



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PORTO NACIONAL  
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

**WEDSTER FELIPE MARTINS SABINO**

**“DESTRUINDO AS TREVAS ESPIRITUAIS, MORAIS E  
INTELECTUAIS”**: História, Mediação Cultural e Missionarismo  
Batista no Vale do Rio Tocantins (1925 – 1940)

**PORTO NACIONAL – TO**

**2019**

WEDSTER FELIPE MARTINS SABINO

**“DESTRUINDO AS TREVAS ESPIRITUAIS, MORAIS E INTELLECTUAIS”**: História, Mediação Cultural e Missionarismo Batista no Vale do Rio Tocantins (1925 – 1940)

Monografia apresentada à UFT – Universidade Federal do Tocantins – Campus Universitário de Porto Nacional como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em História, sob orientação do Prof. Dr. Vasni de Almeida.

PORTO NACIONAL – TO

2019

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins**

---

- S116" Sabino, Wedster Felipe Martins.  
"DESTRUINDO AS TREVAS ESPIRITUAIS, MORAIS E INTELLECTUAIS":: História, Mediação Cultural e Missionarismo Batista no Vale do Rio Tocantins (1925-1940) . / Wedster Felipe Martins Sabino. – Porto Nacional, TO, 2020.  
103 f.  
  
Monografia Graduação - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Porto Nacional - Curso de História, 2020.  
Orientador: Vasni de Almeida  
  
1. História das Religiões. 2. História do Protestantismo no Brasil. 3. História Cultural. 4. História do Brasil República. I. Título

**CDD 901**

---

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

WEDSTER FELIPE MARTINS SABINO

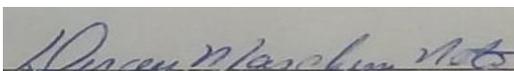
Esta monografia foi avaliada e apresentada à UFT – Universidade Federal do Tocantins – Campus Universitário de Porto Nacional, Curso de Licenciatura em História, para a obtenção do título de Licenciado, e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

Data de Aprovação: 25 / 11 / 2019

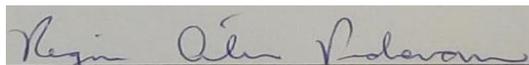
Banca Examinadora:



Prof. Dr. Vasni de Almeida (Orientador), Universidade Federal do Tocantins;



Prof. Dr. Dirceu Marchini Neto, Universidade Federal do Tocantins;



Profa. Dra. Regina Célia Padovan, Universidade Federal do Tocantins.

## AGRADECIMENTOS

Esta seção é, para mim, sem dúvidas, a parte mais difícil deste trabalho. Não pela falta do que agradecer ou a quem agradecer, mas, pela minha personalidade muitas vezes rude, antipática e, por mais vezes que eu gostaria de lembrar, ingrata. No entanto, espero conseguir, de coração, nestas linhas que se seguem, reverter, mesmo que por um momento, este aspecto conflituoso de minha individualidade, e fazer com que as pessoas citadas aqui sintam neste momento a profunda admiração, o imenso respeito, e a gratidão que tenho para com elas.

Acredito que as pessoas que mais tenham sofrido com este aspecto sejam, paradoxalmente, as pessoas sem as quais este ciclo não seria de maneira nenhuma possível.

À minha mãe, Cláudia, dedico os primeiros e os mais importantes agradecimentos. Mulher forte, trabalhadora, batalhadora, que sempre carregou-nos pelos caminhos tortuosos da vida, independente das dificuldades e mesmo nos momentos mais difíceis ela nunca descansou.

À minha avó, Eduarda, outra mulher incrível, que sempre me apoiou e acolheu, mesmo se isso significasse uma distância nunca vivida por nós que sempre estivemos tão unidos. Além disso, estas duas mulheres são donas das melhores receitas de pão de queijo de Minas Gerais. Por este e outros motivos, a saudade foi um sentimento constante nestes anos da Graduação.

Aos meus tios Adílio, Alcides e Simone o agradecimento pelo constante incentivo ao estudo. Seja antes, durante, e tenho certeza que mesmo após a graduação, o apoio e incentivo de vocês é e sempre será muito importante. Juntos, vocês são três exemplos diferentes de como viver, com dignidade, respeito e sem nunca desistir.

À Walkeny Izidio Soares Macêdo, nossa Wal Wal de Arraias, pelo cuidado, companheirismo e amizade que levarei comigo sempre, uma amizade que pode ser considerada um grande presente, uma amiga maravilhosa e a uma ferrenha defensora da cultura e do povo de Arraias.

Ao amigo Rafael Machado, um exemplo de amigo e educador sempre atencioso e extremamente dedicado para com todos a sua volta.

Aos amigos, que suportam esta personalidade antipática e ingrata, um muito obrigado pela convivência, pela ajuda e apoio.

À estes e aos demais colegas do Campus de Porto Nacional, de Gurupi e Palmas, sintam-se abraçados nestas palavras. Cada um dos que conviveram comigo nestes anos sabem da importância que tiveram. A amizade é algo muito caro a mim, por isso, a despeito de

minha pouca desenvoltura para lidar com os sentimentos, sempre procurei demonstrar a importância de vocês e ser um amigo leal a todos. Queridos, obrigado!

Às boas loucuras, o entusiasmo e as conversas francas com o Professor Marcelo Santos, o compromisso, o rigor e a paixão pela História da Professora Êça, as explicações aceleradas e complexas na disciplina de Introdução aos Estudos Históricos, lá no primeiro período, da Professora Regina, o carinho, a simplicidade e a gentileza da Professora Renata. Tudo isso, certamente, lançaram as bases do professor e historiador que pretendo ser, obrigado.

Ao meu orientador, Professor Vasni de Almeida, um agradecimento especial, pela seriedade, o comprometimento, a pontualidade e a confiança depositada em nossa pesquisa. Sou muito satisfeito por ter sido seu orientando e espero poder continuar a nossa parceria de trabalho. Saiba que o seu exemplo é um dos que devo seguir.

Ao amigo, Professor Radamés Vieira Nunes, pela grande parceria nestes anos, pela amizade. Pelo apoio em todas as nossas propostas, mesmo quando estas implicavam em mais trabalho, e que em algumas das vezes você teve que assumir sozinho. Valeu irmão!

À coordenação do Curso de Licenciatura em História, na pessoa de sua secretária Elza Medrado, pela sempre solícita acolhida, por nos salvar várias vezes, e por tornar os processos burocráticos mais simples e eficientes, obrigado.

Aos demais professores do Curso de Licenciatura em História, um muito obrigado àqueles que colaboraram para a minha formação de forma positiva e, sem idealismo, um grande abraço àqueles que pela atuação desinteressada, despreocupada ou mesmo despreparada, contribuíram com os exemplos que não devem ser seguidos.

Por fim, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de iniciação científica que possibilitou a pesquisa desenvolvida neste trabalho.

Ao fim de tudo, só nos restará a História.

Abraços.

*Os historiadores (e, de outra maneira, também os poetas) têm como ofício alguma coisa que é parte da vida de todos: destrinchar o entrelaçamento de verdadeiro, falso e fictício que é a trama do nosso estar no mundo.*

*Carlo Ginzburg, O Fio e os Rastros (2007).*

## RESUMO

O objetivo desta monografia é retornar ao passado buscando tecer uma narrativa constituída por grupos religiosos acerca da ocupação da região amazônica, em especial a implantação e consolidação do plano de evangelização da denominação batista para o Vale do Rio Tocantins entre os anos de 1925 e 1940. Para isso, analisamos as duas primeiras viagens realizadas pelo missionário batista Lewis Mallen Bratcher – Secretário da Junta de Missões Nacionais (JMN) da Convenção Batista Brasileira (CBB) – ao Vale do Rio Tocantins, empreendidas entre os anos de 1925 e 1933. Estas viagens tinham o intuito de explorar os vales dos rios Araguaia, São Francisco e Tocantins, na intenção de delimitar a situação das populações existentes ali e a fim de definir os parâmetros de atuação do missionarismo batista no interior do país. Interessa-nos ainda, a atuação das missionárias e professoras Beatriz Rodrigues da Silva e Lygia de Castro Martins ao promoverem, nessa região, uma conformação cultural das populações indígenas e sertanejas a um modelo de civilização defendido tanto por esses protestantes quanto nos projetos civilizatórios contidos na ordem positivista das primeiras décadas da República. Os impactos gerados pela missionarismo batista na região e o desenvolvimento do programa de evangelização formulado pela JMN para o Vale do Rio Tocantins, a partir de 1925, fazem parte das reflexões oferecidas neste estudo, que se ancorou em aportes teóricos e metodológicos oriundos da História Cultural e da História das Religiões e em abordagens provenientes da Sociologia e, principalmente, da Antropologia. Tais perspectivas foram adotadas em razão da necessidade de utilizarmos as noções de religião e civilização sem incorrer nos problemas decorrentes do caráter etnocêntrico do sistema de valores ocidental, um dos alertas dados pela escola italiana de história das religiões.

**Palavras-Chave:** História Cultural das Religiões; Mediação Cultural; Missionarismo; Protestantismo; Vale do Rio Tocantins.

## ABSTRACT

The purpose of this monograph is to return to the past by trying to weave a narrative made up of religious groups about the occupation of the Amazon region, in particular the implementation and consolidation of the Baptist denomination's evangelization plan for the Tocantins River Valley between 1925 and 1940. For this, we analyze the first two trips made by Baptist missionary Lewis Mallen Bratcher - Secretary of the Board of National Missions (JMN) of the Brazilian Baptist Convention (CBB) - to the Tocantins River Valley, undertaken between 1925 and 1933. These trips They were intended to explore the valleys of the Araguaia, São Francisco and Tocantins rivers, with the intention of delimiting the situation of the populations existing there and in order to define the parameters of action of the Baptist missionary movement in the interior of the country. We are also interested in the activities of the missionaries and teachers Beatriz Rodrigues da Silva and Lygia de Castro Martins in promoting, in this region, a cultural conformation of the indigenous and backcountry populations to a model of civilization defended by both these Protestants and the civilizing projects contained in positivist order of the first decades of the Republic. The impacts generated by Baptist missionaryism in the region and the development of the evangelization program formulated by the JMN for the Tocantins River Valley, from 1925, are part of the reflections offered in this study, which was anchored in theoretical and methodological contributions from Cultural History. and the History of Religions and approaches from Sociology and, mainly, from Anthropology. These perspectives were adopted because of the need to use the notions of religion and civilization without incurring the problems arising from the ethnocentric character of the Western value system, one of the warnings given by the Italian school of religious history.

**Keywords:** Cultural History of Religions; Cultural Mediation; Missionaryism; Protestantism; Tocantins River Valley.

## LISTA DE MAPAS

|  |    |
|--|----|
| Mapa 1 – Primeira Viagem do Missionário Lewis Mallen Bratcher pelo Vale do Rio Tocantins – 1925/1926 .....                           | 46 |
| Mapa 2 – Segunda Viagem do Missionário Lewis Mallen Bratcher pelo Vale do Rio Tocantins – 1931/1933. ....                            | 54 |
| Mapa 3 – Distribuição dos Campos Missionários Mantidos pela Junta de Missões Nacionais no Brasil (O Brasil para Christo) - 1937..... | 75 |

## **LISTA DE SIGLAS**

|       |                                |
|-------|--------------------------------|
| CBB   | Convenção Batista Brasileira   |
| CBTO  | Convenção Batista Tocantina    |
| ED    | Escola Dominical               |
| EPB   | Escola Popular Batista         |
| JMN   | Junta de Missões Nacionais     |
| OJB   | O Jornal Batista               |
| USBTO | União de Senhoras do Tocantins |

## **LISTA DE TABELAS**

|  |    |
|--|----|
| Tabela 1 – Princípios e Práticas do Discurso Batista.....          | 41 |
| Tabela 2 – Práticas Positivas e Negativas do Discurso Batista..... | 42 |

## SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| <b>1. INTRODUÇÃO</b> .....  | 14 |
| <b>2. A RELAÇÃO ENTRE HISTÓRIA, RELIGIÕES E CULTURA</b> .....   | 22 |
| <b>3. AS MISSÕES BATISTAS NO CONTEXTO DO BRASIL REPUBLICANO</b> .....   | 30 |
| 3. 1. Os batistas no campo religioso brasileiro. ....   | 35 |
| 3.1.1. Os princípios norteadores do protestantismo batista. ....  | 40 |
| <b>4. PROTESTANTES, CATÓLICOS E POLÍTICOS: OS DISCURSOS RELIGIOSOS E O ENTRELACAMENTO ENTRE OS CAMPOS POLÍTICO E RELIGIOSO NO VALE DO RIO TOCANTINS</b> ..... | 44 |
| 4. 1. “Atravessando o Sertão: Em busca de diamantes para a corôa do Mestre”. ....   | 44 |
| 4. 2. “Voltando ao Sertão. Mais joias para a corôa do Mestre”.....  | 54 |
| <b>5. RELAÇÕES INTERCULTURAIS ENTRE MISSIONÁRIOS BATISTAS E POPULAÇÕES INDÍGENAS NO VALE DO RIO TOCANTINS</b> .....   | 63 |
| <b>6. “A PÁTRIA PARA CHRISTO”: A CONSOLIDAÇÃO DO PLANO DE EVANGELIZAÇÃO E A EDUCAÇÃO BATISTA NO VALE DO RIO TOCANTINS</b> .72                                 |    |
| 6. 1. Os planos da Junta de Missões Nacionais e o Programa de Evangelização do Vale do Rio Tocantins. ....  | 72 |
| 6. 2. As jovens missionárias do Tocantins: as teias de sociabilidades na atuação de Beatriz Rodrigues da Silva e Lygia de Castro Martins. ....                | 76 |
| 6. 3. Associação entre atividades escolares e evangelização na busca de adesão à cultura e moralidade protestante no Vale do Rio Tocantins. ....              | 84 |
| <b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....  | 88 |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FONTES</b> .....  | 94 |
| <b>ANEXOS</b> .....   | 99 |

## 1. INTRODUÇÃO

A cruzada civilizatória protestante na Amazônia pode ser percebida nos dados informados pelo relatório da Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB) de 2010. Segundo o documento<sup>1</sup>, “das 340 etnias indígenas presentes na região amazônica, 182 (53,5% do total) têm presença missionária evangélica”<sup>2</sup>. Seguindo essa linha, em trabalho publicado em 2015, a historiadora Elizete da Silva aponta para o crescimento exponencial dos grupos evangélicos e o recrudescimento da intolerância religiosa no Brasil. Segundo a autora, “atualmente, o pêndulo da História aponta para o crescimento de instituições eclesiais que disputam o mercado religioso com um perfil fundamentalista” (SILVA, 2015, p. 30). Desta forma, e como pretendemos demonstrar nesta pesquisa, as investidas de grupos evangélicos em áreas habitadas por populações tradicionais em busca de adesões religiosas ou demarcações de moralidades tidas como universais não é recente na Amazônia.

A presença de missionários católicos entre as populações amazônicas remonta ao início do processo de colonização portuguesa no Brasil, ainda no século XVII. Por seu lado, as denominações protestantes, que iniciariam suas atividades no país a partir da segunda metade do século XIX, se interessariam por projetos missionários entre indígenas, ribeirinhos, pescadores, quilombolas, sertanejos e demais populações rurais somente a partir do início do século XX. Daí em diante, as igrejas evangélicas passam a disputar com as ordens religiosas católicas os espaços de atuação missionária junto a esses povos, o que causa um alarme pelo aumento exponencial indicado nos dados presentes no relatório.

Interessa-nos investigar, nesse estudo, como determinados grupos sociais têm atuado para efetivarem práticas de descaracterização das populações amazônicas, enunciadas nos discursos civilizatórios, principalmente, sua gênese histórica. Neste sentido e acompanhando os debates contemporâneos trazidos à baila pelas autoras, percebemos que as igrejas evangélicas tem exercido um papel significativo neste movimento desde a proclamação da República. Com o estabelecimento da liberdade religiosa instituída através da Constituição de 1891, diversas foram as denominações protestantes que pensaram projetos de expansão e

<sup>1</sup> Relatório da Associação de Missões Transculturais Brasileiras, publicado em 2010. Disponível em: < [http://www.indigena.org.br/v1/index.php?option=com\\_content&view=article&id=34:indigenas2010download&catid=1:banco-de-dados&Itemid=3](http://www.indigena.org.br/v1/index.php?option=com_content&view=article&id=34:indigenas2010download&catid=1:banco-de-dados&Itemid=3) > Acessado em 11 de Outubro de 2019.

<sup>2</sup> Utilizaremos neste trabalho, conforme nos aponta Mendonça (2005), o termo protestante para designar “aquelas igrejas que se originaram da Reforma ou que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento. (...) luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas” (MENDONÇA, 2005, p. 51). Desta forma, o termo evangélicos se refere a uma generalização entre as denominações protestantes, pentecostais e neopentecostais que compõem o campo religioso não católico cristão no Brasil contemporâneo.

evangelização para o vasto território brasileiro. Com o estabelecimento de campos missionários no interior do país, batistas, congregacionais, episcopais, luteranos, presbiterianos e metodistas procuravam expandir seu âmbito de influência nas primeiras décadas do século XX, inclusive entre as populações indígenas.

Os batistas, já nas primeiras décadas do século XX alcançaram, junto aos presbiterianos, o status de maiores igrejas protestantes presentes no Brasil, o que fortaleceria sua atuação nos campos missionários. Foram, durante todo o século, os responsáveis por uma sistematizada evangelização nas regiões do interior, assim como na Amazônia, impingindo nas populações noções de religião e civilização oriundas de uma visão de mundo cristã e ocidental.

Buscamos aqui sinalizar, na perspectiva histórica e na interface com a sociologia e a antropologia, para os aspectos religiosos, sociais e culturais que justificaram e permitiram a inserção do missionarismo batista entre as populações amazônicas, na expectativa de possibilitar a compreensão dos modos como tais práticas alicerçaram e permitiram os avanços que afetam as culturas desses povos. Partimos da hipótese de que os discursos batistas acerca do processo de civilidade e modernidade – a face social e política de sua presença missionária – buscavam afetar religiosidades e comportamentos que compunham as culturas das populações do interior, na tentativa de criar, no processo cristianizador, uma população identificada com os princípios protestantes.

Alguns questionamentos nos auxiliaram na compreensão do projeto missionário protestante na região do Vale do Rio Tocantins: Qual seria a noção de civilização e modernidade a justificar a presença e ação desses evangélicos na região? Quais as explicações históricas e religiosas para a defesa que fizeram da ocupação da região? De que lugares emergem suas falas sobre os costumes, tradições e direitos das populações amazônicas atingidas por essa ocupação?

Na tentativa de oferecer reflexões acerca desses questionamentos, estudamos a implantação e formação do projeto de evangelização da denominação batista para o Vale do Rio Tocantins. Para isso, analisamos as primeiras viagens realizadas pelo missionário batista Lewis Mallen Bratcher - da Junta de Missões Nacionais (JMN)<sup>3</sup> da Convenção Batista

---

<sup>3</sup> A Junta de Missões Nacionais (JMN) é uma organização pertencente à Convenção Batista Brasileira (CBB), responsável pela gestão e execução dos projetos missionários da denominação batista no Brasil. Criada em 1907 junto à organização da CBB, e, mais tarde, Missões Nacionais. A JMN atua desde então apoiando, formando e enviando missionários batistas a diversas regiões do Brasil.

Brasileira (CBB) - ao Vale do Rio Tocantins empreendidas entre os anos de 1925 e 1933. Estas viagens tinham o intuito de explorar os vales dos rios Araguaia, São Francisco e Tocantins, na intenção de delimitar a situação das populações existentes ali e a fim de definir os parâmetros de atuação do missionarismo batista no interior do país. Analisamos ainda a atuação educacional das missionárias e professoras Beatriz Rodrigues da Silva e Lygia de Castro Martins na promoção de uma conformação cultural das populações indígenas e sertanejas da região a um modelo de civilização defendido tanto por batistas quanto nos projetos civilizatórios contidos na ordem positivista das primeiras décadas da República. A ação das missionárias na região, realizada de 1936 a 1940, compunha o programa de evangelização formulado pela JMN para o Vale do Rio Tocantins.

O recorte temporal da pesquisa se estende de 1925, data da primeira viagem do missionário Lewis Mallen Bratcher, até 1940, ano que é finalizada a primeira fase da presença de missionárias batistas na região. Quanto ao espaço geográfico, optamos por utilizar o termo Vale do Rio Tocantins, dado que os discursos e ações missionárias dos clérigos batistas estão relacionados às populações tradicionais que margeavam esse rio nos estados de Goiás, Maranhão e Pará.

As informações sobre a presença dos missionários na região foram retiradas do “O Jonal Batista” (OJB), fundado em 1901 pelos missionários W. E. Entzminger e Teodoro R. Teixeira. Com periodicidade semanal, os editores do jornal, segundo Micheline Reinaux de Vasconcelos, “pretendiam-se a voz nacional dos batistas brasileiros, podendo, portanto, representá-los” (2010, p. 84). Num primeiro momento, o OJB circularia como um dentre tantos jornais da denominação batista no Brasil e seria impresso em tipografias pertencentes a terceiros, sendo, inclusive, impresso pelas oficinas tipográficas de outras denominações protestantes como a presbiteriana e a imprensa metodista, até o ano de 1906, quando a denominação batista adquiriu suas novas oficinas tipográficas e o número de páginas do jornal fora ampliado de quatro para oito (VASCONCELOS, 2010). Em 1909, a partir de uma decisão tomada na terceira Convenção Batista Brasileira o jornal ganharia o posto de órgão oficial da denominação no Brasil.

Os fragmentos analisados são textos, em sua maioria, publicados na seção do periódico destinada à Junta de Missões Nacionais e constituem-se de boletins, cartas, diários, petições, relatos, entre outros documentos, redigidos pelos próprios missionários e que eram tornados públicos pelos líderes da denominação, sediada na cidade do Rio de Janeiro. Alguns

destes relatos faziam parte de séries de artigos, como os diários de viagens publicados pelo missionário norte americano Lewis Mallen Bratcher - “Atravessando o Sertão. Em busca de joias para a corôa do Mestre”; “Voltando ao Sertão. Mais joias para a corôa do Mestre” - entre os anos de 1926-1927 e 1931-1933, respectivamente. Na análise dessas fontes, seguimos a orientação de Tânia Regina de Luca, quando alerta que, ao trabalhar com fontes impressas, é “preciso dar conta das motivações que levaram a decisão de dar publicidade a alguma coisa” (2006, p. 140). Os batistas, ao publicarem no jornal suas impressões sobre as regiões visitadas e nas quais agiam, utilizavam-se do aspecto representativo do jornal entre os batistas brasileiros para influenciá-los a favor da implantação e manutenção dos projetos de expansão da Junta de Missões Nacionais. Estes discursos tinham o objetivo de despertar entre os fiéis um sentimento de pertença aos projetos evangelísticos, assim como incentivar novos missionários para os trabalhos nas regiões do interior do Brasil.

Para a condução das reflexões sobre a presença batista nessa região nos guiamos pelas abordagens teóricas e metodológicas oriundas da História Cultural das Religiões, apoiadas em aportes provenientes da Sociologia e, principalmente, da Antropologia. Este deslizar teórico e metodológico se deu pela necessidade de se utilizar as concepções de religião e civilização em uma perspectiva histórico-religiosa que procura “colocar em discussão o sistema ocidental de valores diante da alteridade, em vez de utilizar-se mecanicamente dele” (MASSENZIO, 2005, p. 177). Estes conceitos, – religião e civilização – na forma como os conhecemos, se relacionam a um sistema estrutural definido com base na tradição cultural do ocidente, formulados a partir do cristianismo. Por isso, “tomar o uso deste termo (...) para definir as práticas religiosas dos povos não ocidentais sem a devida problematização constitui anacronismo, além da mencionada inferiorização dos outros não ocidentais” (BELLOTTI, 2011, p. 19). Esta problematização faz-se necessária, pois o encontro entre missionários batistas e as populações tradicionais do Vale do Rio Tocantins se efetiva de forma etnocêntrica, ou seja, a partir de uma visão hierarquizada da cultura de sertanejos e indígenas, que, nos discursos dos missionários eram “bichos brutos”, mergulhados em “trevas espirituais, morais e intelectuais” (OJB, 1º/10/1936, ed. 40, p. 12).

Problematizar este sistema ocidental de valores é parte imprescindível do aparato epistemológico do historiador das religiões encarregado da investigação dos movimentos missionários, uma vez que “as missões se tornam, para todos os efeitos, verdadeiros processos de generalização de civilização” (GASBARRO, 2014, p. 209), e que estas noções, a serem generalizadas, neste caso religião e civilização, carregam intrínsecas em si um ethos e

produzem uma visão de mundo própria das sociedades ocidentais. Para Clifford Geertz, “o ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete”, enquanto que a visão de mundo “é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade” (GEERTZ, 1989, p.143,144). Estes agentes religiosos, por sua vez, ao adentrarem o espaço próprio de outras culturas pautadas por outro “ethos” e, produzindo outra “visão de mundo”, sem a devida problematização acaba incorrendo numa violência eminentemente simbólica, a qual os antropólogos chamam de etnocentrismo.

Por nosso lado, preferimos recorrer ao método historicista proveniente da História Cultural das Religiões. Este recorre ao um “re-historicismo” das práticas e crenças religiosas, tomando como instrumento de análise dos fenômenos religiosos o contexto histórico, cultural, político e social em que estiveram inseridos. Nas palavras de Vittorio Lanternari, “como o estudo das inter-relações dialéticas entre a vida religiosa e a vida profana (isto é, cultural, social, política e etc.): o todo dentro de um processo dinâmico concreto e determinado, próprio de toda civilização” (1974, p. 10). Desta forma, entendemos a História Cultural das Religiões como a análise histórica de um conjunto de crenças e práticas que, institucionais ou individuais, se inserem no contexto histórico, sendo determinantes a ele e determinadas por ele, de acordo com a noção desenvolvida na chamada escola italiana de história das religiões<sup>4</sup> (MASSENZIO, 2005).

Foram importantes também as proposições teóricas organizadas entorno de uma teoria da mediação cultural, que analisa através de uma antropologia histórica das missões, o encontro entre civilizações, como o expresso aqui entre os missionários batistas e as populações amazônicas do Vale do Rio Tocantins (MONTERO, 2006; GASBARRO, 2006, 2014; AMOROSO, 2006; POMPA, 2001, 2006).

Para compreendermos as narrativas de legitimação, das ações e crenças dos missionários batistas, em contraposição à crítica das ações e práticas católicas, tivemos como instrumento de análise o conceito de campo religioso, cunhado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu. Segundo o autor, o campo religioso funciona como um “mercado de bens de

---

<sup>4</sup> A Escola Italiana de História das Religiões se constitui em um movimento historiográfico que tem em Raffaele Petazzoni e Ernesto de Martino seus principais expoentes, propõe uma abordagem das religiões através de um re-historicismo das práticas e, principalmente, das crenças religiosas, considerando, sobretudo, a história destas, determinando os contextos históricos e sendo determinadas por eles (AGNOLIN, 2013).

salvação”, onde “as diversas instâncias em competição pela legitimidade religiosa” disputam “o monopólio dos instrumentos de salvação”. Para o sociólogo, “a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação organiza-se necessariamente em torno da oposição” entre instituições religiosas (2007, p. 58-59). Neste caso, a oposição entre Protestantes e Igreja Católica, muito em voga na Primeira República.

A partir dos aportes teóricos brevemente apresentados aqui e, com vistas a responder os questionamentos e objetivos traçados na pesquisa realizada, a monografia encontra-se estruturada em sete capítulos, de forma a deixar o texto mais fluído e a evidenciar, de maneira didática, os aspectos considerados importantes para a compreensão dos interesses sociais e culturais batistas em suas relações com as populações do Vale do Rio Tocantins, a saber: o contexto histórico do plano de evangelização batista para o interior do Brasil; as disputas e o entrelaçamento entre protestantes, católicos e políticos regionais no campo religioso brasileiro; e ainda as historicidades religiosas da educação batista entre sertanejos e etnias indígenas da região.

Após a Introdução, no segundo capítulo, sinalizamos para o debate envolvendo os estudos históricos das religiões na perspectiva da cultura, momento em que chamamos a atenção para os cuidados em não se reproduzir, nesses estudos, os etnocentrismos próprios das instituições religiosas. Sendo assim, discutimos as bases históricas e antropológicas em que esteve pautada a análise das fontes abordadas neste trabalho, colocando em relevo os conceitos e as metodologias aplicadas, tendo como referência autores oriundos da Antropologia, da História Cultural, da História das Religiões e da Sociologia.

No terceiro capítulo procuramos deslindar a expansão protagonizada pelos protestantes no contexto do Brasil republicano, os embates e as motivações em voga no país que buscavam a formação de uma nova identidade nacional. Apontamos como as narrativas formuladas por médicos, sanitaristas, e sertanistas buscavam demonstrar a relação de progresso/atraso entre as regiões litorâneas e as interioranas, essas últimas retratadas como insalubres, doentes, ignorantes e dominadas por trevas. Com uma narrativa própria acerca do interior, os representantes das igrejas protestantes se inseriram nesse debate por meio da compreensão de que todo o atraso estava relacionado à Igreja Católica, acusada de manter as populações do interior mergulhadas em “trevas” e “superstições” (OJB, 4/3/1926, ed. 9, p. 10).

No quarto e no quinto capítulo nos ocupamos das análises das viagens realizadas por Lewis Mallen Bratcher. Para isso, percorremos os discursos registrados por ele em seu diário de viagens pessoal e publicados pela JMN no O Jornal Batista. Nessas análises procuramos indicar quais elementos podem ter influenciado os batistas na escolha em programar um projeto de evangelização na região do Vale do Rio Tocantins. Buscamos, também, demonstrar os aspectos utilizados por ele para legitimar a implantação de campos missionários pelo interior do país através da narrativa do atraso e isolamento das populações que viviam nessa região, assim como a busca pela desmoralização das crenças e práticas religiosas populares ali encontradas. Junto a isso, explicitamos as disputas pelo campo religioso brasileiro entre protestantes e católicos, muito presente no contexto histórico da Primeira República, período em que a Igreja Católica deixou de ser a religião oficial do Estado brasileiro, o que correu com o advento da Constituição republicana de 1891. Ficamos atentos à expansão do aparato institucional católico, mesmo sem oficialidade, bem como ao entrelaçamento entre os campos religioso e o político verificado na presença missionária batista na região. Abordamos, ainda, as relações interculturais entre missionários batistas e as populações indígenas situadas às margens do Rio Tocantins, em especial, o caráter preconceituoso e, simbolicamente violento, das representações missionárias desenvolvidas entre as etnias indígenas Xerente e Krahô. As narrativas etnocêntricas que emergem dos textos publicados pela Junta de Missões de Nacionais no O Jornal Batista, chamam a atenção para o embate entre as diferentes visões de mundo presentes nestas relações e evidenciam a tentativa batista de conformar na cultura local um ethos cristão e ocidental.

No sexto capítulo, fizemos uma breve apresentação do plano de evangelização da Junta de Missões Nacionais. Plano este iniciado em 1926 após a primeira viagem de Lewis Mallen Bratcher à região e que tinha como objetivo a evangelização do interior do Brasil através da ocupação do Vale do Rio Tocantins. Em seguida, abordamos a ação das professoras Beatriz Rodrigues da Silva e Lygia de Castro Martins, que atuaram como missionárias da JMN, no âmbito evangelístico, educacional e social da região, e sendo responsáveis pela abertura e organização dos colégios batistas de Carolina (ao sul do Maranhão), e de Tocantínia (município pertencente à região norte de Goiás e que atualmente integra o estado do Tocantins).

Com esse estudo esperamos contribuir para a ampliação dos debates historiográficos sobre missionários protestantes agindo entre as populações tradicionais, assim como sobre os estudos acerca das ocupações religiosas da Amazônia, suas atuações e historicidades nas

primeiras décadas do século XX. Trata-se de um estudo que dialoga com a historiografia que trata da História das Missões, História das Populações Indígenas e História Social da Amazônia, com o qual esperamos contribuir para um melhor entendimento epistemológico destes assuntos através da abordagem histórico-religiosa da História Cultural das Religiões.

## 2. A RELAÇÃO ENTRE HISTÓRIA, RELIGIÕES E CULTURA.

Para a pesquisa sobre os discursos, práticas e representações dos batistas no Vale do Rio Tocantins partimos da premissa de que a narrativa produzida pelos missionários foi inspirada, sobretudo, por valores religiosos inerentes à sua denominação. Estes sujeitos religiosos, a partir de um sistema de valores propriamente ocidental, produziram, através de seus discursos, representações que pautariam suas práticas missionárias, as quais depois de publicadas e divulgadas em âmbito nacional, legitimariam ações institucionais, colaborando para uma construção discursiva sobre a região e as religiosidades das populações ali encontradas, que não poucas vezes desconsiderava as especificidades e alteridades locais.

Ao nos atermos à ideia de representação, seguimos as premissas de Roger Chartier sobre a História Cultural, quando esse afirma que é preciso “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade é construída, pensada, dada a ler” (1990, p. 16-17). Em outras palavras, é preciso identificar o modo como naquele contexto, estas populações e suas historicidades foram representadas por esses sujeitos religiosos. Segundo o autor,

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza” (CHARTIER, 1990, p. 17).

Ainda de acordo com as proposições do autor, propomos neste trabalho assumir “o conceito de representação num sentido mais particular e historicamente mais determinado”, sempre tendo em mente que, sendo “uma imagem presente de um objeto ausente, valendo aquela por este, (...) todas elas têm em vista fazer com que a identidade do ser não seja outra coisa senão a aparência da representação, isto é, que a coisa não exista a não ser no signo que a exhibe (...)” (CHARTIER, 1990, p. 20-21). Desta forma, estivemos atentos ao contexto sociocultural em que foram produzidas tais representações, que posição ocupou seus produtores – neste sentido, para dizer institucionalmente, a Junta de Missões Nacionais e a Convenção Batista Brasileira – e, a quem se destinavam estas representações.

No trabalho de interpretar historicamente as representações encontradas nas fontes - as relações de produção destas representações e as relações entre elas - deve-se levar em consideração a falseabilidade destes textos, visto que, buscando legitimar projetos e narrativas próprias de seus autores, tem intrínsecos em si o olhar e as visões de mundo destes religiosos. Nas palavras de Carlo Ginzburg, nos documentos não há discursos neutros:

Naturalmente, esses documentos não são neutros; a informação que nos fornecem não é nada “objetiva”. Eles devem ser lidos como produtos de uma relação específica, profundamente desigual. Para decifrá-los, devemos aprender a captar por trás da superfície lisa do texto um sutil jogo de ameaças e medos, de ataques e retiradas. Devemos aprender a desembaraçar os fios multicores que constituíam o emaranhado desses diálogos (2007, p. 287).

E, também, nos dizeres de Roger Chartier:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por ela menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas económicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio (1990, p. 17).

Nessa trilha, para Michel de Certeau, “a representação (...) não é “histórica” senão quando articulada com um *lugar social* da operação científica e quando institucional e tecnicamente ligada a *uma prática do desvio*, com relação aos modelos culturais e teóricos contemporâneos” (1982, p. 93). Isto é, o signo da representação, tal qual se encontra nas fontes, não pode ser encarado como histórico, mas, deve ser manejado, historicamente, questionado e interpretado. Este manejo interpretativo, imprescindível, para a transformação de um acontecimento em fato histórico constitui o cerne do trabalho próprio do historiador. Nas palavras de Carlo Ginzburg: “os historiadores (...) têm como ofício alguma coisa que é parte da vida de todos: destrinchar o entrelaçamento de verdadeiro, falso e fictício que é a trama do nosso estar no mundo” (2007, p. 14).

Entendemos que os discursos e as representações produzidas pelos batistas não eram, como orientam os autores citados, destituídas de um lugar social, mas incluíam-se na dicotomia progresso/atraso encontrada no contexto das primeiras décadas do regime republicano e ocorreram por meio de narrativas específicas, de debates próprios da disputa por espaço no campo religioso brasileiro entre protestantes e católicos. Para compreender o que os batistas têm de específico e os discursos e representações que assumiram no contexto republicano, foi necessário, também, problematizar as ações dos missionários batistas a partir de dois conceitos presentes na sociologia de Pierre Bourdieu (1989): o de campo e o de campo religioso, fundamentos inerentes a uma teoria do poder simbólico. Segundo Bourdieu (1989), o conceito de campo explica os sistemas simbólicos que agem como estruturas

estruturadas e, por isso, estruturantes, atuando conforme os interesses inerentes àquele campo (político, religioso, intelectual, econômico e etc.), por meio de uma divisão formal do trabalho, que tem a função de organizar e legitimar ou, nas palavras do autor, consagrar, o mundo natural e social de acordo com a concepção da classe dominante naquele campo. Estendendo esse conceito para a análise das relações e atuações propriamente religiosas, o sociólogo entende a religião como um sistema simbólico, veículo de poder e de política, através do qual “a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a ‘legitimação’ do poder dos ‘dominantes’ e para a domesticação dos ‘dominados’” (BOURDIEU, 2007, p. 32).

Assim como na concepção do conceito de campo, o de campo religioso é formalmente dividido e hierarquizado entre aqueles que produzem (instituições e indivíduos detentores do capital religioso), reproduzem (pastores, missionários e etc.) e consomem (fiéis e leigos) os bens de salvação. Nesta lógica, a hegemonia da gestão dos bens de salvação é mantida através desta divisão em função da legitimação daqueles que dominam o capital religioso de determinado campo (por exemplo: campo protestante brasileiro, campo católico e etc.). Para Bourdieu:

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do *capital religioso* na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social (2007, p. 57).

Assim, podemos entender o conceito de campo religioso como um espaço abstrato marcado por tensões e conflitos, onde, através das relações de força entre as várias religiões que o compõem, entre elas em si e entre outros campos presentes na sociedade (político, econômico, artístico e etc.), são disputadas a hegemonia do mercado de bens de salvação, “ou então bens culturais”, de determinada sociedade, assim como a consagração de classes que se relacionam com o campo, interior e exteriormente, em função da gestão do mercado de bens de salvação, com a qual se organiza e legitima a dominação entre as classes (BOURDIEU, 2007, p. 57).

Os fundamentos expostos por Bourdieu foram fundamentais para compreender a atuação dos missionários batistas na região do Vale do Rio Tocantins, em suas várias facetas, seja nos discursos e representações sobre as populações amazônicas, produzidos nas viagens

de Bratcher, seja na abertura de colégios visando à normalização cultural de indígenas e sertanejos a um habitus religioso (cristão e protestante).

Nesse sentido, é ainda importante lembrar o que diz Chartier quando afirma que a “investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação” (CHARTIER, 1990, p. 17).

Sobre o conceito de religião, amplamente difundido pelas missões religiosas a partir da modernidade, entendemos que esse está estritamente relacionado ao cristianismo e à ideia de uma religião universal, constituído dentro de um sistema de valores ocidental, isto é, pautado pelas concepções daqueles que deveriam pregar “o evangelho a todas as criaturas”. Por outro lado, essa definição do conceito de religião é pautada por uma definição atemporal, amparada na relação magia/religião e que desconsiderava a historicidade das crenças e práticas religiosas. Seguindo essa linha, as populações civilizadas seriam aquelas cristãs, praticantes dos ritos e práticas oriundas do cristianismo, enquanto que outros povos, não cristãos, viveriam na superstição, envoltos em magia. Segundo Karina Bellotti:

Essa caracterização atemporal da evolução religiosa, que atribuiu valorização às formas religiosas dos povos “primitivos” em relação aos “civilizados”, desconsiderava os fatores históricos envolvidos na relação entre crenças e práticas religiosas e suas aplicações sociais. Além disso, é preciso considerar que a categoria “magia” foi concebida no contexto religioso ocidental cristão, caracterizado de forma extremamente negativa pela Igreja Católica durante a Idade Média e a Idade Moderna, principalmente com a atuação da Inquisição. Portanto, tomar o uso deste termo tal como foi elaborado no século XIX para definir as práticas religiosas dos povos não ocidentais sem a devida problematização constitui anacronismo, além da mencionada inferiorização dos Outros não ocidentais (2011, p. 19).

Consideramos importante atentarmos para os cuidados lembrados por Bellotti (2011) ao tratarmos das narrativas produzidas por missionários batistas acerca das diferentes populações do interior do Brasil, o que remete às relações entre religião e civilização. Por isso, precisamos programar o olhar para outro conceito de religião, que considere as condições de produção e reprodução das práticas e crenças em contato com outras populações e culturas. Conforme nos aponta Antônio Paulo Benatte,

(...) de um ponto de vista historiográfico, mais importante que um conceito “científico” ou filosófico de religião é a percepção dos modos diversos como os diferentes sujeitos concebem o religioso e o vivenciam como uma experiência concreta, isto é, social, cultural e historicamente situada (2014, p. 65).

As problematizações que propomos para análise dos discursos religiosos sobre as quais nos ativemos seguem ainda as proposições teóricas da abordagem histórico-religiosa da escola italiana de história das religiões. Para essa escola, historicizar e problematizar os conceitos de religião e civilização constituíram-se também em esteios para a interpretação dos discursos religiosos. Segundo o historiador italiano Adone Agnolin,

Dessa abordagem, decorre a importante lição, central na perspectiva histórico-religiosa, segundo a qual para entender determinados contextos histórico-culturais “outros” é preciso entrar em (e adequar-se a) uma lógica autônoma e consoante ao sistema de valores e ao mundo das ideias próprios de cada cultura (...). De outra forma, manifesta-se a incapacidade de inteligência com relação àquelas culturas ou, às vezes pior, à adoção de uma leitura etnocêntrica daquelas realidades culturais (AGNOLIN, 2013, p. 120).

Em seu livro *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*, Adone Agnolin analisa as principais obras dos historiadores italianos que se agruparam ao redor desta perspectiva teórico-metodológica. Ao comentar o alargamento ao conceito de religião proposto por Angelo Brelich, nos aponta que:

Assim, por exemplo, tendo em vista a atenção histórica e metodológica já destacada, o autor ressalta como o plural “as religiões” pressupõe, enfim, um conceito de “religião” que é simplesmente um *conceito* (um instrumento analítico, historicamente construído) e não, necessariamente, alguma coisa realmente existente que possa ser chamada “a religião”, sem que seja esta ou aquela religião concreta. (...) o pressuposto crítico da investigação histórico-religiosa evidencia, conseqüentemente, como todos os conceitos históricos formam-se *a posteriori*, isto é, surgem no curso da História. Por isso, não podemos deixar de levar em consideração, *a priori*, como nosso conceito de “religião” é ele mesmo um produto histórico (...) (AGNOLIN, 2013, p. 85).

Esse ajuste epistemológico ao conceito de religião deve estender-se também à noção de civilização. Para Marcello Massenzio, “colocar em discussão o sistema ocidental de valores diante da alteridade, em vez de utilizar-se mecanicamente dele, representa uma operação preliminar da qual não se pode prescindir” (2005, p. 177). Assim, o historiador que se ocupa da escrita de uma história cultural das religiões precisa atentar-se para a não reprodução de noções excludentes, que provoquem uma hierarquização das práticas e representações religiosas de acordo com conceitos moldados no ocidente, ou seja, valores etnocêntricos e eurocêntricos. Neste tratamento, entendemos o conceito de etnocentrismo como:

(...) uma atitude coletiva que apresenta dois aspectos complementares entre si: o desprezo por todas as formas culturais (religiosas, sociais, estéticas, etc.) que divergem daquelas vigentes em uma determinada sociedade e, simultaneamente, a identificação do sistema cultural próprio desta última

com a Cultura em sentido absoluto. Em outras palavras, o etnocentrismo consiste na negação da diversidade; negação que induz a relegar para a esfera da natureza o culturalmente alheio e que chega ao ponto de gerar comportamentos inspirados na intolerância (MASSENZIO, 2005, p. 41).

Buscar a historicidade das práticas e crenças religiosas a partir dos contextos histórico-culturais específicos de cada período, lugar e populações, dialogando com e, mais importante, com enfoque nas especificidades destas crenças, práticas e interpretando as representações produzidas a partir destes contextos, colabora para “recuperar o contexto histórico no qual, concretamente, tomaram forma determinados fenômenos religiosos” (MASSENZIO, 2005, p. 186 – 187).

Retornando a Agnolin, é preciso “tornar inconsistentes as categorias religiosas, que resultam arbitrárias, até chegar a tornar vã a própria categoria do religioso, que resulta desviante e inútil para se aproximar às culturas diferentes da nossa e nas quais a diversidade se manifesta também, ou sobretudo, pela falta de um “cívico” contraposto ao “religioso” (2013, p. 66).

Ao estudar os discursos e representações produzidas sobre o interior do Brasil através das narrativas missionárias, temos a clareza de que precisamos considerar o agir comunicativo das missões. Segundo o historiador italiano Nicola Gasbarro:

Uma história fundada sobre o *agir comunicativo* analisa as missões como sistemas de comunicação [generalização] entre civilizações a partir de uma teleologia religiosa [ocidental cristã]<sup>5</sup>: tudo aquilo que se reporta teologicamente a uma “vinha estéril” ou etnocentricamente a uma “desventura” no nível comunicativo torna-se o objeto privilegiado da pesquisa histórico-cultural (2014, p. 200).

Dessa forma, é preciso compreender como os missionários batistas, previamente educados e programados a comunicar sempre um único mundo, uma noção generalizante de civilização e religião, produziram novas práticas e crenças religiosas a partir da relação com culturas não cristãs, não ocidentais e de que forma esse movimento de comunicação e conformação cultural foi influenciado por seus receptores e produziram novos elementos. Para Nicola Gasbarro:

Não por acaso, a ação dos missionários deu início a processos de produção de novas culturas, que frequentemente têm pouco da mensagem originária de redenção, e de novas línguas não redutíveis à gramática europeia ou aos

---

<sup>5</sup> [] Os grifos são de nossa autoria, buscam contextualizar, de forma mais didática, as definições teóricas propostas pelo autor e o objeto estudado, de modo que o leitor possa compreender da melhor maneira possível as análises propostas no artigo.

dicionários do Ocidente. (...) refletir sobre as suas condições de possibilidades históricas e sociais: as estruturas de produção religiosa não só revelam a riqueza simbólica e os limites comunicativos das religiões na contingência histórica, mas, sobretudo, tornam visível a necessidade concreta da sua historicização antropológica. (...) Trata-se, em outras palavras, de analisar as missões como relações sistemáticas entre civilizações com uma abordagem relacional e comunicativa, com o intuito de descobrir uma racionalidade antropológica na mesma evangelização pensada e vivida como prática de construção de um acordo capaz de transcender os limites das línguas e das culturas (2014, p. 192 – 193).

Cabe ao historiador buscar uma reflexão crítica dos conceitos gerados dentro desse sistema. Isso porque, ao analisar essas relações desconsiderando o caráter agressivo do agir comunicativo das missões ao buscar uma generalização de religião e, em consequência, da noção de civilização (ou vice e versa) no contato com essas culturas (GASBARRO, 2014), o historiador corre o risco de apenas reproduzir o discurso etnocêntrico encontrado nas fontes.

Evitar essa narrativa etnocentrista requer levar em consideração as complexas redes de relações culturais. Para Agnolin, “é finalmente impossível procurar uma história dos primitivos em si e por si, mas é preciso penetrar na história das relações aculturativas, dos encontros e choques entre forças culturalmente diferentes e socialmente desiguais, procurando historicizar as forças em campo e as categorias hegemônicas” (2013, p. 157).

Percebe-se, neste afinamento metodológico proposto pelos historiadores italianos, a relevância dos diálogos entre a História das Religiões, de perspectiva historicista, e a Antropologia. De acordo a isso, utilizamos neste trabalho, com vistas a auxiliar a compreensão das diferentes culturas e historicidades imbricadas na dinâmica das missões batistas do Vale do Rio Tocantins as reflexões teóricas presentes em uma antropologia histórica das missões, que entende os encontros entre as missões e estas diversas populações através de uma teoria da mediação cultural, tendo como objeto de análise as relações interculturais estabelecidas entre missionários, povos indígenas, ribeirinhos, entre outros, e os produtos culturais advindos destas relações, de forma a buscar entender os “códigos que estruturam o encontro, mas que, também, por sua vez, são, por este, estruturados” (AGNOLIN, 2013, p. 173).

Em conformidade com estas proposições teóricas, ao abordar os discursos produzidos por sujeitos religiosos batistas, estivemos atentos ao caráter generalizador das práticas missionárias, levando em consideração que essas envolvem as concepções etnocêntricas de religião e civilização difundidas por eles sobre as populações não ocidentais. Assim, nossa análise levou em conta esse caráter de imposição, no intuito de refletir e de evidenciar, estas

práticas e crenças propagadas tendo a prudência de evitar uma escrita histórica influenciada pelo caráter excludente dos etnocentrismos.

### 3. AS MISSÕES BATISTAS NO CONTEXTO DO BRASIL REPUBLICANO.

No silêncio das árvores e com Deus bem perto de nós, estudámos a lição que tratava do início do movimento missionário, oriundo na igreja em Antiochia. Já se passaram muitos séculos, porém, a exemplo de Paulo e Barnabé, temos o mesmo privilégio de levar a mensagem do Evangelho aos que nunca a ouviram. Ficámos com a alma e o coração repletos de alegria, porque pudemos realizar este maravilhoso privilégio, que não só é nosso, mas de todos os filhos de Deus (OJB, 18/3/1926, ed. 10, p. 12 – 14).

A epígrafe coloca em relevo um dos princípios mais importantes da atuação religiosa do cristianismo: o ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura<sup>6</sup>. Com tal determinação, Jesus Cristo incumbe seus seguidores de espalhar os seus princípios por todo o mundo. Esse mandado moldou a noção de uma religião universal, crença que tem por objetivo fazer com que os cristãos estejam legitimados a interferir em diferentes civilizações e culturas. Este princípio, seria o responsável por um dos maiores movimentos da história das religiões abraâmicas: as missões. A prática das missões está diretamente relacionada à fundação do cristianismo e propagou-se pelo mundo de infinitas formas, sobretudo no contexto da modernidade, que tem como um de seus marcos determinantes a Reforma Protestante, em 1517, que, aliada à expansão comercial e geográfica do mundo ocidental, definiria novas e diferentes formas de evangelizar o mundo por parte de religiosos protestantes, assim como pelos próprios católicos (SILVA, 2017).

Na América Portuguesa, as práticas missionárias católicas, exercidas a princípio e em grande parte pelos jesuítas, e posteriormente por outras ordens religiosas, teriam grande influência na construção do que hoje conhecemos como Brasil. Topônimos (São Paulo, Santa Catarina, Espírito Santo), dias santos e feriados (12 de outubro, Corpus Christi e etc.), entre tantas outras práticas e representações encontradas no cotidiano de nossa sociedade, evidenciam uma influência não só religiosa, mas, cultural, do catolicismo sobre a sociedade brasileira (HOORNAERT, 2008).

Esta hegemonia cultural da Igreja Católica no Brasil seria abalada somente a partir de 1889, com “o advento da ordem republicana” (SEVCENKO, 1999, p. 25). Segundo Vasni de Almeida (2017),

(...) a separação entre o poder político e o poder religioso, a partir de então garantida em lei, embora não tenha eliminado a influência cultural do

---

<sup>6</sup> Prescrição emblemática para o cristianismo missionário e que se encontra no Evangelho de Mc. 16:15, em: BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008. 1110 p. Velho Testamento e Novo Testamento.

catolicismo na sociedade, permitiu aos protestantes mais espaços na vida pública do país, (...). Na República sonhada, um misto de sociedade civil norte-americana e ordem positivista, os protestantes perceberam grande possibilidade de influenciarem a cultura que se desencadearia a partir das mudanças políticas em curso. Acreditavam que a implantação do sistema republicano poderia se converter no alicerce da nova sociedade, e esperavam interferir nela tanto no campo econômico e político quanto no cultural (2017, p. 139).

É no contexto da implantação e organização da República, momento em que a sociedade brasileira passava a ser profundamente influenciada pelas culturas norte-americanas e europeias, especialmente a francesa, que se iniciaria uma verdadeira luta pelo rompimento com os hábitos coloniais que, na visão dos intelectuais do início do século XX, perduraram no Império, e que representavam o oposto da ordem e do progresso. “É nesse momento que se registra na consciência intelectual a ideia do desmembramento da comunidade brasileira em duas sociedades antagônicas e dessintonizadas” (SEVCENKO, 1999, p. 32), a saber: a divergência entre a sociedade moderna, saneada e civilizada das grandes cidades do litoral e a sociedade rural, indolente, enferma e caturra do interior - os sertanejos, os ribeirinhos, o índio. Na compreensão da intelectualidade republicana, uma deveria suprimir a outra.

Não era de se esperar, igualmente, que essa sociedade tivesse tolerância para com as formas de cultura e religiosidade populares. Afinal, a luta contra a “caturrice”, a “doença”, o “atraso” e a “preguiça” era também uma luta contra as trevas e a “ignorância”; tratava-se da definitiva implantação do progresso e da civilização (SEVCENKO, 1999, p. 33).

A Proclamação da República e a efervescência dos debates intelectuais sobre a formação e modernização da nação, que tomou força a partir de 1889<sup>7</sup>, desencadearam projetos de integração e modernização nacional, que podemos traduzir como movimentos rumo ao interior do país. Esses movimentos estiveram pautados por diversas concepções, que visavam em seus discursos à modernização do interior, o saneamento das regiões do sertão brasileiro, retratados pelos sanitaristas como verdadeiros “pedaços do purgatório” (CAIXETA, 2014, p. 32). Dentre essas concepções, nos interessa a ideia de evangelização do sertão contida nas denominações protestantes, através das práticas missionárias que ganhavam espaço nesse período. Segundo os batistas, “por muitos annos desejámos explorar este vasto interior, para achar as mais preciosas de todas as joias: não diamantes ou ouro, mas almas immortaes de homens e mulheres que lá vivem” (OJB, 25/2/1926, ed. 8, p. 10).

---

<sup>7</sup> Os debates acerca do movimento republicano já estavam em voga no Brasil, pelo menos, desde a década de 1870. No entanto, segundo José Murilo de Carvalho (1995), a partir da Proclamação da República, em 1889, deslocar-se-iam os debates para a formação de uma nova identidade nacional, novos símbolos nacionais, para a modernização e formação da nação.

Os protestantes, seguindo os debates desencadeados pelos ideais positivistas<sup>8</sup> do governo republicano, se movimentaram para ocupar um lugar específico neste movimento de modernização e integração do interior do Brasil, atuando na criação de sua própria narrativa acerca do atraso e ignorância das populações do interior.

Em diversos trechos de jornais protestantes daquele período encontramos esse caráter antagônico para com o catolicismo. Sobre os templos católicos, por exemplo, o OJB publicou que “esses thesouros estão guardados no interior da igreja, enquanto que fóra dela há miseria e ruína. Possui a igreja a prata e o ouro, porém não tem o pão da vida para oferecer aos que estão clamando por elle” (OJB, 11/3/1926, ed. 10, p. 11). Segundo Luciane Silva de Almeida,

(...) o protestantismo, em sua implantação no Brasil, beneficiou-se de forma positiva do ideário da modernidade [no contexto republicano]<sup>9</sup>, mesmo indo contra esse discurso no campo específico da religião, visto que ele lhe serviu como facilitador em sua inserção no campo religioso brasileiro e como fator de diferenciação em relação ao catolicismo no uso da relação progresso/atraso (ALMEIDA, 2017, p. 169).

Os protestantes, nas narrativas que construíram sobre as suas práticas missionárias, procuravam produzir uma distinção entre as suas missões, o seu fazer religioso, daquelas que faziam parte do catolicismo popular, amplamente difundido nas regiões que, nos discursos da época, eram retratadas como atrasadas. Dessa forma, cravariam a sua porção de espaço nos projetos de integração nacional dos governos republicanos, nem tanto no aspecto da modernização econômica e científica, mas na esfera comportamental. Nesse sentido, Vasni de Almeida afirma que “a maior contribuição do protestantismo à República se deu no campo moral e ético conservador” (ALMEIDA, 2017, p. 159).

Importante lembrar que a imprensa, o principal veículo de notícias e formação intelectual no contexto do Brasil republicano, foi importante também para as narrativas protestantes sobre a sociedade brasileira. Segundo Lyndon de Araújo Santos, as principais denominações evangélicas já mantinham periódicos próprios no último quartel do século XIX, com a imprensa sendo “uma das principais ferramentas utilizadas pelos protestantes para a demarcação de um discurso religioso e político, num período em que se deu a ampliação dos

---

<sup>8</sup> Destacamos que as correntes positivistas presentes no Brasil naquele contexto não eram homogêneas. Segundo José Murilo de Carvalho, na efervescência dos debates republicanos havia, pelo menos, dois modelos em discussão, um positivismo de influência norte-americana e outro positivismo de bases francesas (CARVALHO, 1995).

<sup>9</sup> No caso específico deste estudo, nos referimos às primeiras décadas do regime republicano, ao contexto de formação e consolidação da república, aos debates acerca da modernização e as representações advindas da dicotomia progresso/atraso.

meios de comunicação impressa no Brasil” (2017, p. 134). Há que se lembrar que a República, envolta nas duas principais correntes de pensamento que ditavam a Belle Époque, o cientificismo e o liberalismo, publicava em suas páginas “as diferentes práticas culturais de uma sociedade em busca do progresso” (ELEUTÉRIO, 2011. p. 83). Através da imprensa esse anseio pelo progresso era amplamente difundido por toda a República, conforme nos diz Matheus Falcão e Radamés Viera Nunes:

Tal onda de progresso e modernização era reivindicada e alastrava-se em todos os cantos do Brasil, inclusive nos rincões mais distantes da capital federal e do litoral. Ali, mesmo que não efetivada, esta onda de modernização não deixava de gerar expectativa e perspectivas de mudanças significativas, seja na vinda de símbolos do progresso e do vanguardismo à época como o telégrafo, ou na movimentação em prol do reordenamento das cidades e estruturas políticas (FALCÃO; NUNES, 2018, p. 47).

Os autores defendem buscar nos aspectos religiosos as manifestações dessa modernização, dado que “a trama da modernização implica necessariamente em mudança e superação de costumes e de estruturas sociais. Nesse sentido, torna-se necessário trazer à tona as manifestações e espaços religiosos como um fator absolutamente relevante no processo da modernização do Brasil republicano” (FALCÃO; NUNES, 2018, p. 52).

O Jornal Batista, fundado em 1901 e adotado como órgão oficial de comunicação da denominação a partir de 1910 (VASCONCELOS, 2010), por exemplo, publicava em suas páginas editoriais, noticiários, artigos e artigos de opinião voltados aos costumes do lar, evangelização das crianças, educação e analfabetismo, o saneamento, e as políticas do país, procurando orientar os batistas para uma conduta cristã reformada, que os diferenciasse dos “costumes e estruturas sociais” vigentes na sociedade da época. Da mesma forma, eram publicados os relatos e cartas oriundas dos campos missionários mantidos pela denominação no interior do Vale do Rio Tocantins, expondo no veículo oficial da denominação a narrativa de que a região estaria envolta em “trevas espirituais, morais e intelectuais”, título que adotamos para esta monografia (OJB, 1º/10/1936, ed. 40, p. 12). A narrativa batista, imbuída dos ideais de modernização, ganhava, assim, as páginas do jornal:

Diante do Evangelho vão desaparecendo o analfabetismo, o uso das bebidas tóxicas, a superstição e tantos outros males comuns ao sertão e incompatíveis com as leis do Evangelho. Os batistas, patenteando a posse de uma grande missão, estão projectando os seus esforços para o coração do Brasil, ou digamos, para o Brasil do futuro (OJB, 1º/10/1936, ed. 40, p. 12).

Assim, podemos compreender, a partir da Proclamação da República, de que forma as crenças e práticas dos protestantes refletiam os projetos de formação cultural da nação. No contexto dos projetos que visavam o saneamento e modernização dos sertões, tais como a

abertura de rodovias e ferrovias, aprimoramento da navegação dos grandes rios para escoamento da borracha produzida na região amazônica ou do café no sul, esses religiosos se apresentavam como defensores da modernidade republicana, “projetando os seus esforços ao Brasil do futuro” (OJB, 1º/10/1936, ed. 40, p. 12). Faziam isso por meio da divulgação de uma cultura religiosa, ética e moral reformada, espalhando o que acreditavam ser a correta maneira de viver, a ser adotada pelas populações tradicionais que viviam no interior do país.

As narrativas de levar o evangelho aos sertões demarcariam o espaço dos batistas na região, e essas seriam desenvolvidas com base em concepções etnocêntricas dos conceitos de religião e civilização (MASSENZIO, 2005). Como vimos, não só os protestantes, mas, vários segmentos da sociedade republicana nas primeiras décadas do século XX, mantinham em seus discursos um caráter etnocêntrico em relação ao interior do país e as populações tradicionais daquelas regiões. A relação progresso/atraso presente nos discursos dos sanitaristas (CAIXETA, 2014), nos textos de literatos e intelectuais (SEVCENKO, 1999) e mesmo nos discursos dos missionários, demonstravam a defesa de uma sociedade que se julgava civilizada e saneada, sobrepondo-se a outra, definida por eles como atrasada, doente e em trevas. Havia uma profunda relação entre as práticas de evangelização e a noção de civilização:

(...) as missões se tornam, para todos os efeitos, verdadeiros processos de generalização e de civilização: basta pensar na valorização dos rituais como instrumentos de inclusão e de compatibilidade (...). Para os missionários, como para toda a modernidade, a generalização religiosa é impensável sem a generalização civil, mesmo que a segunda esteja obviamente subordinada à primeira: sempre se trata de compatibilidade e de generalização (GASBARRO, 2014, p. 209).

As práticas missionárias estavam inseridas, dessa forma, no contexto da modernidade republicana, o que não quer dizer que os projetos missionários desenvolvidos pelos protestantes durante as primeiras décadas do século XX estivessem a serviço única e exclusivamente das forças políticas que dominavam o debate intelectual do país. O que queremos dizer é que, a partir desse contexto histórico, esses religiosos se movimentaram em sintonia com outras forças que procuravam ditar o modelo de civilização pretendido para as regiões do interior. E fizeram isso muito em decorrência dos valores civilizatórios e religiosos que marcavam o protestantismo.

Era na perspectiva religiosa que os batistas buscavam aumentar seu espaço no campo religioso do país, pois é a partir dela que um grupo dialoga a partir de sua especificidade, algo

que não pode ser negligenciado por quem se ocupa da escrita histórica sobre religiões. De acordo com Antônio Paulo Benatte:

(...) levar em conta critérios religiosos na escrita de uma história religiosa parece ser algo mais que mero bom senso. Dizer que uma ação pautada por critérios religiosos é, *na verdade*, pautada por interesses sociais, econômicos ou ideológicos inconscientes é retirar dessa ação todo o seu conteúdo de verdade para reduzi-la a uma “realidade” outra; realidade a qual certamente a religião não é alheia, mas que não a esgota (2014, p. 71 – 72).

Para compreender a participação protestante no processo de modernidade republicana, precisamos levar em consideração a especificidade das crenças e o caráter religioso presente nas missões, o que é fundamental para uma escrita da história das religiões pautada pela abordagem cultural.

### **3. 1. Os batistas no campo religioso brasileiro.**

De acordo com Pierre Bourdieu, as instituições religiosas visam “conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um capital de graça institucional” (2007, p. 58), dentro de um determinado campo religioso, isto é, dentro do âmbito religioso de uma determinada sociedade, sobre a qual almejam alcançar o monopólio da gestão dos bens de salvação promovendo a desapropriação “daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos destituídos do capital religioso e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal” (2007, p. 39). Assim, legitima-se aquilo que o sociólogo denomina como a divisão do trabalho religioso, onde uma pequena parcela da sociedade se encontra apta a pensar, produzir e distribuir os bens de salvação – dominando as instâncias intelectuais do âmbito religioso da sociedade -, enquanto que a maioria dos indivíduos é dominada ou, como consagrado no discurso religioso, salva por ele.

Utilizando-se destas premissas para analisar as disputas pelo campo religioso brasileiro, podemos afirmar que a posição hegemônica como a única instituição detentora da gestão dos bens de salvação no mercado religioso brasileiro da Igreja Católica só seria ameaçada com o advento da República. Como demonstrado anteriormente, o catolicismo dispusera de posição privilegiada no Brasil desde os tempos da chegada dos portugueses, perpassando os séculos com a atuação de diversas ordens religiosas em diferentes áreas do empreendimento colonial.

Esta hegemonia só começaria a ser ameaçada quando, durante o Império, missionários enviados e mantidos por diferentes Juntas de Evangelização espalhadas pelo mundo, aproveitaram-se do liberalismo do segundo império para iniciar seus projetos de evangelização. Desta forma, a partir da década de 1860, instalaram-se no Brasil missionários protestantes vindos da Europa e América do Norte e que, mais tarde, seriam o esteio para o estabelecimento destas denominações no país (REILY, 2003). De acordo com Martin Dreher:

Na segunda metade do século XIX o estabelecimento de missões protestantes, oriundas do mundo anglo-saxônico, provocou mudanças significativas no cenário religioso brasileiro. Uma segunda onda, denominada de protestantismo missionário, instalou-se no País a partir de 1855, em decorrência da conjunção de fatores provenientes do contexto histórico dos EUA, da Europa e da conjuntura brasileira. Missionários de origem congregacional, metodista, presbiteriana, batista e episcopal fundaram suas denominações no Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Rio Grande do Sul. Fiéis à sua principal característica que é o espírito proselitista, o protestantismo missionário irradiou-se por todo território nacional (2011, p. 15).

Neste sentido e, observando os objetivos propostos e as limitações de se analisar o contexto de chegada de todos os missionários batistas no Brasil procuramos traçar um breve panorama geral da gênese e do desenvolvimento da denominação Batista no Brasil, desde a chegada dos primeiros missionários, no início da década de 1880 até o início das ações missionárias no Vale do Rio Tocantins.

Segundo a historiadora Elizete da Silva, o missionarismo batista que se instala no Brasil é oriundo dos Estados Unidos. Para a autora, “o contexto socioeconômico e político dos EUA, na segunda metade do século XIX, desempenhou um papel importante na expansão missionária que resultou na instalação dos protestantes, dentre eles a denominação Batista, no Brasil” (SILVA, 2011, p. 286). Refere-se ao desfecho da guerra civil norte-americana, que para Émile G.-Léonard, “não foi propriamente uma guerra civil mas a oposição de duas civilizações e de duas concepções de vida, com o triunfo implacável de uma sobre outra” (1963, p. 332). A derrota dos Confederados e a ocupação do sul dos Estados Unidos se materializando na visão de mundo dos cidadãos do norte sobre os cidadãos do sul, impulsionou a imigração destes para o Brasil. Segundo Anna Lúcia Collyer Adamovicz:

Após a derrota dos Confederados (seguida pela ocupação do sul por tropas federais), um grande número de americanos sulistas descontentes com o desfecho da guerra decidiu deixar os Estados Unidos. O governo brasileiro, que havia sido um aliado dos Confederados durante o conflito, passou a oferecer as condições necessárias à instalação de emigrantes americanos no Brasil, proporcionando aos recém-chegados transporte e acomodações,

prometendo a estes agricultores a construção de uma infraestrutura capaz de suprir as necessidades de abastecimento de suas colônias e de facilitar o escoamento de seus produtos aos centros consumidores (ADAMOVICZ, 2008, p. 47).

Uma colônia de imigrantes sulistas se instalaria em Santa Bárbara D'Oeste, no estado de São Paulo, entre eles muitos de confissão batista, o que permitiu a organização das primeiras igrejas batistas em solo brasileiro, em 1871 (SILVA, 2011, entre outros).

Segundo Duncan Alexander Reily,

A maioria dos imigrantes sulistas norte-americanos que fixaram residência no Brasil depois da guerra de secessão era protestante. Os batistas organizaram duas igrejas entre esses imigrantes de Santa Bárbara do Oeste: a de Santa Bárbara propriamente dita e uma menor no local chamado *station*, estação da nova estrada de ferro, atual Americana (REILY, 2003, p. 133).

No entanto, estas igrejas estiveram voltadas apenas para o serviço dos colonos norte-americanos, inclusive ministrando seus cultos em língua inglesa, para atender as necessidades da comunidade ali radicada.

Em 1872, “a Igreja de Santa Bárbara fez um apelo à Junta de Missões Estrangeiras dos Estados Unidos, solicitando que os batistas americanos dessem prosseguimento à obra missionária no Brasil” (ADAMOVICZ, 2008, p. 48). O pedido foi atendido e, dez anos mais tarde, a Junta de Missões Estrangeiras de Richmond, no estado da Virginia, enviou o primeiro casal de missionários para estabelecer a primeira missão batista no Brasil. Tratava-se do reverendo Willian Buck Bagby e sua esposa Anne Luther Bagby, que desembarcaram no Brasil no dia 02 de Março de 1881, no Rio de Janeiro (REILY, 2003), quase dez anos após o “apelo” enviado pela comunidade batista em Santa Bárbara D'Oeste. Um ano depois, chegaria ao Brasil o segundo casal de missionários enviado pela Junta de Richmond, Zachery Clay Taylor e Kate Crawford Taylor, em 23 de Fevereiro de 1872 após uma viagem de 42 dias (REILY, 2003).

Do Rio de Janeiro, os missionários seguiram para Santa Bárbara, antes de se encaminharem para Salvador, onde estabeleceriam a primeira missão batista brasileira. Salvador, na década de 1880 detinha o segundo maior contingente populacional do império, além de ser o mais importante centro religioso do país. Segundo Reily, “após extensas viagens para descobrir o lugar mais apropriado para a sua primeira sede, os dois casais de

missionários, acompanhados do ex-sacerdote<sup>10</sup>, rumaram para Salvador da Bahia, onde se constituíram em igreja” (REILY, 2003, p. 134).

Após a chegada dos casais Bagby e Taylor a Salvador, os batistas iniciariam o seu trabalho de proselitismo entre a população da capital baiana e expandindo sua atuação para o interior, assim como para outros estados. No trabalho de Anna Lúcia Collyer Adamovicz, encontramos o relatório das atividades desenvolvidas pelos missionários até o ano de 1889:

Em uma carta endereçada à Junta de Missões Estrangeiras datada de 1889, William Bagby comunicou a situação do trabalho iniciado em 1882, relatando a organização de oito igrejas, a filiação de 312 membros a estas congregações, a ministração de 56 batismos naquele ano e a consagração de dois obreiros nacionais (ADAMOVICZ, 2008, p. 53).

Em 1884, após algum desenvolvimento dos trabalhos realizados pelos dois casais em Salvador, o reverendo Willian Bagby e sua esposa Anne Bagby transferem-se para o Rio de Janeiro, onde fundam, no dia 24 de Agosto, a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (ADAMOVICZ, 2008). Assim, e de acordo com os dados trazidos à baila por Elizete da Silva, “no final da década de 1880, os batistas já haviam fundado comunidades em Recife, Maceió, Rio de Janeiro, e expandiam-se vigorosamente para o interior baiano. Em 1915 a missão baiana contava com 41 templos e dezenas de pontos de pregação, isto é, pequenos grupos em fase de organização” (SILVA, 2011, p. 295).

Os batistas brasileiros continuariam seu trabalho de proselitismo e sua expansão para o interior, alcançando novos estados durante as primeiras décadas do século XX. No entanto, tal expansão, efetivada sob os auspícios da Junta de Missões Estrangeiras de Richmond, não se configuraria em um plano institucional de evangelização, mas, permaneceriam como ações isoladas. Os missionários Erik Alfred Nelson, que fora enviado para a região amazônica em 1891 (SANTOS, 2007), e Odilon Borges Propheta, missionário que passou pelo Vale do Rio Tocantins durante os primeiros anos do século XX (FALCÃO; NUNES, 2018) são exemplos destas ações.

Isto porque, como bem nos aponta Reily, as ações batistas realizadas no Brasil estavam atreladas à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos:

---

<sup>10</sup> Refere-se ao ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque. Antônio Teixeira de Albuquerque foi o primeiro pastor batista brasileiro, tendo atuado junto aos missionários Bagby e Taylor na fundação de importantes igrejas, entre elas a Primeira Igreja Batista na Bahia e a Primeira Igreja Batista de Macéio onde seria pastor até a data da sua morte.

Os batistas no Brasil, na sua grande maioria, estão vinculados à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. Primam pelo governo congregacional, havendo, entretanto, fortes laços que unem as congregações batistas numa legítima denominação. Estes laços incluem uma lealdade doutrinária (o calvinismo), um conceito peculiar de Batismo (imersão de crentes) e limitação da mesa de comunhão aos batistas. Além desses elementos, há uma consciência da sua identidade como batistas. Esta identidade acha uma expressão estrutural ou orgânica na Convenção. A fundação da Convenção das Igrejas Batistas do Brasil, em 1907, constitui, portanto, o primeiro passo maior na nacionalização dos batistas brasileiros e na busca de uma verdadeira autonomia como denominação nacional (REILY, 2003, p. 178).

A partir de 1907, ano em que é formada a Convenção Batista Brasileira, os batistas brasileiros iniciaram um processo de autonomia frente às ações desenvolvidas pelos missionários norte-americanos. No entanto, este processo de autonomização não seria realizado rapidamente ou sem causar disputas entre os líderes nacionais e os estrangeiros. Estas disputas vão resultar na chamada questão radical entre os anos de 1922 e 1925 (SILVA, 2011). Em um memorando lançado aos batistas brasileiros, pastores e líderes batistas da região nordeste manifestaram “o desejo de terem uma parte maior nas decisões quanto às prioridades e aplicação de dinheiros provindos dos Estados Unidos” (REILY, 2003, p.181). Entre estas prioridades, encontrava-se no manifesto:

*1º Tornar a evangelização da pátria a fase primordial e basilar de nossas atividades cristãs. (...) Isto não quer dizer que vamos negligenciar as outras fases do trabalho evangélico, mas que daremos à evangelização o lugar devido no programa cristão. A educação segue sempre a evangelização e não esta àquela (REILY, p. 181).*

Desta forma, o movimento missionário batista, de caráter institucional, isto é, vinculado a um plano institucional de evangelização e expansão para o interior do país, - a saber, o programa abordado neste trabalho e intitulado “A Pátria para Cristo” - inicia-se em 1925, com as propostas de autonomização das atividades da Junta de Missões Nacionais, vinculada à Convenção Batista Brasileira, responsável pelas ações de evangelização da denominação no país.

Segundo Paulo Julião da Silva (2016), a proposta de evangelização da Junta de Missões Nacionais para o interior do Brasil não estava desconexa de outros contextos históricos da época. Além do contexto republicano, já apontado, o autor analisa em sua tese as ações pensadas para a expansão do protestantismo no Brasil a partir do Congresso da Obra Cristã na América Latina, realizado no Panamá, em 1916. Nesse evento, diversas denominações discutiram as ações missionárias de expansão do protestantismo no continente. Vale ressaltar, ainda, um terceiro fator importante apontado na tese de Paulo Julião da Silva

para a execução dos projetos de evangelização batista no interior do país: o fato dessa denominação perceber-se como o maior grupo do campo protestante brasileiro. Nas palavras do autor “já no final da década de 1920, os batistas passaram a se enxergar como a maior e mais importante denominação evangélica do Brasil” (2016, p. 59).

Podemos perceber então que, a partir dos anos 1920, os contextos internos e externos à denominação batista, impulsionariam a ação missionária desse grupo religioso a uma expansão, agora em caráter institucional. Os campos missionários seriam organizados, a partir de então, como práticas institucionais, definidos e mantidos pela Junta de Missões Nacionais da CBB.

### **3.1.1. Alguns princípios religiosos do protestantismo batista.**

Segundo Duncan Alexander Reily, “quando da fundação da Igreja Batista da Bahia (12 de Outubro de 1882), a Confissão de Fé de New Hampshire foi oficialmente adotada, e desde então tem sido a confissão de maior aceitação entre os batistas brasileiros” (REILY, 2003, p. 129). Neste documento estão presentes os princípios doutrinários que formam as concepções religiosas dos batistas, desde o início do século XIX, quando fora redigida, em 1833, e adotada pela convenção batista de New Hampshire. Estes princípios são importantes, pois, através deles, podemos compreender o pensamento batista presente nos discursos encontrados no OJB. O documento é composto de dezoito princípios de que norteiam a fé batista. Não o reproduziremos integralmente aqui, visto ser de fácil acesso aos leitores interessados<sup>11</sup>, mas, abordaremos alguns pontos interessantes para a compreensão das análises realizadas nos próximos capítulos.

Destes princípios, destacamos: “*I. Das Escrituras*” - a ideia de que toda a instrução necessária para a fé batista advém das escrituras, “o supremo canôn pelo qual devem ser julgados toda conduta, credo e opinião dos homens”; “*IV. Do Caminho da Salvação*” - de que a salvação só é possível por um caminho, através de Jesus Cristo, entendido por eles como o mediador entre o homem e Deus, “ele é qualificado em todo o sentido para ser um apto, misericordioso e todo-suficiente salvador”; “*VI Da Natureza Livre de Salvação*” - da justificação e de que as bênçãos de salvação estão ao alcance de todos, estando os homens privados delas apenas por sua própria depravação e rejeição do evangelho, “nada priva da

---

<sup>11</sup> O documento pode ser encontrado em diversos domínios da internet. Para este trabalho, extraímos os trechos supracitados do livro de Duncan Alexander Reily, **História documental do protestantismo no Brasil**. -3ª ed. São Paulo: ASTE, 2003.

salvação o maior pecador do mundo senão sua própria e inerente depravação e rejeição voluntária do Evangelho”; “*XII. Da Harmonia de Lei e Evangelho*” - os batistas acreditam fielmente na lei de Deus, encontrando nesta um código moral eterno e imutável, “cremos que a lei de Deus e a regra eterna e imutável do seu governo moral”; “*XIV. Do Batismo e da Ceia do Senhor*” - os batistas acreditam no batismo por imersão, após a conversão, e que deve demonstrar ao mundo o renascimento do membro em oposição a sua morte para o mundo, “cremos que o batismo cristão é a imersão de um crente na água, em nome do Pai, do Filho e do Espírito”; “*XVI. Do Governo Civil*” - os batistas acreditam que todos os governos civis são inspirados por Deus, devendo ser estes governantes obedecidos, “exceto unicamente em coisas contrárias à vontade de nosso senhor Jesus Cristo” (REILY, 2003, p. 129-131).

Ressaltamos que estes não são os únicos pontos presentes no documento da Confissão de Fé de New Hampshire, mas, são, segundo as leituras do autor, princípios fundamentais da denominação batista, de suas concepções e que se materializam na sua visão de mundo, no modo como procedem à formação de missionários, na educação ministrada em seus colégios, em campanhas evangelísticas, no encontro com populações a serem convertidas e nos materiais de divulgação da denominação, como, por exemplo, no “O Jornal Batista”.

Consideramos interessantes para o escopo deste estudo, as interpretações propostas por Daiane Rodrigues de Oliveira Bitencourt em sua tese de doutoramento, *A salvação do mundo na igreja Batista: sobre o funcionamento do discurso missionário no final do século XX e início do século XXI*. Apesar das distâncias entre o recorte temporal deste trabalho, e o recorte utilizado pela autora para empreender as análises dos discursos missionários, utilizaremos suas reflexões, como um embasamento auxiliar das interpretações realizadas por nós, sobre os discursos e representações dos missionários batistas nas primeiras décadas do século XX. Para se utilizar de uma expressão de Émile G.-Léonard, “se algumas das semelhanças estabelecidas parecerem forçadas ao leitor tenha ele a gentileza de considerá-las como hipóteses de trabalho, andaimes que poderiam ser retirados sem que o edifício desmoronasse” (1963, p. 107).

Neste sentido, a autora, que pertence à área de Estudos Linguísticos, traça uma “semântica global do discurso batista”, características gerais pelas quais todos os discursos missionários batistas são gerados e podem ser interpretados (OLIVEIRA BITENCOURT, 2015, p. 43). Para ela, esta semântica global do discurso batista seria constituída por sete teses e semas que pautariam toda atividade missionária batista. Segundo nosso entendimento, os

semas são as atitudes práticas que estão intrínsecas a cada tese. Em nosso contexto de análise histórica, utilizaremos estas categorias como princípios e práticas da atividade missionária batista. Cada princípio de evangelização automaticamente pressupõe uma atitude prática, um sema. São elas<sup>12</sup>:

Tabela 1 – Princípios e Práticas do Discurso Batista

| Tese  | Sema              |
|---|-------------------|
| O cristão age no mundo.                     | /Ação/            |
| O cristão age ordenadamente.                | /Ordem/           |
| O cristão age no mundo, mas não é do mundo. | /Integração/      |
| O cristão age de forma equilibrada.         | /Moderação/       |
| Cada cristão é um evangelizador.            | /Evangelização/   |
| Cada cristão tem uma formação bíblica.      | /Formação/        |
| Cada cristão é responsável por si.          | /Individualidade/ |

Como podemos perceber, os princípios e práticas encontrados no missionarismo batista por Daiane Rodrigues de Oliveira Bitencourt guardam semelhanças com os princípios da Confissão de Fé de New Hampshire ressaltados por nós. O ponto “*I. Das Escrituras*”, pode ser relacionado aos semas /Formação/ e /Evangelização/; “*IV. Do Caminho da Salvação*”, ao sema /Ação/; “*VI Da Natureza Livre de Salvação*” aos semas /Ação/ e /Integração/; “*XII. Da Harmonia de Lei e Evangelho*” e “*XVI. Do Governo Civil*” ao sema /Ordem/ e ao sema /Moderação/; e “*XIV. Do Batismo e da Ceia do Senhor*” ao sema /Individualidade/.

Existe, também, segundo a autora, na semântica global do discurso batista, a oposição, os semas negativos do discurso batista. Estes, na dinâmica do discurso missionário batista são utilizados para representar o “Outro” (OLIVEIRA BITENCOURT, 2015, p. 48). Estes semas negativos são utilizados para representar aqueles a quem se quer contrapor, de quem se quer distinguir. No caso dos batistas, devido ao contexto histórico da Primeira República no Brasil demonstrado anteriormente, a Igreja Católica. Os semas negativos são<sup>13</sup>:

<sup>12</sup> OLIVEIRA BITENCOURT, Daiane Rodrigues de. **A salvação do mundo na igreja Batista: sobre o funcionamento do discurso missionário no final do século XX e início do século XXI** / Daiane Rodrigues de Oliveira Bitencourt. – Campinas, SP: [s.n.], 2015, p. 44.

<sup>13</sup> Idem. P. 48.

Tabela 2 – Práticas Positivas e Negativas do Discurso Batista

| Sema Positivo   | Sema Negativo |
|-----------------|---------------|
| Ação            | Acomodação    |
| Formação        | Ignorância    |
| Evangelização   | Enganação     |
| Integração      | Alienação     |
| Moderação       | Mistura       |
| Individualidade | Centralização |
| Ordem           | Desordem      |

Desta forma, consideramos importante estender para as análises empreendidas neste trabalho as ferramentas de interpretação dos discursos missionários batistas propostas pela autora.

Sendo assim, procuramos nos próximos capítulos empreender a narrativa da formação e consolidação do plano de evangelização da Junta de Missões Nacionais ao Vale do Rio Tocantins, levando em consideração os aportes teóricos e metodológicos oriundos da História Cultural, da História das Religiões, da Antropologia e da Sociologia, no intuito de oferecer ao leitor uma compreensão das ações batistas no interior do Brasil no contexto histórico das primeiras décadas do século XX. De maneira a não comprometer o texto, os debates empreendidos até aqui, de cunho mais teórico, serão reproduzidos na narrativa estrategicamente, no duplo objetivo de deslindar a interpretação das fontes ao leitor, e de auxiliar o autor no manusear da urdidura e da trama.

#### **4. PROTESTANTES, CATÓLICOS E POLÍTICOS: OS DISCURSOS RELIGIOSOS E O ENTRELAÇAMENTO ENTRE OS CAMPOS POLÍTICO E RELIGIOSO NO VALE DO RIO TOCANTINS.**

Neste capítulo, nos ocuparemos das análises das viagens missionárias de Lewis Mallen Bratcher para a região do Vale do Rio Tocantins, através das séries de artigos publicados pela Junta de Missões Nacionais, no “O Jornal Batista”, entre os anos de 1925 e 1933. Procuramos destacar das fontes a visão do missionário sobre as populações da região - suas crenças e práticas religiosas, que seriam descritas por ele como supersticiosas. Estivemos atentos, especialmente, às disputas por espaço no campo religioso da região, assim como o entrelaçamento entre os campos político e religioso, protagonizado por católicos e também por protestantes na busca por espaços de evangelização e consolidação dos seus projetos de expansão missionária.

Ao abordarmos estas viagens missionárias, levamos em consideração uma perspectiva historicista, buscando compreender em que contextos históricos essas viagens ocorreram. Para tanto, nos orientamos pela proposta de Karina Bellotti, quando afirma que é necessário: “buscar a historicidade dos discursos, práticas, crenças e agentes religiosos, tendo em vista certas ferramentas conceituais na relação entre sociedade e indivíduos sob uma perspectiva cultural” (2011, p. 41).

##### **4. 1. “Atravessando o Sertão: Em busca de diamantes para a corôa do Mestre”.**

A primeira viagem de Lewis Mallen Bratcher ao norte de Goyaz ocorreu no ano de 1925, após os debates acerca dos rumos que a ação missionária da denominação batista deveria tomar, na Assembleia Anual da CBB, em janeiro do mesmo ano. Decidiu-se que os batistas deveriam expandir a evangelização ao interior do Brasil, atuando, especialmente, entre as populações indígenas e sertanejas que vivessem nestas regiões (SILVA, 2016). A partir do momento em que essas ações missionárias são pensadas institucionalmente, isto é, financiadas e coordenadas pela denominação em caráter oficial, não podemos considerá-las simples coincidências. Um questionamento basilar para o tratamento de tais ações missionárias foi: o que levou os batistas à escolha do Vale do Rio Tocantins como o primeiro destino possível para essa expansão sobre o interior? Como bem sabemos, e já tratado anteriormente, que o período de 1922 a 1925 foi marcado entre os batistas por debates em busca de maior autonomia dos líderes e das igrejas nacionais junto aos missionários estrangeiros e a Junta de Richmond, da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. Sendo assim, podemos afirmar que a virada do movimento missionário batista, de um caráter até

então urbano para o interior, está inserida no âmbito dos debates internos da denominação, assim como, nos debates externos a ela e presentes no contexto das primeiras décadas do século XX no Brasil.

Dois fatores podem ter influenciado a escolha desta região como possível destino das missões batistas no início do século XX. Um deles seria o relatório Neiva e Penna<sup>14</sup>, publicado em 1916 e amplamente divulgado pela grande imprensa nos principais centros urbanos do país, despertando importantes debates acerca da insalubridade dos sertões, como a criação da Liga Pró-Saneamento do Brasil, em 1918, sob a liderança de Belisário Penna, com o objetivo de propor um projeto nacional de saneamento para a República (CAIXETA, 2014).

O outro pode ter sido a presença dos Frades e Irmãs Dominicanas na região, à qual chegariam ainda no século XIX, em 1886 (SANTOS, 1996). Ali, Capuchinhos e posteriormente os Dominicanos, mantinham trabalhos de catequese indígena desde meados do século XIX (SANTOS, 1996). Com a Proclamação da República e a não oficialidade do catolicismo como religião oficial do Estado brasileiro, esse campo estaria aberto também aos protestantes, nesse caso, aos batistas. Desta forma, a região do Vale do Rio Tocantins configurar-se-ia no ambiente perfeito para a elaboração de uma narrativa que legitimasse as práticas religiosas dos protestantes em oposição à “Igreja Romana, que deixou o povo mergulhado na escravidão da ignorância e superstição (...)” (OJB, 4/3/1926, ed. 9, p. 9 – 10). Segundo Daiane Rodrigues de Oliveira Bitencourt, nessa representação “o batista é aquele que age, que resolve, que ilumina. Há, assim, a construção do batista como “o iluminado”, “a luz” que salvará o Brasil” (2015, p. 59).

Todavia, há que se lembrar de que, mesmo não sendo mais a religião oficial do Estado, o catolicismo não deixou de cuidar de sua influência na sociedade. O catolicismo se redescobria. Segundo José Murilo de Carvalho,

(...) a partir do início do século, começaram as romarias oficiais. Em 8 de Setembro de 1904, Nossa Senhora Aparecida foi coroada rainha do Brasil. Observem-se a data e o título: um dia após a comemoração da independência, uma designação monárquica. Não havia como ocultar a competição entre a Igreja e o novo regime pela representação da nação (1995, p. 93 – 94).

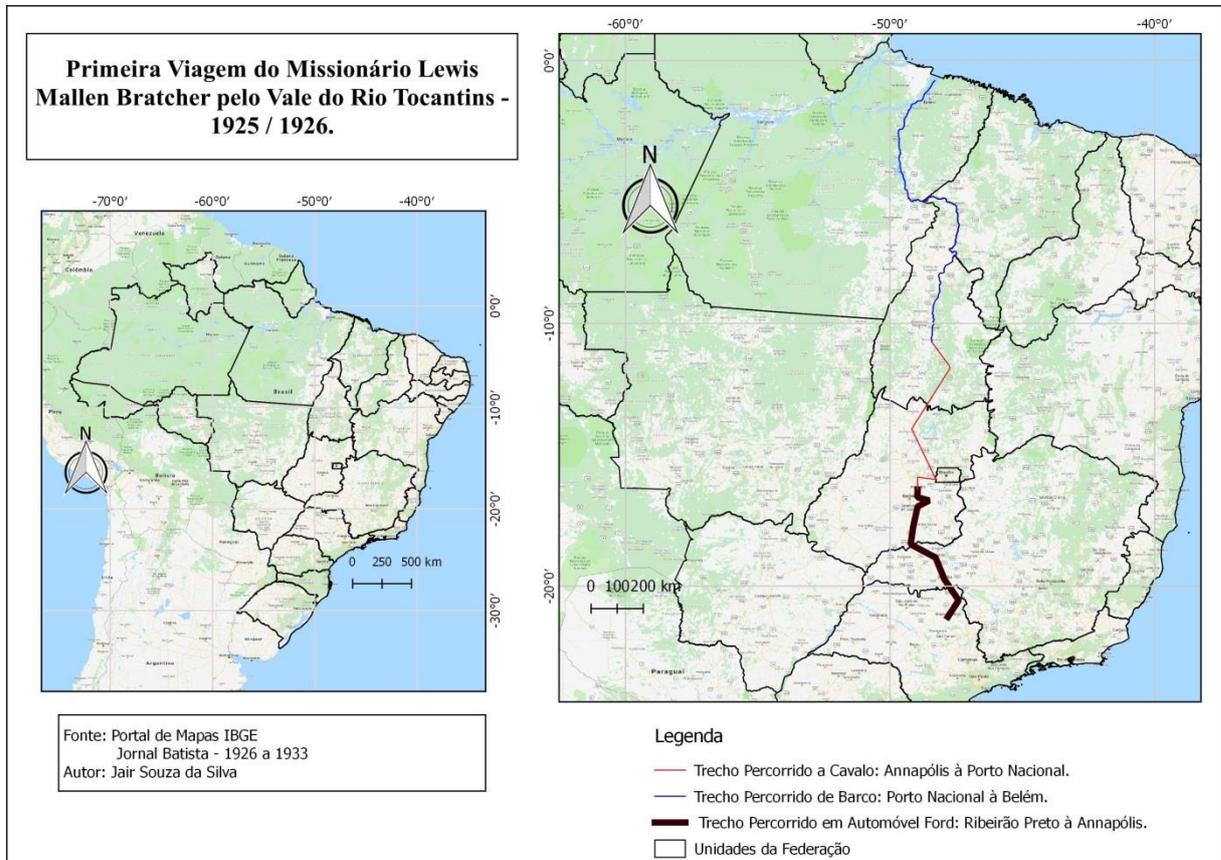
---

<sup>14</sup> Em 1912, Arthur Neiva e Belisário Penna empreenderam uma expedição científica pelos sertões do Brasil Central. Com a finalidade de mapear a insalubridade da região, os pesquisadores produziram relatórios sobre a situação dos sertões retratando, especialmente, a atuação do barbeiro causador da doença de Chagas. Em 1916, após o retorno, é publicada na imprensa do Rio de Janeiro a primeira versão do relatório Neiva e Penna sobre a região.

Na contramão da tentativa católica, que buscava uma representação pautada nas aspirações religiosas do povo brasileiro, as missões batistas buscavam apresentar-se, no contexto republicano, como detentora das concepções de modernização e progresso. Havia concepções distintas entre as ideias de nação. As missões batistas disputariam com o catolicismo, no âmbito cultural e religioso, a formação desta identidade nacional.

É nesse contexto de disputa por representações que Lewis Mallen Bratcher, missionário norte-americano nascido no dia 11 de Junho de 1888, no interior do estado do Kentucky nos Estados Unidos, chegou ao Brasil, em 5 de fevereiro de 1919, como missionário enviado pela Junta de Missões Estrangeiras de Richmond, dos Estados Unidos, para trabalhar nas missões batistas no país. No Brasil, exerceu vários cargos junto à denominação batista, sendo o mais importante deles o de Secretário Correspondente da Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira, de 1926 a 1953, ano em que veio a falecer (SILVA, 2016). Em sua primeira viagem ao interior do país, Bratcher ainda não ocupava o cargo de Secretário da JMN, vindo a ser nomeado após a primeira viagem, em 1926, para organizar os campos missionários a partir do conhecimento adquirido sobre a região. O missionário deu início à primeira viagem no dia 11 de junho de 1925, partindo de Ribeirão Preto, no estado de São Paulo (SP). Ao analisar os artigos publicados no OJB, identificamos alguns aspectos importantes para a compreensão dos relatos escritos pelo missionário.

De acordo com as informações publicadas no periódico, podemos dividir essa viagem em três partes. A primeira parte da viagem foi realizada a bordo de um automóvel Ford. Saindo de Ribeirão Preto, “o itinerário seria Franca, Uberaba, Uberabinha, Santa Rita, Morrinhos, Bella Vista, Tavares, Bomfim e Anápolis” (OJB, 25/2/1926, ed. 8, p. 10). A partir de Anápolis, o percurso foi feito a cavalo, passando pelas localidades de Pirenópolis, Amaro Leite, Descoberto, Natividade e Chapada, seguindo até Porto Nacional (nesse último trecho, de acordo com os relatos da viagem, foram gastos 45 dias). O último trecho da viagem foi realizado de barco, pelo rio Tocantins, partindo de Porto Nacional até a capital do Pará, Belém. No entanto, esse último itinerário não estava nos planos originais de Bratcher, que desejava subir o Rio Araguaia a partir de Marabá até Santa Leopoldina (atual município de Aruanã). De acordo com o missionário, “eu subiria em demanda de Leopoldina e, então, por terra voltaria para Anápolis. A estação chuvosa impediu-me de realizar o que havia planejado” (OJB, 22/7/1926, ed. 29, p. 15).



Mapa 1 – Primeira Viagem do Missionário Lewis Mallen Bratcher pelo Vale do Rio Tocantins – 1925/1926

Na análise dessa primeira viagem procuramos evidenciar de que modo os batistas, através dos relatos produzidos pelo missionário, buscariam legitimar as missões entre as populações indígenas e sertanejas da região, inserindo seus esforços num contexto de modernização e moralização do interior do país. O caráter legitimador da narrativa do missionário foi encontrado tão logo nos debruçamos sobre os relatos publicados pela JMN no OJB, com as narrativas se materializando nas disputas pelo campo religioso brasileiro. Ao representar as populações tradicionais, a partir de suas próprias concepções de civilização e religião, o missionário utiliza-se do agir comunicativo das missões para reivindicar um espaço até então ocupado apenas pelo catolicismo (GASBARRO, 2014).

Ainda na primeira fase da viagem – de Ribeirão Preto, SP, até Anápolis, no estado de Goiás (GO), encontramos um dos aspectos centrais da narrativa de Lewis Mallen Bratcher: a moralização protestante e o discurso contrário ao catolicismo. Ao adentrar ao estado de Goiás,

o missionário registraria sua percepção sobre a primeira cidade encontrada: “Santa Rita é cidade velha e dada sobremaneira ao fanatismo. Nada tem sido feito para que o povo venha a conhecer o evangelho” (OJB, 25/2/1926, ed. 8, p. 11). Podemos entender termos como velha e atrasada, além dos debates presentes no contexto histórico da época, como uma visão de acomodação que o missionário teria sobre as localidades do interior. Dentro da semântica global do discurso batista, “esse seria um “anti-ethos” batista. O alvo a ser evangelizado é visto aqui pelo sema negativo /Acomodação/. Isto é, o alvo precisa ser evangelizado, precisa ser tirado dessa situação de acomodação e tristeza” (OLIVEIRA BITENCOURT, 2015, p. 88).

Durante todo o relato da viagem encontramos trechos que expressam, de forma clara, o caráter combativo da narrativa missionária para com as práticas e crenças católicas presentes na região. Esta característica encontrada nos discursos do missionário evidencia a disputa pelo campo religioso na região. Enquanto indicava o que considerava atrasado nas localidades em que visitava, Lewis Mallen Bratcher procurava relacionar essas práticas ao domínio exercido pela Igreja Católica. Assim, utilizava o recurso discursivo de deslegitimar as práticas dos clérigos católicos para apresentar a dos batistas como necessária ao progresso da região. Essa foi uma das formas que a Junta de Missões Nacionais usou para seduzir os fiéis da denominação acerca da necessidade da implantação de campos missionários no interior do país.

Nesse aspecto de disputas pelo campo religioso na região, o missionário batista narrou, durante todo o percurso da viagem, várias histórias de perseguições católicas a protestantes que viviam nas cidades do interior, com a intenção de demonstrar como, após a Proclamação da República, a Igreja Católica ainda mantinha sobre aquela região um domínio sobre os homens, e que tudo faria para manter “o povo mergulhado na escravidão da ignorância e superstição” (OJB, 4/3/1926, ed. 9, p. 9 – 10). De Anápolis narrou uma dessas histórias:

(...) os jesuitas olham hostilmente o dr. Magalhães no esforço que faz para educar o povo. Quando residia em Campo Formoso, o padre local tornou-se furioso devido ao seu esforço em prol do povo, de modo que lhe ordenou deixar o lugar, bem que o filho do dr. Eduardo Carlos Pereira fosse um cidadão modelar e pagador de onerosos impostos. O dr. Magalhães recusou obedecer-lhe a ordem e pediu protecção ás autoridades policiaes da cidade. Declarou-lhe a autoridade: “Eu sei que a justiça e o direito estão ao vosso lado. Eu sei que mereceis o amparo da lei, porém o padre tem todo o poder e eu nada posso fazer; por isso deveis mudar-vos”. Novamente o dr. Carlos recusou e isto bastou para que fosse ameaçado de morte pelos seus inimigos e tão sómente pelo bem-estar da familia é que elle resolveu retirar-se do lugar. (...) Apesar da mudança, a ira do padre não se aplacou e, devido a esta

humilhação, um pouco mais tarde foi elle forçado a deixar o lugar (OJB, 4/3/1926, ed. 9, p. 9 – 10).

Outro registro dessas agruras encontrou por ocasião de sua passagem pela comarca de Boa Vista, situada na região norte do estado de Goiás:

Boa Vista, cujo chefe politico é um padre homicida. (...). Já tem acontecido o povo ser obrigado a fugir dos lares por causa da perseguição desse tonsurado. A despeito disto tudo, a cidade vae em progresso. Contam-se muitas historias ácerca desse padre, as quaes nos fazem arrepiar os cabellos. Evidentemente é o demonio que é o pastor catholico nessa localidade, e nessa função pratica coisas espantosas, indignas de um homem que se diz “ministro de Deus”<sup>15</sup> (OJB, 5/8/1926, ed. 31, p. 14).

O missionário, com o olhar atento às influências culturais, econômicas e políticas da Igreja Católica por toda região, não mirava apenas o catolicismo institucional, mas também as várias formas de catolicismo mediadas pelos contextos regionais e populares, fortemente enraizadas nas povoações do interior. Entre elas, uma das mais importantes manifestações religiosas ocorridas na região norte de Goiás, a Romaria do Senhor do Bomfim, na Vila de Natividade, chamou a atenção do missionário:

Esta é uma das mais notaveis de todas as solemnidades que se celebram no norte de Goyaz, e dizem que é uma das melhores fontes de renda dos padres em todo o interior. A imagem do Senhor do Bomfim que o povo adora, é bastante famosa e muita gente anda dezenas e dezenas de leguas para tomar parte nos festejos. Muitos catholicos fazem promessa de visitar a imagem, esperando receber alguma bençãam especial. Um ou dois dias antes de chegarmos á Chapada, passára por ali uma velha que viera de Conceição do Araguaya, distante muitas leguas. Ella havia feito a viagem a pé, mendigando pelo caminho. Já estava doente e cansada, porém se achava disposta a visitar a imagem e cumprir o voto que havia feito. Quando chegasse ao fim da sua longa peregrinação, beijaria ella a imagem, certa de que tinha feito mais segura a sua salvação (...) Na sua cegueira espiritual estava ella caminhando toda aquella enorme distancia para adorar uma imagem de páu. E ainda dizem que a igreja Catholica não ensina a idolatria (OJB, 29/4/1926, ed. 17, p. 8).

Em todos os artigos publicados no OJB para divulgar a situação do interior aos batistas, encontramos a disputa entre a concepção de vida religiosa do missionário e as práticas católicas. Os discursos adotados por Bratcher tratam a religiosidade popular da região como “superstição”, “magia”, “idolatria”, “cegueira”, concepções que foram apropriadas pelo evangelismo protestante em práticas missionárias futuras.

---

<sup>15</sup> Padre João Lima foi um clérigo e líder político da comarca de Boa Vista, no norte de Goyaz (mais conhecido na região como “Padre João de Boa Vista”). Sobre o Padre João, ver: PALACIN, Luís Gomez. Coronelismo no extremo norte de Goiás: o Padre João e as três revoluções de Boa Vista/Luís Palacin. Goiânia: CEGRAF; São Paulo: Loyola, 1990. 246p.

Outra disputa que emerge entre a concepção de vida religiosa encontrada no missionário batista e o catolicismo popular foi descrita por ocasião de sua passagem pela cidade de Pirenópolis, enquanto dirigia-se ao norte do estado de Goiás. Lewis Mallen Bratcher relata o encontro com a Santa Benedicta (GOMES FILHO, 2012), uma jovem que recebia fiéis de diversas regiões do estado a fim de receberem curas e mensagens espirituais. Aqui também podemos identificar os elementos de disputa, o encontro entre as diferentes visões de mundo presentes nas relações interculturais entre o missionário e as religiosidades do interior (GEERTZ, 1989; MONTERO, 2006), e o enquadramento destas crenças e práticas religiosas do povo como “superstição” e “ignorância”:

Logo depois da chegada fomos visitar a *santa* e ouvir-lhe alguma coisa. Para mim não tinha importância alguma este poder sobre o povo, mas queria apenas satisfazer a curiosidade. Ficámos mais do que convencidos de que pelas condições existentes ahi são absolutamente logicos os resultados da superstição e ignorancia em que o povo está mergulhado à custa da Igreja Romana. Os padres são os culpados dessa situação, cuja existencia é admittida por elles; porém ella não é inferior ás que verificam ás dúzias em outros lugares, onde as celebrações são annuaes. (...) Depois dessa reunião, ficámos muito tristes por ver o poder do príncipe das trevas no meio deste povo. O culto era um mixto de diabolismo, santidade e superstição. Um pouco mais adeantado, talvez, mas absolutamente a mesma cousa é encontrada em uma igreja bem nossa conhecida (OJB, 18/3/1926, ed. 10, p. 12 – 14).

Além desse enquadramento das crenças e práticas religiosas populares católicas, encontradas durante todo o percurso pelo interior, podemos encontrar nos discursos do missionário outros elementos utilizados por ele para legitimar junto à denominação batista a necessidade de se implantar campos missionários no interior do Brasil. Um desses elementos encontra-se na necessidade de se evangelizar também as populações indígenas encontradas naquela região. Ao chegar a Porto Nacional, localidade utilizada como sede das missões dominicanas na região norte do estado de Goiás desde 1886 (SANTOS, 1996), o missionário relatou a situação dos trabalhos de catequese dos indígenas realizados pelos frades dominicanos:

Estava ansioso por visitar o lugar, porque havia lido um appello que os padres fizeram ao governo pedindo auxilio para sustentar os trabalhos de civilização dos indios, de uma escola que haviam estabelecido. No relatorio dizia-se que *naquella casa de ensino se achavam duzentos meninos*. Principiei a olhar para vêr se encontrava os edificios do collegio, e não me foi possivel achá-los... No dia seguinte perguntei a um catholico a respeito da tal casa de ensino e elle disse-me que *havia sómente dois indios no lugar*: um deles estava moribundo e o outro servindo como criado na residência do bispo! Esta é outra especie de propaganda dos sacerdotes, outra illustração do seu completo desprezo da verdade (OJB, 17/5/1926, ed. 19, p. 11).

Percebemos, mais uma vez, a tentativa de deslegitimar os trabalhos desenvolvidos pela Igreja Católica. Para Lewis Mallen Bratcher, o catolicismo tinha grande parcela de responsabilidade no atraso da região, pois mantinha o domínio religioso sobre a população. Para o missionário, em relato sobre a cidade de Marabá, no estado do Pará (PA): “a vida urbana é extremamente depravada, cabendo toda a culpa desta vergonhosa situação á Igreja Catholica, que a sustenta afim de que a sua renda seja cada vez mais aumentada” (OJB, 22/7/1926, ed. 29, p. 15).

Após a viagem ocorrida em 1925, a JMN daria início às missões no Vale do Rio Tocantins já no ano seguinte, em 1926, com o envio do missionário Zacharias Campello para Carolina, cidade localizada às margens do rio Tocantins e pertencente ao estado do Maranhão (SILVA, 2016). Podemos afirmar que a escolha de Carolina como sede do primeiro campo missionário da JMN estava diretamente ligada às observações de Bratcher sobre a região. Durante sua passagem pelo local o missionário relatou em seu diário de viagem:

No dia seguinte, alcançámos Carolina, no Estado do Maranhão. É essa uma das melhores cidades que visitei na minha viagem. Sendo ella tão no interior e a navegação no Tocantins tão difficil, fiquei admirado em notar que ella é uma excellente cidade. Nella existem varias escolas, uma bibliotheca publica, um jornal semanal e muitos outros melhoramentos que apontam os resultados do bom espirito da população. O commercio está grandemente desenvolvido e nelle se podem encontrar facilmente productos nacionaes e estrangeiros. Este desenvolvimento no commercio é devido ao *côco babassú*, encontrado nas proximidades do Tocantins e aos diamantes. O povo é muito delicado e foi para mim uma alegria estar entre elle. Estive hospedado na residencia do irmão Norman Lang, missionario baptista inglês, que está fazendo um bom trabalho nessa região (OJB, 10/6/1926, ed. 23, p. 9).

É importante citar que alguns aspectos da cidade de Carolina apontados pelo missionário também se encontravam presentes em Porto Nacional. Tipografias, colégios e um bom comércio com Belém do Pará por meio da navegação do rio Tocantins eram projetos que já estavam estabelecidos em Porto Nacional, ainda que esses aspectos não apareçam na narrativa do missionário por ocasião de sua passagem por essa então importante cidade do norte de Goiás (FLORES, 2009; BRESSANIN, 2015). Assim, além da presença do missionário inglês Norman Lang, outro fator decisivo para o relato acerca de Carolina se dá pela distância de trabalhos católicos na cidade, em comparação com outras cidades do Vale do Rio Tocantins. Considerando o aspecto religioso institucional, Carolina pertencia ao bispado do Maranhão, e, por sua localização bem ao sul do estado, oferecia mais liberdades para o início de um trabalho missionário efetuado pelos protestantes. Ao contrário das cidades

situadas na região pertencente ao bispado de Goiás, que eram ocupadas por frades dominicanos.

Do ponto de vista econômico, Lewis Mallen Bratcher manteve o olhar atento durante todo o percurso desta primeira viagem para as atividades comerciais e as situações de ascensão e decadência econômicas presentes nas cidades visitadas. Nesse aspecto, a narrativa de decadência e atraso de localidades outrora prósperas, muitas das quais relacionadas ao ciclo do ouro no estado de Goiás (PALACIN, 1979), é recorrente. Ainda na primeira parte da viagem, em relato escrito por ocasião de sua passagem pela cidade de Bomfim, a caminho de Anápolis, podemos identificar com clareza esse aspecto muito presente em sua narrativa:

Durante algum tempo Bomfim foi uma importante cidade, em consequencia das minas de ouro que existiram ahi. Como todo este metal fosse retirado, á semelhança de muitas outras cidades do interior goyano, perdeu a sua importância commercial e está fazendo pouco progresso (OJB, 4/3/1926, ed. 9, p. 10).

Como se observa, o olhar do missionário batista estava atento às questões que estariam influenciando o progresso da região. Em sua visão, a exploração do ouro naquele território e, a sua retirada para outros centros comerciais, estariam intrinsecamente ligadas ao atraso da região. Nesse sentido, Bratcher destaca que “Na noite de segunda-feira, chegámos a Lavrinhas, outrora cidade de certa importância. Hoje, depois que o seu rico ouro já se lhe foi, só restam algumas choupanas em demolição. Quem entra a floresta póde ver as ruinas de uma cidade que já foi prospera” (OJB, 18/3/1926, ed. 10, p. 14).

No entanto, para legitimar junto à denominação batista a necessidade de implantação e organização de mais atividades no interior do país, os relatos acerca do atraso e decadência das localidades visitadas precisavam ser revestidos de um caráter religioso, que explicasse de forma espiritual a decadência moral e comercial das populações encontradas na região. Ao tecer observações acerca da cidade de Pyrenópolis, Lewis Mallen Bratcher buscou relacionar a decadência econômica da localidade à presença da Igreja Católica,

Pyrenopolis é uma cidade muito velha, tendo sido fundada no tempo do imperio. Como nos seus arredores existissem minas de ouro, tal cidade cresceu e floresceu. Ao invés do ouro ser usado no desenvolvimento da cidade e da sua vizinhança, como aconteceu em muitas cidades do interior, grande parte deste metal precioso foi encher as arcas do Vaticano, deixando-se assim a região na pobreza. Os únicos signaes desta primeira gloria encontram-se na grande e velha igreja, com mais de duzentos annos de idade, onde todos os vasos usados no culto e lâmpadas pendentes do tecto são da mais rica prata de lei (OJB, 11/3/1926, ed. 10, p. 11).

Convenientemente, a narrativa do missionário não se ateve somente aos aspectos negativos, de acordo com a sua visão, também se atentou à dinâmica comercial da região.

Conforme avançava em seu itinerário em direção à amazônia, Bratcher destacava em seus relatos a diversidade da economia regional, descrevendo produtos oriundos dessa região que, explorados pelas populações tradicionais, garantiam um comércio ativo e diversificado entre as localidades situadas nas margens do Rio Tocantins e a capital do Pará, a cidade de Belém:

As paradas do navio eram numerosas para atender o povo residente às margens do rio. Em todos os portos o navio sempre estava recebendo carga. Num delles embarcaram tartarugas e ovos das mesmas para o mercado de Belém; em outro borracha, cacau, galinhas, ovos e fructas da região (OJB, 14/10/1926, ed. 41, p. 11).

O missionário tomava conhecimento da economia amazônica, pautada então pela exploração de diversos produtos da floresta, como o coco babaçu, o cacau e a borracha. O missionário evidenciava em alguns relatos a importância desses produtos para o desenvolvimento de algumas cidades da região, como a descrição sobre Marabá, PA: “uma cidade nascente e deve a sua existencia e prosperidade ao já afamado côco *baba-assú*. As florestas ao redor estão cheias das grandes arvores productoras desse côco. A sua colheita é abundantíssima” (OJB, 8/7/1926, ed. 27, p. 7).

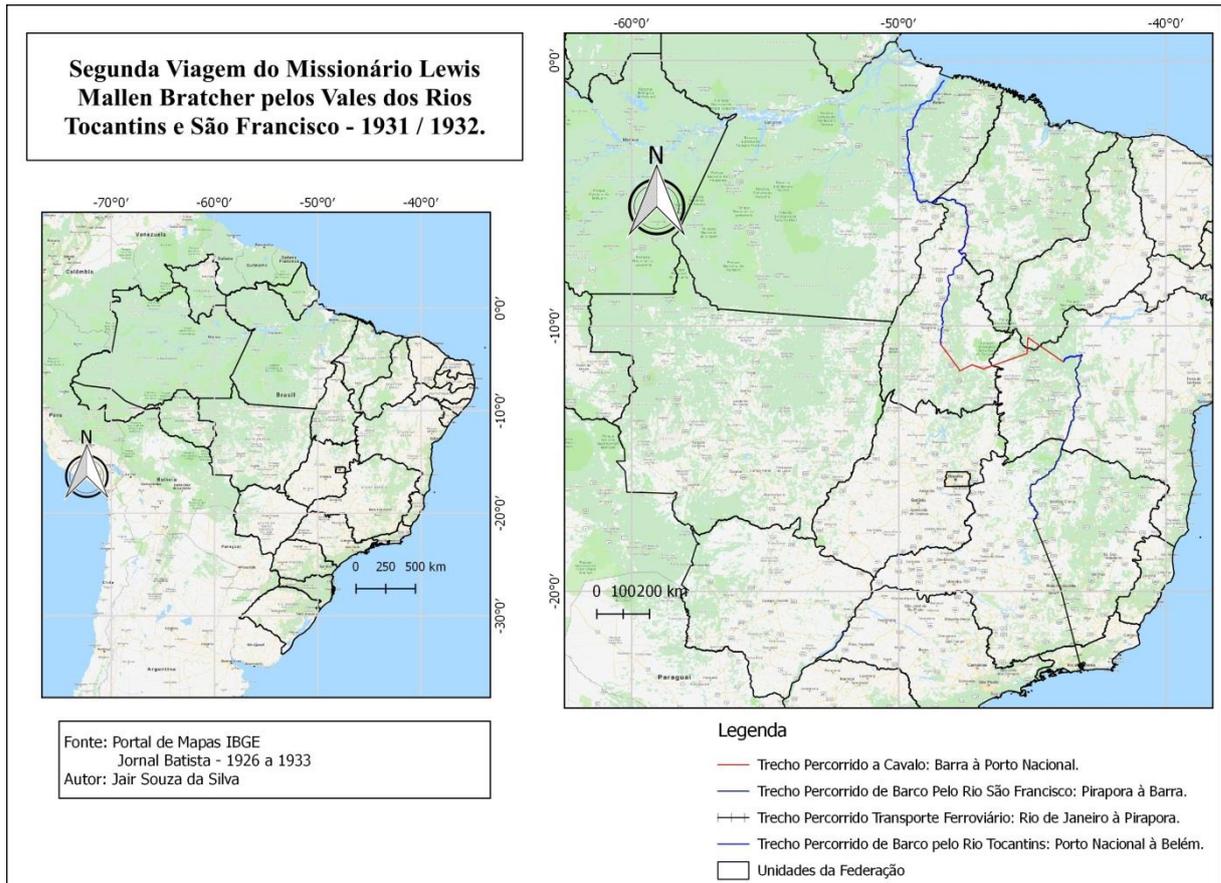
Ao observar as situações de decadência e ascensão econômica na região, o clérigo buscava narrar aos batistas as oportunidades encontradas ali. Ao relacionar a decadência econômica ao domínio católico presente em determinadas cidades da região, a narrativa visava estimular esforços missionários, aguçando, na perspectiva de Pierre Bourdieu, a disputa pelo campo religioso na região. Ao demonstrar, por meio de relatos, as possibilidades de exploração econômica na Amazônia, o missionário espera incentivar fiéis batistas para uma ocupação econômico-religiosa da região, a fim de apoiar as missões futuras.

Bratcher buscava, assim, despertar entre os batistas o apoio necessário para a implantação e organização de campos missionários, isto é, de apoio financeiro e de pessoal necessário à expansão batista para o interior, em localidades próximas à região amazônica e na própria Amazônia. Desta forma, além de disputar espaço no campo religioso brasileiro, demonstrando como o atraso das populações estava ligado a um domínio cultural e econômico que a Igreja Católica ainda mantinha naquelas localidades, o missionário objetivava engajar os fiéis da denominação aos esforços de evangelização da região.

#### **4. 2. “Voltando ao Sertão. Mais joias para a corôa do Mestre”.**

Em 1931, Lewis Mallen Bratcher, nomeado Secretário Correspondente da Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira desde 1926, iniciou a sua segunda viagem pelo Vale do Rio Tocantins. Uma expressão que encontramos na série de textos do OJB “Voltando ao Sertão. Mais joias para a corôa do Mestre” (OJB 05/11/1931 Ed. 45, p. 11) é a que dá nome ao subtítulo. Bratcher, então no comando dos trabalhos de expansão da Igreja Batista para a Amazônia, realizaria mais uma viagem pelo interior, percorrendo a região do Vale do Rio Tocantins.

Diferentemente da primeira viagem, realizada em 1925, desta vez foi acompanhado de outro missionário batista, o médico Jayme de Andrade, recém-formado na cidade do Rio de Janeiro. Andrade, que nunca teria viajado pelo interior, acompanharia o missionário “para assim dedicar o primeiro anno de pratica ao Mestre” (OJB 05/11/1931 Ed. 45, p. 11). Apesar de realizarem a viagem juntos, apenas os relatos produzidos por Lewis Mallen Bratcher seriam publicados pela JMN na série de artigos “Voltando ao Sertão. Mais joias para a corôa do Mestre”. Isto se deve a um acordo entre os missionários, explicitado logo no início das publicações: “neste relatorio menciono poucas vezes o trabalho do Dr. Jayme de Andrade, meu companheiro. Faço isto, não por falta de apreciação do seu trabalho, mas por combinação mutua. Neste acordo ficou assentado que cada um escrevesse o seu proprio relatorio” (OJB 05/11/1931 Ed. 45, p. 11).



Mapa 2 – Segunda Viagem do Missionário Lewis Mallen Bratcher pelo Vale do Rio Tocantins – 1931/1933

A viagem, empreendida em 1931, foi marcada por um caráter de avaliação e, também, de divulgação, por parte da JMN, dos trabalhos que estavam sendo realizados desde então. Os batistas, representados pelos missionários Lewis Mallen Bratcher e Jayme de Andrade, acreditavam estarem “voltando ao sertão para levar a luz do amor de nosso bemdito Salvador e procurar outras joias para Sua corôa” (OJB 05/11/1931 Ed. 45, p. 11).

A segunda viagem teve início na cidade do Rio de Janeiro, de onde Lewis Mallen Bratcher e Jayme de Andrade partiram no dia 21 de Fevereiro de 1931, para percorrer os estados da Bahia, Piauí, Minas Gerais, Goiás, Maranhão e Pará. Para atravessar essa parte do território brasileiro utilizaram os mais diversos meios de transporte da época, como ferrovias, barcos a vapor, canoas, barcos motores e a condução animal. A rota escolhida para se alcançar a região estaria profundamente ligada às ambições de expansão da denominação batista para o Brasil no contexto histórico da chamada Primeira República, tal qual a primeira viagem. Segundo Margarida de Souza Neves, nas primeiras décadas do século XX a república brasileira estaria dividida por dois cenários: a “modorra” e “marasmo” da vida no interior e a

“vida vertiginosa” do litoral (2016, p. 16). Neste contexto, a navegação a vapor pelo rio São Francisco constituía-se numa das mais importantes rotas de ligação entre estes dois cenários e, para os batistas, ocupa-la com campos missionários seria essencial para a expansão da denominação no Brasil. Da mesma forma, a ocupação do Vale do Rio Tocantins teria grande importância no projeto de evangelização da Amazônia.

Após realizar a primeira parte da viagem pela ferrovia que ligava as cidades do Rio de Janeiro e Pirapora, em Minas Gerais, os missionários seguiram viagem pelo rio São Francisco, até a cidade da Barra, na Bahia. Lewis Mallen Bratcher e Jayme de Andrade deveriam explorar o Vale do rio São Francisco observando as condições para a implantação de trabalhos missionários na região. Assim, após a viagem realizada em 1925, seria lançado pela JMN, em 1926, o Plano de Evangelização dos Vales dos Rios São Francisco e Tocantins, que visava ligar as duas regiões através do estabelecimento de trabalhos missionários entre as cidades de Barreiras (BA), Natividade e Porto Nacional (GO) (OJB, 23/1/1936, ed. 4, p. 3). Segundo seus relatos, o São Francisco seria um rio de “oportunidades”: “viajámos ao longo do seu curso aproximadamente 1.000kms, em três dias e meio. Passámos vinte cidades e villas, algumas com milhares de habitantes. Nem uma das vinte cidades passadas tinha uma única igreja evangelica ou baptista, tanto quanto me foi dado saber” (OJB 03/12/1931 Ed. 49, p. 09).

Observamos, por meio dos relatos publicados pelo missionário Lewis Mallen Bratcher no OJB, as mesmas disputas pelo campo religioso (BOURDIEU, 2007). Ao descrever a ausência de igrejas protestantes na região, o missionário faz questão de evidenciar a influência da Igreja Católica nas localidades situadas às margens do rio São Francisco. Segundo o religioso:

Em todos os lugares desembarcámos e passeámos um pouco. Em quase todos há uma enorme Igreja Catholica na praça principal da cidade. Muitas não estão terminadas mas, sommas immensas já foram gastas com ellas. Todas estavam fechadas e mostravam muito pouco uso. Nem uma dava indicação de poder ou influencia espiritual na vida do povo. Verdadeiramente são sepulcros branqueados, nos quaes estão enterradas as esperanças e os ideaes espirituaes do povo. (...) Igreja Catholica lá está, mas toda a sua energia é gasta na tentativa de escravizar e conservar o povo na superstição e ignorancia, assim ella póde ter ainda uma grande renda e mantêr o seu poder (OJB 03/12/1931 Ed. 49, p. 08).

Para ele, a presença católica na região seria a responsável por manter o povo na superstição e ignorância, com os clérigos católicos se utilizando da fé para manter seu poder econômico e espiritual na região. Os missionários batistas relatariam de maneira enfática,

durante todo o percurso da viagem, aquilo que segundo a visão de mundo protestante seriam os prejuízos da influência católica encontrada no interior. Desta forma, buscariam legitimar a abertura de campos missionários nestas localidades, reafirmando junto à denominação uma imagem de corrupção da Igreja Católica e a necessidade dos esforços financeiros para a ocupação do interior brasileiro. Para os missionários, “emquanto a imagem estava ricamente vestida, e ofertas de muitos contos de réis são recebidas cada anno, as quaes vão encher os cofres do Bispo, o povo morre de fome e sem esperança. Em toda a parte ha morte, e desespero, em vez de vida e esperança” (OJB 03/12/1931 Ed. 49, p. 09). Assim, podemos identificar que as práticas católicas são representadas a partir dos temas negativos /Enganação/ e /Alienação/ (OLIVEIRA BITENCOURT, 2015).

Este embate por espaços no campo religioso, muito em voga naquele período, pode ser explicado também pelo contexto de expansão protestante ocasionado pelo rompimento das relações oficiais entre o Estado e a Igreja Católica a partir do advento da República. Neste contexto, os conflitos entre protestantes e católicos, no alvorecer da República, seriam acirrados, também, pela expansão do aparato institucional católico mesmo a partir de 1889. Como demonstra Jacqueline Hermann:

(...) as autoridades eclesiásticas adaptaram-se aos novos limites políticos impostos pela República, chegando mesmo a alargar sua esfera institucional no período de 1889 a 1930: no ano da instauração do novo regime o Brasil constituía apenas uma província eclesiástica, com uma arquidiocese e 11 dioceses; em 1930 eram 16 arquidioceses, 50 dioceses e 20 prelazias ou prefeituras apostólicas; o contingente de padres aumentou com o estímulo ao estabelecimento de religiosos e religiosas estrangeiros no país (HERMANN, 2016, p. 124-125).

Este aspecto de adaptação e expansão da esfera institucional católica é importante no contexto das disputas pelo campo religioso aqui abordadas, pois, é exatamente dentro deste movimento que seria criada a diocese da cidade de Porto Nacional, situada às margens do rio Tocantins, em 20 de dezembro de 1915 (SANTOS, 1996). A preocupação em deslegitimar as crenças e práticas católicas encontradas nas regiões dos vales dos rios São Francisco e Tocantins estaria, novamente, no centro da retórica dos missionários batistas.

Após desembarcarem na cidade da Barra no estado da Bahia (BA), Lewis Mallen Bratcher e Jayme de Andrade seguiriam viagem até Corrente, no Piauí, onde visitariam o Instituto Industrial Baptista, instituição mantida pela Convenção Batista Brasileira e que atuava como colégio secundário na região e também na formação de obreiros. A viagem até Corrente seria realizada em um barco motor, através do Rio Grande, até a localidade de

Boqueirão. De lá o restante do percurso, até o encontro com as águas do Rio Tocantins, se efetivaria no “Automovel do Sertão” a “condução animal” (OJB 07/01/1932 ed. 01, p. 12).

Nas narrativas sobre o Instituto Industrial Baptista percebemos, mais uma vez, o caráter de legitimação pretendido pelos missionários acerca dos trabalhos batistas desenvolvidos na região. De acordo com o Secretário Correspondente da JMN, o Instituto “é um Oasis que é a esperança do Sertão” (OJB 04/02/1932 ed. 05, p. 09), e o seu fundador, o Dr. Joaquim Nogueira Paranaguá, “Verdadeiro Pioneiro da Liberdade no Brasil, tanto civil como religiosa, deu sua vida ao grande interior da sua amada pátria” (OJB 04/02/1932 ed. 05, p. 08).

No entanto, conforme nos aponta Elizete da Silva no livro *Fiel é a Palavra: Leituras Históricas dos Evangélicos Protestantes no Brasil*, a fundação do Instituto Industrial Batista teria se dado na Bahia, ainda no ano de 1893 e depois transferido para o interior do Piauí:

Em 1893, a Primeira Igreja Batista do Brasil [em Salvador] discutiu a criação de uma escola industrial, composta de quatro classes. A escola durou pouco em Salvador, sendo transferida para o interior, em Santo Antônio de Jesus, onde recebeu forte apoio financeiro da junta de Richmond. Posteriormente foi transferida para o interior do Piauí (SILVA, 2011, p. 325-326).

Isto exemplifica as disputas pelo campo religioso em curso, que estariam sendo travadas no contexto de formação do Brasil republicano. Neste caso, para os protestantes, a influência exercida pela Igreja Católica seria sinônimo de “corrupção”, “ignorância” e “superstição”, enquanto que a sua atuação nos campos missionários seriam a própria expressão dos ideais republicanos, do liberalismo, da “liberdade no Brasil, tanto civil como religiosa” ou “a maior esperança no desenvolvimento” do interior (OJB 04/02/1932 ed. 05, p. 08). Esta representação buscada pela denominação batista, através dos missionários e das publicações no O Jornal Batista, terá grande importância para a compreensão do desenvolvimento dos projetos de evangelização e expansão sobre as populações amazônicas e sua legitimação, especialmente, entre as populações indígenas do Vale do Rio Tocantins.

A terceira parte da viagem seria realizada por condução animal, a cavalo, com o auxílio de tropeiros, acompanhando os religiosos de Corrente até Porto Nacional, no estado de Goiás. O destino seria alcançado através das cidades e vilas de Formosa, Brejo Grande, São José de Duro, Almas, Natividade, Chapada e Porto Nacional. Bratcher registra, neste íterim, a dura vida dos tropeiros que os acompanhariam na viagem, segundo ele: “a vida de um tropeiro não é fácil, ao contrario, é cheia dos trabalhos mais arduos, e, às vezes, de perigos”.

Estes homens do interior trabalhavam durante as viagens como “guias, cozinheiros e ajudantes” além de “preparar os animaes, fazer café, carregar os animaes de modo conveniente” e sua alimentação durante o percurso consistia de “feijão, arroz, carne secca e farinha”. Para o missionário, “o conforto dos viajantes e dos proprios animaes, e o sucesso da viagem” dependiam da perícia dos tropeiros (OJB 26/05/1932 ed. 21, p. 11).

Os dois missionários partiram de Corrente no dia 15 de Abril, após uma estadia de três semanas no Instituto Industrial Baptista, percorrendo um trecho de cerca cem léguas, no qual os missionários gastaram “dezesseis dias na viagem” (OJB 18/02/1932 ed. 07, p. 07). Neste trajeto, passaram por diversas cidades e vilas, sempre destacando a ausência de trabalhos missionários na região. Os missionários relacionaram isso a um estado de decadência do comércio nas localidades do interior,

Depois de uma penosa viagem, chegámos a uma villa chamada Almas. Este é um lugar absolutamente morto, no que diz respeito ao desenvolvimento do commercio. Foi em tempo um centro de exploração do ouro e de constituição de fortunas. Diz-se que ainda ha uma grande quantidade de ouro na região, mas pôde-se ouvir isso em todo o caminho. Si houvesse tanto ouro como dizem, estou certo de que ali haveria alguém que faria se desenvolvimento. O lugar foi construido por um português, cuja vida pecaminosa deixou ali mancha indelevel. Ha uma doença no meio do povo. Dizem que o ouro traz ruina e maldição. Alguém olhando para Almas bem podia acreditar que isto é verdade. Certamente há ruina moral e espiritual ali, que não vi em nenhum outro lugar, em toda viagem através do Sertão (OJB 17/03/1932 ed. 11, p. 09).

Assim, para os missionários, a região estaria esquecida. Segundo sua própria visão de mundo, aquelas cidades e vilas estariam arruinadas do ponto de vista moral e espiritual, onde a “vida pecaminosa” deixara uma “mancha indelevel” (OJB 17/03/1932 ed. 11, p. 09).

Após alguns dias de viagem, os missionários alcançariam a cidade de Natividade, onde Lewis Mallen Bratcher se encontraria com algumas pessoas conhecidas durante sua primeira viagem ao vale do rio Tocantins, em 1925. Em Natividade, o caráter de evangelização dos religiosos batistas ganha um aspecto mais ordenado. A partir desta localidade, seriam acolhidos por representantes dos poderes locais, recebendo hospedagens, realizando seus cultos em espaços públicos, dentre outras coisas:

No segundo dia da nossa estadía, o Prefeito e outras autoriddades nos visitaram. Foram muito cordeaes e nos disseram que estavam alegres com a esperança de ouvir a pregação do Evangelho. As reuniões cresciam tanto em interesse como em poder, dia após dia. A sala tornou-se muito pequena para os auditorios e o povo estava impaciente por não poder ouvir como desejava. Finalmente alguém sugeriu que prérgassemos na praça, onde havia um coreto

para as reuniões públicas. A princípio me oppuz á mudança, porque tinha receio que as reuniões perdessem o seu interesse e poder; porém o povo tornou-se tão insistente que concordei me mudar si o Prefeito permitisse. Pedi a sua opinião. Disse-me: “Acho que o senhor deve fazer o que o povo deseja. Querem ouvir o Evangelho e têm direito de ir á praça” (OJB 21/04/1932 ed. 16, p. 07).

Angariada a simpatia de políticos, os missionários puderam atuar, com mais desenvoltura, as suas práticas civilizadoras entre as populações da região. Nas cidades, vilas e povoados que visitavam eram recorrentes os sermões abordando questões culturais e morais, como as exortações acerca do uso de bebidas alcoólicas, realizadas pelo médico Jayme de Andrade em todas as paradas às margens do rio. De acordo com o registro “o Dr. Jayme teve boa oportunidade de falar contra o álcool, (...) uma advertência muito oportuna, porque a cachaça é um dos maiores inimigos do povo sertanejo” (OJB 16/03/1933 ed. 11, p. 11). Essa forma de tratamento do tema ocorria pela generalização dos conceitos de religião e civilização presente nas missões (GASBARRO, 2014; MASSENZIO, 2005). Os missionários tencionavam, através de suas práticas de evangelização, incutir nas populações amazônicas um modo de vida cristão e protestante, como também carregavam uma noção ocidental de civilização presente na ordem positivista da época. Para os missionários, escreve Nicola Gasbarro, “a generalização religiosa é impensável sem a generalização civil, mesmo que a segunda esteja obviamente subordinada à primeira: sempre se trata de compatibilidade e de generalização” (2014, p. 209).

De acordo com Clifford Geertz, essa necessidade de generalização, a partir de ajustes à realidade assumida, ocorre pelo choque entre as diferentes visões de mundo. Para Geertz, “o ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete” (1989, p. 143), enquanto que a visão de mundo “é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade” (1989, p. 144). Esses diferentes ethos emergem nos discursos dos missionários batistas ao se relacionarem-se com as populações amazônicas do Vale do Rio Tocantins. O que remete à dicotomia entre o marasmo do interior e a vida vertiginosa das cidades do litoral, como entende Margarida de Souza Neves (2016), com a qual podemos compreender, em alguma medida, o confronto entre o ethos dos missionários batistas e aquele das populações locais, bem como a necessidade que estes tinham em intervir nessa realidade a partir de seu estilo moral e estético e, por conseguinte, deixar claro as diferenças entre as visões de mundo protestante, católica, indígenas e seculares.

Após alguns dias em Natividade, os missionários seguiram em direção de Porto Nacional, ponto estratégico na consolidação das missões batistas no Vale do Rio Tocantins e que seria a grande dificuldade da Junta de Missões Nacionais durante o período em que se encontra este estudo. De lá, a recepção também demonstra a relação dos missionários com os líderes políticos locais: “de facto chegamos a Porto Nacional depois de quatro dias de saída de Natividade; e, como esperava, fomos bem recebidos pelo chefe político, Coronel Frederico Lemos” (OJB 23/06/1932 ed. 25, p. 06). Segundo o missionário, “além de ser um lugar muito retirado Porto Nacional é o centro do trabalho da Igreja Catholica no Sertão. Os padres e irmãs de caridade tem dominado, em grande parte, o lugar, outra causa que impediu o seu progresso” (OJB 23/06/1932 ed. 25, p. 06).

A presença dos clérigos católicos, em sua grande parte frades e irmãs dominicanas seria, novamente, para os protestantes, a causa que impedia o progresso da cidade. Há que se lembrar, todavia, que a historiografia sobre a região não tratou a cidade da mesma forma. A historiadora Maria de Fátima Oliveira, em trabalho sobre a cultura e o cotidiano de Porto Nacional nas primeiras décadas do século XX, aponta que a chegada dos clérigos dominicanos, aliada ao “animado comércio pela navegação fluvial, através do Tocantins com o Belém do Pará”, a “presença de um médico na cidade” e ainda, “o surgimento da imprensa local”, fizeram com que Porto Nacional tivesse “papel fundamental para o desenvolvimento da região norte do Estado de Goyaz” (2010, p. 15-19).

Desta forma, Porto Nacional erigia-se como uma das mais importantes cidades da comarca do norte de Goyaz. Mantendo com a capital da Província do Pará, Belém, um importante comércio por meio da navegação fluvial do rio Tocantins (FLORES, 2009). Abrigava um dos mais importantes colégios da região, o Colégio Sagrado Coração de Jesus, fundado em 1904, e mantido pelas Irmãs Dominicanas, assim como as tipografias presentes na cidade produziam os periódicos que circulavam por todo o norte da província. Estes são sinais do desenvolvimento da cidade. Todavia, na análise dos missionários batistas, tais marcas deste desenvolvimento eram insuficientes e creditavam isso ao domínio católico estabelecido no local. Compreendemos que essas críticas são próprias das disputas no campo religioso. Lembramos ainda que Porto Nacional, desde 1915, abrigaria a sede do bispado do norte de Goyaz, de onde a Igreja Católica organizava toda a sua atuação na região (BRESSANIN, 2015).

Assim como em Natividade, por meio de suas práticas e discursos os missionários procuravam entrelaçar suas ações aos poderes políticos locais. Para tanto, não perdiam oportunidade de divulgar os apoios recebidos para suas atividades. Nas palavras dos missionários, “por causa do aumento do auditório o Prefeito ofereceu-nos a sala da Camara, para a reunião de domingo á noite” (OJB 23/06/1932 ed. 25, p. 07). Ao relatar as redes de relações engendradas junto aos líderes locais, os missionários procuravam demonstrar aos fiéis da denominação o anseio das populações locais por receberem trabalhos batistas, legitimando as ações pensadas para a região (MONTERO, 2006). Segundo eles: “Tivemos um verdadeiro avivamento naquella cidade catholica, que acordou o povo da sua indiferença e morte espirituais. Onde a igreja catholica exerce dominio incontrastavel, o resultado é sempre morte espiritual” (OJB 23/06/1932 ed. 25, p. 07).

No entanto, não bastava enfrentar os católicos para a identificação batista na região. Seria necessário tecer narrativas acerca das populações a serem alcançadas pelas missões, com a intenção de projetar os discursos com os quais esperavam reconhecimento e, ao mesmo tempo, influenciar seus antigos modos de vida. Entre os grupos preferencias estavam os indígenas, sujeitos das observações dos missionários.

## **5. RELAÇÕES INTERCULTURAIS ENTRE MISSIONÁRIOS BATISTAS E POPULAÇÕES INDÍGENAS NO VALE DO RIO TOCANTINS.**

No decorrer deste capítulo abordaremos as relações e os contatos estabelecidos entre os missionários batistas e as populações indígenas Xerente e Krahô situadas na região do Vale do Rio Tocantins. Essas populações, como buscaremos demonstrar, mantinham relações interculturais com missionários católicos há pelo menos um século antes das viagens missionárias de Lewis Mallen Bratcher e da implantação dos campos missionários batistas naquela região. No entanto e, paradoxalmente, ao descrevê-las os missionários batistas desconsiderariam as atuações destes missionários católicos, mas, replicariam práticas de evangelização utilizadas por eles como a mudança do local das aldeias e a educação escolar em língua portuguesa, além da repressão e representação etnocêntrica das crenças e práticas tradicionais destes povos. Isto ocorre, pois, como nos aponta a antropóloga Marta Rosa Amoroso, “a missão (...) é assim um texto que se constrói por sobreposições, um monumento que se ergue dos escombros de outras missões” (2006, p. 221).

Durante sua primeira viagem à região em 1925, o missionário Lewis Mallen Bratcher teve um breve encontro com os indígenas da etnia Xerente, visitando uma aldeia situada próxima à cidade de Piabanha (situada acerca de cem quilômetros de Porto Nacional). Neste primeiro contato, estabelecido em 1925, o missionário já havia evidenciado em seus textos no OJB, publicados entre o final de 1925 e início 1926, as possibilidades para a evangelização dos Xerentes. Em suas palavras:

Perguntei ao chefe quantos eram e elle me respondeu com um signal rapido da mão e me indicou: norte, sul, éste e oeste. Era bastante difficil calcular o numero, pois ninguem tem ainda visitado todos os índios e nenhuma estatistica existe. Elles não são sanguinarios e póde viajar-se pelos seus dominios sem perigo de vida (OJB 20/05/1926 ed. 20, p. 12).

Observa-se no discurso do missionário a ênfase dada ao isolamento ou, melhor dizendo, a ausência de atividades religiosas junto a esta população indígena. No entanto, segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992), missionários jesuítas, capuchinhos, dominicanos e também agentes civis desenvolveram ações de catequese e civilização entre as diversas etnias indígenas situadas nos vales dos rios Araguaia e Tocantins desde o início do século XVIII. Da mesma forma, Mary Karasch vai afirmar que existiam aldeamentos missionários católicos entre os Xerentes, em Piabanha, e entre os Krahôs, próximos a cidade de Pedro Afonso, pelo menos desde meados do século XIX. Segundo a antropóloga:

Piabanhas (ou Teresa Cristina), fundada para 3800 Xerente e Xavante em 1851, no município de Porto Imperial, ainda era uma aldeia relativamente bem-sucedida em 1880. Em 1852, Frei Rafael de Taggia registrou 2139 Xavante e Xerente na aldeia, que em 1874 abrigava 3 mil Xerente e Krahô. (...) A aldeia tinha uma escola primária com 31 crianças, uma capela e um missionário residente, frei Antonio de Gange. (...) Outra aldeia nova era Pedro Afonso, fundada em 1849 por frei Rafael de Taggia na freguesia de Porto Imperial para abrigar trezentos Krahô das margens do rio Farinha, de modo a tirá-los das fazendas de gado das proximidades de Carolina, de onde os fazendeiros os acusavam de roubar gado. A remoção também pretendia facilitar a comunicação e o comércio ao longo do Tocantins, com Porto Imperial (1992, p. 408).

Cientes de que aquele espaço poderia ser ocupado pelos batistas, após a primeira visita de Bratcher à região e durante os anos que se seguiram, a JMN enviaria os casais Campello e Colares para desenvolver missões batistas entre os indígenas situados no Vale do Rio Tocantins, próximos às localidades de Piabanha e Pedro Afonso, especialmente entre as etnias Xerente e Krahô.

A partir das ações da JMN, pensadas para a evangelização das populações amazônicas, seriam estabelecidos campos missionários, igrejas, escolas, sociedades de crianças e mulheres e todo o aparato de evangelização batista, no intuito de espriar, além da religiosidade batista, uma prática cultural própria da visão de mundo dos protestantes, em detrimento das culturas indígenas, sertanejas e católicas presentes na região. Na busca de se instalar, as missões batistas necessitariam silenciar as influências ou, pelos menos, amainar os vestígios culturais de missões religiosas católicas. Daí o fato da narrativa de Lewis Mallen Bratcher, em suas viagens, desconsiderar as missões capuchinhas citadas por Mary Karasch (1992).

Para os fiéis da denominação que acompanhavam os esforços de evangelização através dos artigos publicados no OJB, os campos missionários seriam ilustrados como postos avançados do liberalismo, patriotismo e verdadeiros faróis a projetar os esforços batistas “para o coração do Brasil, ou digamos, para o Brasil do futuro” (OJB 01/10/1936 ed. 40, p. 12). Assim, como nos alerta Nicola Gasbarro, a missão se configurava como um “trabalho incessante de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos” (2006, p. 79). As missões batistas situavam-se nesse contexto de desconstrução de tais códigos referentes às crenças e práticas católicas e das populações indígenas sob os quais eles iriam reconstruir os seus. Neste sentido, uma desconstrução do ethos (GEERTZ, 1989), próprio das populações amazônicas situadas na região.

Em 1931, o encontro dos missionários Lewis Mallen Bratcher e Jayme de Andrade com as populações das duas etnias se efetivaria através de Zacharias Campello e Francisco Collares, os responsáveis pelos trabalhos entre as etnias Krahô e Xerente, respectivamente. Zacharias Campello, natural de Barra do Corda, cidade localizada ao sul do Maranhão, seria descrito por Lewis Mallen Bratcher como filho de um casal de indígenas civilizados que voltava para seu povo (OJB 01/09/1932 ed. 35, p. 06).

Nos relatos publicados no jornal batista podemos encontrar uma estreita relação entre os projetos de evangelização da JMN com os projetos de integração das populações indígenas presentes na política nacional durante as primeiras décadas da república. Nesse sentido, Bratcher relatava que:

Um dos menos conhecidos e compreendidos de todos os povos do globo é o índio brasileiro. Bem pouco se tem feito para o seu desenvolvimento, tanto material como espiritual. Com exceção de grandes homens como os generaes Couto Magalhães e Candido Rondon, poucos têm estudado e escripto sobre este povo e, nem as actividades desses poucos, tem attrahido a atenção que merecem. É verdade que a igreja catholica faz grandes reclamos de seus esforços pela civilização e catechisação dos índios, porém o estudante desses reclamos, descobrirá que há pouca ou nenhuma base. A maior prova disso é a condição do índio hoje, depois de quatrocentos annos de taes esforços dependidos (OJB 01/09/1932 ed. 35, p. 06).

O missionário cita a falta de interesse pela civilização e catequização das populações indígenas naquele contexto. Para ele, “pouco se tem feito para o seu desenvolvimento, tanto material como espiritual” (OJB 01/09/1932 ed. 35, p. 06). É importante lembrar que durante as primeiras décadas do século XX foram realizados grandes esforços de comunicação com as populações indígenas, impulsionados pela atuação de Candido Rondon durante a construção das linhas de telégrafo e posteriormente com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910. Segundo Lilia M. Schwarcz e Heloisa M. Starling, “o governo republicano andava preocupado com o isolamento da região e com a fragilidade das áreas de fronteira”. Desta feita e, em certa medida, Cândido Rondon e o SPI teriam grande importância no “papel de incorporar a Amazônia efetivamente à nação, não só por meio do telégrafo (neste caso, o Centro-Oeste ao Sul do país) como mapeando o local, desbravando terras e estabelecendo um primeiro contato com os indígenas” (2015, p. 346).

Como as missões batistas que se adentravam ao Vale do Rio Tocantins, o SPI não agia isolado no contexto político, social e cultural de sua época. Além de receber influência do

liberalismo norte-americano, a criação do SPI seria influenciada por ideais positivistas, muito presentes na gênese da República e na política brasileira do período. De acordo com Antônio Carlos de Souza Lima, “o tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon organizaria o aparelho que fora convidado a criar a partir de uma rede de colaboradores extraída dos membros do Apostolado Positivista do Brasil, parcialmente identificada aos integrantes da comissão telegráfica que então dirigia” (1992, p. 159). Estas duas matrizes de pensamento - positivismo e liberalismo -, tangenciava grande parte do pensamento político da Primeira República. Nesse contexto, os protestantes “acreditavam que a implantação do sistema republicano poderia se converter no alicerce da nova sociedade, e esperavam interferir nela tanto no campo econômico e político quanto no cultural” (ALMEIDA, 2017, p. 139). Em consonância, para os integrantes do SPI o trabalho “se representava nos termos da ideologia positivista da época, como missão”, como uma “missão civilizadora que consistia em descobrir e demarcar o território geográfico, submeter e “civilizar” os que estivessem à margem da Nação” (LIMA, 1992, p. 163).

Ao adentrar os domínios indígenas, Lewis Mallen Bratcher inicia uma descrição detalhada e simbolicamente violenta e etnocêntrica - conforme a definição de Marcello Massenzio (2005) - de sua estadia entre as duas etnias e do trabalho desenvolvido por Zacharias Campello e Francisco e Beatriz Collares. Podemos identificar, por meio de sua narrativa, que as estratégias tomadas pelos missionários batistas para o estabelecimento de seus campos junto às etnias eram semelhantes às práticas utilizadas pelas missões de jesuítas, capuchinhos e dominicanos (POMPA, 2001; KARASCH, 1992; LIMA, 1992; CARNEIRO DA CUNHA, 1992). Entre estas ações podemos destacar a mudança do local das aldeias indígenas para locais considerados pelos missionários mais propícios ao desenvolvimento e à comunicação, e o ensino da língua portuguesa para a evangelização,

A posição da aldeia não permitia o desenvolvimento dos índios, porque era num valle quasi inaccessible, onde não havia logar para as roças que teriam de ser feitas para manter o povo. O missionario procurava um logar proprio para esse fim e achou-o, distante umas tres leguas. Mas como conseguir a remoção dos índios? Si a tivesse sugerido immediatamente, elles não a acceitariam. Deu o exemplo. Começou a derrubar o matto e fazer roça. (...)

Francisco e Beatriz Collares, eram os novos missionarios. Depois de um anno de preparo, chegaram ás aldeias. Foram mandados a uma aldeia distante algumas leguas, daquella onde trabalhava Zacharias. Era tambem um logar quasi inaccessible, porque os índios sentiam necessidade de se defender dos brancos. O irmão Collares, com muita táctica, conseguiu a transferência dessa aldeia, construindo a sua casa perto da nova, e abrindo um collegio para os índios (OJB 01/09/1932 ed. 35, p. 06-07).

Os missionários batistas queriam estar próximos aos indígenas no intuito de acompanharem de perto suas rotinas. Segundo eles, “a experiencia nos tem ensinado que as principaes instrucções indispensaveis á vida organica, moral e espiritual, são mais aproveitadas quando administradas nas vizinhanças das tabas” (OJB 09/03/1933 ed. 10, p. 12). Mary Karasch nos aponta que a prática de manejar as aldeias indígenas era recorrente desde a chegada dos capuchinhos à região norte da Província de Goyaz. De acordo com ela, o deslocamento dos indígenas serviria a diferentes propósitos de acordo com a política da época, como “trabalhariam no transporte fluvial ou forneceriam madeira para os novos navios a vapor” ou, em outro momento, “trabalhariam na derrubada de florestas e no cultivo de gêneros como café e o açúcar” (KARASCH, 1992, p. 404). De acordo com Manuela Carneiro da Cunha:

O aldeamento dos índios obedecia, com efeito, a conveniências várias: não só se os tirava ou confinava em parcelas de regiões disputadas por frentes pastoris ou agrícolas, mas se os levava também para onde se achava seriam úteis. Podia se assentá-los em rotas fluviais, (...) como as do Tocantins e do Araguaia ligando o Centro-Oeste ao Pará e ao Maranhão. A aldeia de Pedro Affonso, em Goiás, para onde foram levados os Krahô servia, por exemplo, a rota do Tocantins entre Porto Imperial e Carolina (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 144).

Em estudo sobre a presença dos frades dominicanos no norte do estado de Goiás, Edvaldo Antônio dos Santos (1996) demonstra como esta prática era comum às atividades desenvolvidas por estes religiosos entre as populações indígenas da região resultando, inclusive, na fundação de vilas e cidades. Com isso, citamos mais uma vez aqui a assertiva de Marta Rosa Amoroso, de que “a missão (...) é assim um texto que se constrói por sobreposições, um monumento que se ergue dos escombros de outras missões” (2006, p. 221).

A partir do deslocamento dos indígenas, o trabalho batista seria realizado de forma intensiva, procurando atingir os três aspectos essenciais das missões. Segundo Jayme de Andrade a atividade batista era de “natureza triplice: 1) Instrução agrícola; 2) Cultura primaria, e 3) Prégação do Evangelho. Este trabalho está sendo feito com methodo e regularidade. O indio no campo, na escola e no Reino é a finalidade dos nossos esforços” (OJB 09/03/1933 ed. 10, p. 12). Essa ação integrada explicita o agir comunicativo das missões batistas entre as populações indígenas do Vale do Rio Tocantins, isto é, as missões batistas efetivariam entre as populações amazônicas uma generalização das noções de religião e civilização próprias do mundo ocidental (GASBARRO, 2014). Neste aspecto, entendemos que as missões batistas encontravam-se alinhadas com as políticas indigenistas do período.

Segundo Lima (1992), as políticas do Serviço de Proteção ao Índio teriam, entre outras, “a intenção de transformar os índios em pequenos produtores rurais capazes de se auto sustentarem”, transformando o “índio em trabalhador nacional” (1992, p. 159,161).

Nas publicações do OJB, os missionários em atuação na região procuravam demonstrar aos batistas brasileiros o andamento das ações que até então haviam sido executadas e as novas possibilidades de trabalho entre os indígenas, pois, segundo Lewis Mallen Bratcher, as ações educacionais conduzidas pelos casais Campello e Collares eram: “os únicos que existem naquela grande zona, quer para índios, quer para civilizados. (...) A primeira aula, de manhã, é almoço. Os meninos vêm já com fome, e não poderiam estudar nessas condições. São os únicos meninos nas duas aldeias que recebem nutrição suficiente” (OJB 01/09/1932 ed. 35, p. 07).

O missionário destacou ainda a desconfiança encontrada para implantar os trabalhos junto às aldeias. Na narrativa protestante, esta desconfiança era imputada aos maus tratos sofridos pelos indígenas por parte dos padres católicos. Segundo os dois missionários “no passado foram tão maltratados pelos padres, que é muito difícil para eles compreenderem que os nossos missionários não farão o mesmo” (OJB 01/09/1932 ed. 35, p. 06). É importante mencionar que os atos de violência praticados em aldeamentos tanto por civis como por religiosos já foram objeto de numerosos estudos históricos e antropológicos. Como por exemplo, a prática da escravidão temporária “prevista por tempo determinado, a ser computado a partir do dia de seu batismo (...) dobrando-os à agricultura e aos ofícios mecânicos, deveria fazer-lhes perder sua ‘atrocidade’” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 146).

Se levarmos em consideração que desde meados do século XIX, capuchinhos e, posteriormente dominicanos, desenvolviam trabalhos entre populações indígenas na região, podemos entender a narrativa dos batistas como parte da disputa entre protestantes e católicos pela “monopolização da gestão dos bens de salvação” (BOURDIEU, 2007, p. 39), ou melhor, das disputas pelo campo religioso, como temos destacado até aqui. As disputas entre protestantes e católicos existiam desde a segunda metade do século XIX e foram acirradas com a Proclamação da República, quando os protestantes passaram a contar com a liberdade religiosa contida na Constituição de 1891. No entanto, apenas a liberdade religiosa não seria suficiente para o sucesso dos campos missionários, era necessário deslegitimar as crenças

populares e as práticas de sua grande concorrente pela hegemonia dos bens de salvação: a Igreja Católica.

Durante a sua estadia entre os indígenas Krahôs, Lewis Mallen Bratcher presenciou junto aos missionários Zacharias Campello e Francisco Collares alguns episódios que o impressionaram. Estas impressões, muito influenciadas pela visão de mundo ocidental cristã do missionário, resultam em relatos simbolicamente violentos. O encontro entre missionários batistas e populações indígenas do Vale do Rio Tocantins, na perspectiva dos protestantes, gerava narrativas caracterizadas pelo teor etnocêntrico, com o qual seus agentes religiosos descreveriam as crenças e práticas das populações tradicionais. Ao registrar um ritual realizado pelos indígenas Krahôs, Lewis Mallen Bratcher descreve que os participantes pareciam como “espírito do outro mundo”:

A dança começou logo. Um índio a dirigiu cantando em voz monótona e marcou o passo sacudindo uma cabaça em que havia pequenas pedras. Havia um certo ritmo na dança, que era bem interessante. Enquanto olhava estes índios, vi alguma coisa correndo para mim, saindo do escuro, que parecia um espírito do outro mundo. Fiquei um tanto espantado porque corria directamente para mim. Quando chegou, verifiquei que era um índio com vestimenta própria para a dança, feita das fibras de folha de palmeiras. Logo vieram mais outros, vestidos do mesmo modo para entrarem na dança, acompanhando o “leader” (OJB 22/09/1932 ed. 38, p. 08).

O missionário descreveria, assim, um dos rituais dos indígenas da etnia Krahô como apenas uma “dança”. Isso nos remete, à metáfora utilizada por Clifford Geertz sobre a interpretação das culturas, ao diferenciar o movimento de interpretar piscadelas (tiques nervosos), de piscadelas (propositais) e piscadelas (zombarias). A falta de compreensão do missionário decorreria do que Geertz discorre sobre a cultura como uma “tentativa de ver o que ela é em termos diferentes do seu próprio” incorrendo, assim, em etnocentrismo “o termo mais severo do antropólogo para o abuso moral”, (1989, p. 34). Todavia, não podemos afirmar que essa falta de compreensão do missionário fosse apenas ausência de conhecimento sobre a visão de mundo e cultura dos Krahôs. Mais adiante, Lewis Mallen Bratcher registraria que “poucos vieram aquela noite, porque estavam cansados e não queriam dansar. Esperavamos que os nossos cultos tivessem alguma coisa também com esta falta de vontade” (OJB 22/09/1932 ed. 38, p. 08). Emerge, outra vez, o choque entre as visões de mundo, entre os ethos protestantes e os das populações nativas da região, o que nos faz lembrar que a consolidação das missões, como explicitado por Paula Montero “se materializam através de redes de relações — reuniões políticas, encontros rituais, publicações, viagens etc.” (2006, p. 24).

Antes de finalizar sua estadia entre as populações Xerente e Krahô, no Vale do Rio Tocantins, Bratcher e Andrade teriam a oportunidade de protagonizar junto aos indígenas, mais uma vez, um destes encontros rituais. Desta vez, um ritual fúnebre, ocorrido pela morte de um membro de uma das aldeias Krahôs. Mais uma vez tomando o canto e o choro como referência, o relato dos missionários seriam pautados pela própria visão de mundo protestante e por seus referenciais culturais. Isso fez com que as palavras do missionário tivessem novamente um caráter essencialmente preconceituoso e etnocêntrico. Segundo Lewis Mallen Bratcher, “o povo ainda jazia na escravidão de seus costumes e crenças antigos. Havíamos de compreender que sómente um pequeno raio de luz havia brilhado nas trevas dessa escravidão porque no “Vento da Noite” viria a nossos ouvidos a espantosa prova daquele captiveiro” (OJB 01/12/1932 ed. 48, p. 07). É a partir de suas concepções de civilização e religião que descrevem, com alguns detalhes, o ritual fúnebre que seria realizado naquela noite pelos indígenas Krahôs em homenagem a um companheiro morto.

É costume dos indios Kraós, quando um membro da sua tribo fallece, chamar todos os indios para participarem do choro que começa logo que o sol desaparece, e continua por toda a noite. O cadáver é levado com todo o cuidado e pintado com urucú. Depois de anoitecer elles se acercam d'elle para dizer-lhe adeus. Sob a direcção de um experimentado, começam um cantico comprido, contando as bellas qualidades e os grandes feitos do morto. Naquella hora esquecem-se das suas más qualidades e lembram-se só das boas. Todos os presentes se unem no cantico que, pouco a pouco, cresce em volume até que o povo canta em gritaria medonha. Um a um, os amigos se despedem do morto que havia saído para as trévas do outro mundo, do qual elles têm pouco conhecimento ou comprehensão. Elles têm uma palavra para a “alma”, porém é a mesma para retrato, por isso, tem significação muito vaga. A pessoa que está dizendo adeus, toma o cadáver nos braços, balança-o cuidadosamente, beijando-o nos lábios. Dizem que choram porque nunca mais o encontrarão, nem neste mundo nem no mundo para o qual elle ha partido. Elles amam como todos os demais seres humanos, e toda a agonia de uma separação eterna, e tristeza de um coração descrente, entram no seu adeus. Para elles é realmente para sempre. Nunca mais o verão outra vez e, por isso, toda a agonia de um coração quebrantado entra no seu grito de desespero. É o som mais triste que já ouviram os meus ouvidos (OJB 01/12/1932 ed. 48, p. 08).

Muito mais ênfase dá-se aos motivos que o teriam levado a morte, num ato de condenação, novamente, da cultura indígena, através da crítica velada aos conhecimentos da floresta:

Eu conheci Moreira, e sabia que elle estava muito doente, por isso não fiquei muito surprehendido com a noticia da sua morte. Algum tempo antes elle havia fumado a semente de uma planta que tem as mesmas propriedades do ópio mas, ao mesmo tempo, traz uma loucura que faz o indio fugir dos seus semelhantes e andar sozinho nos mattos. O nosso missionario havia trabalhado muito para banir este costume, e estava quasi abandonado. Moreira desobedecera á lei da aldeia e agora pagava com a sua propria vida,

porque nunca se restabeleceu dos efeitos da planta, e tornou-se uma presa fácil da febre (OJB 01/12/1932 ed. 48, p. 07).

A interpretação dos missionários sobre as expressões culturais próprias das culturas das populações amazônicas se observa na condenação destas práticas, o que revela a intenção de espriar uma interpretação cristã ocidental incrustada em seus olhares. A descrição apresentada por eles segue perspectivas restritamente teológicas sem se atentar para o caráter antropológico dos eventos que presenciavam.

Todavia, nestes encontros e relações, o indígena não se tornava passivo diante das investidas protestantes. Neste sentido, é exemplar o relato de uma reunião onde os chefes das aldeias Krahôs reivindicavam junto ao Secretário da Junta de Missões Nacionais a direção pelos campos missionários entre o seu povo, demonstrando que as relações poderiam ser horizontalizadas:

Chiquinho respondeu que agora era crente e, por isso, devia ter consideração especial; que elle devia ser missionario ao seu povo e sustentado por nós. Estava certo de que elle poderia fazer o trabalho melhor que os nossos missionarios. Expliquei com toda a paciencia, mas elle tornou-se cada vez mais exaltado. Os índios, todos armados, enchiam e cercavam a casa para ouvir a discussão. Estava orando porque comprehendí que o resultado daquella conferencia seria da maior importancia para os nossos missionarios e o nosso trabalho. Um passo em falso traria os maiores prejuisos (OJB 22/09/1932 ed. 38, p. 09).

Exemplar porque, além de cimentar os fundamentos de Paula Montero de que as missões se materializam através de “redes de relações” e, que estas por sua vez, podem ser entendidas como “reuniões políticas, encontros rituais, publicações, viagens etc.” (2006, p. 24), corrobora a assertiva à qual nos chama atenção Manuela Carneiro da Cunha, de que as populações indígenas não eram apenas “vítimas de uma fatalidade, mas, agentes de seu destino”, demonstra “a percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas”, em suma, são agentes de sua própria história (1992, p. 18-19).

## **6. “A PÁTRIA PARA CHRISTO”: A CONSOLIDAÇÃO DO PLANO DE EVANGELIZAÇÃO E A EDUCAÇÃO BATISTA NO VALE DO RIO TOCANTINS**

Nesse último capítulo, abordaremos o funcionamento e alguns aspectos gerais do plano de evangelização da Junta de Missões Nacionais para o Vale do Rio Tocantins. Esta região, que seria chamada pelos editores do OJB em alguns exemplares de o vale batista, esteve no centro das atenções da CBB durante o período estudado neste trabalho. Desta forma, além da evangelização, os missionários batistas empreenderiam serviços de caráter social como o envio de professoras e a abertura de colégios, atendimento médico, entre outras coisas, no intuito de aumentar a sua influência e margem de atuação junto às populações tradicionais. Neste sentido, e finalmente, nos ocuparemos da ação das professoras Beatriz Rodrigues da Silva e Lygia de Castro Martins, que atuaram como missionárias da JMN, no âmbito evangelístico, educacional e social da região, responsáveis pela abertura e organização dos colégios batistas de Carolina (ao sul do Maranhão) e de Tocantínia<sup>16</sup> no Vale do Rio Tocantins.

### **6. 1. Os planos da Junta de Missões Nacionais e o Programa de Evangelização do Vale do Rio Tocantins.**

“A Pátria para Christo”. O programa da Convenção Batista para o Brasil, que cumpriria papel fundamental no estabelecimento e manutenção dos campos missionários em várias localidades pelo país. Para desenvolver o que estabeleciam as diretrizes nele contidas, a CBB, através da JMN, empreendeu um extenso plano de evangelização voltado para as populações dos vales dos rios São Francisco e Tocantins:

A Junta de Missões Nacionaes, durante o anno de 1935, continuou a desenvolver o seu plano traçado há nove anos, para tornar os rios São Francisco e Tocantins a base de suas actividades, ligando estes rios com trabalho em Barreiras, Natividade e Porto Nacional. (...) Os vales dos rios Tocantins e São Francisco estão assim recebendo as Boas Novas de Salvação como jamais receberam, como demonstram os relatórios mencionados na primeira parte do presente relatório anual (OJB, 23/1/1936, ed. 4, p. 3).

Nesse esforço missionário, a JMN inaugurou, a partir da chegada do casal de missionários Zacharias Campello e Noemi Campello, as atividades junto aos indígenas Xerentes no norte de Goiás, em 1926 (SILVA, 2016).

---

<sup>16</sup> Antiga localidade de Piabanha, pertencente à região norte de Goiás. Atual município de Tocantínia e integrante do estado do Tocantins.

O plano era ligar os vales dos dois grandes rios. Temos que ressaltar que a JMN moveu esforços visando à concretização desse programa durante vários anos, contudo não conseguiu, de imediato, o êxito na efetivação da conexão entre os rios através das cidades de Barreiras, Natividade e Porto Nacional. O estabelecimento da missão em Porto Nacional teria como principal empecilho a forte presença de representantes do clero católico, em especial, dos Frades Dominicanos (SANTOS, 1996).

Para vencer as resistências ao protestantismo, a JMN enviaria para a região duas jovens missionárias, Beatriz Rodrigues da Silva e Lygia de Castro Martins. Nascidas, respectivamente, no dia 15 de novembro de 1909 e 14 de março de 1915, ambas na cidade do Rio de Janeiro. Membras da Primeira Igreja Batista, em Ricardo de Albuquerque, estudaram no Colégio Batista do Rio de Janeiro, onde se formaram professoras e missionárias. Nomeadas no final de 1935, “as mais novas missionárias do campo Tocantino” (OJB, 23/1/1936, ed. 4, p. 14), encaminharam-se para as localidades de Tocantínia e Carolina, ambas situadas às margens do Rio Tocantins, com o objetivo de auxiliar os trabalhos ali existentes na abertura de dois colégios da denominação.

As novas missionárias se dirigiram aos campos de trabalho no início do ano de 1936. Deveriam desenvolver suas atividades de cunho evangelístico e educacional em Carolina, no sul do Maranhão e em Tocantínia, no norte do estado de Goiás. Aos 25 de janeiro de 1936, as duas partiriam para os seus respectivos campos missionários a bordo do barco Itapé, no Armazém 13, da cidade do Rio de Janeiro. Despediram-se dos membros da Igreja com essa breve mensagem:

*Lygia Martins de Castro e Beatriz Rodrigues da Silva, partindo para os seus campos de trabalho, a primeira para Carolina, Maranhão, e a segunda para Piabanha, Goyaz, e não se podendo despedir pessoalmente de todos os bondosos irmãos baptistas do Districto Federal, fazem-no agora por intermédio do nosso organ denominacional, agradecendo-lhes profundamente todas as provas de apoio, carinho e amor fraternal que lhes têm patenteado tão vivamente, e offerecendo-lhes, bem assim a todos os Baptistas do Brasil, os seus serviços, contando ao mesmo tempo com a sua sympathia, apoio e orações nos logares e trabalho a que se destinam (OJB, 6/2/1936, ed. 6, p. 9).*

As missionárias chegaram a Carolina no dia 23 de fevereiro, menos de um mês após a partida da capital federal. Lygia de Castro ficou em Carolina, onde seria encarregada de abrir um colégio visando à alfabetização dos sertanejos, enquanto Beatriz Silva seguiu para

Piabanha, onde deveria abrir também um colégio, mas, com foco na alfabetização e evangelização, principalmente, dos Xerentes (OJB, 12/3/1936 ed. 11, p. 10).

Existiam, tanto em Carolina como em Tocantínia, missões batistas já estabelecidas, onde as professoras deveriam atuar em conjunto com os missionários que ali se encontravam. Carolina, em 1936, já havia se configurado como importante núcleo de povoação do Vale do Tocantins, enquanto Tocantínia se constituía em um local estratégico para o trabalho da JMN entre os indígenas, pela proximidade entre a localidade e as aldeias dos Xerentes. Lembremos que o trabalho de educação entre os Xerentes já existia. No OJB, a Junta de Missões publicava vários apelos por escolas e trabalhos missionários entre os Xerentes, tidos pela linguagem etnocêntrica desses evangélicos como seres brutos, em busca de civilização, tal como revela a mensagem do jornal em 1936:

Como é já sobejamente conhecido da Junta, os cherentes vivem disseminados entre os civilizados, em mais ou menos oito aldeamentos, sendo que os maiores atingem a oito e dez casas. O grande desejo de se civilizarem, já está generalizado entre elles. De todas as aldeias chegam constantes pedidos de escola para seus filhos. O mais veemente apelo que ouvi em toda a minha vida de ministro do Evangelho, foi dirigido por um cherente aos Baptistas, por meu intermédio. O ardoroso interprete das necessidades de seu povo assim se expressou: “os nossos filhos sr. Zacharias, são criados como *bicho bruto* – sem instrução! O índio vive como sabugo atirado ao monturo! Entra em casa dum cidadão, não se o manda sentar. Agua em copo não se lhe dá. Estamos ficando bravos de novo. Vou fazer a ultima experiência com christão agora – pedindo ao seu povo. Ha já cinco anos ouvi este appello e folgo em já ter offerecido minha pessoa, como a parte que me toca na responsabilidade de salvação deste povo necessitado (OJB, 13/2/1936 ed. 7, p. 10).

Assim, os missionários justificavam suas ações civilizatórias e de conformação dos indígenas à cultura religiosa evangélica. É importante ressaltar que os povos indígenas situados às margens do Vale do Rio Tocantins já mantinham contato com missionários batistas no norte de Goiás há pelo menos 10 anos, desde a chegada dos casais Campello e Colares na região. Em 12 de outubro de 1926, esse missionário havia inaugurando na cidade o “Collegio Baptista Indiano”. Além da atuação batista entre os indígenas naquela região, pesquisadores dão conta da presença de frades dominicanos no norte de Goiás desde 1886, com o estabelecimento, por toda a região, das missões e desobrigas<sup>17</sup>, inclusive com trabalhos

<sup>17</sup> As desobrigas se constituíam de pequenas viagens realizadas pelos frades dominicanos durante a primeira metade do século XX, no bispado de Goiás, com a duração de um dia e uma noite, atendendo localidades distantes, onde não havia paróquias e, com o objetivo de “possibilitar a regularização da vida sacramental dos fiéis” (CAIXETA, 2013, p. 140).

de catequese entre as etnias indígenas (BRESSANIN, 2015; CAIXETA, 2013; SANTOS, 1996).

Outro ponto importante para a compreensão dos apelos evangelísticos e civilizatórios batistas junto aos indígenas é o esforço para a publicação de suas mensagens no veículo de informação batista. Segundo Tânia Regina de Luca, ao trabalhar com fontes impressas é “preciso dar conta das motivações que levaram a decisão de dar publicidade a alguma coisa” (2006, p. 140). O OJB atuaria como órgão oficial da denominação no Brasil durante boa parte do século XX e, através dele, os batistas deram vazão aos resultados e necessidades de suas missões espalhadas pelo país. Entre os artigos, cartas e editoriais publicados no semanário, a JMN buscava, por meio de discursos heroicos e inflamados, despertar as igrejas batistas brasileiras a contribuírem financeiramente na missão entre os indígenas, o que faziam tentando construir a imagem de um ser inculto que precisava ser integrado à nação, discurso em voga na Primeira República e no período getulista, e que foi assumido por muitas igrejas evangélicas, conforme já destacamos.

Importante para essa evangelização e conformação cultural foi o plano de ação lançado pela JMN, no final de 1937, e que compreenderia as ações do quinquênio 1938 – 42. Tal plano foi divulgado aos batistas brasileiros na seção da JMN no OJB em novembro de 1937, e demonstra o compromisso do órgão com o programa lançado dez anos antes e que ainda não havia se concretizado: “tornar os rios São Francisco e Tocantins a base de suas actividades, ligando estes rios com trabalho em Barreiras, Natividade e Porto Nacional” (OJB, 11/11/1937, ed. 45, p. 12).

O plano visava o envio de mais missionários no decorrer dos anos que viriam e, entre esses novos missionários, deveriam estar inseridos um casal responsável pela obra em Porto Nacional, bem como o envio de mais professoras para atuar em Carolina, Itacajá, Natividade e Pedro Afonso. Noticiavam ainda a vinda de enfermeiras que atuariam sob os cuidados da JMN no Vale do Rio Tocantins. Desta forma, conseguindo a JMN o envio de todos esses missionários, estaria finalizado o plano de ação para o quinquênio. Também no início de 1938 a JMN conquistou mais espaços no jornal para a propaganda das missões, divulgando, assim, as notícias sobre os trabalhos dos campos de forma mais eficiente. Desta forma, O Jornal Batista passaria a publicar a seção da JMN três vezes por mês.



Mapa 3 – Distribuição dos Campos Missionários Mantidos pela Junta de Missões Nacionais no Brasil (O Brasil para Christo). Extraído do “O Jornal Batista”, 14 de Janeiro de 1937, Ed. 02, p. 10.

## 6. 2. As jovens missionárias do Tocantins: as teias de sociabilidades na atuação de Beatriz Rodrigues da Silva e Lygia de Castro Martins.

A partir de abril de 1936 já se tem notícias das missionárias e dos Colégios organizados por elas na região tocantina. É possível notar, segundo os discursos publicados no OJB, que os missionários batistas gozavam de certo status entre os moradores da região. Na chegada das missionárias em Carolina, narraram assim a forma com que foram recebidas por algumas autoridades dos estados de Goiás e Maranhão:

Tambem nos vieram trazer boas vindas: Sr. Domingos Negri, prefeito municipal de Porto Nacional; Tte. Nelson Guimarães, delegado; Dr. Gustavo Serrão, inspetor escolar de Goyaz; prof. Adolpho Medeiros, diretor do Collegio Carolinense; Dr. Othon Maranhão, prefeito de Carolina; varios representantes do commercio da cidade e dos acadêmicos. Com tantas demonstrações de polidez do povo do Norte, cremos que o Senhor está abrindo as portas para uma “nova era” na região Tocantinia (OJB, 30/4/1936, ed. 18, p. 8).

As missionárias fizeram questão de ligar suas ações aos poderes locais, dando enfoque às autoridades que as receberam, o que aponta para as ações de formação do campo religioso, pois, segundo Pierre Bourdieu (2007), esse se faz com ações religiosas, mas também com aproximações políticas. Podemos acompanhar essa tentativa de aproximação em outras narrativas das próprias missionárias, publicadas por meio de cartas e relatórios oficiais no OJB, sobretudo nas seções da JMN e da União Geral de Senhoras do Brasil (UGSB).

O foco principal dos trabalhos de Beatriz Silva e Lygia de Castro se constituía na organização de colégios, uma vez que nas duas localidades já se encontravam organizados trabalhos missionários de cunho estritamente religioso. Beatriz Silva, chegando a Piabanha no dia 28 de fevereiro, inauguraria um colégio no mesmo dia, com o auxílio do casal Campello. Já, de Carolina, a primeira notícia encontrada vem de uma carta de Normando Lang, pastor batista da cidade, publicada em 9 de abril, na qual informa sobre a receptividade encontrada:

Antes de partir de Carolina fiz grande propaganda para a Escola, que esperamos será aberta em princípios de Março. O povo em geral está ansioso de ver aberta esta escola, e esperamos que muitos paes nos entregarão seus filhos, afim de que recebam uma educação evangélica. Falando um dia ao Prefeito de Carolina, elle ofereceu-nos o empréstimo de vinte carteiras duplas para a escola e com certas modificações no mesmo edificio da Igreja, fizemos um bom salão para a Escola. Alguns paes estão pedindo logar para os filhos (OJB, 9/4/1936 ed. 15, p. 11 – 12).

Publicar a contribuição de políticos e autoridades locais fazia parte da estratégia de colocar suas ações como necessárias à região. Na mesma carta, o pastor Lang informa aos batistas a mudança do nome de Piabanha para Tocantínia, destinando assim toda a correspondência a Beatriz e ao casal Campello ao novo endereço.

É interessante indicarmos aqui o contexto da educação regional, naquele período. A região do Vale do Rio Tocantins contava com um número reduzido de escolas públicas e particulares. Entre essas estava o Colégio Sagrado Coração de Jesus<sup>18</sup>, aberto e mantido pela Ordem Dominicana em Porto Nacional, então sob os cuidados das irmãs dominicanas, sendo a principal instituição escolar (BRESSANIN, 2015). Em Carolina, o Colégio Carolinense, mantido pelo poder público municipal, encontrava-se com suas atividades suspensas por falta de professores, situação que pode ter influenciado a grande adesão da população da cidade ao

---

<sup>18</sup> A fundação do Colégio Sagrado Coração de Jesus, em 1904, pelas freiras dominicanas de Toulouse, na França, se insere no contexto histórico do Concílio de Trento e, de reforma do clero goiano, empreendido desde 1881 com o estabelecimento da Ordem Dominicana no Brasil, a pedido do Bispo de Goyaz D. Cláudio Ponce de León. Para mais informações acerca do funcionamento da província dominicana no Brasil (BRESSANIN, 2015; SANTOS, 1996).

Colégio Batista logo no primeiro ano de sua atuação (OJB, 19/11/1936, ed. 47, p. 5). Em Tocantínia também não havia escolas públicas em funcionamento. As missionárias sinalizavam que a instalação de um colégio naquela localidade seria de extrema importância, principalmente para a aproximação das missões batistas junto aos indígenas da etnia Xerente, além de, estrategicamente, encurtar a distância entre a missão em Carolina e um possível trabalho em Porto Nacional, objetivo da JMN desde 1926.

As atividades educacionais e religiosas não se davam, todavia, de forma tranquila, dadas animosidades entre católicos e protestantes. São recorrentes os relatos de conflitos entre católicos e batistas na região (SILVA, 2016). Esses conflitos ocorriam em razão da disputa dos dois grupos pela hegemonia da gestão dos bens de salvação (BOURDIEU, 2007).

O envio das professoras pela JMN se configurava como uma ação estratégica. Preenchendo lacunas deixadas pelo poder público e pelas missões católicas, as ações das missionárias seriam justificadas, entre a população, como necessárias – o que efetivaria o programa de evangelização da JMN. As notícias sobre as primeiras matrículas dos colégios, publicadas no OJB, apontam como, a partir da ação educacional, as missionárias buscavam interferir na realidade local:

2. *Beatriz Rodrigues da Silva*. Muito temos recebido das mãos do Pae e estamos certas de que todos os irmãos estão cooperando conosco em oração. Proseguem animados os trabalhos, graças a Deus; o collegio conta com 29 matriculados, e, desses, 20 frequentam regularmente a Escola Dominical. Estou bem animada com o trabalho das senhoras; já fizemos o estudo do Manual da União Geral, conseguindo que seis se apresentassem para o exame; destas, quatro passaram com o grau superior a 95.

3. *Lygia Martins de Castro*. (...) Fechei hoje (15 de Junho) a escola, para os 15 dias de férias, com 43 matriculados e muita animação. Quasi todos estão assistindo a E. Dom; os poucos que não assistem, não são por falta de vontade, mas porque não conseguem licença em casa. Há muitas crianças que têm vindo falar commigo, para dizerem que gostariam muito de vir a Escola Baptista, mas os paes, avós e etc., não deixam. São muito catholicos e têm medo que as crianças, por causa da escola diária, tomem gosto pela Igreja. E é realmente o que acontece; a metade da Igreja está ocupada por crianças (OJB, 10/9/1936, ed. 37, p. 9).

Ainda em 1936, Beatriz Silva e Lygia de Castro participariam ativamente da organização da Convenção Batista Tocantina (CBTO), que teria sua primeira assembleia realizada na cidade de Tocantínia. As resoluções adotadas nessa assembleia delimitam os nomes e os lugares de atuação dos colégios:

I – Que os nossos collegios recebam os seguintes nomes: o de Porto Franco – Collegio Minnie Landrum –; de Carolina – Collegio Rosalee Appleby –;

de Tocantínia – Collegio Noemi Campello – (este por motivos apresentados pelo irmão Campello foi rejeitado); de Indianópolis (aldeia) – Collegio Francisco Sorén (OJB, 1º/10/1936, ed. 40, p. 12).

O Colégio Rosalee Appleby registrou, no início de 1937, a quantidade de 85 matrículas (OJB, 20/5/1937, p. 6 – 7), enquanto no Colégio Batista de Tocantínia o número de matrículas chegou a 65. Em ambos os casos, o dobro registrado para o ano anterior. Em março de 1938, Beatriz Silva descreve o Colégio de Tocantínia com grande entusiasmo, noticiando que a festa de encerramento das atividades do colégio contou com a presença de pais e alunos e do “Inspector Escolar da Circunscrição Norte de Goyaz, Gustavo Serrão Porto Gonçalves” (OJB, 30/9/1937, ed. 39, p. 13). Dentre os alunos, 34 prestaram exames, sendo 33 aprovados, além de 2 alunos terem concluído o primário.

Acontecimento importante para os batistas foi registrar a presença de Gustavo Serrão Porto Gonçalves, inspetor escolar do Estado de Goiás, que fez duas visitas ao Colégio Batista de Tocantínia, a primeira em julho e a segunda em outubro de 1937. Ao final de sua primeira visita, o inspetor redigiu um documento denominado “Termo de Visita”, publicado pela JMN no OJB em setembro daquele ano, como forma de demonstrar, através de seu testemunho, o “valor da obra educacional que os Baptistas Brasileiros, através da sua serva – A Junta de Missões Nacionaes – estão realizando no longínquo Sertão do Brasil” (OJB, 30/9/1937, ed. 39, p. 13). Eis a palavra do representante do poder público:

Cabe-me o dever de deixar, nesta pagina, a impressão que colhi da visita que acabo de fazer ao Collegio Baptista, casa de ensino particular, sob os cuidados da professora Beatriz Silva.

Instituto de ensino primário modelar, este Collegio póde servir de padrão aos congêneres existentes em minha circunscrição.

Assistindo a uma aula ministrada ás creanças, tive o ensejo de verificar que os pequeninos ouvintes acompanhavam com atenção a prelecção explanada com tanta clareza e simplicidade admiráveis.

O Collegio Baptista tendo sempre a sua frente uma professora do estof moral e intelectual a senhorita Beatriz Silva, muitos e relevantes serviços prestará á causa do ensino no nosso Estado. É, pois com grande satisfação que faço o registo da visita de hoje.

Recommendo á professora expedir duas cópias deste termo de visita, enviando-as ao Departamento de Estatistica e á Directoria Geral do Interior, ambos em Goyaz.

Tocantínia, 29 de Julho de 1936. Gustavo Serrão Porto Gonçalves, Inspector-Agente da Circunscrição Escolar do Norte de Goyaz (OJB, 30/9/1937, ed. 39, p. 13).

O registro aponta para aquilo que era considerado relevante para as missionárias em sua atuação na região: a aceitabilidade dos colégios como instituições modelares e com estof moral. Era dessa forma que acreditavam influir na cultura regional. De Carolina, a missionaria

Lygia de Castro receberia o reconhecimento por sua atuação à frente do Colégio Rosalee Appleby, ocupando a cadeira Ruy Barbosa na Academia de Letras de Carolina, conforme notícia publicada no OJB de 6 de abril de 1939 (OJB, 6/4/1939, ed. 14, p. 9).

Os esforços das missionárias na região tocantina foram, aos poucos, sendo reconhecidos pelas autoridades escolares do Vale do Rio Tocantins, algo visto com positividade pelos batistas na disputa com os católicos pelo campo religioso. Na criação de escolas, as mestras sinalizavam aos poderes regionais e aos membros da igreja que havia espaço para outros projetos educacionais na região, para além das escolas públicas e confessionais católicas. Nesses projetos, crianças, jovens e indígenas estariam no horizonte de conversão religiosa, o que fazia das ações batistas uma forma de interferência na realidade social da região. A JMN utilizava-se de todos os documentos produzidos pelos representantes do Estado para legitimar as ações que estavam sendo desenvolvidas pelas missionárias. Para a JMN, os batistas deveriam ser incentivados a colaborarem com as professoras e missionárias.

A partir de anúncios veiculados no periódico “A Tarde” (editado e publicado em Carolina durante o período em que compreende este estudo) e do livro de biografias de Beatriz Rodrigues da Silva (escrito por Margarida Lemos Gonçalves), podemos percorrer, ainda que brevemente, as orientações pedagógicas seguidas pelas duas professoras nos colégios. Segundo um anúncio publicado no jornal em 1936: “a Escola Baptista de Carolina conta com a vossa leal cooperação para que possa de uma maneira real e proveitosa ministrar as creanças o conhecimento que as fará melhores em sua relação para com o Lar, a Sociedade e a Pátria” (A TARDE, 15/03/1936, N. 327, p. 4).

Neste anúncio encontram-se ainda outras informações importantes para a compreensão da proposta escolar batista, como a ideia de que as mestras atuavam a partir de um “programma” educacional, que seria ministrado no Colégio de Carolina pela professora Lygia de Castro Martins. Em um período em que as escolas primárias da região ainda buscavam uma proposta pedagógica clara, as missionárias eram tidas como detentoras de uma proposta eficiente, como demonstrado no relatório do inspetor Gustavo Serrão Porto Gonçalves. Para atender as crianças com o ensino primário, as disciplinas ministradas seriam “Portuguez, Arithmetica, Geometria e Desenho, H. do Brazil, Sciencias, Geographia, Trabalhos Manuais e Hygiene” (A TARDE, 15/03/1936, N. 327, p. 4). Segundo o artigo, este currículo era o mesmo para todos os anos, com a inclusão da disciplina de Música a partir do 3º ano. Assim, este currículo demonstra a proposta contida no enunciado, de uma educação que colabora para

melhores relações “com o Lar, a Sociedade e a Pátria”, além de materializar, conforme buscamos salientar em todo o trabalho, como a educação escolarizada poderia contribuir para espalhar, através da religiosidade batista, uma prática cultural própria da visão de mundo dos protestantes.

Apesar de não dispormos de documentação impressa que aborde diretamente as orientações seguidas por Beatriz Rodrigues da Silva no Colégio Batista de Tocantínia (uma vez que no local não havia tipografias à época e as mais próximas encontravam-se na cidade de Porto Nacional, até então uma grande dificuldade para os religiosos batistas), podemos estender este programa educacional para todos os colégios mantidos pela JMN na região. Não se trata de afirmar que as diferentes professoras detivessem uma prática pedagógica única, mas, que a partir de sua vinculação para com a JMN, estas receberiam as mesmas orientações e os mesmos materiais, no objetivo de padronizar a atuação batista por toda a região do Vale do Rio Tocantins.

Podemos confirmar este alinhamento das orientações de ensino entre os colégios de Carolina e Tocantínia por meio do livro de biografias de Beatriz Rodrigues da Silva, *A missionária que veio para ficar*, escrito pela missionária Margarida Lemos Gonçalves (2011). Neste trabalho, a autora descreve algumas das facetas da atuação da professora. Ela afirma que eram mantidas no colégio algumas associações, que atuavam segundo as orientações contidas no anúncio do colégio de Carolina, configurando uma educação escolarizada que objetivava a conversão social e religiosa - a generalização de religião e civilização - voltada para “o Lar, a Sociedade, e a Pátria”:

1. O Pelotão de Saúde, responsável pela higiene do aluno (do corpo e dos utensílios escolares), bem como da sala de aula e até do ambiente em que o aluno se envolvia no lar. (...) 2. O Grêmio Lútero-Esportivo Rui Barbosa, que cuidava da vida intelectual dos alunos, incentivando a leitura, organizando festas, criando músicas, promovendo competições literárias, tudo com o objetivo de trabalhar a vida dos cidadãos de amanhã. (...) 4. A “Associação de Alunos Evangélicos”, que surgiu após a implantação do Curso Fundamental e do Médio, cuja função era não apenas aperfeiçoar a vida cristã dos alunos crentes, mas também evangelizar os que não conheciam Jesus (GONÇALVES, 2011, p. 22-24).

Devemos lembrar ainda que as sentenças sobre higiene e saúde estavam afinadas aos dizeres médicos e sanitaristas da primeira metade do século XX. Como demonstrado anteriormente, e muito divulgadas nas regiões do interior e nos grandes centros urbanos, esses debates contribuía para a representação destas regiões como doentes e insalubres, e que os

protestantes, ao empreenderem uma educação escolar neste sentido, inseriam-se nestes debates representativos como a solução para os problemas espirituais, físicos e morais das populações da região do Vale do Rio Tocantins.

Assim, baseando-se nestas orientações de ensino, as atividades dos colégios de Carolina e Tocantínia, aos poucos, se estruturavam. Lygia de Castro relata em carta a melhora ocorrida: “Estamos agora com um pouco mais de conforto no equipamento do Collegio, graças á generosa offerta que dahi nos veio. Temos já o armário para livros, e portapotes dagua para os meninos, mesa com chave e um pateozinho para recreio” (OJB, 28/6/1938 ed. 34, p. 5).

Em 1939, os trabalhos nos colégios de Carolina e Tocantínia seguiram em ritmo mais acelerado do que nos anos anteriores, atendendo quantos alunos fosse possível. O número de matrículas no Colégio Batista de Tocantínia, segundo relato de Beatriz Silva, efetivou-se em 100, não sendo maior “por falta de energia pessoal e incapacidade do salão de aulas”, além de contar com “mais de dez adultos que estudam no colégio, sendo que algumas senhoras da Igreja também se preparam para melhor servirem”. Em Carolina, no mesmo ano, o número de matrículas efetivadas no Colégio Rosalee Appleby encerrou-se em 85 (OJB, 6/7/1939, ed. 27, p. 8).

Nas décadas de 1930 e 1940, Carolina, apesar de estar localizada no outro lado do Rio Tocantins, no Estado do Maranhão, configurava-se no principal ponto de evangelização voltado para o Tocantins. No entanto, em 1939, o trabalho em Carolina sofrera uma grande perda, com o desligamento do Pastor Normando Lang do quadro de obreiros da JMN:

O Pastor Normando R. Lang, depois de haver prestado valiosos serviços á causa, na cidade de Carolina, foi, a seu próprio pedido, exonerado das funções de Obreiro da Junta de Missões Nacionais. O casal Lang deixa uma lacuna difícil de preencher (OJB, 22/6/1939, ed. 25, p. 12).

A ausência do pastor seria muito sentida entre os batistas de Carolina. Os pedidos pela vinda de outro clérigo foram recorrentes nas correspondências enviadas à JMN pelos missionários do Vale do Rio Tocantins. Os trabalhos naquela cidade seguiram sem um pastor durante muitos anos, sendo suprida essa lacuna apenas em 1944, com a nomeação do Pastor Helcias Câmara.

No início de 1940, o OJB publicou o Relatório Anual da Junta de Missões, no qual foi informado a quantidade de alunos matriculados nas escolas batistas no ano anterior “(...)

escolas diárias, 6; alunos matriculados nas mesmas, 327” (OJB, 18/1/1940, ed. 3, p. 7), demonstrando que os resultados das ações educacionais e evangélicas de Beatriz Silva e Lygia de Castro foram positivos.

As missionárias foram fundamentais para a consolidação da denominação batista no Vale do Rio Tocantins. E atuavam não apenas nos locais dos colégios, mas em toda a extensão do trabalho batista, sendo, em alguns casos, as primeiras a transpor os limites de algumas localidades ocupadas pelo clero católico. Durante o ano de 1940, as matrículas nos colégios de Carolina e Tocantínia se mantiveram em alta, registrando, respectivamente, 85 e 100 alunos cada um. A importância destes colégios para o trabalho da JMN foi mais uma vez destacada no OJB:

IV. A matrícula atual de nossas escolas diárias no longínquo interior é a seguinte: Barreiras, 51; Carolina, 85; Indianopolis, 12; Itacajá, 34; Porto Franco, 61; Tocantínia, 100. São mais de trezentas crianças cuja formação intelectual se está processando sob a influência benéfica do Evangelho de Cristo (OJB, 4/7/1940, ed. 27, p. 7 – 10).

Ao final de cinco anos de trabalhos ininterruptos na região, as missionárias Beatriz Silva e Lygia de Castro voltaram ao Rio de Janeiro, para um período de seis meses de férias e para participarem da Assembleia Anual da Convenção Batista Brasileira, realizada na segunda quinzena de janeiro de 1941 (5/12/1940, ed. 49, p. 5).

Este período estendeu-se e o trabalho nos colégios de Carolina e Tocantínia ficou fora das publicações do OJB durante todo o ano de 1941. Ressaltamos que, nesse ínterim, houve notícias da nomeação de uma professora para a substituição de Beatriz Silva no colégio de Tocantínia (25/7/1940 ed. 30, p. 9). No entanto, essa professora, a Srta. Perside da Rocha Freitas, não chegara a embarcar para o Vale do Tocantins, ficando o trabalho em Tocantínia, durante quase todo o ano de 1941, sem uma professora que substituísse a missionária. Somente no final de 1941, a professora Nair Almeida, juntamente com Beatriz Silva, embarcaram para a região, com a incumbência de auxiliar nos trabalhos do Colégio Batista de Tocantínia (13/11/1941 ed. 46, p. 5).

Em Carolina, a ausência da missionária Lygia de Castro se estendera por muito mais tempo. Durante sua estadia no Rio de Janeiro, a missionária foi submetida a um procedimento médico, uma cirurgia de sinusite, que a levou a adiar por mais tempo o retorno à Carolina. Após a recuperação, a partida da professora foi adiada uma vez mais, agora em razão dos preparativos de seu casamento com o Pastor Helcias Câmara. Ao contrário de Tocantínia, o

Colégio Rosalee Appleby já contava com o auxílio de outra professora, Valdete de Oliveira Santos, residente naquela cidade desde o ano de 1940. Lygia de Castro retornou ao Vale do Rio Tocantins somente em 1944 onde, junto com seu marido, assumiriam a frente do trabalho batista no local, inaugurando o Instituto Batista de Carolina, que funcionara formando professores e evangelistas batistas até 1957.

### **6. 3. Associação entre atividades escolares e evangelização na busca de adesão à cultura e moralidade protestante no Vale do Rio Tocantins.**

A JMN mantinha na região cinco colégios, situados em Carolina, Indianópolis, Itacajá, Porto Franco e Tocantínia. tidos como essenciais no apoio aos trabalhos evangelísticos, o que evidencia a importância da educação escolarizada para a disseminação do protestantismo na região. Essa importância era indicada na associação que Beatriz Silva e Lygia de Castro faziam entre as práticas escolares leigas e a catequese na Escola Dominical (ED), bem como entre outras atividades da Igreja. É recorrente em suas cartas e relatórios a satisfação demonstrada com a frequência dos estudantes na ED, e, principalmente, pelas “decisões em favor de Cristo” (19/8/1937 ed. 33, p. 11).

Podemos perceber, por meio de seus relatórios, a preocupação das missionárias com os trabalhos internos da denominação. Estas, ao mesmo tempo em que se debruçavam sobre o trabalho nos colégios, seriam ainda as responsáveis pela organização de algumas estruturas internas da igreja, como as sociedades de crianças, de moças e senhoras, em Carolina e Tocantínia. Essa dupla função das missionárias teria um papel crucial para o trabalho de evangelização batista na região, pois, seria por meio do contato com senhoras, moças e as crianças que o trabalho realizado nos colégios seria legitimado na igreja e reconhecido pelas autoridades locais. Dessa legitimação dependia a ampliação do espaço batista na região.

Os colégios atuariam no Vale do Rio Tocantins como instrumentos de legitimação da adesão cultural, moral e religiosa das populações locais ao evangelismo batista. A adesão a uma conduta cristã protestante era defendida como fator determinante para o progresso da região, que, por seu lado, seria aquele contido no processo de integração nacional proposto por Getúlio Vargas (FAUSTO, 1995; SCHWARCZ; STARLING, 2015). Esse sentido de progresso foi exposto pelo missionário L. M. Bratcher em trecho de artigo publicado na edição do OJB, com o título “O Evangelho no Tocantins”:

(...) Nas cidades tocantinas de Carolina, Porto Franco, Tocantínia, Pedro Affonso, os Baptistas Brasileiros já ergueram os seus pharóes de irradiação do Evangelho. Estes pharóes, com o dynamismo da Palavra do Mestre, vão

destruindo as trevas espirituales, moraes e intellectuales. Diante do Evangelho vão desaparecendo o analfabetismo, o uso das bebidas toxicas, a superstição e tantos outros males communs ao sertão e incompatíveis com as leis do Evangelho. Os baptistas, patenteando a posse de uma grande cisão, estão projectando os seus esforços para o coração do Brasil, ou digamos, para o Brasil do futuro (OJB, 1º/10/1936, ed. 40, p. 12).

Outra importante ferramenta de evangelização e propagação da conduta cristã protestante entre as populações tradicionais do vale tocantino, utilizada pelas missionárias, foram as Escolas Populares Batistas (EPB's). Por meio destes faróis, nas palavras de Bratcher, Beatriz Silva e Lygia de Castro ocuparam espaços importantes para a expansão e manutenção das atividades batistas na região, adentrando em redutos católicos, como Porto Nacional e Boa Vista do Tocantins, até então cidades resistentes à presença de protestantes.

As EPBs eram cursos rápidos ministrados em várias localidades do norte de Goiás, onde eram ensinados trechos bíblicos, hinos e doutrinas batistas, uma busca constante de conformar os habitantes da região ao modelo de civilização em curso. O objetivo dessas ações era alcançar as populações próximas aos colégios para que, através da evangelização de crianças, mulheres e indígenas (principalmente), pudessem haver algumas conversões às igrejas e a seus princípios. As EPB's seriam atividades recorrentes das missionárias durante todo o período analisado, inclusive sendo ações importantes para o estabelecimento de uma rede de trabalhos que abrangeria grande parte da região norte do estado de Goiás. Por meio das EPB's a JMN veria seus trabalhos abrangerem uma área maior do que aquela alcançada pelos colégios. Em carta enviada pelo missionário Zacharias Campello, encontramos a notícia de que “uma moça recém-convertida” foi designada para abrir uma Escola Popular Batista (OJB, 4/2/1937, ed. 5, p. 10).

Dessa forma, os muitos campos missionários mantidos pela JMN no Vale do Rio Tocantins vão se organizando em uma rede de sociabilidades religiosas, muito em razão da troca de apoio entre os agentes religiosos. Em 1936 foi criada a Convenção Batista do Tocantins (CBTO) que iria cooperar para o fortalecimento dos trabalhos do campo tocantino de forma coletiva, e não mais de forma individual. Na organização da CBTO atuaram as missionárias Beatriz Silva e Lygia de Castro. Posteriormente, as duas atuaram na organização da União de Senhoras Batistas do Tocantins (USBTO). A própria Beatriz Silva comunicou esse tipo de organização de mulheres batistas:

Tenho o prazer de lhe comunicar a organização da União de Senhoras Baptistas do Tocantins. Contando nós aqui já com três boas Sociedades: Porto Franco, Carolina e Tocantínia; esperando organizar neste anno mais

uma em Pedro Affonso e outra em Itacajá, achamos por bem unir as nossas forças, para maior intensificação do trabalho em Cristo; tanto mais que nos achamos mui longe de qualquer centro de trabalho estadual. (...) A directoria da nossa União ficou assim constituída: Pres. Beatriz Silva; Vice, Anahydes Lang; Sec. Arch., Raymunda Baptista; Sec. Cor., Lygia de Castro; Thes., Clothilde G. Silva (OJB, 23/9/1937, ed. 38, p. 10).

Tais organizações contribuíram de maneira significativa no trabalho dos batistas no Vale do Rio Tocantins, aumentando o alcance dos campos missionários através, principalmente, da realização de EPB's em várias cidades da região e aldeias indígenas.

Assim, podemos afirmar que as jovens missionárias tiveram papel decisivo nos esforços da JMN em expandir suas atividades religiosas na região. O grande empecilho para a consolidação do plano da JMN seria a cidade de Porto Nacional, ponto estratégico da navegação do Rio Tocantins (FLORES, 2009), naquela época, o principal reduto dos padres dominicanos. Seria exatamente Beatriz Silva quem iria atuar para efetivar os trabalhos de aproximação dos batistas com a população da cidade de Porto Nacional, através da realização de uma EPB em 1939, que contou com 54 crianças matriculadas, além da realização de alguns cultos (OJB, 27/7/1939, ed. 30, p. 6).

Ao norte, em Carolina seria Lygia de Castro, com o auxílio da missionária Marcolina Magalhães, de Porto Franco, a empreender trabalhos em Boa Vista do Tocantins, outra localidade marcada pela forte presença católica na região. Lygia de Castro ganha destaque no OJB ao relatar a organização de EPBs em Boa Vista do Tocantins e Nova Aurora do Coco, além de visitas às aldeias indígenas durante seus períodos de férias (OJB, 25/8/1938, ed. 34, p. 5). Beatriz Silva, por outro lado, tinha seu trabalho dividido por todo o ano entre Tocantínia e Bella Vista do Tocantins<sup>19</sup>. Como responsável pelos trabalhos no colégio e na manutenção de cultos e da escola dominical, solicitou à Junta uma organização dos pontos de pregação em Bella Vista, a fim de poder organizar a sua atuação.

Em 1938, Beatriz Silva noticiou a organização da Sociedade de Crianças de Tocantínia. Segundo a missionária, “quasi todos os membros da Sociedade são alumnos do Collegio Baptista e todos os membros da directoria o são tambem” (OJB, 8/9/1938, ed. 36, p. 7 – 8). A missionária seria responsável ainda por ministrar algumas EPBs em localidades como Bella Vista do Tocantins, Pedro Afonso e Porto Nacional, onde contou com uma

---

<sup>19</sup> Localidade situada em frente à Tocantínia, na margem esquerda do Rio Tocantins. Atual município de Miracema do Tocantins.

matrícula de 54 crianças e “apareciam, diariamente mais de 60” (OJB, 27/7/1939, ed. 30, p. 6).

No final do ano de 1939, a JMN enviou equipamentos que viriam a facilitar o trabalho de evangelização pelo rio Tocantins, muito em decorrência do aumento exponencial da área de atuação de Beatriz Silva:

III. Beatriz Rodrigues da Silva – Tocantínia, Goiaz. Graças a liberalidade de amigos da Obra de Missões Nacionais, a ir. Beatriz Rodrigues da Silva, de Tocantínia, acaba de receber um harmônio, um motor de popa e uma canôa para o seu trabalho evangelístico. É inestimável o valor de tal equipamento, para o trabalho na zona tocantínia (OJB, 28/9/1939, ed. 39, p. 10).

Os equipamentos enviados à missionária contribuíram para o desenvolvimento de seu trabalho de evangelização, uma vez que uma das grandes dificuldades dos agentes batistas na região estava exatamente nas grandes distâncias a vencer entre uma localidade e outra. O recebimento de uma canoa e motor de popa viria favorecer a sistematização do trabalho, como a realização de assembleias e convenções, e no fortalecimento das Sociedades organizadas pelos missionários no norte goiano.

Além de evangelizarem as populações locais através dos colégios e das EPBs, Beatriz Silva e Lygia de Castro exerciam outras funções, como demonstra o seguinte trecho:

IV. Além do trabalho de ensino no Colegio Batista de Carolina, a Missionaria Ligia Martins de Castro desenvolveu, durante junho p. passado, a seguinte atividade: sermões pregados, 4; visitas evangelísticas, 3; visitas clínicas e tratamentos, 31; folhetos distribuídos, 150; reuniões de oração dirigidas pela missionaria, 4 (OJB, 1º/8/1940, ed. 31, p. 11).

Como demonstrado através das ativas atuações de Beatriz Rodrigues da Silva e Lygia de Castro Martins, as mulheres tiveram um papel fundamental no funcionamento dos campos missionários batistas na região do Vale do Rio Tocantins. Todas elas desenvolviam funções múltiplas no trabalho missionário. Além do trabalho próprio de evangelização, eram responsáveis por Colégios, postos de enfermaria, organização e direção de instituições características da estrutura da igreja batista como as sociedades de mulheres e crianças, além do trabalho em suas casas. Assim, podemos afirmar que a consolidação dos trabalhos da Junta de Missões Nacionais na região só foi possível graças à atuação destas mulheres. Não apenas das missionárias citadas, mas de tantas outras, como Beatriz Collares e Lydia Nogueira (Itacajá), Marcolina Magalhães (Porto Franco), Noemi e Orphisa Campello (Tocantínia), Sara Cavalcanti (Pedro Afonso), e Valdete de Oliveira Santos (Carolina).

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como apontado na Introdução, alguns questionamentos nos auxiliaram a definir o percurso de investigação e o manejo interpretativo das fontes utilizadas neste trabalho. Este manejo interpretativo, para Michel de Certeau, é o “procedimento, que permite ordenar o desconhecido” (1982, p. 103). Sendo assim, retomaremos essas reflexões que nos auxiliaram no direcionamento da pesquisa, na busca de compreensão acerca do projeto missionário lançado pelos batistas para a região do Vale do Rio Tocantins. Não esperamos com isso, no entanto, ter respondido permanentemente a estas, mas, então, provocar no leitor um diálogo, entre ele próprio, o autor e as fontes.

Ainda segundo Michel de Certeau (1982), a pesquisa histórica é socialmente demarcada, pelo lugar social do historiador, suas escolhas ao manusear as fontes e as chaves de interpretação utilizadas pelo pesquisador. Dito isso, qual seria a noção de civilização e modernidade a justificar a presença e ação desses evangélicos na região? Quais as explicações históricas e religiosas para a defesa que fizeram da ocupação da região? De que lugares emergem suas falas sobre os costumes, tradições e direitos das populações do Vale do Rio Tocantins atingidas por essa ocupação? Retomaremos, de uma forma geral, as análises realizadas durante o texto para dialogar com as problematizações.

No decorrer deste estudo procuramos oferecer reflexões acerca das atividades missionárias batistas desenvolvidas no Vale do Rio Tocantins, entre os anos de 1925 e 1940, a partir das viagens missionárias do Secretário Correspondente da Junta de Missões Nacionais Lewis Mallen Bratcher e das ações religiosas, sociais e educacionais das missionárias e professoras Beatriz Rodrigues da Silva e Lygia de Castro Martins atuando em seus respectivos campos, nas cidades de Tocantínia e Carolina, mais precisamente entre os anos de 1936 e 1940. Este recorte justificou-se pelo objetivo delimitado na pesquisa de apreender a implantação e a consolidação do plano de evangelização da JMN para os vales dos rios Araguaia, Tocantins e São Francisco, onde, como demonstrado anteriormente, a atuação das missionárias teve grande importância religiosa, social e educacional.

Através dos relatos de viagens do missionário Lewis Mallen Bratcher, procuramos evidenciar de que maneira os batistas incluir-se-iam na disputa pelo campo religioso brasileiro, através de um projeto institucional de expansão que se iniciaria com as viagens do missionário. Como vimos, seguindo movimentos já estabelecidos a partir do contexto republicano, os protestantes procurariam conectar as representações produzidas – visando

legitimar junto aos fiéis da denominação a abertura de campos missionários pela região – a outros movimentos de integração nacional, como os debates acerca da modernização e o saneamento do interior, no intuito de enfatizar para os leitores do OJB, a necessidade de impingir sobre estes sujeitos uma cultura outra, de um novo código civilizador, que, segundo os discursos do missionário, seria efetivado através da difusão do protestantismo.

Buscamos demonstrar como, a partir das primeiras décadas do século XX, os protestantes disputariam com as ordens religiosas católicas o “monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação (...)” (BOURDIEU, 2007, p. 58). Com objetivo de enfraquecer as práticas e crenças enraizadas por toda a região percorrida pelo missionário, essas narrativas sustentariam a tese de que a Igreja Católica seria a grande responsável pelo atraso e ignorância que assolavam as populações assentadas no Vale do Rio Tocantins. Sendo assim, buscando angariar os recursos necessários para a implantação de um projeto de evangelização neste território, o objetivo do missionário era denunciar, na e, a partir da ótica protestante, os aspectos negativos observados na região, sem considerar as diferenças étnicas e culturais existentes ali.

Com o olhar programado por noções de religião e civilização forjadas dentro de um sistema de valores ocidental, próprio do cristianismo e, imbuídas de um universalismo etnocêntrico (MASSENZIO, 2005), o missionário norte-americano descreve o Vale do Rio Tocantins com o objetivo de detratar as manifestações religiosas e culturais das populações da região, como demonstrado no trecho em que descreve a Romaria do Senhor do Bomfim, por ocasião de sua passagem pela vila de Natividade. Para ele, as profissões de fé encontradas pela região não teriam razões de ser, naquele momento, de consolidação da modernidade republicana. É recorrente em seus relatos o uso de termos como superstição, ignorância, trevas e diabolismo para fazer referência às práticas religiosas e culturais encontradas, como sua narrativa acerca do culto a Santa Benedita em Pirenópolis. Cabe ressaltar que tais expressões de religiosidade popular, ainda nos dias de hoje, estão entre as mais significativas manifestações religiosas presentes em suas regiões. Para o missionário, caberia aos protestantes homogeneizar os sentidos de salvação presentes no interior, pois, segundo nos aponta Paula Montero, “a atividade missionária se caracteriza pelo fato de colocar em prática, historicamente, processos de universalização do pensamento presentes no cristianismo” (2006, p. 55). Mesmo que a disputa esteja entre dois grupos cristãos, a saber, católicos e batistas, consideramos importante situar historicamente essa disputa, pois, ao desmoralizar as práticas religiosas presentes entre as populações tradicionais, os protestantes visavam colocar

em prática os seus “processos de universalização”. Assim, através desses processos, seria possível ressignificar os códigos de salvação presentes naquela região, com o objetivo de comunicar às populações tocantinas esse novo código civilizador, pautado nos dogmas do protestantismo.

Isto posto, encontramos, no movimento missionário de Bratcher, no esforço de ressignificação das práticas culturais e religiosas, o produto das relações interculturais. O “cristianismo das origens afirmou-se como "religião verdadeira" contra as "superstições" pagãs” (GASBARRRO, 2006, p. 68). No contexto histórico das relações analisadas neste estudo, o protestantismo iniciaria o seu processo de afirmação entre as populações que encontravam, apresentando-se como “religião verdadeira”, ou, melhor dizendo, o seu processo de generalização de civilização, sobre as práticas e crenças religiosas e culturais das populações do Vale do Rio Tocantins.

A noção de generalização de religião e civilização, tomada a partir das considerações de Nicola Gasbarro (2006; 2014), permitiu-nos a compreensão de que as ações missionárias batistas tencionavam, por meio de suas práticas de evangelização, incutir nas populações do Vale do Rio Tocantins, em especial as populações indígenas, um modo de vida cristão e protestante, espalhando a noção ocidental de religião e civilização, ancoradas na ordem positivista da época.

Os relatos sobre as práticas culturais indígenas e sobre os modos dos batistas agirem junto a esses povos foram analisados também na perspectiva dos conceitos de ethos e de visão de mundo, de Clifford Geertz (1989). Nesta perspectiva, a necessidade de generalizar a cultura indígena, interpretando-a segundo a cultura religiosa protestante, ocorreu pelo choque entre as diferentes visões de mundo e os diferentes ethos encontrados pelos missionários ao se relacionarem-se com as populações encontradas ali. Da mesma forma, a ideia de redes de relações (MONTERO, 2006), revelou-nos que as práticas de encontro, conflito e disputa devem ser entendidas em contextos em que diferentes instituições – denominações religiosas e instituições políticas - materializaram as mesmas intenções culturais, religiosas e políticas, ou seja: adequar os povos indígenas ao processo civilizatório republicano (como nos mostrou: LIMA, 1992; CARNEIRO DA CUNHA, 1992; KARASCH, 1992; SCHWARCZ, 2019). Entretanto, nessas relações entre agentes políticos, religiosos e populações tradicionais, nem sempre os povos indígenas se resignaram a fazer o que lhes eram inculcados.

Por último, apontamos na monografia as atuações das missionárias batistas no Vale do Rio Tocantins como educadoras e agentes religiosas a serviço da JMN. Nessa atuação buscaram a adesão e conformação cultural dos habitantes da região às condutas valorizadas pelos batistas. Identificamos as ações desencadeadas pelas missionárias para formar escolas e igrejas, ações essas que remontam à formação do campo religioso na perspectiva que adotamos de Pierre Bourdieu. O campo religioso nos informa o sociólogo, é composto de tensões – ora dentro do próprio grupo, ora com outros grupos que disputam o mesmo espaço com visões de mundo opostas. O campo religioso demanda ainda a obtenção de legitimidade política, ou seja, a legitimidade oriunda do poder. Ainda que as missionárias tenham se deparado com poucas tensões, seja no interior da Igreja Batista, seja com outras denominações religiosas, elas buscaram e publicaram os apoios recebidos das autoridades locais aos seus projetos educacionais e evangelísticos.

O campo religioso pressupõe ainda a busca constante de reafirmação do grupo religioso em atuação. Essa necessidade obriga grupos religiosos a buscarem adesões, sendo que esses não almejam somente o aumento no quantitativo de membros, mas espriar, por meio dos membros conquistados, as condutas e valores morais com os quais se identificam e querem ser reconhecidos. O campo religioso implica, assim, em constituir uma identidade. As ações educacionais das missionárias batistas buscaram na adesão aos seus colégios e nas atividades especificamente religiosas a adesão das populações do Vale do Rio Tocantins às concepções de civilidade próprias da compreensão religiosa evangélica. Essa adesão significava conformar as culturas sertanejas e indígenas ao processo civilizatório em voga nas décadas de 1930 e 1940.

Assim, o desejo de impingir às populações tradicionais um modelo de sociedade ocidental, por meio do silenciamento de culturas que lhes são estranhas, não é algo recente no mundo evangélico brasileiro. Esse desejo de descaracterização é próprio das grandes religiões, mas ele se revela, com mais intensidade em grupos específicos – e com mais propriedade, em momentos de grandes transformações econômicas e políticas. No campo evangélico brasileiro isso ficou muito claro quando passaram a atuar de forma mais consistente na vida política nacional, a partir de 1930.

A partir destas explicações, consideramos as noções de civilização e modernidade, as explicações históricas presentes nos discursos dos missionários batistas sobre a ocupação do Vale do Rio Tocantins, e o lugar social de onde emergem suas falas sobre os costumes, tradições e direitos das populações encontradas ali, dentro de uma lógica etnocêntrica e

simbolicamente violenta, do ponto de vista da descaracterização das historicidades e culturas presentes entre as diferentes populações encontradas na região.

O lugar social ocupado pelos batistas (e pelos protestantes de uma forma geral) nas primeiras décadas do período republicano é marcado pelas disputas próprias do campo religioso. Como demonstrado neste trabalho, após o advento da República e a quebra da oficialidade da Igreja Católica como religião oficial (CARVALHO, 1995), os protestantes adentraram os debates para a formação e representação da nação, com vistas a assegurar para si maior espaço no campo religioso brasileiro. Ao mesmo tempo, a Igreja Católica fortalecia seu aparato institucional, como forma de reinventar-se e de resistir à ameaça protestante (HERMANN, 2016). Neste sentido, estes sujeitos religiosos, buscando se posicionar frente à hegemonia católica presente na região demarcaram seus discursos de duas formas. Por um lado, representando a influência católica como a causa de todos os males que assolavam o interior do país, com uma narrativa enfática acerca das práticas e crenças religiosas encontradas pelas cidades visitadas. Não importavam se de natureza econômica, educacional, política ou social, para os missionários batistas, os problemas sempre estariam relacionados à influência católica. Por outro lado, buscaram se aproximar dos poderes políticos locais, demonstrando aos leitores do OJB a necessidade e a recepção ao trabalho desempenhado pela JMN nas regiões do interior representadas por eles como atrasadas.

Junto à atuação de indivíduos, é preciso destacar o caráter institucional presente na expansão batista sobre a região do Vale do Rio Tocantins. A partir de 1925, a Junta de Missões Nacionais, organização vinculada à Convenção Batista Brasileira, empreenderia uma ação sistemática, tendo como mote “A Pátria para Cristo”, como demonstrada e ilustrada anteriormente no texto<sup>20</sup>. Este movimento missionário rumo ao interior do país empreendido pela JMN, apesar de não estar oficialmente vinculado aos poderes e projetos políticos nacionais, não pode ser compreendido fora do contexto histórico nacional. Mesmo não encontrando oficialmente uma ligação, é possível perceber explicitamente nas fontes uma imbricação entre os campos político e religioso (missionários batistas) no contexto dos debates intelectuais de formação e representação da nação. Por exemplo, é nítida a semelhança entre os itinerários percorridos por Lewis Mallen Bratcher em 1925 e 1931, e a viagem dos sanitaristas Arthur Neiva e Belisário Penna, em sua viagem a procura das

---

<sup>20</sup> Para a ilustração da distribuição dos campos missionários mantidos pela Junta de Missões Nacionais, ver o mapa retirado do OJB na página 70.

patologias que assolavam os sertões em 1912 (CAIXETA, 2014). Também é possível perceber esta aproximação nas concepções dos missionários sobre o desenvolvimento do trabalho entre as etnias indígenas Xerente e Krahô no Vale do Rio Tocantins. Segundo o relatório do missionário Jayme de Andrade, o trabalho entre as populações indígenas teria três pontos fundamentais, a instrução agrícola, cultura/ensino primário e a evangelização. Neste sentido, sabemos que durante as primeiras décadas do século XX, as políticas do Serviço de Proteção ao Índio tinham como objetivo integrar as populações indígenas como trabalhadores rurais (LIMA, 1992). Desta forma, desconsiderava-se a visão de mundo e o ethos próprio destas populações para incorporá-los à nação como mão de obra e, também, no objetivo de apropriação das terras ocupadas pelos indígenas.

Assim, a Convenção Batista Brasileira, por meio da Junta de Missões Nacionais, entre os anos de 1925 e 1940, procurou se aproximar dos projetos e movimentos de integração e ocupação do interior para ampliar sua área de atuação e também o seu aparato institucional, fundando, a partir dos campos missionários no Vale do Rio Tocantins, igrejas, colégios, convenções regionais e institutos de formação eclesiástica no interior. Anos mais tarde, estes campos serviriam de base para outro movimento de expansão sobre a Amazônia, agora no sentido Leste-Oeste, pelos canteiros de obras da BR-230 - a Rodovia Transamazônica - como nos mostra Catarina Maria Costa dos Santos (2007). Estas missões, entendidas como formas de generalização de noções excludentes e etnocêntricas de religião e civilização (GASBARRO, 2014), influenciaram as culturas tradicionais se aproximando das concepções presentes nos debates de formação e consolidação da nação, que viam o interior como regiões atrasadas e, nas palavras dos missionários, envoltas em trevas espirituais, morais e intelectuais.

Por fim, esperamos que este trabalho possa contribuir para o debate sobre a gênese dos movimentos missionários e da presença evangélica entre as populações tradicionais de diferentes regiões do país, em especial no Vale do Rio Tocantins. Para entendermos as ações fundamentalistas e a forte influência destas ideias religiosas nos debates contemporâneos presentes em nossa sociedade, como a preservação e a ocupação da Amazônia, acreditamos ser de extrema importância o papel do historiador, da História, como disciplina capaz de trazer luz as trevas do preconceito e da intolerância religiosa particularmente atual em nossa sociedade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FONTES

ADAMOVICZ, Anna Lúcia Collyer. **Imprensa Protestante na Primeira República: Evangelismo, informação e produção cultural. O Jornal Batista (1901-1922)**. 2008. 400 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras, História e Ciências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa** / Adone Agnolin. – São Paulo: Paulinas, 2013. – (Coleção repesando a religião)

ALMEIDA, Luciane Silva de. Da Defesa do Estado Laico à “Revolução Enviada por Deus”: protestantes históricos e política no Brasil, um breve histórico (1900 – 1970). In: **Os 500 Anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico** / Lyndon de Araújo Santos, Elizete da Silva, Vasni de Almeida (Organizadores). – Curitiba: CRV, 2017.

ALMEIDA, Vasni de. Protestantismo e República no Brasil: política, sociedade e educação. In: **Os 500 Anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico**/ Lyndon de Araújo Santos, Elizete da Silva, Vasni de Almeida (Organizadores). – Curitiba: CRV, 2017.

ALMEIDA, Vasni de; GOMES, José Neto Sousa. Daniel Parish Kidder: sociedade, identidade e cultura nas narrativas de um protestante viajante no século XIX. **Plura, Revista de Estudos de Religião**, ISSN 2179-0019, vol. 7, n.º 2, 2016, p. 94 – 120. DOI: 10.18328/2179-0019/plura.v7n2p94-120

AMOROSO, Marta Rosa. A primeira missa: Memória e xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82) In: **Deus Na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**/ Paula Montero (Org.). – São Paulo: Globo, 2006.

BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: conceitos e debates na era contemporânea. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n.º 55, p. 13 – 42, jul./dez. 2011. Editora UFPR.

BENATTE, Antonio Paulo. A História Cultural das Religiões: Contribuição a um Debate Historiográfico. In: **Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião**/ Néri de Barros Almeida e Eliane Moura da Silva (Orgs). – São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do Campo Religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 27 – 78.

BRESSANIN, César Evangelista Fernandes. **Entre missões, desobrigas, construções e projetos educativos: a ordem dos pregadores nos sertões do antigo norte de Goiás**/ César Evangelista Fernandes Bressanin. Dissertação (Mestrado) Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação em História Cultura e Poder – Goiânia, 2015.

CAIXETA, Vera Lúcia. As “Santas” Missões Dominicanas em Goiás no Final do Século XIX. **Revista Escritas**, Vol. 5 n. 1 (2013) ISSN 2238 – 7188, p. 127 – 144.

CAIXETA, Vera Lúcia. **Médicos, frades e intelectuais: leituras sobre os sertões do Brasil Central (1882 – 1935)**. / Vera Lúcia Caixeta. – 1.<sup>a</sup> ed. Curitiba, PR: CRV, 2014.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista no século XIX. In: **História dos índios no Brasil**/ organização Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992a.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: **História dos índios no Brasil**/ organização Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992b.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História** / Michel de Certeau; tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica [de] Arno Vogel. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações** / Roger Chartier. – Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.

DE LUCA, Tânia Regina. História dos/nos e por meio dos periódicos. In: **Fontes Históricas**/ Carla Bassanezi Pinsky (Org.). 2.<sup>a</sup> ed. – São Paulo: Contexto, 2006.

DREHER, Martin. Apresentação. In: **“Fiél é a Palavra”:** Leituras Históricas dos Evangélicos Protestantes no Brasil / Elizete da Silva, Lyndon Araújo dos Santos, Vasni de Almeida (Organizadores). – Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

ELEUTÉRIO, Maria de Lourdes. Imprensa a Serviço Do Progresso. In: **História da Imprensa no Brasil**/ Ana Luiza Martins e Tania Regina de Luca, (organizadoras). – 2.<sup>a</sup> ed. – São Paulo: Contexto, 2011.

FALCÃO, Matheus Silva; NUNES, Radamés Vieira. Cosmovisão Protestante: modernização e religião no Norte de Goyaz (1905 – 1925). **Mediação**, Pires do Rio – GO, v. 13, n.º 2, p. 46 – 61, jul./dez. 2018. ISSN 1980-556X (versão impressa) / e-ISSN 2447-6978 (versão *on-line*).

FLORES, Kátia Maia. **Caminhos que andam: o rio Tocantins e a navegação fluvial nos sertões do Brasil**. 1. Ed. Goiânia: Ed. da UCG, 2009.

GASBARRO, Nicola. Missões: A Civilização Cristã em Ação. In: **Deus Na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**/ Paula Montero (Org.). – São Paulo: Globo, 2006.

GASBARRO, Nicola. A Modernidade Ocidental e a Generalização de “Religião” e “Civilização”: O Agir Comunicativo das Missões. In: **Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião**/ Néri de Barros Almeida e Eliane Moura da Silva (Orgs). – São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O Fio e os Rastros: Verdadeiro, falso, fictício** / Carlo Ginzburg; tradução de Rosa Freire d’Aguilar e Eduardo Brandão. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **O movimento messiânico de “Santa Dica” e a ordem redentorista em Goiás (1923 – 1925)**, 2012, 181 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2012.

GONÇALVES, Margarida Lemos. **A missionária que veio para ficar** / Margarida Lemos Gonçalves. - Rio de Janeiro: UFMBB, 2011.

HERMANN, Jacqueline. Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In: **O Brasil Republicano: O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930**/ organização Jorge Ferreira e Lucilia de Almeida Neves Delgado. – 8.<sup>a</sup> ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: **História da América Latina: América Latina Colonial, volume I**/ organização Leslie Bethell; tradução Maria Clara Cescato. – 2.<sup>a</sup> ed. 2. Reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

JORNAL A TARDE. SOLICITADAS: **ESCOLA BAPTISTA DE CAROLINA**. Carolina: Maranhão, Ano X, N. 327, 15 de Março de 1936.

KARASCH, Mary. Catequese e cativo: Política indigenista em Goiás, 1780-1889. In: **História dos índios no Brasil**/ organização Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

LANTERNARI, Vittorio. **As Religiões dos Oprimidos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

LEONARD, Émile-Guillaume. **O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social**. Trad. Linneu Camargo Schützer. São Paulo: ASTE, 1963.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: **História dos índios no Brasil**/ organização Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

MASSENZIO, Marcelo. **A História das Religiões na Cultura Moderna**. São Paulo: HEDRA, 2005.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O Protestantismo no Brasil e suas Encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, n.º 67, p. 48 – 67, set./nov. 2005.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: **Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**/ Paula Montero, (Org.). São Paulo: Globo, 2006a.

MONTERO, Paula. INTRODUÇÃO – Missionários, índios e mediação cultural. In: **Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**/ Paula Montero, (Org.). São Paulo: Globo, 2006b.

NEVES, Margarida de Souza. Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: **O Brasil Republicano: O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930**/ organização Jorge Ferreira e Lucilia de Almeida Neves Delgado. – 8.<sup>a</sup> ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

O JORNAL BATISTA. Convenção Batista Brasileira. Rio de Janeiro, 1925 a 1942. Disponível em:< <http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/buscas/jornalBatista.php> >

OLIVEIRA, Maria de Fátima. **Entre o Sertão e o Litoral: cultura e cotidiano em Porto Nacional 1880/1910**. Maria de Fátima Oliveira. – Anápolis: Universidade Estadual de Goiás, 2010.

OLIVEIRA BITENCOURT, Daiane Rodrigues de. **A salvação do mundo na igreja Batista: sobre o funcionamento do discurso missionário no final do século XX e início do século XXI** / Daiane Rodrigues de Oliveira Bitencourt. – Campinas, SP: [s.n.], 2015.

PALACIN, Luís Gomes. **O Século de Ouro em Goiás**. Editora Oriente: Goiânia, 1979.

PALACIN, Luís Gomes. **Coronelismo no Extremo Norte de Goiás – O Padre João e as Três Revoluções de Boa Vista**. Goiânia: Cegraf, 1990.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**/ Maria Cristina Pompa. Campinas, SP: [s.n.], 2001.

POMPA, Maria Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: **Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**/ Paula Montero, (Org.). São Paulo: Globo, 2006.

REILY, Ducan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil**. -3<sup>a</sup> ed. São Paulo: ASTE, 2003.

SANTOS, Catarina Maria Costa dos. **A Terra prometida: discursos, práticas e imagens da presença dos batistas brasileiros na Amazônia (1970-1980)** / Catarina Maria Costa dos Santos; orientadora, Magda Ricci. – 2007.

SANTOS, Edivaldo Antonio dos. **Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881 – 1930): fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil**. Dissertação de Mestrado. Mestrado em História das Sociedades Agrárias da Universidade Federal de Goiás. Goiás – GO, 1996.

SANTOS, Lyndon de Araújo. “Eis os Milhões que em Trevas tão Medonhas”: o protestantismo no Brasil oitocentista. In: **Os 500 Anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico**/ Lyndon de Araújo Santos, Elizete da Silva, Vasni de Almeida (Organizadores). Curitiba: CRV, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o Autoritarismo Brasileiro**/ Lilia Moritz Schwarcz – 1.<sup>a</sup> ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil: uma biografia**. – 1.<sup>a</sup> ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. 1.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Elizete da. Os Batistas no Brasil. In: **“Fiél é a Palavra”**: Leituras Históricas dos Evangélicos Protestantes no Brasil / Elizete da Silva, Lyndon Araújo dos Santos, Vasni de Almeida (Organizadores). – Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

SILVA, Elizete da. Entre o Pluralismo Religioso e a Intolerância Religiosa. In: **Leituras Sobre Religião: cultura, política e identidade** / Camila da Silva Portela, Joelma Santos Silva, Lyndon de Araújo Santos, Thiago Lima dos Santos (Organizadores). – São Luís: EdUFMA, 2015.

SILVA, Elizete da. A Reforma Protestante e o Mundo Moderno. In: **Os 500 Anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico**/ Lyndon de Araújo Santos, Elizete da Silva, Vasni de Almeida (Organizadores). Curitiba: CRV, 2017.

SILVA, Paulo Julião da. **Entre a Evangelização e a Política: A Expansão Missionária Batista para o Brasil Central (1925 – 1939)**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, SP: [s.n.], 2016.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux de. **As Boas Novas pela Palavra Impressa: Impresses e Imprensa Protestante no Brasil (1837-1930)**/ Micheline Reinaux de Vasconcelos. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: 2010.



Quintas-feiras, 4-11 de janeiro de 1940

O JORNAL BATISTA

33

## OBREIROS DA JUNTA DE MISSÕES NACIONAIS



Anexo II – As Missionárias Beatriz Rodrigues da Silva (9) e Lygia de Castro Martins (13) (OJB, 04/01/1940, ed. 1, p. 33).

12 O JORNAL

**JUNTA DE MISSÕES NACIONAES**  
 DA CONVENÇÃO BAPTISTA BRASILEIRA  
 Presidente, M. AVELINO DE SOUZA — Sec.-Corr.-Thes., L. M. BRATCHER  
 — Caixa n° 2844 — Rio de Janeiro —

**A CONVENÇÃO EM TOCANTINIA**

Prezado irmão Dr. L. M. Bratcher:

Ha tres dias que regressámos de Tocantinia, e confôrme prometti em carta anterior, passo a dar-lhe algumas noticias do que de mais importante se passou lá. Sei que as receberá dos demais obreiros, todavia farei a minha parte.

Nem posso dizer-lhe quão maravilhosamente Deus nos abençoou durante aquelles dias de Convenção. (Decidiu-se que a Colligação se transformasse em Convenção Regional).



**DIRECTORIA DA CONVENÇÃO BAPTISTA TOCANTINIA**  
 Zacharias Campello, (2º secr.-arch.); Lygia Castro (1ª secr.-arch.);  
 A. G. Silva (presidente); F. Collares (vice-pres.), e N. R. Lang,  
 (secretario-corr., thesoureiro.)

Anexo III – Recorte de jornal contendo a primeira Diretoria da Conveção Batista Tocantinia em 1936 (OJB, 1º/10/1936, ed. 40, p. 12).

## OUVINDO NOSSAS MISSIONÁRIAS

Trechos extraídos de cartas da missionária Beatriz Silva — «Estou bem animada com o trabalho que o Senhor me tem dado. Pena é que eu não tenha capacidade para fazer tudo o que o Mestre espera de mim. Confio, porém, que do Alto receberei poder para agir e sei que Deus é capaz de transformar a minha fraqueza em fôrça. Temos mais de 100 alunos no Colégio, mas sou obrigada a fechar a matrícula pois não tenho auxiliar. Peço que ore sempre por mim e que me recomende às prezadas irmãs.»



«Cheguei de Porto Nacional donde lhe escrevi dando notícias dos trabalhos que, pelo Poder do Alto, conseguimos ali realizar.

Dias ligeiros e felizes; ameaçados sempre, rodeados de perigos; cheios, porém, de fé nas promessas do Senhor. Com auxílio de Dudú e de um casal ali residente, conseguimos bons cultos e uma E. P. B. de 54 matriculados, mas onde apareciam, diariamente mais de 60. Graças a Deus pelo privilégio de pregar no Porto; as viagens são sempre penosas, mas as bênçãos são incontáveis!»

*Beatriz Silva — Tocantinia.*

Anexo IV – Recorte de jornal contendo o registro da primeira Escola Popular Batista em Porto Nacional, em 1939, ministrada por Beatriz Rodrigues da Silva (OJB, 27/7/1939, ed. 30, p. 6).

