra Chaves
Hispanic Theological Initiative

Rio de Janeiro, 01 setembro de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Álvaro Ramon Ramos Oliveira

Graduou-se em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) em 2018. Atuou como bolsista do Programa de Educação Tutorial do curso de História da UFRRJ (PET-HISTÓRIA). Atuou como bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica na Fundação Casa de Rui Barbosa (PIBIC-FCRB).

Ficha Catalográfica

Oliveira, Álvaro Ramon Ramos

A cidade vai ao culto : uma história social dos batistas no Rio de Janeiro (1900-1930) / Álvaro Ramon Ramos Oliveira ; orientadora: Juçara da Silva Barbosa de Mello. – 2021.

205 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2021.

Inclui bibliografia

1. História - Teses. 2. História Social da Cultura - Teses. 3. Protestantismo. 4. Batistas. 5. Rio de Janeiro. 6. Belle Époque. I. Mello, Juçara da Silva Barbosa de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

Dedico ao meu irmão Annom Lopes

(in memoriam).

Agradecimentos

Algumas pessoas contribuíram com a elaboração do meu trabalho de maneira especial. No entanto, não há como começar os meus agradecimentos sem reconhecer, em um primeiro momento, o carinho, o cuidado e a misericórdia de Deus sinalizada na minha vida.

Dentro desse reconhecimento, destaco a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa CAPES/PROSUP. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Sem essas ajudas, meu curso de mestrado e este trabalho não teriam sido possíveis.

Agradeço a professora Dra^a. Juçara da Silva Barbosa de Mello que me orientou com muita seriedade, paciência e atenção.

A todo o Departamento de História da PUC-RIO. As funcionárias: Débora Marques e Edna Timbó que me acompanham e me apoiaram no decorrer da pós-graduação. Ao corpo docente, em especial, aqueles que ministraram cursos que participei como Crislayne Gloss Marão Alfacali, João Masao Kamita e Regiane Augusto de Mattos.

Ao professor Dr. Lyndon Araújo Santos pela amizade e contribuição. Suas críticas ampliaram o meu olhar sobre a experiência evangélica brasileira. Sem a sua companhia meu trabalho seria inviável.

Ao professor Dr. Leonardo Affonso de Miranda Pereira. Seus comentários e indicações historiográficas sobre a cidade do Rio de Janeiro definiram os rumos da minha pesquisa. Obrigado pela disponibilidade.

À equipe de professores do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, especialmente aos pastores Walter Ferreira Júnior e Carlos Peff Novaes. Além do companheirismo, suas aulas sobre história do cristianismo e história dos batistas foram muito importantes para a compreensão do meu objeto. Vocês inspiram a minha vida intelectual e ministerial.

À Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, especialmente ao arquivista Eliézer Ramos que, cuidadosamente, me apresentou as fontes da pesquisa. À

Cremilda Decotelli que disponibilizou a estrutura do Departamento Cultural da PIBRJ para a elaboração da minha dissertação. Ao Pr. João Soares da Fonseca, meu pastor ao longo dessa trajetória. A todos os jovens e adolescentes da Juventudepibrj.

Aos meus pais Ivan de Oliveira e Edenice Ramos Silva Oliveira pelo suporte emocional e financeiro no decorrer desses últimos anos de estudos. Vocês me ensinaram que a educação é transformadora. Ao meu irmão Rômulo Augusto Ramos de Oliveira pelo companheirismo.

À minha noiva Gabriella Cristina Vieira Monteiro. Se não fosse pela sua parceria e compreensão esse momento não teria chegado. Obrigado por sempre acreditar em mim. Eu te amo!

Aos amigos Júnior Almeida, Matheus Machado, Amnom Lopes (*in memoriam*), Raphael Godói, Israel Magalhães, Matheus Ferreira, Alexandre Cabral, Thales Muguet, Janaíne Vasconcellos, Milene Noenta, Duda Transkoveski, Emerson Santos, Jáder Guedes, Vitor Hugo Quima, Thiago Marcelino, Felinto Pessoa, Thamires Alcântara, Jordan César, Raquel Gamez, Jorge Marcos, Lis Ruama, Eduardo Andrade, Marília Monitchelle, Vinícius Andrade, Adiel Dantas, Guilherme Figueredo, Márcio Aló Cappelli, Dayane Robaina, Daiane Ramallete, Luís Claudio Júnior e Thomas Santana. Trago em mim algumas marcas de vocês.

Resumo

OLIVEIRA, Álvaro Ramon Ramos; MELLO, Juçara da Silva Barbosa de. **A Cidade Vai ao Culto: uma história social dos batistas no Rio de Janeiro (1900-1930)**. Rio de Janeiro, 2021, 205p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro foi fundada em agosto de 1884 através dos esforços missionários do pastor William Buck Bagby. Implantada na Rua do Santana (região central da antiga capital federal). Em 1928 essa comunidade religiosa foi transferida para Rua Frei Caneca, ao pé do atual Morro do São Carlos. Tal mudança trouxe impactos diretos para a sua composição. A partir da segunda metade da década de 1920 foi possível constatar, com maior intensidade, a entrada de imigrantes pobres, costureiras, operários, negros e domésticas para as fileiras da igreja. Certamente, esse novo espaço possibilitou um maior relacionamento da comunidade com as classes subalternas. Contudo, essa transferência foi sucedida por outro fenômeno: um aumento significativo da aplicação de processos disciplinares. Partindo desse ponto, nossa dissertação tem como objetivo investigar as causas e os sentidos desses mecanismos institucionais de controle. Entendemos que essas práticas sinalizavam o que os batistas enxergavam como padrão de conduta e o que era negado, reprimido e rechaçado pelo grupo. Por meio dessas dinâmicas, é possível vislumbrar processos de construção e desconstrução de identidades batistas no Rio de Janeiro. Esse foi o objetivo central que o presente trabalho visou alcançar.

Palavras-chave

Protestantismo; Batistas; Rio de Janeiro; *Belle Époque*.

Abstract

OLIVEIRA, Álvaro Ramon Ramos; MELLO, Juçara da Silva Barbosa de. **The city goes to worship: a social history of the Baptists in Rio de Janeiro (1900-1930)**. Rio de Janeiro, 2021, 205p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The First Baptist Church of Rio de Janeiro was founded in August 1884 through the missionary efforts of Pastor William Buck Bagby. Set up on Rua do Santana (central region of the former federal capital), in 1928 this religious community was transferred to Rua Frei Caneca, near the current Morro do São Carlos. This change brought direct impacts to its composition. From the second half of the 1920s onwards, it was possible to see, with greater intensity, the entry of poor immigrants, seamstresses, workers, blacks and domestic workers into the ranks of the church. Certainly, this new space enabled a greater relationship between the community and the subordinate classes. However, this transfer was succeeded by another phenomenon: a significant increase in the application of disciplinary proceedings. Starting from this point, our dissertation aims to investigate the causes and meanings of these institutional control mechanisms. We understand that these practices signaled what the Baptists saw as a standard of conduct and what was denied, repressed and rejected by the group. Thus, we see that, through these dynamics, it is possible to investigate the elaborations of Baptist identities in Rio de Janeiro. This is the central objective that the present work aims to achieve.

Keyword

Protestantism; Baptists; Rio de Janeiro; Belle Époque.

Sumário

Introdução.....	11
Capítulo 1 – “A Cidade Pulula de Religiões”: um mapeamento das crenças na <i>Belle Époque</i> carioca.....	38
1.1 – O Rio de Janeiro, uma cidade capital.....	39
1.2 – O Rio de Janeiro da Belle Époque	43
1.3 – Babel das Crenças: o Rio de Janeiro e o seu cenário religioso.....	49
1.4 – Os Evangélicos no Rio de Janeiro.....	57
1.5 – O Rio de Janeiro na rota dos batistas.....	62
1.6 – As Igrejas na Cidade.....	70
Capítulo 2 – “ <i>Coluna e Firmeza da Verdade</i> ”: a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro como irradiadora da missão batista no Brasil.....	81
2.1 – <i>Primeira Igreja Batista no Rio de Janeiro: a mãe de muitas outras</i>	86
2.2 – A Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro pela visão “dos de baixo”	93
2.3 – A circularidade dos devotos.....	109
Capítulo 3 – “O Caso das condutas desviantes”: uma análise histórica dos processos de disciplinamento de membros.....	127
3.1 – Códigos religiosos no cotidiano dos batistas cariocas.....	130
3.2 – Os processos disciplinares e a construção da diferença.....	142
3.2.1 – O abandono da “reta doutrina” do evangelho.....	146
3.2.2 – A insubmissão às autoridades espirituais.....	157
3.2.3 – O corpo como veículo do prazer.....	163
3.2.4 – As práticas de crimes sociais.....	170
Considerações finais.....	174
Referências Bibliográficas.....	178

Anexos.....	189
-------------	-----

“Quando teu filho te perguntar no futuro, dizendo: Que significam os testemunhos, e estatutos e juízos que o Senhor nosso Deus vos ordenou?

Então dirás a teu filho: Éramos servos de Faraó no Egito; porém o Senhor, com mão forte, nos tirou do Egito;

E o Senhor, aos nossos olhos, fez sinais e maravilhas, grandes e terríveis, contra o Egito, contra Faraó e toda a sua casa;

E dali nos tirou, para nos levar, e nos dar a terra que jurara a nossos pais”.

Deuteronômio 6:20-24.

Introdução

A presente dissertação traz como temática a questão da identidade do protestantismo batista carioca, através dos processos disciplinares aplicados na Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro entre as décadas de 1900 e 1930. Nosso objeto de estudo é a crença evangélica em suas práticas cotidianas, auto elaboradas e compartilhadas pelos próprios fiéis da comunidade religiosa. Antes de qualquer coisa, destacamos que dentro do quadro protestante carioca, os batistas evidenciavam-se como uma das denominações mais populares. Obviamente, suas múltiplas nacionalidades, cores, profissões e estratos sociais, faziam desta instituição um lugar de intensa dinâmica social no coração do Rio de Janeiro. Além disso, seu regime congregacionista¹ facilitava a interação entre as diferentes classes econômicas e favorecia a agência de indivíduos subalternizados pelas hierarquias vigentes na sociedade em questão. Logo, a igreja que iremos estudar configurava-se como um eixo de sociabilidade singular na antiga capital federal.

Temos como base da pesquisa empírica, um conjunto previamente levantado de fontes escritas, orais e iconográficas.² É justamente a partir dessa documentação que o nosso recorte temporal, em parte, se justifica. Durante a análise dessas fontes, percebemos um número significativo de processos disciplinares no período avaliado. Entendemos que esse fenômeno atípico sinaliza conflitos oriundos de migrações religiosas, encontros de nacionalidades e embates de classes. Desse modo, compreendemos que as tramas desses processos

¹ Segundo o documento *Pacto e Comunhão*, uma igreja batista deve ser governada pela congregação. A sua declaração de fé diz que “a democracia é forma certa somente à medida que, orientada pelo Espírito Santo, providencia e exige a participação consciente de cada um dos membros nas deliberações do trabalho da igreja. Nem a maioria, nem a minoria, tampouco a unidade, refletem necessariamente a vontade divina”. Conforme observamos, a concepção batista acerca da democracia é uma versão confessional deste projeto de governo. Logo, precisamos problematizá-la. Contudo, cabe aqui destacar que no seu modelo eclesiológico as pessoas comuns possuem deveres e responsabilidades na administração da comunidade. Logo, suas agências são mais perceptíveis quando comparadas com outras denominações evangélicas. Em síntese, um governo congregacionista é um governo “democrático”. **Ver: Pacto e Comunhão: documentos batistas**. OLIVEIRA, S (org). Rio de Janeiro: Convicção, 2010.

² Os principais documentos que serão utilizados nesta pesquisa são os estatutos e regimentos internos, registros de membros, atas gerais, atas dos oficiais eclesiásticos, relatórios da tesouraria, livro da Caixa de Socorro e fotografias. Essas fontes nos permitem reconstituir trajetórias e nos situam na dinâmica dos casos de exclusão.

disciplinares podem nos posicionar frente a um dinâmico processo de consolidação de uma identidade batista carioca.

A princípio, cabe ressaltar que o protestantismo batista na cidade deve ser pensado num contexto mais amplo, que não se limita apenas ao do campo religioso, mas se insere no campo social e econômico. Por ser a capital da República, o Rio de Janeiro foi palco de significativas crises políticas e transformações culturais no decorrer da década de 1920. Eventos como a Semana de Arte Moderna (1922), a Fundação do Partido Comunista (1922), a Coluna Prestes (1925), o Movimento Tenentista e a Revolução de 30 marcaram a vida cotidiana da cidade³.

Além disso, o Rio também foi um lugar estratégico para o avanço das missões evangélicas. Munido de *capitalidade*⁴, a maioria das denominações o escolheram como ponto de partida em seus projetos missionários. No caso dos batistas, a primeira igreja foi implantada em Salvador, Bahia. Contudo, todo o aparelho administrativo da denominação e as principais personalidades intelectuais do grupo religioso encontravam-se no perímetro carioca⁵. Considerando esses fatores, escolhemos a cidade do Rio de Janeiro como nosso recorte espacial.

A PIBRJ foi fundada em 1884⁶ e projetada anos mais tarde como a grande responsável pela implantação de novas igrejas no estado⁷. Em 1928, o seu templo

³FERREIRA, J; DELGADO, L, A, N. (Org.) **O Brasil Republicano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v.1, 446p.

⁴ De acordo com Maria Helena Versiani, uma das características que singularizam o Rio de Janeiro é que ele se configura no cenário nacional como um centro político e cultural. Nisso consiste a capitalidade. Durante a virada do século XIX para o XX essa característica se tornou ainda mais nítida. O Rio de Janeiro se estabeleceu como um centro de civilidade e uma vitrine da modernidade brasileira. Desse modo, a cidade se consolidou como um pólo de irradiação de costumes e ideias. Esse status foi decisivo na escolha protestante pela cidade. **Ver mais:** SILVA, Mauro Osorio da; VERSIANI, Maria Helena. **História de capitalidade do Rio de Janeiro**. Cadernos do Desenvolvimento Fluminense. Rio de Janeiro. nº 10. . Disponível em: <www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/cdf>.

⁵ Atualmente se encontram no Rio de Janeiro as sedes da Convenção Batista Brasileira, Juntas Missionárias e o principal seminário teológico da denominação, o Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

⁶ Os batistas se estabeleceram no Brasil em um momento muito sensível para a história da nação. Uma das principais bases do sistema monárquico, a institucionalidade da escravidão, já estava prestes a acabar. Acompanhando esse fenômeno social, presbiterianos, metodistas e congregacionais emitiram notas abolicionistas através de periódicos e pregações. A crítica ao escravismo representava um lugar na disputa do campo religioso com a Igreja Católica. Além disso, foi uma forma que esses missionários encontraram para associar os ideais do progresso e modernidade às suas propagandas. Todavia, no caso dos batistas não encontramos posições similares. Identifico algumas hipóteses que poderiam justificar o silêncio dos agentes desta

foi transferido para o bairro do Estácio, ao pé do morro do São Carlos. No livro dos oficiais⁸, consta que a mudança para a Rua Frei Caneca teve como objetivo “alcançar as camadas médias da sociedade”⁹. Para a nossa surpresa, a substituição de endereço ocasionou uma adesão cada vez mais forte de indivíduos pobres, trabalhadores e moradores dos subúrbios em sua membresia¹⁰. No entanto, o livro de registro de membros também nos permite visualizar figuras de destaque na sociedade carioca como, por exemplo, o pastor e diretor do Hospital Evangélico Fluminense, F. F. Soren¹¹.

Nas duas fotografias que virão a seguir, tiradas na cerimônia do lançamento da pedra fundamental do novo templo, podemos visualizar algumas informações

denominação: 1- As comunidades escravizadas não eram o foco dos seus empreendimentos missionários. No ano de 1860, T. J. Bowew foi enviado como o primeiro missionário batista para o Brasil. Como havia sido missionário na África Ocidental, o pastor tinha o domínio do Iorubá. Investindo esforços na evangelização de negros escravizados, o missionário encontrou-se desamparado pela sua Junta Missionária. Após relatórios não respondidos e salários não pagos, o seu retorno foi solicitado cerca de oito meses depois da sua chegada. A ausência de resultados e as dificuldades de penetração em uma sociedade católica foram as justificativas da interrupção do trabalho. Neste tempo, figuras históricas como A. G. Simonton e Robert Kalley já se encontravam alicerçados no território brasileiro; 2- Os primeiros fiéis batistas possuíam uma mentalidade segregacionista. Após a Guerra de Secessão, diversos grupos confederados enxergaram no Império Brasileiro um espaço para restabelecerem suas riquezas. A Igreja Batista de Santa Bárbara - SP, fundada em 1871, era composta exclusivamente por colonos. Consta no relato de Helena Bagby, filha de William B. Bagby e Anne L. Bagby, que quando sua família foi recebida por essa igreja, alguns fiéis colocaram seus escravos a serviço deles; 3- Os pioneiros encontravam-se comprometidos com a instituição escravocrata. Cabe ressaltar que o fundador da PIB de Salvador e da PIBRJ pertencia à genealogia dos Bagby. Seus pais eram grandes latifundiários escravistas no Texas-EUA. Para saber mais ver: HARRISON, H B. **O gigante que dorme: biografia de William B. Bagby do Brasil**. Série Heróis Cristãos II. Rio e Janeiro: CPB, 1947; OLIVEIRA, B A. *Centelha em Restolho Seco*. Rio de Janeiro: Autora, 1985.

⁷Fundada pelo norte americano William Buck Bagby, foi a segunda igreja batista em território nacional fundada pela Junta de Richmond. Podemos observar dados que evidenciam a importância da PIB Rio para o crescimento dos batistas na cidade. Até o ano de 1927, a PIB do Rio já havia organizado 11 igrejas no estado e disponibilizado 318 membros para implantação e manutenção dessas novas congregações. Só na capital, foram implantadas igrejas em Engenho de Dentro, Ilha do Governador, Catumbi, Madureira, Laranjeiras, São Cristóvão, Bonsucesso, Tijuca e Ricardo de Albuquerque. Fora do município havia Niterói e Barra do Piraí. Atualmente, existem mais de 480 igrejas organizadas em solo carioca e mais de 1.600 igrejas no campo fluminense. Para mais informações ver: AZEVEDO, Israel Belo. **Coluna e Firmeza: História da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro** – Rio de Janeiro, PIB RIO, 1988. 207p.

⁸ Entende-se como “oficiais” a cúpula da igreja. Isto é, pastor, diretoria e diáconos. Logo, os Livros dos Oficiais são fontes que se referiam aos assuntos e demandas restritas ao grupo.

⁹ Atas do Conselho dos Oficiais da Igreja (1917-1930), p. 13.

¹⁰Em nossa documentação também observamos membros da PIBRJ de outras comunidades como o Morro da Providência e o Morro da Mangueira.

¹¹O Hospital Evangélico Fluminense foi uma iniciativa dos segmentos protestantes inseridos no Rio de Janeiro. Construído com os recursos financeiros da Fábrica de Chapéu Mangueira, propriedade da família protestante Fernandes Braga, o hospital foi administrado por evangélicos e contou com o auxílio material das igrejas. O pastor da Pib do Rio, F. F. Soren, foi um dos coordenadores do hospital e a mesma igreja foi uma das principais mantenedoras da instituição. Para saber mais sobre o Hospital Evangélico, ver: SANTOS, Lyndon de Araújo. **Os mascates da fé: história dos evangélicos no Brasil (1855-1900)**. Curitiba, Editora CRV, 2017.

interessantes. A primeira foto sinaliza uma impressionante multiplicidade de cores, gêneros e idades na composição social dessa comunidade religiosa. Já na segunda, imagem que apresenta o casal Bagby, podemos visualizar ao fundo o Morro do São Carlos. Região que, na ocasião, ainda se encontrava pouco habitada:



Figura 1 - Membros da igreja no lançamento da pedra fundamental do novo templo no terreno situado na Rua Frei Caneca. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ). Autor desconhecido. Ano de 1924.



Figura 2 - Pr. William Buck Bagby e Anna Luther Bagby no lançamento da pedra fundamental do novo templo. Acervo do Departamento de Cultura da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ). Autor desconhecido. Ano de 1924.

Internamente, na hierarquia definida pela ocupação de cargos eclesiásticos, os diáconos, espécie de auxiliares e conselheiros do pastor, eram as personalidades mais prestigiadas da congregação. Somente homens, de conduta social e religiosa exemplar, carregavam esse título. Isso é o que fica evidenciado no Livro de Atas do Conselho dos Oficiais da Igreja, em que consta o seletivo grupo de poder, composto pelos comerciantes João Alves de Magalhães e José Antônio Vilhaça, o ilustre jornalista espanhol Theodoro R. Teixeira, o guardador de livros Hipualdo Leal, o engenheiro Francisco de Miranda Pinto e o influente senador Joaquim Nogueira Paranaguá¹². Além destes, encontramos o diácono Hermenegildo Júlio Sant'Anna, que destoa do grupo, por ser negro e escravizado.

O cenário religioso da cidade, sobretudo nas primeiras décadas do século XX, era predominantemente católico e consideravelmente marcado pelos candomblés¹³. As freguesias de Santana e de Santa Rita correspondiam ao centro

¹²Atas do Conselho dos Oficiais da Igreja (1917-1930), p. 1.

¹³ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)**. 1996 (tese de doutorado). UNICAMP, Campinas, São Paulo, 1996.

da capital federal¹⁴. Para se ter uma ideia, Marcela Melo de Carvalho afirma que esses eram os dois perímetros com maior concentração de religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro¹⁵. É justamente na esteira deste campo, que as denominações evangélicas se inseriram em busca de seus espaços. Segundo o jornalista João do Rio, os presbiterianos, congregacionais, metodistas e batistas viram, nessas duas freguesias, o início dos seus estabelecimentos. De acordo com o autor: “o centro da cidade pulula de religiões”¹⁶.

A região escolhida por essas igrejas estava repleta de cortiços, capoeiras, negros e imigrantes pobres. Vale lembrar que nesta parte da cidade se encontravam as moradias mais baratas e mais próximas do cais do porto, lugar em que sujeitos, como trabalhadores braçais, buscavam oportunidades. Este espaço acabou sendo estigmatizado pelas elites como um lugar de pessoas malandras, viciadas, chegadas ao furto e a todo tipo de infração à lei e à ordem¹⁷. Em síntese, além de pessoas tidas como suspeitas - os negros e pobres de uma maneira geral, as chamadas classes perigosas¹⁸ - a região abrigou lugares tidos como violentos,

¹⁴ Para Noronha Santos, essa organização vem desde os tempos coloniais, quando a cidade era ordenada sob o critério eclesiástico. As freguesias ou paróquias limitavam os territórios de jurisdição religiosa. Depois, com a dissociação de Igreja e Estado, essas mesmas freguesias passaram a abranger os territórios de jurisdição administrativa. **Ver: SANTOS, Noronha. As freguesias do Rio Antigo. Introdução, notas e bibliografia por Paulo Borges.** Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1965.

¹⁵ Essa informação não se encontra nos grandes censos nacionais. No entanto, Marcela afirma que para além do trabalho jornalístico de João do Rio, os descendentes das grandes lideranças da história dos candomblés no Rio de Janeiro também confirmam essa informação. **Ver: CARVALHO, Marcela Melo de. Babel da creança: candomblés e religiosidade na belle époque carioca.** 2010. 123p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

¹⁶ RIO, João do. **As religiões no Rio.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. p. 1.

¹⁷ CARVALHO, Marcela Melo de. op.cit., p.84.

¹⁸ Segundo o historiador Sidney Chalhoub, o termo apresentado “classes perigosas” foi trazido pelos parlamentares brasileiros a partir das leituras de autores franceses que empregavam essa expressão para designar um estrato social composto por todos os tipos de “malfeitores” presentes nas ruas de Paris. Entretanto, a definição francesa descrevia as condições de vida das camadas pobres sem distinguir uma fronteira entre “classes perigosas” e “classes pobres”. Filosofando sobre a questão do trabalho, da ociosidade e da criminalidade, a elite carioca enxergou nas pessoas pobres potenciais riscos sociais. Chalhoub constatou que para a sociedade da época, a principal virtude de um bom cidadão seria o gosto pelo trabalho. Essa qualidade deveria necessariamente ser acompanhada do hábito da poupança, que por sua vez, se reverteria em bem-estar para o próprio cidadão. Sendo assim, o indivíduo que não conseguia acumular, que vivia na pobreza, tornava-se imediatamente suspeito de não ser um bom trabalhador. Como na mentalidade aristocrática um dos maiores pecados sociais era o não trabalho, o cidadão ocioso se apresentava em plena degradação social. Resumindo, os pobres carregariam vícios, os vícios produziriam malfeitores e os malfeitores são ameaças sociais. Para o historiador, juntando os extremos dessa relação temos a noção de que os pobres são, por definição, perigosos. Nisso se constitui a noção de classes perigosas. Pessoas estigmatizadas pela experiência da escravidão eram por natureza riscos para a ordem e saúde pública. **Ver: CHALHOUB, Sidney. Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos**

tais como o Morro da Favela (atual morro da Providência) e o célebre cortiço Cabeça de Porco, situado nas imediações da Estrada de Ferro Central do Brasil¹⁹.

No decorrer desta dissertação, será analisada a coexistência de contextos sociais, culturais e religiosos. Afinal, uma das principais intenções dessa pesquisa é investigar o lugar da PIBRJ na vida de indivíduos que forjaram suas identidades através da experiência de migração de mundos distintos. Nesse sentido, serão observadas as trajetórias de pessoas, cujas práticas religiosas estavam, em princípio, inseridas na tradição católica, espírita kardecistas ou nas religiões de matriz afro-brasileiras e que se associaram à doutrina protestante, até então estranha num Rio de Janeiro pós-escravista.

Visto isto, foi neste contexto plural que os batistas se expandiram. Contudo, salientamos que esse período inicial foi marcado por uma série de tensões e conflitos entre a tentativa de inserção do novo código de conduta e a vida cotidiana de uma cidade predominantemente católica e afro-brasileira²⁰. Além de recursos financeiros, os missionários estrangeiros também trouxeram consigo uma bagagem teológico-doutrinária pietista²¹ do Sul dos EUA. Nela se encontravam visões de mundo e práticas sociais que certamente entraram em choque com a realidade social brasileira das primeiras décadas da república. Um caso emblemático foi uma discussão entre os membros acerca do uso bebida alcoólica durante a ministração da ceia. Após o questionamento dos fiéis sobre o teor ético do vinho, a liderança da igreja compreendeu que teria por “dever combater o uso de bebidas alcoólicas”²².

Ao investigar as igrejas protestantes em suas relações de alteridade com a sociedade brasileira, autores como Rubem Alves e Marli Geralda Teixeira sinalizaram para a hegemonia de um comportamento rigorosamente conservador compartilhado entre as comunidades evangélicas durante a Primeira República. Para Alves, o protestantismo nesse período foi “caracterizado pelo

trabalhadores no Rio de Janeiro da *belle époque*. 3 ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2012. p. 59.

¹⁹ _____ . **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

²⁰MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil.** São Paulo: Ed. USP, 2008.

²¹Abordagem teológica calvinista, conservadora e ascética com ênfase para a conversão do indivíduo. **Para saber mais ver:** Ibidem,p, 53.

²² **Atas do Conselho dos Oficiais da Igreja (1917-1930)**, p. 50.

estabelecimento de mecanismos institucionais de controle que se encarregavam de eliminar as formas desviantes de pensamento e comportamento”²³. Por outro lado, segundo Teixeira as disciplinas eclesiásticas na Primeira Igreja Batista de Salvador surgiam como manifestações deste fenômeno.

Em seu trabalho, a historiadora percebeu que, ao ingressar nessas novas comunidades, os batistas baianos deveriam se submeter ao “Pacto das Igrejas” e ao “Estatuto de Membros”²⁴. Esses documentos sistematizavam as doutrinas da instituição e estabeleciam normas de conduta para os devotos dentro e fora da igreja. Logo, a infidelidade a esses compromissos era a condição primordial para a aplicação de disciplinas.

Geralmente esses arquivos não eram claros²⁵. Teixeira diz que em muitas ocasiões, tais documentos tornavam-se insuficientes frente às adversidades imprevistas pelas lideranças norte-americanas durante a sua própria compilação. Nestes casos, as suas lacunas só poderiam ser preenchidas através da intervenção da liderança da igreja. Na presença de comportamentos inesperados, cabia aos diáconos e ao pastor interpretar, inferir e criar as metodologias dos processos de disciplina. Em síntese, a imprevisibilidade do “Pacto das Igrejas” e do “Estatuto de Membros” abria espaços para o exame e a aplicação de sanções a cargo daqueles que portavam o poder de impor a suas objeções aos demais. Nas palavras da historiadora:

[...] como o que é certo e o que é errado não estão bem codificados nas documentações oficiais, fica aberto o caminho tanto para o fortalecimento da autoridade da instituição quanto para a supremacia do costume sobre os atos de coletividade. Forma-se, então, um código não escrito, costumeiro, baseado na negação dos padrões de comportamento mais comuns na sociedade global. Isto é, os hábitos cultivados pela sociedade quanto ao lazer, ganho, relacionamento familiar e sexual são interpretados pela igreja sob uma ótica tão estreita, que os mesmos tornar-se-ão praticamente proibidos. Assim, a ética não escrita dos batistas será a “lei do não”. A sociedade joga, fuma, bebe, une-se maritalmente, acompanha a moda, dança, diverte-se? O batista repudia tudo isso, exatamente porque são

²³ ALVES, Rubens. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Ática, 1979, p. 21.

²⁴ TEIXEIRA, Marli Geralda. **Nós Batistas... Um Estudo de História das Mentalidades**. Tese de doutorado, São Paulo: USP, 1983. p. 50.

²⁵ *Ibidem*, p. 52.

comportamentos socialmente aceitos e generalizados, fundamentados na valorização do prazer e na dominação do homem sobre o seu próprio corpo. Já que a mentalidade batista se orienta a partir da submissão do homem a Deus à Igreja, o controle do seu corpo não lhe pertence e jamais poderá ser usado para o seu próprio prazer²⁶.

Posto isto, Marli Geralda Teixeira mapeou as infrações mais comuns no universo batista e as distribuiu em quatro categorias: 1- as que coincidem com a censura da sociedade: furto, peculato e assassinato; 2- as que incidem sobre a liberdade do uso do corpo e do prazer: dança, bebida, frequência a teatros, cinemas e modas; 3- as que incidem sobre a estrutura da família: sexo extraconjugal e união marital; 4- as que incidem sobre a estabilidade da igreja: novas doutrinas e quebra do domingo. O enquadramento do fiel em qualquer um desses grupos resultaria na aplicação imediata de sanções disciplinares que, embora tenham evoluído no processo histórico e possam variar a depender do nível sócio intelectual da população de cada igreja, orientam-se sob o princípio da defesa da imagem e fortalecimento da autoridade da instituição.

Sem fugir à regra, observamos que esse fenômeno também se fez presente na PIBRJ durante todo o nosso período de análise. Contudo, entre os anos de 1920 e 1930, percebemos um significativo aumento do número de exclusões ligado à comportamentos ditos desviantes. Ao todo, contabilizamos 188 casos em uma igreja composta, no momento, por 889 sujeitos²⁷.

Levando em consideração os *mecanismos institucionais de controle* e os numerosos casos disciplinarização registrados, deparamo-nos com problemas que pretendemos responder ao longo da pesquisa: 1. Como se estabeleceram os desdobramentos entre o ascetismo evangélico estadunidense e o cotidiano da população? 2. O costume das disciplinas visava estabelecer uma identidade batista carioca frente ao campo religioso católico e afro-brasileiro? 3. Quais estratos

²⁶ TEIXEIRA, Marli Geralda. **Nós Batistas... Um Estudo de História das Mentalidades**. Tese de doutorado, São Paulo: USP, 1983. p. 50.

²⁷ Os processos de exclusões eram mecanismos institucionais de controle da PIB do Rio. Dessa forma, essa prática era utilizada para reprimir pensamentos divergentes e conter determinadas práticas e costumes culturais e sociais. Ao analisar a coluna de observações do Rol de Membros, constatamos que 21,17% da membresia da igreja foi excluída por desvios entre 1924-1930.

sociais compartilhavam a experiência do ingresso ao novo universo de crenças? 4. Como foram as tensões, ajustes, acomodações na trajetória religiosa desses fiéis?

Nosso argumento é que a PIBRJ serviu como um espaço de sociabilidade para diversos segmentos da sociedade carioca no início do século XX. Costureiras, políticos, vendedores, militares, domésticas entre outros, tinham suas relações geograficamente concentradas no interior da igreja. As disciplinas relacionadas às condutas desviantes se encontravam para além da imposição de uma liderança estrangeira. Os próprios fiéis atuaram como agentes ativos na sentença desses casos, uma vez que a transgressão ao *ethos* evangélico representava, para as pessoas comuns, a quebra de códigos compartilhados pelo grupo. Ciente das múltiplas classes, cores e nacionalidades que compunham esta instituição, cremos na possibilidade da existência de um sentimento de pertencimento que se manifestava no disciplinamento dos infratores.

Em vista disso, nosso pressuposto consiste na defesa de que, nas tramas de suas vidas cotidianas, os batistas cariocas forjaram costumes que, uma vez quebrados, geravam insatisfações. Esses desagradados evidenciavam um sentimento comum, que guardadas as devidas proporções, aproxima-se daquilo que E. P. Thompson anunciou como consciência, isto é, uma identidade compartilhada através de suas experiências religiosas. Em linhas gerais, temos indícios de que o modelo congregacional batista possibilitou o surgimento de um agrupamento social que em determinadas ocasiões extrapolava os limites das relações hierárquicas existentes na cidade do Rio de Janeiro. Enquanto disciplinam os pecadores, negros libertos, imigrantes pobres, engenheiros e magistrados, constroem identidades, que embora não viessem a anular as demais, eram vigorosas.

Por fim, consideramos que identidades estão em movimento. Isso significa que elas não podem ser cristalizadas, naturalizadas e essencializadas. Na realidade, acreditamos que essas identidades são construídas a partir dos “processos de diferenciação”²⁸ que homens e mulheres vivenciam ativamente em

²⁸ Para Tomaz Tadeu da Silva, diferenciação é a relação de equivalência entre a identidade e a diferença. **Ver:** SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais/** Tomaz Tadeu da Silva (org.) Stuart Hall, Kathryn Woodward. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

suas experiências. Em outros termos, suas autoimagens são definidas por processos binários onde se representa “o que é” através “daquilo que não é”.

Conforme diz Tomaz Tadeu da Silva, identidades são percepções de si e sentimentos de pertença elaborados nas múltiplas fronteiras na relação “nós” e “eles”. Para o pesquisador, “a afirmação da identidade e a demarcação das diferenças implicam, sempre, as operações de incluir e excluir”²⁹. Desse modo, assimilamos que a exclusão de um perfil reprovável de fiel, indiretamente aponta para a busca de um tipo ideal de batista. Em resumo, como a categoria “nós” depende da categoria “eles”, ao julgar que determinados indivíduos encontravam-se fora da estética evangélica, os próprios membros da PIBRJ sinalizavam um processo de busca e autoconstrução de uma identidade batista carioca nos primeiros anos do século XX.

É válido o registro de que a historiografia sobre o protestantismo brasileiro é, de modo geral, ainda bastante incipiente. Soma-se a isso o fato de estarmos mobilizando fontes inéditas numa perspectiva de análise histórica. Desse modo, encontramos poucos trabalhos próximos à nossa proposta nos bancos de teses virtuais nos quais fizemos buscas³⁰. Sobre essa escrita da história, Tiago Watanabe sinalizou uma mudança significativa no perfil dos escritos historiográficos “do” e “sobre” o protestantismo, elaborados ao longo do século XX³¹.

As primeiras publicações ainda no início da república foram escritas por pastores e missionários com objetivos apologéticos. No caso dos batistas, temos como exemplo as obras *História dos Batistas do Brasil: até o ano de 1906*³², do

²⁹Para Tomaz Tadeu da Silva, diferenciação é a relação de equivalência entre a identidade e a diferença. **Ver:** SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**/ Tomaz Tadeu da Silva (org.) Stuart Hall, Kathryn Woodward. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

³⁰ A ferramenta básica para o levantamento das novas pesquisas sobre a história do protestantismo brasileiro foi a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, administrada pelo Instituto Brasileiro de Informação Ciência e Tecnologia (www.bdt.d.ibict.br). Ao digitar o termo *protestantismo*, somos direcionados para 137 dissertações de mestrado e para 49 teses de doutorado de instituições distintas. Entretanto, a maioria dos trabalhos se encontravam relacionados ao campo das ciências da religião. Ao buscar o termo *evangélico*, encontramos 94 dissertações e 26 teses, mas o domínio de pesquisas em programas de ciências da religião permanece. No entanto, não encontramos nenhum trabalho que investigasse os casos de exclusão de qualquer igreja batista no Brasil.

³¹ WATANEBE, T. H. B. **Escrito nas fronteiras: os Livros de História do Protestantismo Brasileiro (1928-1982)**. 2011. Tese (Doutorado) – UNESP, Assis, SP, 2011.

³² CABTREE, A R. *Baptists in Brazil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1930.

missionário norte-americano A. B. Crabtree e *Breve História dos Batistas*³³, do pastor J. Reis Pereira. Além do enfoque factual, tratavam de uma história heróica onde se registravam acontecimentos positivos que enobreciam os pioneiros norte-americanos e as lideranças nacionais, mas omitiam-se os problemas.

Os primeiros trabalhos acadêmicos surgiram nos meados do século XX, a partir do historiador da escola dos *Analles* e professor na USP, Émile G. Léonard. Em suas pesquisas, o francês procurou investigar as condições sociais que possibilitaram a inserção do protestantismo no Brasil, à semelhança do que ocorrera na Europa e na França³⁴.

Boanerges Ribeiro e David Gueiros receberam influências diretas de Émile G. Léonard. Enquanto o primeiro procurou explicar o relativo sucesso das missões protestantes a partir da sua “teoria das condições favoráveis”³⁵, o segundo afirmou que, no contexto das missões evangélicas, existiu uma aliança entre a corrente liberal-maçônica-republicana e a religião protestante, na intenção de enfraquecer as relações entre a Igreja Católica e o Estado³⁶. Na década de 1980, Antônio Gouvêa Mendonça revisitou esses historiadores, apresentando os conflitos e as adaptações do pensamento conservador com a cultura latino-americana³⁷.

Esse grupo de historiadores merece atenção por duas razões. A primeira é o esforço que eles fizeram em localizar as práticas e discursos protestantes em suas relações com as mudanças políticas e sociais no Brasil Imperial. A segunda é que essas obras foram, durante muitos anos, citadas exaustivamente por aqueles que almejavam escrever sobre o protestantismo brasileiro no século XIX. Associados a sociologia-histórica essa escola foi fundamental para a compreensão do protestantismo em longa duração a partir das suas tipologias. No entanto, é preciso registrar a ausência de fundamentação teórico-metodológica atinentes ao campo da pesquisa histórica.

³³ PEREIRA, José Reis. **História dos Batistas no Brasil**. Rio de Janeiro, Juerp, 1982.

³⁴ LÉONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro**. São Paulo: ASTE, 2006.

³⁵ RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1973.

³⁶ VIEIRA, David Gueiros. Op. cit. 1980

³⁷ MENDONÇA, Antonio, Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Ed. USP, 2008. P. 39.

A historiadora Marli Geralda Teixeira, contemporânea aos autores supracitados, pode ser apontada como uma exceção, por ter sido a primeira a desenvolver uma investigação recortando exclusivamente os batistas brasileiros. Em 1975, Teixeira defendeu sua dissertação de mestrado *Os Batistas na Bahia (1882-1925)*,³⁸ no Programa de Pós Graduação em história da Universidade Federal da Bahia. Dando prosseguimento às suas investigações no doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em história da Universidade de São Paulo, defendeu, em 1983, a tese de doutorado intitulada *Nós os Batistas... Um Estudo da História das Mentalidades*. Ao analisar o universo mental dos batistas da Convenção Batista Brasileira, trabalhando com fontes eclesiásticas, jornais, periódicos e documentação oficial, Teixeira tomou como referencial teórico as propostas da Escola dos *Annales*³⁹.

Em síntese, a primeira geração de pesquisadores desbravou importantes acervos desconhecidos até então. A partir de seus trabalhos fomos apresentados a um impressionante arcabouço documental. Contudo, embora tais pesquisadores tenham deixado como legado uma grande contribuição mapeando a documentação confessional, é preciso admitir seus limites. Faltou ênfase nas agências dos subalternos. Todavia, o conhecimento da natureza das documentações batistas, certamente é maior contribuição desses intelectuais para a elaboração do nosso trabalho de dissertação.

A partir da década de 1990, nota-se a colaboração de pesquisadores como Lyndon de Araújo Santos, que – instrumentalizado por referenciais teórico-metodológicos presentes nas obras de autores como, Pierre Bourdieu, Carlo Ginzburg e Roger Chartier – apontou o lugar do protestantismo no final do XIX e início do XX, ocupando-se da identidade protestante na configuração da república⁴⁰. Outra contribuição importante é a de Vasni de Almeida, que analisou discursos, estratégias e táticas metodistas para a consolidação de igrejas e escolas

³⁸ TEIXEIRA, Marli Geralda. *Os Batistas na Bahia (1882-1925)*. Salvador: UFBA, 1975.

³⁹ _____. *Nós Batistas... Um Estudo de História das Mentalidades*. Tese de doutorado, São Paulo: USP, 1983.

⁴⁰ SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República brasileira*. 2004. Tese (doutorado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP.

no interior paulista⁴¹. Elizete Silva, por sua vez, na tese *Cidadãos de Outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*, apresentou uma análise desses dois grupos protestantes entre as últimas décadas do século XIX e início do XX. Com base nos aportes teóricos da história das mentalidades, Silva analisou as posturas, atitudes, visões e concepções de mundo dos batistas e anglicanos na Bahia. Seu objetivo foi estudar o protestantismo enquanto matriz construtora de representações da vida cotidiana comum que “orientavam as atitudes e as práticas dos fiéis que transitavam num mundo afro-católico, portanto, divergente e conflitante, mas se impunha como realidade concreta”⁴².

Esse segmento se destacou por reler as fontes a partir de teorias e metodologias oriundas da História Cultural. Noções como a de representação foram largamente empregadas para investigar as identidades religiosas construídas de acordo com as condições sociais. Deste agrupamento também surgiram importantes investigações na linha da História Social inspiradoras deste projeto de pesquisa. Essa geração foi pioneira no deslocamento dos interesses com foco nas estruturas oficiais da igreja, pondo em prática uma aproximação do universo de crenças de homens e mulheres comuns. O presente projeto de pesquisa vai ao encontro desse movimento de deslocamento, na medida em se propõe a identificar trajetórias de operários, comerciantes, políticos e domésticas que encontram na PIBRJ um espaço de sociabilidade e fé.

Partindo desses novos horizontes, na última década, historiadores têm se destacado no que tange a renovação das pesquisas sobre os batistas brasileiros. Anna Lúcia Collyer Adamovicz em sua tese de doutorado defendida em 2008, *Imprensa Protestante na Primeira República: evangelismo, informação e produção cultural*, trabalhou a imprensa confessional, estudando os discursos batistas a partir do *Jornal Batista* entre os anos de 1901-1922⁴³. Luciane Silva Almeida ao investigar a movimentação dos batistas na ditadura militar, escreveu a dissertação de mestrado intitulada *O Comunismo é o Ópio do povo:*

⁴¹ ALMEIDA, V. de. **A Educação, a ordem e a civilidade: práticas educativas do metodismo em Ribeirão Preto, Birigui e Lins (1899-1959)**. 2003. Tese (Doutorado em História) – Assis, UNESP, 2003.

⁴² SILVA, Elizete. **Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia**. Salvador: Ed. SAGGA, 2017. p. 7.

⁴³ ADAMOVICZ, A L C. **Imprensa Protestante na Primeira República: evangelismo, informação e produção cultural**. Tese (Doutorado em História) – São Paulo, USP, 2008.

Representações Batistas sobre o Comunismo, o Ecumenismo e o Governo Militar na Bahia (1963-1975), pela Universidade Estadual de Feira de Santana em 2011⁴⁴. Na dissertação *Uma História das Mulheres Batistas Soteropolitanas*, desenvolvida na Universidade Federal da Bahia, Bianca Deabs Almeida analisou as mulheres batistas e os diversos fatores para a recusa em ordenar como pastoras as líderes e missionárias que trabalhavam na denominação Batista, bem como as representações da mulher ideal⁴⁵.

De forma geral, tanto os trabalhos memorialísticos, como também os “clássicos” na historiografia do protestantismo brasileiro foram fundamentais para a compreensão do nosso objeto e para o levantamento das fontes. Por outro lado, as obras sobre a história da denominação em questão alargaram o nosso horizonte de abordagens. Desse modo, através das suas lacunas, queremos articular novas possibilidades investigativas.

Com base nos objetivos já anunciados anteriormente, se propõe a enfrentar os desafios que se colocam. Desse modo, visando fugir das narrativas centralizadas em grandes feitos ou em grandes líderes, vamos articular as possibilidades inauguradas pela nova história social. A partir das contribuições de historiadores como E. P. Thompson, Carlo Ginzburg e Natalie Zemon Davis, visamos renovar os olhares para o tema.

Thompson é uma das maiores representações da historiografia social inglesa. Militante pelo Partido Comunista Britânico, ainda muito jovem o historiador iniciou um grupo de estudos voltados para a história marxista, reunindo figuras como Christopher Hill, Eric Hobsbawm, Perry Anderson entre outros. Sua escola deu origem a uma tradição historiográfica conhecida como *New Left*⁴⁶.

⁴⁴ ALMEIDA, A. J. **O Comunismo é o Ópio do Povo: Representações Batistas sobre o Comunismo, O Ecumenismo e Governo Militar na Bahia (1963-1975)**.2011. Dissertação (Mestrado em História) – UFES, Feira de Santana, 2011.

⁴⁵ ALMEIDA, B. D. S. **Uma História Das Mulheres Batistas Soteropolitanas**. Dissertação (Mestrado em História) – UFBA, Salvador, 2006.

⁴⁶ Quando atuou no magistério na Universidade de Leeds, Thompson dedicou-se na elaboração de cursos para a classe trabalhadora. É justamente neste período que surgem as raízes teóricas dos seus estudos culturais. Em meio a essa experiência ele escreve a sua obra de referência “*The Making of de English Class*”.

Percorrendo um caminho diferente dos marxistas ortodoxos de sua época, Thompson se dedicou ao estudo das tradições, dos costumes e das categorias de vida. Consequentemente foi estigmatizado como culturalista pelos seus críticos. É verdade que o historiador fugiu de compreensões de cultura no seu sentido mais abstrato e deslocado da materialidade histórica. Contudo, decidiu privilegiar o estudo empírico e atentando-se para os sujeitos que vivenciaram os processos culturais, articulando-os com o movimento real da sociedade. Tudo isto, sem perder de vista a análise mais ampla da base marxista⁴⁷.

Partindo deste horizonte, Thompson compilou a sua consagrada obra *Costumes em Comum*, revisitando as interpretações sobre os motins de fome na Inglaterra. Ao ouvir as vozes subalternas e narrar fenômenos inusitados como a venda de esposas, o historiador apresentou um modo singular de se contar a história vista de baixo⁴⁸. Em nosso trabalho, pretendemos percorrer os caminhos abertos por Thompson. Ao invés de investigar os pronunciamentos de grandes pastores e missionários, almejamos focar nos vendedores, domésticas, operários entre outros que participavam dos cultos dominicalmente.

Ao criticar o uso da terminologia “classe” como coisa, Thompson instrumentaliza este conceito como um sujeito histórico. Neste sentido, a classe seria uma relação, ou seja, um fenômeno que se torna visível apenas no processo histórico. É justamente seguindo essas orientações que o autor escreve o livro *A Formação da Classe Operária Inglesa*.

Nessa obra, Thompson assume que o seu título é um tanto desajeitado, mas ao mesmo tempo, afirma que é adequado, tendo em vista a observação que ele pretende fazer. Originalmente referenciado como *The Making of the English Class*, o historiador chama atenção para a palavra “making”. Ao pé da letra, este termo poderia ser traduzido como “fazer-se”. Com isto, o historiador nos faz

⁴⁷ E. P. Thompson revisitou abordagens tradicionalmente estabelecidas por historiadores marxistas ortodoxos. A primeira dela foi direcionada a corrente Fabiana que concebia os trabalhadores como vítimas passivas a exploração com exceção de alguns líderes que tinham visão a longo alcance. A segunda relacionava-se com a ortodoxia econômica que olhava para as classes apenas como força de trabalho ou dados estatísticos. Já a última e não menos importante se volta para a ortodoxia de militantes sociais democratas que concebiam os trabalhadores como os precursores da social democracia ou progenitores de uma comunidade socialista. Para ver mais: THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**, v. I, A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

⁴⁸ _____ . **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

pensar numa autoconstrução da classe operária, pois deseja estudar um processo ativo que se dá tanto pelas ações humanas, como também aos condicionamentos. Para ele, a classe não surgiu de maneira espontânea, mas sempre esteve presente no seu próprio fazer-se⁴⁹.

Visto isto, classe para o autor é um fenômeno histórico que unifica uma série de acontecimentos aparentemente desconectados naquilo que se refere à experiência e consciência. Thompson não concebe a classe como estrutura ou categoria, mas como algo que ocorre efetivamente nas ações humanas. Desse modo, a noção de classe traz consigo uma relação histórica e como qualquer outra relação é “algo fluido que escapa a análise ao tentarmos imobilizá-la num dado momento e dissecar sua estrutura”⁵⁰. Para o historiador, a classe precisa necessariamente estar encarnada em pessoas ou contextos reais. Isso significa que a sua cultura e os seus valores possuem um papel ativo no seu próprio processo de autoformação.

Thompson procurou, de maneira muito clara, mostrar que está menos preocupado em ver a classe como construção teórica e mais como algo que se torna visível na história. Guardando as devidas proporções, almejo lidar com meu objeto de investigação, inspirando-me no historiador inglês. Em outras palavras, assim como Thompson vê a classe como um processo que se faz por meio das ações de indivíduos, pretendo observar como os próprios fiéis, no decorrer de suas trajetórias, elaboram seus próprios espaços de sociabilidade religiosa.

Em síntese, a “classe” acontece quando alguns homens herdaram ou compartilham experiências comuns, articulam a identidade de seus interesses entre si e se colocam em oposição a outros homens cujos interesses se opõem aos seus. Essa “experiência” seria aquilo que determina a classe⁵¹. Algo que está condicionada pelas relações de produção em que os homens nasceram ou entraram

⁴⁹THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**, v. I, A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p 16.

⁵⁰ Ibidem, p 11.

⁵¹Segundo E. P. Thompson “a experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheira, desemprego, inflação, genocídio. Pessoas estão famintas: seus sobreviventes têm novos modos de pensar em relação ao mercado. Pessoas são presas: na prisão, pensam de modo diverso sobre as leis. Frente a essas experiências gerais, velhos sistemas conceptuais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor em sua presença. **Ver:** THOMPSON, E. P. **A Miséria da Teoria**. Rio de Janeiro: editora Zahar, 1981. p. 17.

involuntariamente. Já essa “consciência” seria a forma pelas quais essas experiências são tratadas em termos culturais. Dito isso, dedicaremos um espaço mais amplo para a discussão do conceito de “experiência”, haja vista sua centralidade na condução da presente pesquisa.

Em seu livro, *A Miséria da Teoria*, E. P. Thompson classificou “experiência” como um fenômeno correspondente à resposta mental e emocional, de indivíduos ou de grupos, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições de determinados comportamentos sociais. Para ele, as pessoas não vivenciam suas experiências de subalternidade apenas como ideias, no âmbito do pensamento e da prática social, ou como instinto proletário⁵². Na verdade, elas também “experimentam suas vivências como sentimentos e lidam com esses sentimentos na cultura, no direito, nas obrigações familiares, nos valores, nas artes, nos costumes e nas convicções religiosas”⁵³.

No livro citado acima, ao estabelecer um profundo debate com o marxista Althusser, E. P. Thompson aponta que a ausência da reflexão acerca da “experiência” foi a maior insuficiência do trabalho do filósofo. Desse modo, chega à seguinte elucubração:

O que descobrimos (em minha opinião) está num termo que falta: “experiência humana”. É esse, exatamente, o termo que Althusser e seus seguidores desejam expulsar, sob injúrias, do clube do pensamento, com o nome de “empirismo”. Os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo – não como sujeitos autônomos, “indivíduos livres”, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida “tratam” essa experiência em sua consciência e sua cultura (as duas outras expressões excluídas pela prática teórica) das mais complexas maneiras (sim, “relativamente autônomas”) e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das suas estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada⁵⁴.

⁵² Como supõem alguns marxistas ortodoxos e liberais. Ver: THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁵³ _____. *Os Românticos: a Inglaterra na era revolucionária*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2002. p. 41.

⁵⁴ _____. *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: editora Zahar, 1981. p. 16.

Sabemos que E. P. Thompson dedicou atenção à categoria experiência no sentido de relacioná-la com as maneiras pelas quais pode ser alcançada e sob as condições em que são produzidas. Dessa forma, o historiador defende que a experiência surge espontaneamente no ser social, uma vez que homens e mulheres são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo. Essa experiência é determinante, no sentido de que exerce pressões sobre a consciência social existente, propõe novas questões e proporciona grande parte do material sobre o qual se desenvolvem os exercícios intelectuais mais elaborados entre os pares da história social.

Em linhas gerais, pretendemos nesta pesquisa articular o conceito de “experiência” em E. P. Thompson para pensar as vivências de protestantes que experimentavam a migração de universos religiosos. Afinal, entendemos que os processos disciplinares se constituíram na trama dessas convivências sociais, econômicas e culturais.

No entanto, se por um lado a experiência aparece determinada, por outro, o mesmo não ocorre com a consciência de classe. Por mais que possamos observar uma lógica nas reações de agrupamentos sociais, que vivem experiências parecidas, não podemos aplicar nenhuma lei consensual acerca do nascimento de um sentimento compartilhado. Isso significa que a consciência de classe surge em tempos e lugares diferentes, mas nunca da mesma forma. Geralmente, a sinalização desta consciência é apreendida pelos historiadores na quebra dos “costumes”⁵⁵. É justamente por isso que este conceito encontra um importante lugar em nossa dissertação.

Investigando a consciência plebeia e as formas de protesto do século XVIII, como os motins de forme, E. P. Thompson percebeu que a sociedade inglesa pré-industrial era governada por uma expressiva categoria subjetiva conhecida como “costume”. Em outras palavras, os camponeses ingleses do século XVIII compartilhavam práticas agrárias tradicionais, formas convencionais de iniciação

⁵⁵ THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**, v. I, A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p 10.

ao ofício, normatividades quanto a certos papéis (domésticos ou sociais), modos de trabalho ordinários e expectativas consuetudinárias⁵⁶.

Para Thompson não se poderia entender o sistema agrário dos pequenos produtores fora da investigação das suas práticas hereditárias. Visto isto, a maneira de descobrir, e compreender, as normas surdas seria examinar um episódio ou uma situação atípica. Um motim, por exemplo, iluminava os padrões comportamentais que permitiam anos de tranquilidade. A súbita quebra desses paradigmas nos leva a entender melhor os hábitos de consideração que foram quebrados. Segundo Thompson, isso pode valer tanto para a conduta pública e social quanto para as atitudes mais íntimas e domésticas. Quando as disputas no campo eram deflagradas, a consciência normalmente escondida emergia na superfície. Neste sentido, o atípico poderia servir para sondar as normas que, por sua vez, nos dão acesso a consciência coletiva⁵⁷.

Ademais, o “costume”, tal como abordado por Thompson, é imprescindível para essa pesquisa, pois acreditamos que nas tramas das suas vidas cotidianas, os batistas cariocas carregavam hábitos que, uma vez quebrados, geravam insatisfações compartilhadas pelo agrupamento religioso. Temos como hipótese que essas infrações evidenciavam uma ética comum, que guardada as devidas proporções, aproximava-se daquilo que E. P. Thompson classificou como consciência coletiva.

Propomos nesta pesquisa a possibilidade de uma “consciência religiosa”, isto é, uma identidade compartilhada e forjada através das experiências religiosas comunitárias. Como já foi dito, queremos investigar se o modelo congregacional batista possibilitou o surgimento de um agrupamento social que, em determinadas ocasiões como nas aplicações das disciplinas, extrapolava os limites das hierarquias existentes na cidade do Rio de Janeiro.

A obra de E. P. Thompson, no entanto, não está imune a críticas historiográficas. Uma das mais proeminentes, certamente é um julgamento compartilhado por um grande número de pesquisadores dedicados aos chamados

⁵⁶THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses**. In.: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (orgs.). E. P. Thompson: Folclore, Antropologia e História Social. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1998.

⁵⁷Ibidem, p. 238.

estudos pós-coloniais. Segundo os mesmos, ao pensar uma classe que se faz a partir de si mesma, e aqui incluo uma “experiência” e “costumes” eurocêntricos, E. P. Thompson marginalizou a agência de africanos, escoceses, irlandeses e outros indivíduos, imprescindíveis para a acumulação do capital que possibilitou o fortalecimento da elite industrial. A crítica mais popular ao marxista inglês encontra-se no livro *Rethinking Working Class History: Bengal 1890 to 1940*⁵⁸, onde o indiano, Dipesh Chakrabarty, argumenta que Thompson concebeu uma classe operária sem cor, idade, gênero etc. No entanto, ainda que compreendendo que tais limitações guardam relação com o contexto de atuação do autor, é justamente na busca por dar conta dessas questões que pretendo recorrer à historiadora Natalie Zemon Davis e ao historiador italiano Carlo Ginzburg.

Thompson nos leva a revisar as relações de poder presentes na historiografia. Contudo, é Davis quem sistematiza a descentralização da narrativa. Sabemos que suas reflexões têm renovado o campo da história social. Seu apelo à inserção das agências femininas e negras, algo pouco enfatizado por Thompson, é imprescindível para o estudo do protestantismo brasileiro, um movimento religioso patriarcal e historicamente movido por mulheres e afro-brasileiros.

Suas considerações acerca das tensões entre a história local e global são empregadas com destaque no decorrer de nossa pesquisa. É justamente aqui que encontramos condições de enxergar os ecos da sociedade carioca no cotidiano da PIBRJ. Este fenômeno é importante, pois por muito tempo este segmento religioso – o protestante - foi instrumentalizado como um gueto à margem da vida urbana, sendo que os batistas cariocas – assim como membros de outras denominações protestantes – foram personagens ativos na história da cidade do Rio de Janeiro, bem como partícipes na construção do cenário regional.

Em seu texto *Descentralizando La historia: relatos locales y cruces culturales em um mundo globalizado*⁵⁹, a historiadora discute os desafios de se fazer histórias locais em tempos globais. Através do texto, Davis defendeu que a descentralização dos enfoques históricos não afetaria somente um objeto de

⁵⁸ CHAKRABARTY, D. *Rethinking Working Class History: Bengal 1890-1940*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

⁵⁹ DAVIS; N, Z. *Descentralizando La historia: relatos locales y cruces culturales em um mundo globalizado*. *Historia e Teoria*, 50(2), 2011.

estudo, mas também a postura do pesquisador. Para ela, um historiador descentralizado não narraria apenas a história somente sob um ponto de vista do privilegiado em uma parte específica do mundo, ou seja, uma classe dominante europeia. Em resumo, ao descentralizar suas lentes, ele estaria ampliando seu campo de visão tanto social, como também geográfico, introduzindo assim vozes plurais no relato⁶⁰.

Essa descentralização da narrativa, isto é, a ênfase sobre sujeitos e locais que não detêm os eixos de poder, deve seguir determinados caminhos metodológicos. Abordando a aparente contradição na escrita de uma história descentralizada em um mundo globalizado, Davis diz que percorremos esse caminho no emprego de escalas reduzidas. Logo, produzir história de subalternos na contemporaneidade é narrar relatos locais⁶¹. Em outras palavras, praticar micro-história.

Em *Las Formas de La Historia Social*, Davis sinaliza que ainda existem muitas desconfianças com relação ao uso da micro-história italiana. Principalmente entre os pares da história social clássica. Dentre os questionamentos mais comuns, destacamos três: 1- como a micro-história se encaixa nos esquemas mais amplos do país, da época e no acontecimento público? 2- de que modo ela nos ajudaria a compreender as grandes compreensões históricas? 3- ao haver uma investigação tão minuciosa da experiência cotidiana e

⁶⁰ Os trabalhos de Davis foram amplamente influenciados por diferentes ondas sociais. A primeira delas inspirou justamente sua tese de doutorado compilada em 1950. Tal movimento rumo a descentralização da história surgiu em um contexto pós-segunda guerra mundial e consistiu em escrever uma história onde os atores principais eram os sujeitos das classes baixas como operários industriais, artesãos, escravos, serventes e camponeses. A segunda onda se desencadeou na década de 1960 e trouxe consigo as temáticas de gênero. Desse modo, as rígidas noções estruturais centralizadas do poder se viram ainda mais minadas pelos estudos dos lares, das famílias e da sexualidade. A terceira e última onda descentralizadora a influenciar os trabalhos da historiadora se deram nos finais do século XX com o florescimento dos estudos pós-colonialistas. Para Davis os especialistas no campo pós-colonial revolucionaram a história das expansões imperialistas, pois concederam aos próprios povos dominados vozes e ações, mostrando suas reações antes dos europeus, seus sofrimentos e sua resistência. Dessa forma descentralizaram uma narrativa voltada para as políticas das nações imperialistas conquistadoras e as ações heróicas dos seus sujeitos. Para ver mais: O' DONNELL, Julia; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. **Cultura em Movimento: Natalie Davis entre a antropologia e a história social**. História Unisinos 20(2):131-142, Maio/Agosto 2016.

⁶⁰ DAVIS, N. Z. **Culturas do povo: Sociedade e cultura no início da França Moderna**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 308 p.

⁶¹ _____. **Descentralizando La historia: relatos locales y cruces culturales em um mundo globalizado**. Historia e Teoria, 50(2), 2011.

ritual, não se corre o perigo de pôr uma ênfase excessiva em crenças compartilhadas e ignorar os sinais de dominação e resistência e as profundas estruturas de violência? Seguindo um caminho oposto, Davis defende as conversas entre história social e micro-história:

La ventaja de la microhistoria es la misma que de la microbiología: el historiador puede “ver” y hurgar con su pluma las pequeñas interacciones y estructuras, a menudo invisibles, y averiguar cuál es su funcionamiento. Una fuente de datos rica ofrece la oportunidad de elaborar una dinámica de la experiencia, en la cual dejarán su huella tanto lo constante como lo nuevo⁶².

O grande ensinamento de Natalie Zemon Davis, aqui, é que seu trabalho nos mostra que a investigação do micro é uma forma de interpretar os grandes fenômenos políticos e sociais. Em síntese, a grande diferença entre narrativas do global e local encontra-se justamente nos seus pontos de partida. Enquanto a primeira privilegia o Estado ou qualquer outra autoridade local, a segunda estuda esses grandes processos a partir das suas interferências na vida cotidiana. Partindo disso, em Davis percebemos nitidamente a importância da micro-história para investigar a agência de vozes plurais – mulheres, negros, crianças e idosos da PIBRJ - na trama da sociedade carioca. A partir disso, torna-se evidente a necessidade reservar um espaço para Carlo Ginzburg e seus métodos para reconstituição de trajetórias locais.

Ao buscar restabelecer as ideias e atitudes de juízes frente à defesa do moleiro Menocchio, Ginzburg escreveu a obra *O Queijo e os Vermes*. Abordando um camponês do século XVI processado e condenado à morte pelo regime inquisitorial, o historiador analisou de perto uma documentação ligada a um indivíduo totalmente desconhecido⁶³. Ao reduzir a escala de investigação, ele transformou em livro aquilo que outros historiadores tiveram como nota de rodapé. Naturalmente, o historiador se deu conta que um grande volume de

⁶²DAVIS, N. Z. *Las Formas de La Historia Social*. Historia Social, N. 10, Dos Décadas de Historia Social (Spring – Summer, 1991), p. 179.

⁶³Na introdução da obra, Ginzburg polemizou um ensaio da Escola dos *Annales* onde Furet sustentou a ideia em que a história das classes subalternas nas sociedades pré-industriais só poderia ser feita numa perspectiva estatística. Para ver mais: GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

acontecimentos e conexões ignorados por diversos historiadores são imprescindíveis para as agências que anteriormente eram concebidas como naturais.

O que singulariza o seu trabalho é que Ginzburg não se limita em reconstruir uma história individual, mas decide investir seus recursos em contá-la. Antes de começar a escrever a obra citada anteriormente, o historiador estudou as relações entre hipóteses de pesquisa e estratégias de narrativas. Dessa forma, lançou um desafio para si mesmo, isto é, reconstituir o mundo intelectual, moral e fantástico do moleiro Menocchio por meio da documentação produzida por aqueles que o julgaram. Neste projeto, Ginzburg elaborou uma história capaz de transformar as lacunas da documentação em peças integrantes da narrativa. É por isso que o historiador afirma que os obstáculos postos à pesquisa eram elementos constitutivos da documentação e por conta disso, “deveriam se tornar parte do relato, assim como hesitações e os silêncios dos protagonistas diante de seus perseguidores⁶⁴”.

Os horizontes metodológicos de Carlo Ginzburg são fundamentais para enfatizar as particularidades do protestantismo batista carioca. Investindo na metodologia da micro-análise utilizada pelo italiano, na descentralização histórica anunciada por Davis e na história vista de baixo defendida por E. P. Thompson, desejo romper com o modo tradicional de se fazer história do protestantismo no Brasil. Superando os grandes nomes e feitos, pretendo construir uma história das costureiras, donas de casa, operários, vendedores e estudantes que frequentavam o culto domingo após domingo. Para realizar tal tarefa estabelecerei a técnica “o nome e o como”⁶⁵ da micro-história italiana com o objetivo de elaborar prosopografias de indivíduos marginalizados pela história oficial.

[...] As duas investigações que delineávamos têm, na sua dissemelhança, dois elementos comuns: serem referidas a estratos subalternos da sociedade e terem o nome como fio condutor. Há alguns anos, traçando um balanço das

⁶⁴ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

⁶⁵ Carlo Ginzburg aplica determinadas técnicas de pesquisa a partir do nome do ator social. Em *O Nome e o Como*, o historiador sugere o cruzamento de fontes, uma catalogação dos dados e a construção de uma teia informações a partir de fontes internas e externas. Desse modo, pretendo cruzar as fontes da PIBRJ com documentações externas como jornais, *Almanak Laemmert* entre outros.

investigações prosopográficas, Lawrence Stone distinguiu duas correntes: uma, qualitativa, centrada sobre o estudo das elites (políticas, culturais, etc.); a outra, quantitativa, virada para a inquirição de agregados sociais mais amplos. A nossa proposta pretende combinar a óptica não elitista da segunda corrente com a análise particularizada da primeira – uma prosopografia a partir de baixo (análoga à proposta por E. P. Thompson), que deveria portanto desembocar numa série de *case studies*, embora sem excluir, como já se disse, investigações de tipo serial. Que uma prosopografia a partir de baixo se atribua como objetivo uma série de *case studies* é coisa óbvia: uma investigação que seja ao mesmo tempo qualitativa e exaustiva apenas poderá tomar para exame entidades numericamente circunscritas – elites, precisamente. O problema será então o de selecionar, na massa dos dados disponíveis, casos relevantes e significativos⁶⁶.

Para selecionar os casos relevantes e significativos citados acima, analiso uma série de documentações internas e externas da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Pensando em construir prosopografias vistas de baixo, serão analisadas as fichas de membros, atas, fotografias, livro da tesouraria entre outras que são fontes que já se encontram digitalizadas e que contém uma surpreendente riqueza de informações sobre os leigos da igreja⁶⁷.

A inclusão de novos atores sociais e a preocupação por identificar as suas ações, escolhas e interesses na dinâmica de suas trajetórias possui o potencial de desconstruir visões generalizantes, promovendo cada vez mais outras possibilidades interpretativas sobre a experiência evangélica brasileira. Em

⁶⁶ GINZBURG, Carlo. **O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico**. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989. p. 169-178

⁶⁷As fichas de membros foram elaboradas em 1928 com o objetivo de levantar os dados sobre os fiéis na mudança de endereço fixo da instituição. Neste livro constam informações como nome completo, sexo, idade, nacionalidade, estado civil, endereço, religião a que pertencia, forma/data da recepção na igreja atual, ministro que realizou o batismo/data e uma seção de observações a respeito de cada indivíduo. Nesse último campo se encontram as informações referentes a falecimento, casamento, pedidos de transferência e exclusões. As *Atas* são registros oficiais das reuniões deliberativas que ocorriam mensalmente com a participação dos fiéis arrolados no *rol de membros*. Esses documentos retratavam a vida cotidiana dessas pessoas dentro e fora da instituição religiosa. Os *Relatórios da Tesouraria* e a *Caixa de Socorro* também são documentos imprescindíveis para a pesquisa, pois dizem a respeito da vida financeira da igreja. No primeiro constam informações como o valor do dízimo de cada fiel, notas de compras de para a instituição e pagamento de salários. Já o segundo se refere a assistência social. Em outras palavras, doações concedidas aos membros com menor poder aquisitivo ou a pessoas da comunidade que procuravam por auxílio.

síntese, a utilização da metodologia da micro-história será importante para reconstituir trajetórias de vidas a partir do cruzamento das informações obtidas pela análise de um diversificado arcabouço documental. Nessa perspectiva, os sujeitos surgem como protagonistas e serão selecionados como agentes construtores dos seus próprios mundos de ideias e crenças.

Desse modo, no primeiro capítulo, *A Cidade Pulula de Religiões*: um mapeamento das crenças na *belle époque* carioca, pretendemos historicizar a PIBRJ em suas relações com os “mundos” que a rodeavam. Logo, através das crônicas histórico-narrativas do jornalista João do Rio, discutiremos algumas questões basilares acerca dos interesses desta pesquisa como, por exemplo, o lugar do Rio de Janeiro no cenário nacional, as ideologias que atravessavam a vida das classes sociais e as reformas urbanas que exerceram impactos diretos no cotidiano da cidade. A priori, destacamos que essas discussões estarão, sempre que possível, em interlocução com o universo religioso carioca. Partindo disso, elaboraremos um breve panorama histórico das missões evangélicas na capital federal, sublinharemos as maneiras com que tais religiões foram representadas pelas elites locais, apontaremos suas estratégias de inserção e finalizaremos este capítulo introdutório analisando as circularidades de crenças no interior da própria PIBRJ. Visto isto, nosso objetivo é mostrar que a igreja se encontrava em profunda relação com a política, cultura, economia e as múltiplas manifestações religiosas da cidade. Neste texto, realizaremos um esforço no sentido de desconstruir alguns estereótipos acerca dos evangélicos brasileiros. O principal deles é a impressão de que tais sujeitos encontravam-se “guetificados” em suas comunidades religiosas. Em síntese, pretendemos mostrar que a cidade participa ativamente dos cultos dessa igreja.

No segundo capítulo, *Coluna e Firmeza da Verdade*: a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro como irradiadora da missão batista no Brasil, deslocaremos as nossas atenções para as dinâmicas internas dessa instituição. Nesse sentido, traremos como proposta a problematização dos estratos sociais que constituem essa comunidade religiosa. Desse modo, analisaremos documentações como, por exemplo, os cadastros de fiéis e o rolamento de membros a fim de investigar as nacionalidades, profissões, cores, gêneros e classes sociais que

compartilham do mesmo espaço religioso. Além disso, também usaremos as atas da convenção batista brasileira e da convenção batista do distrito federal no intuito de mapear a tipologia dos membros da PIBRJ cedidos para a implantação de novas igrejas em bairros periféricos da capital federal, no estado do Rio de Janeiro e no Brasil. Destacamos que determinados membros da PIBRJ tiveram uma importante agência na construção e gerência dos aparelhos administrativos dos batistas brasileiros como, por exemplo, as convenções, juntas missionárias, seminários e casas de publicação. Em suma, defenderemos que a PIBRJ (vendida como matriz do progresso por suas lideranças) recebia em seus bancos um perfil substancialmente popular e seus altos cargos eram fundamentalmente aristocráticos. O objetivo maior deste capítulo é evidenciar a posição estratégica e central desta igreja na inserção do protestantismo batista no Brasil e lançar luz sobre os estratos sociais que a teciam.

Por fim, no terceiro capítulo da nossa dissertação, *O Caso das Condutas Desviantes*: uma análise histórica dos processos de disciplinamentos de membros, investigaremos os processos de disciplinamento dos fiéis considerados infratores. Assim, analisaremos as atas gerais e as atas dos oficiais da igreja a fim de reconstituir agências e comportamentos tidos como heterodoxos pela comunidade. A partir disso, cruzaremos esses registros com os dados pessoais de pessoas que experimentaram a imposição das disciplinas. Desse modo, discutiremos a função e as dinâmicas dos processos disciplinares, sistematizaremos suas respectivas causas e problematizaremos as tensões de raça, gênero e socioeconômicas imanescentes nessas narrativas. Nosso objetivo aqui é investigar uma possível sinalização da gênese de uma identidade batista carioca através das diferenciações existentes no ato de punir. Destacamos que questões que foram mapeadas nos capítulos anteriores, agora serão aplicadas nas tramas da vida cotidiana dos fiéis. Em síntese, queremos localizar historicamente os sentidos dos processos de exclusão.

1

“A Cidade Pulula de Religiões”: um mapeamento das crenças na *Belle Époque* carioca.

Foi então que eu entrei. Todos os bicos de gás silvavam, enchendo de luz amarela as paredes nuas. No fundo, em letras largas, que pareciam alongar-se na cal da parede, esta inscrição solene negrejava: - “Deus amou o mundo de tal maneira que deu a seu único filho unigênito para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna”. Na cátedra ninguém. Do lado esquerdo, o órgão e diante dele uma senhora com a fisionomia paciente, e um cavalheiro irrepreensível, sem uma ruga no fato, sem um cabelo fora pasta severa. Pelos bancos uma sociedade complexa, uma parcela de multidão, isto é, o resumo de todas as classes. Há senhoras que parecem da vizinhança, em cabelo e de matinée, crianças trêfegas, burgueses convictos, sérios e limpos. Nas primeiras filas, operários, malandrins de tamancos de bico revirado, com o cabelo empastado em cheiros suspeitos, soldados de polícia, um bombeiro de cavanhaque, velhas pretas a dormir, negros atentos, uma dama de chapéu com uma capa crispante de lantejoulas, cabeças sem expressão, e para o fim, na porta, gente que subitamente entra, olha e sai sem compreender. O templo está cheio⁶⁸.

A epígrafe acima é um fragmento das impressões obtidas pelo jornalista João do Rio⁶⁹ ao participar de um culto dominical na Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. O relato pode ser encontrado integralmente no livro *As Religiões no Rio*, uma das obras mais expressivas na carreira deste jornalista. Nela, o leitor se depara com um impressionante inquérito religioso na cidade do Rio de Janeiro no início da década de 1900.

⁶⁸RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. p. 43.

⁶⁹Paulo Barreto nasceu na Rua do Hospício (atual Buenos Aires) no centro do Rio de Janeiro. Seu pai, Alfredo Coelho Barreto, fez parte de uma tradicional família do Rio Grande do Sul. Como profissão, o mesmo atuou como professor de matemática e astronomia da Escola Normal. Sua mãe, Florência Cristóvão dos Santos era mulata, filha do administrador de Clínica da Santa Casa de Misericórdia. Além disso, seu pai ainda foi um dos fundadores do Apostolado Positivista, mas desligou-se do Positivismo em 1883. Desse modo, Paulo Barreto (João do Rio) foi iniciado nesta igreja no dia 8 de setembro de 1883. Sua vasta produção literária inclui quase todos os gêneros entre os quais a crítica, crônica, contos, novelas romances e peças teatrais. Cabe ressaltar que dos cerca de 2500 textos que produziu apenas um terço se tornou público. João do Rio veio a falecer no dia 21 de junho de 1921 num acidente automobilístico. Segundo Antonio Edmilson Rodrigues, seu enterro contaria com a presença de mais de cem mil pessoas, que acompanharam o cortejo do centro até o cemitério São João Batista. **Ver mais:** O'DONNELL, Julia Galli. **No olho da rua: a etnografia urbana de João do Rio**. [Dissertação de Mestrado] Rio de Janeiro: UFRJ/ MN, 2007

O nome por detrás do pseudônimo João do Rio é Paulo Barreto. Sujeito pertencente à elite intelectual carioca de sua época. Estimado por atuar como jornalista, cronista, dramaturgo, tradutor, entre outras funções. Sua trajetória foi marcada por títulos e admissões de prestígio. A principal delas ocorreu no dia 17 de maio de 1910, quando o jornalista carioca foi aceito na Academia Brasileira de Letras. Após isto, João do Rio também se tornou sócio correspondente estrangeiro da Academia de Ciências de Lisboa e membro do Conselho Geral do Congresso Interamericano de Imprensa⁷⁰. Como jornalista, João do Rio publicou seus textos nos maiores periódicos do país. Dentre eles é possível destacar os jornais *O Dia*, *O Correio Mercantil* e *O Paiz*. Além disso, sob a indicação do futuro presidente Nilo Peçanha, também passou a trabalhar na *Gazeta de Notícias*⁷¹. É justamente a partir desta plataforma de comunicação que João do Rio produz o material aqui mencionado.

Com o objetivo de mapear as múltiplas manifestações religiosas disponíveis no cotidiano da cidade, João do Rio elaborou uma série de reportagens sobre a religiosidade carioca, publicando-as no último periódico citado. Entre fevereiro e março de 1904, o jornalista visitou diversas comunidades de fé e, auxiliado por interlocutores locais, apresentou crônicas histórico-informativas sobre os judeus, espíritas, maronitas, satanistas, católicos, candomblecistas e protestantes. Geralmente esses textos eram anunciados na manchete do jornal ou nas edições dos dias anteriores. Essas reportagens não mantinham uma periodicidade fixa. Na

⁷⁰Sua carreira se torna impressionante devido a brevidade de sua vida e seu intenso volume de produção. No entanto, é preciso destacar que João do Rio inicia sua carreira ainda muito jovem. Sua primeira oportunidade jornalística se deu aos 17 anos de idade quando o mesmo passou a escrever para o periódico *A Tribuna*. Poucos dias após, João do Rio começou a contribuir regularmente com outro veículo jornalístico chamado *A Cidade do Rio*. **Ver mais:** SANTOS, Thauan Bertão dos; SERAFIM, Vanda Fortuna. *João do Rio e a História das Religiões Afro-Brasileiras*. MOUSEION, Canoas, n.17, abr., 2014, p. 41-60. ISSN 1981-7207 Disponível em: <<http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/mouseion>>.

⁷¹A *Gazeta de Notícias* foi um dos periódicos que mais encontraram êxito em sua época. Fundada em 1874 por Ferreira de Araújo, Henrique Chave, Manoel Carneiro e Elísio Mendes, começou como um jornal pequeno, mas cresceu rapidamente chegando ao século XX como um dos grandes jornais do Rio de Janeiro ao lado do *Jornal do Commercio*. A principal característica deste veículo de comunicação era o destaque que dá à literatura e à informação. CARVALHO, Marcela Melo de. **Babel da creança: candomblés e religiosidade na belle époque carioca**. 2010. 123p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

verdade, foram publicadas em mais de uma ocasião por semana e saíam comumente na primeira página⁷².

A série produzida por João do Rio, posteriormente organizada em livro, foi muito bem recebida pelo público comum e por intelectuais que, assim como Gilberto Freyre, as consideravam um rico exercício de metodologia investigativa. No entanto, alguns analistas admitem que em certa medida o cronista encontrava-se alinhado com as produções literárias e jornalísticas internacionais do seu tempo, o que retira, em certa medida, a originalidade da tão admirada ação investigativa e narrativa de João do Rio. A antropóloga O' Donnell cita que a origem e a inspiração de *As Religiões no Rio* tiveram como fonte, uma série publicada por Jules Bois no *Le Figaro* e editada em 1898 no volume *Lês petites religions de Paris*. Segundo a crítica, as duas obras foram organizadas em estrutura muito semelhante, isto é, existe um narrador que visita templos de religiões desconhecidas numa grande metrópole⁷³.

Controvérsias à parte é possível afirmar que a busca de João do Rio em investigar e publicar matérias ligadas à prática religiosa foi consensualmente vista com admiração e interesse. Tendo isso em vista, é preciso destacar o contexto no qual João do Rio desenvolvia sua investigação, atentando para a historicidade dos acontecimentos. Nessa conjuntura específica, a elite da sociedade brasileira levantava a bandeira do cientificismo como máxima civilizatória. Assim, se por um lado, o Rio de Janeiro, cidade que o cronista classificou como “a Babel das crenças”, presenciava uma tentativa de transformação guiada pelos princípios positivistas e encontrava-se decidida a se desfazer dos “primitivismos” de seu passado colonial e de suas raízes africanas, por outro, João do Rio revelava à

⁷² As crônicas de João do Rio referentes a série *As Religiões do Rio* foram publicadas a partir da seguinte ordem de título e data: “A Nova Jerusalém” – 22 de fevereiro de 1904; “O Espírito Falso” – 24 de fevereiro de 1904; “Os Espíritos” – 26 de fevereiro de 1904; “Os Batistas” – 01 de março de 1904; “Pelas Sinagogas” – 02 de março de 1904; “O Positivismo” – 04 de março de 1904; “Os Fisiólatras” – 07 de março de 1904; “No mundo dos feitiços: Os feiticeiros” – 09 de março de 1904; “No mundo dos feitiços: As iaôs” – 12 de março 1904; “A Igreja Presbiteriana” – 19 de março de 1904; “A Igreja Fluminense” – 23 de março de 1904; “A Igreja Metodista” – 24 de março de 1904; “A ACM” – 26 de março de 1904; “No mundo dos feitiços: Os novos feitiços de Sanim” – 29 de março de 1904; “Os satanistas” – 05 de abril de 1904; “A missa negra” – 07 de abril de 1904; “As sacerdotisas do futuro” – 10 de abril de 1904; “Os exorcismos” – 13 de abril de 1904; “Os maronitas” – 18 de abril de 1904; “O culto do mar” – 21 de abril de 1904.

⁷³ O'DONNELL, Julia Galli. **No olho da rua: a etnografia urbana de João do Rio**. [Dissertação de Mestrado] Rio de Janeiro: UFRJ/ MN, 2007. p. 85.

ideologia futurista as faces inabaláveis da permanência. Logo, seu relato da sociedade carioca através da religião tornava-se indiretamente um contraponto à propaganda republicana. É o que podemos observar na introdução de *As religiões no Rio*:

Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta ver em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. São swendeborgeanos, pagãos literários, fisiólatras, defensores de dogmas exóticos, autores de reformas da Vida, reveladores do Futuro, amantes do diabo, bebedores de sangue, descendentes da rainha de Sabá, judeus, cismáticos, espíritas, babalaôs de Lagos, mulheres que respeitam o oceano, todos os cultos, todas as crenças, todas as forças do Susto⁷⁴.

Analisando um conjunto de vinte e três reportagens sobre quinze expressões religiosas, é possível avaliar que João do Rio não se limitou à narração da história, dos rituais e dos costumes de cada comunidade, mas também emitiu suas próprias impressões e seus juízos a respeito dos grupos analisados⁷⁵. Partindo dessa premissa, examinaremos as diferentes formas em que o cronista enxergou as religiões de matriz afro-brasileira e o protestantismo. Destaco que nosso objetivo neste primeiro capítulo é enxergar questões políticas, culturais e ideológicas que pairavam no Rio de Janeiro republicano através das categorias empregadas por João do Rio para descrever um universo de crenças amplamente conectado e impúblicável nos cartões postais da *belle époque* carioca.

1.1

O Rio de Janeiro, uma cidade capital.

A cidade do Rio de Janeiro, no período aqui analisado, além de capital administrativa também funcionava como a vitrine do progresso brasileiro. Por

⁷⁴RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. p. 1.

⁷⁵CARVALHO, Marcela Melo de. *Babel da crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca*. 2010. 123p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. p. 20.

conta disso, atraiu importantes agências missionárias, sendo um estratégico ponto de partida para o estabelecimento das denominações evangélicas no país.

Durante os primeiros anos da República, o Rio de Janeiro configurava-se como a maior cidade brasileira. Conforme já foi dito, até a década 1920, o Rio apresentou-se como um pólo de capilaridade política, demográfica e econômica para a federação. Só para se ter uma breve noção da sua projeção, o censo de 1872 mostrou que a cidade do Rio de Janeiro possuía 274.972 habitantes contra apenas 31.385 na cidade de São Paulo⁷⁶. Já no Censo de 1920, podemos observar resultados ainda mais expressivos. O distrito federal, juntamente com o estado do Rio, apresentou o maior PIB industrial da nação. Todos estes dados confirmam uma antiga informação: o Rio de Janeiro obteve um lugar privilegiado em relação aos outros grandes centros urbanos do país.

As crônicas de João do Rio foram escritas em um dos momentos mais importantes na história da cidade. Poucos anos atrás, o Rio de Janeiro vivia calorosamente intensas agitações levantadas pela transição do regime monárquico para o republicano. Por conseguinte, o modo no qual os cariocas viveram seus dramas irradiou mudanças significativas ao longo de todo o território brasileiro⁷⁷. Em outras palavras, o Rio de Janeiro existiu como a vanguarda nacional.

⁷⁶Uma das mudanças mais significativas durante transição monárquico-republicana foi a alteração do perfil demográfico da cidade. A abolição lançou a mão de obra escrava no mercado de trabalho livre e com isto, engrossou o contingente de subempregados e desempregados. O fim do escravismo também provocou um êxodo para a cidade proveniente da região cafeeira do estado do Rio e um aumento na imigração estrangeira, especialmente de portugueses. Entre a 1872 e 1890, a população carioca quase dobrou, passando de 266 mil a 522 mil habitantes. A cidade ainda precisou inserir cerca de 200 mil novos moradores ao longo da última década do século. Para se ter uma ideia, só no ano de 1891, entrou no país 166 321 imigrantes, tendo saído para os estados 71 264. Este significativo influxo populacional fazia com que, em 1890, 28,7% da população fosse nascida no exterior e 26% dela proviesse de outras regiões do Brasil. Dessa forma, apenas 45% da população era nascida na cidade. Outro resultado importante da intensa imigração era o desequilíbrio entre os sexos. Em 1890, entre os estrangeiros, os homens eram mais que o dobro das mulheres. Na população total, a predominância do sexo masculino girava em torno de 56%. O desequilíbrio refletia-se no índice de nupcialidade, que era apenas 26% entre os homens brancos e caía para 12,5 % entre os negros em 1890. Uma terceira consequência do rápido crescimento populacional foi o acúmulo de pessoas em ocupações mal remuneradas ou sem ocupação fixa. Domésticos, jornalheiros, trabalhadores em ocupações mal definidas chegavam a mais de 100 mil pessoas em 1890 e a mais de 200 mil em 1906 e viviam nas tênues fronteiras entre a legalidade e a ilegalidade, às vezes participando simultaneamente de ambas. **Ver mais:** CARVALHO, José Murillo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 13

⁷⁷NEVES, Margarida de Souza. **As vitrines do progresso.** Rio de Janeiro: PUC-Rio/FINEP/CNPq, 1986. p. 3.

Tal afirmação, reconhecimento, pode soar óbvia e redundante aos olhos do leitor. Como capital da federação é de se esperar que o Rio venha sentir mais intensamente as disputas políticas, econômicas e sociais do seu tempo. Todavia, é possível afirmar que a importância desta cidade está ligada a questões muito mais amplas e sofisticadas. Não seria razoável interpretar o protagonismo da cidade na vida do país apenas pela condição de distrito federal. O Rio possuía, e ainda possui, um capital simbólico singular. Nessa perspectiva, a compreensão da cidade como um eixo de capitalidade possibilitaria reflexões mais satisfatórias⁷⁸.

A cidade de João do Rio era tida pelas elites políticas, econômicas e intelectuais como um exemplo para o restante do país. Seria através dele que os hábitos civilizatórios penetrariam no interior, levando a modernidade para os quatro cantos do Brasil. Para o historiador André Nunes de Azevedo, esse é o significado de capitalidade, isto é, uma pré-disposição que determinada cidade possui em ser uma referência simbólica de amplitude nacional. Em suas palavras:

[...] um fenômeno tipicamente urbano que se caracteriza pela continuação de uma esfera simbólica originada de uma maior abertura a novas ideias por parte de determinada cidade, o que confere à esta um maior cosmopolitismo relativo às suas congêneres e uma maior capacidade de operar sínteses a partir das diversas ideias que recebe. Este conjunto simbólico, que se desenvolve nas vicissitudes das experiências históricas vividas por esta urbe, identifica a cidade como espaço de consagração dos acontecimentos políticos e culturais de uma região ou país, tornando-a uma referência para as demais cidades e regiões que recebem a sua influência. Esta esfera

⁷⁸De acordo com Maria Helena Versiani, uma das características singulares do Rio no cenário nacional é o fato dele ter se construído historicamente como o “eixo da capitalidade” do país ou como a sua “cidade-capital”. Assim como a historiadora, diversos pesquisadores sobre história da cidade têm enxergado o conceito de cidade capital de Giulio Argan como um aporte de renovação da história do Rio de Janeiro. Para Argan, todos os países possuem uma cidade que é a sua referência internacional e que não necessariamente é também a sua capital burocrática. Bons exemplos disso encontram-se nos EUA. Geralmente quando refletimos neste país, tendemos a pensar em Nova York e não em Washington. Talvez um outro exemplo poderia ser a Austrália. Quando nos lembramos deste estado, somos remetidos a Sidney e não de Camberra. Em síntese, para a historiadora Marly Silva da Motta, as cidades-capitais de Giulio Argan são “o lugar da política e da cultura, como núcleo da sociabilidade intelectual e da produção simbólica, representando, cada uma a sua maneira, o papel de foco da civilização, núcleo da modernidade, teatro do poder e lugar de memória”. **Ver mais:** SILVA, Mauro Osorio da; VERSIANI, Maria Helena. **História de capitalidade do Rio de Janeiro**. Cadernos do Desenvolvimento Fluminense. Rio de Janeiro. n° 10. ISSN: 2317-6539. Disponível em: <www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/cdf>.

simbólica evolui, sendo redimensionada ao sorver novas experiências, constituídas e constituidoras da capital da urbe⁷⁹.

As questões que proporcionaram tais condições para a cidade podem ser observadas desde os primórdios da sua história. A fundação do Rio de Janeiro como cidade colonial se deu no contexto da expulsão dos franceses em meados do século XVI. Período de desenvolvimento da extração e do comércio de pau-brasil. A princípio, sua relevância para o Império Português consistia mais em sua geografia estratégica e menos na sua produtividade econômica para a metrópole. Todavia, ainda no final deste mesmo século, a cidade começou a se destacar como uma grande exportadora de madeira e produtos alimentícios para a Angola, Bahia e Pernambuco. Por consequência, a pequena província se tornou o principal centro da América portuguesa ao sul de Salvador⁸⁰. No entanto, segundo Maria Helena Versiani, a sua capitalidade só apresentou os seus primeiros sinais de consolidação no ano de 1776. Momento em que a capital político-administrativa do vice-reinado se transferiu de Salvador para o Rio⁸¹.

Outro fator decisivo para impulsionar definitivamente o Rio de Janeiro na condição de “cidade-capital” foi a vinda da Família Real para o Brasil em 1808. Beneficiada com investimentos extraordinários, D. João VI aglutinou institucionalizações formais e informais à vida colonial. Criando tribunais, conselhos, câmaras, de instituições encarregadas do ordenamento e policiamento da cidade, cursos de direito e o primeiro banco do país, o monarca deu condições de possibilidades para a cidade se tornar a sede da Corte Portuguesa⁸². Paralelamente aos ajustes urbanos, um projeto civilizador da monarquia europeia também se afirmava na cidade. Por conta disso, instituições culturais e espaços

⁷⁹AZEVEDO, André Nunes de. **A capitalidade do Rio de Janeiro. Um exercício de Reflexão histórica.** In: _____. (org). Rio de Janeiro: capital e capitalidade. Rio de Janeiro: Departamento Cultural/Sr-3 Uerj, 2002. p. 45.

⁸⁰Ibidem, p. 46..

⁸¹O Rio de Janeiro mudou seu status devido a necessidade da Coroa Portuguesa de garantir maior controle e influência sobre a riqueza produzida pela extração do ouro em Minas Gerais. Conduzida por Marquês de Pombal, a transformação da cidade em capital do Vice-Reino identificou a cidade com o poder metropolitano. Desse modo, o Rio de Janeiro passou a viver uma nova realidade na qual a sociedade carioca passava a ser a ponta de lança de um plano exógeno de afirmação de poder e de um modo de vida inédito na história da cidade. O modelo da Corte ibérica ganhava corpo em uma nova instituição. SILVA, Mauro Osório da; VERSIANI, Maria Helena. **História de capitalidade do Rio de Janeiro.** Cadernos do Desenvolvimento Fluminense. Rio de Janeiro. n° 10. ISSN: 2317-6539. p. 68. Disponível em: <www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/cdf>.

⁸²Ibidem, p. 69.

urbanos de notoriedade foram alicerçados para fazer da região um sinal histórico da cultura ibérica nos trópicos. O Jardim Botânico, o Teatro Real de S. João e o Real Gabinete de Língua Portuguesa, atual Biblioteca Nacional são instituições que podem ser citadas como exemplo. Através de D. João VI, o Rio de Janeiro assumiu características muito similares a um centro ibérico. Tornou-se a nova corte do Império Português.

Fenômenos como a transferência da capital de Salvador para o Rio de Janeiro em 1763, as conexões culturais possibilitadas pelo porto⁸³ e o “choque na infra-estrutura” ocasionado pela chegada da Família Real em 1808 fizeram do Rio de Janeiro não só um eixo da capitalidade, como também um espaço de centralidade. Como também diria Azevedo:

[...] Por centralidade entendemos a propriedade de uma cidade de ser o centro pelo qual devem passar os principais acontecimentos políticos e culturais de um país. Esta qualidade dispensa, ainda que não exclua a condição de capital. Este fenômeno pode ser percebido em várias cidades mundiais, entre elas podemos citar Paris e Buenos Aires, urbes onde a capitalidade e a condição de capital se articulam. A centralidade do Rio de Janeiro no século XIX não pode ter a sua compreensão reduzida ao argumento de que a cidade se tornara, na época, capital do reino. Isso deve-se ao fato do Rio de Janeiro já possuir a capitalidade desde os tempos coloniais, o que somou para a sua centralidade quando a cidade assumiu uma nova situação política, em 1808. Brasília é a capital e não possui centralidade na conceituação por nós apresentada, assim como Canberra na Austrália ou Ted Aviv em Israel, entre outras. Da mesma forma, no concernente ao fenômeno da capitalidade, uma cidade pode tê-la sem, contudo, ser capital, como são os casos de Barcelona e Nova Iorque. Assim, consideramos a centralidade como um elemento possível, ainda que não necessário, da capitalidade de uma cidade⁸⁴.

⁸³A dinâmica do espaço urbano carioca tinha como elemento chave o porto do Rio de Janeiro. A cidade se desenvolvia economicamente através do comércio marítimo interprovincial e internacional. Nessa relação econômica singular, o porto aparecia como elemento fundamental na vida da cidade. Para muito além de espaço circulação de mercadorias, o porto carioca fora espaço privilegiado de trocas simbólicas, sendo o elo que conectava a cidade com o restante do mundo. Com efeito, a natureza portuária do Rio de Janeiro foi a condição basilar na gestação histórica de sua capitalidade. Sua condição portuária, afigurava-se elemento decisivo na formação de um espírito mais aberto ao mundo. **Ver mais:** AZEVEDO, André Nunes de. **A capitalidade do Rio de Janeiro. Um exercício de Reflexão histórica.** In:_____. (org). Rio de Janeiro: capital e capitalidade. Rio de Janeiro: Departamento Cultural/Sr-3 Uerj, 2002. p. 47.

⁸⁴Ibidem, p. 52.

Assim, fica sinalizado que a cidade que conheceremos através do cotidiano religioso da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro é provida de capitalidade e centralidade. É um modelo simbólico de abrangência nacional e um centro irradiador onde necessariamente passam os principais acontecimentos políticos e sociais do país. Essas características encontraram o auge de suas dimensões no início do século XX. Momento em que, nas palavras de Euclides da Cunha, o Rio de Janeiro torna-se “o cérebro e o coração do país”⁸⁵.

1.2

O Rio de Janeiro da *Belle Époque*.

As duas primeiras décadas da República demarcaram o momento em que as reformas urbanas visaram fazer do Rio de Janeiro um cartão-postal da modernidade brasileira⁸⁶. Neste tempo, as elites nacionais não mediram esforços para apagar as marcas de um passado colonial e assim viabilizar a participação da cidade nas exposições universais⁸⁷. Na mentalidade aristocrática, o progresso do

⁸⁵NEVES, Margarida. **As vitrines do progresso**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/FINEP/CNPq, 1986. p. 6.

⁸⁶ Cabe ressaltar que após o desmoronamento da monarquia existiram três modelos de república cogitadas como possíveis alternativas para o Brasil. Eram eles o modelo liberal americano, o jacobino e o positivista. O primeiro era o que possuía mais aderência entre os proprietários rurais. Para ser mais exato, a aristocracia do café em São Paulo. O segundo era de preferência de um setor da população urbana formado por pequenos proprietários, profissionais liberais, jornalistas, professores, estudantes entre outros desfavorecidos, no qual o regime imperial aparecia como um limitador de oportunidades de ascensão. O terceiro modelo foi o que vigorou. No pensamento dos positivistas, a monarquia representava uma fase teológico-militar que seria superada pelo positivismo, em sua melhor personificação: a república. Além de lutarem pela separação de entre Estado e Igreja. O discurso abolicionista tinha como objetivo incorporar o proletário a sociedade moderna. O modelo republicano positivista foi abraçado pelos militares. José Murilo de Carvalho aponta que tal situação era irônica, uma vez que de acordo com as doutrinas positivistas, um governo militar seria um governo embrutecido e retrógrado. Todavia, os militares possuíam formação técnica, diferentemente da formação literária da elite civil. Assim se sentiram atraídos pela ênfase dada ao positivismo pelo avanço da ciência e ao desenvolvimento industrial. É desse movimento que surgem as tônicas do progresso e modernidade. **Ver mais:** CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas: o imaginário da república no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 27.

⁸⁷A virada entre os séculos XIX e XX foi acompanhada de um clima de otimismo com relação ao progresso técnico e industrial. Essa época de euforia passou a ser conhecida como *Belle Époque*. Desse modo, as Exposições Internacionais tinham o objetivo de consolidar o mito do progresso sem fronteiras e através dele a universalização da civilização. Sem o esplendor das exposições realizadas nos meados do século XIX, essas atividades permanecem até os primeiros anos do século XX. Em 1922, o Rio de Janeiro será o palco de uma delas. **Ver:** NEVES, Margarida. **As vitrines do progresso**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/FINEP/CNPq, 1986. p. 21.

Rio de Janeiro era uma pré-condição para a conquista de um espaço verde e amarelo entre as nações civilizadas.

Para tornar este planejamento possível, a cidade precisaria adotar uma aparência física semelhante aos eixos de capitalidade europeus. Desse modo, conforme a sua estrutura urbana foi se reorganizando, sua vocação de “grande capital europeia” começou a se consolidar. Aos poucos, a cidade foi perdendo seu status de província monárquica. Nas palavras de Antônio Edmilson Rodrigues, o Rio de Janeiro da *Belle Époque* começou a viver:

[...] o tempo das conferências, do desenvolvimento da imprensa, do aparecimento do automóvel. Todos querem viver a época dourada da cidade e, se possível, como literatos e homens de letras. Tudo aquilo que acontecia em Paris pode acontecer no Rio de Janeiro. Viena e Londres ficaram mais perto e são temas de conversas em confeitarias e restaurantes. Nos salões elegantes, e mesmo nos mais modestos, fala-se francês e inglês – sinais de um novo tempo num país de analfabetos. Recita-se as últimas poesias e a moda é a mesma da grande capital Paris. Até o café é substituído pelo chá às cinco da tarde. A cidade aburguesa-se e moderniza-se⁸⁸.

À vista disto, entre os anos de 1902 e 1906, o presidente Rodrigues Alves elaborou uma ampla reestruturação na cidade do Rio de Janeiro. Suas campanhas se popularizaram como “Bota Abaixo⁸⁹” e “Rio Civiliza-se⁹⁰”. O maior objetivo

⁸⁸RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. **História da urbanização no Rio de Janeiro. A cidade: capital do século XX no Brasil. Um exercício de Reflexão histórica.** In: AZEVEDO, André Nunes de (org). Rio de Janeiro: capital e capitalidade. Rio de Janeiro: Departamento Cultural/Sr-3 Uerj, 2002. p. 108.

⁸⁹“Bota-Abaixo” foi uma expressão criada para designar o processo de reformas urbanas operadas a partir do ano de 1903. Buscando redefinir radicalmente a estética da cidade, essa campanha esteve ligada a política higienista. Desse modo, o objetivo central desse empreendimento era livrar a capital federal das suas faces insalubres e assoladas por epidemias de febre amarela, varíola e malária, isto é, grandes inimigos para as atividades comerciais no país. Esse conjunto de intervenções resultou na destruição de quarteirões inteiros de hospedagens, cortiços, casas de cômodos e estalagens, além de armazéns e trapiches de áreas junto ao mar, forçando boa parte da população que aí vivia e trabalhava a se deslocar para os subúrbios ou a subir os morros próximos – Providência, São Carlos e Santo Antônio, até então pouco habitados. A destruição do famoso cortiço Cabeça de porco fez parte deste movimento. **Ver:** CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁹⁰O “Rio civiliza-se” foi o lema das reformas urbanísticas de Pereira Passos. No entanto, essa sentença também pode ser entendida como o “Rio cidadaniza-se”. Nesta campanha, a população tomaria um novo enquadramento político-jurídico-social e assim se submeteria a mudanças de hábitos, costumes e éticas mediante a construção de uma cidadania burguesa. **Ver:** AZEVEDO, André Nunes de. *A Reforma Pereira Passos: Uma tentativa de integração urbana.* Revista Rio de Janeiro, n.10, 2003.

dessas reformas era remodelar e higienizar⁹¹ o centro carioca. Sob a direção do ministro da Indústria, Viação e Obras Públicas, Lauro Muller, foram construídas a Avenida Central (atual Avenida Rio Branco), a Avenida do Mangue (hoje o trecho da Avenida Presidente Vargas desde a Praça Onze até a Avenida Francisco Bicalho) e também um cais para o porto do Rio de Janeiro.

Essas obras públicas também contaram com uma significativa participação de Pereira Passos. Operadas em velocidade extraordinária, o prefeito da cidade transformou definitivamente a paisagem da capital federal. Neste período, as ruas do centro com maior fluxo de pessoas foram alargadas e espaços públicos passaram por higienizações. Quiosques, casas populares e cortiços foram derrubados. Becos e ruelas deram lugar a iluminadas e largas avenidas, com cinemas, lojas e cafés elegantes que iriam sinalizar então os novos símbolos nacionais de civilização e modernidade⁹².

⁹¹A ideologia higienista se consolidou como um novo ramo da medicina brasileira no final do século XIX. Também conhecida por medicina social, essa ideologia encontrava-se voltada tecnicamente para medidas preventivas e essencialmente urbanas. Esses ideólogos viam no Estado, a única força capaz de por em prática um projeto saneatório e civilizatório que certamente culminaria na modernidade. Visto isto, as classes dirigentes do país utilizaram o discurso cientificista da medicina social para criar políticas públicas capazes de normatizar a cidade, os hábitos e os costumes da sociedade. As transformações espaciais e sociais propostas pelos higienistas iam além da preocupação de melhorar as condições de salubridade da cidade. Suas ações buscavam também criar espaços de circulação diferenciados, demanda da nova ordem social que se desenvolvia. No final do século XIX, a cidade era movida por duas lógicas distintas: de um lado a capitalista - latente e crescente, de outro, a escravista - considerada arcaica e decadente. O que assistimos foi uma completa transformação da cidade que teve no higienismo sua força idealizadora e a atuação do Estado e do setor privado realizando as transformações propostas. **Ver:** SOUZA, Fernando Gralha de. *A Belle Époque Carioca: Imagens da modernidade na obra de Augusto Malta (1900-1920)*. [Dissertação de Mestrado] Juíz de Fora: UFJF, 2008.

⁹² A década de 1870 é considerada como o início sistemático de um processo de inserção dos valores do progresso e da modernidade na sociedade carioca. É aqui que observamos o nascimento das singularidades que caracterizam os primeiros anos da república velha, como por exemplo, as reformas urbanísticas, as operações de limpeza e as exclusões das classes pobres. Neste período a monarquia já respirava por aparelhos. Através das agitações liberais, republicanas e abolicionistas o Império Brasileiro enfrentava as conturbações políticas mais difíceis de sua existência. Seus pilares encontravam-se estremecidos. O governo de D. Pedro II, a soberania da Igreja Católica e o escravismo estavam com seus dias contados. Para Maria Tereza Chaves de Mello, tais conflitos ideológicos surgiram a partir da formação de uma geração de pensadores e ativistas. A partir do auxílio de militantes que faziam oposição à monarquia desde a década de 1860, determinados jovens, influenciados por novas ideias vindas do exterior, engrossaram a fileira dos renovadores da inteligência nacional. Desse modo, levantava-se assim *a Geração dos 70*. Um grupo que uma vez insatisfeito com o governo monárquico, encontrou nos valores do progresso e do cientificismo a inspiração para a construção de uma nação moderna. **Ver:** MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A República Consentida: cultura democrática e científica do final do império*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. p. 93.

Os indivíduos que residiam na zona central da cidade, obviamente, não foram contemplados por esta reforma. Na verdade, foram desalojadas e obrigadas a se mudar para localidades distantes. Ao inserir o Rio na retórica da modernidade, as lideranças republicanas abriram guerra contra pessoas e organizações estigmatizadas pelos antecedentes escravistas. Logo, a cidade de João do Rio, encarnava-se numa cidade maravilhosa que não coadunava com o espetáculo da pobreza e da miséria sinalizados no dia a dia da capital. Certamente, esses “atrasos” não poderiam ser expostos nas “vitrines do progresso”.

A polícia foi uma instituição estatal latente no cotidiano das classes pobres. Colocando-se como uma promotora da modernidade, essa organização se responsabilizou em fazer a manutenção da ordem social, quase sempre por meio da força. No entanto, além de normatizar, suas atribuições também consistiram na inserção de valores e costumes na mentalidade popular. Desse modo, as pessoas que se encontravam fora do perfil estabelecido pelas elites, naturalmente se tornaram alvos da repressão policial. Em resumo, a polícia existiu como um braço do estado voltado para remoção dos obstáculos que inibiam as reformas urbanísticas.

Antônio Edmilson nos alerta que uma cidade moderna, que pensa o futuro, não se importa apenas com a construção da ordem. É preciso também se preocupar com a imobilização da desordem. Assim, a medida encontrada pelo Estado brasileiro para deter um mundo desordenado foi o remanejamento da população através da contenção dos agentes de vigilância. Ao comentar o lugar da polícia no cenário carioca, o historiador faz os seguintes apontamentos:

Em 1903, a instituição policial passa por uma profunda reforma. O objetivo é transformar a polícia numa corporação moderna, científica, idêntica às demais polícias da Europa e Estados Unidos. A investigação científica dos crimes e a tipologia criminal são as bases de um tratamento mais especializado no combate à desordem e na produção da ordem⁹³.

⁹³ RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. **História da urbanização no Rio de Janeiro. A cidade: capital do século XX no Brasil. Um exercício de Reflexão histórica.** In: AZEVEDO, André Nunes de (org). Rio de Janeiro: capital e capitalidade. Rio de Janeiro: Departamento Cultural/Sr-3 Uerj, 2002. p. 106.

Os excluídos das zonas nobres enxergaram nas novas habitações espaços de afirmação política. Conforme discute Antônio Edmilson Martins Rodrigues, esses novos bairros e favelas também foram estigmatizados e marginalizados pelas classes dirigentes. Visto isto, o historiador afirma que o isolamento social passou a ser compreendido por essas pessoas como uma estratégia para a sobrevivência coletiva. Paralelamente, para as elites, o surgimento dessas áreas na periferia constituía uma forma de ordenamento dos setores subalternos. A partir disto, se estabeleceu um equilíbrio de dentro para fora: enquanto as comunidades se integram à modernidade, não atrapalhavam o progresso nacional ocupando e sujando o grande centro. Em outras palavras, essas massas funcionavam para a moderna capital como grandes áreas de reserva de mão de obra⁹⁴.

Apesar disso, a sociedade não assistiu ao “bota-abaixo” bestializada. Por mais que não tenham vencido as forças opressoras, resistências ocorreram. Entre as mais famosas, poderíamos citar a negação das comunidades pobres às iniciativas higienistas na luta contra a vacina obrigatória⁹⁵. Tal imposição foi assimilada pelos cariocas como uma séria invasão a vida privada. Outro episódio marcante foi a resistência dos velhos portugueses proprietários de imóveis, que não compreenderam a modernização do discurso oficial e assim organizaram antagonismos setorizados. Contudo, com o passar dos anos e com a nova realidade da cidade, naturalmente houve uma diminuição da resistência. O principal veículo de enfraquecimento das oposições sociais foi espetáculo noticioso dos jornais cariocas. Neste tempo, foi muito comum a cobertura

⁹⁴RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. **História da urbanização no Rio de Janeiro. A cidade: capital do século XX no Brasil. Um exercício de Reflexão histórica.** In: AZEVEDO, André Nunes de (org). Rio de Janeiro: capital e capitalidade. Rio de Janeiro: Departamento Cultural/Sr-3 Uerj, 2002. p.107.

⁹⁵ Visando combater o problema das epidemias na capital, o presidente Rodrigues Alves nomeia o médico sanitário Oswaldo Cruz para o cargo de chefe do Departamento Nacional de Saúde Pública. A histórica medida encontrada por esses agentes foi tornar a vacinação obrigatória. Todavia, a aplicação violenta e autoritária dessas vacinas gerou uma enorme insatisfação entre a população. O fato dos agentes invadirem as residências para aplicar a medicação à força, os altos índices de desemprego e as reformas urbanas que excluíram as pessoas do centro da cidade, geraram comoções públicas. Essas reações tornaram-se conhecidas como a Revolta da Vacina. Que eclodiu em 10 de novembro de 1904. **Ver: SEVCENKO, Nicolau. A Revolta da Vacina: Mentis insanas em corpos rebeldes.** São Paulo: Scipione, 2003.

mediática de pactos de honra entre o governo e a sociedade em defesa daquilo que parecia ser a obra mais importante do século⁹⁶.

Ao observar a inclinação higienizadora nas comunidades marginalizadas, pode-se observar que, conforme o tempo, de fato existiu uma penetração dos ideais de civilização, modernidade e progresso nas camadas populares. Segundo Antônio Edmilson, as próprias pessoas marginalizadas começaram a assimilar e elaborar uma ética e uma moral onde se reforçava a ideia de que são pobres sim, mas limpos. Assim encontravam uma pré-condição na qual poderiam ser incluídos na cidade. O asseio da roupa e o cuidado no andar, associados à forma de falar um “bom português”, foram expressões dessa nova moral organizadora das comunidades que desejavam começar “tudo direitinho”. É essa a normatização usada por aqueles que assumem as funções de liderança na comunidade⁹⁷.

É essa a forma usada por aqueles que assumem as funções de liderança na comunidade. O começar “tudo direitinho” significa ordenar as pessoas de acordo com os padrões vigentes na cidade e tem um efeito de demonstração, principalmente para a polícia: “nós também podemos ser civilizados porque somos iguais, nascemos iguais aos ricos. Tirem de um rico suas roupas e vão verificar que eles são iguais a nós, a diferença é a riqueza. Temos que ser laboriosos para chegar a riqueza⁹⁸”.

Em síntese, é a partir das tônicas de modernização, progresso e higiene que o Rio de Janeiro da *Belle Époque* se configura. Para a satisfação das elites, assumindo a nova estética, aos poucos a cidade vai entrando para o rol das maravilhosas. Todavia, para milhares de marginalizados o Rio de Janeiro mostrou sua face mais brutal. Conforme a música dos Paralamas do Sucesso, “*acidade que tem os braços abertos no cartão postal, mostrou seus punhos fechados na vida real*”.

⁹⁶SEVCENKO, Nicolau. **A Revolta da Vacina: Mentis insanas em corpos rebeldes**. São Paulo: Scipione, 2003. p. 108.

⁹⁷RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. **História da urbanização no Rio de Janeiro. A cidade: capital do século XX no Brasil. Um exercício de Reflexão histórica**. In: AZEVEDO, André Nunes de (org). Rio de Janeiro: capital e capitalidade. Rio de Janeiro: Departamento Cultural/Sr-3 Uerj, 2002. p. 107.

⁹⁸Ibidem, p. 107.

1.3

Babel das Crenças: o Rio de Janeiro e o seu cenário religioso.

Um leitor atencioso das crônicas de João do Rio perceberá que no conjunto de religiões investigadas, algumas são tratadas com melhor receptividade, enquanto outras recebem um olhar pejorativo. Por um lado, percebe-se que o jornalista problematiza o pensamento positivista de sua época, lançando luz sobre uma multiplicidade de crenças “primitivas” invisibilizadas pelas elites. Por outro, é preciso reconhecer que João do Rio, obviamente, não fugia ao perfil de alguém que teve sua formação pautada nos princípios do pensamento cientificista do século XIX. Em suas anotações, o cronista reproduziu muitas impressões da aristocracia intelectual do seu tempo. É preciso ter atenção às palavras do autor:

Foi este o meu esforço: levantar um pouco o mistério das crenças nesta cidade. Não é um trabalho completo. Longe disso. Cada uma dessas religiões daria farta messe para um volume de revelações. Eu apenas escrevi a bondade, o mal e o bizarro dos cultos [...]⁹⁹

No decorrer da leitura, percebe-se claramente que a “bondade dos cultos” foi relacionada às religiões cristãs. Já a “maldade”, às religiões afro-brasileiras. Essas imagens são fundamentais para uma reflexão acerca dos estigmas impostos às comunidades religiosas descritas pelo jornalista. Conforme afirma Roger Chartier, “as representações coletivas são as matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social¹⁰⁰”. Em síntese, como João do Rio representa o seu mundo social, o olhar para suas representações, também é um olhar para as formas em que as aristocracias cariocas de sua época empregavam sentido aos seus universos.

⁹⁹ RIO, João do. **As religiões no Rio**. *Rio de Janeiro*: José Olympio, 2012. p. 1.

¹⁰⁰ A principal pesquisa do historiador francês consiste em entender como que nas sociedades do Antigo Regime, entre os séculos XVI e XVIII, a circulação multiplicada dos escritos impressos modificou as formas de sociabilidade, autorizou novos pensamentos e transformou as relações de poder. Levando em consideração que toda reflexão metodológica se enraíza em uma prática histórica em particular, Chartier organiza sua reflexão metodológica a partir de três eixos: 1- o estudo crítico dos textos literários; 2- história dos livros e todos os objetivos que contém a comunicação por escrito; 3- análise das práticas que, diversamente, se apreendem dos bens simbólicos, produzindo assim usos e significados diferentes. O terceiro eixo é justamente a categoria que norteará as nossas investigações acerca das representações de João do Rio. **Ver: CHARTIER, Roger. A história cultural entre práticas e representações**. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

Em outras palavras, a maneira pela qual João do Rio desenhou as religiões de matriz afro-brasileira e protestante não só marca de modo visível a existência das altas camadas intelectuais, como também sinaliza a imersão desses indivíduos na atmosfera positivista, nas ambições de progresso e nas expectativas modernizantes. Além disso, essas representações também nos fazem ver que esses grupos religiosos carregam em si os mesmos estigmas presentes na sociedade comum. Por mais que tal afirmação pareça óbvia, é importante ressaltá-la, uma vez que ainda existem certos vícios interpretativos que tendem a instrumentalizar as expressões religiosas como manifestações desconectadas do cotidiano urbano. Esses erros tornam-se ainda mais sérios na tradicional e memorial escrita da história do protestantismo brasileiro¹⁰¹.

Tendo isto em mente, o primeiro destaque que podemos fazer a respeito das representações de João do Rio é que o próprio escritor reforça em si o estereótipo do branco, católico e civilizado. Como já dito, o jornalista encontrava-se inserido no contexto das reformas urbanas do Rio de Janeiro e também associado ao pensamento da elite intelectual e política brasileira. Dessa forma, aspirava a busca por medidas que o afastassem dos modos de vida e costumes dos ditos povos atrasados, primitivos e bárbaros. Essa postura se torna muito clara, uma vez que são observadas expressões como “De ante dos meus olhos civilizados¹⁰²” ao retratar as imagens que observava nas ruas cariocas. Falas evolucionistas também tiveram espaço nas suas crônicas, por exemplo, ao dizer “A recordação de um facto triste- a morte de uma rapariga que fora à Bahia fazer santo - deu-me ânimo e curiosidade para estudar um dos mais bárbaros e inexplicáveis costumes de fetiches do Rio¹⁰³”. Pronunciamentos como “Eu abriria os olhos para ver, para sentir bem o mysterio da inaudita selvageria¹⁰⁴”, tornam ainda mais evidente o seu entrosamento com teorias que circulavam no meio acadêmico de sua época. Para Juliana Farias, a análise da obra não nos deixa dúvidas. João do Rio reproduziu

¹⁰¹Entende-se por história memorial do protestantismo brasileiro, uma escrita do passado elaborada por pastores e missionários a fim de construir uma memória heróica dos principais marcos evangélicos no país. Essa produção não traz consigo critérios teórico-metodológicos próprios do campo da história. Ver: WATANEBE, T. H. B. **Escrito nas fronteiras: os Livros de História do Protestantismo Brasileiro (1928-1982)**. 2011. Tese (Doutorado) – UNESP, Assis, SP, 2011.

¹⁰²RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. p. 11.

¹⁰³Ibidem, p. 6.

¹⁰⁴Ibidem, p. 10.

uma hierarquia social em que homens e mulheres procedentes da África ocupavam os lugares mais baixos¹⁰⁵.

Essa constatação, certamente influenciou as representações do autor acerca das religiões de “feitiçaria”. O mundo cultural dos candomblés é o que ocupa a maior parte de *As religiões no Rio*. Ao estudá-las como um universo à parte, mas perfeitamente integrado à sociedade carioca, o jornalista traz à tona a presença de “feiticeiros”, “iaôs”, “feitiços” entre outros elementos. No entanto, indiretamente demonstra também uma preocupação com a religião praticada pelos negros que não está desconexa das demais esferas da vida social. Especialmente, as que se referem às relações de trabalho. Ao discorrer sobre a vida dos africanos e dos seus descendentes, João do Rio destaca falas como, “os pretos falam da falta de trabalho, fumando grossos cigarros de palha. Não fosse a credulidade, a vida ser-lhes-ia difícil, porque em cada um dos seus gestos revela-se uma lombeira secular. Alguns velhos passam a vida sentados, a dormir¹⁰⁶”. Outra frase muito significativa para observar os juízos de valor do jornalista é: “outros, os mais malandros, passam a existência deitados no sofá. As filhas-de-santo, prostitutas algumas, concorrem para lhes descansar a existência, a gente que as vai procurar dá-lhes o supérfluo¹⁰⁷”. Em linhas gerais, o jornalista coloca os praticantes dos candomblés como potenciais viciosos e ameaças urbanas. Isso nos faz pensar que possivelmente essas manifestações tenham sido observadas em associação à noção de “classes perigosas”, devido ao modo como aparecem descritas em grande parte da documentação da época.

O termo apresentado acima foi trazido pelos parlamentares brasileiros a partir das leituras de autores franceses que empregavam essa expressão para designar um estrato social composto por todos os tipos de “malfeitores” presentes nas ruas de Paris. Entretanto, a definição francesa descrevia as condições de vida das camadas pobres sem distinguir uma fronteira entre “classes perigosas” e “classes pobres”. Filosofando sobre a questão do trabalho, da ociosidade e da

¹⁰⁵FARIAS, Juliana Barreto. **João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *belle époque* carioca**. Revista de História da USP, n.162, p. 243-270, 1º semestre de 2010.

¹⁰⁶RIO, João do. op.cit, p. 4.

¹⁰⁷Ibidem, p. 5.

criminalidade, a elite carioca enxergou nas pessoas pobres, potenciais riscos sociais¹⁰⁸.

Segundo Sidney Chalhoub, para os nobres, a principal virtude de um bom cidadão seria o gosto pelo trabalho. Essa qualidade deveria necessariamente ser acompanhada do hábito da poupança, que por sua vez, se reverteria em bem-estar para o próprio cidadão. Sendo assim, o indivíduo que não consegue acumular, que vive na pobreza, torna-se imediatamente suspeito de não ser um bom trabalhador. Como na mentalidade aristocrática um dos maiores pecados sociais era o não trabalho, o cidadão ocioso se apresentava em plena degradação social. Resumindo, os pobres carregariam vícios, os vícios produziriam malfeitores e os malfeitores são ameaças sociais. Para o historiador, juntando os extremos dessa relação temos a noção de que os pobres são, por definição, perigosos. Nisso se constitui a noção de classes perigosas. Pessoas estigmatizadas pela experiência da escravidão eram por natureza riscos para a ordem e saúde pública¹⁰⁹.

Místicos, mágicos, curandeiros, primitivos, feiticeiros e servos da maldade foram apenas algumas formas encontradas pelo jornalista para reproduzir a indisposição do seu próprio grupo social com relação às religiões de matriz afro-brasileira. Tomando as formas pelas quais João do Rio representou essas comunidades, não há como negar que, sob essas expressões religiosas, existia uma associação direta aos problemas combatidos pela elite carioca. Em síntese, é verdade que em seus relatos, João do Rio “remou contra a maré” e apresentou um complexo quadro religioso invisibilizado nos grandes meios de comunicação social, também é correto dizer que ao mesmo tempo ele não deixa de posicioná-los como possíveis atrasos para a modernidade brasileira.

Se os candomblés foram representados como obstáculos para a civilização, as comunidades protestantes foram alvos de uma visão relativamente distinta. No decorrer de sua série, o jornalista reservou um espaço significativo para descrever aquilo que categorizou como “movimento evangélico”. Aqui, João do Rio procurou visitar as igrejas protestantes implantadas no Brasil de até então. Neste

¹⁰⁸CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 23.

¹⁰⁹_____. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da *belle époque***. 3 ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2012. p. 59.

tempo, a cidade contava com a presença das Igrejas Evangélicas Fluminense, Presbiteriana, Metodista, Batista, Adventista e da Associação Cristã de Moços.

Ao me deparar com as representações do evangelicalismo brasileiro, não foi difícil perceber que João do Rio alimentava simpatias pelo segmento. Essa impressão é confirmada progressivamente a cada denominação examinada pelo autor. Ao que parece, para o jornalista, a doutrina protestante cooperaria com o surgimento de um espírito da modernidade que certamente impulsionaria o desenvolvimento da nação, ou ao menos, não colocaria obstáculos para tal.

Ao abordar os presbiterianos, João do Rio demonstrou admiração pela tecnologia e pela infraestrutura do templo. Deslumbrado, ele diz: “É um dos mais lindos templos evangélicos do Rio. A sala pode conter oitocentas pessoas. Tudo reluz, as paredes banhadas de sol, as portas envernizadas, as fechaduras niqueladas e o púlpito severo¹¹⁰”. Além disso, ele também destaca positivamente o comportamento desse grupo quando fala que “os evangélicos faziam versos, faziam o bem e eram tenazes¹¹¹”. No momento em que aborda os metodistas, o jornalista expressou muito entusiasmo ao constatar valores e costumes burgueses nos fiéis. Ele os considerava finos e higiênicos. Em suas palavras: “No ar pairava um suave perfume, senhoras de rara elegância tinham fisionomias imóveis, cavalheiros graves pareciam ouvir com atenção a palavra do pastor e tudo cintilava ao brilho dos focos luminosos¹¹²”. Visitando um templo batista, o jornalista também assumiu muita admiração pela liderança do grupo religioso. Nesta crônica, ele destaca a pessoa F. F. Soren. Filho de imigrantes europeus, homem dado as letras e pastor da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Segue suas observações: “Esse homem é amabilíssimo. Nascido no Rio, de uma família francesa que fugia às perseguições religiosas da França, estudou nos Estados Unidos e é bacharel¹¹³”.

Essas impressões positivas revelam expectativas que determinados membros da elite nacional alimentavam acerca desse grupo religioso. Sabe-se que o Brasil foi apresentado ao protestantismo brasileiro através de duas ocasiões. A primeira

¹¹⁰RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. p. 38.

¹¹¹Ibidem, p. 39

¹¹²Ibidem, p. 40.

¹¹³Ibidem, p. 45.

delas foi a chegada dos imigrantes europeus trazidos para engrossar as fileiras de trabalhadores ao lado da mão de obra escrava. A segunda foi a campanha das agências missionárias, sobretudo, em um tempo onde o Império Brasileiro aproximava-se politicamente dos Estados Unidos da América. Posteriormente, discutirei esses movimentos de maneira mais aprofundada. Contudo, em ambos os casos, esses religiosos flertaram com um projeto de modernização nacional. Em suma, republicanos, positivistas e maçons desejavam apagar os estigmas coloniais e construir uma república nos enquadramentos europeus e estadunidenses capitalistas¹¹⁴.

Levando em consideração este cenário, a estratégia fundamental empregada por esses missionários foi a auto-promoção de suas igrejas frente a essas elites. Dessa forma, apoiaram a abolição, lutaram pelo casamento civil, inauguraram cemitérios seculares e acusaram a monarquia e o catolicismo de serem os motivos do atraso econômico e social do país. Ao insistirem nesse percurso, esses religiosos imprimiram na propaganda do grupo religioso a tônica da modernidade. Assim, os primeiros evangélicos da nação se inseriram nas vitrines do progresso, vendendo-se como a única religião que proporcionaria o advento da civilização ao Brasil¹¹⁵. Todavia, destaco que essa foi apenas uma das formas que esses missionários encontram de sobreviver frente a uma esmagadora maioria católica. Tendo seus projetos ameaçados, a única forma de obter viabilidades em seus trabalhos era a consolidação de alianças.

Até aqui, fiz referências às religiões de matriz afro-brasileira e as comunidades evangélicas. Contudo, é preciso reforçar que esses grupos se encontravam sujeitos a uma vigorosa oposição católica. Sabe-se que João do Rio não emprega muito espaço para o catolicismo em suas reportagens. Naquela ocasião, “a religião oficial” enfrentava um intenso processo de romanização. Afinal, é justamente na presença de uma Igreja Católica elitizada que os batistas ganham vitalidade e tornam-se uma denominação popular.

¹¹⁴MENDONÇA, Antonio, Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Ed. USP, 2008

¹¹⁵VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Editora UnB, 1980.

Desde a década de 1840, no calor das agitações levantadas pela separação entre o Estado e a Igreja, se iniciou um processo de reconfiguração do catolicismo. Neste tempo, o ultramontanismo ganhou força e acirrou um sentimento nacionalista e exclusivista compartilhado pelo clero brasileiro. Essa ideologia visava a romanização da igreja. Em outras palavras, almejava estreitar as relações entre o episcopado nacional e o Vaticano. Para Sérgio Miceli, o ultramontanismo foi um grande rearmamento da Igreja Católica, tendo em vista sua progressiva perda de influência¹¹⁶.

Os principais reformistas e propagadores dessa ideologia foram os bispos lazaristas e os capuchinhos franceses. Como estratégia, esses clérigos apostaram na ampliação e criação de seminários, a fim de atrair novas lideranças para os seus enquadramentos teológico-doutrinários. Há tempos a qualidade intelectual e a eficácia pastoral dos padres encontravam-se sob contestação. A vista disso, como aponta Lyndon de Araújo Santos, dentro dessas estratégias estava o propósito de regeneração do sacerdócio que, por sua vez, era estigmatizado por ser demasiadamente envolvido com políticas, frouxo nos deveres paroquiais e entregue a vidas dissolutas¹¹⁷.

O projeto de romanização trazia consigo um norte global¹¹⁸ para a instituição religiosa. O Vaticano, por exemplo, procurou sobrepor-se ao controle da Mesa de Consciência e Ordens em Lisboa para “europeizar” o frágil “cristianismo moreno”, isto é, o catolicismo brasileiro. Dessa forma, Hoornaert afirma que a partir dessas iniciativas ultraconservadoras, progressivamente a igreja passava a ser encarada pelo povo como a “Igreja dos Brancos¹¹⁹”.

¹¹⁶MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

¹¹⁷SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República brasileira**. 2004. Tese (doutorado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP. p. 92

¹¹⁸A expressão “Norte-Global” está relacionada com a reflexão das “epistemologias do norte global” apontadas por Boaventura de Sousa Santos. Para o intelectual as epistemologias do Norte referem-se a conhecimentos, culturas e visões de mundo das nações dominantes enquanto as epistemologias do sul refere-se as subalternas. Hoornaert não faz essa associação direta. Contudo, explica de modo muito preciso a “europeização” do clero brasileiro. Ver: HOORNAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1990. p. 130; SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez, 2010.

¹¹⁹ Paralelamente, Roma retomou seu interesse pela América Latina após aproximadamente 250 anos de silêncio papal. Visto isto, Santos destaca que na carta de 12 de junho de 1840, o governo de Pio IX (1846-1878) e o Concílio do Vaticano I evidenciaram as impressões negativas que o

Além da elitização, o outro lado da romanização foram as campanhas realizadas em prol do controle do corpo, do desejo e das expressões destoantes da moral cristã. Nas lentes de uma igreja europeizada, o cristianismo emergido nas dinâmicas coloniais era muito permissivo. Desse modo, assim como observamos na proposta missionária protestante, não só o catolicismo latino foi alvo das investidas ultramontanas. Na verdade, toda a sociedade brasileira foi assimilada como possível campo de atuação. Em outras palavras, a força propulsora de suas ações recaía sob a expectativa de civilizar o povo através da religião:

Ora, o sentido da civilização passava pela domesticação dos corpos, a convergência de vontades sujeitas a normas religiosas como evidência primeira de que o processo civilizador fora bem sucedido. Embora se conflitasse na arena do cotidiano religioso, catolicismo e protestantismo concordavam com pressupostos e visões comuns acerca do que seria necessário para a elevação cultural do país¹²⁰.

Em resumo, esse fenômeno obteve resultados que ditaram os rumos do catolicismo brasileiro na virada do século XIX para o XX. Durante esse processo, importantes perdas afetaram a igreja. O afastamento do clero com relação à cultura, à ciência e os problemas estruturais de uma sociedade desigual são apenas algumas subtrações desencadeadas pela romanização. Porém, as investidas ultramontanas não foram capazes de controlar as manifestações religiosas populares que, por seu turno, afastavam o catolicismo de um ideal mais doutrinário e sacramental.

Os anos que se estendem entre as décadas de 1880 e 1930 foram delineados pela crise do regalismo imperial, a Questão Religiosa, a abolição da escravidão, o advento da República e o flerte das aristocracias com as novas ideologias correntes. Através dessas reorientações, o Estado deixou de ser responsável pela tarefa evangelizadora da Igreja. Na verdade, passou a enxergá-la como um entrave para determinados interesses. De forma intencional, o governo começou a lutar pela subtração do seu arco de influência. Sabe-se que em janeiro de 1890, o

círculo romano alimentava sobre o continente. No texto, dizia-se que a América Latina era a “terra por excelência do erro pagão a ser reconduzido à verdade católica”. Ver mais: SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República brasileira**. 2004. Tese (doutorado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP.

¹²⁰Ibidem, p. 95

Estado impôs o decreto que selou a separação entre essas duas instituições. Lyndon de Araújo Santos diz que neste período, o projeto da Igreja se voltou para a tentativa de restauração da sua hegemonia no plano constitucional e no funcionamento de suas instituições. Assim, suas investidas pautaram-se na reconquista do seu lugar na sociedade através da educação. Havia um interesse urgente em reformular conteúdos obsoletos frente ao avanço das denominações evangélicas¹²¹.

A Igreja Católica se “europeizou” e se “romanizou”. Obviamente, sujeitos das aristocracias nacionais foram atraídos para a ideologia ultramontana. Esse fenômeno foi acentuado após a Primeira Guerra Mundial, momento em que a racionalidade capitalista liberal é colocada em questão. Por outro lado, a instituição tornou-se ainda mais distante da tradição luso-brasileira popular¹²².

O povo se viu à margem do clero nacional. Além do distanciamento do Estado, o alto escalão da igreja também se afastou da religiosidade compartilhada entre as pessoas comuns em suas práticas. Esse “baixo” catolicismo não estava enfraquecido no consciente coletivo. Essa versão permanecia muito consolidada no cotidiano da população brasileira e carioca. No entanto, de acordo com Lyndon de Araújo Santos, é justamente na brecha entre o clero e o povo que o protestantismo é alicerçado e se torna uma religião popular, sobretudo a partir do fenômeno pentecostal:

Tomando como realidade conjunta o distanciamento da Igreja Católica da população carente e o projeto cristianizador educacional para a elite do protestantismo, a fatia maior da população brasileira haveria de experimentar novas formas de manifestação religiosa ou permanecer nas formas populares de religiosidade. No jogo das opções e da concorrência, o catolicismo e o protestantismo optaram pelas camadas superiores da população. O pentecostalismo surgiu nas ausências do Estado, da igreja e do protestantismo entre as camadas mais baixas da população a partir dos anos 1910 e 1920¹²³.

¹²¹ SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República brasileira**. 2004. Tese (doutorado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP. p. 97.

¹²²Ibidem, p. 96.

¹²³Ibidem, p. 98.

Até aqui, discutimos que as religiões de matriz afro-brasileira foram alvo de olhares pejorativos e estigmatizantes. Apresentamos que, diferentemente, os protestantes foram bem recebidos por determinados setores da aristocracia brasileira. Ao mesmo tempo, destacamos que ambas as religiões minoritárias se encontravam inseridas em uma realidade católica em pleno processo de romanização.

Partindo disso, consideramos que além de um campo religioso plural, os batistas também adentraram em um campo denominacional. Vale lembrar, que ao chegar na capital federal, eles encontraram um cenário evangélico pré-configurado. Desse modo, pretendemos, a seguir, apresentar um breve panorama dessas denominações que, curiosamente, foram registradas por João do Rio.

1.4

Evangélicos no Rio de Janeiro.

O primeiro sinal da fé protestante no Brasil se deu logo no início da colonização portuguesa. Para ser mais exato em 1555, momento em que as tropas marítimas de Villegaignon desembarcaram no litoral da colônia. Com objetivo de fundar a França Antártica, esses indivíduos enxergaram na América Portuguesa um abrigo. Em suas ambições coloniais, o Rio de Janeiro poderia ser um novo espaço onde os huguenotes colocariam em prática a fé reformada longe das guerras religiosas na Europa. Em linhas gerais, a resistência portuguesa foi o principal fator que levou o projeto à falência. Contudo, é justamente aqui que podemos observar o marco inicial da presença evangélica na América Latina¹²⁴.

¹²⁴Após as tentativas francesas, os holandeses também investiram seus esforços na conquista do território português. Por mais que esse fenômeno tenha ocorrido em outra cidade, é válido destacá-lo, pois nos referimos a segunda sinalização protestante na história do Brasil. Ao se estabelecerem no nordeste da América Portuguesa, por aproximadamente quinze anos (1630-1645), Pernambuco e outras regiões tiveram grande concentração protestante, aglutinando assim flamengos, ingleses e franceses que moravam no Recife. Juntos, organizaram a primeira igreja em terras sul americanas. No entanto, poucas são as informações sobre a efêmera existência dessa igreja, porém, consta em um registro nas Atas Clássicas e Sinodais que existiram dois presbitérios no Nordeste holandês: um no Recife e outro na Paraíba. Além disso, também existiram os conselhos das congregações locais. A partir dessas instituições, podemos dizer que configurava-se na América Portuguesa, uma típica organização eclesiástica calvinista. Com a restauração portuguesa em 1640, além da expulsão dessas comunidades em 1854, muitos dos vestígios institucionais do cristianismo reformado brasileiro foram perdidos. Em síntese, a presença reformada holandesa foi a mais

Pouca coisa foi produzida na historiografia brasileira sobre esse episódio. A falta de vestígios e interesses dos grandes centros acadêmicos foram circunstâncias que, de certa forma, inviabilizaram a produção de trabalhos satisfatórios referentes a esse evento. Todavia:

“Resta aqueles fervorosos huguenotes, o prestígio de terem organizado, sob o céu da América, a primeira igreja protestante segundo o modelo da Igreja Reformada de Genebra, e aqui realizado o primeiro culto em 10 de março de 1557”¹²⁵.

Até a vinda da Família Real, nenhuma igreja protestante se instalou de modo fixo no Rio de Janeiro. A transmigração da Corte Portuguesa, assim como suas respectivas reformas, foram elementos cruciais para a transformação dessa realidade. Com a abertura dos portos, centenas de alemães e ingleses (em sua maioria luteranos e anglicanos) começaram a circular e se estabeleceram na cidade. Cabe ressaltar que a Constituição de 1824 proibia a construção de templos acatólicos e a organização de cultos reformados em língua portuguesa. Contudo, a partir dos desdobramentos da assinatura do tratado de Aliança e Amizade e do termo de Comércio e Navegação com a Inglaterra, essas leis, que inibiam a existência evangélica no Brasil, começaram a ser flexibilizadas¹²⁶.

O Império Brasileiro almejava atrair imigrantes europeus. Assim, a intolerância religiosa se tornaria um obstáculo para a recepção desses novos indivíduos. Tendo isso em vista, as elites se viram forçadas a conceder relativa liberdade para as práticas religiosas acatólicas. Mediante a essa conjuntura, a presença de protestantes passou a ser intencionalmente admitida devido aos interesses do Estado. Desse modo, foi justamente nas brechas dessa “tolerância” que, em 1824, a primeira colônia luterana no Império, localizada em Petrópolis-RJ, foi fundada¹²⁷.

consistente e duradoura que a francesa na intenção estabelecer uma colônia protestante. **Ver mais:** KNAUSS DE MENDONÇA, Paulo. **O Rio de Janeiro da pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial.** Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes; Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural; Divisão de Editoração, 1991.

¹²⁵MENDONÇA, Antonio, Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil.** São Paulo: Ed. USP, 2008. p. 39.

¹²⁶RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil.** São Paulo: Pioneira, 1973, p. 28.

¹²⁷Ibidem, p. 18.

Em síntese, na primeira metade do século XIX, europeus desembarcaram no Rio de Janeiro e trouxeram consigo as suas expressões de culto. É verdade que as práticas religiosas desses imigrantes se encontravam voltadas para as suas próprias comunidades étnicas. Todavia, a presença dessas pessoas levantou debates públicos fundamentais para a articulação de movimentos políticos que possibilitaram a chegada e o acolhimento de protestantes nos anos subsequentes

Os anglicanos e alemães foram sempre nesse período comunidades fechadas que não tiveram origem missionária, mas se constituíram em capelanias de assistência religiosa a imigrantes. A partir de 1810 surgiram as igrejas anglicanas com seus capelães. Os primeiros imigrantes alemães, entre 1824 e 1857, tiveram escassa assistência religiosa por intermédio de pastores; leigos que faziam o papel de pastores, sem poderem, contudo, realizar os atos privativos dos agentes oficiais da religião principalmente os que se referiam aos sacramentos[...] foi somente em 1864 que os constantes pedidos das igrejas protestantes alemãs do Brasil começaram a ser atendidos, com o envio de pastores através de um comitê organizado em Barmen¹²⁹.

Nos meados do século XIX, o país conheceu um grupo popularmente conhecido como *protestantismo de missão*. Diferentemente dos primeiros, esses traziam consigo um projeto evangelizador e civilizatório para o Império. Em linhas gerais, as grandes expressões desse movimento foram as igrejas norte-americanas como, por exemplo, a presbiteriana, congregacional, metodista e batista.

O primeiro segmento a investir na evangelização da América Latina foi o metodismo. No ano de 1835 o jovem rev. Fountain E. Pitts foi enviado pela “*Board of Mission*” da *Methodist Episcopal Church in the United States* para uma viagem de reconhecimento das principais metrópoles da América Latina. Buenos Aires,

¹²⁸MENDONÇA, Antonio, Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Ed. USP, 2008. p. 60.

¹²⁹Ibidem, p. 45.

Montevidéu e, principalmente, o Rio de Janeiro foram visitadas e avaliadas pelo missionário¹³⁰.

Em seu relatório final, Pitts demonstrou um grande entusiasmo acerca das potencialidades do Rio como possível campo de atuação. Terra que ele mesmo anuncia, de modo muito otimista, como as “antigas fortalezas de satanás”:

Estou nesta cidade (Rio de Janeiro) há duas semanas, e lamento que minha permanência seja necessariamente breve. Creio que uma porta oportuna para a pregação do evangelho está aberta neste vasto Império. Os privilégios religiosos permitidos pelo governo do Brasil são muito mais tolerantes do que eu imaginava achar em um país católico. Porque esse governo avança tão rapidamente no comércio e nas artes, porque é o mais liberal de todos os países católicos do mundo na tolerância religiosa e porque abarca diversos portos populosos, tais como São Salvador, Rio Grande e Rio de Janeiro, esta última a maior cidade da América do Sul, sou da opinião que ele apresenta um campo perante os servos do Senhor Jesus Cristo que pode ser corretamente descrito como pronto para ceifa¹³¹.

A partir desse mapeamento, nasceu a primeira missão metodista no país. Entre os anos de 1836 e 1841, o missionário Justin Spaulding organizou uma igreja com quarenta fiéis estrangeiros e inaugurou em sua própria casa, uma escola bíblica dominical voltada para brasileiros.

Paralelamente, a história também registrou a chegada de Daniel Kidder. Reconhecido por ser um grande distribuidor de bíblias, o reverendo foi responsável por publicar a obra “*The Brazil and the Brazilians*”, isto é, o seu próprio relato de viagem. Esse documento o elevou ao posto de maior propagandista do Brasil nos EUA, uma vez que o seu testemunho se popularizou entre as grandes agências missionárias norte-americanas.

Em síntese, o historiador Antônio Gouvêa Mendonça afirma que a Guerra de Secessão levou esse projeto metodista a falência¹³². No entanto, após o evento

¹³⁰ SEIXAS, Mariana Ellen Santos. **Protestantismo, Política e Educação no Brasil: A propaganda do progresso e da modernização**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010 - ISSN 1983-2850. p. 335.

¹³¹ REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. 3 ed. São Paulo: ASTE, 2003.

¹³² MENDONÇA, Antonio, Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Ed. USP, 2008. p. 46.

perturbador, a denominação conseguiu se restabelecer. Em linhas gerais, os metodistas consideram a igreja fundada em 1876 no Rio de Janeiro, o seu marco inicial.

A segunda igreja a se instalar no Brasil foi a Igreja Evangélica Fluminense. Esse trabalho se estabeleceu através dos esforços missionários do reverendo Robert Reid Kalley que, 9 anos após uma severa perseguição na Ilha da Madeira, chegou ao Rio de Janeiro acompanhado por sua família e seus seguidores. Em 1855, o pastor escocês (e também médico) iniciou suas atividades proselitistas, ao organizar um grupo de língua portuguesa em Petrópolis. Três anos depois fundou sua primeira igreja reunindo britânicos, madeirenses e brasileiros na capital federal. Essa instituição tornou-se conhecida posteriormente como Igreja Evangélica Fluminense. Cabe destacar que a tradição da denominação congregacional elegeu essa comunidade como seu marco de fundação.

Conforme observa Ducan Reily, os congregacionais nunca atingiram uma grandeza numérica no país. No entanto, sendo os primeiros lusófonos a se estabelecerem no Brasil, a liderança da Igreja Fluminense produziu um considerável volume de materiais que serviram de suporte para a evangelização das demais denominações. Em outras palavras, o domínio do idioma foi imprescindível para a elaboração de livros, análises sociais, críticas a igreja católica e hinos¹³³.

A igreja presbiteriana foi a terceira denominação a se instalar no Império. Em 1859 a memória do protestantismo brasileiro guarda a chegada do reverendo Ashbel Green Simonton, que ao pisar no Rio de Janeiro, trouxe consigo recomendações do viajante James Cooley Fletcher (outro presbiteriano que anteriormente desembarcou no Brasil para facilitar a entrada de novos missionários). Sua primeira congregação foi organizada no dia 15 de março de 1863 no centro da capital federal. Além disso, Simonton também fundou a *Imprensa Evangélica*, ou seja, o primeiro periódico protestante de circulação nacional.

¹³³MENDONÇA, Antonio, Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Ed. USP, 2008. p. 47.

As missões presbiterianas no Brasil foram sustentadas pelas duas maiores convenções dos Estados Unidos: *Presbyterian Church in the United States* (Sulistas) e *Presbyterian Church in the United States of American* (nortistas). Essas instituições se dividiram durante a Guerra de Secessão¹³⁴. Se por um lado, o presbitério do Rio de Janeiro foi organizado pelas igrejas do Norte, por outro, os presbitérios de Campinas e Minas foram erguidos pelas igrejas do Sul. Partindo disso, podemos aceitar a possibilidade dos pastores das missões cariocas serem mais alinhados aos ideais liberais, republicanos e positivistas que os seus pares sulistas. A. G. Simonton, A. L. Blackford, F. J. Christopher Schneider, G. W. Chamberlain entre outros, fizeram importantes pronunciamentos favoráveis a abolição da escravidão, ao advento da república e a separação entre o Estado e a Igreja.

Por fim, o movimento batista foi a última expressão do protestantismo de missão a se enraizar no país. Respeitando os recortes temáticos da nossa pesquisa, dedicaremos um espaço um pouco mais amplo para discutir a chegada dessa denominação no Brasil. Tendo em vista que a PIBRJ existiu como uma igreja capital no planejamento missionário dos batistas estadunidenses, entendemos que compreender esse projeto missionário também é, de certa forma, visualizar a história desta instituição.

1.5

O Rio de Janeiro na rota dos batistas.

Após enviar seus primeiros missionários para China e posteriormente para o continente Africano, os batistas dos Estados Unidos direcionaram suas atenções para a América do Sul. Neste tempo, ainda no início das suas jornadas evangelísticas, algumas cidades do hemisfério sul passaram a ser estudadas, tornando-se alvos dos interesses da Junta de *Richmond*¹³⁵. Desse modo, desde os

¹³⁴BARBOSA, José Carlos. **Negro não Entra na Igreja: espiã da banda de fora**. Piracicaba: Unimep, 2002.

¹³⁵Visando cumprir suas agendas evangelizadoras, a *SBC* criou organizações responsáveis pelo treinamento, envio e supervisão de missionários. Desse modo, pode-se entender a Junta de *Richmond* como um braço da *SBC* voltado para a gestão das missões internacionais. Tal instituição recebeu o título *Foreign Missions Board* oficialmente. No entanto, como a sua sede se encontra na cidade de *Richmond*, no estado da Virgínia, ela também se tornou conhecida como Junta de Richmond.. **Ver: *Annual of Southern Baptist Convention*, 1847. p. 20.**

meados do século XIX, o Rio de Janeiro já se configurava, na mentalidade desses protestantes, como um lugar estratégico para o início do trabalho batista no Brasil.

O primeiro registro desse fenômeno ocorreu na assembleia anual da *SBC* de 1851. Nos relatórios dessa conferência, podemos observar os conselheiros da convenção recomendando, logo que possível, o início das obras de evangelização em países latinos americanos. Desse modo, Cuba, México, Brasil e Panamá foram citados como alvos prioritários, assim como suas principais cidades como os pontos de partida adequados. Em síntese, o Rio de Janeiro foi pensado como o marco inicial da missão batista brasileira desde o primeiro instante em que o Brasil entrou na rota da *SBC*:

[...] A América do Sul parece ao seu comitê um vasto campo missionário, reivindicando as orações e esforços dos cristãos do sul dos EUA por seu bem presente e eterno. Não temos consciência de nenhum irmão, caloroso e qualificado, que tenha voltado sua atenção ou despertado interesses por esses importantes campos. [...]o nosso conselho de missões estrangeiras recomenda o estabelecimento, assim que os missionários responsáveis as avaliem, trabalhos em uma ou em todas as cidades de Havana, México, Rio de Janeiro, Valparaíso e Panamá ou em qualquer outra parte da América do Sul¹³⁶.

Curiosamente, a recomendação acima não foi atendida. Dois anos após esse evento, o próprio conselho informou a *SBC* que cancelaria o projeto por conta das dificuldades geradas por leis que favoreciam e oficializavam a Igreja Católica na América do Sul e Central¹³⁷. Todavia, na assembleia de 1859, levados pela euforia da publicação da obra *The Brazil and Brazilians*¹³⁸, a convenção do sul voltou a

¹³⁶Além de demonstrar seus interesses pelo Brasil, os conselheiros da convenção também sinalizaram concepções que nortearam essas expectativas missionárias. Pode-se observar, neste mesmo relatório, que a noção de superioridade racial anglo-americana impulsionou essas atividades evangelísticas. Desse modo, segue alguns trechos extraídos deste documento que consolidam essa interpretação: “[...] as inevitáveis tendências da raça anglo-americana, à qual pertencemos, para o avanço e anexação, nos últimos cinquenta anos, são questões surpreendentes e espantosas ao mais otimista observador, e cada passo consecutivo, essas tendências parecem ainda mais surpreendentes. Lousiana, Florida e Texas, cada um em sua época, afiguravam-se vastas aquisições; mas agora parecem bastante esquecidas, enquanto com um único passo nós conquistamos cerca de um quarto do nosso território atual [...] Mas quem pode apontar para o braço que interromperá nossas tendências, em direção ao pólo norte ou sul? [...]” **Ver: *Annual of Southern Baptist Convention*, 1851. p. 11.**

¹³⁷*Annual of Southern Baptist Convention*, 1853. p. 53.

¹³⁸A obra *The Brazil and Brazilian* foi escrita pelos pastores Daniel Kidder e James C. Fletcher na década de 1840. Encomendado pelas instituições missionárias dos EUA, esse livro teve como

incentivar suas juntas de missões estrangeiras a iniciar trabalhos no Brasil¹³⁹. Nesta ocasião, foi formada uma comissão que, avaliando o assunto, compreendeu que havia chegado o momento dos batistas inaugurarem suas atividades na América do Sul. Na concepção desses missionários, a aproximação diplomática entre o Império Brasileiro e os EUA colaborou para o nascimento de conjunturas favoráveis que possibilitaram o início da evangelização brasileira. Segue abaixo as condições elencadas pela comissão:

[...] Há alguns pontos especiais que podem recomendar-nos o Brasil como um campo de missão: **1-** A sua proximidade a nós e a facilidade com a qual pode ser alcançado por embarcações que navegam diretamente a partir dos rios. Quarenta dias é o tempo médio de uma viagem; **2-** Estreitamente ligada a isto está a barateza comparativa do transporte missionário ali presente, e de lhes transmitir todos os fornecimentos necessários; **3-** A língua, quase aliada ao latim, como o seu caldo original, e com filiais francesas, italianas e espanholas, como ramos de parentesco, ocasionaria muito pouco atraso para um bom erudito clássico; e a crescente extensão do comércio cada vez mais trazem os ingleses para lá, uma vez que o comércio está quase exclusivamente nas mãos dos ingleses e dos americanos; **4-** diz-se que não há qualquer dificuldade no que diz respeito à saúde. Na realidade, o clima é considerado decididamente vantajoso para aqueles que estão aflitos com tendência para consumo, e não prejudicial para os outros, que observam qualquer precaução tolerável; **5-** as relações do nosso próprio governo com o Brasil são tão diretas a ponto de dar a garantia de toda a segurança dos missionários como cidadãos americanos. Além disto, as leis brasileiras são expressas e especiais na tolerância de outras formas de religião. As transações comerciais, também, entre aquele país e os Estados Unidos da América, podem ser esperados que aumentem, emprestando maior influência às considerações acima mencionadas. Especialmente, parece haver razões para antecipar que a parte sul desta confederação fará um esforço vigoroso para este comércio que a própria natureza parece ter colocado em suas mãos. Também não é errado fazer alusão ao fato de alguns dos nossos próprios cidadãos, e conhecidos pessoais, terem ido, ou estão a ir para lá, na prossecução dos trabalhos de melhoramento interno que o governo brasileiro está generosamente a levar por diante; **6- É, tal como nosso, um país de escravos [...] um missionário dos estados do Sul da**

objetivo retratar o cotidiano da sociedade carioca, a fim de atrair futuros missionários protestantes para o Império. Em síntese, *The Brazil and Brazilian* foi um importante veículo propagandístico do Brasil como campo de missão nos EUA. **Ver:** KIDDER, D. P; FLETCHER, J. C. **O Brasil e os brasileiros, esboço histórico e descritivo.** São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1941

¹³⁹*Annual of Southern Baptist Convention*, 1859. p. 48.

*América estaria livre, pelo menos, deste embaraço. Ele não teria nada a pregar-lhe senão o evangelho de Jesus Cristo – e não precisa começar por lançar uma base de abolicionismo prático ou teórico*¹⁴⁰. (Grifos meus)

Partindo disso, o primeiro missionário enviado pela SBC ao Brasil foi Thomas Jefferson Bowen. Após anos de atividades evangelísticas na Nigéria, este pastor precisou interromper suas atividades ao ser diagnosticado com malária e precisou retornar aos EUA para tratar-se. Já em sua terra natal, enquanto elaborava uma gramática *yorubá*, Bowen decidiu se candidatar a Junta de Richmond como pioneiro da missão brasileira. Recebendo a aprovação do conselho, este pastor chegou à cidade do Rio de Janeiro no dia 2 de maio de 1860.

Em seu planejamento inicial, encontrava-se a expectativa de implantar duas igrejas. Uma de língua inglesa e outra direcionada aos negros escravizados. Contudo, conforme aponta José dos Reis Pereira, diante das restrições das leis imperiais, Bowen foi obrigado a se contentar em distribuir bíblias e pregar em *yorubá* para os cativos que dominavam o idioma¹⁴¹. Cabe destacar que a última atividade se encontrava proibida pela legislação brasileira, mas mesmo assim foi desenvolvida clandestinamente. Segundo Israel Belo de Azevedo, essas dificuldades frustraram o desejo do missionário de treinar um grupo de pregadores negros¹⁴².

Em síntese, estes contatos com as comunidades escravas despertaram hostilidades entre alguns setores da sociedade carioca que, por sua vez, temiam uma possível rebelião escrava¹⁴³. Vale lembrar inclusive, que Bowen chegou a ser detido por cometer essa infração. Todavia, após os primeiros nove meses da sua

¹⁴⁰ *Annual of Southern Baptist Convention*, 1859. p. 51.

¹⁴¹ PEREIRA, José R. *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações. 1982.

¹⁴² AZEVEDO, Israel Belo. *Coluna e Firmeza: História da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro* – Rio de Janeiro, PIB RIO, 1988. 207p.

¹⁴³ O incômodo da aristocracia carioca pode ser observado em uma curiosa matéria registrada no Diário do Rio de Janeiro no dia 26 de maio de 1860. Segue o conteúdo integral da publicação: “Dizem-nos que um pastor americano, ultimamente chegado de Richmond, traz intenção de converter as almas desgarradas às doutrinas das seitas anabatistas, que professa. Começou já a exercer a sua missão pregando aos pretos minas, cuja língua fala perfeitamente, ao que nos informam. Espíritos supersticiosos e timoratos, esses pobres pretos começam a tributar uma profunda veneração pelo missionário. Tal pregação pode desviar diversos prosélitos entre as inteligências broncas e incultas, estabelecendo, no país, uma seita cuja manifestação é inconvenientíssima. À autoridade compete a verificação desse fato”. Ver: *Diário do Rio de Janeiro*, 26 de maio de 1860.

chegada, tanto o missionário, como também a sua família, teve que deixar o Brasil devido os mesmos motivos que o interromperam suas atividades na Nigéria: as sequelas da malária.

Após o fracasso deste primeiro projeto, a segunda investida da Junta de Richmond só aconteceria novamente 20 anos mais tarde. Até 1881, nenhum profissional foi contratado para executar o programa. Contudo, em 1865 ocorreu um fenômeno social que quebrou todos os paradigmas comumente estabelecidos pelos conselheiros da *SBC*.

A década de 1860 entrou para a história dos EUA como palco da Guerra de Secessão. Uma vez envolvidas neste confronto, as maiores denominações evangélicas norte-americanas saíram deste evento fragilizadas, assumindo assim, significativas crises de ordem política e econômica. A própria Junta de Richmond, que antes da guerra civil vinha enviando missionários para diversas nações, suspendeu os seus projetos por períodos indeterminados.

Mediante a derrota dos confederados e a política de incentivo a imigração do governo brasileiro, a partir de 1865, milhares de sulistas, entusiasmados pela oportunidade de restabelecerem seus latifúndios, começaram a chegar ao Brasil, concentrando-se de maneira especial no Estado de São Paulo. Dentre todos esses grupos de imigrantes, os que mais encontraram êxito foram aqueles que se estabeleceram no município de Santa Bárbara D'oeste e Americana. Tendo em vista o fato de que a maioria desses confederados eram adeptos a religião evangélica, algumas igrejas foram construídas nessa colônia. Dentre todas elas, uma era de confissão batista.

Organizada em 10 de setembro de 1871, a igreja batista de Santa Bárbara, oito anos depois da sua fundação, foi anexada pela *SBC* e classificada como “missão brasileira¹⁴⁴”. Responsabilizando-se por essa comunidade religiosa, a Junta de *Richmond* enviou e denominou o rev. Elias Hotton Quillin como o pastor

¹⁴⁴ A igreja dos confederados em Santa Bárbara D'oeste - SP não recebeu nenhum investimento da *SBC* em sua implantação. Na verdade, conforme já foi falado, sua fundação não se encontrava no planejamento inicial dos batistas do sul. Contudo, é preciso destacar que desde seus primeiros anos de existência, o pastor Richard Ratcliff (líder e administrador da comunidade religiosa) direcionou diversos apelos a convenção. Além de sustento, esses confederados também solicitaram a *SBC*, capelães que pudessem prestar serviços espirituais aos imigrantes. Atendendo esses pedidos, a Junta de Richmond elevou essa igreja auto-sustentável à categoria de “Missão Brasileira” e nomeou o pastor Elias Hotton Quillin como seu pastor missionário. **Ver:** OLIVEIRA, B A. **Centelha em Restolho Seco**. Rio de Janeiro: Autora, 1985.

e missionário responsável pelo fortalecimento da instituição. Conforme observamos nas atas anuais da Convenção Batista do Sul, Quillin dirigiu a comunidade até 1881, quando foi substituído pelo popular William Buck Bagby¹⁴⁵.

Em resumo, a fundação da igreja dos confederados, a princípio, não esteve relacionada aos programas oficiais da *SBC*. Contudo, após ser anexada pela Junta de *Richmond*, essa comunidade obteve um importante posicionamento na implantação do protestantismo batista no Brasil. Entre suas principais atribuições, cabe aqui ressaltar o fato de ter acolhido e ensinado o português aos missionários pioneiros, além de fornecer membros para as duas primeiras comunidades voltadas para nativos em solo brasileiro. Isto é, a Primeira Igreja Batista de Salvador e a Primeira Igreja do Rio de Janeiro. No entanto, não podemos esquecer que seus serviços locais se encontravam exclusivamente voltados ao amparo dos emigrantes. Todos os seus cultos ocorriam em língua inglesa e não havia ali preocupações prosélicas.

Por fim, a terceira e mais bem sucedida iniciativa missionária da *SBC*, se deu justamente com a implantação das duas igrejas autóctones citadas acima. Na assembleia anual de 1881, a Junta de *Richmond* emitiu uma autorização para o início daquilo que, por muitos anos, foi considerado como o legítimo marco inicial dos batistas brasileiros¹⁴⁶. Tendo a cidade do Rio de Janeiro como

¹⁴⁵Natural do Texas, William Buck Bagby formou-se em teologia em 1875 pela Universidade de Waco. Filho de grandes latifundiários escravistas, após encerrar suas jornadas acadêmicas, o futuro missionário passou aproximadamente um ano da sua vida trabalhando como pregador livre nas fazendas do interior do estado. Casado com Anne Luther, filha do então presidente do Colégio de Baylor (futura universidade de Baylor), sua decisão pelo Brasil surgiu a partir do seu contato com o General Hawthorne. Este militar foi um dos principais propagandistas do Brasil como possível campo missionário e colonial. Após ser derrotado na Guerra de Secessão, Hawthorne foi um dos principais nomes que mobilizaram a imigração de sulistas para o interior de São Paulo. Além de colonos, o casal Bagby também foi incentivado e financiado por essa personalidade a iniciar trabalhos batistas missionários no Brasil. **Para saber mais ver:** HARRISON, H B. **O gigante que dorme: biografia de William B. Bagby do Brasil.** Série Heróis Cristãos II. Rio e Janeiro: CPB, 1947.

¹⁴⁶Existe um intenso debate entre os batistas brasileiros acerca do seu marco inicial. Mesmo conscientes do trabalho interrompido de Thomas J. Bowen, a discussão sobre esse fenômeno geralmente voltou-se para a fundação da Igreja Batista de Santa Bárbara e da Primeira Igreja Batista de Salvador. Partindo desse ponto, sabe-se que aqueles que defenderam a igreja paulistana como pioneira, justificaram suas posições a partir da sua temporalidade e no fato de ter recebido e cedido os plantadores das primeiras igrejas na cidade de Salvador e Rio de Janeiro. Por outro lado, os que apontam a igreja de Salvador como o marco inicial batista defendem a sua condição de legitimidade devido ao fato dela ter sido a primeira comunidade voltada para brasileiros. A corrente que defendeu a primeira hipótese foi liderada por Betty Antunes. Em seu livro *Centelha em Restolho Seco*, a historiadora fundamenta sua posição. A escola que optou por Salvador teve

preferência, os executivos da missão brasileira¹⁴⁷ fizeram a opção por implantar a primeira igreja direcionada aos nativos em Salvador. Como critérios de escolha, os missionários consideraram o fato de Salvador ser o segundo centro geopolítico do país, ter um clima agradável, possuir facilidades de comunicação por sua localização costeira e acima de tudo, por ainda não receber tantos missionários como a capital. Segue um trecho do debate que elegeu Salvador em detrimento do Rio de Janeiro como o ponto inicial das missões batistas no Brasil:

Na Bahia, teríamos um campo quase totalmente desocupado à nossa frente. Enquanto no Rio de Janeiro há seis ou oito ministros evangélicos, na Bahia há apenas dois - presbiterianos do norte. Depois, na província da Bahia não há, cremos, nenhum trabalhador para o Mestre, enquanto nas províncias do Rio de Janeiro e São Paulo há um bom número de missionários e assistentes nativos. Assim, a Bahia e a sua região circundante é mais carente do que as províncias do sul¹⁴⁸.

A opção por Salvador de maneira nenhuma extinguiu o desejo dos missionários da *SBC* de alcançarem o Rio de Janeiro. Tanto, que no primeiro parágrafo após a citação apresentada acima, é possível observar novamente as sinalizações das antigas expectativas dos conselheiros de iniciarem suas atividades na capital. Visto isto, concluímos que, certamente, o Rio de Janeiro representava um estimado lugar estratégico para a consolidação do projeto batista brasileiro:

como principal líder o pastor J. Reis Pereira em sua obra *História dos Batistas Brasileiros (1882-1982)*. Em síntese, desde os primórdios da denominação, a igreja nordestina foi popularmente assimilada como marco fundante. Contudo, no decorrer da década de 1980 (período em que essa igreja vivenciou um processo de renovação carismática), a teoria da igreja confederada passou a ser vista com mais apreço. Dessa forma, na assembleia anual da convenção batista brasileira do ano de 2009, a igreja batista de Santa Bárbara D'oeste foi oficialmente estabelecida como a primeira igreja batista no Brasil. **Ver: O Jornal Batista**, 01 de fevereiro de 2009.

¹⁴⁷ Além do casal Bagby, o trabalho batista na Bahia também foi liderado pelo casal Taylor e pelo pastor Antônio Teixeira de Albuquerque. Cabe aqui ressaltar que este último personagem foi o primeiro pastor batista nativo do Brasil. Tendo sido batizado e ordenado pela Igreja Batista em Santa Bárbara, esse sujeito carregava em sua biografia o fato de ter sido um ex-padre. Entre os principais feitos da sua carreira, encontra-se o fato de ter sido o fundador da Primeira Igreja Batista de Maceió no ano em 1885. Já Zachary Clay Taylor e sua esposa, eram grandes latifundiários no Sul dos Estados Unidos. Ao falirem devido a Guerra de Secessão, este pastor foi mais um daqueles que fizeram a opção por migrarem para o Brasil. Formado pela Universidade de *Waco*, Taylor tornou-se pastor da Igreja Batista de Salvador no instante em que Willian Buck Bagby em sua família mudaram-se para a capital imperial na intenção de fundar a almejada Primeira Igreja Batista no Rio de Janeiro. **Ver: MEIN, David. O que Deus tem feito.** Rio de Janeiro: JUERP, 1982. p. 25.

¹⁴⁸ *Annual of Southern Baptist Convention*, 1882. p. 55.

O relatório dos nossos missionários diz: "esperamos que em nenhum dia distante possamos não só pregar o evangelho em toda esta religião, mas também estabelecer uma missão no Rio, onde estaríamos no meio de milhares, e ao alcance do sul do império, tal como estamos aqui ao alcance do Norte. Sempre ansiamos por ocupar o Rio de Janeiro, e embora ainda pensemos que a nossa escolha da Bahia é correcta, acreditamos que devemos estabelecer uma missão na capital do Império o mais depressa possível. Rezamos para que o Senhor aumente as contribuições para o trabalho da Junta, e assim encher os corações dos batistas do Sul com zelo e entusiasmo na missão sublime de pregar o evangelho à nossa raça arruinada, para que possamos estender grandemente o nosso trabalho este ano. Oh, como é que enquanto é a colheita! Estamos todos de boa saúde e com bom espírito, e a trabalhar¹⁴⁹.

A fundação de uma comunidade batista na capital (algo que, conforme observamos, já havia sido cogitado antes mesmo da escolha de Salvador) somente veio a ser concretizada dois anos após a implantação da igreja baiana. Segundo Israel Belo de Azevedo, no ano de 1884, o pastor William B. Bagby, sua esposa Anne L. Bagby e sua doméstica Mary O'Rorke desembarcaram na cidade do Rio de Janeiro com o intuito de lançar as bases da missão carioca.

No mesmo dia em que esses indivíduos colocaram seus pés no perímetro carioca, Bagby se encontrou com o vice-cônsul norte-americano, John Miller, que havia conhecido no tempo em que atuou em Santa Bárbara. Após esse primeiro contato, essa personalidade os direcionou para uma pensão estabelecida na propriedade de uma viúva chamada Elizabeth Williams, membro de uma igreja batista em Londres intitulada como "O Tabernáculo" e pastoreada pelo renomado reverendo britânico Charles H. Spurgeon. Mediante algumas negociações, iniciou-se ali, naquela pousada, na rua Senador Cassiano, no Morro de Santa Teresa, os primeiros cultos batistas na cidade do Rio de Janeiro. Visto isto, após algumas reuniões em que Bagby pregava em inglês, foi constituída no dia 24 de agosto de 1884, a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Cabe ressaltar que, assim como se encontra na primeira ata da instituição, quatro foram os membros fundadores: o casal Bagby, a Sra. Williams e a Srta. Mary O'Rorke¹⁵⁰.

¹⁴⁹*Annual of Southern Baptist Convention*, 1882. p. 56.

¹⁵⁰Ata da Sessão Regular da PIBRJ, agosto de 1884.

Em linhas gerais, até se instalar de forma fixa, a igreja se reuniu em cinco locais diferentes: na Rua Senador Cassiano, no Campo de Aclamação, na Rua do Senado, na Rua Conde D'eu e Barão de Capanema. Contudo, no ano de 1895, esta comunidade veio a se reunir em seu primeiro templo. Situado na Rua de Sant'Anna, n° 25, este endereço abrigou a congregação até o ano de 1927, quando enfim a PIBRJ mudou-se para o seu atual endereço, ou seja, na Rua Frei Caneca, 525 no bairro do Estácio. Segue abaixo um trecho de um relatório de William B. Bagby um ano depois da fundação da igreja:

O nosso salão principal de culto, que fica na nossa casa, está bem localizado numa rua principal e ligado por carros em todas as partes da cidade. O salão é grande, fresco e admiravelmente adequado para a pregação. A nossa pregação é ouvida com atenção, e nós estamos orando e confiando que Deus abrirá os corações deste povo para a recepção da sua Verdade. Estamos esperançosos com o futuro [...] À volta desta baía há meio milhão de almas, enquanto ao longo do caminho-de-ferro que conduzem a Minas Geraes são muitas grandes cidades totalmente carentes. Perto fica Petrópolis, com 10.000 pessoas. Mais acima na província é Campos, com 30.000 almas. Deveríamos ter dois ou três homens no Rio para estudarem a língua e se prepararem para o trabalho¹⁵¹.

Segue abaixo uma fotografia da fachada do templo situado na Rua de Sant'Anna. Nela podemos ver duas mulheres negras (provavelmente escravizadas) em frente ao prédio. Uma caminha sem calçados. A outra usa roupas brancas de modo muito similar as escravas de ganho que comercializavam alimentos no centro da cidade.

¹⁵¹*Annual of Southern Baptist Convention*, 1885. p. 73.



Figura 3 - Templo da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro situado na Rua de Sant'Anna. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ). Autor desconhecido. Ano desconhecido.

1.6

As Igrejas na Cidade.

Diferentemente daquilo que é apresentado pelas narrativas oficiais, os evangélicos não se encontravam confinados em suas denominações e muito menos à margem do cotidiano urbano que os circundavam. Analisando a obra de H. B. Cavalcanti, concluímos que mesmo diante de missiologias, eclesiologias e teologias diferentes, essas igrejas encontravam-se conectadas entre si. Ao desenvolver um estudo comparativo entre as missões presbiterianas e batistas, o sociólogo sublinhou que essas comunidades, pelo menos em suas fases de implantação, se apoiavam mesmo diante de suas diferenças¹⁵².

¹⁵²O autor sinaliza as divergências denominacionais recortando o seu público alvo. Para ele, enquanto a primeira igreja ganhou popularidade entre as classes populares, a segunda investiu

Uma vez obrigadas a disputar espaços frente aos católicos, candomblecistas e kardecistas, essas lideranças necessariamente precisaram estabelecer alianças a fim de garantir a sobrevivência de suas instituições. Desse modo, a primeira evidência dessa cooperação encontrava-se nos seus discursos. Todas essas igrejas buscaram equipar a fé protestante aos benefícios do capitalismo norte americano. É justamente nisso que consistia a tônica de seus pronunciamentos. Analisando os jornais *O Christão*, *A Imprensa Evangélica* e *O Jornal Batista* isso fica um pouco mais claro. Todos esses periódicos exaltavam os benefícios do capitalismo norte-americano. Em outros termos, seus discursos estavam alinhados.

No entanto, através dessas páginas pode-se enxergar outras faces dessas parcerias. Nesses periódicos denominacionais, existiam propagandas interdenominacionais. Isso nos leva a interpretar que as igrejas evangélicas cariocas concediam espaços em seus veículos de comunicação para a promoção de segmentos evangélicos diferentes dos seus. O jornal presbiteriano *“Imprensa Evangélica”*, por exemplo, recomendou em sua sessão de noticiários do dia 2 de abril de 1892, cultos de quase todas as igrejas protestantes da capital federal:

[...] Indicações úteis para lugares de culto na Capital Federal: Igreja Presbyteriana – Rua do Club Gymnastico, 15; Igreja Evangélica Fluminense – Rua Largo de S. Joaquim, 179; Igreja Methodista – Largo do Catete¹⁵³.

O jornal *“O Christão”* (órgão oficial da Igreja Evangélica Fluminense), por sua vez, também sinalizou essa política de cooperação. Ao ceder algumas de suas linhas para retratar o avanço do protestantismo na cidade, em janeiro de 1895 foram publicadas as notícias referentes a aquisição do novo espaço que posteriormente viria a ser o templo da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro:

A Igreja Batista desta cidade comprou um edifício na rua Sant’ Anna, n. 25, para n’ella estabelecer a sua casa de oração. O seu custo monta a perto de 40:000\$000. Agora estão tratando de

massivamente nas elites urbanas e nas aristocracias rurais. Ver: CAVALCANTI, H. B. **O Projeto protestante no Brasil do Século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista.** Revista de Estudo da Religião. N° 4/ 2001/ pp. 61-93. ISSN 1677-1222.

¹⁵³ Noticiário. **Imprensa Evangélica**, São Paulo. N° 11, 12 de março de 1892. p. 7.

obter licença da Intendência Municipal para começar as obras de transformação de casa de família que é, em salão de culto¹⁵⁴.

Além dos discursos alinhados e propagandas, outra estratégia imprescindível para sinalizar a presença evangélica no cenário religioso da cidade foi a criação de organizações interdenominacionais auxiliares. A fundação do Hospital Evangélico, por exemplo, foi uma iniciativa fundamental para o fortalecimento da imagem pública do movimento protestante, frente à população carioca¹⁵⁵. No início do século XX, as lideranças evangélicas procuravam espaços para executar obras de impacto social. Desse modo, Porfírio José Tavares, membro da Igreja Evangélica Fluminense, desenvolveu a ideia da criação de um centro médico confessional que rapidamente foi acolhida por outras igrejas da região¹⁵⁶.

Em um primeiro momento, o Hospital Evangélico foi pensado para atender os protestantes mais carentes da Igreja Evangélica Fluminense. Sabe-se que esses indivíduos geralmente eram vítimas de preconceitos por parte das Santas Casas de Misericórdia. A rejeição dos enfermos aos sacramentos e aos rituais da missa e da confissão gerava uma série de constrangimentos. Nas palavras de Santos, esses eram os argumentos dos próprios protestantes “nos enfrentamentos que tinham no cotidiano de uma sociedade católica e de um estado laico, mas que ainda mantinha favores à outrora Igreja oficial em tempos de império¹⁵⁷”.

É válido destacar que a maioria das organizações para-eclesiásticas no país foi financiada através de recursos estrangeiros. Contudo, o Hospital Evangélico

¹⁵⁴Noticiário. **O Christão**, Rio de Janeiro. N° 37, janeiro de 1895. p. 6.

¹⁵⁵A configuração das diretorias do Hospital Evangélico evidencia o caráter pluralista de sua administração e manutenção. Uma publicação da *Imprensa Evangélica* de 1890 acerca do centro de saúde, apresenta nomes importantes do protestantismo carioca. Entre eles observamos: Presidente – Antônio Jannuzzi; Vice – F. Paula Barreto; 1° Secretário – J. F. Silva Braga (ligado à Igreja Evangélica Fluminense e dono da Fábrica de Chapéus que usava sua indústria para empregar protestantes, financiar a construção de templos e sustentar comunidades evangélicas); 2° Secretário N. Soares do Couto; Tesoureiro – João da Gama; Procurador – Guilherme Baker; entre os conselheiros encontra-se W. B. Bagby (missionário fundador e primeiro pastor da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro). Ver: SANTOS, Lyndon de Araújo. **História dos Chapéus Manguieira: uma fábrica missionária na nova ordem republicana (1900-1920)**. No prelo.

¹⁵⁶LUZ, Fortunato Gomes da. **Esboço histórico da Escola Bíblica Dominical da Igreja Evangélica Fluminense (1855-1932)**. Rio de Janeiro: Igreja Evangélica Fluminense, 1932. p. 398.

¹⁵⁷SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República brasileira**. 2004. Tese (doutorado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP. p. 169.

foi um projeto eminentemente brasileiro. Essa instituição não sobreviveu à custa do capital norte-americano. Em linhas gerais, o hospital foi fundado em 1887 e seu edifício foi inaugurado somente em outubro de 1912. Os esforços de empresários, lideranças eclesiais e igrejas instaladas na capital foram indispensáveis para a organização e manutenção deste projeto. Cabe ressaltar que o Hospital Evangélico não somente atendeu as classes baixas e protestantes subalternizados, como também contou com as agências desses indivíduos. Novamente, Santos assinala:

As mulheres foram agentes fundamentais no assistencialismo através do trabalho voluntário. Em 20 de março de 1914 foi organizada a Benemérita Sociedade Auxiliadora de Senhoras do Hospital Evangélico que visava atender as crianças e, principalmente, os indigentes. Membros das camadas altas da sociedade também serviram como suporte financeiro aos empreendimentos missionários e assistenciais, como o exemplo de José Luís Fernandes Braga, industrial que presidiu e financiou o Hospital Evangélico¹⁵⁸.

O Hospital Evangélico não foi a única organização administrada pelas pequenas igrejas da cidade. Outra instituição que de certa forma sinalizou a existência do grupo foi a Associação Cristã de Moços¹⁵⁹, por meio de uma iniciativa internacional e ecumênica¹⁶⁰.

Após duas tentativas frustradas, a ACM foi fundada oficialmente no Rio de Janeiro no ano de 1893. A primeira investida se deu em 1875, mas rapidamente

¹⁵⁸SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República brasileira**. 2004. Tese (doutorado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP. p. 169.

¹⁵⁹ A origem da Associação Cristã de Moços (ACM) situa-se no ano de 1844, em Londres, quando um caixeiro de tapeçaria chamado George Willians iniciou um programa de auxílio a jovens necessitados. Sabe-se que a Segunda Revolução Industrial acentuou a miséria e o desamparo entre a população migrante oriunda dos campos. Levando essa conjuntura em questão, algumas igrejas procuraram ajudar essas pessoas por meio de organizações assistencialistas e educacionais. Dessa forma, a iniciativa de George Willians foi ampliada. Nos EUA e Canadá, a partir de 1851, as associações se espalharam constituindo assim uma aliança norte-americana, com inúmeras sedes, sócios, patrimônios e capital. Sublinho que diferentes grupos sociais, raciais e econômicos formaram associações, como estudantes, operários, indígenas, negros, militares e mercadores. Para compreender um pouco mais sobre a ACM Ver: _____. **História dos Chapéus Mangueira: uma fábrica missionária na nova ordem republicana (1900-1920)**. No prelo.

¹⁶⁰ Entende-se o termo “ecumenismo” como uma inclinação ao diálogo entre as religiões cristãs. Quando nos referimos a Associação Cristã de Moços, estamos falando de um “ecumenismo protestante”, isto é, uma conversa entre tradições protestantes diversas. Para saber mais sobre ecumenismo Ver: BOSCH, J. **Para compreender o ecumenismo**. São Paulo: Loyola, 1995.

fracassou. Nesta ocasião, a juventude da Igreja Evangélica Fluminense se reuniu na Fábrica de Chapéus Mangueira, a fim de converter novos jovens para suas comunidades. A segunda ocorreu em 1885 sob a justificativa de auxiliar os projetos evangelísticos das igrejas. No entanto, passando-se poucos anos, novamente veio à falência, por conta de divergências teológicas sobre o batismo entre o missionário batista Salomon L. Ginzburg e os oficiais da Igreja Evangélica Fluminense.

As dificuldades e os embates travados pelos brasileiros em torno das questões doutrinárias só foram superadas a partir da chegada de Myron A. Clark, um secretário da Comissão Internacional das Associações Christãs de Moços dos EUA. Visto isto, no ano de 1893, a ACM finalmente conseguiu se alicerçar, depois de reunir as lideranças das duas principais igrejas até então: a Fluminense e a Presbiteriana. Todavia, é preciso registrar que essa organização não se encontrava submetida a nenhuma dessas denominações.

A ACM existiu como uma entidade civil e religiosa propagadora de um tipo ideal de indivíduo moral e intelectualmente adequado às expectativas de progresso da sua época. Tendo esse fator como elemento norteador de suas ações, a organização promoveu aulas gratuitas de idiomas estrangeiros, eventos culturais, atividades recreativas e palestras de cunho moral e religioso abertas para os moradores do centro da cidade. Para Vasni de Almeida, suas iniciativas objetivavam atrair jovens afetados pelos “vícios” para fornece-lhes “espaços de sociabilidade”. Em suas palavras:

A pregação da ACM acompanhou a crítica do protestantismo aos costumes tidos como impuros e às manifestações da cultura identificadas como pecaminosas. A contingência da bebida e do fumo, as posturas corretas e o vestuário, a higiene pessoal e pública, a alimentação e o asseio doméstico eram enunciados que faziam parte das falas e das ações dos serviços públicos do período republicano nascente. A normatização, a regulação e coibição de comportamentos sociais serviam para conformar os indivíduos aos padrões das elites e das camadas médias¹⁶¹.

¹⁶¹ ALMEIDA, Vasni. **A educação, a ordem e a civilidade: práticas educativas do metodismo em Ribeirão Preto, Birigui e Lins (1899-1959)**. Assis, SP: UNESP, 2003. Tese de Doutorado. p. 148.

Como bem observa Lyndon Araújo Santos, no semanário da ACM estava registrado que as suas ações possuíam dimensões de natureza civil, secular e religiosa. Por de trás de seu programa de assistência social encontravam-se as velhas expectativas proselitistas. Dessa forma, o historiador destaca que essas atividades estavam a serviço de uma doutrina protestante, amparada por concepções religiosas e ideológicas que preconizavam um ideal de cidadão moderno.

Entre os principais líderes da organização, na década de 1910, encontravam-se o já citado Myron Clark, fundador da ACM e membro da Igreja Presbiteriana; José Luiz Fernandes Braga, industrial da Fábrica de Chapéu Mangureira e membro da Igreja Evangélica Fluminense; Joaquim Nogueira Paranaguá, diácono da PIBRJ e senador da república e Domingos Antônio Silva Oliveira, também industrial da Companhia Industrial e Importadora Atlas e da Companhia de Calçados Cleveland¹⁶².

Em linhas gerais, narrar a trajetória dessas comunidades evangélicas em carreira solo é um exercício problemático. Na verdade, esse olhar memorialístico é carregado de anacronismos. Afinal, as igrejas brasileiras no fim do século XIX e no início do XX ainda não possuíam condições de sobreviver por si mesmas. Em síntese, na ausência de comunidades irmãs, essas igrejas precisaram estabelecer parcerias com instituições (também protestantes) de outras confissões a fim de disputar espaços no cenário religioso da cidade.

¹⁶²SANTOS, Lyndon de Araújo. **História dos Chapéus Mangureira: uma fábrica missionária na nova ordem republicana (1900-1920)**. No prelo.

2

“Coluna e Firmeza da Verdade”: a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro como irradiadora da missão batista no Brasil.

Nossa Denominação precisa e deve ter na Capital de nosso paiz uma casa que bem represente a grandeza da nossa causa. Não só a importância da causa, mas o facto da nossa Denominação estar centralizando forças no Rio, como seja na obra de instrução, publicações, etc., exige isso. A’s vezes acontece também que grandes homens que visitam o Rio, beneficiam outras igrejas com seus discursos e experiências, mas nós Baptistas não podemos convidar taes pessoas a visitar-nos, por falta de casa digna, ampla e apropriada como já têm os irmãos Presbyterianos, Methodistas e Fluminenses. O que fica dito é sufficiente para auxiliar a Primeira Igreja neste empreendimento, auxiliará uma causa que deve interessar a todos os Baptistas no Brazil, como está interessando todos os Baptistas nos Estados Unidos, por ser um empreendimento que deve representar nossa Denominação na Capital do paiz¹⁶³.

As palavras que inauguram o segundo capítulo dessa dissertação foram proferidas por F.F. Soren. Publicado em março de 1916 no *Jornal Batista*, esse enunciado objetivou captar recursos financeiros para a construção do novo templo da PIBRJ situado na Rua Frei Caneca. Aqui, podemos perceber que o seu próprio pastor almejava fazer da PIBRJ uma igreja irradiadora.

Nascido em “São Gonçalo de Niterói”, Soren pertencia a uma família de imigrantes católicos. Sua mãe era uma dona de casa portuguesa e seu pai era um ourives francês que chegou ao Brasil após ser contratado por uma firma encarregada de confeccionar artigos de luxo para a coroa imperial. Seu ingresso na PIBRJ não foi convencional. Sua ficha cadastral sinaliza que o futuro reverendo não teve nenhum contato prévio com a igreja. Em outras palavras, antes de se converter, ele nunca havia participado de atividades evangelísticas como a Escola Bíblica Dominical ou a União de Mocidade¹⁶⁴.

¹⁶³O *Jornal Batista*, 02 de março de 1916, p.2.

¹⁶⁴Cadastro de Membros da PIBRJ. p. 2.

Sua adesão a fé batista ocorreu no dia 28 de dezembro de 1890¹⁶⁵. F.F. Soren ganhava a vida como comerciante. Para ser mais exato, o mesmo atuava como gerente de uma chapelaria na Rua da Carioca. Em uma determinada ocasião, após o seu expediente, enquanto caminhava em direção a sua casa, Soren passou próximo à Rua Cond'Eu, 144, então sede da igreja e ouviu um cântico inusitado. Ao notar a sua surpresa, o porteiro da igreja o chamou para participar daquele culto. Aceitando o convite, o jovem rapaz adentrou no templo e ouvindo a pregação do pastor William Buck Bagby veio a se converter¹⁶⁶.

Logo após o seu batismo (4 de janeiro de 1891), F.F. Soren sentiu-se vocacionado ao ofício pastoral. A princípio, o futuro pastor procurou ter aulas particulares de teologia com Bagby em sua própria casa. No entanto, após ser convencido pelo missionário Salomon Ginzburg¹⁶⁷, em 1893, seguiu para os EUA para estudar na principal casa teológica dos batistas do sul, isto é, o *Southern Baptist Theological Seminary*.

Cabe aqui ressaltar que este seminário não somente foi o maior centro acadêmico entre os batistas estadunidenses, como também se encontrou diretamente comprometido com a causa escravocrata. Em seu livro, *O Racismo na História Batista Brasileira: uma memória inconveniente do legado missionário*, João Chaves sinalizou a existência de um pacto entre a maior instituição de treinamento teológico dos batistas do Sul e a ideologia da supremacia branca. Em

¹⁶⁵Cadastro de Membros da PIBRJ. p. 2.

¹⁶⁶AZEVEDO, Israel Belo. **Coluna e Firmeza: História da PIB RJ** – Volume 1: 1884-1927. Coordenação da Pesquisa e Redação do Texto: Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro, Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988. 207p.

¹⁶⁷Salomon Ginzburg foi um missionário batista no Brasil reconhecido pela sua importante atuação nos campos carioca, fluminense paulista e pernambucano. Nascido no dia 06 de Agosto de 1867, Ginzburg era filho de um rabino. Natural da Polônia, ainda sem sua infância mudou-se para Londres, isto é, lugar onde se converteu ao protestantismo e abandonou o judaísmo. Após ser acolhido num lar para judeus convertido, Ginzburg manifestou seu interesse pelo trabalho missionário. Matriculando-se em uma escola de missões internacionais, aos 23 anos foi consagrado ao ministério pastoral e ingressou como missionário ao Brasil através do apelo da Sra. Sarah kalley, esposa do Rev. Dr. Robert Kalley e fundadora da Igreja Evangélica Fluminense. Mudando-se para Portugal, a fim de aprender a língua, Ginzburg hospedou-se na casa da família Fernandes Braga (família de burgueses protestantes que, tempos depois, vai para o Brasil e funda a Fábrica de Chapéu Mangueira e o Hospital Evangélico). No decorrer da década de 1890, Ginzburg entra em conflito com a Igreja Fluminense por conta do seu método de batismo e adere ao movimento batista carioca. Desse modo, filiando-se como missionário da *Junta de Richmond*, dedicou-se a evangelização do Estado do Rio de Janeiro (tendo a cidade de Campos como alvo prioritário de sua atenção). Em linhas gerais, Salomon Ginzburg foi um dos personagens mais ativos na promoção e na fundação da Convenção Batista Brasileira, das Convenções Batistas Regionais, da Junta de Missões Estrangeiras e do Jornal Batista. **Ver:** MEIN, Mildred Cox. **Um Judeu errante no Brasil: Salomão Ginzburg, 1867-1927**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1956. p. 40.

síntese, é preciso frisar que o *Southern Seminary* exerceu uma forte influência na mentalidade das lideranças batistas brasileiras. Afinal, ele não só foi o responsável pela formação de importantes missionários que atuaram no Brasil como, por exemplo, Z.C. Taylor, H.H. Muiread, A.L. Dustan, A.B. Crabtree e W.E. Entzmiger, como também, de lideranças autóctones de destaque: F.F. Soren, José Piani e Antônio Mesquita¹⁶⁸.

Em síntese, residindo nos EUA por 7 anos e por indicações do próprio Pr. Dr. William Buck Bagby, em fevereiro de 1900, Soren retornou ao Rio de Janeiro a fim de assumir a liderança da PIBRJ¹⁶⁹. Além de ser o primeiro pastor batista brasileiro com formação acadêmica, F.F. Soren também foi a principal liderança nacional na denominação no início do século XX. Segue abaixo um trecho publicado no *Jornal Batista* que sinaliza o prestígio que acompanhava o novo pastor da PIBRJ:

A igreja da Capital, depois de por 18 annos ser habilmente pastoreada pelo rev. W. B. Bagby, missionario norte-americano,

¹⁶⁸ Segundo o historiador, o relatório sobre a participação do SBTS com relação a escravidão (documento produzido pela própria instituição) mostra parte do comprometimento da mais importante instituição de treinamento teológico batista do Sul com a ideologia da supremacia branca. Visto isto, a documentação indica vários pontos importantes como: 1- os professores fundadores do seminário foram escravocratas como, por exemplo, James Boyce, John Broadus, Basil Manly e William Williams. Juntos, possuíam mais de 50 escravos; 2- o corpo docente e diretores defenderam a moralidade da escravidão; 3- com a eleição de Abraham Lincoln, o corpo docente lutou para preservar a escravidão; 4- o seminário enquanto instituição, apoiou a causa confederada e a preservação da escravidão; 5- depois da emancipação, o corpo docente opôs à igualdade racial; 6- na era de reconstrução, depois da guerra, o corpo docente apoiou a restauração do domínio branco no Sul; 7- o doador mais importante da história do seminário e presidente da Junta administrativa entre 1880-1894, Joseph E. Brown, ganhou boa parte de sua fortuna através da exploração de trabalhadores presos, a maioria deles negros. Em linhas gerais, Chaves afirma que a influência do *Southern Seminary* na mentalidade dos batistas brasileiros não pode ser descartada. Ver: CHAVES, João B. **O Racismo na História Batista Brasileira: uma memória inconveniente do legado missionário**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2020. p 36

¹⁶⁹ Como pastor, F.F. Soren ocupou o cargo de presidente da diretoria da PIBRJ. Conforme consta no Estatuto, essa diretoria teria como atribuições: 1-cumprir e fazer cumprir os presentes Estatutos: Regimento Interno e deliberações oficiais da Igreja; 2- Criar os livros necessários a toda a escrituração; 3-Resolver as questões não previstas nos presentes Estatutos; 4- Convocar as sessões ordinárias e extraordinárias; 4- Promulgar o Regimento Interno; 6- zelar pelo patrimônio e todos os bens da igreja; 7- Autorizar o recebimento de donativos e legados que forem feitos á Igreja; 8- Efetuar os pagamentos das despesas regulares e extraordinárias da Igreja; 9- Nomear e demitir empregados, determinar seus ordenados e atribuições. Já o presidente, teria como atribuições: 1- exercer as funções espirituais que o Novo Testamento estabelece para os pastores, tais como evangelizador, ensinador e exortador; 2- representar a Igreja em juízo e fora dela; 3- ter o voto de desempate nas sessões, exceto na matéria de que trata o artigo 6º; 4- rubricar os livros da Igreja; 5- Superintender a toda a administração; 6- Confeccionar o relatório anual, ou qualquer outro que seja necessário; 7- convocar reuniões da Diretoria da Igreja; 8- abrir, dirigir e encerrar as sessões da Diretoria e da Igreja; 9- Assinar com o Tesoureiro e o Secretário, escrituras de compra, venda ou hipoteca, recibos, contratos e todos os documentos importantes da Igreja. **Ver: Estatutos da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Baptista, 1914. p. 7.

acaba de entrar em uma nova fase, elegendo como seu pastor o reverendo F. F. Soren, brasileiro e antigo membro da mesma igreja. O pastor Soren, já empossado de seu cargo, principia sua carreira, não como praticante, mas como trabalhador experimentado, cujo zelo e espiritualidade fazem crer que esta igreja tornar-se-á cada vez mais uma tocha acessa nesta imensa capital, submersa de tão densas trevas¹⁷⁰.

F.F. Soren ocupou a liderança da PIBRJ até 1933. Ano em que veio a falecer em pleno exercício do cargo. Segue abaixo o registro fotográfico do seu culto fúnebre realizado no templo da PIBRJ. Nessa foto podemos visualizar um grande movimento na Rua Frei Caneca. Nela veremos que na fachada do prédio que Soren construiu (maior símbolo do seu ministério) encontram-se homens, mulheres, negros, guarda municipais, crianças e carros. Desse modo, olhando para a fotografia podemos perceber que uma fração do Rio de Janeiro encontra-se ali:



Figura 4 - Culto Fúnebre do Pr. Dr. Francisco Fulgêncio Soren. Acervo do Departamento de Cultura da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ). Autoria desconhecida. Ano de 1933.

Cabe aqui ressaltar que seu trabalho se desenvolveu, sobretudo, através de duas inclinações. No plano externo, suas ênfases se voltaram para a evangelização

¹⁷⁰O **Jornal Batista**, 21 de janeiro de 1901, p.4.

da capital e do Estado do Rio de Janeiro. Já no plano interno, insistiu na formação doutrinária dos fiéis¹⁷¹.

Em linhas gerais, o resultado dos seus projetos foi imediato. No decorrer do seu pastorado, mobilizando intensamente seus seguidores, várias igrejas foram organizadas. Além disso, cooperando fielmente com sua denominação, F.F. Soren encontrou-se na gênese das mais importantes organizações evangélicas do seu tempo. É preciso frisar que ele atuou como pioneiro da Sociedade Missionária Batista, da Junta de Missões Nacionais (em ambas as organizações foi eleito secretário correspondente), da Convenção Batista do Distrito Federal e da Convenção Batista Brasileira (sendo o seu primeiro presidente). Além disso, também serviu em nível interdenominacional, uma vez que foi secretário da Aliança Evangélica Brasileira e diretor do Hospital Evangélico¹⁷².

Partindo disso, sublinhamos que é justamente na liderança desse pastor que a PIBRJ se consolidou em sua posição central no trabalho batista brasileiro. Ao fornecer a mão de obra necessária (e recursos financeiros) para a fundação de diversas igrejas estratégicas dentro e fora da capital e ao disponibilizar suas lideranças para o estabelecimento do serviço denominacional, a PIBRJ existiu, sobretudo na primeira metade do século XX, como “coluna e firmeza” dos batistas no Brasil.

Em síntese, no primeiro capítulo desta dissertação analisamos a PIBRJ como peça integrante do cotidiano carioca. Assim como afirmou João do Rio, esta

¹⁷¹ AZEVEDO, Israel Belo. **Coluna e Firmeza: História da PIB RJ** – Volume 1: 1884-1927. Coordenação da Pesquisa e Redação do Texto: Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro, Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988. 207p.

¹⁷²O lugar da PIBRJ no projeto institucional da *SBC* foi discutido na sessão anterior. Neste momento pretendo aproximar as minhas lentes e evidenciar suas relações com o seu contexto social, não mais evidenciando esse tipo de discussão. Contudo, não posso deixar de mencionar que neste tempo, a comunidade teve um papel imprescindível na formação e na burocratização da Convenção Batista Brasileira. Além de ser a igreja que, no decorrer do século XX, mais enviou representantes para as assembleias dessas convenções, a PIBRJ também forneceu os fundadores das estruturas denominacionais. Cabe ressaltar que F.F. Soren foi um dos idealizadores da CBB, da Junta de Missões Estrangeiras e do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Já o Pr. J. W. Sheppard um dos principais nomes que pensaram a Junta de Educação. O Dic. Theodoro Teixeira, por sua vez, esteve na gênese da Comissão de História dos Batistas. Naquilo que se refere aos músicos, a Sra. Emma Paranaguá foi uma das principais pessoas que elaboraram o cantor com música. Por fim, Dr. J. N. Paranaguá foi o primeiro e único presidente da CBB leigo. Essas são apenas algumas das tantas evidências que denotam que a PIBRJ não só serviu como a mãe de muitas igrejas na cidade, como também lançou os alicerces para a consolidação da estrutura batista no país. **Ver: Anais da Convenção Batista Brasileira (1907-1927)**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Baptista.

igreja existiu como um eixo de sociabilidade no centro da cidade¹⁷³, isto é, pelos seus bancos transitavam diversas nacionalidades, profissões, cores, gêneros e classes sociais. Contudo, a partir de agora as lentes se deslocarão da escala macro para a escala micro, de modo a possibilitar responder as seguintes questões: 1- Levando em consideração que é sob o pastorado de F.F. Soren (1900-1933) que a PIBRJ se alicerça em sua posição irradiadora, quais foram as estratégias utilizadas por essa igreja a fim de expandir o trabalho batista brasileiro? 2- Quais estratos sociais participavam ativamente desses projetos institucionais? 3- Como esses múltiplos perfis sociais conversavam entre si nas tramas de suas experiências religiosas? Para iniciar esse debate, vamos discutir a influência da PIBRJ no surgimento de novas igrejas na cidade.

2.1

Primeira Igreja Batista no Rio de Janeiro: a mãe de muitas outras.

Dentro de um recorte temporal que se inicia em 1900 e se encerra em 1927, a PIBRJ organizou 11 igrejas, sendo 9 na capital e 2 no Estado. Nesse contexto, 320 fiéis foram enviados para diversos bairros do Rio de Janeiro a fim de viabilizar o estabelecimento dessas instituições. A princípio, esse fenômeno só se tornou viável através de um conjunto específico de ações da PIBRJ.

Os anúncios dos seus cultos em periódicos confessionais e seculares¹⁷⁴, a distribuição de folhetos evangelísticos pelas ruas do Rio¹⁷⁵, a pregação ao ar-livre e os encontros da Escola Bíblica Dominical¹⁷⁶ foram algumas das iniciativas mais

¹⁷³ RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. p. 43.

¹⁷⁴ Desde o ano de 1895 é possível perceber anúncios dos cultos da PIBRJ foram publicados no Almanaque Laemmert, isto é, um dos periódicos mais difundidos do período. No final deste mesmo ano, a Igreja, reunida em assembleia, chegou a seguinte determinação: "A Igreja auctorisou o pagamento de 84\$000 para anúncios no Almanak Laemmert. Nada mais havendo a tratar encerrou-se a sessão com oração". **Ver: Ata da Sessão Regular da PIBRJ**. 4 de outubro de 1895.

¹⁷⁵ Esses folhetos tinham como objetivo auxiliar a evangelização pessoal. Em outros termos, de tempos em tempos os membros tomavam as ruas da cidade e distribuía folhetos evangelísticos para os não crentes que encontravam nas ruas. Sem dúvidas, essa foi uma das ações mais trabalhadas pela PIBRJ. Segue um trecho de uma ata regular que registra esse investimento: "*O Thesoureiro da E. Dominical ficou auctorizado a auxiliar a thesouraria de Evangelização no pagamento de 10.000 folhetos no valor de 14.000 réis e um carimbo de borracha*". **Ver: Ata da Sessão Regular da PIBRJ**. 5 de setembro de 1906.

¹⁷⁶ A Escola Bíblica Dominical foi um dos grandes carros-chefes da PIBRJ em sua fase de inserção. Sendo uma grande aliada na popularização da igreja frente ao seu próprio bairro, essa frente de trabalho tinha como objetivo ensinar lições bíblicas, compiladas pelo pastor da Igreja ou publicadas no Jornal Batista, para crentes e não crentes. Essa Escola encontrava-se organizada em diversas turmas divididas por idades. Em 1917, por exemplo, existia o departamento infantil (0 a

importantes da igreja em seu projeto de expansão. Todavia, é preciso reconhecer que a organização de pontos de pregação, sem dúvidas, foi a medida de maior influência no surgimento de novas igrejas batistas na capital.

Em linhas gerais, o estabelecimento dessas comunidades religiosas seguia um padrão. O primeiro movimento nesse sentido consistia na formação de um núcleo de oração na casa de determinado membro da PIBRJ. Obviamente, aqueles que moravam nos bairros mais distantes do templo eram vistos como os favoritos na execução desse projeto. Essas reuniões eram chamadas de “cultos domésticos”.

A partir disso, na iminência do crescimento numérico do público desses encontros, alugava-se um espaço mais amplo para o prosseguimento dos trabalhos (a segunda etapa da plantação de igrejas). Esses novos ambientes eram classificados como “congregações”. Cabe ressaltar que nesse estágio, o grupo já possuía a agenda de uma igreja local. Contudo, ainda se encontrava dependente da igreja mãe em quesitos financeiros, teológicos e administrativos.

Por fim, em um terceiro momento essa comunidade era submetida a uma avaliação. Caso já tivesse encontrado condições de se auto-sustentar, organizava-se então um concílio. Nessa cerimônia, tanto o líder, como também seus seguidores eram questionados acerca dos princípios e das doutrinas batistas. No final desse processo ambos deveriam estar de acordo com essas normatividades estabelecidas pela denominação. Desse modo, passando por todos esses trâmites e sendo aprovada pelos pastores e diáconos batistas da região, essa “congregação” adquiria o status de “igreja” e conquistava assim a sua autonomia local¹⁷⁷.

Visto isto, vale lembrar que quase todas as zonas da cidade do Rio de Janeiro foram alcançadas pelas ações missionárias da PIBRJ. Destaco que no decorrer dos 33 anos do pastorado de F. F. Soren, essa igreja estabeleceu pontos

1); berço (2 a 8); juvenil (9 a 12); intermediário (13 a 16); complementar (17 a 21) e adulto (a partir de 22). Em síntese, toda turma possuía um grupo de professores em especial, e esses voluntários eram treinados pelo pastor, missionários e diáconos da Igreja. **Ver:** AZEVEDO, Israel Belo. **Coluna e Firmeza: História da PIB RJ** – Volume 1: 1884-1927. Coordenação da Pesquisa e Redação do Texto: Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro, Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988. p. 65.

¹⁷⁷ Para existir como igreja local, toda Igreja Batista filiada à Convenção Batista Brasileira deveria passar por um concílio. Após progredir como ponto de pregação, geralmente era realizado um encontro com os pastores e diáconos da região, no qual o líder da congregação e seus membros eram submetidos a uma série de perguntas referentes as doutrinas batistas. Caso fossem aprovados, essa nova igreja deveria se comprometer em ser fiel na cooperação com as outras igrejas batistas do Brasil, porém não submissa. **Ver: Estatutos da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Baptista, 1914. p. 5.

de pregação em casas situadas nos seguintes bairros: Engenho de Dentro, Ilha do Governador, Catumbi, Madureira, Laranjeiras, São Cristóvão, Bonsucesso, Tijuca, Ricardo de Albuquerque, Centro, Parada de Lucas, Estácio, Rio Comprido, São Januário, Santa Teresa, Santo Cristo, Morros da Formiga e Morro da Providência. Além dessas localidades, as cidades de Niterói, Campos e Barra do Piraí também foram alvos da PIBRJ¹⁷⁸.

ANO	NÚMERO DE PONTOS	LOCAIS
1900	3	Engenho de Dentro, Santa Cruz, Madureira.
1905	4	Madureira, Morro da Formiga, Vila Isabel e Santo Cristo.
1910	7	Madureira, Laranjeiras, Vila Isabel, Catumbi, Tijuca, Cidade Nova e São Cristóvão.
1915	6	Bonsucesso, Tijuca, Morro da Providência, Ricardo de Albuquerque, Ramos e Cidade Nova.
1920	3	Morro da Providência, São Januário e Ricardo de Albuquerque.
1925	5	Frei Caneca, Parada de Lucas, São Januário, Santa Teresa e Cidade Nova.

Tabela 1. Pontos de pregação da PIBRJ estabelecidos entre 1900 e 1925.

Conforme podemos observar no quadro acima, entre 1910 e 1925 ocorreu um decréscimo do número de congregações. Essa queda encontra-se plenamente comprometida com o surgimento de novas igrejas. Através desse indicativo, percebemos que a PIBRJ, de fato, tornou-se a “mãe” de muitas outras.

A primeira instituição organizada por ela encontrou-se situada na cidade de Niterói. Sabe-se que desde 1892 já existia uma congregação no centro desse município. Todavia, só em 1900 (primeiro ano de gestão do Pr. Dr. F.F. Soren)

¹⁷⁸ AZEVEDO, Israel Belo. **Coluna e Firmeza: História da PIB RJ** – Volume 1: 1884-1927. Coordenação da Pesquisa e Redação do Texto: Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro, Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988. p. 57.

que 18 membros da PIBRJ foram cedidos para organização dessa comunidade. Em outros termos, cabe destacar que a primeira filha da igreja batista da capital federal foi também a primeira igreja batista da capital fluminense.

Alguns critérios estratégicos foram adotados na implantação dessas novas comunidades¹⁷⁹. Segue abaixo um trecho da ata regular de n°332 da PIBRJ que sinaliza esse movimento de envio feito pela PIBRJ:

Às 7 horas da noite, estando reunida a Igreja, o irmão J.J. Alves, depois de fazer culto a Deus, declara a mesma em sessão. Foram lidas e aprovadas as minutas das últimas sessões. Foi lido o relatório das contribuições em Abril. Foi lida uma carta do irmão Theodoro, na qual elle pede que a Igreja nomeie mais irmãos para a comissão do trabalho Evangélico de Nictheroy. A Igreja resolveu revelar a vinte o número de membros d'aquella comissão. A comissão ficou composta dos seguintes irmãos: João Corrêa da Costa, L.C. Irvine, Thomaz L. Costa, Izabel Trigueira da Costa, Theodoro R. Teixeira, Abel da Fonseca, Marcolino A. Silva, A.G. Neves, Francisco Seraphim, Mathilde Augusta da Silva, Cosme de Barros Leite, Joaquim de Almeida, Pedro Sebastião Barboza, Francisco Corrêa de Araújo, Eulalia Claudina, José do Carmo, João José da Costa, Izabel T. da Costa e Ernesto Correa de Araújo. Nada mais havendo a tratar, encerrou-se a sessão em oração¹⁸⁰.

Passando-se três anos de intensos trabalhos da comissão, na última assembleia regular do ano de 1900, os membros da PIBRJ chegaram ao seguinte posicionamento:

À uma hora e 5 minutos da tarde do dia 30 de Dezembro de 1900, estando reunida a Igreja, foi a mesma declarada em sessão pelo irmão pastor F.F. Soren [...] o irmão Entzminger participa que hoje de tarde, às 7 horas, constituir-se-há na Rua São Lourenço n°60, Nictheroy, uma Igreja de nossa fé e ordem.

¹⁷⁹ Quando faço referência a “critérios estratégicos”, refiro-me a algumas comunidades que foram fundadas em localidades-chaves, a fim de gerarem novas igrejas e expandirem o trabalho batista no Estado. As cidades de Niterói e Campos (de maior concentração populacional no distrito fluminense) foram as primeiras igrejas fora da capital a serem erguidas (por mais que não tenha fundado a igreja de campos, a PIBRJ auxiliou financeiramente esse trabalho e apoiou o missionário de Richmond, Salomon Ginzburg). Barra do Piraí, por sua vez, era uma cidade de acesso ao Rio Paraíba do Sul que concedia abertura para diversas outras localidades do Estado. Logo, entendemos que as igrejas fundadas pela PIBRJ já nasceram com a missão de gerar vida a outras.

¹⁸⁰ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 12 de julho de 1896.

Por isso convida à Igreja a fazer-se representar n'aquelleacto¹⁸¹.

Após a fundação da PIB de Niterói, a segunda igreja instituída pela PIBRJ foi alicerçada no bairro de Engenho de Dentro. Por ser também a segunda comunidade batista da capital, essa instituição foi intitulada como Segunda Igreja Batista do Rio de Janeiro. Organizada no dia 12 de junho de 1901, essa congregação recebeu 21 cartas da igreja mãe. Vale mencionar que, após ser elevada ao status de igreja, essa comunidade ficou encarregada de acompanharas congregações dos bairros de Santa Cruz e Madureira¹⁸².

Em 1908, depois de quase uma década sem erguer nenhum prédio, a PIBRJ pode dar origem a outra instituição. Situada na Ilha do Governador, a Igreja Batista do Zumbi nasceu através dos esforços de dois irmãos que fundaram um ponto de pregação em suas casas. Sua organização oficial ocorreu no natal daquele mesmo ano. Nas atas lemos que:

[...] bem cedo, cerca de 200 irmãos se deslocaram, de barca, para aquela ilha, dedicando a manhã para o pic-nic. De 12 às 14 horas, reuniram-se todos, sob a direção do Pr. F.F. Soren, para a primeira sessão de organização da nova igreja, com 39 cartas vindas da Primeira. Havia ali 300 pessoas presentes¹⁸³.

As igrejas nos bairros do Catumbi e Madureira nasceram em 1911. Enquanto a primeira (organizada também em ocasião natalina) contou com 26 membros transferidos da PIBRJ, a segunda (organizada num final de tarde do dia 31 de dezembro) recebeu 42 cartas da PIBRJ¹⁸⁴. No ano seguinte foi fundada a Igreja Batista de Laranjeiras com 36 membros cedidos pela PIBRJ¹⁸⁵ e em 1916 a Igreja Batista de Bonsucesso com 41¹⁸⁶.

O bairro da Tijuca só veio a receber uma comunidade batista em fins de 1918. Desde muito cedo essa localidade esteve no horizonte de expectativas da PIBRJ. Em 1903 já havia um ponto de pregação em Vila Isabel que concentrava

¹⁸¹ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ**, 30 de dezembro de 1900.

¹⁸² **O Jornal Batista**, 20 de junho de 1901. p. 8

¹⁸³ **O Jornal Batista**, 07 de janeiro de 1909. p. 8

¹⁸⁴ **O Jornal Batista**, 04 de janeiro de 1912. p. 6.

¹⁸⁵ **O Jornal Batista**, 29 de fevereiro de 1912. p. 7.

¹⁸⁶ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ**, 16 de abril de 1916.

os seus trabalhos em torno da Rua Uruguai. Após o seu fechamento, o estabelecimento foi reaberto na Muda, bairro onde moravam alguns membros da igreja. Em síntese, a igreja batista na Tijuca foi organizada em 27 de novembro de 1918, com 27 cartas da PIBRJ, e instalada à Rua Radmacker¹⁸⁷.

Por fim, a última igreja organizada no tempo do pastor F.F. Soren foi construída no bairro de Ricardo de Albuquerque, em julho de 1920, com 32 membros de sua comunidade local¹⁸⁸. Contudo, a capital do país não foi o único campo previsto pela PIBRJ, embora fosse a sua preocupação primordial. No decorrer das primeiras décadas do século XX, essa igreja encontrou-se vinculada diretamente a trabalhos evangelísticos em cidades do interior do Estado do Rio de Janeiro.

Organizada em 1917, a Igreja Batista de Barra do Pirai nasceu através da iniciativa de um irmão chamado Leopoldino que, como ex-morador da região, desejou ver um ponto de pregação em sua antiga residência. Desse modo, a fundação dessa instituição se deu mediante a participação de 20 membros da PIBRJ e 12 da I.B. da Ilha do Governador. Além deles, cabe ressaltar que por diversas vezes o Pr. Soren e seus diáconos visitaram algumas cidades às margens do Rio Paraíba do Sul, principalmente Paraíba do Sul, Anta, Sapucaia e Barão de Aquino, Valença e São João da Barra a fim de avaliarem a possibilidade da criação de novas igrejas na região. Essas visitas eram realizadas, geralmente, na terceira semana do mês, sendo que o pastor e sua equipe promoviam cultos nos lares e ministravam ordenanças como a ceia e o batismo¹⁸⁹.

IGREJA	DATA	MEMBROS DA PIBRJ
Niterói	20/12/1900	18
Engenho de Dentro	12/06/1901	21
Ilha do Governador	25/12/1908	39
Catumbi	25/12/1911	26

¹⁸⁷O **Jornal Batista**, 05 de dezembro de 1918. p. 11.

¹⁸⁸O **Jornal Batista**, 29 de julho de 1920. p. 16.

¹⁸⁹O **Jornal Batista**, 05 de maio de 1916. p. 7.

Madureira	31/12/1911	42
Laranjeiras	24/02/1912	38
São Cristóvão	26/08/1913	13
Bonsucesso	15/03/1916	42
Barra do Piraí	18/02/1917	20
Tijuca	05/11/1918	27
Ricardo de Albuquerque	14/07/1920	32
Total de membros		318

Tabela 2. Igrejas organizadas pela PIBRJ entre 1900 e 1925.

Em síntese, a PIBRJ também participou do sustento financeiro de estabelecimentos missionários no Estado de São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo. Dessa forma, também esteve comprometida com a constituição de diversas igrejas ao longo do país. No entanto, evidentemente, seu horizonte maior era o próprio Distrito Federal. Neste perímetro a PIBRJ não só cedeu recursos pessoais e financeiros para o estabelecimento dessas comunidades, como também fortaleceu essas novas igrejas mesmo depois de se encontrarem estatutariamente autônomas. É o que podemos ver em sua ata regular de novembro de 1918 onde, diante da epidemia da Gripe Espanhola, a PIBRJ apoiou algumas das suas filiais:

Corre o ano de 1918. A epidemia da gripe “hespanhola” assola o Rio de Janeiro. Cadáveres insepultos aguardam nas calçadas os caminhões da Prefeitura, para levá-los as valas abertas nas ruas, onde serão sepultados coletivamente. Tomba, vitimado pela endemia, um servo de Deus. Jovem. O irmão Antonio Pereira da Silva, pastor da Igreja Batista de Laranjeiras. Esta deseja dar ao seu anjo um sepultamento condigno, embora esteja vivendo dias de dificuldades. Apela, então a Igreja-mãe, solicitando-lhe um empréstimo de 100\$000 (cem mil réis). A Igreja-mãe, reunida em sessão, em 7 de novembro, atende o pedido após ouvir do seu pastor (F.F. Soren), que os oficiais da Igreja se adiantaram e fizeram o empréstimo. Diz o Pastor que, em seu coração nutria o desejo de que aquele dinheiro fosse doado à Igreja-filha, pois sabia-a em dificuldades. E quando o seu pensamento ainda estava absorvido pelo assunto, recebeu

um cheque, no valor de 100\$00 (cem mil réis), enviado do Piauí, pelo irmão Dr. Joaquim Nogueira Paranaguá, acompanhado de uma recomendação de que aquela importância se destinava ao socorro de qualquer irmão que fosse atingido pela epidemia. Diz ainda o Pastor Soren que Deus mesmo enviou o socorro, pelo que a Igreja deve dizer à de Laranjeiras que lhe faz oferta da mencionada quantia. A sugestão do pastor é aprovada por unanimidade¹⁹⁰.

2.2

A Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro pela visão “dos de baixo”.

Conforme já mencionado, a PIBRJ existiu como uma igreja capital no projeto irradiador da *Southern Baptist Convention*. Além disso, ao fundar mais de 11 igrejas, o Pr. F.F. Soren trouxe para sua comunidade religiosa um lugar de centralização denominacional. Contudo, a partir do que será explicitado adiante, é possível vislumbrar a hipótese de que os subalternos foram os principais responsáveis pela expansão da fé protestante na capital¹⁹¹. Desse modo, passaremos, a partir de agora, a enfatizar a experiência¹⁹² daqueles que foram

¹⁹⁰ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ**. 07 de novembro de 1918.

¹⁹¹ Conforme apontado na introdução dessa dissertação, a história do protestantismo brasileiro, por mais que tenha ganho densidade no decorrer do século XX, ainda apresenta algumas lacunas. A principal delas consiste no fato das narrativas ainda se encontrarem focalizadas em torno de grandes feitos ou de grandes nomes. Isso significa que essa historiografia mantém expressivas similaridades com a história eclesiástica, isto é, uma narrativa triunfalista e comprometida com os limites institucionais. Como contraposição, este trabalho percorre os caminhos abertos por E. P. Thompson através daquilo que ele classificou como *History From Below*. Analisando o desenvolvimento do capitalismo inglês, Thompson privilegiou a agência da classe operária em detrimento dos gráficos, escalas e índices simpáticos as correntes economicistas. Assim, haverá um deslocamento das questões relacionadas as agitações da cidade, aos projetos da Convenção Batista do Sul dos EUA e da inserção institucional da PIBRJ, voltando o foco aos “de baixo”.. Para saber mais sobre o conceito de “história eclesiástica”, ver: SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República brasileira**. 2004. Tese (doutorado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP.

¹⁹² O uso essa expressão está relacionada com o conceito de “experiência” de E.P. Thompson. Em sua obra, *A Miséria da Teoria*, o historiador definiu “experiência” como uma resposta mental e emocional, de indivíduos ou grupos, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições de determinados comportamentos sociais. Com isso, o marxista cultural inglês ressaltou que as pessoas não vivenciam suas experiências de subalternidade apenas como ideias, no âmbito do pensamento, da prática social ou como instinto do proletariado. Segundo o autor, elas também experimentam suas vivências como sentimentos e lidam com esses sentimentos na cultura, no direito, nas obrigações familiares, nos valores, nas artes, nos costumes e nas convicções religiosos. Para E. P. Thompson d “a experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheira, desemprego, inflação e genocídio. Pessoas estão famintas: seus sobreviventes têm novos modos de pensar em relação ao mercado. Pessoas são presas: na prisão, pensam de modo diverso sobre as leis”. Dessa forma, para o autor, frente a essas experiências gerais, velhos sistemas conceituais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor em sua presença. Partindo disso, entendo que a presença das sociabilidades, moralidades,

invisibilizados pela história oficial do protestantismo brasileiro, isto é, mulheres, negros, imigrantes pobres, entre outros.

À margem da narrativa memorialística da PIBRJ¹⁹³, a trajetória de Hermenegildo Júlio Sant’anna reforça a afirmação feita no parágrafo acima. Negro e ex-escravizado, Sant’Anna nasceu na Bahia no dia 13 de abril de 1848¹⁹⁴. Casado com a liberta Maria Martinha, costureira em um dos estabelecimentos de moda situado na Rua do Lavradio, esse diácono ganhou a sua vida na cidade do Rio de Janeiro. Antes de qualquer coisa, é preciso dizer que não há registros acerca da sua chegada na capital. Visto isto, é possível mensurar que sua vinda acompanhou o fluxo ocorrido, na segunda metade do século XIX, quando o tráfico interno de escravos das regiões Norte e Nordeste se voltou para o sudeste brasileiro¹⁹⁵. No entanto, os vestígios apontam que no ano de 1880, Sant’Anna conquistou a sua alforria mediante ao acúmulo de pecúlio proporcionado pelas suas atividades comerciais¹⁹⁶.

Hermenegildo foi recebido pela congregação no dia 9 de novembro de 1902¹⁹⁷. Convertido aos 54 anos de idade, seu primeiro contato com a PIBRJ se

valores e normatividades compartilhadas na PIBRJ obtiveram um importante lugar na inauguração de novos costumes e modos de pensar entre cariocas comuns como, por exemplo, Hermenegildo Júlio Sant’Anna. **Ver:** THOMPSON, E. P. *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: editora Zahar, 1981. p. 17.

¹⁹³ Por mais que tenha exercido uma posição fundamental no projeto missionário da PIBRJ, Sant’anna não se encontra na galeria dos heróis dessa comunidade religiosa. Recheada de homens brancos e abastados como, por exemplo, W. B. Bagby, F.F. Soren, J. N. Paranaguá e W.E. Entzminger. A única menção ao nome desse diácono no Centro de Memória da igreja é uma pequena foto que traz em sua legenda a seguinte informação: “Hermenegildo Júlio Sant’Anna, ex-escravo e diácono da PIBRJ”.

¹⁹⁴ **Rol de Membros da PIBRJ.**

¹⁹⁵ É preciso destacar que esse mesmo fluxo migratório também impactou profundamente o cenário religioso da capital. Sabe-se que o influxo de africanos de nação mina fornece um pano de fundo para a inserção e a ampliação do culto aos orixás no Rio de Janeiro. O próprio inquérito de João do Rio deixa nítido que, até os primeiros anos do século XX, havia devotos aos orixás na corte, com casas de cultos bem estabelecidas. Em linhas gerais, essas migrações do Nordeste também explicam por que muitas tradições orais no Rio se referem à presença de negros “baianos”. Um caso paradigmático é de Tia Ciata, uma sacerdotisa de Oxum que teria nascido na Bahia e chegado ao Rio nos anos 1870. **Ver:** CASTILHO, Lisa Earl. **Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica**. Tempo (Niterói, online) I Vol. 22 n.39. p 126-153. Jan-abr, 2016. p. 138.

¹⁹⁶ Cabe aqui ressaltar que os acervos da Hemeroteca da Biblioteca Nacional, do Arquivo Nacional e do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro foram consultados, mas nada foi encontrado acerca da condição escravocrata de Hermenegildo Júlio Sant’Anna e Maria Martinha Sant’Anna. Desse modo, trabalhei essa informação a partir de documentações internas da PIBRJ. Afinal, existem algumas fontes que apontam para esses momentos de suas vidas. Em síntese, grande parte da documentação sobre a família Sant’Anna encontra-se numa pasta chamada “corpo diaconal” no próprio DEC- Departamento de Cultura da PIBRJ.

¹⁹⁷ **Cadastro de Membros da PIBRJ.** p. 19.

deu no calor das populares e tradicionais festas juninas promovidas pelas igrejas católicas da cidade. F.F. Soren, pastor que o recebeu e o batizou, ao proferir um discurso em seu velório trouxe um importante relato acerca da sua experiência de conversão. Nele, podemos observar não somente algumas cenas do cotidiano carioca, como também as disputas de espaços religiosos entre os batistas e os católicos no início do século XX:

Foi numa noite de S. João que o irmão Sant'Anna entrou pela primeira vez na casa de oração da Primeira Igreja Baptista então na rua de Sant'Anna. O pregador aconselhava os ouvintes não crentes a aceitarem o Senhor Jesus como seu Salvador, conforme os ensinamentos de S. João, em vez de queimarem totalmente seu dinheiro em festejar S. João. O Sant'Anna era devoto de S. João, e não ficou muito satisfeito com a pregação, pois que, entendera que eu o havia chamado de "tolo", conforme ele me dissera mais tarde. O Espírito de Deus porém tinha começado sua obra naquele coração, e em pouco o irmão Sant'Anna aceitava a Jesus como seu Salvador, sendo batizado a 26 de outubro de 1902¹⁹⁸.

Após deixar o catolicismo, Hermenegildo teve uma trajetória vigorosa como batista. Ao compor inúmeras comissões, assumir por diversas vezes os cargos de tesoureiro¹⁹⁹ e professor da Escola Bíblica Dominical, e participar ativamente atividades evangelísticas como pregador livre, o mesmo adquiriu um expressivo respeito perante os membros da PIBRJ. No final da década de 1900, Sant'Anna foi indicado pela congregação para fazer parte do grupo mais influente da instituição, ou seja, o corpo diaconal:

¹⁹⁸ SOREN, F.F. **Hermenegildo Júlio Sant'anna** (13 de abril de 1848 – 19 de outubro de 1931), p.1.

¹⁹⁹ Conforme consta no Estatuto da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, o cargo de "tesoureiro" é um dos cargos da diretoria da instituição. Em outros termos, Sant'anna, além de diácono, compôs outra grande posição de destaque na comunidade local. Nesta documentação, vemos que as atribuições da diretoria são: 1- Assinar com o presidente e o secretário todos os documentos relativos ao seu cargo, como sejam: compras e vendas de propriedades, contratos de construções, recebimentos de dádivas e legados, recibos de quitação e tudo quando pertence ao cargo de Tesoureiro; 2- Ter sob sua guarda e responsabilidade os livros e documentos e os dinheiros da Igreja que lhe forem confiados; 3- depositar em caixa econômica ou banco as quantias não necessárias às despesas correntes ou que as pertencentes a quaisquer fundos comerciais; 4- fazer pagamentos que lhe forem autorizados pela Igreja, guardando recibos de todas as quantias excedentes a 20\$000; 5-Arrecadar a receita regular e qualquer receita extraordinária, fazendo de toda escrituração discriminada em livros competente; 6- Prestar qualquer informação que lhe for pedida pela diretoria ou pela Igreja, franqueando os livros para qualquer exame; 7- Ler perante a Igreja mensalmente os relatórios mensais e na última sessão do ano o relatório anual. **Ver: Estatutos da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1914. p. 9.

Tendo de proceder a eleição 2 para diáconos foi distribuída cédulas em branco entre os membros da Igreja, foram convidados os irmãos Júlio Moraes e Thomaz Rodrigues para arrecadar as cédulas e fazer a leitura das mesmas e os irmãos Theodoro e Americo para tomar nota da contagem dos votos o que deu o seguinte resultado: Dr. Joaquim Nogueira Paranaguá, 80 votos. *Hermenegildo Julio de San'Anna*, 79 votos. Julião, 10. E. Araújo, 5. Esteves, 4. Francisco Araújo, 3. Posto a voto o resultado da eleição foram eleitos por unanimidade os dois primeiros mais votados. Não havendo mais nada a tratar foi encerrada a sessão com uma oração²⁰⁰. (Grifos meus)

O trecho acima aponta que o ex-escravizado foi indicado ao corpo diaconal juntamente com o Senador Paranaguá. Todavia, por mais que esse fenômeno histórico possa ser empregado pela história oficial da igreja como sinônimo de equidade, essa coincidência evidencia o fato de Hermenegildo ser uma figura relativamente destoante no grupo. Na fotografia que veremos a seguir encontram-se todos os diáconos que trabalharam ao lado do Pr. F. F. Soren. Neste documento podemos verificar uma presença exclusiva do gênero masculino. Além disso, a maioria dessas pessoas era branca. Constatação que reforça a singularidade de Sant'Anna.

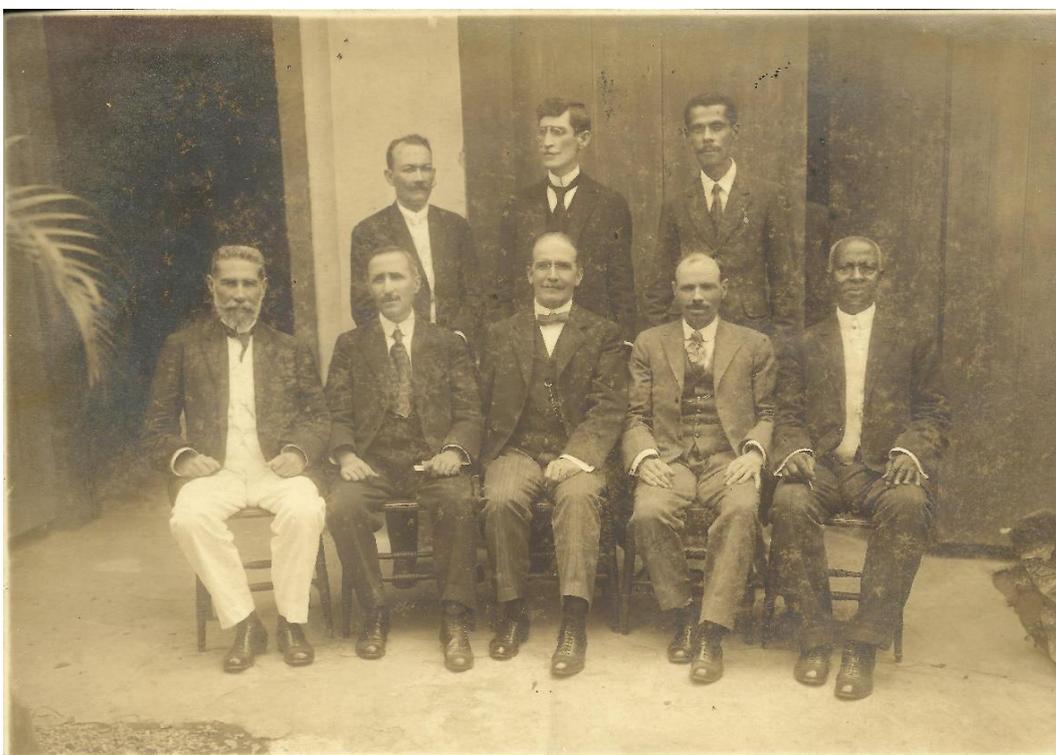


Figura 5 - Ao centro e sentado encontra-se o Pr. F.F. Soren. Ao seu lado encontram-se os

²⁰⁰ Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 11 de junho de 1909.

seus diáconos. De pé temos a seguinte ordem: Guilherme Horácio de Souza, Gil Barcelar e Hipualdo A. Gomes Leal. Sentados: Joaquim Nogueira Paranaguá, Theodoro Rodrigues Teixeira, João Magalhães, João Magalhães e Hermenegildo Júlio Sant'Anna. Acervo do Departamento de Cultura da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ). Autoria desconhecida. Foto registrada entre 1910 e 1920.

Os diáconos eram as personalidades mais prestigiadas da congregação. Vale lembrar que, na hierarquia definida pela ocupação de cargos eclesiásticos, eles funcionavam como auxiliares e conselheiros do pastor. É válido sublinhar que somente homens de conduta social e religiosa exemplar poderiam carregar esse título²⁰¹.

No contexto abordado, esse seletivo grupo de poder encontrava-se composto pelos comerciantes João Alves de Magalhães e José Antônio Vilhaça, o ilustre jornalista espanhol Theodoro R. Teixeira, o guardador de livros Hipualdo Leal, o engenheiro Francisco de Miranda Pinto, o influente senador Dr. Joaquim Nogueira Paranaguá e o doméstico Hermenegildo Júlio Sant'Anna²⁰².

Como é fácil observar, Sant'Anna não carregava em si as mesmas condições econômicas e os mesmos privilégios sociais de seus pares. Contudo, é provável que a produtividade de seus serviços e o seu alinhamento aos projetos missionários da SBC e da CBB tenham sido imprescindíveis para a valorização da sua liderança²⁰³. Isso se torna claro nas palavras de seu pastor:

Sua espiritualidade observou-se logo no começo de sua vida de crente pelo desejo que manifestava que outros se convertessem a Cristo. Por isso sua casa foi logo posta à disposição da Igreja para se pregar lá o Evangelho, e assim foi que ali se pregou por muitos anos. E aqueles que conhecem a história do trabalho da nossa Igreja, sabem que o trabalho que temos hoje no Morro da Providência e a nossa Igreja em Bomsucêsso são reflexos do

²⁰¹ **Estatutos da Primeira Igreja Evangélica Batista do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista. 1914.

²⁰² **Ata do Conselho dos Oficiais da Igreja (1917-1930)**.

²⁰³ Hermenegildo Júlio Sant'Anna foi uma grande personalidade na história da PIBRJ. Todavia, cabe ressaltar que o seu prestígio de maneira nenhuma sustenta o mito da conciliação de raças. Destaco que as tensões raciais estavam presentes nas dinâmicas da igreja. Cabe ressaltar que W. B. Bagby, fundador da comunidade, escrevendo para a *Southern Baptist Convention* sinalizou concepções eugenistas ao descrever o cotidiano carioca. Segue um trecho selecionado de suas anotações: “além dos portugueses, tem muitos índios no interior, eles são ignorantes, não civilizados e vivem de uma maneira que é talvez mais rude e animal do que a dos índios Norte americanos. Os negros formam uma porção grande dos habitantes do país, entre eles alguns são escravos e outros livres. As raças são muito misturadas, e todas tonalidades de cor são vistas diariamente em qualquer cidade, de preto carvão até marrom e azeitona, mulato e amarelo e branco. Claro, aonde tantas uniões não-naturais existem, todo tipo de deformidade aparece, e muitas doenças hereditárias são conhecidas”. **Ver: Foreign Mission Journal**, Vol 13, março de 1882.

trabalho em casa do irmão Sant'Anna. Além do trabalho em sua própria casa, ele tomou parte ativa em todos os outros pontos de pregação da Igreja, entre eles muitos que hoje já são igrejas, como Ricardo de Albuquerque, Madureira, Catumbí, Laranjeiras, Zumbí, etc²⁰⁴.

Naquilo que se refere a sua participação na vida burocrática das convenções batistas, não existem muitos episódios a serem narrados. Até onde se sabe, conforme descrito acima, seus esforços encontraram-se exclusivamente voltados para a sua comunidade e para a plantação de novas igrejas no subúrbio do Rio de Janeiro. Entretanto, vale destacar que a sua projeção pessoal extrapolou as fronteiras do país. Através de seu relacionamento com os missionários estrangeiros, Hermenegildo Sant'anna tornou-se reconhecido por algumas personalidades do contexto batista dos EUA. Uma evidência desse fenômeno é que ao vir ao Brasil, Sra. George W. Bottoms, engrandecida por doar um expressivo capital financeiro para a construção do novo templo na Rua Frei Caneca, procurou conhecer pessoalmente o diácono. Fato interpretado por Soren como “uma experiência fora do comum”. Impressão que demonstra que esse religioso via a condição de Sant'Anna como subalterna, pela sua condição social, mas, sobretudo pela sua cor:

[...] Quando a Snra. George W. Bottoms visitou o Brasil no ano passado, uma das primeiras cousas que ela me pediu foi que queria visitar o Diácono Sant'Anna. Ela já o conhecia de nome lá em seu país. E o irmão Sant'Anna foi o único diácono de nossa Igreja a quem aquela milionária e distinta senhora visitou. Poderia relatar muitas experiências fora do comum, tão santas, que não se devem esquecer mesmo que não sejam escritas; como o testemunho tão lindo que o Dr. Langston deu diante de mim e da minha senhora, do irmão Sant'Anna no dia de seu falecimento²⁰⁵.

Sobre a sua vida profissional, pode-se afirmar que Hermenegildo Júlio Sant'anna chegou à PIBRJ na profissão de “doméstico”. Levando em conta que a ocupação “doméstica” foi uma categoria amplamente utilizada para sinalizar a profissão da maioria das mulheres dessa comunidade religiosa, por que Sant'Anna

²⁰⁴ SOREN, F.F. **Hermenegildo Júlio Sant'anna** (13 de abril de 1848 – 19 de outubro de 1931), p.2.

²⁰⁵Ibidem.

foi enquadrado dentro dessa terminologia? Em linhas gerais, é possível mensurar que essa classificação se encontrou comprometida com os estigmas da escravidão que o diácono carregava. Contudo, é preciso atentar para outro acontecimento de sua vida que, sem anular as tensões raciais de seu tempo, pode justificar o uso da palavra “doméstico” em sua ficha cadastral.

Do livro de endereços dos membros da igreja, emerge outra informação fundamental para a compreensão da trajetória de Sant’anna. Ao levantar dados da sua esposa, Maria Martinha de Sant’Anna – visando encontrar menções ao seu local de residência – foi possível verificar que o casal morava no Colégio Batista.²⁰⁶ Cruzando essas informações com o discurso de F.F. Soren, chega-se à conclusão de que nos meados de sua experiência como batista, Sant’anna também trabalhou na Antiga Chácara de Itacurussá como caseiro²⁰⁷.

Ao receber o convite de seu pastor, Sant’Anna sentiu-se ofendido por já possuir a sua casa própria e, ainda sim, ter seu nome sugerido para um trabalho dessa natureza. Partindo disso, seria o seu descontentamento uma reação aos estigmas que recebia como negro e ex-escravizado num Rio de Janeiro pós-abolição? Vale lembrar que, entre todos os homens de confiança de F.F. Soren, Sant’Anna foi o único nome do corpo diaconal cogitado para o exercício da função. Em outros termos, isso indica que os critérios para o convite se encontravam para além do campo das afetividades. Dessa maneira, acredito que o uso da terminologia “doméstico” se encontra diretamente ligado ao lugar de Sant’Anna na hierarquia social de seu tempo.

Sabe-se que Sant’Anna morreu no ano de 1931, como dono de um açougue, também situado na Rua Frei Caneca²⁰⁸. Nesse sentido, torna-se possível operar com a hipótese de a PIBRJ ter servido como um espaço de ascensão social para o

²⁰⁶ **Cadastro de Membros da PIBRJ.** p. 22.

²⁰⁷ A construção de organizações educacionais como, por exemplo, uma escola e um seminário teológico estiveram no radar da Convenção Batista do Sul dos EUA desde os primórdios dos trabalhos batistas no Brasil. Foi para esse fim que a Junta de Richmond comprou uma grande extensão de terras, a chácara do antigo Barão de Itacurussá, situada na Rua José Higino. Segundo a narrativa oficial, F.F. Soren tornou-se o responsável por fiscalizar a propriedade e convidou Sant’Anna para ser o caseiro daquele local, por ser um dos únicos homens de sua confiança. **Ver:** AZEVEDO, Israel Belo. **Coluna e Firmeza: História da PIB RJ** – Volume 1: 1884-1927. Coordenação da Pesquisa e Redação do Texto: Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro, Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988. p. 73.

²⁰⁸ Isto é, mesma rua onde se encontrava situado o novo templo da PIBRJ. **Ver:** *Almanak Laemmer: Administrativo, Mercantil e Industrial (RJ)*. 1931.

mesmo. Todavia, cabe aqui ressaltar que Sant'Anna foi uma figura singular em seu contexto. Abaixo estão duas tabelas sobre a relação entre profissão e gênero dos membros da PIBRJ. Nelas, observaremos a inexistência de incidência de um “homem doméstico” além de Sant'Anna:

PROFISSÃO	Nº
Doméstica	60
Estudante	25
Professora	12
Costureira	4
Missionária	4
Comerciante	4
Operária	2
Dentista	1
Inspetora	1
Guarda Livros	1
Médica	1
Sem Classificação	203
Total de Mulheres	318

Tabela 3. Ocupação da população feminina da PIBRJ.

PROFISSÃO	Nº
Comerciante	25
Estudante	13
Militar	6

Pastor	4
Funcionário Público	3
Professor	3
Operário	3
Mecânico	3
Outras Profissões ²⁰⁹	16
Sem Classificação	106
Total de Homens	182

Tabela 4. Ocupação da população masculina da PIBRJ.

Por fim, o ex-escravizado foi um dos grandes nomes que alicerçaram a fé protestante na cidade do Rio de Janeiro. No entanto, existem algumas considerações que precisam ser feitas sobre a vida desse indivíduo. Em um primeiro momento, sublinho que Hermenegildo foi esquecido pela história oficial da PIBRJ. Observando os heróis dessa comunidade, ou seja, F.F. Soren, Salomon Ginzburg, Etnzminger e Paranaguá, percebe-se que a cor de sua pele certamente influenciou no apagamento do lugar de destaque outrora ocupado da memória da Igreja construída a seu respeito. Além de todos esses sujeitos serem brancos, nenhuma grande personalidade, enaltecida no rol da fama dessa instituição, é negra.

Em uma segunda instância, no decorrer da análise documental, as experiências do cativo, compartilhadas por pessoas como Hermenegildo e Maria Martinha, foram ocultadas. Basta comparar a forte presença de negros nos álbuns de fotos da sociedade masculina e feminina²¹⁰ com a impressionante ausência de referências diretas a essa condição nas atas e nas fichas cadastrais da igreja. Além disso, observo que F.F. Soren suavizou esse passado ao substituir as

²⁰⁹ Entende-se por “outras profissões” 1 guarda livros, 1 jornalista, 2 gráficos, 1 agente comercial, 2 sapateiros, 2 engenheiros, 2 farmacêuticos, 1 ferreiro, 1 alfaiate, 1 cortador de calçadas e 1 educador físico.

²¹⁰ **Anexo 1** – Álbum de fotos da Sociedade Masculina e Feminina da PIBRJ.

palavras “liberto” por “independente” ao se tratar da abolição de Hermenegildo e “costureira” por “modista” ao mencionar Maria Martinha. Dessa forma, a experiência escrava vivenciada por alguns fiéis dessa comunidade foi intencionalmente encoberta:

No Rio dedicou-se ao comercio, e sendo trabalhador e feliz, e auxiliado por uma zelosa esposa, Da. Maria Martinha, desde 1880, conseguiu tornar-se independente. Ele era estabelecido no antigo “mercado velho”, e sua esposa dirigia o estabelecimento de modas que tinha á rua do Lavradio. Ela foi modista de nome no Rio, etc [...] ²¹¹.

Nesse sentido, vale lembrar que por mais que tenha carregado os estigmas da escravidão, Sant’Anna galgou espaços na PIBRJ que nenhum outro indivíduo em sua condição conseguiu ocupar. Desse modo, destaco que esse fenômeno só foi possível por conta da existência de três fatores fundamentais. Cabe reconhecê-los.

O primeiro deles se refere ao fato de que Sant’Anna adequou-se às normatividades e as moralidades impostas pela instituição a que pertencia. Um bom exemplo disso se encontra no discurso do Pr. F.F. Soren. Nele é dito que Hermenegildo tornou-se liberto, em 1880, com o auxílio da sua companheira Maria Martinha. No entanto, na ficha da sua esposa consta que eles se uniram oficialmente em novembro de 1902, isto é, no mesmo mês e ano em que o casal foi admitido na Igreja. Visto isto, podemos concluir que, vivendo em concubinato, eles se casaram para adequar-se as regras da comunidade ²¹².

O segundo fator é que, uma vez aceito pela Igreja, Sant’Anna atuou como um membro exemplar. Além de nunca receber um processo de disciplinamento, ele também se destacou pelos serviços prestados. Egresso de um universo católico apostólico romano, o mesmo ocupou as funções mais nobres da PIBRJ, ou seja, um lugar na diretoria como tesoureiro e o cargo de diácono.

O terceiro, e não menos importante, encontra-se no fato de que Sant’anna adquiriu recursos que o singularizava em meio às comunidades negras no pós-

²¹¹ SOREN, F. F. **Hermenegildo Júlio Sant’anna** (13 de abril de 1848 – 19 de outubro de 1931), p.1.

²¹² **Cadastro de Membros da PIBRJ**. p. 19.

abolição. Sabe-se que o diácono não só sabia ler e escrever²¹³, algo raro entre negros egressos do cativeiro²¹⁴, como também já em 1903 possuía um açougue situado na Praça das Marinhas²¹⁵. Em suma, esses elementos foram notados pela sua comunidade religiosa, como é possível notar nas palavras de seu pastor: “ambos vestiam-se com muito esmero, e, eram muito bem relacionados no mundo social e político desse tempo aqui e no seu estado²¹⁶”.

Todos esses elementos contribuíram para a consolidação da sua autoridade entre os membros da igreja. Uma matéria acerca de Sant’Anna publicada no Correio da Manhã, evidencia que o mesmo mantinha sólidos laços de sociabilidade com as principais lideranças de seu tempo:

Chegou ontem a esta capital o dr. J. W. Shepard, diretor do Collegio Baptista Americano-Brasileiro. O conhecido educador esteve em sua terra natal, E. U. da América do Norte, onde foi especialmente tratar do interesse da instituição que a longos anos dirige em nossa pátria. Ao seu desembarque compareceu inumeros amigos e admiradores, entre os quaes os srs. Salomon L. Ginzburg, F.F. Soren, A. B. Langston. R. Inke, C. A. Baker, Eugene Latour, Rosalvo Costa, *Hermenegildo de Sant’Anna*, Zelerino Netto, Manoel Avelino de Souza, S. L. Watson, Antônio Magalhães e Dr. Nogueira Paranaguá²¹⁷. (Grifos meus)

²¹³ A partir de um levantamento prévio do índice de alfabetizados da PIBRJ, pode-se chegar aos seguintes números: 215 fiéis sabiam ler e escrever; 12 só sabiam ler ou escrever; 273 não tiveram suas classificações indicadas. Tendo em vista que a igreja foi majoritariamente composta por mulheres, pobres, negros e imigrantes acreditamos que somente os alfabetizados tiveram essas categorias preenchidas em suas fichas cadastrais. Logo, suspeito que todos aqueles que não receberam nenhuma menção em suas fichas eram analfabetos. A partir disso, destaco que segundo o recenseamento de 1920, somente o Distrito Federal possuía um índice de alfabetizados maior que 50%. Tendo em vista o equilíbrio proporcional entre alfabetizados e não alfabetizados na capital e os identificados como alfabetizados e os não identificados nas fichas da igreja, entendo que a minha hipótese é plausível. Afinal, a PIBRJ não está à margem da sociedade do seu tempo.

²¹⁴ Desde 1881 a alfabetização foi introduzida como critério para o exercício do voto. Desse modo, segundo o grande censo de 1920, dos aproximadamente 30.835.605 brasileiros, apenas 7.493.357 eram alfabetizados, sendo que destes, somente 1.000.000 estariam aptos a votar segundo a Constituição (homens adultos e alfabetizados). Além disso, no trabalho demográfico de Gilberto Amado, é sinalizado que metade desses cidadãos ativos na verdade eram semi-analfabetos. Em resumo, esta informação evidencia a complexa condição de Sant’Anna. Enquanto marginalizado pelo seu passado escravizado, o mesmo também encontrou importantes distintivos sociais em torno de si. **Ver: Recenseamento de 1920**, v. IV, 1ª parte, pp. IX-X

²¹⁵ *Almanak Laemmert: Administrativo, Mercantil e Industrial (RJ)*. 1903.

²¹⁶ SOREN, F.F. *Hermenegildo Júlio Sant’anna* (13 de abril de 1848 – 19 de outubro de 1931), p.1.

²¹⁷ *Correio da Manhã*. 6 de fevereiro de 1919. p.5.

Além de Sant'Anna, outro nome muito importante nos projetos de evangelização da PIBRJ é Dona Palmyra Gonçalves Maia²¹⁸. Nascida na Ilha de Bom Jesus²¹⁹ (interior da Baía de Guanabara) no dia 1 de abril de 1872²²⁰, filha do Alferes Balduino Gonçalves. Aos 44 anos de idade, casou-se com João Magalhães Maia, um respeitado professor e dono de um educandário no Méier²²¹.

Auxiliando o seu marido nos trabalhos de gestão escolar, Dona Palmyra adquiriu algumas competências pedagógicas que foram fundamentais para a sua trajetória na igreja. Entre elas, encontra-se a fluência na leitura e na escrita. Uma condição que a colocava ao lado de 36% da população feminina da PIBRJ, isto é, o índice de mulheres alfabetizadas na comunidade.

²¹⁸ Conforme já discutido, minha pesquisa visa inserir as agências de pessoas que foram silenciadas pela historiografia tradicional do protestantismo brasileiro. Visto isto, Dona Palmyra Gonçalves Maia pode ser considerada um importante nome entre aqueles que geralmente consideramos os “marginalizados da história”. Diferentemente da trajetória de Hermenegildo Júlio Sant'Anna, Dona Palmyra jamais ingressou no corpo diaconal e na diretoria da igreja. Afinal, tais cargos eram restritos a personalidades masculinas. Contudo, dentro das limitações impostas por um quadro religioso carioca conservador e patriarcal, pode-se dizer que a mesma alcançou uma vasta notoriedade e autoridade na comunidade através de seus trabalhos. Natalie Zemon Davis traz importantes apontamentos para discussão sobre o lugar das mulheres e negros. Desse modo, a fim de investigar os vestígios femininos do passado batista como, por exemplo, a agência de Dona Palmyra, emprego como recurso fundamental os seus apontamentos sobre a descentralização da história. Para a historiadora norte americana, nós, historiadores, precisamos romper com os padrões historiográficos ao privilegiar as vozes negras, sul globais e, sobretudo, femininas. Logo, a partir de seus apontamentos busco descentralizar o foco para ouvir as vozes femininas do protestantismo brasileiro. **Ver:** DAVIS; N, Z. **Las Formas de La Historia Social.** Historia Social, N. 10, Dass Décadas de Historia Social (Spring – Summer, 1991), p. 179.

²¹⁹ A antiga Ilha de Bom Jesus foi extinta em 1949 por conta de um projeto que visava aterrar e integrar sete ilhas da região para a criação da localidade que hoje conhecemos como “Ilha do Fundão”. Em 1868, no contexto da Guerra do Paraguai, a ilha sediou o Asilo dos Inválidos da Pátria. Essa instituição foi construída com o apoio da Associação Comercial do Rio de Janeiro e funcionou sob a administração do Ministério da Guerra. Em linhas gerais, o seu objetivo era abrigar os mutilados na guerra. A Ilha de Bom Jesus foi uma localidade estrategicamente escolhida por esse ministério. Além de ser um terreno elevado e seco, característica que favoreceria o escoamento das águas pluviais, ali existia a garantia de isolamento, uma vez que não existiriam vizinhanças para acompanhar esses asilados. Dessa forma, na Ilha de Bom Jesus encontravam-se os ex-combatentes da Guerra do Paraguai. Dona Palmyra nasceu numa localidade reservada aos egressos da guerra e que era filha do militar Alferes Balduino Gonçalves. Visto isto, seria a Dona Palmyra filha de um herói de guerra? O que podemos afirmar é que sua família possuía fortes vínculos com o militarismo. Além de filha de Alferes, Dona Palmyra também era mãe do Tenente-Coronel Dr. Telemaco Gonçalves Maia e do Coronel Flodoardo Gonçalves Maia. Cabe ressaltar que segundo o jornal Diário da Noite o seu velório ocorreu no Club Militar situado na Av. Rio Branco, 251. **Ver: Diário da Noite**, 22 de julho de 1950. Para saber mais sobre o Asilo dos Inválidos ver: RODRIGUES, Marcelo Santos. **Os (in) voluntários da Pátria na Guerra do Paraguai (a participação da Bahia no conflito).** 2001. 166p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Universidade Federal da Bahia. p. 123.

²²⁰ **Cadastro de Membros da PIBRJ.** p. 48.

²²¹ *Ibidem.*

A terminologia empregada para descrever a sua ocupação foi “do lar”²²². Contudo, no decorrer de sua caminhada religiosa, Dona Palmyra tornou-se a principal professora da igreja. Um título reconhecido através de aproximadamente 38 anos de serviços prestados à Escola Bíblica Dominical. Analisando a carta que o Pr. Dr. João Soren²²³ enviou ao governador do distrito federal, em razão da substituição do nome da Rua Membi na Tijuca para Rua Palmyra Gonçalves Maia, é perceptível alguns indícios dos prestígios que carregava pelo exercício da função:

Esta portentosa velhinha, aos 78 anos no bruxolear de sua existência, ainda dirigia sua classe dominical e se dedicava intensamente, em casa ou na escola, a alfabetizar, com o fito de maior divulgação das Sagradas Escrituras, dos ensinamentos de Jesus e da formação moral dos seus irmãos²²⁴.

Pouco se sabe acerca da sua experiência de conversão. Ingressando na comunidade no dia 6 de fevereiro de 1911, assim como Sant’Anna, Dona Palmyra abandonou o catolicismo e foi aceita pela PIBRJ através da profissão de fé e da ministração do batismo efetuado pelo pastor norte-americano Dr. Shepard²²⁵. Ao

²²² A expressão “do lar” aparece, em algumas ocasiões, como sinônimo de “doméstica” nas fichas cadastrais.

²²³ João Filson Soren nasceu no dia 21 de junho de 1908, sendo filho do Pr. F. F. Soren e da Sra. Jane Filson Soren. Batizado aos 7 anos de idade no antigo templo da PIBRJ, situado na Rua de Sant’Anna. Soren decidiu dedicar-se ao trabalho missionário junto aos índios no norte brasileiro, mas desenvolveu esse projeto. Contudo, em 1926 o futuro pastor foi cursar teologia no *Southern Theological Baptist Seminary* (a principal casa de teologia batista nos EUA e o mesmo seminário onde o seu pai graduou-se), e lá também adquiriu o título de mestre. Ao retornar para o Brasil no ano de 1932, João Soren trabalhou como professor de português, física e artes no Colégio Batista Shepard. No entanto, um ano após a morte de seu pai, foi convidado para ser o novo pastor da PIBRJ, ou seja, lugar que pastorearia até 1985. Cabe aqui ressaltar que João Soren foi o pastor de maior evidência na história da PIBRJ. Ao trazer diversos encontros internacionais para a igreja, ele também ocupou o cargo de presidente da Convenção Batista Brasileira por 11 vezes e foi o primeiro presidente latino-americano da Aliança Batista Mundial. Durante a segunda guerra mundial, Soren alistou-se voluntariamente e foi o primeiro Capelão Evangélico brasileiro. Dessa forma, recebeu as maiores condecorações de guerra do Brasil (Cruz de Combate 1ª classe) e dos Estados Unidos (Silver Star). A partir desse evento, João Soren recebeu dois doutorados honoris causa, outorgados por centros teológicos norte-americanos. **Ver:** AZEVEDO, Israel Belo de. **João Filson Soren: o combatente de Cristo**. Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1985.

²²⁴ SOREN, João. **Razões da substituição do nome da Rua Membí**. Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1950. p. 4.

²²⁵ O Pr. J. W. Shepard foi um importante nome no projeto de implantação da fé batista no Brasil. Enviado pela Junta de Richmond, o Dr. Shepard foi recebido pela PIBRJ em 1911 a fim de conduzir o estabelecimento do Colégio e do Seminário Teológico Batista. Para saber mais a respeito de sua vida **ver:** PEREIRA, José R. **História dos Batistas no Brasil (1882-1982)**. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1982.

aderir a fé batista, Dona Palmyra foi submetida a uma série de constrangimentos familiares. Seu marido, um homem sem religiosidade declarada, procurou exercer a sua autoridade patriarcalista para impedi-la de frequentar os cultos da igreja. Contudo, a professora resistiu. É o que é possível vislumbrar no discurso proferido pela sua amiga Clementina Bottrel por ocasião da morte de D. Palmyra:

Com caridade, que em linguagem bíblica é também amor, venceu o primeiro obstáculo da sua nova vida cristã convertida ao Evangelho: _ a oposição do esposo. Professor, dotado de vasta cultura, porém materialista, escrevia no quadro para os alunos analisarem gramaticalmente: “aos embates da ciência a Cruz estremece e cai”. Rasgou várias Bíblias, ao que D. Palmira ponderava: _ “você pode rasgar as Bíblias, mas não poderá arrancar a Palavra de Deus do meu coração”. Quando, há muitos anos atrás, a nossa inesquecível irmã residia em subúrbios longínquos, tendo que atravessar matagais ermos, muito cedo pela madrugada ou tarde da noite, em caminho da Igreja ou de volta à residência, levando pela mão os filhos pequenos, era pelo esposo censurada e admoestada a cerca do perigo a que se expunha. E D. Palmira serena lha respondia: “Não estou só, Deus está comigo”²²⁶.

No início da década de 1920, a partir do falecimento de seu cônjuge, Dona Palmyra passou a se envolver com as atividades da PIBRJ de maneira mais intensa. Esse ocorrido foi de fundamental importância para as mudanças dos padrões em seu histórico de atividades. Enquanto o professor João Magalhães Maia ainda se encontrava em vida, essa senhora se envolveu, prioritariamente, com serviços que seriam realizados no ambiente interno da igreja. Evidência disso é que nos seus primeiros 10 anos como batista, além de professora da EBD, Dona Palmyra também atuou como membro da comissão de finanças²²⁷ e, por diversas vezes, como mensageira da PIBRJ nas assembleias da Convenção Batista Brasileira e da Convenção Batista do Distrito Federal²²⁸. No entanto, após tornar-

²²⁶ MASCARENHAS, Clementina Bottrel. **D. Palmyra Gonçalves Maia**. 12 de Agosto de 1950, p. 1.

²²⁷ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ**. 9 de julho de 1916.

²²⁸ A partir de um levantamento de dados presentes nas atas das Sessões Regulares, observamos que Dona Palmyra Gonçalves Maia foi eleita como representante da PIBRJ em 22 encontros denominacionais. Sua última participação ocorreu na assembleia da Convenção Batista Brasileira no ano de 1946. Nesta altura, Palmyra já possuía os seus 74 anos de vida. **Ver: Ata da Sessão Regular da PIBRJ**. 14 de fevereiro de 1946.

se viúva, Palmyra começou a ganhar as ruas da cidade²²⁹. Seu engajamento externo foi bem pontuado pelo Pr. Dr. João Soren:

E assim, durante meio século, ei-la evangelizando, subindo e descendo morros, reconciliando casais desfeitos, legalizando perante Deus e a Pátria uniões ilícitas, levando conforto espiritual e material, acudindo aos necessitados, retirando de sua economia pessoal, que provinha unicamente da assistência de seus filhos, pois Palmira Gonçalves Maia era materialmente pobre. Com os necessitados, distribuía Palmira Gonçalves Maia, o repasto de suas refeições, levando pessoal e diariamente aos infelizes e enfermos. Muita vez, a tempestade, a barrasca, surpreendia a viajadora incansável de Jesus, nos altos morros de S. Carlos e Salgueiro, dirigindo-se ou voltando de uma visita a uma de suas ovelhas, aonde ia levar uma sopa, feita pelas suas próprias mãos²³⁰.

Dona Palmyra nutria uma relativa proximidade com as comunidades pobres que ocupavam os morros do Rio de Janeiro. Esses relacionamentos faziam parte das suas atribuições como uma das responsáveis pela Caixa de Socorros²³¹, isto é, uma reserva financeira que a PIBRJ constituía com o objetivo de auxiliar os seus vizinhos em estado de vulnerabilidade. No entanto, segundo Clementina Bottrel Mascarenhas, Dona Palmyra não só trabalhava com a prática das boas obras, como também evangelizava essas populações. Vale lembrar que Dona Palmyra atuou como uma pregadora livre, isto é, uma atividade executada majoritariamente por homens. Desse modo, segue abaixo alguns trechos onde podemos perceber os projetos da *SBC* e da *CBB* encarnados na vida de uma pessoa comum:

²²⁹ Após uma sistematização dos dados referentes ao estado civil das mulheres arroladas nessa comunidade religiosa, chegamos ao número de 138 sem identificação; 94 solteiras; 87 casadas e 22 viúvas. Visto isto, Dona Palmira se encontrava em um grupo correspondente a 6, 45% da congregação.

²³⁰ SOREN, João. **Razões da substituição do nome da Rua Membí**. Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1950. p. 3.

²³¹ A Caixa de Socorro foi uma organização voltada para os fiéis que sinalizavam dificuldades financeiras. Em outros termos, seu funcionamento existia como uma junta de beneficência. Através desse organismo, por meio de ofertas extraordinariamente levantadas ou através de retiradas da tesouraria geral, muitos irmãos receberam a ajuda da igreja, estivessem sem recursos para a provisão pessoal ou familiar, ou enfermos; quando fosse o caso era-lhes garantida sua hospitalização. Havia também assistência médica por parte dos clínicos da Igreja, especialmente, no início, o Dr. Joaquim Nogueira Paranaguá e depois Dra. Estefânia Soares. Nas ocasiões de morte, a Igreja procurava ajudar, quando necessário, nas despesas de enterro **Ver:** AZEVEDO, Israel Belo. **Coluna e Firmeza: História da PIB RJ** – Volume 1: 1884-1927. Coordenação da Pesquisa e Redação do Texto: Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro, Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988. 111p.

Em sua campanha de evangelização visou, principalmente, os morros da cidade. E essas escaladas penosas eram feitas quase diariamente; porque, quem, senão esta evangelista sublime, poderia romper tão ásperos caminhos para levar ao casebre pobre, infecto, doentio o pão da vida, o Evangelho da graça salvadora, que a todos torna herdeiros do Reino de Deus, essa magnífica perspectiva de perene felicidade transcendental. E é por esse trabalho, assas penoso, que a nossa admiração e reverência por essa missionária intrépida, atingem a culminância porque D. Palmira era de compleição franzina e de saúde delicadíssima. A despeito disso esquecia-se dos seus males para ir de encontro dos alheios²³².

Entretanto, é preciso tomar alguns cuidados no decorrer da leitura do documento. Afinal, sendo compilado em seu velório por uma grande amiga, tal narrativa visou cristalizar uma memória romântica de Dona Palmyra. Conscientes das problemáticas deste material, queremos apenas destacar que aqui vemos esta “irmã” sendo referenciada como a “missionária dos morros”.

Em suma, sabe-se que Dona Palmyra Gonçalves Maia morreu aos 78 anos de idade no dia 3 de julho 1950²³³. Após dedicar anos da sua vida em prol do avanço do trabalho batista na cidade do Rio de Janeiro, essa senhora deixou três filhos (Tenente-Coronel Dr. Telemaco Golçalves Maia, Cel. Flodoardo Gonçalves Maia e Iracema Gonçalves Maia) que criou na Rua São Francisco Xavier n° 635²³⁴.

Além de Sant’Anna e Dona Palmyra, diversos outros homens e mulheres contribuíram para a consolidação dos projetos da PIBRJ nos primeiros anos do século XX, sinalizando a agência de negros e mulheres que transitavam pelos espaços da igreja.

2.3

A circularidade dos devotos.

²³² MASCARENHAS, Clementina Bottrel. **D. Palmyra Gonçalves Maia**. 12 de Agosto de 1950, p. 1.

²³³ **Cadastro de Membros da PIBRJ**. p. 48.

²³⁴ **Livro de Endereços da PIBRJ**, p. 60.

Através das trajetórias de vida apresentadas acima, é possível admitir que as palavras de João do Rio, analisadas anteriormente, são dotadas de alguma verossimilhança. Em outros termos, a presença de figuras como Sant’Anna e Palmyra são algumas evidências de que, através dos bancos da PIBRJ, poderíamos ver uma sociedade complexa, isto é, aquilo que o cronista classificou como “*uma parcela de multidão*”²³⁵. Visto isto, é possível argumentar que a PIBRJ existiu como um intenso espaço de *circularidades culturais*²³⁶ no coração da cidade do Rio de Janeiro. Vale lembrar que, segundo João do Rio, nos cultos dessa igreja:

Há senhoras que parecem da vizinhança, em cabelo e de matinée, crianças trêfegas, burgueses convictos, sérios e limpos. Nas primeiras filas, operários, malandrins de tamancos de bico revirado, com o cabelo empastado em cheiros suspeitos, soldados de polícia, um bombeiro de cavanhaque, velhas pretas a dormir, negros atentos, uma dama de chapéu com uma capa crispante de lantejoulas, cabeças sem expressão, e para o fim, na porta, gente que subitamente entra, olha e sai sem compreender²³⁷.

O ponto de partida para a análise dessas dinâmicas será a questão da migração religiosa. Cabe aqui ressaltar que essa é uma categoria importante nos cadastros de membros da PIBRJ²³⁸. Além de testemunhar as disputas por espaços no cenário carioca entre protestantes, católicos e candomblecistas, esse fenômeno

²³⁵RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. p. 42.

²³⁶ Em sua obra *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*, o historiador italiano averiguou a manifestação de diferentes discursos presentes nas fronteiras entre a cultura dominante e a subalterna. Dessa forma, Ginzburg percebeu que os embates entre esses dois estratos sociais da cultura, jamais se sobreporiam um ao outro, principalmente, naquilo que se refere a uma possível assimilação direta da cultura dominante pela classe popular. Essa argumentação se deu a partir do momento em observou a presença de uma circularidade dialógica entre as classes subalternas e dominantes existentes em uma Europa pré-industrial. Investigando a vida de Menocchio, Ginzburg interpretou que esse movimento circular se dava de forma mútua e recíproca. Em outras palavras, os produtos culturais das classes dominantes e subalternas mantinham uma relação de trocas. Ver: SILVA, Leonardo Santana da. **Carlo Ginzburg: o conceito de circularidade cultural e sua aplicação nos estudos sobre a música popular brasileira**. Rev. Augustus: Rio de Janeiro; v. 22; n° 43. p. 72-83, jan./jun. 2017.

²³⁷RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. p. 43.

²³⁸ Dentre todas as classificações descritas no cadastro de membros da PIBRJ, a terminologia “religião de procedência” é uma das únicas que dão conta da vida pregressa do indivíduo. Nesse espaço está descrito o nome da religião que o fiel praticava ao se converter a fé batista. Logo, um olhar crítico sobre a “religião de procedência” é fundamental para a avaliação dos espaços físico e culturais anteriormente frequentados por essas pessoas e as respectivas mudanças e continuidades de suas práticas.

também aponta para a permuta ou coexistência de diferentes universos de crenças compartilhados por pessoas comuns. Logo, uma análise satisfatória acerca desse evento (entrada e saída de múltiplos universos socioculturais) deve, necessariamente, olhar para o fluxo de conversões existentes nesse contexto. Em síntese, analisando a *circularidade das crenças*, alcançaremos, simultaneamente, as *circularidades culturais*.

Uma grande contribuição para a investigação das circularidades religiosas no contexto do Rio de Janeiro encontra-se na dissertação de Marcela Melo de Carvalho. Por meio do seu trabalho, *Babel da Crença: candomblés e religiosidade na Belle Époque carioca*, é possível vislumbrar um mapeamento da fé no centro da cidade. Nas palavras da pesquisadora, e a partir do seu próprio arquivo:

[...] podemos não só apontar onde ficava determinada igreja ou determinado candomblé, mas propor uma análise mais complexa, identificando uma região e o que nela se apresentava, somando aos estabelecimentos religiosos propriamente ditos, uma rede mais extensa de lugares frequentados pelos personagens apresentados pelo cronista, suas relações sociais [...] enfim, alçar uma análise social da religiosidade²³⁹.

O trabalho de Carvalho foi elaborado a partir do cruzamento de duas fontes. Primeiramente, a historiadora utilizou um mapa do perímetro central do Rio de Janeiro, publicado na *Revista Renascença* em 1904, a fim de saudar as reformas de Pereira Passos. Em um segundo momento, a mesma valeu-se dos endereços oferecidos pelos anunciantes de João do Rio. Nesse sentido, levando em consideração que a maior parte das comunidades presentes em *As Religiões do Rio* encontrava-se nas freguesias de Santana e Santa Rita, o mapa e testemunhos colhidos pelo cronista referiam-se ao mesmo espaço geográfico. Além disso, também correspondiam ao mesmo ano de publicação. Portando, simultaneamente as duas fontes, a pesquisadora obteve um repertório seguro para compilar seu arquivo.

²³⁹CARVALHO, Marcela Melo de. **Babel da crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca**. 2010. 123p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este documento é construído de forma bastante didática. De início, a pesquisadora sinalizou as divisões das freguesias centrais do Rio de Janeiro. Dessa forma, evidenciou a Central do Brasil, a Praça da República, a Santa Casa de Misericórdia, a Praça XV e o traçado da Avenida Brasil. Visto isto, inseriu todas as instituições visitadas pelo jornalista e acrescentou as Igrejas Católicas da região. O resultado desse trabalho nos permite acessar um mapa, ao menos um esboço, do cenário religioso da *belle époque* carioca.

Não é intenção apresentar esse mapa como um recurso meramente ilustrativo. O objetivo ao trazer e adaptar esse arquivo esquematizado por Marcela Melo de Carvalho é o de iluminar a geografia em que os membros da PIBRJ se movimentavam nas tramas de sua época. Em outras palavras, almejo identificar as relações entre diferentes universos de crenças que se estabeleciam no percurso desses indivíduos. Esses mapas não serão utilizados como “metáforas ou ornamentos do discurso, mas como ferramentas analíticas e intelectuais, uma nova possibilidade de ler os fenômenos culturais sob diferentes óticas”²⁴⁰.

Visto isto, conforme será sinalizado em seguida, as marcações em azul evidenciam as igrejas católicas. Já os fixadores verdes mostram os terreiros de candomblés. Por fim, as numerações em vermelho correspondem as demais religiões. Visando a compreensão do universo protestante, foram inseridas marcações em amarelo para destacar as igrejas evangélicas presentes no centro da cidade e construída uma tabela com os seus respectivos endereços.

Sinalizações da Fé Evangélica	Endereços
Igreja Batista	Rua de Santana
Igreja Presbiteriana	Rua Silva Jardim
Igreja Metodista	Praça José de Alencar

²⁴⁰ CARVALHO, Marcela Melo de. **Babel da crença: candomblés e religiosidade na *belle époque* carioca**. 2010. 123p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. p. 92.

Igreja Adventista	Rua Senador Pompeu 121
ACM	Rua da Lapa 86

Tabela 4 - Instituições evangélicas inseridas no centro da cidade.



Figura 6 - Mapa da religiosidade na *belle époque* carioca segundo Marcela Melo de Carvalho.

Conforme é possível analisar neste mapa, essas comunidades religiosas possuíam uma impressionante proximidade geográfica entre si. Fator que certamente facilitou o estabelecimento de nexos entre elas. Nesse sentido, o conceito de *circularidade cultural* de Carlo Ginzburg é utilizado como uma peça

fundamental para se pensar essas relações inter-religiosas, sobretudo, nos processos de disciplinamento que serão analisados no próximo capítulo²⁴¹.

Sabe-se que essa terminologia foi consolidada pelo historiador italiano a partir do instante em que averiguou os discursos que o moleiro proferiu diante do tribunal do Santo Ofício e identificou os múltiplos universos simbólicos que os constituíam. Dessa forma, Ginzburg evidencia a existência de elementos culturais dominantes apropriados pelo camponês e chega a sua grande conclusão: “o relacionamento circular é feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo²⁴²”.

Neste sentido, essa *circularidade cultural* também pode ser percebida entre devotos que seguiam as suas dinâmicas religiosas na cidade do Rio de Janeiro. A igreja de Santo Eslebão e Santa Efigênia e a Igreja de São Jorge sinalizaram esse fenômeno em suas dinâmicas²⁴³. Essas duas instituições foram majoritariamente frequentadas por comunidades escravizadas e libertas. A partir disso tornaram-se palco de alteridades.

A primeira igreja tinha como alvo da sua devoção o etíope Eslebão e núbia Efigênia. Tais santidades eram negras. Esse “catolicismo africano” despertava um considerável sentimento de representatividade entre os fies associados a religiões afro-brasileiras. Por outro lado, a segunda trazia como ícone a figura de São Jorge,

²⁴¹ Carlo Ginzburg sinaliza a circulação do moleiro na cultura erudita e na cultura popular através dos seus posicionamentos frente o tribunal da inquisição. Marcela de Carvalho, por sua vez, utiliza o conceito para pensar os sincronismos religiosos estabelecidos através do encontro da religião dominante (catolicismo) e da religião subalterna (candomblecismo). Visto isto, assumimos que diante de nossa realidade documental, dificilmente encontraremos vestígios de possíveis sincronismos religiosos na trajetória desses sujeitos, o que não significa sua inexistência. Todavia, destaco que esse conceito, certamente, nos ajuda a pensar nas conexões que essas pessoas estabeleciam diante dos múltiplos universos de crenças que as rodeavam. Em linhas gerais, além da classificação “religião de procedência”, as ocasiões onde essas questões mais aparecem encontram-se justamente nos processos disciplinares. Lá percebemos algumas ocasiões em que a permanência de antigas práticas religiosas é vista como um problema. .

²⁴²GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 13.

²⁴³ Segundo Carvalho, desde os tempos coloniais, o culto a Santo Eslebão e Santa Efigênia ganhou uma devoção especial por parte da população negra, notadamente pelas origens africanas dos mesmos: Imperador negro da Etiópia, Eslebão teria abdicado o seu reino e toda a sua fortuna para viver em prol de causas cristãs. Ifigênia, por sua vez, era princesa de Núbia, foi convertida ao cristianismo pelo apóstolo Mateus, abdicou de sua riqueza e construiu um convento, onde viveu após a morte. O fato dos dois reinos serem vizinhos é contado pelos pesquisadores como fator determinante para a devoção conjunta aos dois santos. **Ver: CARVALHO, Marcela Melo de. Babel da crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca**. 2010. 123p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. p. 95.

isto é, santo representado como um grande guerreiro, vestido de armaduras de ferro sobre um cavalo. Sua imagem coincidentemente se assemelha ao orixá Ogum. Divindade associada a guerra e ao manuseio do ferro e do aço. Isso despertou identificações de candomblecistas e umbandistas para com o catolicismo popular.

Como já dito, a expressão circularidade cultural anuncia que no encontro da “cultura de cima” (que tenta se sobrepor) e a “cultura de baixo” (que resiste), ambas são afetadas. Considerando que na sociedade carioca o catolicismo era a religião dominante e as religiões afro-brasileiras as subalternas, os resultados desses encontros sinalizam que fiéis “de baixo” não consumiram a imposição da religião católica passivamente. Na realidade, produziram reavaliações funcionais de sentidos como prevê Marshall Sahlins²⁴⁴.

São Jorge foi assimilado como Ogum e no entorno dessas santidades negras surgiram devoções, tradições e procissões populares entre sujeitos que viviam suas experiências estigmatizados pela escravidão. Com as ações de catequese católica fazendo frente aos candomblecistas, a figura de São Jorge tornou-se um patrimônio das duas religiões.

Em linhas gerais, olhando para os processos de disciplinamentos de membros na PIBRJ, é possível observar contatos entre a cultura de cima (catolicismo) e a cultura de baixo (batistas). Esses encontros geraram tensões entre a liderança da comunidade, o que não impediu que o espaço dessa igreja fosse marcado por intensas circularidades.

Vimos no mapa das religiosidades que todas as denominações evangélicas presentes na cidade estavam situadas em duas freguesias e, por conta disso, encontravam-se a poucos quilômetros de distância de 20 igrejas católicas, 21

²⁴⁴ Marshall Sahlins se dedicou a discutir a historicidade das culturas. Para o intelectual, aquilo que os antropólogos entendiam como estrutura (as relações simbólicas de ordem cultural) ele concebia como objeto histórico. Em resumo, Marshall Sahlins defende que “cultura” não é uma caixa fechada que se manifesta e se explica por si só. Na realidade, ele argumenta que os sentidos são colocados em risco na ação de sujeitos. É justamente a partir deste percurso que ele atribui o seu conceito de reavaliação funcional de categorias. Para Sahlins, os sentidos, que estão na boca de todos, adquirem novas conotações, muito distantes de seus sentidos originais, ou seja, nas ações de sujeitos passam por intensos processos de ressignificações. Quando uso esse conceito, aponto para a possibilidade de reavaliações dos sentidos religiosos através das migrações de universos de crenças. **Ver:** SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

terreiros de candomblés e no mínimo outros 10 templos religiosos como, por exemplo, um centro espírita, uma sinagoga e uma igreja positivista²⁴⁵. Levando em consideração que esses sujeitos históricos *circulavam* pelas casas de culto da capital federal, é possível afirmar que esse processo também reverberou na Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro? Como essa permuta foi encarada pela comunidade?

Analisando as fichas cadastrais de membros foi possível perceber muitos indivíduos, assim como o próprio pastor F. F. Soren, migraram de outros universos religiosos para o interior da PIBRJ²⁴⁶. Nessa perspectiva foi elaborada uma tabela sistematizando os dados encontrados a partir de duas classificações existentes nessa documentação. Observando a “religião a que pertencia” e o “modo de recepção” de cada membro, foi possível constatar que a maior parte dos cadastros não possuía registros das religiões de procedência.

Desse modo, numa realidade de 500 membros catalogados desde a sua fundação até o ano de 1930, apenas 84 deles tiveram suas crenças passadas reveladas. Contudo, a sessão “modo de recepção” apresenta uma alternativa para investigação. Dentro da eclesiologia batista, quando um novo membro é admitido pela igreja, esse processo pode se consolidar através de três possibilidades²⁴⁷. A primeira é a “por profissão de fé”, ou seja, a pessoa que entrou para a comunidade a partir do momento em que aderiu a fé evangélica. Isso significa que o membro que foi recebido por profissão de fé, necessariamente é oriundo de outro universo de crenças. Digo necessariamente, porque a outra possibilidade é exclusivamente reservada para evangélicos que se transferiram de outras igrejas protestantes. Essa categoria aparece intitulada nas fichas como “por carta demissória”.

Partindo disso, é possível avaliar os outros 416 casos. Na ausência de registros acerca da “religião em que pertencia?” é possível rastrear a procedência

²⁴⁵Ver a tabela geral das manifestações religiosas nas freguesias de Santana e Santa Rita nos anexos dessa dissertação.

²⁴⁶Uma boa maneira de captar as migrações no interior da PIBRJ é analisar as fichas cadastrais de membros. Cada fiel possuía o seu próprio registro. Nestas fontes existem informações de natureza civil e religiosa. Ao manusear o documento, procurei me ater em duas categorias imprescindíveis para investigar a trajetória de indivíduos que circulavam entre diferentes mundos de crenças (abandonando, ou não, seus antigos sistemas religiosos e aderindo a novas possibilidades de fé).

²⁴⁷Para saber mais: **Pacto e Comunhão: documentos batistas**. OLIVEIRA, S (org). Rio de Janeiro: Convicção, 2010

dos fiéis a partir do “modo de recepção”. Evidentemente, não é possível precisar quais eram exatamente as religiões daqueles que passaram a professar uma nova fé ao ingressar na PIBRJ, por não aparecerem registradas nas fichas. Dentre as pessoas de religião de procedência não identificadas, 33,42% vieram de outras igrejas evangélicas e 66,58% de outras religiões. Somando as duas classificações analisadas nas fichas, 70,40% dos membros abandonaram, ou não, outros universos de crenças ao ingressarem oficialmente na PIBRJ²⁴⁸.

Vale lembrar que essa documentação só sinaliza informações de pessoas oficialmente recebidas. Obviamente, existiam indivíduos não oficializados que acompanhavam aulas da EBD (Escola Bíblica Dominical), assistiam os cultos e que participavam de atividades recreativas, dos quais dificilmente poderemos encontrar registros. Outro ponto importante que deve ser destacado é a não existência de pessoas oriundas de religiões de matriz afro-brasileira nesses cadastros. Uma possível justificativa encontra-se no fato de que, devido a repressão, muitos praticantes se declaravam socialmente como católicos²⁴⁹.

No entanto, seria possível supor que o passado afro-brasileiro gerava um incômodo tão grande na liderança da PIBRJ a ponto de não ser registrado? Seria plausível acreditar que o silenciamento, por parte da liderança que compilou esses documentos fazia parte de um projeto de apagamento de memórias daquilo que

²⁴⁸ Após averiguar as religiões de procedência nos cadastros de membros da PIBRJ até o ano de 1930, foram encontrados os seguintes números: 416 na categoria “sem identificação”; 72 “egressas do catolicismo”; 6 “nenhuma religião”; 3 “espíritas” e 3 “lar crente”. Olhando a circularidade interna do protestantismo carioca, ao todo visualizei: 84 “sem identificação”; 22 “igrejas batistas brasileiras”; 13 “ igrejas batistas norte-americanas”; 8 “presbiterianos”; 3 “anglicanos”; 2 “congregacionais” e 2 “metodistas”. Para ver algumas dessas fichas, vale checar os anexos dessa dissertação.

²⁴⁹Vale lembrar que com a proclamação da República, o Brasil passou a viver sob a experiência de um Estado Laico. Antes da separação entre Estado e Igreja, o catolicismo era a religião oficial do país. Desse modo, a promulgação, pelo Governo Provisório, do decreto 119-A, dentre outras medidas, garantia a legalidade de todas as religiões. No entanto, a prática da medicina religiosa, tida como curandeirismo, vai fornecer a base jurídica para a repressão aos terreiros e casas de culto. Assim, os rituais de cura realizados por pais e mães-de-santo, e pelos chamados feiticeiros, são tidos como contravenções, consistindo em práticas de magia e falsa medicina. Logo, são criados dispositivos legais – artigos constitucionais específicos que punem o curandeirismo, a prática ilegal da medicina e da magia – que definem as religiões africanas e mediúnicas como perigosas à saúde e contrárias à moral pública. A partir desse evento, tornam-se, assim, frequentes as batidas policiais, violando templos e casas particulares, prendendo líderes e demais fiéis. Por conta disso, muitos adeptos deixavam de declarar como tal e se assumiam publicamente como católicos. Em linhas gerais, é possível que fenômeno tenha contribuído para a não ocorrência de candomblecistas na classificação “religião de procedência”. Para saber mais sobre a repressão aos candomblecistas na Primeira República ver: MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992, p. 34.

consideravam como “mundo da desordem”? Seria lúcido dizer que os próprios membros da igreja omitiam suas práticas progressas mediante supostos estigmas sociais? Muitas perguntas podem ser feitas. Contudo, nem todas podem ser respondidas imediatamente. A única certeza é que essas pessoas estavam presentes no cotidiano da PIBRJ e imersas numa rede de sociabilidades e, portanto, de circularidades culturais.

Religiões de Procedência	Número de Sujeitos
Sem identificação	83,2%
Catolicismo	14,4%
Nenhuma Religião	1,2%
Espírita	0,6%
Lar Crente	0,6%

Tabela 5– ingresso através de “Profissão de Fé”.

Denominações de Procedência	Percentual
Sem identificação	62,68%
Igrejas Batistas Brasileiras	16,41%
Igrejas Batistas Americanas	9,70%
Presbiterianas	5,97%
Anglicana	2,23%
Fluminense	1,49%
Metodista	1,49%

Tabela 6 – Ingresso através de “Carta Demissória”.

A análise dessas tabelas revela que, diferentemente daquilo que é apresentado pela narrativa memorialística, os evangélicos não se encontravam à margem da sociedade carioca. Ao contrário! Analisando a entrada e saída do rolamento de membros da igreja batista, compreende-se que esta instituição estava inserida numa sólida rede de circularidade social. Além de católicos, espíritas, ateus, candomblecistas e entre outras crenças, essas pessoas também eram operárias, comerciantes e magistrados. Brasileiras, portuguesas e estadunidenses. Liberais, republicanas e monarquistas. Casadas, solteiras e viúvas. Pretas, partas e brancas. Em outros termos, o Rio de Janeiro passava pelos bancos da PIBRJ.

Desse modo, através da classificação “modos de recepção” presente no cadastro de membros da PIBRJ, serão analisadas as trajetórias de três indivíduos que podem atestar as afirmações acima. O primeiro procedente de outra igreja batista, o segundo egresso de outra denominação e o terceiro oriundo de outra religião. Todos eles evidenciam que a PIBRJ é um espaço de profundas *circularidades culturais*.

A primeira personalidade é Dr. Joaquim Nogueira Paranaguá²⁵⁰. Sendo um dos colaboradores mais antigos do pastor F. F. Soren, este diácono ingressou na PIBRJ, em 1908, através de um pedido de carta demissória da Igreja Batista de Ribeirão Preto. Comunidade, naquela ocasião, pastoreada pelo missionário E. A. Jackson²⁵¹.

Sua chegada ao Rio de Janeiro e sua respectiva filiação à primeira igreja batista da capital está diretamente relacionada com as atividades que exercia socialmente. Cursando a Faculdade de Medicina da Bahia, lugar em que se formou em 1882, Paranaguá passou a atuar na área da saúde em seu Estado natal, isto é, o Piauí. Ao ser nomeado, em 1886, como inspetor sanitário e médico da

²⁵⁰ Nascido no dia 11 de janeiro de 1855, na fazenda de Santa Cruz, município de Corrente (PI), Dr. Paranaguá fez parte de uma das famílias mais tradicionais da vida política do Piauí. Seu antepassado José da Cunha Lutosa, que recebeu terras na região da Lagoa do Paranaguá, em 1745, casou-se com Helena de Souza Lutosa, tendo por filho José da Cunha Lutosa (2º). Este comandou uma força a fim de lutar na Guerra de Independência do Piauí, em 1823. Casando-se com Inácia Antônia Reis Lutosa, teve filhos nobres, como João Cunha Lutosa (3º), Barão de Paraim, e José Lutosa da Cunha, Barão de Santa Filomena. No seio desta ilustre família nasceu o comendador José Francisco Nogueira Paranaguá, Dignitário da Ordem da Rosa, que casando-se com Isabel de Jesus Pacheco Nogueira, em 1855, deu a luz a Joaquim Nogueira Paranaguá. Ver: PARANAGUÁ, Joaquim Nogueira. **Do Rio de Janeiro ao Piauí pelo interior do país: impressões de viagem**. Brasília: Senado Federal, 2019. p. 16.

²⁵¹ **O Jornal Batista**. 5 de novembro de 1908. p.5.

Santa Casa de Misericórdia de Teresina, Paranaguá iniciou a sua trajetória política, tendo como causa a questão mais delicada dos últimos anos de vida do império. Fato que o levou a fundar clubes abolicionistas na Bahia e no Piauí. Além disso, vale lembrar que o estadista também defendeu a propaganda republicana, estabelecendo assim, ligações com o Partido Republicano. Desse modo, ainda em tempos monárquicos, o estimado diácono da PIBRJ foi deputado da Assembleia Provincial do Piauí, na legenda do Partido Liberal, nos períodos de 1884-1885 e 1888-1889²⁵².

Com o advento da república, Paranaguá compôs como vice-governador, o primeiro governo republicano piauiense, liderado a partir de 26 de novembro de 1889 por Gregório Taumaturgo de Azevedo. Sabe-se que quando este se retirou do governo, em 4 de julho de 1890, o político em questão assumiu o seu lugar até 23 de agosto, data em que foi substituído por Gabino Besouro. Dessa maneira, em setembro de 1890 foi eleito deputado constituinte pelo Piauí, tomando posse em 15 de novembro do ano seguinte e, após entrar em vigor a Constituição de 24 de fevereiro de 1891, passou a exercer o mandato de forma ordinária. Além de ter sido deputado federal de 1890 a 1896, foi eleito senador logo em seguida, exercendo o seu mandato até 1906²⁵³.

No decorrer de todo esse tempo, Dr. Joaquim Nogueira Paranaguá se destacou na história política brasileira por ter sido um dos principais defensores da transferência da capital do Rio de Janeiro para o interior do país no Planalto Central. Ainda deputado federal, em 1900, apresentou um projeto de lei que visava a criação de Brasília. Segundo o seu filho Correntino Paranaguá, na obra *Terra de um Paladino*, publicada pela Coleção Centenário da Academia Piauiense de Letras n°72:

[...] em sua Carta Aberta, continuava a argumentar sobre as vantagens econômicas e geopolíticas que adviriam para o Brasil. Previsão patriótica que só a premonição dos iluminados poderia entender e, sobretudo, corajosamente enfrentar e

²⁵² LOPES, Raimundo Helio. **Joaquim Nogueira Paranaguá**. FGV. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeirarepublica/PARANAGU%C3%81,%20Joaquim%20Nogueira.pdf>>. Acesso em: 20 de out. de 2020.

²⁵³ PARANAGUÁ, Joaquim Nogueira. **Do Rio de Janeiro ao Piauí pelo interior do país: impressões de viagem**. Brasília: Senado Federal, 2019. p. 23.

resolver, como o fez o maior estadista da República, Juscelino Kubitschek²⁵⁴.

Além de fazer parte da Comissão de Obras Públicas e ser tesoureiro da Imprensa Nacional, Dr. Joaquim Nogueira Paranaguá também escreveu algumas obras importantes para o seu contexto. Entre elas podem ser citadas *A escola é uma pedra fundamental de Democracias* (1919), *Testemunho de um Estadista Brasileiro* (1924); *O fumo e seus efeitos no organismo humano* (1914) e *Higiene Social* (1919)²⁵⁵.

Em linhas gerais, o médico e político foi casado com Emma Riedel Weguelin²⁵⁶, filha de Augusto Weguelin, cônsul geral da Suíça no Brasil, e de Guilhermina Riedel, por sua vez filha de Luís Riedel, botânico alemão que integrou a Expedição Langsdorff²⁵⁷. Ao falecer no Piauí em 1926, Dr. Joaquim Nogueira Paranaguá deixou 4 filhos²⁵⁸.

Mesmo possuindo uma vida social intensa, Dr. Paranaguá acabou sendo colocado na galeria de membros ilustres na PIBRJ. Além da sua expressiva carreira, esse político exerceu importantes serviços para as agendas dos batistas na cidade do Rio de Janeiro. Diferentemente de Sant'Anna e Palmyra, o Dr. Paranaguá nunca atuou como um pregador livre ou como um plantador de igreja.

²⁵⁴ PARANAGUÁ, Correntino. **Terra de Um Plantio**. Coleção Centenário n° 72. Piauí: Academia Piauiense de Letras, 2016. p. 182.

²⁵⁵ Entre as obras de Paranaguá, duas estão plenamente ligadas à doutrina da medicina social, isto é, *O efeito do fumo e seus efeitos no organismo humano* e *Higiene Social*. A Medicina Social foi uma concepção da medicina que atuou na medicalização da cidade. Entendendo-se como um corpo social, atuou sobre a organização espacial e hábitos da população. Como médico e político, Joaquim Nogueira Paranaguá compartilhava das categorias discursivas higienistas de sua época. **Ver:** SEVCENKO, Nicolau. **A revolta da vacina: mentes insanas em corpos rebeldes**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

²⁵⁶ Assim como Dr. Joaquim Nogueira Paranaguá, sua esposa também obteve um importante lugar na vida da PIBRJ e da denominação batista. Além de servir na comunidade como professora da Escola Bíblica Dominical e na liderança da Sociedade de Mulheres, Emma Paranaguá também esteve à frente da comissão do cantor cristão da CBB e atuou como tesoureira, secretária e vice-presidente da União Geral de Mulheres. **Ver:** AZEVEDO, Israel Belo. **Coluna e Firmeza: História da PIB RJ – Volume 1: 1884-1927**. Coordenação da Pesquisa e Redação do Texto: Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro, Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988. p. 95.

²⁵⁷ Financiado pelo czar Alexandre I, imperador da Rússia, essa expedição foi batizada segundo o nome de seu principal líder, o naturalista Georg Heinrich Von Langsdorff. Nesta operação, 27 pesquisadores perderam suas vidas no interior do Brasil, entre 1821 e 1829. O objetivo deste trabalho foi coletar amostras da fauna e da flora do país, além de conhecer os costumes dos povos nativos. Para saber mais **ver:** SILVA, DGB., org., KOMISSAROV, BN., et al., eds. **Os Diários de Langsdorff** [online]. Tradução Márcia Lyra Nascimento Egg e outros. Campinas: Associação Internacional de Estudos Langsdorff. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1997. 400 p. Vol. 1. ISBN 85-86515-02-7.

²⁵⁸ **O Jornal Batista**. 11 de fevereiro de 1915. p. 10.

Sua atuação obteve uma natureza muito mais burocrática que as atividades exercidas pelos seus pares. Um fenômeno que reforça esse fato é que o Dr. Paranaguá foi o único leigo na história dos batistas a assumir o cargo de presidência da Convenção Batista Brasileira²⁵⁹. Já na igreja local, além de ter servido como médico na Caixa de Socorro (organização que, assim como já dito, prestava auxílio financeiro e apoio médico aos vulneráveis) também foi o diácono de maior proximidade do Pr. F. F. Soren. Vale lembrar que o diácono iniciou sua trajetória nesse organismo no dia 12/12/1912 e encerrou seu ciclo em 09/02/1922, instante em que finalizou sua carreira política e retornou à sua cidade natal²⁶⁰.

Cobrando a notícia de seu falecimento, o Jornal Batista, em fevereiro de 1926, publicou essas saudosas palavras do Pr. Ernesto A. Jackson (ministro que efetuou o seu batismo) a fim de enaltecer a memória do Dr. Joaquim Nogueira Paranaguá:

No último almoço em nossa casa, elle me contou que enquanto esperava o bonde no Largo da Carioca, um dos médicos mais eminentes da Capital o deu a susprezaalli, abraçou-o e lhe agradeceu vivamente por ter-lher chamado atenção aos efeitos perniciosos do fumo, e induzindo a abandona-lo. O Dr. Paranaguá foi um guerreiro intrépido, não combatendo pessoas, mas os inimigos das pessoas dos seus amados patrícios – os vícios, o jogo, o analphabetismo e o banditismo. Morreu como um heróe, e as gerações vindouras hão de reconhece-lo e honra-lo como um homem de Deus, um servo do bem, um patriota no sentido elevado da palavra. [...] procuremos, nós que ainda aqui ficamos, a misericórdia e graça do Deus do Paranaguá, o Deus e Pae do nosso Senhor Jesus Christo, para também servir o nosso dia e geração segundo a sua vontade e, em breve, encontra-lo entre as dezenas de milhares santos na vinda gloriosa do Senhor²⁶¹.

Um segundo nome a ser destacado é o de Maria Flores Teixeira. Nascida no Rio de Janeiro no dia 23/09/1879. Essa mulher (categorizada como doméstica na documentação interna da igreja) ingressou na PIBRJ no dia 08/09/1900 através da sua profissão de fé. Em seu cadastro, consta que Teixeira era egressa da Igreja

²⁵⁹ AZEVEDO, Israel Belo. **Coluna e Firmeza: História da PIB RJ** – Volume 1: 1884-1927. Coordenação da Pesquisa e Redação do Texto: Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro, Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988. p. 75.

²⁶⁰ Ibidem, p. 78.

²⁶¹ **O Jornal Batista**. 4 de fevereiro de 1926. p. 10.

Presbiteriana do Rio de Janeiro. Contudo, diferentemente do caso do Dr. Paranaguá, ao adentrar na instituição, a mesma precisou se submeter a um novo batismo. Rito ministrado pelo Pr. F. F. Soren no dia 29/09/1900²⁶².

Criada em um lar evangélico, Maria Flores conheceu o jornalista Theodoro Rodrigues Teixeira²⁶³. Um ex-católico espanhol que há 7 anos havia se convertido a fé batista. Casando-se com o mesmo no dia 9 de janeiro de 1898, Maria Flores e seu cônjuge permaneceram em igrejas diferentes por um bom tempo. Essa realidade só passou por mudanças no instante em que seu marido foi indicado para o cargo de secretário da PIBRJ²⁶⁴. É a partir desse instante que Maria Flores decide (ou é pressionada) a abandonar a fé presbiteriana e congregar entre os batistas.

Logo no início de sua caminhada, essa doméstica precisou passar por uma situação tida como vexatória por muitos outros fiéis que compartilharam a mesma experiência. Como na igreja presbiteriana o batismo era feito por aspersão²⁶⁵, a cerimônia protagonizada pelo reverendo Álvaro Reis²⁶⁶ não foi vista como legítima pelos batistas no instante em que Maria Flores se apresentou à sua nova comunidade. Interpretação que invalidou o seu ato pregresso e a direcionou para um novo cerimonial, agora por submersão²⁶⁷. Por mais que no início dos trabalhos protestantes na cidade do Rio de Janeiro tenha ocorrido uma cultura de ajuda

²⁶² **Cadastro de Membros da PIBRJ.** p. 19.

²⁶³ Theodoro Teixeira (1871-1950), espanhol de formação portuguesa, desembarcou no Brasil em 1891, ou seja, mesmo ano em que foi recebido pela PIBRJ. Ativo na denominação batista, depois de ter sido colportor, entrou para *O Jornal Batista*, onde foi secretário, redator-chefe, redator-honorário e também diretor da seção de periódicos da Casa Publicadora Batista. Além disso, foi o primeiro secretário da Convenção Batista Brasileira. Após ter participado da fundação da PIB de Niterói em 1896, Teixeira retornou a PIBRJ onde serviu por mais de 40 anos. Sendo o evangelista da PIBRJ na Ilha do Governador, Teixeira foi ordenado ao ministério pastoral e atuou como pastor da igreja batista desta mesma região. **Ver:** AZEVEDO, Israel Belo. **Coluna e Firmeza: História da PIB RJ** – Volume 1: 1884-1927. Coordenação da Pesquisa e Redação do Texto: Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro, Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988. p. 75.

²⁶⁴ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 03 de junho de 1900.

²⁶⁵ O batismo por aspersão é um ritual religioso onde o ministrante lança um punhado de água sobre a cabeça do batizando. Esse cerimonial ocorre nas tradições católica, luterana, anglicana e presbiteriana e congregacional.

²⁶⁶ Álvaro Reis é um dos principais nomes da Igreja Presbiteriana no Brasil. Exercendo seu ministério pastoral na Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro, a primeira igreja presbiteriana do Brasil, esse reverendo foi também o primeiro pastor brasileiro dessa comunidade. Para saber mais sobre a sua vida: RIBEIRO, Ademir. **Álvaro Reis – Pastor, Pregador e Polemista: uma breve análise sobre seu discurso.** 2006. 118p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie.

²⁶⁷ O batismo por submersão é um ritual onde o batizante tem o seu corpo totalmente mergulhado nas águas. Tradicionalmente essa metodologia é seguida pelos batistas e assembleianos.

mútua entre as igrejas evangélicas, eventos como esses são sinais do início de disputas interdenominacionais. Algo que será profundamente acentuado com a popularização do landmarkismo na teologia batista brasileira a partir dos meados do século XX²⁶⁸.

Dona Maria Flores Teixeira nunca assumiu função na PIBRJ. Logo, não se sabe ao certo os motivos de seu não engajamento. Pode-se suspeitar que talvez essa mulher nunca tenha se adaptado a PIBRJ. Afinal, esta era uma igreja de costumes e doutrina consideravelmente distinta daquela que frequentava com a sua família de origem. Desse modo, a única coisa que podemos afirmar é que no dia 10/12/1934, ela e seu marido pediram transferência para a Igreja Batista do Méier²⁶⁹.

Por fim, a terceira e última personalidade que gostaria de citar é Antônio Tavares da Rocha²⁷⁰. Natural de Beira, província de Portugal, esse imigrante foi

²⁶⁸ O termo *landmarkismo* surgiu a partir de 1856, tendo James R Graves, editor do jornal *The Tennessee Baptist*, como o principal disseminador dessa ideologia. Sabe-se que essa doutrina foi propagada no Brasil através do livro “O rastro de sangue”, escrito por J. M Carrol. Nele, os batistas são apresentados como os sucessores diretos dos apóstolos de Jesus. Em outros termos, de acordo com o *landmarkismo*, a única igreja neotestamentária, de fato, era a Igreja Batista, enquanto as outras eram consideradas sociedades religiosas e seus líderes-ministros destituídos de qualquer autoridade espiritual. Em linhas gerais, essa ideologia pregou que a igreja batista é mais bíblica que as demais. Essa pretensão revelou problemas como, por exemplo, a ausência de diálogos ecumênicos por parte dos batistas na história do protestantismo brasileiro. No Brasil, o *landmarkismo* se cristalizou também, não em forma contundente como nos EUA, mas perceptível. **Ver:** GONÇALVES, Alonso. *Vozes que clamam no deserto: bibliografias marginais sobre os batistas no Brasil*. Reflexus – Ano XI, n.17, 2017/1. p. 210.

²⁶⁹ **Cadastro de Membros da PIBRJ**. p. 167.

²⁷⁰ Analisando o rolamento de membros da PIBRJ de 1931, constata-se que contabilizados 898 fiéis. Levando em conta a categoria “nacionalidade” presente nessa documentação, vemos que enquanto 784 pessoas foram identificadas como brasileiras, outros 114 foram registradas como estrangeiras. Buscando o percentual desses números, podemos chegar à expressiva informação que aproximadamente 12, 07 % dessa comunidade era composta por imigrantes. Desde já, reconhecemos que o alto número de norte-americanos era um índice esperado nas pesquisas. Vale lembrar que durante esse período a PIBRJ existiu como abrigo para muitos missionários e pastores comissionados pela Junta de Richmond para a evangelização nacional. Contudo, a expressiva presença lusitana nessa comunidade impressiona. Dentro dessa categoria encontramos cerca de 63 portugueses, 23 estadunidenses, 8 espanhóis, 6 italianos, 4 alemães, 3 ingleses, 2 letos, 2 sírios, 1 russo, 1 austríaco e 1 estônio. Certamente, esse alto índice de portugueses arrolados na PIBRJ está relacionado com o grande fluxo de imigrantes lusitanos que chegaram na capital brasileira no final do século XIX e no início do XX. Tendo em vista a grande crise econômica portuguesa, muitos jovens, sobretudo homens, desembarcaram na região portuária da cidade a fim de buscar alguma ocupação. Logo, regiões do centro do Rio como, por exemplo, a Gamboa, a Saúde, o Castelo e também o Estácio abrigaram essa população. Cabe ressaltar que estes imigrantes, solteiros e jovens, formavam boa parte da força de trabalho ativa. **Ver:** OLIVEIRA, Carla Mary. **O Rio de Janeiro da Primeira República e a imigração portuguesa: panorama histórico**. Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. n.3, 2009, p. 149-168.

recebido pela PIBRJ por meio da sua profissão de fé no dia 10/10/1920²⁷¹. Antes de iniciar a sua vida como batista, Rocha não pertenceu a nenhuma igreja evangélica. O fato de ter sido classificado como um ex-católico reforça essa impressão. Contudo, uma matéria publicada no periódico presbiteriano *O Puritano* revela que o português circulou pelos bancos dessa denominação:

No domingo, 6, do corrente, no templo da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, por ocasião do culto das 12 horas, abjurando o Romanismo, fizeram a sua pública confissão de fé em Nosso Senhor Jesus Christo e foram baptizadas as seguintes pessoas: Senhoritas Iracema das Chagas, Judith Rodrigues Pereira e Benita Granha; d.d. Francisca Torres, Abigail Arguelles, Ermenilda Rosa Rodrigues e Maria Cervantes d'Elside; Aurélio da Cunha, Francisco da Silva Cunha, Antônio Joaquim Rodrigues Pereira, João Rodrigues Pereira, Thiago Rodrigues Pereira e Antônio Tavares da Rocha [...] Ocupou a tribuna sagrada pronunciando um excelente sermão o rev. Álvaro Reis. Após esse sermão celebrou-se a Santa Comunhão, que foi presidida pelo rev. Antônio Bandeira Trajano; distribuiu o pão o rev. Belmiro de Araújo Cesar e o calix o rev. Álvaro Reis. A ocorrência foi grande, pois o templo estava quase completamente cheio²⁷².

Descrito como viúvo, Rocha era alfabetizado e, assim como a maioria da população portuguesa do Rio de Janeiro, encontrava-se envolvido com atividades comerciais²⁷³. Rocha iniciou sua vida profissional em uma padaria na Rua Bella de S. João n° 5. Lugar aonde chegou ao cargo de gerente comercial. Empregado de outro português²⁷⁴, Augusto Pedro Simões, foi levado ao juízo da 2° vara cível

²⁷¹ **Cadastro de Membros da PIBRJ**. p. 167.

²⁷² **O Puritano**. 17 de setembro de 1914. p. 14.

²⁷³ O comércio foi uma ocupação muito comum entre os trabalhadores portugueses. Sabe-se que ao desembarcarem na cidade do Rio de Janeiro, quase sempre esses imigrantes exerciam funções que não necessitavam de qualificação prévia como, por exemplo, as de caixeiro ou estivador. Como esses empregos eram pesados e de baixa remuneração, esses portugueses foram socialmente vistos como alvos da exploração do trabalho. Contudo, em suas mentalidades no Brasil encontrariam melhores condições que as disponíveis em Portugal. A maior parte dessa leva de imigrantes era constituída por camponeses que fugiam da proletarização e do serviço militar obrigatório. Desse modo, é parcialmente compreensível a submissão desses sujeitos ao trabalho pesado. No entanto, após os primeiros contatos com o contexto urbano, geralmente esses imigrantes eram absorvidos pelo comércio local. Padarias e Botequins foram os principais estabelecimentos operados a partir da agência lusitana. **Ver: OLIVEIRA, Carla Mary. O Rio de Janeiro da Primeira República e a imigração portuguesa: panorama histórico**. Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. n.3, 2009, p. 149-168.

²⁷⁴ Assim como Antônio Tavares da Rocha, muitos portugueses ascenderam socialmente e economicamente trabalhando para os seus conterrâneos que já se encontravam instalados por mais tempo no Brasil. Essas redes de solidariedade foram muito comuns uma vez que o paternalismo foi

por não querer prestar contas ao seu patrão²⁷⁵. Contudo, após um ano, o português tornou-se dono do seu primeiro botequim situado na praça 7 de março n° 137²⁷⁶. Rocha permaneceu no ramo dos botequins por grande parte de sua vida. Essas atividades só foram interrompidas no final do ano de 1920, isto é, período em que foi batizado por F. F. Soren.

Em linhas gerais, não foram encontrados dados que apontem para uma proibição direta por parte da liderança da igreja aos trabalhos desenvolvidos por Antônio Tavares da Rocha. No entanto, identificamos a existência de tensões com relação ao uso de bebidas alcoólicas e a comercialização destes produtos.

No dia 07 de fevereiro de 1927 houve uma discussão interna acerca do uso do vinho durante a ministração da ceia. Nela podemos observar que os próprios fiéis pressionaram os oficiais da PIBRJ pedindo uma revisão da prática que, na ocasião, empregava vinho com forte teor alcoólico e pão adocicado. Após o questionamento a liderança da igreja assim se manifestou:

[...] o irmão pastor referiu-se também à qualidade do pão e do vinho que temos usado ultimamente para a cerimônia da ceia; e diz que alguns irmãos se tem manifestado desfavoráveis que continuemos usando esses dois elementos da qualidade que temos usado; o pão doce e o vinho um tanto forte; quando ao primeiro, muitos irmãos entendem que pelo facto de ser adocicado não simboliza perfeitamente a Ceia do Senhor; e o vinho forte não devemos usar porquanto temos por dever combater o uso de bebidas alcoólicas²⁷⁷.

A rejeição as bebidas alcoólicas e a sua comercialização tornaram-se elementos de distinção dos protestantes na sociedade carioca. Logo, é possível que Antônio Tavares da Rocha tenha se afastado dos seus botequins em 1920 por conta da cultura do novo espaço religioso que estava adentrando. Em 1935, no

uma característica marcante na dinâmica desses estrangeiros. Em linhas gerais, era muito comum ver portugueses recém chegados colocarem-se sob a tutela de outros, passando a habitar debaixo do mesmo teto do patrão e a comer da sua comida. Assim a ideologia do trabalho realizava-se pela exploração e pelo paternalismo dentro das casas comerciais. Além de preservar a possibilidade do trabalho, esses laços também protegiam esses imigrantes mais novos do sentimento anti-lusitano vigente na mentalidade dos brasileiros que os enxergavam como ameaças a mão de obra nacional. Ver: RIBEIRO, Gladys Sabina. **Mata galegos: os portugueses e os conflitos de trabalho na República Velha**. São Paulo: Brasiliense, 1990 (Col. "Tudo é História", vol. 129). p. 31.

²⁷⁵ **A Imprensa**. 23 de julho de 1912. p.2.

²⁷⁶ **Almanak Laemmert: Administrativo, Mercantil e Industrial (RJ)**. 1913. p. 991.

²⁷⁷ **Ata do Conselho dos Oficiais da Igreja (1917-1930)**, p. 50.

Jornal *O Radical*, o português aparece numa listagem do Sindicato dos Comissários da Marinha Mercante. Algo que reforça a sua mudança de ramo²⁷⁸.

Assim como Maria Flores, Rocha nunca assumiu a liderança de nenhum programa da PIBRJ. Na verdade, em seu cadastro de membros consta que o mesmo foi excluído da comunidade em 1932. Condição voltada para fiéis com condutas desviantes²⁷⁹.

No decorrer desse capítulo procurei sinalizar o lugar da PIBRJ na expansão da fé batista na cidade do Rio de Janeiro, evidenciando que esse projeto se encarnou na vida de sujeitos comuns. Além disso, foi construída uma geografia dos espaços religiosos e destacado que esta igreja se encontrava ativa nos fenômenos das circularidades de crenças. Desse modo, através de pequenas prosopografias de pessoas que jamais tiveram espaço na história oficial da PIBRJ, como Hermenegildo Júlio Sant'Anna, Palmyra Gonçalves Maia, Maria Flores Teixeira e Antônio Tavares da Rocha, é possível identificar que não somente a igreja encontra-se na cidade, como também a cidade encontra-se na igreja.

Nessa perspectiva, o próximo capítulo será dedicado a investigação dos processos de disciplinamento dos fiéis considerados infratores. O objetivo é olhar para os tantos “Antônios” dispersos no rolamento de membros dessa comunidade, de modo a discutir a função e as dinâmicas dos processos disciplinares, além de sistematizar e problematizar suas causas. O objetivo é proceder a investigação da possível sinalização de uma identidade batista carioca através das diferenciações existentes no ato de disciplinar.

²⁷⁸*O Radical*. 27 de dezembro de 1935. p. 6.

²⁷⁹*Cadastro de Membros da PIBRJ*. p. 167.

3

“O Caso das Condutas Desviantes”: uma análise histórica dos processos de disciplinamentos de membros.

O pastor manifesta sua tristeza pela falta de poder espiritual da igreja quanto à salvação de almas nestes últimos tempos, o que está em verdadeiro contraste com as grandes bênçãos recolhidos do Senhor; precisamos descobrir as causas de tanto ingratião da nossa parte: diversas pessoas lhe têm falado de membros desta igreja que se tornaram frequentadores de cinemas e várias outras diversões que mais fazem mal espiritual aqueles que a elas se dedicam [...] a Primeira Igreja Batista, impressionada com o facto doloroso que os vícios e práticas mundanas vão-na invadida e furtando-lhe a sua vitalidade, espera e pede de todos os seus membros que agora em deante tomem uma attitude decisiva, abstendo-se de todos esses vícios e práticas como sejam: o carnaval, a entrada em logares públicos de diversões – cinemas theatros, circus, paradas de comida, bailes; o uso de fumo e de bebidas alcoólicas; os jogos de bicho, loterias, cartas etc: a profanação do dia do Senhor com o trabalho manual não absolutamente necessário, compras de mantimentos, jornáes diário, jogos athleticos; os trajes indecorosos etc²⁸⁰.

Um dos maiores mitos sustentados pela história memorialística²⁸¹ do protestantismo brasileiro foi a representação de um protestantismo triunfalista. Em outras palavras, essa tradição (protagonizada por pastores e missionários) preconizava uma realidade de estabilidade e sucesso obtida pelas igrejas evangélicas brasileiras através de intervenções divinas. No entanto, diferentemente da narrativa oficial, a documentação interna dessas comunidades religiosas registra recorrentemente o enfrentamento de conflitos, crises e derrotas. O trecho acima, por exemplo, sinaliza (na opinião da liderança da PIBRJ) os motivos da crise enfrentada pela comunidade nos meados da década de 1920.

Buscando compreender o regresso de fiéis ao catolicismo, a falência de alguns pontos de pregação, os saldos negativos nos relatórios financeiros entre outras conjunturas desfavoráveis, o pastor F. F. Soren procurou formular sentidos que justificassem para si e para a sua congregação, as insuficiências de sua

²⁸⁰ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 27 de maio de 1925.

²⁸¹ Conforme abordamos na introdução deste trabalho, história memorialística é uma história fabricada por pastores e missionários que visam celebrar os grandes nomes e conquistas.

instituição. Conforme observamos no texto, no dia 27 de maio de 1925 o líder da comunidade “manifestou publicamente a sua tristeza pela falta de poder espiritual da igreja quanto à salvação de almas” a fim de encontrar um caminho de reversão do quadro.

Visto isto, nestas circunstâncias, curiosamente, o pastor deduziu que o surgimento da crise se deu por contada ingratidão e da infidelidade dos crentes com relação à doutrina da igreja. Desse modo, a fim de endossar sua interpretação, F. F. Soren revelou que nos últimos meses algumas pessoas foram até ele em sigilo, a fim de prestar queixas contra determinadas “ovelhas”. Ao ouvir que alguns dos fiéis da PIBRJ estavam frequentando cinemas, teatros, praias e vários outros espaços de diversões considerados inadequados, F. F. Soren entendeu que tais práticas poderiam trazer um descrédito para a imagem pública da igreja perante a sociedade. Dessa maneira, o pastor mobilizou a congregação para que, reunidos em assembleia, definissem uma posição institucional acerca do comportamento desses sujeitos. Cabe aqui ressaltar que além do pastor, os oficiais também compreendiam que esses comportamentos geravam “maus testemunhos” da igreja frente à população carioca. Em linhas gerais, a liderança da igreja enxergava esses costumes como prejudiciais ao “bom nome alcançado pela igreja após 40 anos de trabalho”.

O assunto foi discutido pela congregação. Conforme registrou o secretário Aníbal F. Soares, o debate foi marcado por diversas falas onde os fiéis mais antigos lembraram do tempo em que “a PIBRJ era mencionada como uma das igrejas em que seus membros primavam pela pureza de vida, pelo afastamento completo das diversões mundanas, pelo apego decidido aos conselhos da Palavra”. Dessa maneira, em resposta aos maus resultados obtidos pela PIBRJ nos seus trabalhos evangelísticos e na sua vida administrativa, os membros reunidos em assembleia, decidiram reforçar que cada indivíduo deveria abster-se por completo de certas diversões “que concorrem para o prejuízo não só do crente que nellas toma parte, mas também, pela força do exemplo, enfraquecem a fé e a espiritualidade de outros irmãos”. Resumindo, compreendendo que tais comportamentos serviam como “pedra de tropeço a muitas almas que desejavam

se chegar a Christo”, a comunidade aprovou a redação do termo citado como epígrafe do presente capítulo.

Ao ler esse fragmento, percebemos que em um primeiro plano ele procura responder às dificuldades institucionais vivenciadas pela PIBRJ. Contudo, ao mesmo tempo em que cumpre o seu objetivo central, esse texto também sinaliza algumas faces da relação estabelecida pelos batistas com a sociedade mais ampla. Desse modo, analisando previamente a citação, podemos aferir que a PIBRJ requeria, por parte dos seus membros, uma postura tida como exemplar em seus espaços públicos. Em outros termos, essa instituição exigia que seus crentes tivessem uma conduta que os distinguíssem na sociedade em que estavam inseridos. Nessa perspectiva, conforme aponta o texto da epígrafe, a fim de evitar um aprofundamento nos desdobramentos da crise de 1925, pular carnaval, jogar no jogo do bicho, frequentar clubes dançantes, theatros, cinemas entre outras coisas eram incompatíveis com a fé evangélica.

Conforme já indicado o primeiro capítulo dessa dissertação, a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro não se encontrava à margem da sociedade carioca, assim como ficou evidenciado no segundo capítulo que o seu projeto de implantação (assim como a sua expansão) foi agenciado, sobretudo, por pessoas comuns isto é, costureiras, operários, comerciantes e etc. Visto isto, nesta terceira e última etapa, serão investigadas as faces da identidade batista carioca através da vida cotidiana dos seus fiéis.

Para tanto, foram analisadas as atas gerais e as atas dos oficiais da igreja a fim de reconstituir agências e comportamentos tidos como heterodoxos pela comunidade. Esses registros foram cruzados com os dados pessoais de membros que experimentaram a imposição das disciplinas. Desse modo, este capítulo se propõe a discutir a função e as dinâmicas dos processos disciplinares, sistematizar suas respectivas causas e problematizar (sempre que possível) as tensões de raça, gênero e socioeconômicas iminentes nessas narrativas para, enfim, discutir o nascimento de uma identidade (ou identidades) batista através das diferenciações existentes no ato de punir. O objetivo é localizar historicamente os sentidos dos processos de exclusão.

3.1

Códigos disciplinares no cotidiano religioso dos batistas cariocas.

Para iniciar as nossas discussões acerca dessas identidades religiosas é necessário identificar a função das práticas de disciplinamento no dia a dia da PIBRJ. Vale lembrar que, assim como afirmou Rubem Alves, essas práticas não se restringiram exclusivamente ao universo batista. Na verdade, essas convenções disciplinares foram costumes emblemáticos entre um grupo chamado de “Protestantismo de Reta Doutrina”, termo empregado pelo teólogo para se referir aos presbiterianos, batistas, metodistas e outros segmentos de missão²⁸².

Em um primeiro momento, poderíamos dizer que essas disciplinas foram projetadas como instrumentos que visavam ensinar aos novos convertidos um comportamento, uma ética ou uma teologia ideal. Todavia, cabe ressaltar que os neófitos não foram os únicos afetados por essas medidas. Em linhas gerais, tais punições foram empregadas para reprimir qualquer conduta entendida como desviante. Nas palavras de Rubem Alves, as disciplinas eclesiais poderiam ser definidas como:

[...] um conjunto de mecanismos, regulados por um texto universalmente aceito dentro dos limites da Igreja, que cataloga as faltas passíveis de punição, recebe queixas e denúncias contra os transgressores, julga-os e pune-os com penas que podem ser admoestações, afastamento da participação nos sacramentos e exclusão, pela qual o faltoso é eliminado da comunhão da Igreja. Mediante a institucionalização da disciplina eclesial, pela qual o comportamento individual é submetido ao julgamento dos tribunais, a Igreja afirma que o conhecimento ético é monopólio seu. Afirma, ainda mais, que a condição para a participação do indivíduo na comunidade é a sua conformidade com este conhecimento. Ao arrogar o seu

²⁸² Rubem Alves defendeu que o *Protestantismo de Reta Doutrina* se caracterizava por privilegiar a concordância de uma série de formulações doutrinárias. Esses postulados eram tidos como expressões da verdade e deveriam ser afirmados, sem nenhuma sombra de dúvidas, como condição exclusiva para a participação da vida eclesial. Em seus estudos, ele afirmou que as denominações de missão se enquadravam nessas categorias. Logo, concordamos com a sua perspectiva, pois a partir da análise das fontes, percebemos que um dos pré-requisitos dos batistas para a comunhão era a adesão aos postulados teológicos oficiais. **Ver:** CAMPOS, Leonildo Silveira. **O Discurso Acadêmico de Rubem Alves sobre “Protestantismo” e “Repressão”:** **Algumas Observações 30 Anos Depois.** *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 102-137, 2008.

direito de impor penalidades, ela afirma o seu status de consciência do crente²⁸³.

Conforme podemos observar acima, as práticas disciplinares se encontravam a serviço de um projeto institucional. A Igreja almejava deter o monopólio do conhecimento ético, ou seja, a legitimidade para pronunciar as sentenças “tu podes” e “tu não podes”. Logo, o discurso oficial arrogava para si o poder de estabelecer uma postura hierárquica com relação aos seus membros. Acreditando que o novo crente não seria capaz de discernir de forma espontânea o que fazer em face das adversidades da vida, a igreja se posicionava como “mestra” e tratava os seus fiéis como “aprendizes”. Em tese, pode-se afirmar que essa dualidade caracterizava a socialização de homens e mulheres no universo protestante. Enfim, para esses indivíduos restava aceitar (ou não) essas imposições.

Para Rubem Alves, a substituição da consciência ética individual pela consciência ética coletiva era a espinha dorsal dos mecanismos disciplinares. As ações pecaminosas, quando não julgadas por um grupo de poder, eram avaliadas pela congregação. Segundo o teólogo, esse traço esteve presente nos segmentos evangélicos mais populares da primeira metade do século XX.

A PIBRJ, como sentinela de sua denominação, seguiu esses padrões. Nessa igreja a instituição da relação “mestra-aprendiz” ocorria logo na entrada desse novo crente para o seio dessa comunidade. No trecho que destacamos abaixo, observamos que a igreja julgava e avaliava a recepção ou a reprovação dos candidatos ao batismo. A iniciativa individual de filiar-se a igreja só poderia ser consolidada através da chancela comunitária da congregação:

Declarada aberta a sessão, apresentam-se para fazer sua profissão de fé os seguintes candidatos: Jayme Ferreira de Magalhães, Antônio Calheiros dos Santos e D. Marietta dos Santos. Tendo ouvido seus testemunhos, a igreja resolve receber, para o batismo, o primeiro candidato mencionado por proposta do irmão João Dórea e nomear uma comissão composta dos irmãos: José Hemetério de Barros, Nehemias Soares e Gil Barcelar; e também designar para a terceira uma comissão composta das irmãs D. Maria Gesteira, D. Alzira de

²⁸³ ALVES, Rubens. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola-Teológica, 2005. p. 205.

Souza e D. Henriqueta Magalhães. De acordo com o relatório da comissão para o candidato José Fidélis da Cruz, é o mesmo recebido por proposta do irmão Gil Barcellar. Continua a comissão nomeada para o candidato Antônio Corrêa. A comissão nomeada para fallar com o candidato Erasmo Wolmer apresenta o relatório pelo qual se verifica que elle apesar de já ter sido recebido não manifesta desejo de identificar-se com a nossa igreja. Em razão disso, fica resolvido por proposta do irmão João Magalhães, annular-se a recepção daquelle moço²⁸⁴.

O ingresso dos novos convertidos na PIBRJ ocorria mediante ao juízo público. Isso significa que a congregação era uma agente ativa nas tomadas de decisões institucionais. Sem anular o poder dos oficiais, cabe ressaltar que entre os batistas, as pessoas comuns (quando reunidas em assembleias) possuíam, mesmo de forma desproporcional, espaços para apresentar suas vozes, opiniões e posicionamentos. Desse modo, a agência das classes populares da PIBRJ torna-se algo imprescindível para as análises das ocasiões em que a igreja se projetou na relação “mestra-aprendiz”.

Nas denominações regidas pelo sistema de presbitério, as decisões oficiais são executadas aristocraticamente. Entre os batistas, regidos pelo sistema congregacional, as deliberações são executadas mediante ao voto da maioria. À vista disso, enquanto no primeiro grupo a cadeira de “mestre” é ocupada pelo pastor e seus presbíteros, entre o segundo, esse assento encontra-se preenchido pelos membros de maior prestígio²⁸⁵. Logo, pensando nesses mecanismos institucionais de controle, é preciso ter em mente que no caso dos batistas a congregação compõe os tribunais disciplinares sob a larga influência da sua elite

²⁸⁴ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 17 de abril de 1924.

²⁸⁵ Os batistas afirmam que a partir do regime congregacional, vivenciavam uma democracia plena em suas comunidades locais. Todavia, essa propaganda precisa ser problematizada. Em linhas gerais, não podemos negar que, comparado aos presbiterianos, os batistas gozavam de maior agência das classes leigas em seus processos decisórios. Contudo, mesmo sem instituir grupos exclusivamente responsáveis pelas execuções gerais da igreja (tais como os presbitérios entre os presbiterianos) os batistas possuíam seus elementos informais de distinção social. Em outras palavras, a quantidade de tempo que determinado membro possuía na comunidade, o histórico de cargos que por ele foi assumido e a posição social do indivíduo eram traços que os destacavam dos demais membros da comunidade. Por conta do poder e da influência (além da proximidade com o pastor) esses irmãos dificilmente perdiam disputas frente aos embates promovidos em assembleias. **Ver:** CAVALCANTI, H. B. **O Projeto protestante no Brasil do Século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista.** Revista de Estudo da Religião. N° 4/ 2001/ pp. 61-93. ISSN 1677-1222.

formal (como no caso dos oficiais da igreja) ou informal (como no caso dos membros de destaque socioeconômico).

A partir do exposto é preciso sublinhar que a análise realizada por Rubem Alves que deu origem ao livro *Religião e Repressão*, é insuficiente para a compreensão das disciplinas batistas. Afinal, quando o autor elaborou o seu material, possuía em seu horizonte de análise a denominação presbiteriana²⁸⁶. Pensar essas práticas entre os batistas é uma tarefa sensivelmente distinta, pois, diferentemente do grupo que Rubem Alves investigou, os batistas não adotam claramente um código organizado, que normatize a postura do seu fiel perante a sua comunidade religiosa e seus espaços públicos.

Se por um lado o trabalho do teólogo é insatisfatório para a compreensão do *modus operandi* do código disciplinar batista, por outro temos a análise de Marli Geralda Teixeira, que apresenta apontamentos mais adequados sobre essa questão. Buscando investigar as categorias de pensamento dos batistas baianos, ela estudou, especificamente, os casos de exclusão de membros da Primeira Igreja Batista de Salvador. Desse modo, a historiadora trouxe significativas contribuições para o debate²⁸⁷.

É necessário evidenciar que essa denominação defende que a Bíblia encerra as regras de fé e prática determinadas por Deus. O documento *Pacto e Comunhão* (manual eclesiológico dos batistas brasileiro), por exemplo, reforça essa

²⁸⁶ Rubem Alves encontrou notabilidade nas academias brasileiras como educador. Contudo, antes de ocupar este espaço, o mesmo atuou como teólogo e pastor presbiteriano. A interrupção de suas atividades pastorais se deu após ter sido exilado na Ditadura Militar. Experiência que o permitiu escrever a obra que inicialmente foi chamada de *Protestantismo e Repressão* e depois foi intitulada de *Religião e Repressão*. Neste livro Rubem Alves conta como que a partir da década de 1960, as várias igrejas no Brasil vieram a romper com as suas respectivas unidades ideológicas-teológicas. Ao narrar o surgimento de novas, distintas e divergentes maneiras de se articular a fé, isto é, novas teologias, novas maneiras de compreender o mundo e novos tipos de auto-compreensão, ele sublinhou o fortalecimento de *Mecanismos Institucionais de Controle* criados para impedir essas transformações. Como pastor e teólogo presbiteriano, Rubem Alves utilizou Manuais de Disciplinas como fontes de análise. Cabe ressaltar que esse documento na versão batista é inexistente. **Ver:** ALVES, Rubens. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola-Teológica, 2005. p. 35

²⁸⁷ Marli Geralda Teixeira é uma pioneira nos estudos historiográficos sobre o Protestantismo no Brasil. Defendendo a sua tese na Universidade de São Paulo, em 1983, a historiadora produziu uma obra de referência sobre o protestantismo nacional através dos horizontes metodológicos da História das Mentalidades e da História Cultural. **Ver:** TEIXEIRA, Marli Geralda. **Nós Batistas... Um Estudo de História das Mentalidades**. Tese de doutorado, São Paulo: USP, 1983.

concepção. Seleccionamos aqui um de seus trechos sobre o lugar da Bíblia no contexto das comunidades batistas locais:

A bíblia fala com autoridade porque é a Palavra de Deus. É a suprema regra de fé e prática porque é testemunha fidedigna e inspirada dos atos maravilhosos de Deus através da revelação de si mesmo e da redenção, sendo tudo patenteado na vida, nos ensinamentos e na obra salvadora de Jesus Cristo. As escrituras revelam a mente de Cristo e ensinam o significado do seu domínio. Na sua singular e uma revelação da vontade divina para a humanidade, a Bíblia é a autoridade final que atrai as pessoas a Cristo e as guia em todas as questões de fé cristã e dever moral. O indivíduo tem que aceitar a responsabilidade de estudar a Bíblia, com mente aberta e com atitude reverente, procurando o significado de sua mensagem através de pesquisa e oração, orientando a vida debaixo de sua disciplina e instrução. A Bíblia, como revelação inspirada da vontade divina, cumprida completada na vida e nos ensinamentos de Jesus Cristo, é a nossa regra autorizada de fé e prática²⁸⁸.

A concepção do texto bíblico como algo que, por si só, é suficiente para normatizar a conduta dos fiéis, não se encontra exclusivamente nas declarações doutrinárias. Assim como esses documentos defendem que “a Bíblia guia as pessoas em todas as questões de fé cristã e dever moral” e é a “única regra autorizada de fé e prática”, outros artigos também reverberaram essa compreensão. *O Jornal Batista*, por exemplo, apresentou matérias que convergiam para esse ponto.

Este periódico divulgou amplamente a doutrina da responsabilidade do crente na condução da sua vida a partir do Novo Testamento. Levando em conta que, teoricamente, a Bíblia era o único livro normativo aceitável pelos batistas, naturalmente, esses pastores e missionários não elaboraram nenhum documento de ordem ou códigos obrigatórios. Em linhas gerais, entendia-se que essas noções seriam dadas espontaneamente pelo Espírito Santo através da leitura dos textos sagrados. Segundo a confissão batista, cada indivíduo deveria interpretar, com o auxílio da terceira pessoa da trindade, qual a melhor conduta sem que para isso se

²⁸⁸**Pacto e Comunhão: documentos batistas.** OLIVEIRA, S (org). Rio de Janeiro: Convicção, 2010. p. 36.

submeta a qualquer autoridade²⁸⁹. É isso que notamos ao ler um trecho deste jornal publicado em dezembro de 1943:

As igrejas batistas não se orientam por nenhum manual de ordem ou disciplina, ou por qualquer autoridade ou interpretação da Bíblia externa a elas, mas seguem de acordo com o discernimento que têm das Escrituras mediante o estudo da mesma e o auxílio do Espírito Santo. Para os batistas a autoridade doutrinária e eclesiástica reside na Palavra de Deus, interpretada por eles mesmos individualmente e não por qualquer outro indivíduo²⁹⁰.

Conforme sublinha Teixeira, a inexistência de um regulamento oficial (que oriente o comportamento dos fiéis) está em harmonia com dois termos fundamentais na teologia batista, isto é, o conceito de individualismo²⁹¹ e de interpretação individual do texto sagrado²⁹². Dessa maneira, partindo do pressuposto de que entre o ser humano e a sua divindade não existe nenhuma mediação, conclui-se também que entre a vontade de Deus e a vontade do homem não deve existir interferências, sejam elas individuais ou institucionais²⁹³.

Todavia, a práxis religiosa cotidiana tomou caminhos diferentes daqueles previstos pelos monumentos teológicos oficiais. Mesmo defendendo a ausência de manuais de conduta, os batistas desenvolveram aquilo que Rubem Alves chamou

²⁸⁹ TEIXEIRA, Marli Geralda. **Nós Batistas... Um Estudo de História das Mentalidades**. Tese de doutorado, São Paulo: USP, 1983. p. 50.

²⁹⁰ **O Jornal Batista**, 23 de dezembro de 1943, p. 3.

²⁹¹ O conceito de individualismo na teologia batista está relacionado com os aspectos da salvação. Segundo A. B. Langston, missionário da Junta de Richmond e autor do livro *Esboço de uma Teologia Sistemática*, a salvação é estabelecida pela Graça de Deus mediante a fé. Contudo, essa fé equivale à confiança e ao compromisso individual do crente com o texto bíblico. Desse modo, para os batistas o crente é salvo exclusivamente por Deus mediante a sua fé individual. Em outros termos, não existe nenhum sacerdote, nenhuma instituição e nenhuma tradição que possa possibilitar o acesso a salvação. Somente a ação da Graça mediante a fé. Essa é a base do pensamento individualista dos batistas. **Ver:**

LANGSTON, A. B. **Esboço de Teologia Sistemática**. Rio de Janeiro: Editora Convicção, 2019.

²⁹² Assim como foi dito acima, na teologia batista não existe intermediário entre o homem e Deus naquilo que se refere ao ato divino de salvar. Logo, seguindo essa mesma direção, não também não existem intermediários entre o crente e a interpretação legítima do texto bíblico. Para essa denominação o Espírito Santo ilumina a leitura do texto a fim de apresentar uma fisionomia da salvação. **Ver:** LANGSTON, A. B. **Esboço de Teologia Sistemática**. Rio de Janeiro: Editora Convicção, 2019.

²⁹³ TEIXEIRA, Marli Geralda. **Nós Batistas... Um Estudo de História das Mentalidades**. Tese de doutorado, São Paulo: USP, 1983. p. 52.

de “Mecanismos Institucionais de Controle”²⁹⁴. Logo, visando dar conta das adversidades diárias encaradas pela comunidade, as igrejas batistas afastaram-se de seus postulados teóricos e organizaram tribunais ocasionais para regular a conduta de seus fiéis.

Para visualizar as ambiguidades entre o discurso e a prática, basta comparar as citações acima (referentes ao Pacto dos Batistas e ao Jornal Batista) com os estatutos da PIBRJ de 1927. Nele podemos observar a possibilidade de penas de “admoestação” ou “exclusão” que não são descritas nas declarações oficiais. Enquanto os “documentos de cima” apontam que o Espírito Santo diz ao homem o caminho que deve ser seguido, os “documentos de baixo” sinalizam que a igreja local desenvolveu dispositivos para normatizar a vida de seus membros:

Art. 9º Estão sujeitos à pena de admoestação ou exclusão, applicada pela Igreja em sessão, por maioria de votos, os membros: 1º que de qualquermodo prejudicarem os trabalhos de culto religioso, os créditos da Igreja ou de sua doutrina; 2º Que infringirem estes Estatutos, regime interno e deliberações officiaes da Igreja; 3º Que procedem na sua vida pública ou particular, contrariamente aos ensinios, princípios e moral do Evangelho²⁹⁵.

Vale destacar que a PIBRJ não foi a única igreja a instituir esses mecanismos de controle social em seus estatutos. De acordo com os registros presentes nos livros de atas da Convenção Batista Brasileira, as comunidades de outros estados também adotaram tais medidas. As práticas disciplinares foram realizadas em amplitude nacional²⁹⁶. Segue abaixo um quadro, extraído das atas das assembleias nacionais, referente ao desempenho da denominação no ano de 1922. Nele podemos observar o registro das exclusões ocorridas naquele mesmo ano:

Número de Igrejas	259
-------------------	-----

²⁹⁴ Entende-se como Mecanismos Institucionais de Controle os órgãos criados pela igreja a fim de normatizar a conduta e a categoria de pensamento dos fiéis que se agravaram nos tempos de repressão. Para saber mais ver: ALVES, Rubens. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola-Teológica, 2005.

²⁹⁵ **Estatutos da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1927. p. 8.

²⁹⁶ **Ata e Relatório da Convenção Batista Brasileira**, 22 de junho de 1922.

Número de Congregações	656
Número de Batismos	2756
Número de Cartas Demissórias	1242
Número de Reconciliação	657
Número de Falecimento	297
Número de Exclusões	961
Número de Demissões	1089
Total	20614

Tabela 7 - Relatório de 1922 da Comissão de Estatísticas da Convenção Batista Brasileira.

A partir dessas informações, podemos problematizar a afirmação de que as igrejas batistas “nunca formularam livros de ordem ou de disciplina com caráter de códigos obrigatórios²⁹⁷”. Essas alegações não podem ser lidas ao pé da letra. Afinal, o fato da não formulação de livros de ordem não anula a elaboração informal de códigos disciplinares.

Concordando com Teixeira, argumentamos que as rígidas disciplinas aplicadas pela PIBRJ ocorreram a partir das insuficiências existentes na declaração doutrinária dos batistas e a negação de determinados costumes da sociedade carioca. Cabe ressaltar que a expressão “repúdio à impiedade e toda a incontinência humana” é muito ampla e genérica para dar conta do complexo contexto cultural que a igreja se encontrava. Desse modo, na iminência dessas brechas, a PIBRJ (por meio dos seus líderes) adquiriu abertura para interpretar, deduzir e criar normas que a atenderia em situações concretas.

Uma vez que o Pacto estabelecia que todo crente deveria negar a mundanidade (sem exemplificar os comportamentos inadequados), a apreciação e a aplicação das sanções acabava entrando na rota daqueles que obtinham o poder de impor as suas interpretações aos demais. A respeito dessas indefinições doutrinárias, Marli Geralda Teixeira tece o seguinte comentário:

[...] já que “o que é o certo” e “o que é o errado” não estão codificados, fica aberto o caminho tanto para o fortalecimento da autoridade da instituição quanto para a supremacia do

²⁹⁷O **Jornal Batista**, 23 de dezembro de 1943, p. 3.

costume sobre os atos da coletividade. Forma-se, então, um código não escrito, costumeiro, baseado na negação dos padrões de comportamento mais comum da sociedade global. Isto é, os hábitos cultivados pela sociedade quanto o lazer, ganho, relacionamento familiar e sexual são interpretados pela igreja sob uma ótica tão estreita, que os mesmos tornar-se-ão praticamente proibidos. Assim, a ética não escrita dos batistas será a “lei do não”. A sociedade joga, fuma, bebe, une-se maritalmente, acompanha a moda, dança, diverte-se? O batista repudia tudo isso, exatamente porque são comportados socialmente aceitos e generalizados, fundamentados na valorização do prazer e na dominação do homem sobre o seu próprio corpo. Já que a mentalidade batista se orienta a partir da submissão do homem a Deus e à Igreja, o controle do seu corpo não lhe pertence e jamais poderá ser usado para o seu próprio prazer²⁹⁸.

Até aqui, evidenciamos que as práticas disciplinares ocorriam com frequência no Protestantismo de Reta Doutrina. A partir disso, argumentamos que os batistas não possuíam um código doutrinário claro para normatizar o comportamento dos seus fiéis diariamente. Era de atribuição dos próprios membros julgar e aplicar as disciplinas frente as situações não descritas e previstas nas declarações de fé. Contudo, a grande pergunta que devemos fazer nessa altura do texto é: como ocorriam esses processos punitivos?

Todas as medidas disciplinares se desenvolviam a partir de um procedimento padrão. Tais processos se iniciavam por meio de denúncias. Essas delações (feitas por membros da PIBRJ) eram transmitidas aos oficiais da igreja, isto é, o pastor e seus diáconos. Contudo, em muitas ocasiões, ao se reunirem em assembleias, essas queixas eram apresentadas diretamente para toda a comunidade.

Como todos os fatos deveriam vir a público, normalmente os casos mais difíceis e graves eram filtrados pelos oficiais antes de serem levados para a congregação. Essa providência era tomada porque a liderança procurava encontrar

²⁹⁸ TEIXEIRA, Marli Geralda. **Nós Batistas... Um Estudo de História das Mentalidades**. Tese de doutorado, São Paulo: USP, 1983. p. 50.

a melhor maneira de expor ou não os casos. No trecho abaixo, temos um registro de acusação sendo prestada aos oficiais²⁹⁹:

Em seguida o irmão Soren transmite uma comunicação que lhe foi feita em relação à irmã D. Carmélia de Macedo. Esta irmã tem feito e continua a fazer graves acusações contra seu genro, o irmão Nilton Ferreira, dizendo que elle, apesar de casado, está namorando uma moça membro de nossa Igreja. Dona Carmélia tem falado com diversas pessoas da Igreja, pedindo-lhes para vigiarem ao irmão Nilton e a moça contra a qual levanta semelhante acusação³⁰⁰.

Após a primeira denúncia ocorria a primeira investigação. Conforme consta nos registros, depois de ouvirem as acusações de Dona Carmélia, os oficiais se reuniram e se organizaram para estudar o caso a fundo. No entanto, a princípio nenhuma prova em favor da queixa de Carmélia foi encontrada. “Alguns officiaes da Igreja e outros irmãos prestando bastante atenção ao procedimento de ambos, nada acharam que pudesse justificar tal accusação³⁰¹”. Tendo em vista essa realidade, a liderança da PIBRJ optou por não levar o assunto para a assembleia, conduzindo-o de modo sigiloso. Desse modo, encontrou-se sob a atribuição do Pr. Soren, o trabalho de “aconselhá-la a não continuar na propaganda que estava fazendo contra seu genro e uma das jovens mais dignas da Igreja³⁰²”.

No entanto, conforme prossegue o registro, Dona Carmélia não atendeu as recomendações do seu pastor. Visto isto, ao continuar difamando seu genro, o pastor e seus diáconos decidiram tomar outra providência. “Após várias considerações, fica resolvido convidar-se aos irmãos Nilton e sua sogra a virem perante os officiaes da Igreja prestar explicações sobre o assumpto³⁰³”. Isto posto, às 19:30h, todos os diáconos que ali estavam optaram pela interrupção imediata da reunião.

Sendo reaberta às 21:00h, o encontro foi reiniciado com a presença do pastor, dos officiaes, do irmão Nilton e da sua sogra. Após explicar aos novos

²⁹⁹ Conforme falamos na introdução desta dissertação, todos os nomes envolvidos nesses processos disciplinares serão preservados. Logo, os nomes originaes serão substituídos por pseudônimos da minha autoria.

³⁰⁰ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 7 de agosto de 1917.

³⁰¹ Ibidem.

³⁰² Ibidem.

³⁰³ Ibidem.

integrantes o motivo pelo qual foram convocados, F. F. Soren concedeu a palavra à Dona Carmélia para apresentar as suas devidas explicações. Diante da liderança de sua comunidade religiosa, a mesma sustentou todas as suas acusações baseando-as no “facto de que seu genro costuma olhar muito para a moça e esta para elle³⁰⁴”.

A pedido dos oficiais foi solicitado que Dona Carmélia apresentasse as provas que possuía para acusar o seu genro. Logo, respondendo que nutria sérias desconfianças de Nilton, ela afirmou que mais cedo ou mais tarde a igreja veria que se ela tinha ou não motivos para acusá-lo. A partir disso, foi registrado que Dona Carmélia prestou o seguinte testemunho:

Domingo, 6 de Agosto, Dona. Carmélia ao sahir de casa pela manhã para vir ao culto, deixara em casa seu genro, que por qualquer circunstância não poderá vir à Igreja. Chegando aqui, como não tivesse visto a moça contra quem nutre suas desconfianças, começou a propagar (chegando a falar com a esposa de um official da Igreja) que aquella jovem e seu genro tinham com certeza marcado alguma entrevista para aquelle dia, razão por que não se achavam na Casa de Oração. Pouco depois foi vista no templo a referia moça³⁰⁵.

Após ouvir as acusações contra ele, os oficiais deram a palavra ao irmão Nilton. Ao dizer serem falsas as acusações que foram levantadas por sua sogra, o mesmo pediu que fosse feita a uma “rigorosa sindicancia” contra ela. Desse modo, “não tendo Dona Carmélia se manifestado arrependida e taes causas, foi resolvido levar-se o caso ao conhecimento da Igreja³⁰⁶”.

Conforme falamos anteriormente, diferentemente deste último caso, a maioria das exclusões se iniciava com delações públicas. Entre elas poderíamos citar a punição imposta a Dona Juliana de Souza Filho. Conforme sinalizam as atas regulares da PIBRJ, “por se ter desviado dos ensinamentos da Palavra de Deus (Ex20:14), conforme o seu próprio testemunho as pessoas e membros desta Igreja [...], é excluída D. Juliana de Souza Filho³⁰⁷”.

³⁰⁴ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 7 de agosto de 1917.

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ Ibidem.

³⁰⁷ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 25 de fevereiro de 1923.

Refletindo sobre a narrativa deste caso, foram sistematizados alguns apontamentos. O primeiro deles consiste na maneira em que foi registrada a conduta desviante que resultou na exclusão. No livro de Êxodo capítulo 20, no versículo 14, encontramos a seguinte expressão: “não adulterarás”. Vale lembrar que, geralmente, a palavra adultério entre os batistas era empregada para se referir a um relacionamento extraconjugal. Todavia, além desse uso, esse termo também poderia ser aplicado para nomear defloramentos cometidos antes do matrimônio, isto é, fornicação.

As atas não apresentam informações precisas sobre a conduta de Dona Juliana. A única coisa que sabemos é que essa irmã cometeu um pecado de cunho sexual. No entanto, podemos perceber de forma muito clara que o seu comportamento foi ocultado intencionalmente. Ao registrar o caso, o secretário da igreja substituiu a escrita literal versículo “não adulterarás” pela utilização apenas de sua referência bíblica “Ex 20:14”. Seriam os pecados sexuais tão graves para essa comunidade a ponto de serem relativamente omitidos em seus registros oficiais?

Uma segunda observação importante que precisamos fazer é que a acusação contra Dona Juliana foi levantada por João Dórea. Esse agente comercial chegou a PIBRJ no dia 29 de junho de 1916 por meio de carta demissória³⁰⁸. As fontes não informam a sua igreja de procedência e sua data de batismo. Contudo, sabemos que esse sergipano de 46 anos possuía notabilidade em sua comunidade religiosa. Levando em consideração que esse senhor era visto como um membro “maduro” na fé, Dona Juliana foi excluída da igreja sem ao menos apresentar provas em favor da sua defesa.

Foi observado, portanto, que existiam ao menos 4 categoriais centrais de condutas desviantes que são passíveis de medidas disciplinares no dia a dia da PIBRJ. No primeiro grupo localizamos as infrações que colocam em risco a reta doutrina da igreja, isto é, a adesão a novas teologias, quebra do domingo, abandono de cultos etc. No segundo, observamos as condutas que incidem sobre a liberdade do uso do corpo e do prazer: ida a jogos de futebol, dança, adultérios, sexo extraconjugal, bebida, frequência a teatros, cinemas, modas, etc. No terceiro,

³⁰⁸Cadastro de Membros da PIBRJ. p. 107.

encontramos as práticas que afetam a estabilidade da instituição, ou seja, insubmissões ou oposições a liderança. No quarto e último identificamos os costumes a contrapelo da censura social: furto, peculato, jogo do bicho etc.

Assim como apontou Marli Geralda Teixeira, o enquadramento do fiel em qualquer uma dessas categorias resultaria na aplicação imediata das sanções disciplinares que, embora evoluam no processo histórico e possam variar a depender do nível sócio intelectual da população de cada igreja, orientam-se sob o princípio da defesa da imagem da igreja e o fortalecimento da autoridade da instituição. Visto isto, vale lembrar que Dona Juliana foi excluída para “zelar o seu próprio testemunho, a imagem das pessoas envolvidas e a reputação da sua igreja”³⁰⁹.

3.2

Os processos disciplinares e a construção da diferença.

Determinados aspectos das identidades batistas cariocas, segundo nossa hipótese, foram elaborados nas tramas de processos disciplinares da PIBRJ. Levando em consideração que tais mecanismos eram utilizados para separar os que eram tidos como “joio” daqueles que eram assimilados como “trigo”, entendemos que essas são as principais experiências que nos ajudarão a investigar a autocompreensão desses protestantes na cidade do Rio de Janeiro. Afinal, assim como afirma Tomas Tadeu da Silva, toda a identidade (individual ou social) é elaborada em correlação com o outro, isto é, o diferente, o ilegítimo ou o inferior³¹⁰.

³⁰⁹ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 25 de fevereiro de 1923.

³¹⁰ Em uma primeira instância, definir o conceito de identidade parece uma tarefa simples. Em linhas gerais, “identidade” seria, obviamente, aquilo que se é: “sou brasileiro”, “sou negro”, “sou heterossexual”, “sou jovem”, “sou homem”, “sou cristão” entre outras características. Dessa forma, a identidade, assim concebida, parece ser uma “positividade”, uma característica independente ou um fato autônomo. Nessa perspectiva do senso comum, a identidade só possui como referência a si própria. Em outros termos, ela é autocontida e autossuficiente. Tomas Tadeu da Silva, por sua vez, desconstruirá essa estrutura de pensamento ao propor que todo “eu” é definido na comparação e diferenciação do “outro”. **Ver:** SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais.** Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 74.

De acordo com os argumentos de Kathryn Woodward, Tomaz Tadeu da Silva e Stuart Hall, as identidades não são entidades naturais. Na realidade, elas são resultado dos atos de criação oriundos das agências humanas individuais ou coletivas. Em outros termos, dizer que essas identidades são elaboradas na ação significa, ao mesmo tempo, assumir que esses bens simbólicos não são objetos essenciais ou orgânicos. Nas palavras de Tomaz Tadeu da Silva “as identidades não são coisas que se estão simplesmente aí, a espera de serem reveladas ou descobertas, respeitadas ou toleradas³¹¹”. Desse modo, ao assumir que as identidades não são criaturas de ordem natural e transcendental, compreendemos que elas são dotadas de historicidade.

Comumente, a identidade coletiva é tida como um processo de identificação construído através do reconhecimento de alguma origem comum, de características que são partilhadas com outros grupos ou ainda a partir de um mesmo ideal. Stuart Hall, por sua vez, defende que é a partir desses fundamentos básicos que se forma a base da solidariedade e da fidelidade de determinado grupo identitário. A respeito do termo “identificação”, Hall traz o seguinte apontamento:

A identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobre determinação, e não uma subsunção. Há sempre “demasiado” ou “muito pouco” – uma sobre determinação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao “jogo” da *différance*. Ela obedece à lógica mais-que-um. E uma vez que, como num processo, a identidade opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de “efeitos de fronteiras”. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constrói³¹².

Para compreender o nascimento das identidades coletivas é necessário dominar as regras do “jogo das *différance*”. Assim como afirmou Stuart Hall na citação acima, as relações de diferenciações ocorrem tanto por meio de sistemas simbólicos de representação, quanto por meio de formas de exclusão social.

³¹¹ SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 76.

³¹²HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 106

Complementando essa reflexão, Kathryn Woodward afirma que “a identidade não é o oposto da diferença. Na verdade, ela depende da diferença³¹³”.

Nas suas relações sociais, todo indivíduo estabelece (socialmente e simbolicamente) suas fronteiras de diferenciações a partir da intervenção de sistemas classificatórios. Para Woodward, essas estruturas sempre são operadas em categorias binárias. Cabe ressaltar que, em sua opinião, geralmente são aplicadas a (pelo menos) dois grupos opostos, isto é, o “nós/eles” e o “eu/outro”.

Utilizando a religião como modelo a fim de evidenciar as formas em que os processos simbólicos se desenvolvem, a autora mostrou que as identidades religiosas são produzidas e reproduzidas mediante a duas possibilidades: as sagradas e as profanas. Tendo em vista que não existe nada inerentemente ou essencialmente “sagrado” nos objetos e ideias, tais produtos somente são vistos de maneira sacralizada, uma vez que, em determinado momento, foram simbolizados por algum grupo que detém o poder de classificá-los. Visto isto, Woodward afirma que o sagrado é tudo aquilo que é definido e marcado como diferente em relação ao profano. Em síntese, é em oposição ao “outro” que o “eu” se consolida como tal³¹⁴.

Concordando com esses pressupostos, Tomas Tadeu da Silva também afirma que identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência. Em seu pensamento, a forma afirmativa em que expressamos a identidade geralmente esconde essa relação. A partir disso, o intelectual compreende que quando dizemos “sou brasileiro” parece que estamos fazendo referência a uma identidade que se encerra em si mesma. Todavia, nós só pronunciamos essa afirmação porque existem os “outros” que não são brasileiros. Logo, em um mundo imaginário, totalmente homogêneo, em que todas as pessoas compartilham da mesma identidade, as afirmações identitárias não fariam sentido. Dessa forma, a expressão “sou brasileiro”, na realidade, é parte de uma extensa cadeia de “negações”, e, obviamente, de diferenças. Assim, por trás da afirmação “sou

³¹³ WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 40.

³¹⁴ Ibidem, p. 42.

brasileiro” deve-se ler “não sou argentino”, “não sou chinês”, “não sou japonês” e assim por diante³¹⁵.

Compreendendo que o conceito de identidade não é natural e carrega em si historicidade, entendemos que esses bens simbólicos são elaborados por indivíduos a partir das suas correlações de diferenciações. Logo, cabe aqui mencionar que, a nosso ver, a mais adequada definição sobre identidade coletiva se encontra nos textos de Stuart Hall. Seguindo as suas trilhas, em todas as ocasiões em que o termo “identidade” foi e ainda vier a ser utilizado no decorrer deste texto dissertativo, estaremos nos referindo a:

[...] pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. Elas são o resultado de uma bem-sucedida articulação ou “fixação” do sujeito ou do fluxo do discurso – aquilo que Stephan Heath, em seu pioneiro ensaio sobre “sutura”, chamou de “uma intersecção”[...] as identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir, embora “sabendo” (aqui a linguagem da filosofia da consciência acaba por nos trair), sempre construída ao longo de uma “falta”, ao longo de uma divisão, a partir do lugar do outro e que, assim, elas não podem, nunca, ser ajustadas – idênticas – aos processos de sujeitos que são nelas investidos³¹⁶.

³¹⁵ SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 75.

³¹⁶ Em seu ensaio “Quem precisa da identidade?” Stuart Hall apresenta como ponto de partida a seguinte problemática: quem e o que nós representamos enquanto falamos a respeito de nós mesmos? Argumentando que o sujeito sempre fala a partir de uma posição histórica e cultural específica, ele reafirma que os discursos de diferenciação são dotados de historicidade. Partindo desse ponto, o autor defende a existência de duas categorias diferentes para a compreensão do conceito de identidade cultural. A primeira delas refere-se ao fato que toda comunidade busca recuperar a “verdade” sobre o seu passado na “unicidade” de uma história e de uma cultura compartilhada que poderia reforçar ou reafirmar essa autocompreensão. Em um segundo momento, Hall argumenta que “identidade cultural” é “uma questão tanto de tornar-se quanto de ser”. Em sua opinião, dar razão para isso não significa negar que a identidade tenha um passado, mas reconhecer que, ao reivindicá-la, os indivíduos a reconstróem e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação. A partir disso, o autor sai em defesa de uma elaboração de identidade social que não esteja a serviço de uma identidade fixada na rigidez da oposição binária, tal como as dicotomias “nós/eles”. Em síntese, ele sugere que, embora seja construído por meio da diferença, o sentido da identidade não é fixo. Para explicar isso ele emprega o conceito de *différance* de Jacques Derrida. Segundo esse autor, o significado é sempre diferido ou adiado; ele não é completamente fixo ou completo, de forma que sempre existe um deslizamento. Visto isto, a proposta de Hall enfatiza a fluidez da identidade. Ao ver a identidade como questão de “tornar-se”, aqueles que reivindicam a identidade não se limitariam a ser posicionados pela identidade: eles seriam capazes de posicionar a si próprios e de reconstruir e transformar as identidades históricas, herdadas de um suposto passado comum. **Ver:** HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 111.

Após discutir as categorias pelas quais as identidades são formadas, torna-se necessário tratar dos meios em que ocorrem tais processos. Em outras palavras, é preciso evidenciar que tanto a identidade como também a diferença nascem como resultados dos atos de criação linguística. Assim mencionado a pouco, Tomas Tadeu da Silva acusa que, geralmente, tendemos a tomar as identidades como dadas ou fatos da vida. Contudo, nos esquecemos que, segundo o autor, geralmente “tendemos a tomar as identidades como dadas, como fatos da vida e com frequência esquecemos que “a identificação e a diferença têm que ser nomeadas³¹⁷”. É justamente por conta do fato das identidades serem elaboradas dentro e não fora do discurso que precisamos avaliá-las sendo produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas e através de estratégias e iniciativas próprias.

Nessa perspectiva, serão selecionados a seguir alguns registros dos processos disciplinares da PIBRJ para discutir a elaboração de identidades batistas cariocas por meio das identificações e das diferenciações presentes nestes discursos. Sublinho que essas narrativas estarão organizadas a partir dos grandes grupos de infrações, isto é, condutas que: 1- colidem com a proposta doutrinária dos batistas; 2- colocam em risco a hierarquia de poder da igreja; 3- incidem sobre a liberdade do uso do corpo para o prazer; 4- coincidem com a cesura social e costumes que afetam as estruturas familiares. Através desses procedimentos buscamos evidenciar os sinais das categorias de autocompreensão dessa comunidade.

3.2.1

O abandono da “reta doutrina” do Evangelho.

Os atos disciplinares ocorridos em função do abandono das doutrinas estavam entre as aplicações mais regulares da PIBRJ. Essas penalizações geralmente ocorriam devido à renúncia (ou conciliação) do protestantismo em detrimento de outras religiões ou denominações evangélicas. Mesmo não sendo

³¹⁷ SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 77.

assimiladas como crise de moralidade, a existência de “heresias” ou “apostasias” constituíam uma categoria de pecado extremamente grave. Cabe ressaltar que esse tipo de transgressor não seria aquele que apenas sucumbiu à fraqueza da sua própria carne. Na realidade o “apóstata” é alguém que rejeita um conhecimento absoluto sobre Deus e o “herege” é aquele que propõe uma nova verdade em seu lugar. Em suma, ambos os casos configuravam-se como verdadeiros “crimes de pensamento”³¹⁸.

Assim como já mencionado no início deste capítulo, engana-se quem crê em uma história triunfante dos protestantes brasileiros. Ao mesmo tempo em que diversas pessoas deixaram o catolicismo, o espiritismo e o candomblecismo para filiar-se às igrejas evangélicas, muitos desses novos convertidos retornaram para as suas crenças de origem ou seguiram o protestantismo concomitantemente a elas. Logo, a atuação dos missionários não imprimiu uma influência irrestrita sobre a vida das pessoas comuns, tal como registrado em suas narrativas memorialísticas. Um bom exemplo dessa conjuntura pode ser visualizado através da vida das irmãs Olympia Brazil Alves, Julieta Brazil, Joanna Pinheiro, Creusina B. Menezes e Creusina B. Menezes Filha.

Assim como a maioria dos membros da PIBRJ, todas essas mulheres tinham como religião de procedência o catolicismo. Ingressando na comunidade nos meados da década de 1920, as domésticas Olympia, Joanna e Creusina tornaram-se viúvas. Condição que as colocava em uma posição de maior vulnerabilidade social e econômica na cidade do Rio de Janeiro.

Conscientes de que os fundos da Caixa de Socorros da PIBRJ eram insuficientes para auxiliá-las, essas mulheres e suas filhas procuraram uma alternativa para encontrar os seus sustentos. Conforme lemos nas Atas dos Oficiais, essas 5 pessoas acabaram tornando-se “pensionistas de certas ordens religiosas”³¹⁹. Tendo em vista que a população brasileira era amplamente católica

³¹⁸ALVES, Rubens. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola-Teológica, 2005. p. 237.

³¹⁹ A história de vida dessas mulheres coincide com o momento em que os brasileiros conviviam com o recente passado escravista, o qual foi responsável pela dispersão da pobreza e da marginalização de milhares de pessoas que davam os seus primeiros passos em direção à cidadania. Levando em consideração que a entrada progressiva do Brasil no sistema capitalista significou para os pobres um crescente processo de exclusão, a urbanização dos espaços públicos e as mudanças no mercado de trabalho lançavam, cada vez mais, essa população para a margem da sociedade. Adicionando a imigração, o êxodo rural e os ex-escravos que também se dirigiam para

e essa instituição possuía uma estrutura financeira infinitamente maior que a dos batistas, essas viúvas alcançaram através dessas instituições o auxílio necessário para fazer a manutenção de suas vidas.

Contudo, “tendo chegado ao conhecimento dos maiores de tal Igreja que as referidas senhoras eram membros da Igreja Batista³²⁰”, todas elas foram intimadas a assistirem as missas, dominicalmente, sob pena de lhes serem cortadas à pensão que recebiam. Ao procurar os oficiais da igreja para sinalizar essa situação, registrou-se nos documentos que tais irmãs se encontravam aflitíssimas por conta desse quadro. Visto isto, após discutirem o assunto, o secretário da reunião anotou que “o pastor acha, como também os outros officiaes da Igreja, que devemos orar intensamente por ellas para que Deus lhes dê uma sahida de semelhante aperto³²¹”.

No entanto, tendo em vista que a PIBRJ não possuía pecúlio suficiente para apresentar como alternativa a quantia recebida por essas irmãs, a resolução desse caso encontrou-se nas mãos dessas mesmas pessoas: ou permaneciam frequentando a missa e fazendo uso do dinheiro ou abandonavam os cultos romanos e perdiam seus rendimentos. Dessa maneira, ao escolherem a primeira opção, essas senhoras foram excluídas da PIBRJ por “abandono de cultos”³²².

Casos como estes são fundamentais para analisarmos as disputas da geografia religiosa e as circulações dos fiéis do centro da cidade. Todavia, existem

os maiores centros do Brasil (sem trabalho, sem moradia e convivendo com o estigma da escravidão), essas pessoas se uniam aos setores despossuídos que viviam na capital da República e prescindiam da caridade alheia para subsistir desde o período monárquico. Partindo desse ponto, diante dessa conjuntura existia uma cultura da “obrigação benevolente” do Estado (representado por suas elites) com aqueles que não podiam se sustentar e com os indivíduos que estavam impossibilitados de trabalhar e manter o seu sustento. Vale lembrar que tais iniciativas estatais estiveram comprometidas com as doutrinas sanitaristas que visavam escantear a pobreza das vitrines do progresso carioca. Contudo, ainda que não fosse possível dizer que as Misericórdias executavam as chamadas “políticas sociais”, elas ocuparam um lugar importante na manutenção de um serviço mínimo de assistência às vítimas do pauperismo nas sociedades coloniais e pós-colônias. Na capital federal, os socorros iniciais prestados às vítimas do pauperismo se originam, sobretudo, das ações empreendidas pelas irmandades, através das inúmeras Santas Casas de Misericórdia existentes. Logo, assim como subsidiaram as donas Olympia, Julieta, Creusina e suas filhas, essas instituições voltadas para o assistencialismo se responsabilizaram por todas as formas de auxílio aos pobres, aos indigentes em geral, aos órfãos, aos mendigos, às viúvas, inválidos e doentes de todo tipo. Ver: SOARES, Lívia Freitas Pinto Silva. **A assistência no Rio de Janeiro da Primeira República (1891-1930)**. Revisitando o *Scientiarum* História. v.1, n.3. 2019.

³²⁰ **Ata do Conselho dos Oficiais da Igreja**. 1 de Agosto de 1918.

³²¹ *Ibidem*.

³²² **Ata da Sessão Regular da PIBRJ**. 7 de fevereiro de 1919.

outros processos disciplinares onde podemos observar que o antiromanismo possuía um lugar importante na fabricação da identidade batista carioca. Destaco que os casos de exclusões elaborados nessa direção geralmente estavam pautados a partir de continuidades de práticas católicas.

Para exemplificar essa categoria de conduta vista como desviante, poderíamos citar o caso do comerciante Manoel Menezes Nunes que foi excluído após ser pego em flagrante vendendo imagens “mesmo depois de ser admoestado quanto a isso³²³”. Além desse também poderíamos mencionar o fato de Dona Aurora de Souza e Isaías de Souza, “que baptizaram uma creança na Igreja Romana³²⁴”. Nesse mesmo sentido está outro acontecimento protagonizado por Dona Maria Alexandre Ramos.

Egressa do catolicismo, essa mulher filiou-se a PIBRJ em janeiro de 1919 e foi recebida pela comunidade através da sua profissão de fé. Quando se converteu, o estado civil de Dona Maria foi registrado como “casada”. No entanto, 7 anos após da sua entrada, a mesma tornou-se viúva. Se por um lado Dona Maria aderiu a fé batista, por outro, o seu marido permaneceu fiel ao catolicismo e morreu praticando a sua fé. Por conta disso, após a fatalidade Dona Maria promoveu uma missa do sétimo dia a fim de cumprir o que provavelmente o seu esposo (assim como sua família) gostaria que fosse realizado. Contudo, essa ação não agradou os seus irmãos na fé. Segundo as Atas Regulares:

A irmã D. Maria Alexandre Ramos é convocada a explicar-se perante a Igreja com referência ao facto de ter mandado celebrar e assistido a missa por seu esposo. Confirmando tal acusação, ela diz ter assim procedido para não desagradar aos parentes do fallecido esposo³²⁵.

Depois de ser questionada publicamente em assembleia e não demonstrar aquilo que o secretário aferiu como “sinais de arrependimento” por sua conduta tida como questionável, Maria Ramos foi firme em seu posicionamento ao não aceitar ser classificada como pecadora por conta desse ato. Como resultado da sua

³²³Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 24 de junho de 1928.

³²⁴Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 25 de fevereiro de 1923

³²⁵Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 11 de abril de 1926.

resistência, por proposta do irmão José Martins dos Santos, Dona Maria foi excluída do seio da instituição³²⁶.

Chama a atenção o fato de que neste último caso a comunidade foi mais rígida que nos demais. Aqui não existiu uma reunião prévia entre os oficiais, não vimos orientações pastorais, não tivemos a nomeação de uma comissão investigativa e nem foi estabelecido um tempo de observação para o julgamento final do caso. Muito pelo contrário. No mesmo instante em que houve a delação, nos deparamos com a exclusão. Em síntese, além de ter “mandado celebrar” uma missa para um morto e tê-la assistido (infrações tidas como graves pela PIBRJ) a sua insubmissão certamente contribuiu para a forma em que o caso se desenrolou.

O caso da Maria nos faz compreender que um dos traços mais evidentes na identidade batista carioca foi o antiromanismo. Cabe ressaltar que esse comportamento foi deixado como herança pelos primeiros missionários da Junta de Richmond que, na intenção de “recristianizar” a América Latina, investiram largamente num embate aberto com as ordens católicas do país. A pregação antiromana presente em nossos processos disciplinares representava os fiéis da Igreja Católica como idólatras e pagãos. Identificando um forte apelo conversionista e proselitista contido nessas mensagens, Rubem Alves sinalizou que na gênese da auto compreensão dos protestantes brasileiros encontrava-se uma relação dialética pautada na negação/diferenciação. Conforme afirma o autor, essa abordagem esteve a serviço das agências missionárias que iniciaram seus primeiros contatos com a cultura brasileira a fim de erradicar um “problema”: o catolicismo³²⁷. Desse modo, entendemos que na mentalidade batista, o senso de identidade desses crentes exigia que o catolicismo não viesse a se protestantizar, ou seja, ser visto como igual. Enquanto instituição, esse “falso cristianismo” deveria permanecer como sempre foi: o seu inimigo.

Essa forma pejorativa de definir o “outro” em detrimento da afirmação positiva do “eu”, constantemente atualizada e reforçada pelo *Jornal Baptista*, o único e grande veículo de comunicação oficial responsável por elaborar um

³²⁶ Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 11 de abril de 1926.

³²⁷ ALVES, Rubens. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola-Teológica, 2005. p. 292.

sentimento identitário entre os batistas. Sobre isso Anna Lúcia Collyer Adamovicz sublinhou que:

[...] o jornal que carregava no nome a insígnia da denominação batista demonstrou, a semelhança de outros periódicos evangélicos, preocupação em impulsionar a divulgação da Bíblia e da teologia protestante como meio de edificação espiritual, elevação moral e ilustração do povo brasileiro. Os missionários estrangeiros, que eram neste período dirigentes da maioria desses órgãos de imprensa, entendiam haver a necessidade de “recristianizar” o país, resgatando-o das mãos do “obscurantismo católico”, em um esforço por cooperar com a promoção de uma reforma religiosa na América Latina que viesse a representar para estes povos o que a Reforma Protestante havia representado em séculos anteriores para os povos germânicos e anglo-saxões³²⁸.

Como visualizamos no texto referenciado acima, Adamovicz destaca que em um conjunto volumoso de matérias (principalmente até a década de 1920) detectou-se um tipo de interlocução crítica com o catolicismo regulada pela busca da autodefinição dos batistas diante do cenário religioso do Rio de Janeiro. Levando em conta as categorias pelas quais o catolicismo foi representado, a pesquisadora defendeu que, nas exposições teológicas descritas no jornal, os novos parâmetros doutrinários, o ideário teológico e a narrativa da história dos batistas eram escritos em contraposição a alguns cânones do catolicismo. Desse modo, segue abaixo alguns comentários tecidos pelo pioneiro Entzminger, que repudiam as políticas de tolerância entre católicos e protestantes propostas pela Conferência de Edimburgo³²⁹. A partir desse texto podemos enxergar claramente

³²⁸ ADAMOVICZ, Anna Lúcia Coyller. **Imprensa Protestante na Primeira República: evangelismo, informação e produção cultural. O Jornal Batista (1901-1922)**. [Tese de Doutorado] São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. p. 40.

³²⁹ A Conferência Missionária Mundial de Edimburgo (1910), bem como o Congresso do Panamá (1916), tiveram um papel fundamental para o desenvolvimento do ecumenismo protestante. Em linhas gerais, esse evento foi organizado na intenção de pensar a relação entre o protestantismo de missão e às culturas dos povos que eram concebidos como alvos missionários. Apesar de ter evitado o termo ecumênico, Nilo Tavares da Silva diz que essa conferência é considerada o lugar do nascimento do movimento ecumênico moderno, pois se preocupou também com a busca da unidade entre as igrejas, uma vez que estas sentiam a urgência em encontrar caminhos de cooperação que permitissem superar as divisões, rivalidades e diferenças. Desse modo, a partir do tema "A evangelização do mundo nesta geração", foram discutidos os seguintes subtemas: A Igreja no campo missionário; Levando o trabalho a todo o mundo não-cristão; Educação relacionada com a cristianização da vida nacional; A preparação de missionários; A rede de missões; Missões e governos; Cooperação e promoção da unidade; A mensagem missionária em relação com as religiões não-cristãs. Em síntese, o Congresso de Edimburgo contou com o apoio

que o esforço dos batistas em se distanciaram dos católicos fazia parte de um processo da busca por quem eram³³⁰. Em suma, para os batistas pertencerem à igreja de Cristo, os católicos deveriam ser classificados como idólatras; para o batismo por imersão ser o verdadeiro ritual previsto pelas escrituras; o batismo infantil e por aspersão deveria ser o falso; se os batistas serviam a Cristo, os católicos, por sua vez, adoravam a Belial:

[...] Segundo se depreende desse manifesto, as Juntas ou Directorias dissidentes justificam a sua recusa na attitude de transigência dos diretórios do mesmo congresso para com a igreja de Roma. Na opinião desses directorios, os missionários seriam enviados para os países da América Latina, não para hostilizar a igreja catholica, mas para auxiliá-la a levantar-se de sua decadência moral, a expurgar-se de certos erros, etc. o que importa no reconhecimento official de que a mesma igreja é christã, apenas mesclada de erros de que precisa purificar-se [...] Reconhecer na igreja de Roma uma verdadeira igreja de Christo, reconhecer o seu baptismo como válido, é estabelecer a união entre as trevas e a luz, entre Christo e o Belial; é uma completa mystificação. Há, entretanto denominações chamadas evangélicas que se oppõem tenazmente a que sejam enviados missionários para os países catholicos romanos, allegando que tais países já estão christianizados, e em condições de dispensar esse serviço. Há denominações chamadas evangélicas tão obcecadas pela Ideia de união, que trabalham com inaudito afan para unir em uma todas as seitas do Christianismo, inclusive a igreja de Roma, obra essa que uma vez realizada, seria a grande apostazia dos séculos; e que, sem dúvida, como reacção, provocaria mais tarde outra grande Reforma, como a do século XVI³³¹.

oficial das principais agências missionárias do continente europeu e dos Estados Unidos. Além disso, também foi executado através dos esforços das maiores igrejas evangélicas destes continentes. Todavia, assim como discutimos no corpo do texto, a posição de diálogo com relação à Igreja Católica trouxe certo desconforto para as missões norte-americanas. **Ver:** SILVA, Nilo Tavares. **Para Que Todos Sejam Um. O estilo batista de ser e a questão ecumênica: retrocessos e avanços no discurso ecumênico brasileiro.** [Dissertação de Mestrado]. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011. p. 33.

³³⁰ Segundo Alencar, um dos pilares da identidade protestante histórica no Brasil é caracterizado pelo seu aspecto anticatólico. Em linhas gerais, o proselitismo desse segmento religioso evidenciou a postura dos grupos minoritários almejavam ocupar o lugar do grupo majoritário. Logo, em sua argumentação, historicamente, a partir do protestantismo de imigração até os tempos atuais, o grande desafio das igrejas evangélicas tem sido furar a hegemonia católica. Em síntese, como estamos falando sobre disputas do cenário religioso, esses protestantes precisaram se autoafirmar como algo diferente da estrutura dominante. **Ver:** ALENCAR, G. F. **Protestantismo tupiniquim.** São Paulo: Arte editorial, 2005.

³³¹ **O Jornal Baptista**, 24 de fevereiro de 1916. p.3.

Se por um lado podemos observar que os batistas se diferenciaram dos católicos ao defini-los como uma versão do cristianismo idólatra e deturpada, por outro (mesmo manifestando algumas discordâncias e insatisfações) as maiores ramificações do protestantismo europeu e norte-americano foram vistas como irmãs. Contudo, cabe aqui ressaltar que existiram determinados movimentos evangélicos que foram profundamente rejeitados por essa denominação. Os mais frequentes foram os pentecostistas, seguidos pelos sabbatistas, isto é, aquilo que hoje chamamos de pentecostais e adventistas. Além da recriminação à ênfase carismática, pode-se suspeitar que a relação desses movimentos com as chamadas classes perigosas foram as principais causas de repressão e aplicação de disciplinas aos fiéis que se envolveram com essas tendências.

A primeira ocorrência de punições voltadas para o combate dessas “seitas” é emblemática³³². No dia 8 de julho de 1925, em plena assembleia regular, nasceu aquilo que se tornaria uma das maiores causas de atos disciplinares nos anos seguintes. Conforme consta no documento, durante a reunião alguns irmãos residentes do Morro da Providência começaram a relatar alguns problemas que a congregação da PIBRJ vinha enfrentando³³³.

Esse ponto de pregação havia sido estruturado há 10 anos e na maioria das vezes encontrou-se sob a responsabilidade do diácono Hermenegildo Júlio Sant’Anna. Desde a sua fundação, não encontramos nenhuma sinalização de crises institucionais naquele lugar. Contudo, a entrada de duas mulheres interferiu diretamente na estabilidade da comunidade. Essas senhoras pentecostais (sobre as quais não conseguimos rastrear os seus respectivos nomes) eram naturais do norte do Brasil e haviam se hospedado na casa de Adelaide da Silveira, uma doméstica, residente daquela localidade e membro da PIBRJ³³⁴. Partindo desse ponto, é preciso reconhecer que tais informações nos levam para eventos que extrapolam os limites dos batistas na cidade do Rio de Janeiro. Na realidade, ele nos mostra importantes conexões e tensões internas na história do movimento evangélico brasileiro.

³³² Destaco que o termo “seita” referenciado nas atas da PIBRJ foi enunciado através de um tom pejorativo. “Seita” aqui é sinônimo de heresia. (mas existe outro sentido que não seja esse para o termo seita?).

³³³ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 8 de julho de 1923.

³³⁴ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 9 de setembro de 1923.

A década de 1910 é marcada pelo surgimento das primeiras grandes denominações pentecostais em solo nacional. Enquanto a Congregação Cristã nascia em São Paulo, a Assembleia de Deus, uma das maiores representantes do pentecostalismo no Brasil, (quebrando o padrão das denominações de missão), nascia no norte. Para ser mais exato, no Estado do Pará. Desse modo, como dentro do nosso recorte os assembleianos foram os únicos pentecostais naquela região, podemos deduzir que essas duas senhoras eram egressas da igreja evangélica Assembleia de Deus. No entanto, cabe aqui ressaltar que a gênese dessa denominação está profundamente comprometida com a história dos batistas. Logo, pode-se compreender historicamente a preocupação e a hostilidade destes frente a esse grupo.

A igreja evangélica Assembleia de Deus foi fundada através dos esforços missionários de Gunnar Vingren e Daniel Berg. Enquanto o primeiro atuava como pastor e teólogo, o segundo era operário. Ambos possuíam uma nacionalidade em comum: eram suecos³³⁵. Esses pioneiros iniciaram as suas empreitadas como

³³⁵ A primeira geração de líderes da Assembleia de Deus foi majoritariamente composta por suecos. Cabe ressaltar que esse fenômeno acompanha o alto índice de escandinavos no estrato social que funda o movimento pentecostal nos subúrbios norte-americanos. Tendo isso em vista, vale lembrar que a cidade estadunidense onde o pentecostalismo mais cresceu em seus anos iniciais foi Chicago, no qual 75% da população era composta por imigrantes ou filhos de imigrantes. Naquilo que se refere a economia, esse centro urbano foi a segunda cidade do país com graves condições de exploração industrial. Logo, fortemente marcada pela violência cotidiana e pelo movimento operário. Ao mesmo tempo, nessa localidade a modernidade dos arranha céus de armação de aço convivía com condições sanitárias críticas. Foi justamente nesse contexto que se surgiram diversas sinalizações pentecostais das mais diversas etnias, inclusive entre os escandinavos. A Suécia do final do século XIX era um país estagnado com pouca diferenciação social e forçado a exportar grande parte da sua população. Esse contingente humano engrossou as fileiras das classes subalternas norte-americanos. Destaco que mais de um milhão de suecos emigraram para os Estados Unidos entre 1870 e 1920. Levando em consideração que o pentecostalismo nasceu e ganhou força entre os pobres e marginalizados da periferia, muitos suecos ganharam projeção nesse segmento e partiram para seus campos missionários como propagadores da teologia pentecostal. Dessa forma, Vingren e Berg não foram pontos fora da curva na história do pentecostalismo norte americano. Na verdade eles são representantes de um arquétipo de ministro pentecostal norte-americano do século XIX. Segundo Paul Freston essa descendência sueca da liderança assembleiana foi um fator de singularidade que culminou no desenvolvimento explosivo no Brasil. Algo não visualizado no protestantismo de missão. Para ele isso ocorreu não pelo fato dos suecos serem menos etnocêntricos do que os americanos. Todavia, o fato deles terem sido fruto dos esforços de grupos minoritários e marginalizados de um país relativamente pobre contribuiu para a sua popularização entre a população brasileira. Em linhas gerais, esses missionários suecos não tiveram condições de inchar a igreja com dinheiro, criando instituições poderosas que permanecessem nas suas próprias mãos. Forçosamente, suas vidas trajetórias foram marcadas pela falta de recursos. Desse modo, o *ethos* da AD evitou um aburguesamento precoce que antecipasse as condições oferecidas pela própria sociedade brasileira aos membros da igreja. Logo tornaram-se bem mais próximos das pessoas comuns que as outras denominações. **Ver: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: CERIS; Petrópolis: Vozes. 1996. p. 81.**

missionários batistas no Brasil³³⁶. Antes de começarem uma nova igreja pentecostal, os dois escolheram o Pará como campo de ação a fim de apoiar os trabalhos do pastor Eurico Nelson. Outro sueco emigrado dos EUA que, naquela altura, encontrava-se como pastor da Primeira Igreja Batista de Belém.

No entanto, após sete meses de serviço, Vingren e Berg (que já haviam tido contado com os movimentos avivalistas e carismáticos dos subúrbios dos EUA) protagonizaram um grave cisma na igreja de Belém³³⁷. Aderindo a teologia pentecostal pregada por esses pastores, dezenove pessoas foram excluídas por essa comunidade. Reunindo-se como congregação, esses membros desligados formaram uma nova igreja batizada de “Missão da Fé Apostólica”, isto é, um dos nomes dos primitivos grupos pentecostais nos EUA. Cabe aqui ressaltar que o nome “Assembleia de Deus” somente veio a ser utilizado para classificar esse movimento em 1917. Segue abaixo uma citação do pesquisador Paul Freston onde o mesmo aborda a transformação desses pequenos grupos pentecostais (CC e AD) em um dos maiores seguimentos evangélicos do país:

A expansão da Assembleia de Deus foi moderada. Nos primeiros 15 anos limitou-se praticamente ao Norte e Nordeste, onde a oposição católica e a dependência social de boa parte da população não eram favoráveis à mudança de religião. A Congregação Cristã (CC), com um ponto de apoio natural entre

³³⁶Vingren nasceu em uma localidade rural no sudoeste da Suécia em julho de 1879. Oriundo de família batista, ele teve que interromper a sua educação aos 11 anos de idade. Trabalhando como jardineiro até 1903, Vingren seguiu seus parentes rumo aos EUA. Lá ganhou sua vida a partir de várias ocupações manuais. Frequentando uma igreja batista sueca, foi enviado para o seminário batista de Chicago. Após sair daquela instituição, o reverendo pastoreou diversas igrejas batistas da região. Nesse período tornou-se pentecostal e pentecostalizou a comunidade que pastoreava. Foi justamente nesse período que conheceu Daniel Berg, ou seja, um operário filho de pastor batista, também oriundo do sudoeste da Suécia. Este aderiu as doutrinas pentecostais após estabelecer contato com Pethrus. Um importante pastor pentecostal formado pelo Seminário Batista de Estocolmo. Em linhas gerais, os dois pioneiros da igreja evangélica Assembleia de Deus no Brasil tinham as suas raízes fincadas na tradição batista. **Ver:** *Ibidem*, p. 79.

³³⁷ O marco inicial dos pentecostais nos EUA está profundamente relacionado com as classes pobres urbanas do país. Um dos líderes mais famosos desse movimento foi o ex-escravo rev. Seymour. Extremamente popular por iniciar seus trabalhos em um velho armazém na Azusa Street para sua “Missão de Fé Apostólica”, sua ênfase no batismo com o Espírito Santo se popularizou e alcançou uma multiplicidade de pessoas. Segundo Paul Freston, a novidade e a localização da sua comunidade eram favoráveis para o acontecimento desse evento (Los Angeles era a cidade que mais crescia no país, com muitas minorias étnicas e *ethos* de fronteira) logo atraiu mulheres, negros e imigrantes pobres e brancos como, por exemplo, os suecos. Desse modo, o avivamento da Rua Azusa, protagonizado por Seymour e responsável por servir de referência para incontáveis movimentos pentecostais ao redor do mundo, teve como base uma liderança multi-racial, amplamente feminina (dos 12 oficiais da igreja de Seymour, 6 eram mulheres) e majoritariamente negra. Em linhas gerais, destaco que o primeiro nome da Igreja Evangélica Assembleia de Deus teve como referência esse movimento em questão. **Ver:** *Ibidem*, p. 74.

os imigrantes italianos de São Paulo, cresceu muito mais. Em 1930 esta tinha 7 membros para cada 3 da AD. No final dos anos 40, porém, a AD já ultrapassava a sua rival, lucrando com sua base territorial mais ampla e com o proselitismo público, mais adaptado às cidades em crescimento, mas rechaçado pela CC³³⁸.

Em linhas gerais, o pesquisador atribui o crescimento explosivo dos assembleianos ao esforço missionário dos leigos, isto é, pessoas pobres, sem formação acadêmica e simples. Por mais que tenha sido planejado pela liderança institucional, foram os “de baixo” que protagonizaram esse fenômeno. Em suas palavras a expansão para outros Estados “parece ter sido provocada pelos leigos, uma vez que Berg evangelizava ao longo da Estrada de Ferro Belém-Bragança e na Ilha de Marajó, enquanto Vingren pastoreava a igreja em Belém”³³⁹.

Segundo Emiliano Unzer Macedo, a transferência do centro de poder da Assembleia de Deus para o Rio de Janeiro, nos meados da década de 1920, marcou a consolidação do processo de nacionalização desta denominação³⁴⁰. Oficialmente, essa chegada ocorreu em São Cristóvão, região central do Rio de Janeiro, através da vinda de Gunnar Vingren em 1924. Contudo, os episódios ocorridos na congregação da PIBRJ no Morro da Providência aconteceram um ano antes da chegada oficial dos pioneiros. Logo, fazemos coro às falas citadas há pouco por Paul Freston. A partir da nossa documentação aferimos o largo protagonismo leigo na missão pentecostal e as desvantagens dos batistas na conquista das classes periféricas. Cabe ressaltar que um fenômeno muito similar também ocorreu na localidade de Parada de Lucas. Além de ser outra congregação no subúrbio carioca, essa comunidade também experimentou uma onda de pentecostalização:

São lidos e aprovados as actas de 11 e 14 de Fevereiro de 1926. É ouvido o relatório da comissão nomeada para conversar com os membros da Igreja residentes em “Parada de Lucas” sobre o caso das invasões dos pentecostistas. O irmão Guilherme diz

³³⁸ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Rio de Janeiro: CERIS; Petrópolis: Vozes. 1996. p. 77.

³³⁹Ibidem, p. 78.

³⁴⁰MACEDO; Emiliano Unzer. **Pentecostalismo e Religiosidade brasileira**. Tese (Doutorado) – Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2007. p. 206.

que foi com sua esposa, a irmã D. Alzira, visitar aqueles irmãos que declaram dificuldades ali existentes desapareceram em virtude dos irmãos terem resolvido não mais darem quartel como pentecostal; em vista deste relatório: a comissão ficou dissolvida³⁴¹.

Em outros momentos desta dissertação discutimos o alto índice de grupos subalternizados nos bancos da PIBRJ. Contudo, as duas manifestações pentecostais apresentadas acima, evidenciaram o início de mudanças estruturais na composição sócio religiosa desta igreja. De maneira muito semelhante ao ocorrido na PIB de Belém, após essas primeiras incidências foi percebido um índice cada vez maior de egressos que migravam para os ajuntamentos pentecostais. Enquanto a congregação batista do Morro da Providência veio a fechar, a maioria dos crentes da congregação de Parada de Lucas foi excluída³⁴². A partir de então torna-se cada vez mais constante a presença de pessoas pobres sendo excluídas pela igreja por aderir às doutrinas carismáticas.

Assim como os católicos foram alvos dos processos de diferenciação postos em prática pela PIBRJ, os pentecostais também experimentaram profundamente esse estigma. Se por um lado os primeiros foram classificados como “idólatras”, os segundos, por sua vez, foram designados como participantes de “seitas”. Logo, as exclusões relacionadas aos “crimes do pensamento”, isto é, as heresias e apostasias evidenciaram o forte traço anticatólico e antipentecostal na identidade batista carioca.

3.2.2

A insubmissão às autoridades espirituais.

As disciplinas movidas por insubordinação às lideranças eclesiais ocorriam com menos frequência. Dentre todos os grandes grupos de condutas desviantes que estamos discutindo aqui, elas só perdem para as punições relacionadas às infrações reconhecidas como crimes pela sociedade civil. Contudo, essa categoria é primordial para compreensão de todos os outros

³⁴¹Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 11 de março de 1926.

³⁴²Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 9 de setembro de 1923.

processos disciplinares observados na PIBRJ. Afinal, ela evidencia posturas que visam o fortalecimento da autoridade da igreja, isto é, o pressuposto básico que possibilita a existência das práticas disciplinares.

Conforme já foi dito, os batistas partem da premissa de que suas igrejas são governadas, democraticamente, através do regime congregacional. Todavia, não foram poucas as exclusões executadas a fim de punir os opositores do pastor ou dos oficiais. Logo, entendemos que esses mecanismos foram fundamentais para o distanciamento e a legitimação da autoridade do “clero” em detrimento dos fiéis. A hierarquização do poder (não descrita nos documentos oficiais e nas declarações doutrinárias) foi um elemento latente no cotidiano do grupo. Isso é o que fica evidenciado nas desavenças entre o Pr. Soren e a irmã Julietta de Lourdes.

No dia 29 de junho de 1922, reunidos em assembleia extraordinária, o diácono Gil Barcelar trouxe ao conhecimento da igreja um dos assuntos que mais geraria polêmicas e discordâncias entre os membros da instituição nos anos seguintes. Direcionando o Pr. Soren para o plenário (mesmo lugar onde se encontravam os crentes comuns) e assumindo a presidência do encontro, o diácono Barcelar sinalizou a existência de conflitos envolvendo o presente líder religioso e a organista da igreja no Colégio Batista.

Interinamente longe da presidência da mesa, mas ainda contando com todo seu prestígio social, o Pr. Soren iniciou as suas explicações sobre seus desentendimentos sublinhando a sua insatisfação relacionada a tudo o que estava para ocorrer nos próximos momentos. Segundo as suas palavras, aquela era a primeira vez em 20 anos de trabalho que ele precisou entregar o seu lugar de moderador a outra pessoa para resolver uma desavença que o atingia diretamente. Dessa forma, o próprio Soren iniciou o seu testemunho público contra Julietta de Lourdes. Conforme registrou o secretário Hipualdo:

Há cerca de 15 dias deu-se um facto na Secretaria do Collegio que bastante o entristeceu. Existe alli um regulamento que priva os alumnos de irem à Secretaria, durante as horas de aula, buscar papel ou outra coisa, sem permissão das professoras ou algum dos diretores. Tendo uma de suas filhas precisado de papel e não tendo obtido, por ser hora de aula, foi elle pessoalmente à Secretaria a fim de adquirir o papel. Alli chegando foi tratado

grosseiramente por D. Julietta de Lourdes, que disse não ter elle o direito de obter o dito papel sem o consentimento de D. Ruth Ramdall [...] o irmão Soren diz que D. Julietta faltou-lhe com a consideração e respeito devido ao seu cargo como presidente do Collegio e de pastor desta Igreja³⁴³.

A princípio essa discussão parece se desenrolar ao redor de algo simples: uma ausência de comunicação interna dentro do colégio que culminou em um conflito acerca do uso do papel. No entanto, diferentemente da maioria dos casos, a própria comunidade discutiu exaustivamente o assunto e todas as defesas da acusada foram intermediadas pelo seu acusador. Será que esse julgamento se deu nessas categorias por conta do fato de um dos envolvidos ser o líder máximo da instituição? Acreditamos que sim, estando explícito neste episódio como davam, subjetivamente, as relações de poder. Algo que, por sinal, relativizaria a prática congregacional assumida pelos batistas. Afinal, em tese, todos os membros batizados, independentemente do cargo, deveriam se valer dos mesmos direitos, deveres e tratamentos perante a congregação em assembleia. Contudo, neste caso, a única resposta dada a esse evento ocorreu por meio de uma carta que Julietta havia escrito para levar o caso, pessoalmente, à diretora da escola. Vale lembrar que esse documento foi lido para toda a comunidade a pedido do próprio pastor.

Terminada a explicação do irmão pastor Soren, pediu a palavra a irmã D. Julietta, que lê uma cópia da carta que diz ter escrita à irmã D. Ruth. Leu em seguida uma carta em que faz apreciações sobre o triste incidente e procurando justificar-se do procedimento que teve, terminando por dizer que a culpa não lhe cabe. Foram lidas ainda pelo secretário, a pedido do irmão pastor, uma carta de D. Julietta a D. Ruth e duas outras de Ruth a D. Julietta sobre o caso³⁴⁴.

Os fiéis, reunidos em assembleia, não foram unânimes com relação a forma de condução do processo. Enquanto uns acharam que toda aquela situação não deveria ser levada ao seio da igreja e sim tratada entre os oficiais, outros entenderam que D. Julietta deveria pedir perdão, imediatamente, ao pastor. Além disso, também existiram aqueles que não concordaram com o Soren e

³⁴³Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 29 de junho de 1922.

³⁴⁴Ibidem.

compreenderam que ele deveria ter procurado a irmã antes de tornar o caso público. No entanto, por proposta do irmão Godomar Barreto (apoiada pelo irmão Hermenegildo J. Sant'Anna), o plenário chegou a uma decisão polêmica ao excluir D. Julietta e seu marido do rol de membros da igreja. Desse modo, antes do término da assembleia, o Pr Soren encerrou a discussão dizendo que “sempre prestou apoio ao casal Lourdes, mas que os mesmos, porém, a não ser na música, não cooperavam com as diversas atividades da igreja, não contribuía e não faziam outras coisas que poderiam ter feito com vantagem”³⁴⁵.

As últimas falas do pastor sinalizam um histórico problemático na relação mantida com D. Julietta e seu marido. Investigando as atas dos oficiais de 1919, encontramos outro relato que sinaliza possíveis insubmissões do casal às autoridades da igreja. Nesta ocasião uma ação de Jorge Lourdes (marido de Julietta) foi discutida entre os oficiais, pois os mesmos identificaram que este irmão “por diversas vezes tem faltado com a devida consideração para com alguns pregadores que no púlpito de nossa igreja fizeram a guerra europeia como ilustração aos seus discursos”. Segundo os documentos:

Hoje o Dr. Entzinger na exposição da mensagem do culto levantou uma importante these sobre “princípios baptistas”. Assim fez ligeira referencia ao Presidente Wilson como um dos baluartes da verdadeira democracia. Fallou também algumas palavras relativas a vitória dos aliados, etc. Neste momento o irmão Lordes retirou-se do recinto, demonstrando contrariedade; no que foi seguido por sua esposa³⁴⁶.

No decorrer da discussão foi dito que várias pessoas presenciaram o acontecido e ficaram magoadas com o caso. Logo após o término daquela conversa, tais homens chegaram ao comum acordo que deveriam levar a situação ao conhecimento da igreja a fim de exonerar Jorge Lourdes dos seus cargos remunerados de diretor de música. Afinal, para eles o seu comportamento havia colocado a posição de autoridade do pastor, do pregador e dos oficiais em risco junto à igreja.

³⁴⁵ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 29 de junho de 1922.

³⁴⁶ Vale lembrar que Woodrow Wilson foi o primeiro presidente sulista depois da guerra. **Ata do Conselho dos Oficiais da Igreja.** 19 de janeiro de 1919.

Ao observar os desdobramentos do caso que citamos anteriormente, sobre a esposa de Jorge Lourdes, compreende-se que o medo dos oficiais era plausível. Após aproximadamente um ano da exclusão do casal, o assunto voltou à cena através de um pedido de reconsideração vindo da própria congregação. Em outubro de 1923, João José Rodrigues, um comerciante português de 28 anos, se levantou em assembleia pedindo para que a igreja voltasse atrás em sua decisão. Esse rapaz não possuía títulos eclesiásticos ou lastro familiar na comunidade religiosa. Na realidade não tinha mais que 5 anos de batismo³⁴⁷. Contudo, trouxe à tona um assunto profundamente incômodo para os oficiais da igreja. Conforme está descrito nas atas:

O irmão João José Rodrigues propoz que a igreja reconsiderasse, isto é, julgasse sem efeito a exclusão da Dona Julietta Lourdes e seu esposo, irm. Jorge Lourdes, realizadas em junho do ano passado. Esta proposta não tendo sido aprovada não foi tomada em consideração. Falam diversos irmãos demonstrando como aquele casal, depois de tanto procurar prejudicar a igreja e seu pastor, longe de se humilhar está, continuando na sua campanha de difamar, enviando cartas sobre o assunto a vários membros da igreja e a outras pessoas desta cidade³⁴⁸.

O ato proposto por João José Rodrigues estremeceu as organizações de poder da PIBRJ. Afinal, vimos uma pessoa comum, leiga, discordando publicamente da posição da igreja e aliando-se àqueles que saíram como derrotados do episódio em questão. Visto isto, no encontro posterior a este, o Pr. Soren reuniu a sua comunidade a fim de colocar um ponto final nesse embate. Buscando calar as vozes dissidentes:

O irmão Soren refere-se ao caso ocorrido na última sessão, em que um irmão fez proposta para que a igreja anulasse a exclusão de d. Julietta Lourdes e seu esposo, exclusão feita pela igreja em 29 de junho do ano passado. Conquanto tal proposta não tivesse alcançado apoio, o moderador, irmão Soren acha necessário esclarecer o assunto para bem da causa do Senhor. Manda ler perante a igreja a carta trocada sobre o assunto, as de d. Julietta, dirigidas uma a igreja, outra ao pastor Soren, sendo uma dirigida a d. Julietta e outra aos diáconos. O irmão Soren mostra em seguida, como este casal tem procurado

³⁴⁷Cadastro de membros da PIBRJ, p. 102.

³⁴⁸Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 14 de outubro de 1923.

desmoralizá-lo e à igreja, escrevendo cartas sobre o assunto a vários membros desta igreja e até os missionários que não fazem parte da nossa igreja, narrando as coisas do seu jeito. Terminando sua explicação, o irmão Soren frisa o facto que se submeterá ao que a igreja resolver sobre o caso; não deseja de modo algum que os irmãos se sintam constrangidos, porém que tenham liberdade de ação. O irmão Theodoro Teixeira, pedindo a palavra, propõe que para se pôe termo fim a este caso, se faça uma publicação, respondendo ligeiramente os factos e levando nosso protesto conta esta campanha diffamatória promovida por este casal contra a sua igreja e seu pastor. Feita essa proposta, o irmão Soren pede permissão para deixar a presidência da sessão enquanto se tratasse de tal assumpto. Assumindo a presidência da sessão o irmão Gil Barcelar, 1º vice-presidente, submeteu a igreja o seguinte documento: “As suas co-irmãs e aos baptistas do Districto Federal. Não é de costume desta igreja publicar os nomes dos membros excluídos. Sempre que ella exclui membros, ella o faz com grande tristeza e com desejo que esse membros, arrependidos das faltas que motivaram sua exclusão, voltem a com ella se reconciliar [...] sente-se, porém, a necessidade de abrir uma excepção sobre a Sra. Julietta Lourdes, ex-organista e Sr. Jorge Lourdes, ex-director do coro. Estes foram excluídos do rol de membros em 29 de julho de 1923, acto este confirmado em sessão de 9 de outubro deste mesmo ano³⁴⁹ .

Certamente poderíamos citar outros casos em que a liderança da comunidade foi contestada e contraposta. Todavia, essa desavença entre o Pr. Soren e o casal Lourdes foi suficiente para sinalizar que a insubordinação era passível de exclusão. Essas categorias disciplinares visavam o fortalecimento da autoridade dos líderes. Logo eram peças chaves nos mecanismos de controle social da igreja. Cabe ressaltar que é justamente a hierarquização do poder, reforçada por esses casos, que gerava condições de possibilidades para a execução dos demais processos disciplinares.

Marli Geralda Teixeira, ao investigar os casos de exclusão da Primeira Igreja Batista de Salvador, diz que toda disciplina visa trazer coesão e padronização para o comportamento dos seus fiéis³⁵⁰. Logo, em sua perspectiva, os processos disciplinares colocam a comunidade religiosa em um lugar de autoridade e centralidade na vida do sujeito. Analisando casos como o de D.

³⁴⁹ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 24 de outubro de 1923.

³⁵⁰ TEIXEIRA, Marli Geralda. **Nós Batistas... Um Estudo de História das Mentalidades.** Tese de doutorado, São Paulo: USP, 1983. p. 63.

Lourdes à luz do conceito de agência de E. P. Thompson compreendemos que as pessoas comuns não foram sujeitos passivos frente às imposições institucionais. Na realidade, eles possuíam um lugar ativo tanto nos atos de excluir, como também ao resistir às exclusões. Por outro lado, não é possível negar que tais exclusões, motivadas por insubordinações, foram iniciativas da PIBRJ, garantidoras de relativo êxito em seu desejo de de posicionar-se como a matriz formadora de sentido na vida cotidiana de seus membros.

Em suma, diferentemente das outras categorias disciplinares, aqui, não vamos estabelecer reflexões acerca da construção do “outro insubordinado”. Entendemos que tais processos ocorriam justamente para reforçar a autoridade da igreja a fim de legitimar o seu lugar de juiz nos tribunais eclesiásticos. As disciplinas ocorriam para viabilizar punições baseadas no controle do corpo, de heresias ou de apostasias, por exemplo.

Contudo, podemos afirmar que esses casos colocam em cheque a auto imagem elaborada por pastores, missionários e historiadores denominacionais. Para esses sujeitos, os batistas foram os protestantes da democracia, da equidade de poder, do congregacionalismo, do pensamento livre e do anticlericalismo. Eventos como este, envolvendo o Pr. Soren e Julietta, sinalizam que tais representações compiladas pelas celebridades batistas não se sustentam ao ajustarmos o foco de análise sobre à prática cotidiana dos batistas subalternos.

3.2.3

O corpo como veículo do prazer.

Se num primeiro momento discutimos um conjunto de exclusões voltadas para os “crimes do pensamento”, agora vamos analisar um grupo de atos disciplinares pautados nos “crimes da carne”. Cabe ressaltar que dentre todas as categorias apresentadas aqui, essa foi a tipologia mais corriqueira, conforme consta nos registros. Dessa forma, o sexo extraconjugal, participação em festas populares, consumo de bebidas alcoólicas, visitas em casas dançantes e ida aos jogos de futebol (isto é, tudo aquilo que incide nos padrões de comportamentos da sociedade comum) foram as práticas mais reprimidas pela instituição.

Essa maior ocorrência possui uma explicação lógica. Como os batistas não possuíam um código de comportamentos sistematizado (e suas declarações doutrinárias não previam a realidade cultural brasileira), os oficiais da igreja precisavam estabelecer meios para suprir essas insuficiências. Logo, aqueles que se encontravam na liderança dessa comunidade religiosa se viam no dever de elaborar critérios situacionais para controlar o dia a dia dos seus fiéis. Em síntese, isso elevou o nível da vigilância e, conseqüentemente, o número de processos aplicados pela instituição.

Visto isto, Marli Geralda Teixeira aponta que esse código não escrito encontrava-se baseado na negação dos padrões de comportamentos comuns da sociedade civil. Logo, os hábitos cultivados pela sociedade relacionados ao lazer, ganho e sexualidade, por exemplo, eram enxergados pela igreja com tanta rigidez que na maioria das vezes eram estigmatizados. Dessa forma, essa ética não escrita dos batistas passava a ser compreendida como a “lei do não”³⁵¹. Segundo a autora:

A sociedade joga, fuma, bebe, une-se maritalmente, acompanha a moda, dança, diverte-se? O batista repudia tudo isso, exatamente porque são comportados socialmente aceitos e generalizados, fundamentados na valorização do prazer e na dominação do homem sobre o seu próprio corpo. Já que a mentalidade batista se orienta a partir da submissão do homem a Deus e à Igreja, o controle do seu corpo não lhe pertence e jamais poderá ser usado para o seu próprio prazer³⁵².

Ao contrário das últimas frases pronunciadas por Marli Geralda Teixeira, não acreditamos que os batistas “perdiam a posse do seu corpo ou eram impedidos de usá-lo em detrimento do seu próprio prazer”. Essas pessoas resistiam a essas imposições, ocultando as suas “práticas mundanas”. Obviamente, quando delatados, tais indivíduos tornavam-se alvos das comissões de investigação e punição. No entanto, enquanto não eram descobertos, muitos fiéis permaneciam conciliando a sua crença aos lazeres disponíveis na cidade do Rio de Janeiro.

³⁵¹ TEIXEIRA, Marli Geralda. **Nós Batistas... Um Estudo de História das Mentalidades**. Tese de doutorado, São Paulo: USP, 1983. p. 54.

³⁵² *Ibidem*, p. 50.

Um bom exemplo que sublinha esse argumento é o envolvimento dos fiéis com o carnaval. Em quase todos os anos analisados, diversos irmãos foram disciplinados entre fevereiro e março por conta de um mesmo motivo: o “mal” testemunho durante esse evento. Segue abaixo alguns trechos extraídos das nossas atas:

Por haverem tomado parte no carnaval as irmãs Josepha Ribeiro do Nascimento e sua filha Maria do Nascimento é para as mesmas nomeada uma comissão composta das irmãs d.d. Gertrudes Cardoso Alvarina Alves e Guilhermina d’Oliveira³⁵³.

Conforme apontamos acima, exatamente um ano após esse episódio nos deparamos com o seguinte registro:

Refere-se ainda o Pastor saber que o irmão Benedicto José da Silva, deu mau testemunho durante o carnaval, além disso sendo feito referência ao seu procedimento por um outro irmão foi resolvido excluí-lo³⁵⁴.

Os pastores e missionários batistas buscaram vetar a presença dos seus fiéis nesses eventos, pois o carnaval era simbolizado como a “festa da carne”. Para eles, tais aglomerações eram espaços propícios para o surgimento de fornicções e vícios. Uma preocupação enraizada na “doutrina da mordomia cristã”, isto é, a concepção de que o ser humano não é dono do seu próprio corpo, somente um administrador. Levando em conta que o corpo é dado por empréstimo, todo indivíduo convertido deveria trazer para si a responsabilidade de fugir dos ambientes que não glorificavam a Deus³⁵⁵. Visto isto, como o carnaval era tido como um culto à “carne”, naturalmente era inimigo do culto a Deus.

Além de ser combatido pelas lideranças batistas, também vale ressaltar que o carnaval vinha sendo alvo de constantes debates nas primeiras duas décadas do século XX. A ideologia do “progresso” e da “modernidade”, assumida pelas elites cariocas na *Belle Époque*, enxergava o carnaval negro e popular como impasses para o desenvolvimento civilizatório do Rio de Janeiro. Lugar que deveria ser a

³⁵³ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 11 de março de 1923.

³⁵⁴ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 14 de março de 1924.

³⁵⁵ LANGSTON, A. B. **Esboço de Teologia Sistemática.** Rio de Janeiro: Editora Convicção, 2019. p. 161.

vitrine do progresso nacional. A princípio, diferentemente dos batistas, essas elites não queriam abolição do carnaval. Todavia, em seus projetos buscavam elitizar/europeizar esse evento³⁵⁶. Segundo Maria Clementina Pereira Cunha:

Empenhados em conferir ao país uma imagem de ordem e civilidade, ciosos de seu próprio papel pedagógico em face daquela plebe desmoralizada das cidades e apostando todas as suas fichas na civilização e no progresso, as elites se jogam numa verdadeira batalha (sem confetes) para extirpar do carnaval todas as práticas populares, associadas por elas ao passado colonial, ao barbarismo africano ou ao primitivismo dos costumes populares – estratégia evidentemente relacionada ao desejo de reformar a nação e construir o povo à sua imagem e semelhança³⁵⁷.

Conforme já mencionado no primeiro capítulo desta dissertação, a propaganda batista encontrou-se alinhada aos ideais de “modernização” propagados pela *Belle Époque* carioca. Logo, pode-se suspeitar que a rejeição ao carnaval por parte dos batistas, estava para além dos discursos exclusivamente religiosos. Quando observamos os usos do espaço da igreja para a divulgação do trabalho de determinadas ligas higienistas, conseguimos perceber o envolvimento da liderança da igreja com a ideologia do progresso:

[...] Fala depois o irmão pastor Soren sobre a “Semana Antialcoolica”, patrocinada pela Liga de Hygiene Mental e pela União Brasileira Pró Temperança, que será celebrada de 24 a 30 do corrente mez; ficando resolvido, por proposta do irmão João A. de Magalhães, convidar a Miss Froust, representante da Liga Pró-Temperança Mundial para fazer duas preleções em nossa Igreja³⁵⁸.

No entanto, não podemos generalizar essa reflexão. Cabe ressaltar que existiam espaços bem quistos entre a aristocracia carioca, mas que, ao mesmo tempo, eram estigmatizados pelos batistas. Os circos, por exemplo, eram um desses lugares. Destacamos que não só a frequência nos espetáculos era proibida,

³⁵⁶ SOUZA; Ynayan Lyra. *Imprensa, Modernidade e Carnaval na Belle Époque Tropical: a cidade do Rio de Janeiro e seus cordões carnavalescos pelo olhar do cronista João do Rio*. Oficina do Historiador, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 11, n.2, jul./dez. 2018. p. 9.

³⁵⁷ CUNHA; Maria Clementina Pereira. “Você Me Conhece?” *Significados do carnaval na belle époque carioca*. Proj. História. São Paulo, (13), jun. 1996. p. 95.

³⁵⁸ *Ata da Sessão Regular da PIBRJ*. 10 de maio de 1928.

como também a participação nas peças. Nesse sentido, é emblemático o caso do irmão Orpheu Vera Cruz foi excluído após “se ter afastado dos ensinamentos do Evangelho, tornando-se palhaço de circo”³⁵⁹.

Outro ambiente tido como problemático era o cinema. Também visto como um lugar impróprio para cristãos. A ida nesses ambientes era passível de exclusão, sobretudo, na companhia do sexo oposto. Tais afirmações podem ser atestadas através do processo disciplinar aberto contra uma jovem chamada Teresa de Castro:

O irmão pastor traz ao conhecimento da Igreja um facto desagradável ocorrido com a irmã d. Teresa de Castro noticiado por alguns jornais diários. Segundo a narrativa do mesmo jornal, aquella moça sahira a passeio em companhia de um moço só regressando para casa no dia seguinte, depois de se ter envolvido em cinemas etc. Para elucidar este caso fica comissionada a irmã dd. Henriqueta Magalhães³⁶⁰.

Após “não se mostrar arrependida e nem disposta a se corrigir³⁶¹”, Teresa de Castro foi excluída do rol de membros da PIBRJ. Certamente, esse último caso teve um agravante. Além de ter ido ao cinema, essa jovem passou uma noite com determinado rapaz. Algo que para a congregação foi indício de um ato sexual extraconjugal. As infrações relacionadas a esse tipo de comportamento, geralmente, eram muito mais estigmatizantes que as outras discutidas aqui. Tanto que não foram poucas as vezes em que as palavras “adultério” e “fornicação” foram substituídas por passagens bíblicas para não serem referenciadas na documentação. Algo que, por si só, indica uma intensa repulsão a essas práticas:

De acordo com o relatório da respectiva comissão e proposta dos irmãos Guilherme de Souza e João Dorea, é excluído o irmão Augusto Vieira da Silva, por estar vivendo em desarmonia com os ensinamentos divinos (Exodo 20:14)³⁶².

³⁵⁹Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 22 de abril de 1923.

³⁶⁰Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 28 de agosto de 1927.

³⁶¹Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 5 de setembro de 1927.

³⁶²Ata da Sessão Regular da PIBRJ. 12 de maio de 1929.

Os “crimes da carne” foram mais combatidos que os demais, pois tornavam-se nítidos aos olhos de homens e mulheres vigilantes. Diferentemente dos “crimes do pensamento”, essa categoria trazia em si o potencial de aferir aquilo que Rubem Alves identificou como a “fisionomia da salvação”³⁶³. Um conceito importante para refletir na gênese de uma identidade batista carioca.

A partir da discussão inaugurada no início do capítulo, vale lembrar que para qualquer igreja evangélica, um novo convertido seria aquele que ainda “não sabe no que crê”. Desse modo, ao vivenciar essa experiência de conversão, esperava-se por parte da comunidade que o mesmo viesse a transcender a sua condição de ignorância e tomasse a posse do conhecimento absoluto exigido por essa experiência mística. No entanto, levando em consideração que a instituição se definia como aquela que detinha o monopólio do saber, era exigido pela igreja que o ingressante se subordinasse ao conhecimento codificado e cristalizado por ela.

Contudo, é preciso ressaltar que não basta ao novo convertido saber das verdades acerca da sua fé. Na realidade, é esperado que o mesmo venha se comportar de acordo com os padrões estabelecidos por esse novo momento existencial. Dessa forma, para um batista a questão moral estaria subordinada à questão da salvação. Logo, nas palavras de Rubem Alves, a pergunta “Que devo fazer para herdar a vida eterna?” sinalizaria a descrição de uma fisionomia da salvação, ou seja, o desenho de um “novo ser”. Em síntese, os atos disciplinares movidos pelo “mal uso” do corpo e a prática do lazer visam lançar critérios para o estabelecimento de quais são os verdadeiros e os falsos crentes. Em outras palavras, quem deveria ser representado como “joio” e “trigo”. Como “ovelha” ou “lobo”³⁶⁴.

Os processos disciplinares que ocorreram dentro dessa categoria indicam algo fundamental para a nossa investigação acerca das identidades batistas em questão. Segundo Tomaz Tadeu da Silva, todo sistema de produção de identidade oscila entre dois movimentos: em um primeiro momento encontram-se os processos que tendem a fixar e a estabilizar a identidade; em um segundo plano, existe os processos que tendem a subvertê-la e a desestabilizá-la. Para ele, esse é

³⁶³ALVES, Rubens. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola-Teológica, 2005. p. 201.

³⁶⁴Ibidem, p. 203.

um procedimento semelhante ao que ocorre com os mecanismos discursivos nos quais se sustenta a produção da identidade. Dessa forma, em sua perspectiva, tal como ocorre com a linguagem, a tendência da identidade é para a fixação. Entretanto, da mesma forma, essa identidade sempre está escapando. Logo, a fixação é uma inclinação e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade³⁶⁵.

Em síntese, todos esses “crimes da carne” surgiam como legítimas tendências para a subversão/desestabilização da identidade que pastores e missionários visavam forjar na comunidade que lideravam. Enquanto ouviam um discurso oficial, homens e mulheres atravessavam a imposição da norma ao assistirem partidas de futebol, festejarem o carnaval ou irem ao cinema. Dessa forma, podemos observar que essa ascese foi uma das marcas da identidade batista carioca. Mesmo sabendo que em muitas ocasiões essa busca escapava no cotidiano dos fiéis e por isso desestabilizava a autoimagem que tais lideranças visavam constituir, não podemos negar os efeitos desses processos. Em suma, ser batista também era “ser resgatado e regenerado do mundo”³⁶⁶.

3.2.4

A prática de crimes sociais.

Até aqui discutimos os processos disciplinares motivados pelos “crimes do pensamento”, ou seja, uma inclinação dos fiéis para aquilo que a instituição entendia como heresia ou apostasia. Visto isto, investigamos as punições às

³⁶⁵ Segundo Silva a teoria cultural e social pós-estruturalista tem percorrido os múltiplos territórios da identidade visando descrever tanto os processos que tentam fixá-la, quanto aqueles que impedem a sua fixação. Têm sido investigadas, assim, as identidades nacionais, as identidades de gênero, as identidades sexuais, as identidades raciais e étnicas. Embora estejam em funcionamento, as diversas dimensões da identidade cultural e social obedecem a dinâmicas diferentes. Assim, por exemplo, enquanto o recurso à biologia é evidente na dinâmica da identidade de gênero (quando se justifica a dominação masculina por meio de argumentos biológicos, por exemplo), ele é menos utilizado nas tentativas de estabelecimento das identidades nacionais, onde são mais comuns essencialismos culturais. Em linhas gerais, essa última categoria também é bastante empregada nos processos de formação de identidades religiosas. **Ver:** SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 84.

³⁶⁶ LANGSTON, A. B. **Esboço de Teologia Sistemática**. Rio de Janeiro: Editora Convicção, 2019. p. 223.

insubordinações. Todo membro que viesse a confrontar ou diminuir uma autoridade sagrada deveria ser disciplinado. Também abordamos as repressões aos “crimes da carne”, isto é, práticas que visavam o uso do corpo para o prazer ou a busca pelo lazer. A partir desse momento nos voltaremos à análise do último grupo de condutas tidas como desviantes: as práticas interpretadas como crimes pela sociedade civil.

Como ponto de partida para essa breve abordagem, queremos trazer o caso Abimar Ferreira. Um jovem que foi pego em flagrante furtando alguns bens da casa do seu patrão. Vale lembrar que Abimar era batizado e, antes do incidente, constava no rol de membros da comunidade. Segue abaixo o registro da sua exclusão:

A comissão nomeada para o irmão Abimar Ferreira apresenta o seu relatório demonstrando ter o referido irmão, por actos cometidos na casa em que trabalhava, perdido a confiança de seus chefes, tornando-se incompatível para continuar como membro da Igreja. É excluído por proposta do irmão João Galdino Monteiro³⁶⁷.

Além disso, vale destacar também o caso de José Antônio. Um senhor que foi excluído pela PIBRJ por ter “se afastado do ensinamento dos evangelhos por jogar no Jogo do Bicho”³⁶⁸. Segundo Felipe Santos Magalhães, o Jogo do Bicho surgiu como uma atividade voltada para o lazer³⁶⁹ e conforme foi tomando dimensões inimagináveis no Rio de Janeiro (entre o século XIX para o XX) passou a ser reprimido pela polícia.

³⁶⁷ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 24 de junho de 1926.

³⁶⁸ **Ata da Sessão Regular da PIBRJ.** 15 de abril de 1925.

³⁶⁹ Dentro desse recorte temporal, diversas políticas foram elaboradas a fim de estabelecer atividades que coadunassem com os objetivos do poder público. Logo, ideologias voltadas para o culto ao corpo e os benefícios higiênicos foram tônicas sociais que estimularam práticas voltadas para o lazer. Dessa forma, segundo Felipe Magalhães, pode-se notar, no início da década de 1890, uma larga proliferação de frontões, belódromos e boliches, tanto como os periódicos anteriormente só preocupados com turfe e remo, passaram a noticiar os esportes praticados nestes estabelecimentos. Todavia, um problema passou a incomodar as autoridades governamentais: as apostas feitas em torno dessas atividades. Neste momento, as tentativas de controle através de uma ação baseada na criação de legislação específica, mostram indubitavelmente a tentativa de reprimir práticas que estivessem fora dos parâmetros desejados pelas autoridades. Contudo, como percebemos na história do Jogo do Bicho, nem sempre as ações foram bem sucedidas. Ver: MAGALHÃES, Felipe Santos. **Ganhou Leva... Do vale o impresso ao vale o escrito. Uma história social do jogo do bicho no Rio de Janeiro (1890-1960).** Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005. p. 48.

A primeira postura de perseguição a esse jogo ocorreu em 1893. Com a publicação do Decreto 41, de 17 de maio do corrente ano, todas as casas de apostas, centros de jogos de azar e loterias estrangeiras foram impedidos de exercerem suas atividades. Como o Jogo do Bicho já figurava entre esses tais jogos de azar, também foi considerado uma prática criminosa³⁷⁰. Logo, José Antônio foi disciplinado por um motivo além da sua busca pelo lazer. Para a comunidade, ele foi excluído por cometer um crime.

Entretanto, é preciso sinalizar que essa foi a categoria disciplinar com menor incidência no cotidiano dessa comunidade religiosa. Contudo, existe aqui algo fundamental para a reflexão da identidade que a PIBRJ visava constituir para si através do comportamento dos seus fiéis. Rubem Alves, ao discutir as categorias de pensamento daquilo que chamou de protestantismo de reta doutrina, apontou que a apropriação de algo que não lhe pertence é roubo e isso é um pecado irreduzível entre os evangélicos. Todavia, segundo o autor esse fato é muito pouco debatido entre as comunidades religiosas, pois o furto já é prescrito como crime pela lei civil. Desse modo, assim como o pesquisador, não encontramos nas declarações doutrinárias nenhum dizer sistemático e insistente contra o roubo ou qualquer outro tipo de crime.

Refletindo sobre o silêncio teológico dos batistas acerca disso e o disciplinamento dessas condutas, podemos compreender que esses sujeitos partiam do pressuposto que qualquer crime era inadmissível por natureza, a ponto de sequer ser passível de discussão. Dessa forma, é possível observar outro traço marcante na identidade denominacional. Algo que é dito com clareza e reforçado em diversas ocasiões por meio de seus veículos de comunicação de massa: o batista é um ser essencialmente honesto a ponto de abrir mão da discussão teológica acerca dos limites de sua honestidade. Dessa forma, pessoas como Abimar Ferreira foram excluídas, pois quebraram um pressuposto básico do *ethos* batista. Cabe aqui ressaltar que, teoricamente, a honestidade é um atributo da salvação e todo batista é, necessariamente, salvo. Logo, um ser que rouba não é salvo e, conseqüentemente, é alguém indigno de ser batista.

³⁷⁰ MAGALHÃES, Felipe Santos. **Ganhou Leva... Do vale o impresso ao vale o escrito. Uma história social do jogo do bicho no Rio de Janeiro (1890-1960)**. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005. p.49.

Todavia, o que os batistas entendem por honestidade? Segundo Rubem Alves, esse conceito para o protestantismo de reta doutrina encontra-se além das relações que cercam a concepção de propriedade privada. Em sua opinião “ser honesto é dizer a verdade sempre”³⁷¹. Desse modo, ser honesto é não dissimular, não esconder e enganar. No entanto, o caso de José Antônio informa algo extremamente importante para a nossa reflexão: ser honesto para um batista também significa ser leal ao Estado (desde que o mesmo não interfira na sua liberdade de culto). Segue abaixo os apontamentos que o documento eclesiológico dos batistas afirma sobre as suas relações com o Estado:

O Estado deve ser leigo e a Igreja livre. Reconhecendo que o governo do Estado é de ordenação divina para o bem-estar dos cidadãos e a ordem da justa sociedade, é dever dos crentes orar pelas autoridades, bem como respeitar e obedecer às leis e honrar os poderes constituídos, exceto naquilo que se oponha à vontade e à lei de Deus³⁷².

Em síntese, no decorrer desse capítulo sublinhamos que a identidade batista carioca foi elaborada como antítese ao catolicismo e ao pentecostalismo. Posteriormente, argumentamos que diversos processos disciplinares foram aplicados em busca do fortalecimento da autoridade institucional. Logo, admitimos que a hierarquização do “poder clerical” em detrimento dos membros comuns foi um componente dessa autoidentificação. Visto isto, evidenciamos que o *ethos* dessa denominação no Rio de Janeiro se constituiu através da negação dos padrões de sociabilidade carioca voltados para o uso do corpo para o prazer e para o lazer. Em outros termos, “ser batista” corresponde a um comportamento ascético na cidade. Por fim, avaliamos que essa identidade também é marcada pela adequação dos padrões de moralidade da sociedade civil e a fidelidade às leis do Estado.

³⁷¹ALVES, Rubens. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola-Teológica, 2005. p. 231.

³⁷²**Pacto e Comunhão: documentos batistas**. OLIVEIRA, S (org). Rio de Janeiro: Convicção, 2010. p. 29.

Considerações finais

A pesquisa que originou a nossa dissertação de mestrado teve como objetivo investigar a elaboração da(s) identidade(s) batista carioca. Dessa forma, no decorrer do presente trabalho buscamos analisar as relações dos batistas com a cidade, o projeto de expansão missionária encarnado na trajetória de pessoas comuns e, por fim, os processos de disciplinamentos de membros. Em linhas gerais, compreendemos que esses três horizontes testemunham aspectos importantes das identidades em questão.

Para estudar as faces dessas autoimagens trouxemos alguns edifícios teóricos imprescindíveis para essa pesquisa. Em um primeiro momento, E.P. Thompson e Carlos Ginzburg nos ajudaram a olhar para os invisibilizados da história e reconstituir as suas trajetórias. Ao dar as devidas atenções para as suas agências, empregamos as reflexões de Stuart Hall, Tomas Tadeu da Silva e Kathryn Woodrad. Cabe destacar que esses últimos três autores foram inegociáveis para alargar os nossos horizontes sobre o conceito de identidade e explicar o funcionamento dos processos de diferenciação.

Nosso trabalho voltou-se para as dinâmicas de uma comunidade religiosa em especial, a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, isto é, uma igreja fundada pelo missionário pioneiro William Buck Bagby em 1884, na região central da antiga capital federal. Vale lembrar que no final do século XIX e no início do século XX, o país vivenciou inúmeras agitações políticas e sociais. Entre elas poderíamos citar, por exemplo, a abolição da escravidão, o fim da monarquia, a inauguração da república, a constituição do estado laico, os grandes fluxos de migração e imigração, a chegada dos projetos da *Belle Époque* entre outros. Como o Rio de Janeiro foi uma cidade munida de capitalidade, além de vitrine a cidade também foi o maior palco dessas agitações.

Partindo dessa premissa, é preciso destacar que essas questões atravessaram a realidade da igreja. A pluralidade de nacionalidades, profissões, estado civil, cor e estrato social no rolamento de membros evidenciaram que essa comunidade não estava desconectada do seu meio. Muito pelo contrário. A cidade encontrava-se

reunida em seus cultos. Visto isto, também discutimos a posição da PIBRJ em relação às outras religiões e denominações que se encontravam ao seu entorno.

Dessa forma, sistematizamos uma geografia do sagrado no espaço urbano carioca. Conforme as nossas investigações, entendemos que o proselitismo batista sinalizou um caráter exclusivista na identidade desse movimento religioso. Católicos, espíritas e candomblecistas foram diferenciados e categorizados como infiéis. Presbiterianos, congregacionais e metodistas foram diferenciados e categorizados como doutrinariamente insuficientes. Além de se enxergarem como os únicos praticantes da verdadeira religião, a ideologia landmarkista também os levava a crer que, dentre todas as denominações evangélicas, os batistas eram os mais fiéis à palavra de Deus. Logo, superiores aos demais.

Outro ponto importante abordado nesta dissertação foi o debate acerca do lugar da PIBRJ no projeto missionário da Convenção Batista do Sul dos EUA. Mesmo não sendo a primeira igreja batista em território brasileiro, esta comunidade fez parte de um plano denominacional que visava fazer da capital federal, a capital dos batistas brasileiros. Desse modo, falamos que a PIBRJ atuou como um centro de irradiação e centralização no projeto de inserção da fé batista no país.

Como consequência dessa política, indicamos que a presente instituição forneceu diversos fiéis para o estabelecimento de novas igrejas em outros bairros da capital, municípios do estado do Rio de Janeiro e estados da federação. Além de sustentar financeiramente essas comunidades até as levarem a independência, a igreja também forneceu subsídios financeiros e humanos para a construção da estrutura denominacional. Desse modo, observamos outro traço fundamental na identidade dos batistas cariocas. O alinhamento, a submissão e o engajamento dessas pessoas aos projetos de expansão da fé eram questões capazes de definir quem era um fiel legítimo ou não. Em outros termos, ser batista era frequentar os cultos de domingo semanalmente, apoiar financeiramente os trabalhos missionários através de dízimos e ofertas e evangelizar nas ruas, casas e morros. Qualquer ausência de um desses elementos poderia sinalizar uma falta perante a instituição religiosa.

Por fim, investigamos os processos disciplinares aplicados pela PIBRJ. Algo que, conforme apontamos no último capítulo, eram admitidos como mecanismos institucionais de controle.

A partir da análise das atas da igreja, dos jornais e dos documentos oficiais da denominação, observamos que as igrejas batistas assumiam para si o dever de atuar como a “mestra” (aqueles que deveriam ensinar a fé cristã através da normatização do comportamento) da vida dos seus “aprendizes” (aqueles que eram vistos pela instituição como desprovidos de conhecimento acerca da fé e, por isso, precisavam ser tutelados). Ao mesmo tempo, também constatamos que os batistas não possuíam nenhum documento que apresentasse de forma clara como os fiéis deveriam se comportar em sociedade. Desse modo, percebemos que a própria igreja local organizava, na figura de seus oficiais, e de forma mais ou menos arbitrária, os seus tribunais para julgar os desvios de conduta que encontravam. Vale lembrar que qualquer disciplina indicada pelas autoridades da igreja só poderia ser aplicada mediante o aval da congregação. Logo, esses fenômenos eram operados através de uma ampla participação coletiva, embora atravessadas e tensionadas por relações de poder estabelecidas de hierarquias objetivas e simbólicas.

Partindo desse ponto, existem importantes considerações a se fazer. Ao iniciar a nossa pesquisa, acreditávamos que negros e mulheres poderiam ser os principais alvos dos processos disciplinares. Afinal, essa instituição havia sido fundada por confederados e sua atual liderança (mentorada por esses estrangeiros) era composta majoritariamente por homens brancos de mentalidade patriarcal. No entanto, observamos que os racismos apareciam de forma muito tênue nas narrativas. Fato que não anula a presença de discriminações nessa comunidade. Afinal, diferentemente de como ocorria e ocorre nos Estados Unidos, o racismo brasileiro é disfarçado, sendo, por isso mesmo, uma experiência profundamente complexa e brutal. Contudo, tais questões são evidentes em narrativas de vidas como a de Hermenegildo Sant’Anna e Teresa de Castro. Nelas, vimos constantemente, problemas relacionados a gênero e raça. Falaremos sobre disso em instantes.

Em linhas gerais, o grupo de condutas desviantes que mais provocou aplicações de disciplinas foi aquele que se encontrou relacionado ao “abandono da reta doutrina do evangelho”. Em outras palavras, a adesão às diferentes expressões de fé ou denominações. Uma informação que reforça a identidade exclusivista do protestantismo de vertente batista já citado nessas considerações finais. Além disso, esse comportamento também se encontrava associado ao abandono dos cultos. Um ponto que nos remete que ao segundo traço identitário aqui mencionado, isto é, ser batista era ser submetido e engajado aos projetos da igreja.

Em um segundo momento, vimos um número considerável de pessoas sendo excluídas por desobediências e confrontos direcionados as autoridades da PIBRJ. Em nosso olhar, entendemos que tais processos serviram para legitimar as figuras de lideranças como juízes das vidas dos demais. Logo, visavam o fortalecimento do poder institucional.

A terceira grande motivação que impulsionou essas aplicações foram os desvios de conduta relacionados aos usos do corpo para o prazer. A ida a casas de danças, estádios de futebol, festas de carnaval, cinemas, teatros, prática sexual antes ou fora do casamento, uso de bebidas alcoólicas e o fumo eram práticas taxativamente proibidas. Todas elas eram julgadas através da “lei do não”, isto é, se a sociedade carioca as pratica, os batistas não. Afinal, eles são diferentes. Conforme citamos anteriormente, aqui podemos ver casos associados com questões gênero. Basta nos lembrarmos das mulheres que foram excluídas por subverter as relações patriarcais ao dormir fora de casa e conceberem o ato sexual fora do casamento. Além disso, também podemos pensar nas relações de raça ao compreender que as rodas de samba e as festas do carnaval de rua eram profundamente marcadas pela presença afro-brasileira. Todavia, essas censuras indicam outro ponto importante na identidade batista carioca: ser batista era ser ascético.

O último grupo que analisamos encontrava-se relacionado com as disciplinas aplicadas pelas censuras impostas pela sociedade comum. Em outros termos a prática de crimes sociais. Jogar no jogo do bicho, roubo ou extorsão foram condutas duramente reprimidas. Logo, também podemos destacar que outro aspecto da identidade batista se encontrava no fato de estarem alinhados às regras

do Estado. Obviamente, desde que o mesmo não interferisse nos princípios básicos da fé.

Em síntese, encerramos esta dissertação sinalizando que, através dos processos disciplinares, foi observado que a(s) identidade(s) batista carioca entre 1900 e 1930 foram marcadas pelo exclusivismo, ativismo religioso, ascetismo, fidelidade ao Estado, e de modo sutil, porém vigoroso (tal como se apresentava na sociedade brasileira como um todo), também pelo racismo.

Como em todo trabalho historiográfico, reconhecemos insuficiências e lacunas ao longo da redação. Contudo, esperamos ter contribuído de alguma forma para ampliação do debate sobre as interações do segmento protestante em geral, e da PIBRJ em específico, nos assuntos que diziam respeito à cidade. Além disso, também é nosso anseio que as muitas interrogações suscitadas por este trabalho possam vir a ampliar o horizonte de pesquisas futuras. Em linhas gerais, finalizamos a nossa dissertação dizendo: “sim, a cidade vai ao culto”.

Referências Bibliográficas

Fontes Manuscritas

SOREN, F.F. **Hermenegildo Júlio Sant'anna** (13 de abril de 1848 – 19 de outubro de 1931).

SOREN, João. **Razões da substituição do nome da Rua Membí**. Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1950.

MASCARENHAS, Clementina Bottrel. **D. Palmyra Gonçalves Maia**. 12 de Agosto de 1950.

Fontes Impressas

- Livro do Rol de Membros (1928).
- Cadastro de Membros (1884-1930).
- Ata da Sessão Regular da PIBRJ (1884-1934).
- Ata do Conselho dos Oficiais da Igreja (1917-1931).
- Livro da Tesouraria (1920-1935).
- Livro da Caixa de Socorros (1920-1835).
- Estatuto e Regimento Interno da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (1928).

Jornais

Correio da Manhã, Rio de Janeiro, RJ.

Diário do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.

Imprensa Evangélica, São Paulo, SP.

O Christão, Rio de Janeiro, RJ.

O Jornal Batista, Rio de Janeiro, RJ.

O Puritano, Rio de Janeiro, RJ.

O Radical, Rio de Janeiro, RJ.

Periódicos

Almanak Laemmert: Administrativo, Mercantil e Industrial (RJ). 1913.

Annual of Southern Baptist Convention.(1847-1910).

Recenseamento de 1920, v. IV, 1ª parte, pp. IX-X.

Bibliografia Geral

ABREU, Martha Campos. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900).** 1996 (tese de doutorado). UNICAMP, Campinas, São Paulo, 1996.

_____. **Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da *belle époque*.** Rio de Janeiro: Paz e terra, 1989.

AZEVEDO, André Nunes de. **A capitalidade do Rio de Janeiro. Um exercício de Reflexão histórica.**In:_____. (org). Rio de Janeiro: capital e capitalidade. Rio de Janeiro: Departamento Cultural/Sr-3 Uerj, 2002.

_____.**A Reforma Pereira Passos: Uma tentativa de integração urbana.** Revista Rio de Janeiro, n.10, 2003.

BATALHA, Cláudio. **O Movimento Operário na Primeira República.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BOSCH, J. **Para compreender o ecumenismo.** São Paulo: Loyola, 1995.

CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas: o imaginário da república no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARVALHO, Marcela Melo de. **Babel da crença: candomblés e religiosidade na *belle époque* carioca.** 2010.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **O Discurso Acadêmico de Rubem Alves sobre “Protestantismo” e “Repressão”:** Algumas Observações 30

Anos Depois. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 28(2): 102-137, 2008.

CASTILHO, Lisa Earl. **Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica.** Tempo (Niterói, online) | Vol. 22 n.39. p 126-153. Jan-abr, 2016.

CUNHA, Maria Clementina Pereira; **Carnavais e outras f(r)estas – ensaios de história social da cultura.** Ed. Da UNICAMP/CECULT, 2002.

_____. **Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920.** São Paulo: Cia. das letras, 2001.

_____. **“Você Me Conhece?” Significados do carnaval na *belle époque* carioca.** Proj. História. São Paulo, (13), jun. 1996. p. 95.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da *belle époque*.** 3 ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2012.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações.** Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

CHAKRABARTY, D. ***Rethinking Working Class History: Bengal 1890-1940.*** Princeton: Princeton University Press, 1989.

DAVIS, N.Z. **Culturas do povo: Sociedade e cultura no início da França Moderna.** Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1990.

_____. **Descentralizando *La historia: relatos locales y cruces culturales em um mundo globalizado.*** Historia e Teoria, 50(2), 2011.

_____. **“Las formas de *La historia social*”.** In: Historia Social, n 10, 1991

_____. **O retorno de Martin Guerre.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

DONNELL, Julia Galli. **No olho da rua: a etnografia urbana de João do Rio.** [Dissertação de Mestrado] Rio de Janeiro: UFRJ/ MN, 2007.

FARIAS, Juliana Barreto. **João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca.** Revista de História da USP, n.162, p. 243-270, 1º semestre de 2010.

FERREIRA, J; DELGADO, L, A, N. (Org.) **O Brasil Republicano.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o Sabá.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988

_____. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico.** In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios.* Lisboa: Difel, 1989. p. 169-178
HARDMAN, Francisco Foot; LEONARDI, Victor. **História da indústria e do trabalho no Brasil: (das origens aos anos vinte).** São Paulo: Global, 1982. 416p.

HOORNAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno do Brasil.** Petrópolis-RJ: Vozes, 1990.

KIDDER, D. P; FLETCHER, J. C. **O Brasil e os brasileiros, esboço histórico e descritivo.** São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1941.

KNAUSS DE MENDONÇA, Paulo. **O Rio de Janeiro da pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial.** Rio de Janeiro:

Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes; Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural; Divisão de Editoração, 1991.

LANGSTON, A. B. **Esboço de Teologia Sistemática**. Rio de Janeiro: Editora Convicção, 2019.

LUZ, Fortunato Gomes da. **Esboço histórico da Escola Bíblica Dominical da Igreja Evangélica Fluminense (1855-1932)**. Rio de Janeiro: Igreja Evangélica Fluminense, 1932.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

MAGALHÃES, Felipe Santos. **Ganhou Leva... Do vale o impresso ao vale o escrito. Uma história social do jogo do bicho no Rio de Janeiro (1890-1960)**. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A República Consentida: cultura democrática e científica do final do império**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

NEVES, Margarida de Souza. **As vitrines do progresso**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/FINEP/CNPq, 1986.

OLIVEIRA, Carla Mary. **O Rio de Janeiro da Primeira República e a imigração portuguesa: panorama histórico**. Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. n.3, 2009, p. 149-168.

RIBEIRO, Gladys Sabina. **Mata galegos: os portugueses e os conflitos de trabalho na República Velha**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. **História da urbanização no Rio de Janeiro. A cidade: capital do século XX no Brasil. Um**

exercício de Reflexão histórica. In: AZEVEDO, André Nunes de (org). Rio de Janeiro: capital e capitalidade. Rio de Janeiro: Departamento Cultural/Sr-3 Uerj, 2002.

RODRIGUES, Marcelo Santos. **Os (in) voluntários da Pátria na Guerra do Paraguai (a participação da Bahia no conflito).** 2001. 166p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Universidade Federal da Bahia. p. 123.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul.** São Paulo; Editora Cortez, 2010.

SANTOS, Thauan Bertão dos; SERAFIM, Vanda Fortuna. **João do Rio e a História das Religiões Afro- Brasileiras.** MOUSEION, Canoas, n.17, abr., 2014, p. 41-60. ISSN 1981-7207 Disponível em: <<http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/mouseion>>.

SEVCENKO, Nicolau. **A Revolta da Vacina: Mentes insanas em corpos rebeldes.** São Paulo: Scipione, 2003.

SILVA, Leonardo Santana da. **Carlo Ginzburg: o conceito de circularidade cultural e sua aplicação nos estudos sobre a música popular brasileira.** Rev. Augustus: Rio de Janeiro; v. 22; nº 43. p. 72-83, jan./jun. 2017.

SILVA, Mauro Osorio da; VERSIANI, Maria Helena. **História de capitalidade do Rio de Janeiro.** Cadernos do Desenvolvimento Fluminense. Rio de Janeiro. nº 10. ISSN: 2317-6539. Disponível em: <www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/cdf>.

SILVA, Nilo Tavares. **Para Que Todos Sejam Um. O estilo batista de ser e a questão ecumênica: retrocessos e avanços no discurso ecumênico brasileiro.** [Dissertação de Mestrado]. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SOUZA, Fernando Gralha de. **A Belle Époque Carioca: Imagens da modernidade na obra de Augusto Malta (1900-1920)**. [Dissertação de Mestrado] Juíz de Fora: UFJF, 2008.

SOUZA; Ynayan Lyra. **Imprensa, Modernidade e Carnaval na Belle Époque Tropical: a cidade do Rio de Janeiro e seus cordões carnavalescos pelo olhar do cronista João do Rio**. Oficina do Historiador, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 11, n.2, jul./dez. 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; **O espetáculo das raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa, v. I, A árvore da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a.

_____. **A Miséria da Teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **As peculiaridades dos ingleses**. In.: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (orgs.). E. P. Thompson: Folclore, Antropologia e História Social. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1998a. v. 1. (Coleção Textos Didáticos).

_____. **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

_____. **Os Românticos: a Inglaterra na era revolucionária**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2002.

Bibliografia específica

ADAMOVICZ, A L C. **Imprensa Protestante na Primeira República: evangelismo, informação e produção cultural.** Tese (Doutorado em História) – São Paulo, USP, 2008.

ALENCAR, G. F. **Protestantismo tupiniquim.** São Paulo: Arte editorial, 2005.

ALMEIDA, A. J. **O Comunismo é o Ópio do Povo: Representações Batistas sobre o Comunismo, O Ecumenismo e Governo Militar na Bahia (1963-1975).** 2011. Dissertação (Mestrado em História) – UFES, Feira de Santana, 2011.

ALMEIDA, B. D. S. **Uma História Das Mulheres Batistas Soteropolitanas.** Dissertação (Mestrado em História) – UFBA, Salvador, 2006.

ALMEIDA, V. de. **A Educação, a ordem e a civilidade: práticas educativas do metodismo em Ribeirão Preto, Birigui e Lins (1899-1959).** 2003. Tese (Doutorado em História) – Assis, UNESP, 2003

ALVES, Rubens. **Protestantismo e Repressão.** São Paulo: Ática, 1979.

ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** Rio de Janeiro: CERIS; Petrópolis: Vozes. 1996.

AZEVEDO, Israel Belo. **Coluna e Firmeza: História da PIB RJ – Volume 1: 1884-1927.** Coordenação da Pesquisa e Redação do Texto: Israel Belo de Azevedo. Rio de Janeiro, Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988.

_____. **João Filson Soren: o combatente de Cristo.** Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1985.

BARBOSA, José Carlos. **Negro não Entra na Igreja: espia da banda de fora.** Piracicaba: Unimep, 2002.

CABTREE, A R. **Baptists in Brazil**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1930.

CARVALHO, Marcela Melo de. **Babel da crença: candomblés e religiosidade na *belle époque* carioca**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2010.

CAVALCANTI, H. B. **O Projeto protestante no Brasil do Século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista**. Revista de Estudo da Religião. N° 4/ 2001/ pp. 61-93. ISSN 1677-1222.

CHAVES, João B. **O Racismo na História Batista Brasileira: uma memória inconveniente do legado missionário**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2020.

GONÇALVES, Alonso. **Vozes que clamam no deserto: bibliografias marginais sobre os batistas no Brasil**. Reflexus – Ano XI, n.17, 2017/1. p. 210.

HARRISON, H B. **O gigante que dorme: biografia de William B. Bagby do Brasil**. Série Heróis Cristãos II. Rio e Janeiro: CPB, 1947.

LÉONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro**. São Paulo: ASTE, 2006.

LOPES, Raimundo Helio. **Joaquim Nogueira Paranaguá**. FGV. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeirarepublica/PARANAGU%C3%81,%20Joaquim%20Nogueira.pdf>>. Acesso em: 20 de out. de 2020.

MACEDO; Emiliano Unzer. **Pentecostalismo e Religiosidade brasileira**. Tese (Doutorado) – Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2007.

MENDONÇA, Antonio, Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Ed. USP, 2008.

_____. VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002

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

MEIN, Mildred Cox. **Um Judeu errante no Brasil: Salomão Ginzburg, 1867-1927**.

Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1956.

OLIVEIRA, B A. **Centelha em Restolho Seco**. Rio de Janeiro: Autora, 1985.

Pacto e Comunhão: documentos batistas. OLIVEIRA, S (org). Rio de Janeiro: Convicção, 2010.

PARANAGUÁ, Joaquim Nogueira. **Do Rio de Janeiro ao Piauí pelo interior do país: impressões de viagem**. Brasília: Senado Federal, 2019.

_____. **Terra de Um Plantio**. Coleção Centenário nº 72. Piauí: Academia Piauiense de Letras, 2016. p. 182.

PEREIRA, José R. **História dos Batistas no Brasil (1882-1982)**. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1982.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1984.

RIBEIRO, Ademir. **Álvaro Reis – Pastor, Pregador e Polemista: uma breve análise sobre seu discurso**. 2006. 118p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie.

RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1973.

SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República brasileira**. 2004. Tese (doutorado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP.

_____. **Os mascates da fé: contexto e cotidiano da Igreja Evangélica Fluminense (1855-1900)**. São Bernardo do Campo/SP, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

SEIXAS, Mariana Ellen Santos. **Protestantismo, Política e Educação no Brasil: A propaganda do progresso e da modernização**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010 - ISSN 1983-2850.

SILVA, Elizete. **Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia**. Salvador: Ed. SAGGA, 2017.

TEIXEIRA, Marli Geralda. **Os Batistas na Bahia (1882-1925)**. Salvador: UFBA, 1975.

_____. **Nós Batistas... Um Estudo de História das Mentalidades**. Tese de doutorado, São Paulo: USP, 1983.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Editora UnB, 1980.

WATANEBE, T. H. B. **Escrito nas fronteiras: os Livros de História do Protestantismo Brasileiro (1928-1982)**. 2011. Tese (Doutorado) – UNESP, Assis, SP, 2011.

Anexos

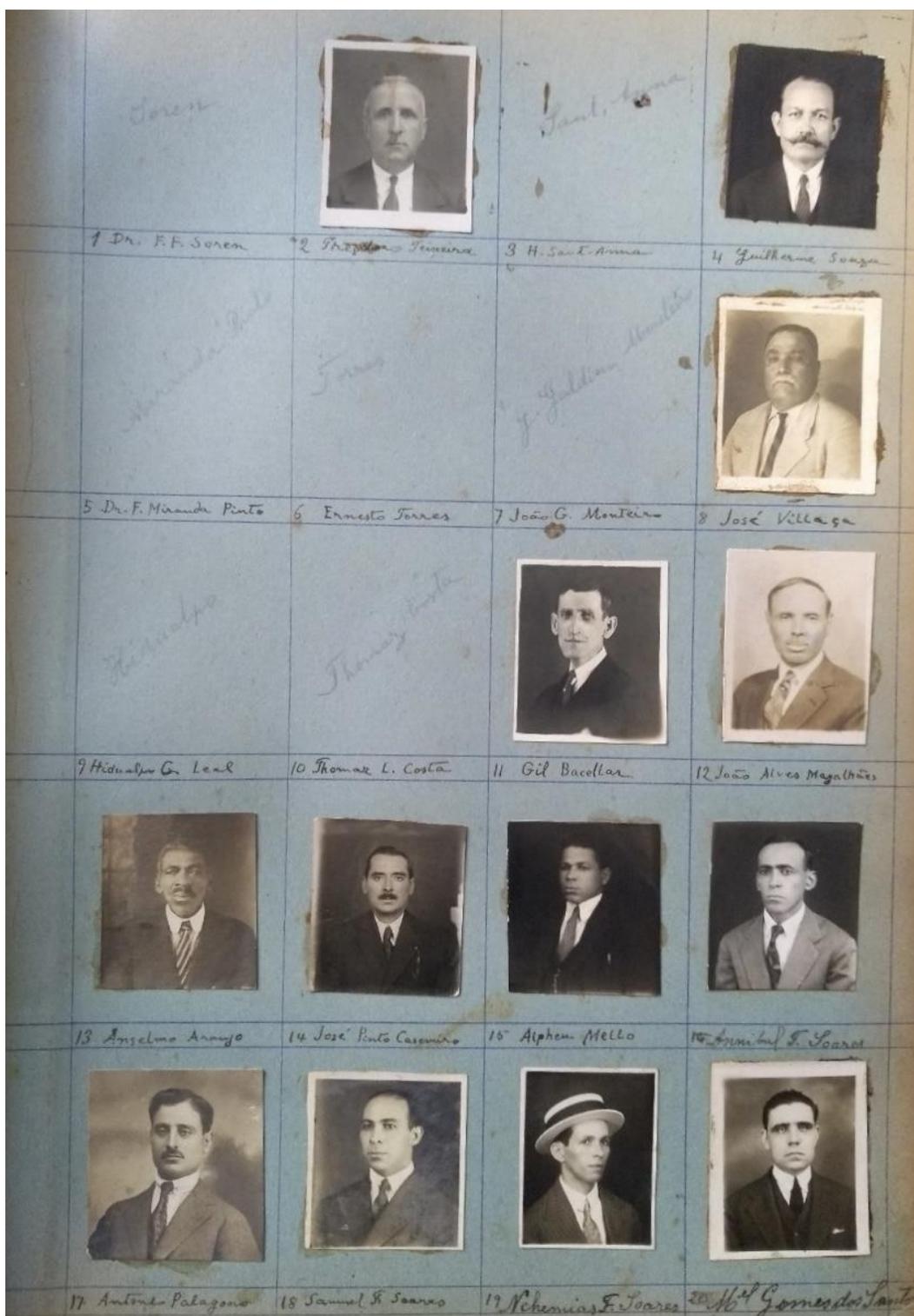


Imagem 7 - Livro de fotos da sociedade de homens. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

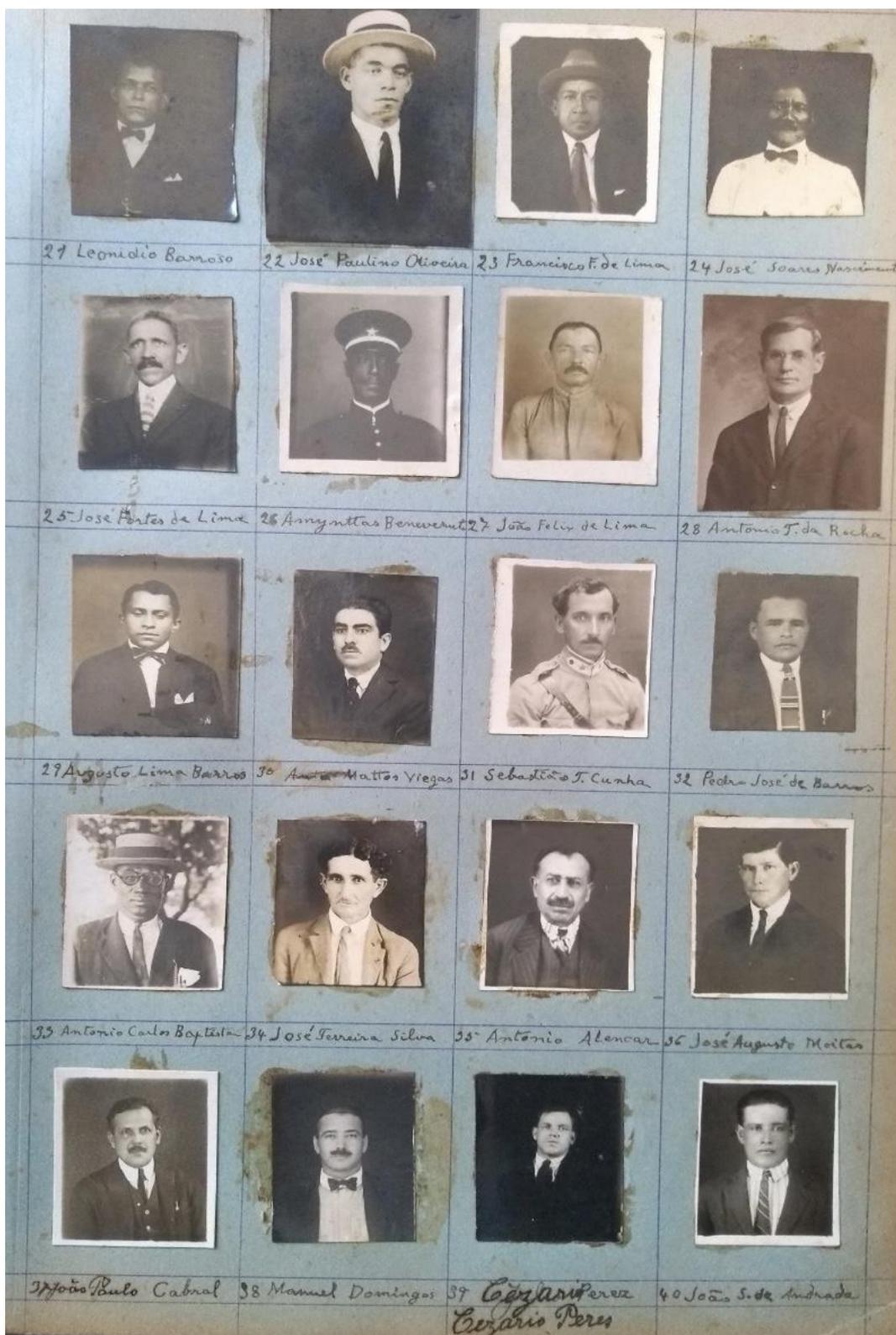


Imagem 8 - Livro de fotos da sociedade de homens. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

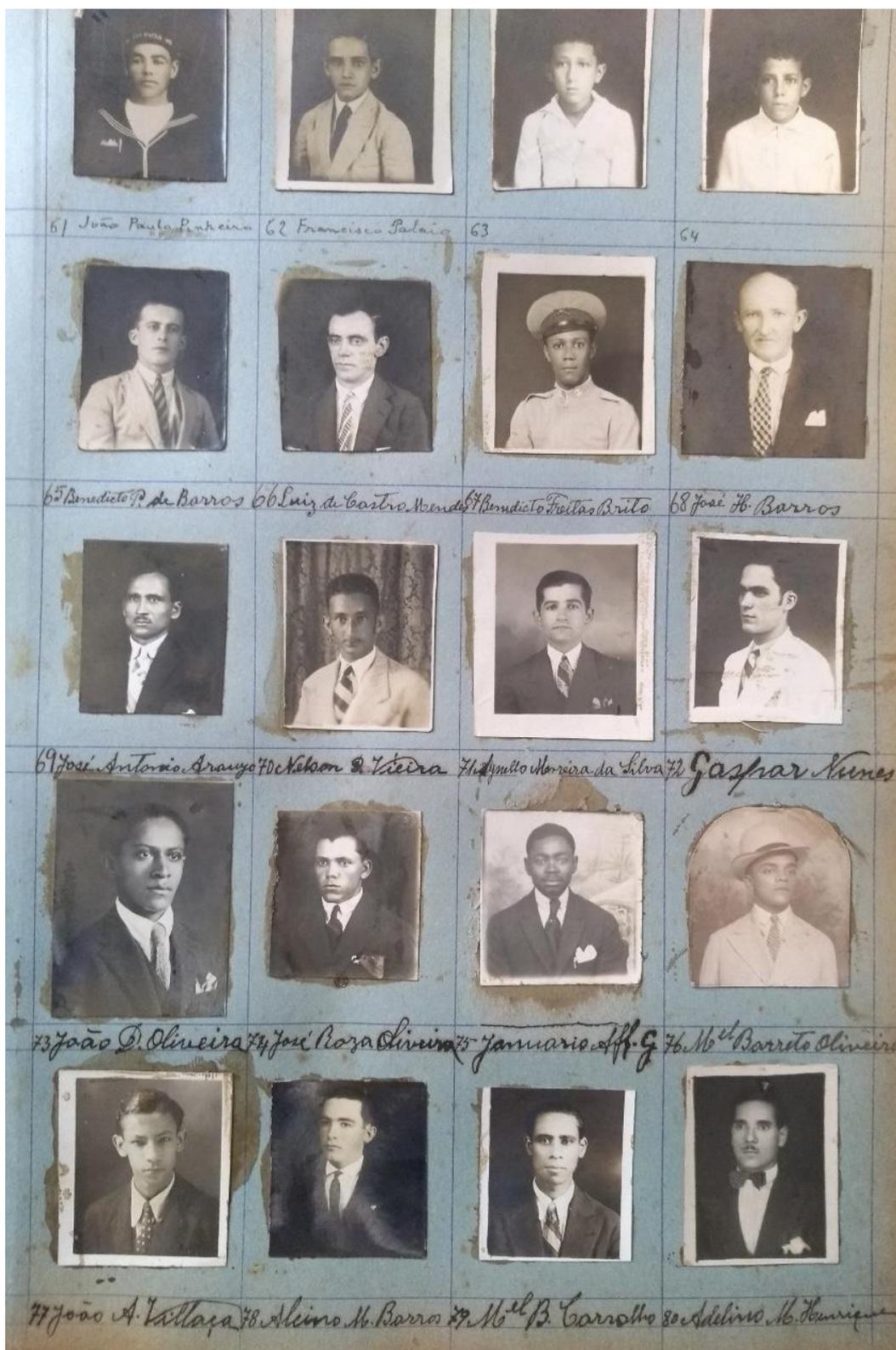


Imagem 9 - Livro de fotos da sociedade de homens. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).



Imagem 10 - Livro de fotos da sociedade de homens. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

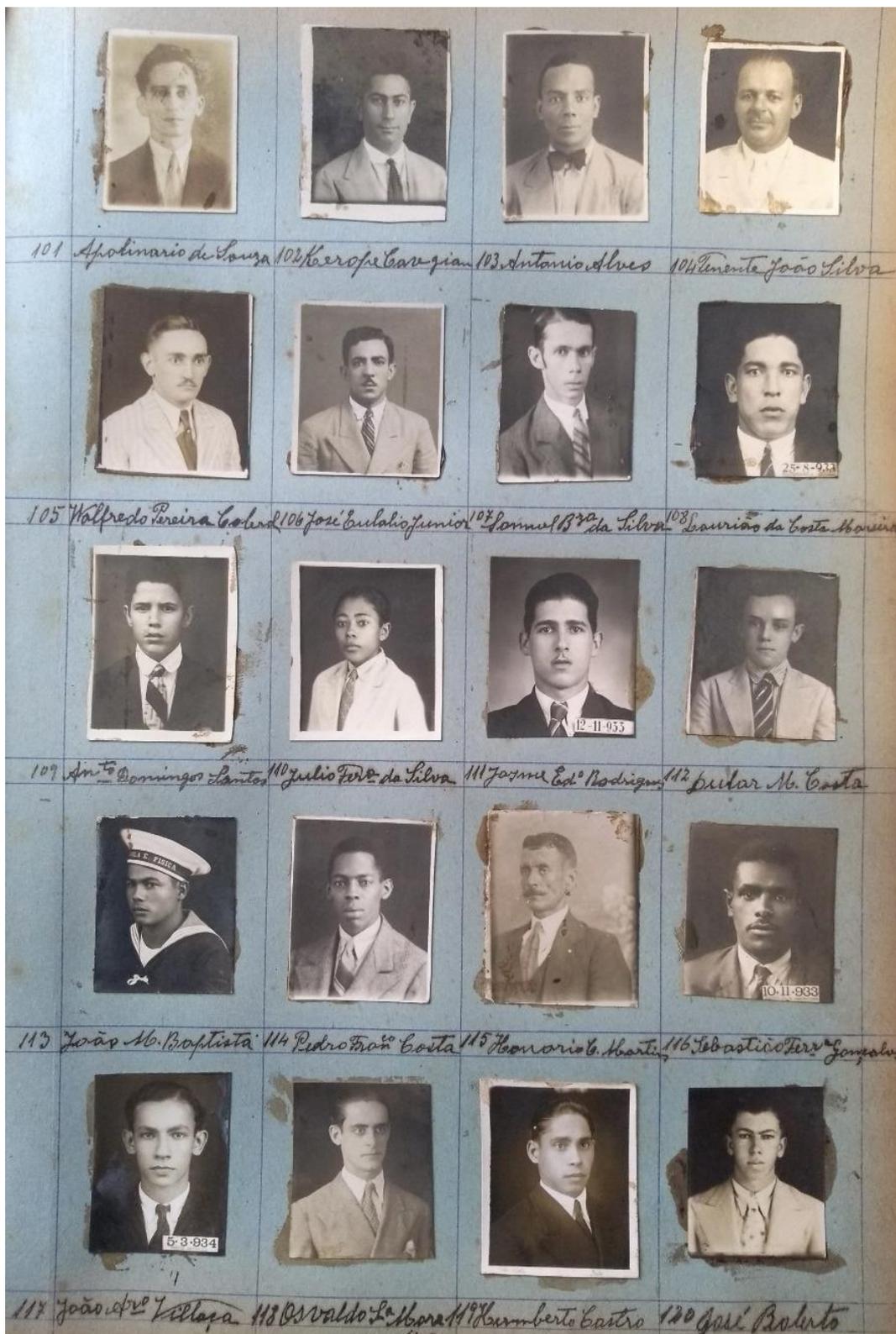


Imagem 11 - Livro de fotos da sociedade de homens. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).



Imagem 12 - Livro de fotos da sociedade de homens. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

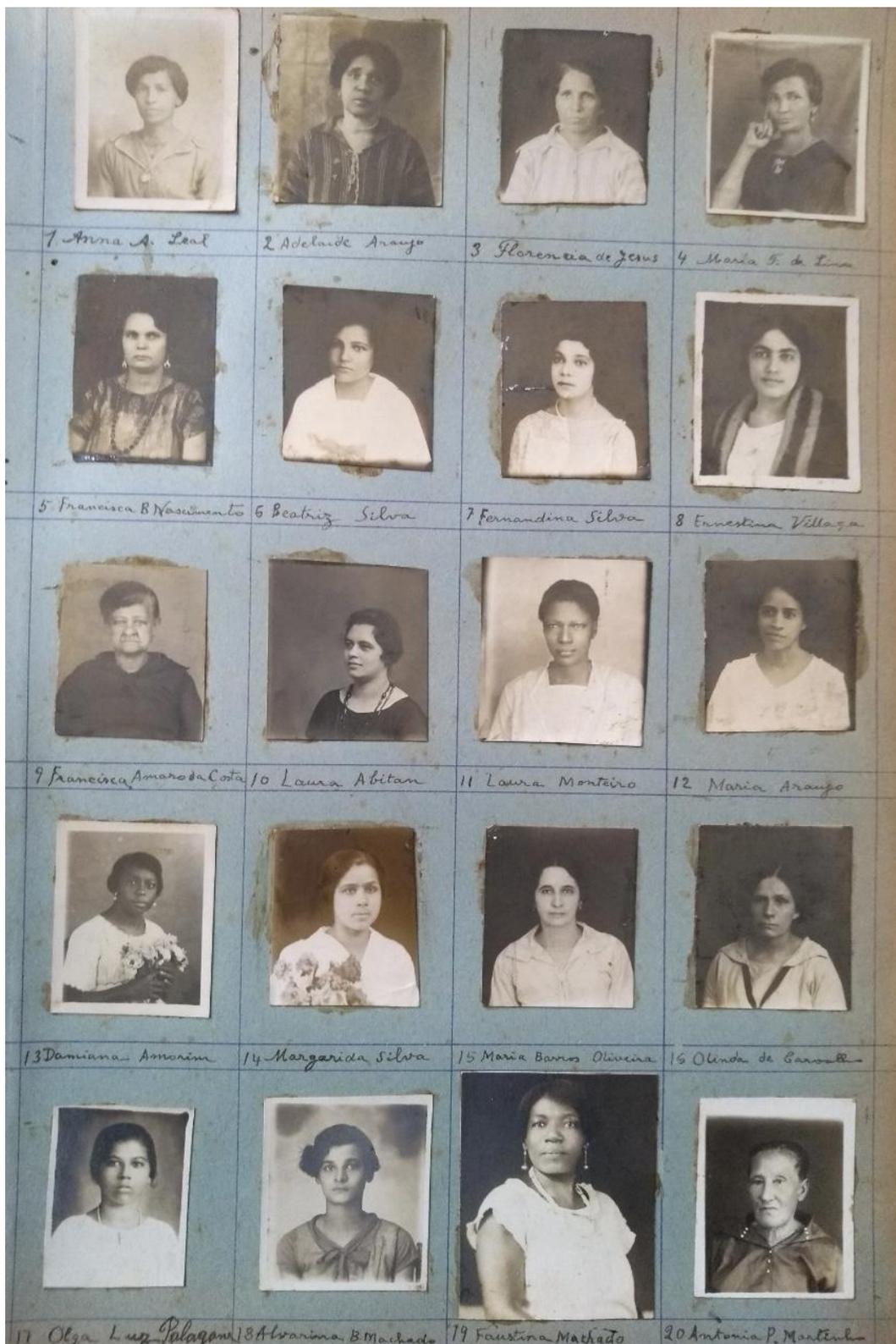


Imagem 13 - Livro de fotos da sociedade das mulheres. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

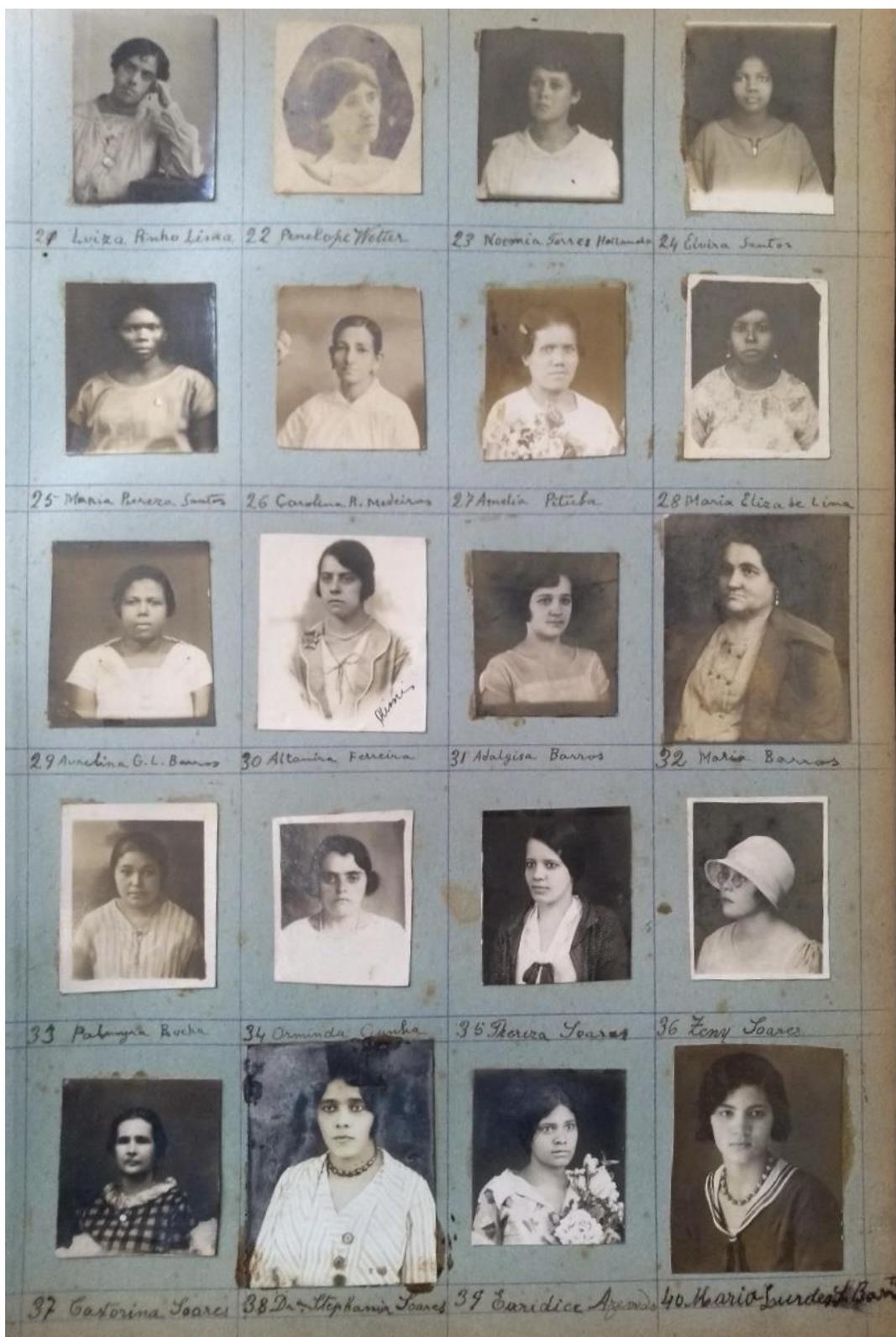


Imagem 14 - Livro de fotos da sociedade das mulheres. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).



Imagem 15 - Livro de fotos da sociedade das mulheres. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

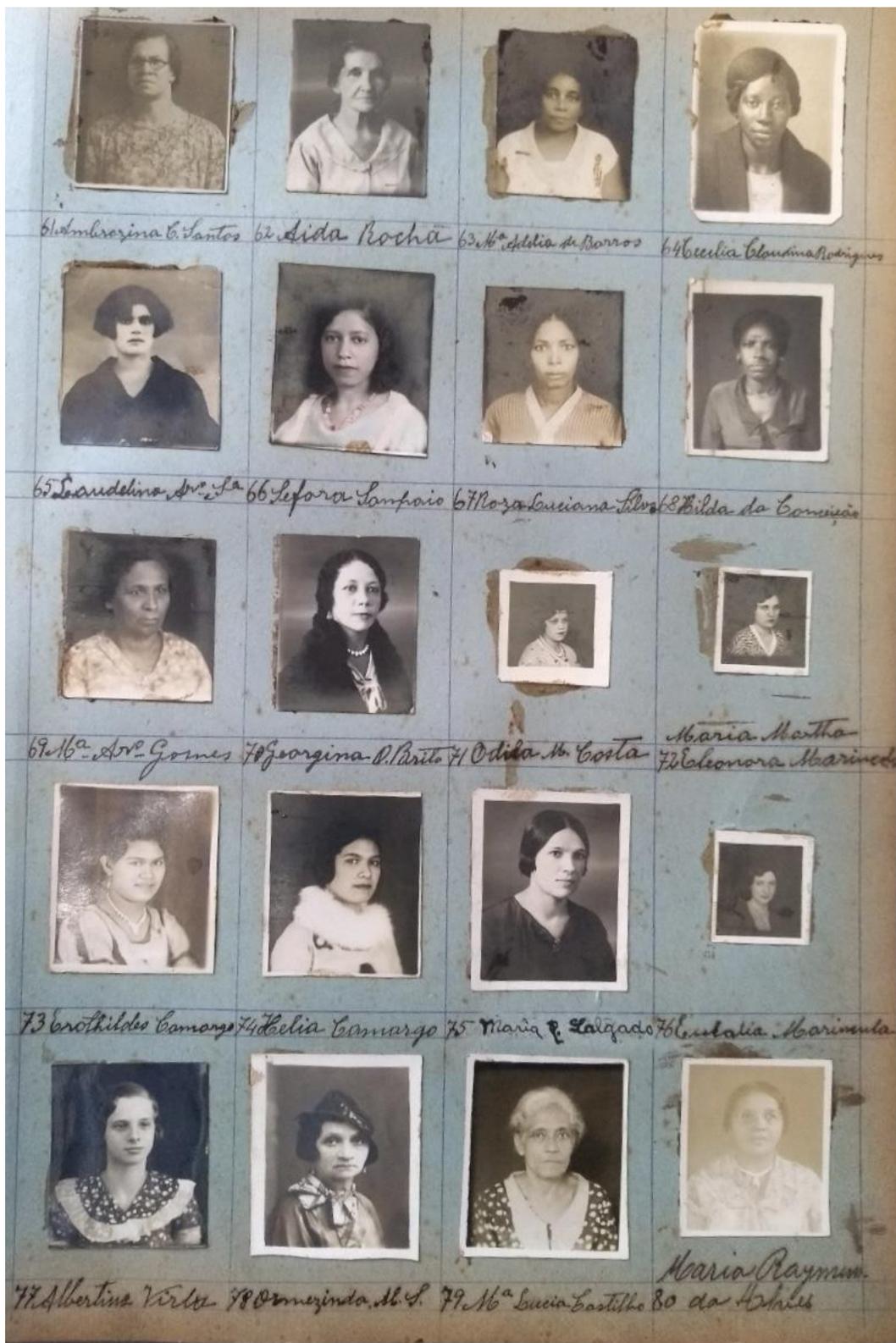


Imagem 16 - Livro de fotos da sociedade das mulheres. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

19

Numero de Ordem _____

Nome *Hermengilde Julis de Sant'Anna*

Sexo *masculino*

Data do nascimento *13 de Abril 1848*

Pais e local do nascimento *Est. Bahia - Brasil*

E' casado? *sim* { Onde nasceu? _____
Quando se casou? _____
Com quem se casou? *Maria Martinha*
Qual a religião do outro conjuge? _____

Sabe ler? *sim* escrever? *sim*

Profissão *domestico*

A que religião ou igreja pertencia? *catolica*

Paes crentes? *não*

Pertenceu a alguma Escola Dominical? *U. M. B.?*

Modo de recepção { Por profissão de fé? *sim*
Por carta demissoria _____
Por meio de relação? _____

Data da recepção *9 de Novembro de 1902*

Data do baptismo *23 de Novembro de 1902*

Ministrante *J. G. Loren*

Onde se effectuou o baptismo? *P. J. Baptista do Rio*

Demittido por carta demissoria em _____

Para que igreja? _____

Voltou com demissoria em _____

De que igreja? _____

Eliminado em _____

Porque foi eliminado? _____

Reconciliado em _____

Em pessoa? _____ Ou a pedido de que igreja para fazer parte della? _____

Fallecido { Onde? *Districto Federal*
Quando? *19 de Outubro de 1931*

Observações: _____

Imagem 17 - Cadastros de membros. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

22

Numero de Ordem *Martinha Sant'Anna*

Nome *Maria*

Sexo *feminino*

Data do nascimento *9 de Novembro de 1855*

Pais e local do nascimento *Sto Antonio da Lei do Carmo (Bahia - Brasil)*
Rio de Janeiro

E' casado? *sim*

Onde nasceu? *Novembro de 1902*

Quando se casou? *Hermenegildo J. Sant'Anna*

Com quem se casou? *Baptista*

Qual a religião do outro conjugue?

Sabe ler? *sim* escrever? *sim*

Profissão *domestica*

A que religião ou igreja pertencia? *catolica*

Paes crentes?

Pertenceu a alguma Escola Dominical? *nao* U. M. B.? *nao*

Modo de recepção

Por profissão de fé? *sim*

Por carta demissoria

Por meio de relação?

Data da recepção *19 de Abril de 1903*

Data do baptismo *26 de Abril de 1903*

Ministrante *Dr F. J. Lopez*

Onde se effectuou o baptismo? *Primeira Igreja Baptista do Rio*

Demittido por carta demissoria em

Para que igreja?

Voltou com demissoria em

De que igreja?

Eliminado em

Porque foi eliminado?

Reconciliado em

Em pessoa? *Sim* Ou a pedido de que igreja para fazer parte della?

Fallecido *Sim*

Onde? *Rio de Janeiro*

Quando? *20-1-1942*

Observações: *Cemiterio São Francisco Xavier*
Quadro nº 49 - Sepultura nº 8.524.

Imagem 18 - Cadastros de membros. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

2

Numero de Ordem _____

Nome *Francisco Fulgencio Loren*

Sexo *masculino*

Data do nascimento *1 de Janeiro de 1869*

Paes e local do nascimento *S. Paulo de Niteroi - C. do Rio*

Onde nasceu? *casou: EUA*

E' casado? *sim*

Quando se casou? *12 de Junho de 1905*

Com quem se casou? *Miss Jane L. Filsen*

Qual a religião do outro conjuge? *Baptista*

Sabe ler? *sim escrever? sim*

Profissão *Pastor Baptista*

A que religião ou igreja pertencia? *Catholica*

Paes crentes? *não*

Pertenceu a alguma Escola Dominical? *não* U. M. B.? *não*

Modo de recepção

Por profissão de fé? *sim*

Por carta demissoria _____

Por meio de relação? _____

Data da recepção *28 de Dezembro de 1890 (1889)?*

Data do baptismo *4 de Janeiro de 1891 (1890)*

Ministrante *Dr W. B. Bagby*

Onde se effectuou o baptismo? *na Primeira Igreja Baptista do Rio*

Demittido por carta demissoria em _____

Para que igreja? _____

Voltou com demissoria em _____

De que igreja? _____

Eliminado em _____

Porque foi eliminado? _____

Reconciliado em _____

Em pessoa? _____ Ou a pedido de que igreja para fazer parte della?

Fallecido . . . *sim*

Onde? *Districto Federal*

Quando? *1º de Outubro de 1933*

Observações: _____

Jane Filsen Loren (1-028)

Imagem 19 - Cadastro de membros. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

8

Numero de Ordem.....

Nome *Aldualpo de Gómes Leal*

Sexo *masculino*

Data do nascimento *20 de Fevereiro de 1880*

País e local do nascimento *Pádua Est do Rio Brasil*

E' casado? *sim* {
 Onde nasceu? *Distrito Federal*
 Quando se casou? *29 de Setembro de 1908*
 Com quem se casou? *Anna Correa de Araujo*
 Qual a religião do outro conjuge? *Baptista*

Sabe ler? *sim* escrever? *sim*

Profissão *guarda-livros*

A que religião ou igreja pertencia? *Catholica Romana*

Paes crentes? *mãe*

Pertenceu a alguma Escola Dominical? *sim* U. M. B.?

Modo de recepção..... {
 Por profissão de fé? *sem*
 Por carta demissoria.....
 Por meio de relação?.....

Data da recepção *16 de Outubro de 1898*

Data do baptismo *30 de Outubro de 1898*

Ministrante *W. B. Bagby*

Onde se effectuou o baptismo? *Igreja Baptista do Rio*

Demittido por carta demissoria em *Junho de 1901*

Para que igreja? *para organizar a I. B. de Engenho de Dentro*

Voltou com demissoria em *8 de Maio de 1910*

De que igreja? *Engenho de Dentro*

Eliminado em.....

Porque foi eliminado?.....

Reconciliado em.....

Em pessoa?..... Ou a pedido de que igreja para fazer parte della?.....

Fallecido *Li*..... {
 Onde? *D. Federal*
 Quando? *10-7-57*

Observações: *Demittido novamente por carta em 20 de Setembro de 1934. por Sr Bat Zunli*
Voltou novamente com carta em 28-3-1937
em Sr Bat. Zunli

Imagem 20 - Cadastros de membros. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

1

Numero de Ordem.....

Nome *Stephanie Fabiano Soares de Souza*

Sexo *feminino*

Data do nascimento *28 de Dezembro de 1899*

Pais e local do nascimento *Capital Federal - Brasil*

E' casado? *solteira* { Onde nasceu?

Quando se casou?

Com quem se casou? *Dono*

Qual a religião do outro conjuge? *Nenhuma*

Sabe ler? *sim* escrever? *sim*

Profissão *medica*

A que religião ou igreja pertencia?

Paes crentes? *sim*

Pertenceu a alguma Escola Dominical?

U. M. B.?

Modo de recepção..... { Por profissão de fé? *sim*

Por carta demissoria.....

Por meio de relação?

Data da recepção *27 de Setembro de 1908*

Data do baptismo *27 de Setembro de 1908*

Ministrante *Dr. F. F. Lopez*

Onde se effectuou o baptismo? *P. Igr. Baptista do Rio*

Demittido por carta demissoria em

Para que igreja?

Voltou com demissoria em

De que igreja?

Eliminado em

Porque foi eliminado?

Reconciado em

Em pessoa?

Ou a pedido de que igreja para fazer parte della?

Fallecido *sim*..... { Onde? *R.J - R.J.*

Quando? *8-5-84*

Observações:

Imagem 21 - Cadastros de membros. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ).

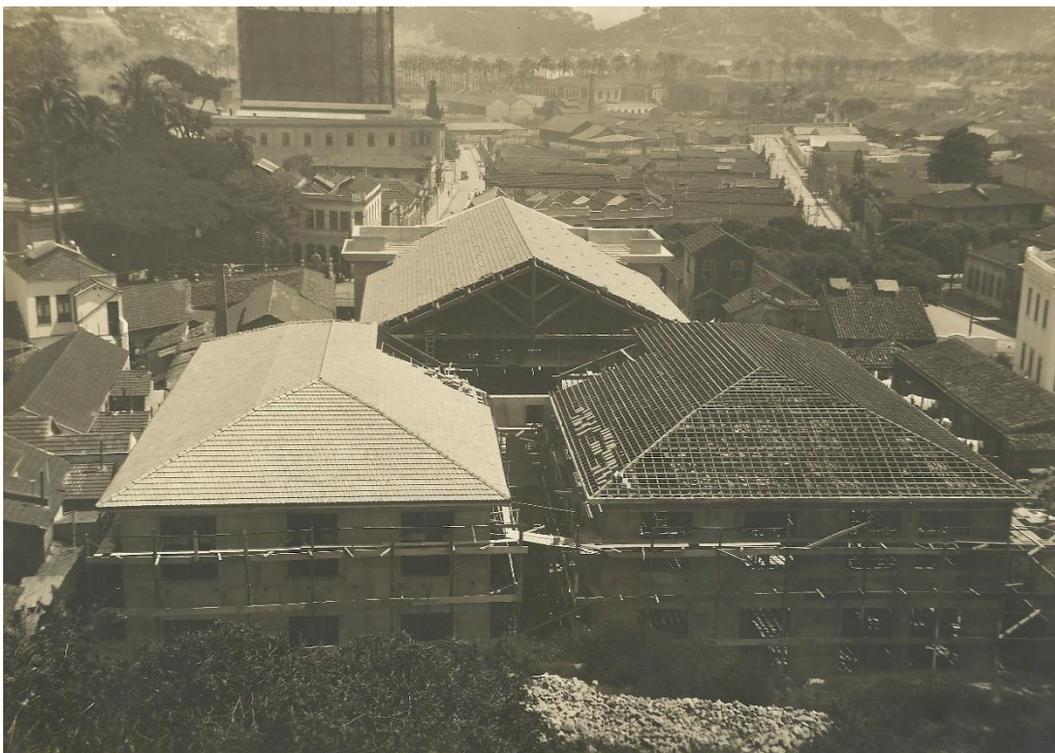


Imagem 22 - Fotografia tirada do Morro do São Carlos registrando a construção do novo templo da PIBRJ situado Rua Frei Caneca. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ). Autor desconhecido. Ano desconhecido.



Imagem 23 - Fotografia do Colégio Batista situado na Rua José Hygino. Acervo do Departamento Cultural da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (DEC-PIBRJ). Autor desconhecido. Ano desconhecido.