

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro



Antônio José Corguinha Gripp

**Uma Abordagem de Teologia Decolonial
No caso da identidade Batista Brasileira**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Luís Corrêa Lima

Rio de Janeiro
Setembro de 2025

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro



PUC
RIO

Antônio José Corguinha Gripp

Uma Abordagem de Teologia Decolonial
No caso da identidade Batista Brasileira

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Luís Corrêa Lima
Orientador
PUC-Rio

Paulo Fernando Carneiro de Andrade
PUC-Rio

Valtair Afonso Miranda
Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 10 de setembro de 2025

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

Antônio José Corguinha Gripp

Graduou-se em Teologia pela FABAT (Faculdade Batista do Rio de Janeiro), no ano de 2022, e em História pela UNIRIO (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro), no ano de 2024. Concluiu a pós-graduação em Teologia da Missão Integral e Direitos Humanos no Centro Universitário Celso Lisboa em 2023. Possui interesse em Teologia, Teologia Sistemática, História, História do Cristianismo e Direitos Humanos.

Ficha Catalográfica

Gripp, Antônio José Corguinha

Uma abordagem de teologia decolonial: no caso da identidade batista brasileira / Antônio José Corguinha Gripp; orientador: Luís Corrêa Lima. – 2025.

119 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Teologia decolonial. 3. Identidade batista brasileira. 4. Colonialidade. 5. Deslocamento teológico. 6. Epistemologia latino-americana. I. Lima, Luís Corrêa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

À Vida.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Primeiramente, gostaria de agradecer à minha esposa Sandrianne, minha parceira nas aventuras da vida, que tanto me inspira e incentiva.

À minha família, que acreditou em mim e fez de tudo para apoiar a minha jornada.

Aos meus amigos e amigas, pela paciência e tentativa de me compreender nas minhas peculiaridades.

Aos meus professores e professoras, que atravessaram a minha vida de forma tão especial, que me incentivaram e me serviram de exemplo, contribuindo para o meu crescimento. De fato, a educação muda as nossas vidas!

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, uma instituição de referência, comprometida com a qualidade do ensino, por me proporcionar uma experiência acadêmica de excelência.

Ao quadro de funcionários e funcionárias da PUC-Rio, que sempre estiveram dispostos a atender nossas necessidades.

Ao meu orientador, o professor Luís Corrêa Lima, que com a sua inteligência e sabedoria, muito contribuiu para o desenvolvimento de minhas reflexões, sempre disposto e acessível, com todo o cuidado e bom trato.

E por fim, não poderia deixar de agradecer a Deus que é Vida, por tamanha graça ter me concedido, de concluir mais um ciclo. Em meio a tantos desafios, a vida se renovou graciosamente, e por isso foi possível mais essa etapa. Graças!

Resumo

Gripp, Antônio José Corguinha; Lima, Luís Corrêa. **Uma Abordagem de Teologia Decolonial: No caso da identidade Batista Brasileira**. Rio de Janeiro, 2025. 119 p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Uma abordagem de Teologia Decolonial articula, ao longo de seus três capítulos, uma análise crítica e histórica da presença religiosa cristã no Brasil, com especial atenção à formação da identidade batista brasileira, e à necessidade de um deslocamento teológico a partir da abordagem decolonial. A pesquisa parte do reconhecimento de que o processo de colonização, mais do que uma ocupação territorial, constituiu-se como uma complexa rede de dominação que envolveu saberes, corpos, territórios e espiritualidades. A evangelização cristã, longe de ser um ato puramente espiritual, revelou-se como um dispositivo de reorganização social que operou de forma eficaz no silenciamento de culturas e na imposição de uma racionalidade eurocêntrica. A dissertação, em um primeiro momento, resgata o pano de fundo colonial e denuncia a persistência de sua lógica nas estruturas sociais e epistemológicas contemporâneas. Sobre esta realidade o texto seguirá com o foco na tradição batista brasileira, analisando a sua formação a partir da influência do protestantismo missionário estadunidense. Processo este, determinante na assimilação de práticas e doutrinas que negligenciaram a escuta dos contextos locais e dos sujeitos marginalizados. É nesse horizonte que a teologia decolonial surge como horizonte teórico e ético, a partir de um deslocamento epistêmico, geográfico e existencial, como forma de reposicionar a teologia, abrindo-se às novas vozes, como a dos saberes subalternizados e negligenciados.

Palavras-chave

Teologia decolonial; identidade batista brasileira; colonialidade; deslocamento teológico; epistemologia latino-americana.

Abstract

Gripp, Antônio José Corguinha; Lima, Luís Corrêa. **A Decolonial Theology Approach: The Case of Brazilian Baptist Identity**. Rio de Janeiro, 2025. 119p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A Decolonial Theology Approach articulates, across its three chapters, a critical and historical analysis of the Christian religious presence in Brazil, with special attention to the formation of Brazilian Baptist identity and the necessity of a theological shift based on a decolonial approach. The research begins by recognizing that the colonization process, more than just territorial occupation, constituted a complex web of domination involving knowledge systems, bodies, territories, and spiritualities. Christian evangelization, far from being a purely spiritual act, revealed itself as a device for social reorganization that effectively operated to silence cultures and impose a Eurocentric rationality. The dissertation first recovers the colonial background and denounces the persistence of its logic in contemporary social and epistemological structures. Building on this reality, the text then focuses on the Brazilian Baptist tradition, analyzing its formation through the influence of American missionary Protestantism. This process was decisive in the assimilation of practices and doctrines that neglected listening to local contexts and marginalized subjects. It is within this horizon that decolonial theology emerges as a theoretical and ethical framework, based on an epistemic, geographical, and existential displacement, as a way to reposition theology, opening itself to new voices, such as those of subalternized and neglected knowledge systems.

Keywords

Decolonial theology; brazilian baptist identity; coloniality; theological displacement; Latin American epistemology.

Sumário

Introdução	11
1 Colonização e religião no Brasil	15
1.1 Aspectos da Colonização	16
1.1.1 Ideologia no processo de colonização	18
1.1.2 Colonização e os seus traços ideológicos remanescentes	19
1.2 A Colonização Brasileira e os seus traços Religiosos	21
1.2.1 A Igreja Católica e a legitimação da colonização portuguesa no Brasil	23
1.2.1.1 A Evangelização dos povos originários	28
1.2.1.2 Os desencontros da visão salvacionista	32
1.2.2 Os Protestantes em solo brasileiro	34
1.2.2.1 As primeiras incursões	36
1.2.2.2 Presença efetiva	39
2 Identidade batista brasileira sob os ventos estadunidenses	43
2.1 Os Batistas Estadunidenses em solo brasileiro	44
2.1.1 Os batistas e sua relação com o sul dos Estados Unidos	48
2.1.2 Dos primeiros missionários e missionárias ao estabelecimento de suas estruturas	51
2.2 Campanhas de Evangelização para “salvar” o Brasil	57
2.3 Declaração Doutrinária como contribuição para a identidade	68
3 Para uma Teologia Decolonial	79
3.1 Decolonizar	81

3.2 Teologia e Decolonialidade	85
3.3 Teologia Decolonial no caso Batista Brasileiro	91
3.4 A Teologia da Missão Integral como ponto de partida	99
3.4.1 Uma síntese de Teologia da Libertação	99
3.4.2 Uma síntese de Teologia da Missão Integral	102
3.4.3 Uma síntese de Teologia(s) da América Latina	104
3.4.4 Uma síntese de Teologia Decolonial	107
3.5 A Missão Integral como um movimento mais próximo dos batistas	109
 Conclusão	 112
 Referências Bibliográficas	 115

Os poderosos moram em oásis. Seu poder lhes abre avenidas largas para o bem-estar, a segurança, a tranqüilidade, prosperidade, o lucro, a saúde. O futuro? Os fortes não querem mudanças. Que o futuro seja uma continuação do presente. E como se perpetua o presente? Primeiro, pelo uso da força. Constroem-se fortalezas. Depois é necessário que tanto dominadores como dominados aceitem tal situação como legítima. Riqueza pela vontade de Deus, pobreza pela vontade de Deus... Tudo se reveste com a aura sagrada. E já sabemos que coisas sagradas são intocáveis. Elas exigem reverência e submissão, independentemente de quaisquer considerações utilitárias. O sagrado está destinado à eternidade, bem como o mundo do poder que ele envolve. É por isso que nos Templos se encontram bandeiras, e rituais de ação de graça são celebrados pelo triunfo dos que venceram.

Rubens Alves, *O que é religião?*

Introdução

A presente dissertação propõe uma reflexão crítica sobre a tradição batista brasileira à luz dos aportes teóricos da teologia decolonial, com o intuito de analisar como os elementos coloniais ainda permeiam as estruturas teológicas, práticas e identitárias das igrejas batistas no Brasil. A identidade batista brasileira, consolidada, especialmente, a partir das missões protestantes estadunidenses no século XIX, foi profundamente influenciada por pressupostos etnocêntricos e por uma racionalidade teológica marcada por um imperialismo cultural. De tal contexto pode ser percebido um modelo teológico normativo que se impôs e, conseqüentemente, silenciou saberes outros, desconsiderando as experiências históricas e espirituais de populações autóctones subalternizadas.

Neste sentido, a teologia decolonial emerge como uma crítica epistemológica ao monopólio da modernidade ocidental sobre o saber teológico, buscando resgatar a autoridade dos corpos e vozes historicamente marginalizados. Trata-se de um esforço de reconstrução do discurso teológico a partir de experiências concretas de sofrimento, resistência e espiritualidade vividas pelos povos desfavorecidos e rejeitados, como no caso dos povos indígenas, dos afrodescendentes e dos sujeitos empobrecidos das periferias urbanas. Para além de um novo referencial teórico, a teologia decolonial precisará ser pensada como um projeto ético e político que visa uma transformação das estruturas de opressão ainda presentes nos espaços eclesiais. Por isso, uma proposta de virada decolonial, ao mesmo tempo em que se faz necessária, se revelará como um incômodo por ameaçar instituições e suas respectivas estruturas de poder. “Há uma potencial virada decolonial teológica e eclesial em andamento, mas ainda não é evidente que forma essa virada tomará no futuro. O tempo vai dizer.”¹

A escolha de focalizar os batistas se justifica por sua relevância histórica e contemporânea no campo religioso brasileiro, e por representarem um caso emblemático de recepção do protestantismo missionário estadunidense. Deste, os batistas possui a sua principal matriz teológica, fortemente marcada por lógicas coloniais, sob um olhar de supremacia epistemológica. Isso se justifica, como exposto ao longo do trabalho, por um anti-intelectualismo presente na identidade

¹ ANDRAOS, Michel, *Iglesia autóctona* [Igreja autóctone], p. 168.

batista por influência do sul dos Estados Unidos, assim como a ausência de diálogo com saberes subalternizados e a adesão de modelos de evangelização descontextualizados, com características coloniais. Deste modo, a tradição batista brasileira será provocada a pensar em suas bases a partir de uma escuta radical das vozes silenciadas pela história.

Dessa forma, esta pesquisa possui como objetivo geral analisar como a identidade batista brasileira foi construída a partir de influências coloniais, e em que medida uma abordagem de teologia decolonial pode oferecer caminhos de superação crítica dessas heranças. Como objetivos específicos, propõem-se: (i) investigar o processo histórico de inserção do protestantismo de missão no Brasil, com ênfase na atuação batista; (ii) identificar os traços de colonialidade presentes na teologia, práticas e estruturas das igrejas batistas; e (iii) articular os princípios da teologia decolonial como horizonte teórico e prático para uma reinterpretação da tradição batista em chave latino-americana.

A metodologia adotada obterá como base uma análise bibliográfica interdisciplinar, mobilizando autores e autoras da teologia latino-americana, como Leonardo Boff e René Padilla, do pensamento decolonial, como Maria Pula Menezes, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Analzira Nascimento, e da história do protestantismo no Brasil, como Antônio Gouvêa Mendonça, Betty Antunes de Oliveira, Israel Belo de Azevedo e Elizete da Silva. A abordagem será crítica e propositiva, partindo do pressuposto de que todo discurso teológico está inserido em um contexto sócio-histórico determinado, e que a reflexão teológica deve responder aos desafios concretos das realidades marcadas pela exclusão e pela injustiça.

Toda a história da fé cristã nos dois mil anos de cristianismo pode ser estudada a partir da perspectiva do relacionamento entre a vivência cristã e seu respectivo contexto vital. Cada vez mais os historiógrafos insistem na importância de se conhecer bem a realidade sociocultural de uma época para poder entender as expressões e práticas cristãs desse tempo. Só confrontadas a esse pano de fundo elas conseguem sua legitimidade e sua significação autêntica²

² MIRANDA, Mario de F., *Inculturação da Fé*, p. 19.

A dissertação está organizada em três capítulos principais. No primeiro capítulo, apresenta-se o contexto histórico da colonização, e como a religião cristã, Católica e Protestante, se comportou em tal ocasião. Religião e Colonização se retroalimentavam, através de mecanismos ideológicos que sustentavam a ideia de dominação. Evangelização e colonização se confundiram, resultando na anulação de culturas, línguas, cosmologias e sistemas de vida originários sob a justificativa de uma missão salvífica e civilizatória. A ideologia colonial operava por meio da naturalização das desigualdades e da imposição de uma verdade única, baseada na racionalidade moderna europeia. Sobre esta lógica recai uma responsabilidade pela produção de uma espécie de epistemicídio – a ruptura e a exclusão dos saberes não-ocidentais. Por sua vez, a teologia pode ser enxergada como um aparato discursivo que sacralizou a ordem colonial, funcionando como um mecanismo de controle e conformação social. Inspirado em alguns autores, como Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Eduardo Hoornaert, o texto apresenta a noção de colonialidade como a face persistente da colonização, que continua a estruturar as relações de poder, assim como a própria existência do ser, nas sociedades latino-americanas.

No segundo capítulo, analisa-se a formação da identidade batista no Brasil, enfatizando suas raízes estadunidenses e os efeitos da colonização cultural na teologia e na prática eclesial. As missões batistas possuíam um pano de fundo ideológico marcado por uma visão civilizatória que associava o evangelho ao progresso, à modernidade e à moralidade burguesa. A atuação missionária, embora se apresentasse como alternativa ao catolicismo colonial, reproduziu uma nova forma de colonialidade, agora sob a égide do imperialismo estadunidense. Nesse sentido, os batistas absorveram não apenas uma teologia importada, mas também um *ethos* eclesiástico conformado pelos valores da religião civil estadunidense, o que limitou a emergência de uma reflexão teológica autóctone. Devido uma origem no Sul dos Estados Unidos, os missionários e as missionárias enviados ao Brasil eram entusiastas de valores conservadores e escravagistas, com adesão a um modelo de sociedade cristã normativa e hierarquizada. Assim, os batistas brasileiros herdaram uma matriz teológica pouco aberta ao diálogo com a realidade latino-americana, à pluralidade cultural e à justiça social. O capítulo conclui sugerindo que a identidade batista brasileira se constituiu a partir de um

modelo eclesiológico e teológico profundamente condicionado pela colonialidade religiosa, o que representa um desafio para qualquer tentativa de ressignificação contextual.

No terceiro capítulo, propõe-se uma reinterpretação da tradição batista à luz da teologia decolonial, sugerindo deslocamentos teóricos, epistemológicos e pastorais necessários à construção de uma práxis libertadora. A teologia decolonial, neste capítulo, é apresentada como chave hermenêutica que permite desestabilizar a teologia produzida sob hegemonia eurocêntrica e moderna, a qual historicamente marginalizou as experiências espirituais e culturais dos povos latino-americanos. Portanto, propõe-se que para uma teologia batista decolonial seria preciso três deslocamentos fundamentais: epistêmico, geográfico e existencial. O deslocamento epistêmico diz respeito à ruptura com os paradigmas teológicos normativos que desconsideram os saberes e experiências não ocidentais; o deslocamento geográfico implica um reposicionamento da reflexão teológica a partir dos territórios periféricos e das margens sociais; e o deslocamento existencial requer um engajamento radical com os corpos, memórias e histórias que foram silenciados ou subalternizados pelos discursos oficiais da fé. A teologia decolonial, assim, apresenta-se como um horizonte ético-político que convoca as igrejas batistas a abandonarem a pretensão de universalidade teológica, assumindo uma teologia comprometida com a justiça, a memória e a esperança. Em que a Teologia da Missão Integral seria o meio de maior aproximação para uma virada decolonial batista.

Por fim, ao propor uma abordagem decolonial no interior da tradição batista brasileira, esta pesquisa não pretende negar a importância histórica das igrejas batistas, mas problematizar suas heranças coloniais e indicar caminhos para a emergência de uma teologia enraizada na experiência e na resistência dos povos latino-americanos. Trata-se de um convite à escuta, à conversão epistêmica e à reconstrução de sentidos a partir das margens, onde pulsa a esperança de um outro mundo possível, em que fé e justiça estejam entrelaçadas.

1

Colonização e religião no Brasil

Refletir sobre a sociedade brasileira contemporânea exige, inevitavelmente, um mergulho em sua formação histórica. O Brasil, tal como o conhecemos hoje, pode ou deve ser pensado como fruto de um extenso e violento processo de colonização iniciado no século XVI. Não se tratou apenas de uma simples ocupação territorial, mas de uma profunda e sistemática exploração das populações originárias, dos recursos naturais e, posteriormente, da mão de obra africana escravizada.

Esse legado colonial se manifesta em diversos aspectos da sociedade brasileira atual: nas desigualdades sociais, na concentração de terras e de riquezas, no racismo estrutural e na exclusão histórica de populações indígenas e negras. A própria noção de cidadania no Brasil foi construída de forma seletiva, muitas vezes negando direitos fundamentais a grandes parcelas da população.³

Torna-se imprescindível, neste momento, a reflexão sobre o papel decisivo que a religião cristã, especialmente o catolicismo, desempenhou na legitimação e sustentação ideológica do domínio europeu sobre estas terras e povos. O discurso religioso não apenas acompanhou a expansão colonial - ele a justificou, a santificou e a perpetuou.

Desde os primeiros momentos da ocupação portuguesa, a presença da fé cristã foi apresentada como uma missão divina. A teologia desenvolvida à época, fortemente marcada por um espírito messiânico, interpretava a expansão ibérica como o cumprimento de um desígnio celestial. A descoberta de “terras ignotas” e o contato com “povos pagãos” eram lidos como sinais proféticos de uma tarefa sagrada: evangelizar o mundo, criando uma Igreja verdadeiramente universal. Nesse imaginário, até mesmo o Tratado de Tordesilhas foi ressignificado como instrumento da vontade divina, orientando os impérios ibéricos na partilha do globo sob a chancela da fé cristã.⁴

Esse discurso teológico alimentou uma estrutura de poder que via a conversão forçada como ato de salvação e a destruição de culturas nativas como

³ FLORESTAN, Fernandes, A integração dos Negros nas Sociedades de Classes, p. 238 – 272.

⁴ RIBEIRO, Darcy, O Povo Brasileiro, p. 58.

parte do plano divino. Em nome da cruz, línguas foram extintas, costumes milenares foram reprimidos, e cosmovisões inteiras foram desacreditadas como heresia ou idolatria. O trabalho de evangelização, em muitos casos, analisado sob os olhares contemporâneos passou a ser percebido como uma profunda violência simbólica e cultural. Assim, é creditado à Igreja o fato de ter desempenhado um papel central na organização social da colônia, aliando-se ao poder político e econômico, legitimando hierarquias e desigualdades que persistem até os dias atuais.

Logo, é fundamental reconhecer que a religião, longe de ser apenas um instrumento de consolo ou espiritualidade, foi também um dos pilares ideológicos do colonialismo. E o seu legado, ainda presente nas estruturas de poder, precisa ser revisto criticamente se o que se pretende é construir um país verdadeiramente plural e respeitoso de sua diversidade.

Portanto, compreender o Brasil atual sem levar em conta o seu passado colonial é ignorar as raízes das injustiças que ainda persistem. Só a partir do reconhecimento crítico dessa história será possível pensar em uma sociedade mais justa, que enfrente as suas heranças com coragem e construa caminhos mais inclusivos e equitativos para todos e todas.

1.1

Aspectos da Colonização

Por colonização compreende-se um processo complexo e violento de dominação, que vai além da simples exploração econômica dos territórios conquistados. Ela não se constitui apenas como um mecanismo sistemático de extração de recursos, mas com características específicas, em que a ideologia colonial funciona como um instrumento eficaz de manutenção do poder, alinhando-se às exigências políticas, econômicas e, também, religiosas do império dominante.

Para melhor compreensão e crítica da visão colonialista dominante, não devemos esquecer que em um choque entre culturas diferentes ocorrerá sempre um processo de assimilação, em que a cultura mais complexa apresentará traços dominantes. No entanto, isso não é o mesmo que afirmar que uma cultura é superior à outra e sim

que existem diferenças entre elas e que a mais simples tenderá a ser absorvida pela mais complexa.

Essa absorção implica, quase sempre, desagregação da estrutura social mais simples.

Assim, sob o ponto de vista dos povos da América, que tiveram suas vidas desestruturadas em função das exigências de suas metrópoles, a colonização [pode ser percebida, atualmente e sob algumas perspectivas, como] uma desgraça.⁵

Pode-se entender esta forma dominante a luz de uma rede ideológica densa, que reconhecia e reforçava diferenças de raça, cultura e história por meio de saberes estereotipados e teorias raciais. A experiência administrativa colonial, nesse sentido, institucionalizou ideologias políticas e culturais profundamente preconceituosas e discriminatórias. Essas ideologias, embora arcaicas, moldaram as estruturas sociais e políticas das colônias, criando hierarquias rígidas que marginalizavam os colonizados e legitimavam a supremacia dos colonizadores⁶.

Entretanto, o próprio sucesso da colonização carrega em si os elementos de sua instabilidade. A tentativa de apropriação cultural e identitária do colonizado e colonizada passa, muitas vezes, pela mímica - um processo em que o agente colonizado imita o modelo colonizador. Essa imitação, porém, não é neutra: ela cria uma “visão dupla”, pois a semelhança com o colonizador se transforma também em ameaça. Essa ambivalência desestabiliza o discurso colonial, pois revela sua fragilidade e contradições internas. A mímica, enquanto metonímia da presença colonial, pode se tornar uma estratégia errática de autoridade, sempre em risco de ser deslegitimada, e de sofrer diferentes tipos de reprimendas.

Portanto, é possível pensar o processo de colonização para além de mera dominação territorial e econômica, como se articula a um projeto ideológico que procura construir e naturalizar desigualdades, sustentando-se em estruturas que, ao mesmo tempo em que afirmam sua autoridade, a minam por meio da própria complexidade e ambivalência do contato colonial.

O discurso colonial torna-se uma forma de discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural, pois tornou-se um aparato de poder, o qual se apóia no reconhecimento e repúdio de diferenças e sua função estratégica predominante é a criação de um espaço para sujeitos através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer, a qual busca legitimação através da produção de

⁵ FRANCO, Deinze de A. et al, História das Sociedades, p. 60.

⁶ FRANCO, Deinze de A. et al, História das Sociedades, p. 65 e 66.

conhecimentos do colonizador e do colonizado que não estereotipados e avaliados antiteticamente.⁷

1.1.1

Ideologia no processo de colonização

Como um processo colonizador se desenvolve está diretamente associado ao seu projeto ideológico. Esse processo precisa ser pensado como algo que depende de sua adoção, interação e adaptação em um nível local. Não pode ser considerado apenas como um movimento unilateral, na dicotomia entre imposição e submissão, mas em suas problemáticas que envolvem, também, as resistências, em que se destacam alguns acontecimentos conflituosos.

Quero dizer que, em uma sociedade como a nossa, mas no fundo em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que essas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso. Não há possibilidade de exercício do poder sem certa economia dos discursos de verdade que funcione segundo essa dupla exigência e a partir dela. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade.⁸

A compreensão do fenômeno da ideologia dentro de um processo de colonização é fundamental para analisar as dinâmicas sociais, políticas e culturais. Em sua essência, considerando uma abordagem mais generalista e sem fazer algum juízo de valor, a ideologia pode ser definida como um sistema de ideias, valores, crenças e representações que um grupo social ou um indivíduo adota para interpretar a realidade, justificar suas ações e defender seus interesses. Ela oferece um quadro de referência através do qual o mundo é compreendido e avaliado, influenciando comportamentos e moldando visões de mundo.⁹

Por outro lado, se for considerado um contexto de colonização, é possível pensar em uma ideologia que atua como um mecanismo de coesão social e de legitimação do poder. Nesse contexto, ela não se limita à imposição direta de valores pelos grupos que ocupam posições de comando, mas opera também pela

⁷ ANDRIGHETTO, Aline, Discurso e Poder, p. 05.

⁸ FOUCAULT, Michel, Microfísica do Poder, p. 278 e 279.

⁹ EAGLETON, Terry. Ideologia, p. 39-40.

internalização desses valores pelas classes subordinadas. Isso significa que uma ideologia em caráter dominante poderá ser capaz de alcançar consenso e aceitação, quando apresentar os interesses particulares de um determinado setor como se fossem interesses universais.

Percebe-se, com os óculos da modernidade, esse processo como um mecanismo que envolveu tanto a distorção da realidade quanto a dissimulação de conflitos e desigualdades, para provocar uma aparência de naturalidade sobre aquilo que é construído e perpetuado historicamente. Através de práticas discursivas, instituições educativas, meios de comunicação e outras formas de produção simbólica, a ideologia dominante contribui para manter a ordem social vigente e reduzir a contestação. Dessa forma, ela cumpre um papel essencial na sustentação da hegemonia, funcionando como um instrumento sutil, porém eficaz, de controle social.¹⁰

1.1.2

Colonização e os seus traços ideológicos remanescentes

A colonização não é um capítulo encerrado da história da América Latina, mas um processo cujos efeitos continuam a reverberar nas estruturas sociais, políticas, culturais e epistemológicas do continente. Ainda que o colonialismo, enquanto dominação política formal, tenha sido superado com os processos de independência, a colonialidade, conforme sugere Aníbal Quijano, persiste como uma lógica de poder, conhecimento e ser que continua a moldar o imaginário e a organização das sociedades latino-americanas.¹¹ Segundo Quijano, os colonizados, de forma variável, foram forçados “a aprenderem parcialmente a cultura dos dominadores em tudo o que fosse útil para a reprodução da dominação, tanto no campo da atividade material e tecnológica quanto no da subjetiva, especialmente a religiosa.”¹²[Tradução nossa] Essa dominação, embora inicialmente vinculada ao controle político, persiste de forma invisível por meio da colonialidade.

¹⁰ EAGLETON, Terry, *Ideologia*, p. 39-40.

¹¹ GONÇALVES, Alonso, *Revelação e Decolonialidade*, p. 22.

¹² QUIJANO, Aníbal, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, p. 210.

A teologia latino-americana, sensível aos impactos desse legado, tem buscado nos últimos tempos uma releitura de sua própria tradição a partir de uma perspectiva decolonial. Ao reconhecer os danos infligidos aos povos originários desde o início da conquista, e, posteriormente, à população afrodescendente, a teologia da América Latina se comporta não apenas como exercício espiritual, mas também como projeto ético-político. Nesse esforço, ela dialoga com o pensamento decolonial, que denuncia o epistemicídio promovido pela modernidade ocidental, através de um movimento sistemático de negação e de deslegitimação dos saberes nativos, em submissão à racionalidade eurocêntrica.

Como destaca Enrique Dussel, a conquista implicou a negação do outro em sua alteridade, reduzindo-o a um instrumento dentro da lógica da totalidade dominadora:

A “conquista” é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o “si-mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitoado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como encomendado, como “assalariado” (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais). A subjetividade do “conquistador”, por seu lado, foi se constituindo, desdobrando lentamente na práxis.¹³

A imposição da modernidade-racionalidade europeia como paradigma universal de conhecimento teve consequências devastadoras, não apenas no plano material, mas também nas subjetividades dos povos colonizados. Seus corpos, sexualidades, línguas, mitos e cosmologias foram transformados em objetos de controle, moldados segundo a lógica da dominação. A permanência da colonialidade do saber, isto é, a crença de que o único conhecimento legítimo é aquele produzido nos centros hegemônicos da Europa e, posteriormente, dos Estados Unidos, continua a excluir os saberes originários das academias, dos sistemas educacionais e das instituições religiosas. Quijano afirma que essa estrutura de dominação cognitiva consolidou-se no imaginário modernidade-racionalidade, o qual impôs uma visão eurocêntrica como universal e verdadeira, deslegitimando qualquer outra forma de conhecimento.¹⁴

Assim sendo, surge uma necessidade de reconstrução da história e do saber a partir de novos agentes e seus espaços, antes desacreditados, como uma resposta

¹³ DUSSEL, Enrique, 1492, p. 44.

¹⁴ QUIJANO, Aníbal, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, p. 122.

crítica à colonialidade. Romper com o imaginário herdado da colonização exige reconhecer a autoridade epistemológica dos sujeitos historicamente silenciados e afirmar a legitimidade de seus saberes e práticas. Trata-se de um movimento que não busca apenas denunciar a dominação, mas também criar condições para que os povos latino-americanos se tornem protagonistas de suas narrativas, recuperando suas memórias e revalorizando as suas culturas.

Nesse sentido, cabe destacar o movimento que a Historiografia fez, inspirada pelo grupo dos *Annales*. Este trouxe como contribuição para o olhar histórico realidades desconsideradas pela historiografia tradicional, marcando um deslocamento epistemológico fundamental para a compreensão histórica de uma forma geral.

Da minha perspectiva, a mais importante contribuição do grupo dos *Annales*, incluindo-se as três gerações, foi expandir o campo da história por diversas áreas. O grupo ampliou o território da história, abrangendo áreas inesperadas do comportamento humano e a grupos sociais negligenciados pelos historiadores tradicionais. Essas extensões do território estão vinculadas à descoberta de novas fontes e ao desenvolvimento de novos métodos para explorá-las.¹⁵

1.2

A Colonização Brasileira e os seus traços Religiosos

A colonização portuguesa do Brasil foi desde o início um empreendimento profundamente entrelaçado com motivações religiosas. Longe de ser apenas um projeto de exploração econômica ou expansão territorial, ela foi concebida também como missão espiritual, legitimada e impulsionada pela aliança entre a Coroa portuguesa e a Igreja Católica. Essa associação ganhou forma institucional no sistema do Padroado Régio, que conferiu à monarquia portuguesa amplos poderes sobre a organização e administração da Igreja nos territórios ultramarinos, incluindo o Brasil.

Sem que fossem tão longe, sucessivos reis de Portugal agiram sem dúvida como se os bispos e o clero do ultramar fossem, em muitos aspectos, simples funcionários do Estado, como os vice-reis ou os governadores. Davam-lhes ordens sem qualquer consulta a Roma, controlavam as suas atividades, e legislavam frequentemente em

¹⁵ BURKE, Peter, A Escola do *Annales* 1929-1989, p. 143.

assuntos eclesiásticos. Faziam o mesmo com os provinciais ou superiores das ordens religiosas que funcionavam nos territórios do padroado, e até por vezes com missionários individuais ou com párocos de freguesias. Recusavam-se a reconhecer a validade de quaisquer breves, bulas ou disposições papais relacionados com assuntos situados dentro da esfera do padroado e que não tivessem sido aprovados pela Coroa portuguesa e registados com o *Regium Placet* da chancelaria real.¹⁶

Nesse contexto, a evangelização dos povos indígenas e a implantação da fé católica não foram apenas instrumentos de fé, mas também mecanismos de dominação simbólica e social. A religião cristã operava como força integradora do projeto colonial, conferindo uma justificativa moral à conquista e à subjugação dos povos nativos. Roma, por meio de bulas papais, reconheceu o papel da monarquia lusa como disseminadora da cristandade, reforçando os laços entre poder político e espiritual. Assim, o cristianismo não era apenas professado, mas imposto como norma civilizacional, fundando um tipo específico de ordem social e cultural no Novo Mundo.

Sob estes mesmos aspectos, podemos destacar o ingresso do protestantismo no Brasil, como poderá ser visto mais adiante, que em suas diferentes fases também representou o seu respectivo projeto civilizatório. As primeiras tentativas aconteceram no século XVI com os huguenotes franceses na França Antártica, que fracassaram devido aos conflitos internos e à repressão portuguesa. No século XVII, os calvinistas holandeses tentaram implantar a fé reformada durante a ocupação do Nordeste, mas também enfrentaram obstáculos e resultados limitados.

A consolidação do protestantismo se deu apenas no século XIX, por meio de dois vetores: a imigração europeia, que trouxe grupos luteranos e anglicanos restritos a comunidades étnicas; e as missões protestantes dos Estados Unidos, com forte enfoque evangelizador voltado ao público brasileiro. Esses missionários e missionárias contribuíram para a formação de igrejas nacionais, atuando em áreas como educação, saúde e cultura. Apesar de seu viés crítico ao catolicismo, o protestantismo missionário também refletia interesses imperialistas estadunidenses.

Ao longo do processo de construção nacional, porém, surgiram tensões entre diferentes projetos de salvação: de um lado, os religiosos e as religiosas de aspectos missionários, com a sua utopia de criar uma sociedade cristã pura e

¹⁶ BOXER, Charles R, O império colonial português (1415-1825), p. 226.

regenerada, seja ela católica ou protestante, entre os indígenas; de outro, os colonos e colonas, administradores e governantes, movidos e movidas pelo interesse econômico, que viam na população nativa e em seus recursos naturais uma reserva a ser explorada. Essas visões divergentes geraram confrontos frequentes e, em muitos casos, tornaram a evangelização um campo de disputa política, econômica e espiritual.

São a partir desses conflitos, entre evangelização e colonização, que se desdobram os subtítulos a seguir. A análise desses aspectos permite compreender como a religião, longe de ser apenas um elemento cultural da colonização, foi um eixo estruturante das dinâmicas de poder e da formação da sociedade brasileira e suas heranças coloniais.

1.2.1

A Igreja Católica e a legitimação da colonização portuguesa no Brasil

O processo de colonização da América portuguesa foi marcado por uma estreita associação entre o poder secular da Coroa e o poder espiritual da Igreja Católica. Essa aliança, institucionalizada através do Padroado Régio - uma estrutura que combinava direitos, privilégios e deveres concedidos pelos papas à monarquia portuguesa -,¹⁷ conferiu à Igreja um papel central não apenas na evangelização dos povos indígenas e africanos, mas também na consolidação do projeto colonizador enquanto expressão de um modelo de cristandade adaptado às exigências do Império. A Igreja não apenas acompanhou a conquista territorial, como também legitimou-a teologicamente, revestindo a dominação de uma dimensão sagrada.

[A Igreja católica] Ouvindo denúncias e calúnias na busca de heresias e bestialidades, julgava, condenava, encarcerava e até queimava vivos os mais ousados. Nem aí, na vastidão desses imensos poderios, terminava a estrutura civilizatória que se impunha sobre o Brasil nascente. Ela era um conglomerado interativo de entidades equivalentes em ativa competição, às vezes cruentas umas contra as outras.¹⁸

¹⁷ BOXER, Charles R, Capítulo X, p. 224-241.

¹⁸ RIBEIRO, Darcy, O Povo Brasileiro, p. 38.

A expansão portuguesa nos séculos XV e XVI foi gradualmente legitimada por Roma por meio de uma série de concessões jurídicas e religiosas que reforçaram o papel da Coroa de Portugal como agente da cristandade no mundo ultramarino. O início dessa legitimação se deu com a bula *Inter Caetera* de 1456, emitida pelo papa Calisto III, que outorgava à Coroa portuguesa a responsabilidade pelas missões católicas nos territórios descobertos ou a serem descobertos. Tal reconhecimento culminou com a bula *Praeclarae Devotionis* de 1514, consolidando o padroado português como uma instituição de autoridade eclesiástica nos domínios ultramarinos¹⁹.

Durante o Renascimento, os papas, mais preocupados com a política europeia e com o avanço do protestantismo e do poder turco, delegaram aos monarcas ibéricos a tarefa de evangelizar os territórios recém-descobertos. Assim, Roma conferiu à Coroa portuguesa não só a responsabilidade, mas também poderes amplos sobre a estrutura eclesiástica local, como o direito de indicar bispos e controlar os recursos eclesiásticos, em troca da manutenção material das missões e da hierarquia eclesiástica.

Esses direitos, no caso português, foram em parte vinculados à Ordem de Cristo, uma ordem religioso-militar que herdou os bens e funções da extinta Ordem dos Templários, sendo formalmente incorporada à Coroa. O rei português, como grão-mestre da Ordem, passou a ser visto como um “prelado espiritual” com jurisdição superior à de qualquer autoridade eclesiástica no Oriente e demais territórios sob padroado. Isso permitiu que os reis portugueses atuassem de maneira independente em relação à Santa Sé em muitos aspectos da administração religiosa ultramarina.

Alguns adeptos do padroado afirmavam que o rei de Portugal era uma espécie de núncio do papa e que a sua legislação eclesiástica tinha a força dos decretos canônicos. Pombal, com o seu absolutismo real levado ao exagero, disse ao arcebispo de Goa recentemente nomeado, em 1774, que o rei de Portugal, em virtude da sua posição de grão-mestre da Ordem de Cristo, era um «prelado espiritual» com jurisdição e poderes «superiores a todos os prelados das dioceses e aos ordinários das ditas igrejas no Oriente». Sem que fossem tão longe, sucessivos reis de Portugal agiram sem dúvida como se os bispos e o clero do ultramar fossem, em muitos aspectos, simples funcionários do Estado, como os vice-reis ou os governadores. Davam-lhes ordens sem qualquer consulta a Roma, controlavam as suas actividades, e legislavam frequentemente em assuntos eclesiásticos.²⁰

¹⁹ BOXER, Charles R., O império colonial português (1415-1825), p. 224.

²⁰ BOXER, Charles R., O império colonial português (1415-1825), p. 225 e 226.

Na prática, os reis portugueses controlavam rigidamente as atividades missionárias e eclesiásticas nos territórios sob seu domínio, exigindo que qualquer bula, breve ou ordem papal só tivesse validade se passasse pelo *Regium Placet* – a chancela da Coroa²¹. Esse controle reforçava a autonomia da monarquia portuguesa em relação ao papado, mesmo sob a aparência de uma delegação legítima de autoridade. A missão religiosa adquiriu, então, uma dupla face: de um lado, evangelizadora; de outro, colonizadora. Com a construção de paróquias, a administração dos sacramentos, a criação de registros civis e a ação disciplinadora, o clero possuía um controle efetivo sobre as populações indígenas e africanas.²²

Para os povos originários, esse processo envolveu uma tentativa sistemática de desmonte cultural. Os costumes indígenas foram retratados como demoníacos e degenerados, justificando-se a sua substituição pelos valores cristãos. Segundo Ronaldo Vainfas, a demonização da cultura indígena foi uma das estratégias centrais do discurso missionário, como meio de propagação dos dilemas religiosos presentes nas doutrinas européias. As práticas culturais indígenas eram retratadas como atributos do demônio.

Prisioneiros da confusão entre céu e inferno que tentavam dirimir na velha cristandade, os europeus a reproduziriam no trópico. Afinal, lembra-nos Delumeau, foram eles que trouxeram para a América o seu próprio diabo nos porões de seus navios. Trouxeram o demônio, e também seus conflitos e dilemas religiosos, que não tardariam a projetar-se em seus discursos e imagens acerca do índio. Jean de Léry compararia, como se viu, os caraíbas aos frades católicos, uns e outros idólatras no juízo de um bom huguenote. Mas Anchieta, por seu turno, transformaria em diabos os índios aliados aos franceses, no Auto de São Lourenço, para glória d'el rei e para bem do catolicismo português na terra brasileira.²³

Tal perspectiva inscrevia a escravidão como parte de um plano divino de purificação espiritual, o que foi reforçado por catecismos voltados especificamente aos escravizados e escravizadas, como as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, promulgadas em 1707.²⁴ A legitimação religiosa da colonização manifestava-se também no plano institucional. A Igreja operava como braço espiritual do Estado, mas também como sua aliada administrativa.

²¹ BOXER, Charles R., O império colonial português (1415-1825), p. 226.

²² ALMEIDA, Maria C. R., Evangelizar e Reinar, p. 118-124.

²³ VAINFAS, Ronaldo, A heresia dos índios, p. 63.

²⁴ CASIMIRO, Ana P. B. S., Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, p. 06.

Paróquias mantidas pela Coroa eram criadas em regiões com importância econômica e política, fortalecendo a presença estatal sob o pretexto de prover os sacramentos.²⁵ A consolidação das paróquias obedecia menos a critérios pastorais e mais a interesses fiscais e de controle territorial. Essa lógica se estendia à própria nomeação de párocos, controlada pela Coroa por meio da “Mesa da Consciência e Ordens”.²⁶ Os padres, nomeados em caráter vitalício, tornavam-se funcionários da Coroa, assegurando que a Igreja atuasse em sintonia com os interesses do Estado, inclusive na sustentação do trabalho compulsório e na repressão de movimentos de resistência, como os quilombos.

No entanto, é preciso destacar alguns movimentos ocorridos no cenário colonial que representaram certo descontentamento do Estado para com a Igreja. O Estado por sua vez teve que provocar mudanças administrativas, inclusive em contextos religiosos, para reafirmar a sua soberania. A transição ocorrida com o processo de aldeamento, especialmente a partir do Alvará régio de 7 de julho de 1755, marcou um deslocamento na relação entre a Igreja, o Estado e os povos indígenas. Até esse momento, os missionários, notadamente os jesuítas, exerciam um papel central na organização dos aldeamentos, atuando não apenas como evangelizadores, mas também como administradores e defensores da relativa autonomia dos indígenas frente à exploração colonial. Com o alvará de 1755, o chamado “poder temporal” dos missionários foi formalmente suprimido, transferindo a autoridade sobre os aldeamentos às autoridades civis da colônia. Essa medida se inscreve no contexto mais amplo do reformismo pombalino, que visava submeter a Igreja ao controle do Estado e racionalizar a administração colonial segundo os princípios do despotismo esclarecido e do mercantilismo. A expulsão dos jesuítas, como sugerido por Eduardo Hoornaert, consolidou essa transição, desmontando a principal barreira institucional que até então protegia os indígenas de uma exploração mais direta pelos colonos e colonas.

O impacto dessa mudança foi imediato e profundo: os aldeamentos, antes estruturados sob a lógica missionária, foram rapidamente descaracterizados. A presença dos colonos dentro das aldeias alterou sua organização social, facilitando o processo de miscigenação. Trata-se, na verdade, de uma estratégia de dominação disfarçada, pela qual a assimilação forçada e a perda das identidades

²⁵ RIBEIRO, Darcy, *O Povo Brasileiro*, p. 385.

²⁶ HOORNAERT, Eduardo, *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*, p. 16.

culturais dos povos originários serviam aos interesses econômicos da metrópole. Mesmo diante desse cenário de retração e opressão, alguns missionários e missionárias mantiveram seus esforços de aldeamento e evangelização, agora sob condições bem mais adversas. A “lei inexorável do capitalismo”, como bem define Eduardo Hoornaert, passou a ditar o ritmo da expansão colonial, empurrando as fronteiras econômicas e territoriais para dentro do interior do Brasil e submetendo cada vez mais comunidades indígenas à lógica da acumulação, do trabalho forçado e da integração forçada ao sistema colonial.²⁷

Os leigos conseguiram importantes organizações dentro da Igreja no Brasil, pelas confrarias, irmandades ou ordens terceiras, herdadas do passado português, que floresceram nas vilas brasileiras e especialmente em Minas Gerais. As irmandades, representavam a verdade racial, social e ideológica da sociedade: havia irmandades de pretos (Rosário, São Benedito, Santa Ifigênia), de pardos (Conceição, Amparo, Livramento, Patrocínio), de brancos (Santíssimo Sacramento, São Francisco, Nossa Senhora do Carmo, Santa Casa de Misericórdia). Havia irmandades de proprietários, comerciantes, militares, trabalhadores, escravos. As irmandades revelavam a sua “verdade” por ocasião das festas, procissões e promessas (Azzi, 1977, 234). Não se pode duvidar do caráter eminentemente leigo da tradição católica no Brasil.²⁸

Assim, o processo de aldeamento pós-1755 representa não apenas uma mudança de gestão administrativa, mas uma transição de paradigma: da proteção religiosa (ainda que limitada e instrumental) para uma apropriação estatal e econômica sistemática das populações indígenas e de seus territórios. É a passagem da missão evangelizadora para a máquina colonial. Contudo, isso não descaracterizou o papel da Igreja que, para além de um mero instrumento espiritual, serviu também na sustentação ideológica e prática da colonização. Ao revestir de sacralidade a dominação territorial e a escravização, a Igreja também legitimou a violência colonial como parte de um plano divino. Assim, sintetiza-se que a construção da cristandade na América portuguesa só pode ser compreendida à luz das injunções políticas, econômicas e socioculturais que moldaram a relação entre Igreja e Estado.

²⁷ HOORNAERT, Eduardo, *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*, p. 16-22.

²⁸ HOORNAERT, Eduardo, *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*, p. 21 e 22.

1.2.1.1

A Evangelização dos povos originários

O princípio que permeava a relação entre Igreja e Estado era o de que a religião seria imprescindível para o projeto civilizatório em questão. A Igreja, portanto, não apenas propagava a fé cristã, mas promovia a homogeneização cultural que sustentava o domínio político e territorial da monarquia portuguesa no ultramar. O projeto evangelizador da Igreja Católica junto aos povos originários na América portuguesa não pode ser compreendido como um simples exercício de conversão religiosa. Ao contrário, tratava-se de uma ação estruturante da colonização, profundamente imbricada nos interesses imperiais, com efeitos duradouros sobre a cultura, a organização social e a própria existência das populações indígenas.²⁹ A evangelização constituiu, assim, um dispositivo complexo de dominação simbólica e material, sustentado por discursos salvíficos e teológicos que no intuito de propagar a fé e de inserir mais pessoas à cristandade, tornou-se um dos mecanismos para tornar o indígena em súdito vassalo da monarquia. Nessa direção, o processo de evangelização do Brasil será trabalhado através dos cinco ciclos sugerido por Eduardo Hoornaert em sua obra “A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)”.

A evangelização do Brasil nos primeiros três séculos operou-se em cinco movimentos ou ciclos: o litorâneo, o sertanejo, o maranhense, o mineiro e o paulista. Concorreram para ela quatro ordens religiosas dependentes do Padroado Real (Lisboa): os jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos, além de duas ordens que dependiam da *De Propaganda Fide* (Roma): os capuchinhos e oratorianos. Isso em termos muito gerais.³⁰

A evangelização dos povos originários no Brasil durante o período colonial não foi um movimento homogêneo nem exclusivamente espiritual. Ela se deu em cinco grandes ciclos - litorâneo, sertanejo, maranhense, mineiro e paulista -, profundamente entrelaçados com os interesses econômicos, militares e políticos do Império português. A religião cristã, longe de ser apenas instrumento de salvação, tornou-se um poderoso vetor de dominação, disciplina e reorganização social, muitas vezes à custa da destruição das culturas indígenas e da imposição de uma nova ordem fundada no trabalho compulsório e na obediência.

²⁹ HOORNAERT, Eduardo (Org), História da Igreja na Amazônia, p. 56.

³⁰ HOORNAERT, Eduardo, A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800), p. 28.

No ciclo litorâneo³¹, estabelecido nas primeiras décadas da colonização, a Igreja, especialmente por meio da Companhia de Jesus, atuou na região onde se implantou a economia açucareira. Nesse contexto, a missão católica se articulou com o projeto colonial através da criação de colégios e aldeamentos. Os jesuítas, como Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, tentaram preservar os indígenas do escravismo através do isolamento em aldeias cristianizadas. Porém, essa tentativa precisou lidar com algumas intercorrências: os aldeamentos tornaram-se locais de doenças, desagregação cultural e morte em massa. A lógica do engenho, sustentada pela aliança entre religião e militarismo, venceu qualquer intento de preservar os modos de vida indígenas. Os africanos e africanas, importados para suprir a recusa indígena ao trabalho forçado, foram catequizados em português e nunca foram alvo de missões específicas, sendo considerados parte da estrutura familiar dos senhores de engenho.

Com o avanço da colonização para o interior, surge o ciclo sertanejo³², associado à criação de gado e ao abastecimento alimentar dos engenhos litorâneos. Os sertões também se tornaram zona de caça de indígenas, usados como mão de obra em períodos de crise. Nesse novo cenário, capuchinhos, oratorianos, franciscanos e jesuítas atuaram na fundação de aldeamentos. Os jesuítas buscaram criar missões afastadas das fazendas e vilas, numa tentativa de evitar os erros do litoral. Mas, mesmo com esses esforços, os indígenas continuaram a ser dizimados por doenças e pelas incursões armadas dos colonos e colonas. O ciclo sertanejo evidenciou o esvaziamento progressivo da ação missionária, especialmente após as reformas pombalinas, que extinguíram o poder temporal dos religiosos e transformaram aldeamentos em paróquias, integradas à estrutura estatal.

No Norte, o ciclo maranhense³³ se deu no contexto da disputa imperial entre Portugal e Espanha pelo controle da Amazônia. Os missionários - sobretudo jesuítas, carmelitas e franciscanos -, acompanharam as expedições militares que fundaram fortalezas e vilas em pontos estratégicos do rio Amazonas e seus afluentes. A evangelização na região andou de mãos dadas com o controle territorial e a exploração das “drogas do sertão”. Os jesuítas obtiveram poder

³¹ HOORNAERT, Eduardo, *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*, p. 28 – 34.

³² HOORNAERT, Eduardo, *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*, p. 34 – 37.

³³ HOORNAERT, Eduardo, *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*, p. 37 – 60.

considerável por meio dos aldeamentos, que passaram a controlar a economia local e a organizar milícias indígenas. Esse poder gerou tensões com os colonos e resultou na expulsão da ordem em 1759. A atuação do padre Antônio Vieira nesse ciclo revela a ambiguidade da missão católica: embora defensor dos direitos dos indígenas à salvação, Vieira nunca rompeu com o paradigma colonial e via a missão como uma responsabilidade messiânica do reino de Portugal, subordinando a liberdade à evangelização.

Com o descobrimento do ouro, iniciou-se o ciclo mineiro³⁴, que marcou um ponto de inflexão no padrão missionário. A Coroa portuguesa, preocupada com o controle do ouro, proibiu a entrada de grupos religiosos nas regiões mineradoras e expulsou os jesuítas que lá atuavam. A estrutura eclesiástica tradicional foi substituída por ordens terceiras e irmandades leigas, que organizaram a vida religiosa nas vilas do ouro. O catolicismo mineiro esteve mais voltado para os aspectos de controle moral e a obediência social, do que à salvação espiritual. Os povos originários foram praticamente excluídos desse contexto, e os escravizados e escravizadas africanos passaram a ocupar o centro da estrutura produtiva. A evangelização deu lugar a uma religiosidade também comprometida com a ordem econômica e social vigente, marcada pela violência, o racismo e a desigualdade.

Por fim, o ciclo paulista³⁵, iniciado com o Colégio de São Paulo de Piratininga em 1554, é notável pela profunda contradição entre o projeto jesuítico e os interesses dos colonos e colonas locais. Os jesuítas foram expulsos de São Paulo em 1640 por se oporem à escravização dos indígenas, e só retornaram sob a condição de não interferirem nas “questões de índios”. Esse ciclo consolidou uma sociedade mameluca guerreira, voltada à captura de indígenas para venda ou uso como escravizados e escravizadas. As famosas bandeiras partiram dessa realidade, associando violência e religião, com capelães acompanhando expedições que destruíam aldeamentos no interior. Quando os paulistas abandonaram a caça aos indígenas em favor da mineração, o ciclo paulista se fundiu ao mineiro, perpetuando o domínio econômico e militar sob o manto de uma religiosidade moldada pela conquista.

Em todos os ciclos, a evangelização funcionou menos como ato de fé e mais como instrumento de reorganização social dentro do projeto colonial.

³⁴ HOORNAERT, Eduardo, *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*, p. 60 – 62.

³⁵ HOORNAERT, Eduardo, *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*, p. 62 – 64.

Os diversos ciclos missionários no Brasil coincidem com as etapas da sucessiva integração de áreas brasileiras dentro de um sistema mundial emanado da Europa e baseado numa divisão “geográfica” do trabalho. Os que vieram em nome dos Estados fortes do centro do sistema exigiam dos habitantes das áreas periféricas um trabalho forçado extremamente penoso, possibilitado pelo mecanismo jurídico da escravidão.³⁶

Os aldeamentos, mesmo nos seus momentos mais idealizados, nunca escaparam de seu papel de instrumento de controle. Os povos indígenas foram convertidos à força, reeducados, dispersos ou mortos. A catequese também funcionou como uma forma de domesticação cultural e espiritual, e a Igreja, longe de ser contraponto ao poder, foi seu braço ideológico. A cruz, nesse contexto, marchava junto com a espada.

A missão legitimou a escravidão, em grande parte. No primeiro tratado teológico escrito a partir da experiência missionária brasileira, o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556) (MB, II, 317-344), o jesuíta Manuel da Nóbrega (1517-1570) defendeu a tese segundo a qual a conversão do indígena só se torna possível após a sujeição dele. Desta forma a colaboração entre militares e missionários foi legitimada. Mais tarde o famoso jesuíta Antônio Vieira (1608-1697) expôs em numerosos escritos sua visão acerca da colonização do Brasil, segundo a qual esta colonização está inserida numa ordem global emanada de Deus no sentido de permitir a evangelização do mundo inteiro. Sem colonização torna-se impossível a evangelização universal, assevera Vieira.³⁷

A história da evangelização no Brasil colonial, ao longo de seus diferentes ciclos, constitui-se como expressão de um processo complexo de assimilação e adaptação, resultante da interação entre fé, poder e resistência. Trata-se de uma trajetória marcada simultaneamente pela dor da opressão e pela dignidade dos sujeitos históricos que, mesmo submetidos a violências estruturais, empenharam-se na preservação de suas crenças, de seus corpos e de suas memórias.

³⁶ HOORNAERT, Eduardo, *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*, p. 64.

³⁷ HOORNAERT, Eduardo, *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*, p. 64 e 65.

1.2.1.2

Os desencontros da visão salvacionista

Na construção histórica do Brasil, o embate entre os projetos utópicos dos religiosos e religiosas e os interesses pragmáticos dos colonos e colonas revelou-se uma das tensões mais emblemáticas do período colonial. Revela-se então, um conflito de fundo teológico, político e civilizacional: de um lado, os religiosos - jesuítas, franciscanos e outros -, investidos de um ideal messiânico de regeneração espiritual do Novo Mundo; de outro, os colonos e colonas, movidos por um espírito de lucro, posse e dominação. A contradição entre esses dois projetos, ambos salvacionistas à sua maneira, não apenas moldou as bases da sociedade colonial brasileira, mas também escancarou a violência implícita em toda utopia quando submetida à realidade do poder.

Os religiosos, especialmente os jesuítas, viam no Novo Mundo uma oportunidade única para a construção de uma sociedade que retomasse os ideais do cristianismo primitivo, uma “Cidade Cristã”, como a descreve Darcy Ribeiro, fundamentada na solidariedade, na comunhão dos bens e na pureza dos primeiros tempos apostólicos. A sua missão estava muito além da catequese; aspiravam instaurar o Reino de Deus na Terra, fundando repúblicas de indígenas convertidos e convertidas, onde prevalecessem os valores do amor divino, da oração e da igualdade. Era a tentativa de realizar, neste mundo, as profecias joaquinistas de um tempo final - a Era do Espírito Santo - em que o sofrimento daria lugar à redenção universal.

A tarefa a que os missionários se propunham não era transplantar os modos europeus de ser e de viver para o Novo Mundo. Era, ao contrário, recriar aqui o humano, desenvolvendo suas melhores potencialidades, para implantar, afinal, uma sociedade solidária, igualitária, orante e pia, nas bases sonhadas pelos profetas. [...] Encarnada nos corpos indígenas, a cristandade ingressaria no Milênio Joaquinista, em que a felicidade se alcançaria neste mundo. No Brasil, os jesuítas foram adiante no mesmo caminho, reinventando a história.³⁸

Em sentido contrário, os colonos e colonas buscavam a efetivação de um modelo mercantilista de colonização, no qual a terra e os corpos indígenas eram meios para a produção de riqueza e ascensão social. O “mundo sadio dos

³⁸ RIBEIRO, Darcy, O Povo Brasileiro, p. 60 e 61.

negócios” que desejavam transplantar para o Brasil não comportava os freios morais e espirituais das utopias religiosas. Para eles e elas, os indígenas representavam força de trabalho, e os obstáculos impostos pelas missões, que impediam a sua escravização ou tentavam isolá-los e isolá-las sob a tutela clerical, eram vistos como entraves à prosperidade da colônia. Esse antagonismo rapidamente ultrapassou os limites da convivência paralela e explodiu em conflitos diretos.

Essas utopias se opunham tão cruamente ao projeto colonial que a guerra se instalou prontamente entre colonos e sacerdotes. De um lado, o colono, querendo pôr os braços índios a produzir o que os enriquecesse, ajudados por mundanos curas regulares dispostos a sacramentar a cidade terrena, dando a Deus o que é de Deus e ao rei o que ele reclamava. [...] mesmo onde as missões se implantaram produtivas e até rentáveis para a própria Coroa - como ocorreu com as dos Sete Povos, no sul, e ao norte, na missão tardia da Amazônia - prevaleceu a vontade do colono, que via nos índios a força de trabalho de que necessitava para prosperar.³⁹

O conflito salvacionista assumiu tons mais dramáticos com a trajetória ambígua e dolorosa dos próprios missionários e missionárias. Inicialmente cúmplices silenciosos da violência da conquista, aceitaram a lógica do “mal necessário”⁴⁰, justificando o sofrimento indígena como parte do processo de redenção. Foram importantes agentes para atenuar os horrores da guerra e da escravização, através de discursos missiológicos. Só tardiamente se deram conta da magnitude do desastre ético e espiritual que ajudaram a perpetuar. E quando finalmente se insurgiram, sua resistência foi vencida pelo poder avassalador do projeto colonial.

A crise instaurada nos projetos missionários não se deve apenas à oposição dos colonos e das colonas, ou à opção das coroas ibéricas pela exploração econômica. Há uma dimensão paradoxal nesse colapso: foi o próprio sucesso inicial das missões que selou seu destino. Ao se tornarem reinos independentes demais, ao idealizarem uma cristandade indígena autônoma e não submetida à lógica do Estado colonial, os religiosos e religiosas se tornaram perigosos. A radicalidade de seu projeto - falar as línguas indígenas, pregar a igualdade, resistir à escravização - ameaçava as estruturas fundantes do império colonial. E por isso foram desmantelados, expulsos, substituídos por uma ordem secular e utilitária.

³⁹ RIBEIRO, Darcy, *O Povo Brasileiro*, p. 61.

⁴⁰ HOORNAERT, E. et al. *História da Igreja no Brasil*, p. 410.

Esses desencontros revelam uma profunda fissura na identidade colonial brasileira: entre a utopia e o lucro, entre a cruz e a espada, entre o idealismo seráfico e o pragmatismo brutal. O projeto religioso não era isento de contradições ou violências, mas oferecia uma alternativa simbólica à colonização predatória. Ainda que falido historicamente, legou ao Brasil uma memória de resistência e de sonho, mostrando que outras formas de convivência e de humanidade eram possíveis - ainda que, no final, sufocadas sob o peso da realidade colonial.

O conflito entre o projeto utópico-religioso e o projeto colonial-mercantil não apenas marcou a gênese da sociedade brasileira, mas deixou heranças simbólicas profundas que ainda hoje reverberam no imaginário coletivo do país. O ideal de um Brasil como terra de redenção, onde seria possível construir uma sociedade justa, fraterna e espiritualizada, ressurgue ciclicamente na história nacional, ora como discurso político messiânico, ora como fundamento de movimentos sociais, religiosos ou culturais que sonham com a regeneração moral do povo. Ao mesmo tempo, a prevalência histórica do modelo colonial, com a sua lógica de dominação, exploração e naturalização da desigualdade, sedimentou uma cultura onde a conciliação, entre interesses privados e valores éticos, permanece frágil.

Assim, os desencontros das visões salvacionistas não são apenas um capítulo do passado colonial. Eles constituem um paradigma duradouro da formação brasileira: o confronto entre utopias e pragmatismos, entre fé e violência, entre promessa e frustração. Compreendê-los é não apenas lançar luz sobre os fundamentos do Brasil, mas também sobre os impasses e esperanças que ainda moldam o presente.

1.2.2

Os Protestantes em solo brasileiro

A presença do protestantismo em território brasileiro é marcada por um percurso histórico denso e multifacetado, que atravessa diferentes períodos, contextos e motivações. Inicialmente caracterizada por breves tentativas de inserção durante o período colonial, sua presença foi marginal frente ao catolicismo, religião oficial do Império Português e elemento central da

colonização. No entanto, essas incursões iniciais, embora pontuais e de curta duração, lançaram as primeiras sementes da fé reformada em solo brasileiro.

A presença efetiva do protestantismo em solo brasileiro só se consolidou, de fato, no século XIX, com dois vetores principais: a imigração e a missão. O protestantismo de imigração, estimulado pela abertura dos portos e pela política de atração de colonos e colônias europeus após 1810, trouxe ao país grupos de luteranos, de anglicanos e de episcopais que, mesmo gozando de liberdade religiosa segundo a Constituição de 1824, restringiram-se a núcleos étnicos fechados, sem buscar a evangelização da população local. Em contraste, o protestantismo de missão, iniciado na década de 1850 com a chegada de missionários e missionárias estadunidenses, representou uma abordagem evangelizadora e integradora, orientada à formação de igrejas nacionais voltadas para o público brasileiro. Comunidades de fé presbiteriana, metodista, batista, episcopal e congregacional passaram a atuar em território nacional com ênfase na pregação em português, na fundação de escolas, produção de literatura religiosa acessível e integração à sociedade local.

Embora marcado por forte impulso missionário, o protestantismo de missão não esteve isento de contradições. Seu discurso evangelizador, ao mesmo tempo em que criticava o catolicismo e a colonização portuguesa, carregava traços de uma nova mentalidade colonial, agora moldada pelo ideário imperialista dos Estados Unidos. Nesse sentido, sua atuação pode ser compreendida também como parte de um projeto de influência cultural e política, ainda que tenha gerado frutos importantes para a pluralidade religiosa brasileira e contribuído significativamente para a formação de comunidades protestantes em áreas urbanas e periféricas.

Portanto, a trajetória do protestantismo no Brasil é marcada por tensões e descontinuidades, mas também por adaptações e permanências. De presença episódica e marginal, tornou-se força relevante na paisagem religiosa brasileira, especialmente a partir do século XIX, com impactos duradouros na cultura, na política e na vida social do país.

1.2.2.1

As primeiras incursões

A história do protestantismo no Brasil remonta aos primeiros séculos de colonização, ainda que a sua presença tenha sido inicialmente episódica e marginal em relação ao catolicismo, religião oficial do Estado português. A chegada dos primeiros grupos protestantes ao território brasileiro está intrinsecamente ligada ao contexto das disputas coloniais entre as potências européias, e à resistência ao monopólio católico imposto pela Coroa portuguesa e pela Igreja Católica Romana.

Um dos primeiros registros de protestantes no Brasil foi a presença de calvinistas franceses, os *huguenotes*, no Brasil Colônia, mais especificamente na baía de Guanabara entre 1555 e 1560. Um episódio singular e breve da história do protestantismo em território brasileiro. Esta tentativa de colonização francesa, conhecida como França Antártica, foi liderada pelo vice-almirante Nicolau Durand de Villegaignon, que almejava fundar uma colônia onde os calvinistas perseguidos na França pudessem exercer sua fé com liberdade.

Villegaignon chegou ao Brasil com cerca de 400 homens e proclamou-se simbolicamente “rei da América”. Contava com o apoio do almirante Gaspar de Coligny, um influente protetor dos *huguenotes*. Entretanto, desde o início, a empreitada foi marcada por tensões. Villegaignon desconfiava tanto dos indígenas quanto dos próprios colonos e colonas. Seu temperamento autoritário agravou os conflitos, especialmente quando ele passou a questionar doutrinas centrais do calvinismo, o que gerou disputas teológicas intensas.

Em setembro de 1556, quando um contingente de umas 280 pessoas partiu da França para vir reforçar a colônia, se lhes associaram, às expressas instâncias de Villegaignon, doze calvinistas de Genebra, trazendo credenciais do próprio Calvino. Havia entre eles dois pastores ordenados, Pierre Richier e Guillaume Chartier. Chegando a seu destino em março de 1557, foram recebidos com alegria, e Villegaignon surpreendeu todo o mundo pelas suas manifestações de profunda piedade.⁴¹

Os representantes calvinistas, Richier e Chartier, confrontaram Villegaignon sobre questões religiosas como o uso da transubstanciação e a invocação dos

⁴¹ HOORNAERT, Eduardo. et al. História da Igreja no Brasil, p. 137.

santos. “O conflito foi levado ao extremo de Chartier voltar à Europa para pedir o parecer das autoridades calvinistas, enquanto que Richier ficou na colônia para exercer o pastorado.”⁴² Estas atitudes revelou a intolerância de Villegaignon, que levou à expulsão de vários *huguenotes* da ilha, e aos que ficaram foram obrigados a redigir uma confissão pública de fé - a *Confessio Fluminensis* -, que, julgada pelos seus traços calvinistas, desencadeou a execução de alguns dos seus assinantes. “E com isto termina o episódio dos *huguenotes* na Guanabara. A perda da proteção de Coligny e outros fatores obrigaram Villegaignon a repatriar-se, provavelmente antes de 1560, ano em que portugueses reconquistaram a Guanabara.”⁴³

Apesar de seu fervor religioso, os *huguenotes* demonstraram nenhum interesse em converter os indígenas. Quando foram convidados por Villegaignon a se retirarem para o continente, protestaram afirmando que não poderiam, em sua consciência, conviver com os indígenas, totalmente ignorantes da religião cristã. Tal postura revela uma barreira cultural e religiosa que impediu qualquer aproximação missionária significativa.⁴⁴

Outra presença protestante marcante, mas também breve, em solo brasileiro foi a ocupação holandesa no Nordeste (1630-1654), promovida pela Companhia das Índias Ocidentais. Esta, fundada em 1621, foi “a concretização de um projeto que rondava muitas cabeças das Províncias Unidas dos Países Baixos há um bom tempo; mas é a Usselincx, calvinista ortodoxo de Antuérpia, que se deve a iniciativa do movimento que levou a cabo a sua fundação.”⁴⁵ Os neerlandeses calvinistas associados à ocupação viam a colonização não apenas como um empreendimento comercial e estratégico, mas também como uma missão civilizadora e religiosa. Nesse sentido, sua visão do processo de colonização contrastava significativamente com a lógica católica, o que somava-se com a insatisfação dos holandeses diante da união entre as Coroas portuguesa e espanhola, desde 1580⁴⁶. Enquanto os colonizadores portugueses associavam a expansão imperial à propagação da fé católica, os calvinistas holandeses consideravam a disseminação de sua fé como parte de um projeto de reforma

⁴² HOORNAERT, Eduardo. et al, História da Igreja no Brasil, p. 137.

⁴³ HOORNAERT, Eduardo. et al, História da Igreja no Brasil, p. 138.

⁴⁴ HOORNAERT, Eduardo. et al, História da Igreja no Brasil, p. 138 e 139.

⁴⁵ RIBAS, Maria Aparecida de A. B., O Leme Espiritual do Navio Mercante, p. 28.

⁴⁶ BOXER, Charles R., O império colonial português (1415-1825), p. 118.

espiritual e ética, muitas vezes com maior valorização da instrução religiosa, alfabetização e uma abordagem mais racionalizada da fé.⁴⁷

A tentativa de implantar a fé reformada no Brasil sob domínio holandês, especialmente entre os anos de 1630 e 1654, foi marcada por grande empenho por parte de pastores, mestres-escolas e outros agentes religiosos. Todavia, essa empreitada acabou fracassando, em grande parte, devido às adversidades que os predicantes enfrentaram e às contradições presentes no próprio projeto colonial da Companhia das Índias Ocidentais (WIC).

Um dos principais entraves à consolidação do calvinismo foi a escassez de predicantes qualificados. Apesar dos repetidos pedidos da Classe ao governo metropolitano para o envio de mais pastores, o número de enviados nunca foi suficiente para atender à demanda. Além disso, muitos dos que foram designados enfrentaram tragédias ainda durante a travessia atlântica: perderam familiares, adoeceram ou mesmo morreram antes de chegar ao Novo Mundo. Aqueles e aquelas que conseguiam chegar encontravam uma realidade ainda mais desafiadora: emboscadas, doenças tropicais, baixos salários, longas distâncias a percorrer entre comunidades eclesiásticas e uma sobrecarga de funções.

Acrescenta-se a essas dificuldades as tensões internas entre os próprios calvinistas. Divergências teológicas, especialmente entre vertentes mais ortodoxas como o puritanismo, provocaram atritos entre os predicantes, o Sínodo calvinista do Recife e até mesmo com o alto comando da Companhia, os Dezenove Senhores. Essa fragmentação ideológica contribuiu para enfraquecer a missão calvinista, tornando-a menos coesa e eficaz.

Outro fator crucial foi a política religiosa adotada pela Companhia das Índias Ocidentais, que optou por uma relativa tolerância com outros grupos religiosos em nome da estabilidade econômica e política. O clero católico (com exceção dos jesuítas) foi mantido nas áreas sob domínio holandês, e os judeus receberam liberdade de culto, além de privilégios importantes. A presença judaica no Brasil holandês foi particularmente destacada, uma vez que muitos deles desempenhavam papel fundamental na economia da colônia, o que levou o governo a evitar qualquer tipo de ofensiva missionária que pudesse afetar seus interesses.⁴⁸

⁴⁷ RIBAS, Maria Aparecida de A. B., *O Leme Espiritual do Navio Mercante*, p. 30 – 32.

⁴⁸ RIBAS, Maria Aparecida de A. B., *O Leme Espiritual do Navio Mercante*, p. 85 - 87.

Nesse contexto, os predicantes reformados viam frustradas suas tentativas de converter tanto católicos e católicas quanto judeus e judias, pois qualquer iniciativa nesse sentido colidia diretamente com os interesses comerciais da Companhia. A evangelização passou então a se concentrar entre os povos indígenas, considerados aliados estratégicos na conquista e manutenção do território. Embora esse campo tenha oferecido melhores oportunidades de ação missionária, os resultados foram limitados e não bastaram para consolidar o calvinismo como força dominante na região.

Dessa forma, o insucesso do projeto calvinista no Brasil holandês decorreu de um conjunto de fatores: desde a precariedade da estrutura eclesiástica e a resistência do meio natural, até os conflitos internos da própria igreja e a lógica de tolerância seletiva imposta pelos interesses comerciais da Companhia das Índias Ocidentais. No fim, o calvinismo não encontrou terreno fértil para prosperar entre as estruturas luso-brasileiras católicas, judias ou mesmo de maneira plena entre as indígenas, encerrando-se como uma experiência de curta duração e resultados limitados.

1.2.2.2

Presença efetiva

A partir do século XIX, o protestantismo no Brasil assumiu novos contornos com a chegada de missionários e de missionárias, europeus e estadunidenses, em um contexto marcado pela necessidade de imigrantes que se tinha no Brasil.⁴⁹ Sob a regência de D Pedro II, o país passou por uma espécie de favorecimento à imigração protestante, devido a uma expectativa que se tinha sobre a utilidade social que deles poderia advir, através de conhecimentos e serviços práticos. “Para tanto era necessário assegurar aos mais “evoluídos” desses colonos esperados, pertencentes a nações protestantes, a possibilidade de exercer seu culto e de nele educar seus filhos.”⁵⁰

⁴⁹ LÉONARD, Émile G., O Protestantismo Brasileiro, p. 53.

⁵⁰ LÉONARD, Émile G., O Protestantismo Brasileiro, p. 54.

Portanto, cabe ressaltar neste momento que o protestantismo em solo brasileiro teve dois vetores principais de entrada: o de imigração e o de missão.⁵¹ O primeiro, ligado à chegada de imigrantes europeus após a abertura dos portos ao comércio exterior, em 1810, e o estímulo estatal à imigração, que consistiu, sobretudo, na vinda de congregações luteranas, de anglicanas e episcopais. Embora tenham se estabelecido legalmente dentro dos limites da tolerância religiosa previstos na Constituição de 1824, sua atuação permaneceu restrita aos seus próprios círculos étnicos e linguísticos, com pouca ou nenhuma inserção junto à população brasileira em geral.

Esses grupos mantinham-se voltados às suas comunidades de origem, reproduzindo práticas religiosas e culturais europeias sem buscar, de forma sistemática, o proselitismo. Desse modo, o protestantismo de imigração não teve grande impacto na formação religiosa ou cultural mais ampla do Brasil, permanecendo como um fenômeno isolado, limitado a colônias ou núcleos específicos de imigrantes.

Em contraste, a partir da década de 1850, com a chegada de missionários e de missionárias protestantes estadunidenses, iniciou-se um movimento com intencionalidade evangelizadora e adaptado ao contexto brasileiro. Missionários e missionárias presbiterianos, metodistas, batistas, congregacionais e episcopais vieram com o claro objetivo de propagar a sua fé entre o povo brasileiro. Diferentemente dos imigrantes europeus, esses agentes não se limitaram a atender comunidades estrangeiras: aprenderam a língua portuguesa, fundaram escolas, editaram materiais religiosos acessíveis ao público local e se engajaram diretamente na formação de igrejas nacionais, voltadas para os brasileiros e brasileiras.

Foi, justamente, nesse ambiente fértil que encontramos incentivos ao trabalho missionário protestante no Brasil, como foi o caso do relatório da Junta de Missões Estrangeiras, em Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos da América, em 1859.

Proposta de Missão no Brasil

Já há algum tempo que a comunidade cristã tem tido sua atenção voltada para o Brasil como campo atraente de trabalho missionário, com apelo especial às igrejas evangélicas deste país.

⁵¹ MENDONÇA & P.V.F., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 12.

O território brasileiro é mais vasto que o nosso; o clima é igualmente variado e saudável; o solo se presta tanto a produtos de clima temperado como de clima tropical; a população ainda é relativamente pequena; os recursos, ricos e vários, ainda estão em grande parte inexplorados. [...] Provavelmente não está longe o dia em que o Brasil terá seu lugar entre as nações mais importantes da Terra em população e nos outros elementos de grandeza nacional. E de alta importância para seu presente e para seu bem-futuro, que a mente nacional esteja imbuída de ideias e princípios religiosos corretos, e estes deverão proceder, em primeiro lugar, das igrejas evangélicas de nosso país. Talvez jamais tenha havido época mais oportuna que esta para agirmos. É certo que o catolicismo romano é a religião oficial do país, mas o governo é liberal, e também o é grande parte das classes mais inteligentes; ao mesmo tempo, a tolerância religiosa é garantida por textos legais. [...] Sem dúvida a missão será um tanto experimental. Seus primeiros objetivos serão: explorar o território, verificar os meios de atingir com sucesso a mente dos naturais da terra, e testar até que ponto a legislação favorável à tolerância religiosa será mantida. Se o resultado dessas investigações for positivo - e temos plenas razões para supor que sim - a missão poderá depois ser ampliada em termos que as circunstâncias justifiquem.⁵²

Esse caráter missionário, propositivo e integrador foi decisivo para que o protestantismo de missão se tornasse um vetor relevante da pluralidade religiosa no Brasil, especialmente nas regiões urbanas e entre as classes médias emergentes. Ao investir na pregação, na educação e na produção de literatura, os missionários e as missionárias construíram pontes com a cultura local e estruturaram comunidades religiosas com maior capacidade de crescimento e inserção social.⁵³

O protestantismo de missão, contudo, pôde ser percebido com características que evidenciaram certa contradição dentro do movimento. Ainda que formulasse críticas à colonização portuguesa e à Igreja Católica, o protestantismo, por diversas vezes, reproduziu uma lógica colonizadora, sobretudo quando a sua proposta evangelizadora assumia contornos de um projeto civilizatório, direcionado à imposição de valores ocidentais sobre os povos latino-americanos. A atuação missionária frequentemente refletia os interesses geopolíticos de uma nação estadunidense, que, na segunda metade do século XIX, já manifestava uma política imperialista, pois estava assumindo o lugar de uma das grandes potências econômicas mundiais.⁵⁴ Assim, “o ideário messiânico [estadunidense], que se expressa civilmente, isto é, de preferência extra-eclesialmente, impulsiona seu protestantismo para a América Latina [...]”⁵⁵ Ao reproduzir os traços do ideário estadunidense em solo brasileiro, a custo de uma

⁵² RIBEIRO, Boanerges, *Protestantismo e Cultura Brasileira*, p. 17 e 18.

⁵³ LÉONARD, Émile G., *O Protestantismo Brasileiro*, p. 88 e 89.

⁵⁴ FRANCO, Deinze de A. et al, *História das Sociedades*, p. 184.

⁵⁵ MENDONÇA & P.V.F., *Introdução ao protestantismo no Brasil*, p. 14.

aproximação mais piedosa junto a sociedade “original”, o protestantismo pode ser associado a uma forma de neocolonialismo cultural e religioso, mesmo que ao longo dos anos tenha se consolidado como importante força de transformação social em contextos urbanos e periféricos.⁵⁶

⁵⁶ MENDONÇA & P.V.F., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 13 e 14.

2

Identidade batista brasileira sob os ventos estadunidenses

Neste capítulo, será abordada a formação da identidade batista contemporânea no Brasil, com foco nos aspectos históricos e culturais que moldaram sua trajetória. Para compreender essa identidade de forma mais ampla, é essencial considerar o contexto em que o protestantismo se desenvolveu no país. Como observa Antônio Gouveia Mendonça, o protestantismo que chega ao Brasil, especialmente a partir do século XIX, é fortemente influenciado pelo modelo estadunidense. Essa influência não se restringe apenas à teologia ou à organização eclesiástica, mas também envolve práticas culturais, visão de mundo e estratégias missionárias.

O protestantismo brasileiro segue sendo uma projeção do protestantismo norte-americano. Direta ou indiretamente, as Igrejas brasileiras, ao menos as de origem missionária, alimentam-se do ideário da religião civil norte-americana. Como nem sempre as Igrejas norte-americanas são fiéis ao antigo ideário dos fundadores da sua nação, consubstanciado na religião civil, há choques e atritos que se propagam como que em ondas até as Igrejas brasileiras. Esse fator é um dos pontos importantes para se compreender o comportamento das Igrejas brasileiras em relação à sociedade civil, já que elas tendem, talvez por serem minoritárias e, portanto, sujeitas ao reforço constante de sua auto-identificação, a acompanhar as ondas de conservadorismo das Igrejas norte-americanas.⁵⁷

Portanto, ao se pensar a identidade batista brasileira, é necessário compreender o protestantismo brasileiro através de um filtro estadunidense. A atuação dos missionários e das missionárias enviados dos Estados Unidos, bem como a formação de igrejas nacionais sob orientação e valores importados daquele país, são elementos fundamentais para entender o modo como os batistas se estabeleceram, se organizaram e se desenvolveram no Brasil. A partir dessa perspectiva, este capítulo explorará alguns marcos históricos, sociais e teológicos que contribuíram para a configuração dos batistas contemporâneo no contexto brasileiro.

⁵⁷ MENDONÇA & P.V.F., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 13 e 14.

2.1

Os Batistas Estadunidenses em solo brasileiro

Como já discutido anteriormente, o protestantismo chegou ao Brasil por meio de duas principais vertentes: o protestantismo de imigração e o protestantismo de missão. Essa dualidade também se reflete na trajetória dos batistas em solo brasileiro. Ainda que a sua identidade venha a ser fortemente marcada pelo caráter missionário, é importante reconhecer uma contribuição inicial do grupo de imigrantes batistas. Foi através dos imigrantes estadunidenses que surgiu a primeira igreja batista no Brasil - a Igreja Batista em Santa Bárbara, estado de São Paulo. Também conhecida como a Primeira Igreja Batista Norte-Americana do Brasil, ela foi organizada em 1871 por um grupo de imigrantes que já estava em Santa Bárbara desde 1865. Estes imigrantes tinham como principal atividade o cultivo de terras, dentre eles havia o Reverendo Richard Ratcliff, o então primeiro pastor da Igreja.⁵⁸

Richard Ratcliff tem um lugar de relevo na história dos Batistas em nosso país. A ele se deve a organização da Primeira Igreja Batista no Brasil, a 10 de setembro de 1871, em Santa Bárbara, Estado de S. Paulo. Sendo ministro do evangelho, batista, tornou-se, então, o primeiro pastor da igreja e o primeiro, no Brasil, a assumir a direção de uma igreja. Este é um destaque que se faz por justiça e em sua memória.⁵⁹

A ênfase na atuação de Richard Ratcliff como pastor batista no Brasil torna-se relevante diante da escassez de registros biográficos a seu respeito.⁶⁰ Tal ausência de informações pode ser explicada pelo contexto de fundação da Igreja, que era vista de forma pejorativa por ter sido estabelecida por imigração. Esse episódio, embora inaugural na presença batista no Brasil, foi historicamente interpretado como um caso isolado, desvinculado do projeto missionário que posteriormente estruturaria a identidade batista nacional. Por ter origem em uma comunidade imigrante e, por isso, conservar os traços do protestantismo de imigração, como a língua inglesa, a Igreja de Santa Bárbara foi desconsiderada nos registros oficiais que valorizavam o protestantismo de missão como marco fundador do batismo brasileiro. Apenas em 2009 é que os batistas brasileiros,

⁵⁸ REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 128 e 129.

⁵⁹ OLIVEIRA, Betty A. de, *Centelha em Restolho Seco*, p.135.

⁶⁰ OLIVEIRA, Betty A. de, *Centelha em Restolho Seco*, p. 134 e 135.

reunidos na 89ª Assembleia Anual da Convenção Batista Brasileira, reconheceram a Igreja de Santa Bárbara como o marco inicial dos batistas no Brasil. “Depois de mais de cinco anos de estudo do grupo de trabalho, o parecer encaminhado à Assembleia foi aprovado por uma maioria esmagadora.”⁶¹

Vale ressaltar que, apesar de mais de um século de apagamento dos registros históricos, a igreja em Santa Bárbara foi importante para as incursões missionárias em solo brasileiro. Isso fica evidente em cartas enviadas à junta de missões estrangeiras, transcritas por Betty Antunes em seu livro.⁶² Tais correspondências revelam o empenho da igreja em tornar-se um centro de missionários e de missionárias no Brasil, solicitando continuamente o envio destes.

Com a leitura cuidadosa dos vários documentos, incluindo-se os datados de 11.01.1873, 07.04.1877 e 18.10.1879, fica muito claro que os apelos feitos pela igreja à FMB [*Foreign Mission Board* – Junta de Missões Estrangeiras, Junta de Richmond], para que esta a ajudasse, não visavam só à propagação do evangelho da comunidade. Podemos observar as sugestões dadas para o estabelecimento do trabalho em Saltinho, Limeira, Piracicaba, Campinas, São Paulo, e no país, como um todo.⁶³

Sobre as investidas missionárias de batistas estadunidenses em solo brasileiro, destaca-se o primeiro movimento em 1860, quando Thomaz Jefferson Bowen e sua esposa Lurena Henrietta iniciaram as suas atividades no Rio de Janeiro, sob o envio da Junta de Missões Estrangeiras, de Richmond.

Em maio de 1845, na cidade de Augusta, Estado da Georgia, foi organizada a Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. Seus objetivos eram primariamente missionários. Desde 1814 os batistas norte-americanos se tinham despertado para o imperativo cristão da pregação missionária e se propuseram a sustentar Adoniram Judson e sua esposa, que tinham resolvido dedicar suas vidas à evangelização da Birmânia. Outros missionários foram juntar-se aos Judson, e a manutenção desses pregadores do evangelho era motivo de alegria e inspiração para o povo batista. A convenção organizada em 1845 desejava continuar essa tarefa de nomear e sustentar missionários, tanto no território nacional como em países estrangeiros. Assim criou ela uma Junta de Missões Estrangeiras, com sede na cidade de Richmond, Estado da Virginia. O primeiro campo de atividades dessa Junta foi a China. Passou depois à África e três anos depois de criada, em 1851, já cogitava de enviar um missionário para o Rio de Janeiro. Essa decisão de enviar missionários ao Brasil foi reiterada em 1857 e em 1859.⁶⁴

⁶¹ MARCO INICIAL DEFINIDO, O Jornal Batista, p. 01.

⁶² OLIVEIRA, Betty A. de, Centelha em Restolho Seco, p. 440 - 460.

⁶³ OLIVEIRA, Betty A. de, Centelha em Restolho Seco, p. 380.

⁶⁴ PEREIRA, José R., História dos Batistas no Brasil 1882-1982, p.09.

Contudo, antes de conseguirem estabelecer uma presença institucional duradoura, em 1861 decidiram retornar aos Estados Unidos, com um relatório que estimularia a Junta deixar o trabalho no Brasil.⁶⁵ Os motivos para a desistência de permanecer no Brasil não são consensuais entre os historiadores e historiadoras que estudaram a experiência do casal no país. As razões variam desde dificuldades de adaptação até desacordos em relação à responsabilidade missionária. Durante uma assembleia da Convenção Batista do Sul, em 1859, o missionário havia defendido uma concepção “anti-Junta”, argumentando que a responsabilidade pela evangelização deveria ser da igreja, e o contato direto do missionário com ela seria mais produtivo para ambas as partes. Assim, especula-se que o casal tenha discordado do envio feito pela Junta Missionária. Outras possíveis razões incluem questões de saúde, dificuldades na busca por moradia e a percepção de que não havia necessidade de compartilhar o território missionário com outras denominações.⁶⁶

Anos mais tarde, após a inserção por meio migratório, e seus constantes apelos por missionários e missionárias em solo brasileiro, a Junta de Missões Estrangeiras faz novas tentativas de inserção no Brasil, o que desencadeará a consolidação dos batistas em terras brasileiras. Em março de 1881 chega na Baía de Guanabara o casal William Buck Bagby e Anne Luther, enviados como missionários pela Junta de Missões Estrangeiras. Mas é na igreja batista de Santa Bárbara que o casal experimenta os primeiros cultos em solo brasileiro, e desenvolvem as suas primeiras atividades.

Os missionários Bagby se integraram imediatamente às atividades religiosas da colônia norte-americana de Santa Bárbara. O Rev. Bagby auxiliava como pastor e Anne Bagby tocava piano. No Colégio Presbiteriano de Campinas permaneceram quinze meses aprendendo a língua portuguesa e lecionando a algumas classes, pois havia escassez de professores. Na verdade, os missionários preparavam-se, durante esse período, para desenvolver suas tarefas evangelísticas. O estágio que os Bagby fizeram em Campinas aprendendo a língua nacional se tornou uma prática de todos os missionários americanos que lhes sucederam.⁶⁷

Após serem nomeados como missionários pela Junta de Richmond, o casal Rev. Zacharias Taylor e a Profa. Kate Taylor são enviados ao Brasil, juntando-se

⁶⁵ REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 127 e 128.

⁶⁶ OLIVEIRA, Betty A. de, *Centelha em Restolho Seco*, p. 111 - 120.

⁶⁷ SILVA, Elizete da, *William Buck Bagby*, p. 20 e 21.

aos Bagbys em 1882. Em março deste mesmo ano o casal Taylor já frequentava o Colégio Presbiteriano de Campinas para o aprendizado da língua local. Depois de uma análise de campo, a partir de uma pesquisa de dados sobre as regiões do Brasil⁶⁸ e uma forte influência de outros missionários e missionárias⁶⁹, os casais Bagby e Taylor chegam ao consenso de que a melhor região para receber a primeira comunidade batista de cunho missionário, como ponto central de divulgação das doutrinas batistas, seria a Bahia. Em uma carta enviada à Junta de Missões Estrangeiras, em maio de 1882, os casais registram os motivos que fizeram com que escolhessem a Bahia.

Após considerar as diversas cidades do litoral e suas respectivas necessidades, cremos que a Bahia é o melhor lugar para a nossa localização. Depois do Rio, é a maior cidade do Império. Escolhemos a Bahia em lugar do Rio, pelas seguintes razões:

1. Sua grande população é agora estimada em 200.000 habitantes. Teríamos imediato acesso às massas.
 2. A região vizinha, agrícola, ricamente produtiva, é bem habitada, estável e não nômade como a de zona de pecuária.
 3. Há ligações com outros pontos importantes, pelo mar, pela baía e rios com grandes cidades vizinhas e por duas ferrovias com muitos lugares do interior. Deste modo, de um grande centro de comércio e população podemos facilmente levar o evangelho aos milhares das regiões circunvizinhas.
 4. Na Bahia poderíamos ter um campo diante de nós quase completamente desocupado. Enquanto que há seis ou oito ministros evangélicos no Rio de Janeiro, há só dois na Bahia, presbiterianos do Norte. cremos que enquanto na Província da Bahia não há trabalhadores para o Mestre, há muitos missionários e assistentes nativos no Rio de Janeiro e São Paulo.
- Assim, a Bahia e circunvizinhanças estão mais carentes do que as Províncias do sul.
5. Na Bahia, poderíamos ter melhores e facilitadas as negociações e diretas comunicações com a nossa Junta de trabalho aí.⁷⁰

Dois meses após a chegada dos missionários e missionárias à cidade de Salvador, foi organizada, em 15 de outubro de 1882, a Primeira Igreja Batista do Brasil. Essa congregação inicial era formada por cinco pessoas: dois casais de missionários vindos dos Estados Unidos e o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, que anteriormente havia se convertido ao metodismo. A igreja foi estabelecida no bairro da Canela, na capital baiana.

A comunidade batista da Bahia passou a ser reconhecida como a primeira igreja da denominação em solo brasileiro, devido a características específicas que

⁶⁸ SILVA, Elizete da, William Buck Bagby, p. 24.

⁶⁹ OLIVEIRA, Betty A. de, Centelha em Restolho Seco, p. 391.

⁷⁰ OLIVEIRA, Betty A. de, Centelha em Restolho Seco, p. 501 – 505.

a diferenciavam de iniciativas anteriores. Diferente da Igreja de Santa Bárbara, que atendia principalmente às demandas espirituais dos imigrantes estadunidenses, a igreja em Salvador tinha uma proposta missionária voltada à população local e incluía brasileiros e brasileiras entre seus membros, o que lhe conferia um caráter nacional desde o início.

Essa fundação representa um modelo clássico do protestantismo de missão. A igreja foi implantada sob o patrocínio da Junta de Richmond, localizada no sul dos Estados Unidos, responsável por apoiar os missionários e as missionárias no Brasil. Conforme registrado em sua ata de constituição, após a pregação do evangelho e a celebração da Ceia do Senhor, a igreja foi oficialmente estabelecida, adotando como base doutrinária a Confissão de Fé de New Hampshire, redigida em 1833 - um documento amplamente utilizado entre igrejas batistas de origem missionária. No contexto brasileiro, essa confissão foi traduzida e difundida sob o nome “Artigos de Fé”, sendo publicada em formato de livro com a tradução do seu título para “Crenças Batistas”.⁷¹

2.1.1

Os batistas e sua relação com o sul dos Estados Unidos

Independentemente de serem fruto da imigração ou da missão, o que se nota é que os batistas que chegam ao Brasil têm uma origem comum: o Sul dos Estados Unidos. E neste período, em especial, a chegada estava diretamente relacionada aos acontecimentos da Guerra de Secessão nos Estados Unidos (1861–1865). Conflito que dividiu o país entre o Norte abolicionista e o Sul escravagista. Essa guerra, embora de natureza política, econômica e social, teve implicações profundas também na esfera religiosa, afetando diretamente as igrejas batistas e provocando um redesenho em sua atuação missionária. “A história geral não dará nunca a importância devida a este conflito, que 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 a outra.”⁷²

⁷¹ SILVA, Elizete da, William Buck Bagby, p. 25 e 26.

⁷² LÉONARD, Émile G., O Protestantismo Brasileiro, p. 84.

No Norte, a sociedade era marcada por uma economia capitalista industrial em rápida expansão, baseada no trabalho livre assalariado, na urbanização e na imigração europeia. Os empresários e empresárias nortistas defendiam o livre-cambismo para facilitar a exportação de seus produtos manufaturados e, ao mesmo tempo, desejavam proteger seus interesses através de tarifas alfandegárias que dificultassem a concorrência de produtos estrangeiros. Além disso, o Norte era fortemente influenciado por correntes protestantes e abolicionistas que condenavam moralmente a escravidão.

Já o Sul possuía uma estrutura econômica agrária, baseada na monocultura de exportação, como o algodão, sustentada pelo trabalho escravo negro. Os proprietários sulistas eram contrários à industrialização e ao protecionismo econômico, pois suas economias estavam voltadas para o mercado externo, principalmente europeu. O modo de vida sulista estava profundamente enraizado na escravidão, considerada essencial para a manutenção de sua economia e hierarquia social.⁷³

As tensões se intensificaram à medida que o Norte buscava ampliar seu controle político e econômico sobre os territórios do Oeste, promovendo a construção de ferrovias e expandindo sua influência. O Sul temia perder poder e viu nas medidas propostas pelos nortistas uma ameaça direta ao seu modo de vida e à manutenção da escravidão. A eleição de Abraham Lincoln, em 1860, que era contrário à expansão da escravidão, foi o estopim para que os estados sulistas comessem a se separar da União, levando ao confronto armado.⁷⁴

Assim, a Guerra de Secessão foi resultado direto da oposição entre dois projetos de país: um Norte industrial, abolicionista e favorável à centralização do poder federal, e um Sul agrário, escravista e defensor da autonomia dos estados. Essa guerra marcou um dos períodos mais dramáticos da história dos Estados Unidos, cujo desfecho levou à abolição da escravidão e ao fortalecimento da união nacional sob a hegemonia do Norte.

Depois de alguns anos de “Reconstrução” (isto é, democratização forçada), o sul voltou ao controle dos brancos conservadores sulistas, isto é, racistas. As tropas de ocupação do norte foram finalmente retiradas em 1877. Em certo sentido, os sulistas haviam atingido seus objetivos: os republicanos do norte (que mantiveram o controle da Presidência pela maior parte do tempo de 1860 a 1932) não podiam

⁷³ FRANCO, Deinze de A. et al, *História das Sociedades*, p. 188 – 190.

⁷⁴ HOBBSAWM, Eric J., *A era do Capital 1848 – 1875*, p. 223 e 224.

ganhar no sul solidamente democrata, que dessa forma guardou uma autonomia substancial. O sul, por outro lado, por meio de seu voto em bloco, podia exercer alguma influência nacional, pois seu apoio era essencial para o sucesso do outro grande partido, o Democrata. De fato, o sul permaneceu agrário, pobre, atrasado e ressentido; os brancos ressentido a nunca esquecida derrota, os negros vivendo a privação de direitos civis e a rudeza da subordinação reimposta pelos brancos.⁷⁵

Com a derrota dos Estados Confederados e a abolição da escravidão nos Estados Unidos, muitos sulistas, inclusive batistas, passaram a buscar novos territórios onde pudessem reconstruir suas vidas preservando valores, práticas e estruturas sociais que haviam sido desestabilizadas no pós-guerra. O Brasil, último país das Américas a manter oficialmente o sistema escravista, surgiu como uma alternativa atraente. A terra era farta, o regime imperial era estável, e a escravidão ainda vigorava. Não por acaso, o Brasil passou a receber, especialmente a partir da década de 1860, famílias inteiras de sulistas derrotados, entre eles membros de igrejas batistas que migraram não apenas com seus bens, mas com sua fé, sua organização e suas visões teológicas.⁷⁶ Desses imigrantes, por exemplo, se destacam grupos que preconizaram episódios de resistência ao processo abolicionista em solo brasileiro, como no episódio do assassinato de um delegado de polícia na cidade da Penha do Rio do Peixe, hoje Itapira, em São Paulo.

Joaquim Firmino de Araújo Cunha foi encurralado por cerca de 200 pessoas na madrugada de 11 de fevereiro de 1888 e morto violentamente dentro casa, onde estavam também a mulher, Valeriana, e os filhos.

Os mandantes do crime: um inglês e um americano que haviam se mudado para o Brasil depois de lutarem na Guerra de Secessão dos Estados Unidos do lado dos confederados, que eram contrários ao fim da escravidão no país.

A história ficou por muito tempo dormente na pequena Itapira, hoje com pouco mais de 70 mil habitantes, e vem sendo redescoberta nos últimos anos.⁷⁷

Ainda sobre as consequências dos conflitos entre Norte e Sul dos Estados Unidos, cabe destacar que o processo de reintegração dos Estados sulistas à União foi à custa de certa subordinação político-econômica aos nortistas. Com a desvinculação da Inglaterra, os sulistas se viram refém da economia interna, foram obrigados a comercializar os seus produtos agrícolas com os capitalistas do Norte.

⁷⁵ HOBBSAWM, Eric J., *A era do Capital 1848 – 1875*, 224 e 225.

⁷⁶ LÉONARD, Émile G., *O Protestantismo Brasileiro*, p. 85.

⁷⁷ MOTA, Camilla V., *O brutal assassinato do delegado que se recusava a prender “escravos fugidos”*.

Este cenário somado a uma opressão militar nortista “serviu de pretexto para o surgimento de sociedades secretas, como a dos Cavaleiros da Camélia Branca e a Ku-Klux-Klan, que empregavam o terror e a violência para perseguir os negros e defender a segregação racial.”⁷⁸ Portanto, mesmo que a abolição da escravidão tenha sido fixada pela Emenda XIII à Constituição e o Sul teve que se adaptar a esta realidade, os traços da segregação racial seguiam em desenvolvimento nesta região.

Assim, o desenvolvimento de batistas no Brasil se dá, desde a sua origem, sob a forte influência da tradição batista do sul dos Estados Unidos - teologicamente conservadora, socialmente hierarquizada e politicamente vinculada aos valores da ordem e da propriedade. A Guerra de Secessão teve papel fundamental no distanciamento do Sul dos grandes centros teológicos que ficavam ao Norte do país, fazendo com que o Sul permanecesse em suas concepções conservadoras, que com uma postura anti-intelectualista se aproximou, anos mais tarde, do fundamentalismo religioso. Entre os batistas, um “grupo conservador, muito preocupado com os “fundamentos” do cristianismo, entrincheirou-se nas declarações e outros códigos e manuais para a defesa da fé, tentando “proteger” seu rebanho do liberalismo teológico.”⁷⁹ A vinda dos batistas, em um momento em que o Brasil ainda mantinha o regime escravocrata, não foi acidental. Revela como o país passou a ser visto como uma extensão possível do modo de vida sulistas que fora abalado em sua terra de origem. Essa perspectiva nos permite compreender que a formação batista no Brasil não foi neutra nem puramente religiosa, mas esteve atravessada por lógicas culturais, políticas e ideológicas que moldaram profundamente sua atuação e sua identidade nos anos seguintes.

2.1.2

Dos primeiros missionários e missionárias ao estabelecimento de suas estruturas

A consolidação da presença batista em território brasileiro, no final do século XIX, como já exposto anteriormente, foi fortemente marcada pelo envio

⁷⁸ FRANCO, Deinze de A. et al, História das Sociedades, p. 191.

⁷⁹ NASCIMENTO, Analzira, Evangelização ou Colonização?, p. 93.

estratégico de missionários e missionárias pela Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. Neste momento, abordaremos a atuação missionária neste processo de estabelecimento dos batistas no Brasil. O trabalho missionário, tanto na fundação de igrejas quanto na educação teológica e na estruturação institucional do movimento batista, foi decisivo para o enraizamento e crescimento dessa vertente protestante no Brasil. Na sequência será analisado criticamente a contribuição de alguns agentes religiosos, contextualizando as suas ações em relação às realidades socioculturais brasileiras da época.

William Buck Bagby, já mencionado em outra ocasião como fundador da Primeira Igreja Batista do Brasil, de cunho missionário, conseqüentemente de língua brasileira, em Salvador, Bahia, foi uma das figuras mais emblemáticas para o processo de institucionalização dos batistas brasileiros. Além da Primeira Igreja, Bagby também fundou a Segunda Igreja Batista Brasileira, Em 24 de agosto de 1884, a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, seria, então, a presença batista na capital do país.⁸⁰ A atuação de Bagby, no entanto, não se limitou à fundação de igrejas. Ele teve um papel fundamental na tradução da Bíblia e de literatura teológica para o português, buscando tornar o evangelho acessível aos brasileiros em sua língua materna. Em meados do ano 1900, no Rio de Janeiro, Bagby e outros missionários e missionárias fundaram a Casa Publicadora Batista, que posteriormente veio se tornar a Junta de Educação Religiosa e Publicações – a JUERP. “Os batistas mantiveram a tradição e publicaram títulos variados de livros, folhetos e jornais que tinha finalidade devocional e ao mesmo tempo eram veículos de propaganda da mensagem batista.”⁸¹

Em 1886, outro missionário estadunidense, Zachary Clay Taylor produziu o primeiro jornal batista brasileiro, “O Eco da Verdade”, que em seguida passou por algumas mudanças de nomes, “A Verdade” e “A Nova Vida”. Mas em 1900 a sua produção independente cessou, pois em acordo com outros agentes missionários, chegou-se à conclusão de produzirem um único jornal, através de uma única editora, a já mencionada Casa Publicadora Batista.⁸² “Os antigos jornais

⁸⁰ PEREIRA, José R., História dos Batistas no Brasil 1882-1982, p. 27 e 28.

⁸¹ SILVA, Elizete da, William Buck Bagby, p. 66.

⁸² PEREIRA, José R., História dos Batistas no Brasil 1882-1982, p. 37.

fundiram-se e, em janeiro de 1901, veio à luz o primeiro número d'O Jornal Batista, com uma tiragem significativa e com caráter nacional.”⁸³

O jornal consolidou-se como o principal meio de articulação e disseminação de ideias entre os batistas no Brasil, exercendo um papel central na formação de uma identidade denominacional e na mediação das relações entre as igrejas e a liderança nacional. Sua circulação possuía caráter nacional, evidenciado tanto pelas notícias e relatos veiculados, oriundos de distintas regiões do país, quanto pela diversidade geográfica dos seus colaboradores. Esses últimos eram majoritariamente provenientes de estados onde a presença batista era mais expressiva, como Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia - regiões que, na época, representavam centros estratégicos tanto em termos populacionais quanto no que diz respeito ao desenvolvimento de instituições religiosas.

O periódico operava, portanto, como uma instância de coesão e unificação do discurso batista em território nacional, funcionando não apenas como veículo de notícias, mas também como espaço de formação teológica, debate doutrinário e articulação política no contexto evangélico. Sua relevância ultrapassava a simples função informativa, assumindo um papel decisivo na consolidação do projeto denominacional dos batistas brasileiros durante as primeiras décadas do século XX. Segue abaixo uma descrição do objetivo do jornal extraída de sua primeira edição, realizada por um dos seus redatores, o Rev. J. E. Hamilton.

- 1º Um jornal evangélico deve colher e publicar notícias de todas as igrejas pelo mesmo representadas.
- 2º Deve trazer as mais importantes notícias religiosas do mundo.
- 3º Cada número deve trazer um artigo de fundo que seja da redação.
- 4º Deve expor e defender assiduamente as doutrinas bíblicas.
- 5º Deve realçar o dever dos crentes de não só evangelizar o Brasil como também o mundo.
- 6º Deve apresentar esboços históricos que assinalem a fidelidade do povo de Deus em tempos idos, quando perseguido e ultrajado por seus algozes.
- 7º Não deve dar publicidade a polêmicas ofensivas.
- 8º Nello não se deve abrir espaço para aventar as questões pessoais.
- 9º Não deve ocupar-se demasiado com as práticas errôneas de outras denominações.
- 10º Deve abrir espaço a perguntas sobre religião.
- 11º Cada número deve trazer o esboço de algum sermão.
- 12º Não deve descurar as crianças; dando-lhes alguma leitura inteligível e instrutiva.
- 13º Deve ser quando menos, semanal.
- 14º A revisão deve ser perfeita.

⁸³ SILVA, Elizete da, William Buck Bagby, p. 66.

15º Os artigos importantes devem salientar-se com typo maior.

16º Deve estipular que o pagamento das assignaturas seja adiantado.⁸⁴

Tanto Bagby quanto Taylor foram grandes incentivadores da educação teológica, desempenharam papel fundamental na formação inicial de evangelistas e pastores batistas no Brasil. Essa formação, no entanto, ocorria de maneira assistemática, baseando-se em práticas informais de ensino e na transmissão direta de conhecimentos bíblicos e teológicos, sobretudo por meio da exegese das Escrituras. A ausência de um currículo estruturado e institucionalizado refletia, em grande medida, as limitações do contexto missionário inicial e as urgências evangelísticas da época. À medida que o movimento batista se expandia e novas igrejas eram plantadas em diferentes regiões do país, tornou-se evidente para os missionários pioneiros a necessidade de se investir na formação sistemática de lideranças nacionais. A presença de pastores brasileiros capacitados era percebida como elemento imprescindível para a consolidação e a autonomia do trabalho batista no Brasil, especialmente diante da ampliação das responsabilidades ministeriais e administrativas que recaíam sobre as missionárias e os missionários estrangeiros.

Diante desse cenário, e considerando o crescente volume de demandas ministeriais, os líderes da missão reconheceram que a continuidade e a sustentabilidade do movimento dependiam da criação de instituições voltadas à formação teológica formal. Assim, organizaram o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, em 1902 no Recife, e o Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, e 1908 no Rio de Janeiro. Com o propósito específico de preparar, de forma mais estruturada e eficaz, os futuros ministros e ministras brasileiros, promovendo não apenas a capacitação técnica e doutrinária, mas também o fortalecimento da identidade denominacional e o enraizamento das igrejas nas realidades locais.⁸⁵

Ainda sob a esfera da educação, cabe mencionar o importante papel de uma missionária, Laura Barton Taylor. Após ficar viúvo, o missionário Zachary Clay Taylor casou-se com Laura Barton, que já havia sido missionária na China por cinco anos. Laura, como educadora que era, foi fundamental para a memória Batista, por ter sido responsável pela fundação do primeiro Colégio Batista no

⁸⁴ COMO DIRIGIR OU REDIGIR “O JORNAL BATISTA”?, O Jornal Batista, p. 03.

⁸⁵ SILVA, Elizete da, William Buck Bagby, p. 66 e 67.

Brasil, em 1898 na Bahia.⁸⁶ O mesmo aconteceu com a missionária Anne Bagby, educadora e professora universitária, que fundou o Colégio Batista Brasileiro em São Paulo, em 1902, como realização de um sonho.⁸⁷

A preocupação com a educação sempre esteve entre as principais dos batistas. E isso se deve por pelo menos três motivos, como destaca José dos Reis Pereira.

[...] Queriam fazer algo em favor da população analfabeta do país. Evangelho e instrução andaram sempre juntos. Os batistas da outra América, com John Clarke e Henry Dunster, foram pioneiros na obra da educação. Dada a importância da leitura da Bíblia, na divulgação do evangelho, era natural que os pioneiros se tornassem campeões na luta contra o analfabetismo, nem muito maior naqueles dias do que hoje. Em segundo lugar, os missionários queriam proporcionar, aos filhos de famílias crentes, maiores oportunidades para se instruírem, o que não era fácil naqueles tempos, dada a escassez de escolas públicas. E, em terceiro lugar, queriam usar das escolas e colégios para a propagação do evangelho. Ministrando a melhor instrução possível, esperavam atrair muitos alunos e, por meio de cultos e leituras bíblicas, desejavam evangelizar esses alunos.⁸⁸

Depois de vinte e cinco anos desde a primeira igreja batista missionária no Brasil, a de Salvador – BA, os batistas já haviam estruturado mais algumas igrejas, nos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Pernambuco, São Paulo e entre outros, além da fundação de colégios, seminários, e o estabelecimento de uma casa editorial e um periódico oficial. Tais instituições foram fundamentais para o enraizamento doutrinário e organizacional dos batistas no país, formando o alicerce sobre o qual se ergueria a Convenção Batista Brasileira (CBB), fundada em 1907, depois de algumas tentativas frustradas por desacordo entre os missionários e missionárias. Por se tratar de uma organização eclesial congregacionalista - “A essência do modelo congregacional é que as congregações locais e autônomas não estão sob nenhum controle centralizado. Para os congregacionais, a era do Novo Testamento conheceu apenas congregações individuais.”⁸⁹ -, as igrejas batistas tendem a se mobilizar em decorrência de uma convenção, a fim de que haja contribuição mútua, lealdade doutrinária e uma consciência da sua identidade como batista. “Esta identidade

⁸⁶ PEREIRA, José R., História dos Batistas no Brasil 1882-1982, p. 36.

⁸⁷ PEREIRA, José R., História dos Batistas no Brasil 1882-1982, p. 34 e 35.

⁸⁸ PEREIRA, José R., História dos Batistas no Brasil 1882-1982, p. 52.

⁸⁹ MCGRATH, Alister, A Revolução Protestante, p. 279.

acha uma expressão estrutural ou orgânica na Convenção.”⁹⁰ Em um primeiro momento, os batistas estavam diretamente vinculados à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, mas com a fundação da Convenção Batista Brasileira seria o primeiro passo para uma espécie de nacionalização e de autonomia como denominação nacional.

Portanto, ao tratar do desenvolvimento do movimento batista no Brasil, é fundamental esclarecer que, neste estudo, a referência aos “batistas brasileiros” estará comprometida, exclusivamente, como alusão àquelas e àqueles vinculados à Convenção Batista Brasileira. Essa delimitação não é apenas metodológica, mas também teológica e institucional, dado que a CBB representa a consolidação histórica, organizacional e doutrinária do segmento batista que se firmou como hegemônico no cenário nacional a partir do início do século XX. Isto significa dizer que o presente trabalho não se propõe explorar as diferentes correntes dos batistas no Brasil, como os que são frutos de controvérsias doutrinárias, mas apenas aos que estão vinculados à Convenção Batista Brasileira.

Esse momento pioneiro do trabalho batista em solo brasileiro esteve profundamente marcado por um senso moral rigoroso, característico da ética protestante, especialmente nas suas vertentes reformadas e evangélicas. Os relatos sobre a atuação missionária, como o de Zachary Taylor, revelam que o processo de aceitação de novos membros nas igrejas batistas era pautado por uma criteriosa avaliação moral e espiritual dos candidatos, refletindo uma preocupação com a integridade ética e a autenticidade da fé professada.

A exigência de uma profissão de fé verdadeira não era meramente formal. Os candidatos e candidatas eram submetidos a um processo de inquérito que envolvia questionamentos sobre sua conduta pessoal, vida familiar, histórico financeiro e testemunho cristão. Esse exame não era conduzido apenas pelo pastor, mas também pela comunidade e por outros irmãos e irmãs da igreja, o que demonstra uma prática comunitária de “discernimento espiritual”. Caso houvesse qualquer dúvida quanto à regeneração ou ao caráter do indivíduo, este era desencorajado a seguir com sua adesão à igreja. Essa triagem visava não apenas manter a pureza doutrinária, mas proteger a comunidade de influências moralmente nocivas. A igreja era encorajada a manter um espaço separado, distinto

⁹⁰ REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 175.

do mundo, composto por indivíduos cuja vida refletisse uma conversão genuína. Esse princípio resultava na adoção de práticas de disciplina eclesiástica que iam desde a recusa de novos membros até a exclusão daqueles que, embora batizados, deixassem de viver segundo os padrões aceitos pela comunidade.⁹¹

A prática da disciplina eclesiástica, inclusive, era considerada um elemento essencial para a saúde espiritual da igreja. Aqueles que, após sua profissão de fé, demonstravam comportamentos incompatíveis com os ensinamentos bíblicos eram passíveis de exclusão, em nome da preservação do “rebanho”. Essa postura reflete não apenas uma preocupação com a ortodoxia, mas também com a ortopraxia - a coerência entre fé professada e vida vivida. Esse senso moral aguçado, sustentado por uma teologia da regeneração e da santificação, moldou o perfil das igrejas batistas vinculadas à Convenção Batista Brasileira e ajudou a consolidar uma identidade confessional mais conservadora, impactando não só as questões doutrinário-teológicas, mas também noções políticas, sociais e culturais.

2.2

Campanhas de Evangelização para “salvar” o Brasil

Estabelecidos em solo brasileiro, os batistas, honrando as suas características missionárias, passam a ter como principal objetivo o crescimento da denominação no Brasil. Observa-se o fortalecimento de um projeto missionário que não pode ser compreendido unicamente como esforço religioso, mas como expressão de um ideário civilizatório e nacionalista. Inseridos na lógica missionária que marca a tradição protestante estadunidense, os batistas, ao se estabelecerem no Brasil, passam a delinear um projeto de expansão da fé que envolve a construção de estruturas institucionais - igrejas, associações, escolas e seminários - com o intuito de alcançar todo o território nacional. O propósito central desse movimento era a propagação do evangelho como o único meio legítimo de salvação do indivíduo, mas essa salvação, conforme se depreende dos discursos e práticas da época, não se limitava à dimensão espiritual: era entendida como um vetor de transformação social, política e moral.

⁹¹ PEREIRA, José R., História dos Batistas no Brasil 1882-1982, p. 52 e 53.

O modelo salvacionista, inspirado pelo protestantismo estadunidense, pôde ser pensado sob as seguintes características⁹²: (i) liberdade religiosa – de inspiração no pensamento de John Locke e na experiência americana, defendia a religião como assunto, estritamente, entre o indivíduo e Deus, sem interferência do poder civil. Isso levou à consagração constitucional da liberdade religiosa nos EUA e influenciou modelos republicanos como o brasileiro, particularmente após 1891; (ii) religião civil – a partir da compreensão de nação eleita por Deus, desenvolveu um messianismo que impulsionou o senso de missão coletiva dos protestantes. No Brasil, esse aspecto foi absorvido mais pela dimensão missionária do que pela estrutura civil-religiosa; (iii) instrumentação utilitária do individualismo – favoreceu o individualismo ao combinar a justificação pela fé com o sacerdócio universal dos crentes. O pietismo, o puritanismo e os avivamentos espirituais acentuaram a responsabilidade pessoal pela salvação e pela santificação, promovendo uma ética do trabalho e uma experiência religiosa profundamente subjetiva e voluntarista. Isso gerou tanto um ativismo associativo quanto uma privatização da fé; (iv) consciência denominacionalista - consolidou um modelo organizacional baseado na livre associação, com base na coexistência de várias igrejas independentes. Emergiu como forma de resistência à religião oficial e se nutriu de uma postura fortemente anticatólica. A pluralidade denominacional nos EUA refletia a diversidade étnica e teológica das igrejas imigrantes, mas também fomentava rivalidades entre os próprios protestantes; (v) espírito missionário – impulsionou a tarefa missionária como um dever divino e uma forma de afirmação denominacional, com o objetivo de conquistar não apenas os EUA, mas o mundo. Essa missão foi marcada por entusiasmo e organização, resultando na criação de sociedades missionárias interdenominacionais; (vi) subjugação da razão à sua dimensão prática – enxergou a razão como útil apenas quando subordinada à fé e à experiência espiritual. Isso gerou uma tensão com o racionalismo moderno e contribuiu para o surgimento do fundamentalismo, que rejeitava a crítica bíblica em nome da fidelidade literal à Escritura.

O projeto de salvação, portanto, se articulava diretamente com a ideia de progresso, sugerindo que o catolicismo seria um antônimo. Essa visão dualista,

⁹² AZEVEDO, Israel B. de, *A Celebração do Indivíduo*, p.147-159.

que polariza a fé batista com o catolicismo e associa o último à falta de progresso, reflete uma dinâmica complexa na qual as diferenças religiosas são utilizadas como base para missões e, ao mesmo tempo, para estigmatizar outras tradições cristãs. Esse enfoque contrastante pode ser analisado não apenas como uma estratégia missionária, mas também como um reflexo das tensões e percepções presentes na interação entre diferentes vertentes do cristianismo ao longo do tempo.

Nesse sentido, os batistas assumiram para si a tarefa de participar da construção de uma nova identidade nacional, mais alinhada com os princípios do protestantismo e com os valores do que se entendia por civilização ocidental moderna. O Brasil, sob essa ótica, deveria ser salvo não apenas do pecado, mas também da ignorância e da corrupção moral associadas à influência católica ibérica. O discurso missionário batista incorporava, assim, uma crítica sutil, e por vezes explícita, à matriz colonial católica-europeia, promovendo uma forma de resistência teológica e cultural ao que era percebido como um imperialismo religioso que mantinha o país em atraso.⁹³

O espírito salvacionista, presente nos batistas, se desdobrará, justamente, em suas empreitadas de evangelização - uma marca essencial dos batistas, que revela o empenho para salvar o Brasil dos “riscos” enfrentados em sua sociedade. Os batistas tinham convicção de que o desenvolvimento do Brasil dependia da ascensão deles em solo brasileiro, tendo em vista possuir um compêndio doutrinário capaz de superar os atrasos nacionais. Por isso, os esforços para um crescimento exponencial assumiu uma das principais preocupações entre os batistas, especialmente a partir da década de 1960. Período este de grande instabilidade política no país.

De todas as igrejas históricas, só as batistas conseguiram manter sua antiga ênfase evangelística, sem passar por uma crise se maiores proporções. A característica mais marcante da denominação no período da revolução [Ditadura Militar] tem sido suas grandes campanhas de evangelização nacionais e continentais. Em 1960, o ano em que a Aliança Batista Mundial realizou o seu X Congresso na cidade do Rio de Janeiro (26 de junho a 3 de julho), o renomado evangelista Billy Graham pregou a 200.000 pessoas no estádio do Maracanã e o brasileiro João Filson Soren foi eleito presidente da Aliança Batista Mundial.⁹⁴

⁹³ AZEVEDO, Israel B. de, *A Celebração do Indivíduo*, p. 171 e 172.

⁹⁴ REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 323.

Os batistas, ao contrário de outras igrejas históricas que enfrentaram crises internas ou redefinições doutrinárias no período, conseguiram preservar sua ênfase evangelística, o que os posicionou de maneira distinta no cenário sociopolítico da ditadura. As grandes campanhas de evangelização, como a que culminou com a pregação de Billy Graham no Maracanã em 1960, foram não apenas demonstrações de força espiritual e organizacional, mas também respostas explícitas a um tempo de tensão social e ideológica. Foi nesse contexto que o lema “Cristo, A Única Esperança” assumiu uma função estratégica: deslocou o foco das disputas políticas e econômicas para uma promessa de salvação espiritual. Os batistas passam a se posicionar como portadores de uma solução superior, não pelas vias partidárias ou revolucionárias (no sentido clássico do termo), mas por meio de uma moral cristã e de uma missão evangelizadora.

Impulsionados pelo X Congresso realizado pela Aliança Batista, os batistas providenciaram, em São Paulo no ano de 1962, uma campanha, que liderada pelo missionário Henrique Peacock mobilizou uma estrutura jamais vista em outras campanhas evangélicas na capital paulista, estendendo-se para Santos, Campinas, Mogi das Cruzes e cidades do ABC. Esse trabalho batista em São Paulo foi fundamental para que, no ano seguinte, o então presidente da Convenção Batista Brasileira, pastor Rubens Lopes pudesse propor estender a campanha em nível nacional. Apoiado, em um primeiro momento, pela junta de Richmond, e, em seguida, pela Junta Executiva da Convenção Batista Brasileira, Rubens Lopes compôs uma comissão, com o intuito de tomar “as primeiras providências necessárias. Reunida a Comissão, todos concordaram com Rubens Lopes no sentido de que Henrique Peacock, então em gozo de férias nos Estados Unidos, fosse convidado para ser o Secretário Executivo.”⁹⁵

Realizados os primeiros preparativos, a campanha nacional ficou agendada para o ano de 1965, sob preocupações do cenário político que se desenhava em grande tensão, tendo em vista ainda, ser ano de eleição, o que aumentava mais as preocupações sobre esse clima político. No entanto, como sugere José Reis

⁹⁵ PEREIRA, José R., *História dos Batistas no Brasil 1882-1982*, p. 203.

Pereira: “Em fins de março, veio a Revolução⁹⁶, e os temores relacionados com um ano agitado, de eleições, desapareceram.”⁹⁷

Realizada a campanha de 1965, mesmo sem ter sido viável o desenvolvimento de um relatório efetivo, é possível destacar uma adesão a fé batista aos milhares, chegando um crescimento nesse ano, entre os batistas brasileiros, de 88%. Não foi atingida a meta de 250.000 decisões favoráveis a fé batista, mas seus líderes consideraram o resultado satisfatório, que no caso, motivou Rubens Lopes a estimular e mobilizar os batistas do Brasil e de fora do Brasil, a investirem em uma campanha nas Américas. Esta se realizou em 1969, atingindo números expressivos, principalmente na Argentina. No entanto, sobre os Estados Unidos não pôde se dizer o mesmo, pois no maior país Batista do mundo, a campanha não conseguiu um tipo de resultado satisfatório.

Contudo, é importante destacarmos a tensão presente na discussão a respeito da noção de evangelização. Com as campanhas de evangelização assumindo grande pauta dos esforços batistas pelo mundo, a definição sobre o que seria evangelização ganhou destaque. A discussão colocou de um lado os que acreditavam que através da aceitação do evangelho, a pessoa superaria por si mesma as situações adversas de sobrevivência, seja ela qual for, mas, de outro lado existiam aquelas lideranças que entendiam a evangelização como um projeto de humanização, evidenciando os traços sociais da mensagem do evangelho, de maior preocupação com as questões que envolviam as condições de miséria nas Américas. São essas discussões que afastaram os batistas brasileiros, como Rubens Lopes, das campanhas que se seguiram em nível mundial. Pois segundo J. R. Pereira, os batistas brasileiros representariam aqueles e aquelas de maior preocupação com a evangelização em si, e que entendiam as questões sociais como secundárias. As campanhas que se seguiram fora do Brasil preferiram adotar a ideia de reconciliação por meio de Cristo, em detrimento a noção de

⁹⁶ Nota: a descrição do Golpe Militar de 1964 como uma “revolução”, feita pelo então pastor batista José Reis Pereira, é um ponto sensível e revelador quando analisado dentro do contexto religioso e político do Brasil da época, especialmente entre os batistas. O uso desse termo, carregado de conotações positivas, como transformação, progresso e renovação, representa uma tentativa de suavizar os aspectos autoritativos do regime instaurado, assim como qualquer outra leitura que denuncie as atrocidades cometidas pelo regime militar no Brasil.

⁹⁷ PEREIRA, José R., História dos Batistas no Brasil 1882-1982, p. 203.

evangelização. Intenção esta que remontou o afastamento dos batistas brasileiros de tais campanhas a nível mundial.⁹⁸

Essa diferenciação demonstra uma resistência dos batistas brasileiros com as ações de cunho social. Movimento comum para uma maioria, mais conservadora, entre os batistas. A tensão política vigente no país, entre progressistas e conservadores, também esteve presente entre os batistas brasileiros. Entre os batistas pairava um discurso anticomunista presente naquele momento da história. Por mais que existissem líderes que, à luz do evangelho, entendiam ser importante a luta por melhores condições de vida, em busca de mais dignidade, por outro lado, uma boa parte da liderança Batista da CBB, preferiam focar na esfera espiritual em detrimento do material, para evitar qualquer tipo de associação com as perspectivas comunistas.

Essa dicotomia presente entre os batistas experimentou, no primeiro momento, um ambiente democrático, pelo menos dentro do seu hebdomadário oficial - O Jornal Batista. Em que podemos encontrar redatores com grandes dificuldades com o comunismo, como o caso de Delcyr de Souza Lima e de Ebenézer Cavalcanti, mas também outros colunistas, como o Davi Malta, que compreendiam a necessidade de lutas pelas causas sociais como forma de evidenciar a sua fé no Cristo. Em 30 de novembro de 1963, Delcyr de Souza, mais especificamente em sua terceira contribuição de uma série de textos que ele denominou de “Trincheira: Em defesa da sã doutrina”, contrariando um manifesto realizado pelos Ministros Batistas do Brasil, faz as seguintes afirmações:

Não gostei dessa história de manifesto de pastores, e sei que há muitos outros que também não gostaram. [...] Primeiro, falou-se em reformas de base, justiça social, etc. para, no fim, falar-se da necessidade que o homem tem de Cristo, quando êsse deveria ser o assunto essencial do manifesto. [...] falar em apoiar reformas de base é o mesmo que se falar em apoiar o governo que aí está, [...]. Ainda mais. A “Comissão de Ação Social”, não sei com a autorização de quem, pegou do Manifesto e o encaminhou à imprensa secular para divulgação. Resultado. Um jornal do Rio de Janeiro, tido como esquerdista radical, a “Última Hora”, publicou não o manifesto na íntegra, mas exatamente o trecho que mais interessa à sua linha política, deixando a impressão de que os pastôres estão dando apóio à tal linha. Tudo isso cheira muito mal. Essa inquietação no seio do ministério não é coisa boa. Parece que alguém está confundindo o real significado de nossa missão. A propósito, lembro-me de que quando se anunciou a revolução em Cuba, um jovem pastor batista, cronista da “O Jornal Batista”, na ocasião escreveu, muito entusiasmado, às fileiras da revolução. Passando algum tempo, o chefe do

⁹⁸ PEREIRA, José R., História dos Batistas no Brasil 1882-1982, p. 206-207.

movimento revelou-se comunista e sanguinário (desculpai-me a redundância). E ficou, gravada no papel, a crônica de um pastor batista elogiando, a outro pastor-batista-revolucionário. Tudo isso é meninice, ou o quê?⁹⁹

A resposta veio a seguir, justamente pelo “jovem pastor” citado por Delcyr, “companheiro” no jornal, o também colunista, naquela ocasião, Davi Malta. Que em 04 de janeiro do ano seguinte, menos de quarenta dias depois, expõe a sua resposta em uma carta aberta na primeira edição do jornal de 1964.

Ao tomar conhecimento de que você havia aberto uma “Trincheira: na defesa da sã doutrina”, o meu primeiro impulso foi de aplaudir a sua iniciativa, na doce ilusão de que uma porta se nos abria para o debate sereno e o diálogo construtivo [...]. Minha esperança, Pastor Delcyr, entre a perplexidade e a revolta, converteu-se em desilusão. Você não está preparado para o diálogo. [...] Falta-lhe serenidade e equilíbrio, pois outra coisa não tem feito, desde que inaugurou sua coluna, senão desmandar-se e agredir. Na primeira crônica você fez alvo dos seus disparos, um colega. Na segunda, uma dezena deles (A Diretoria da Ordem dos Ministros Batistas do Brasil). A seguir foi a vez da Comissão da Ação Social da C.B.B. Como se não bastasse, reservou-me um capítulo especial, que vai da suspeita gratuita à insinuação malévola. [...] Mas ao que você se opõe mesmo é às idéias contidas no Manifesto, pois sabe muito bem que nenhuma novidade há na publicação de documentos desata natureza. Esta não é a primeira vez que organismos batistas assim procedem. [...] Censura você a Comissão de Ação Social, pelo envio de cópias do Manifesto à imprensa... Dispensa comentários... É impressionante a sua vocação claustral... Mas não lhe pertence toda a culpa. Semelhante mentalidade é fruto de sua teologia. Isolacionista. Alienada. Enclausurada. Falta-lhe o sentido da teologia comunitária. [...] Quer você, contra a evidência e imperativo da “sã doutrina” que fiquemos à margem do que neste momento ocorre no Brasil. Aí está o povo angustiado, a fome ceifando vidas, a mortalidade infantil, uma realidade trágica. Aí está um País em ebulição... E você quer que a tudo isto fiquemos indiferentes... Sua incongruência teológica é que o tem levado a tais contradições. [...] Afirmando sinceramente: você está obsecado e cego de paixão. Foi exatamente a mentalidade que o domina que atirou a Alemanha, berço do protestantismo nos braços de Hitler e a China Continental nas malhas do Comunismo.¹⁰⁰

Ainda sobre as tensões expostas no jornal, destacam-se mais duas colaborações: Uma primeira, de preocupação com a suposta aproximação por parte de alguns batistas com o comunismo, como sugere Ebenézer Cavalcanti, texto de 18 de janeiro de 1964, na terceira edição do Jornal Batista naquele ano:

Dou logo nome aos bois. Trata-se dos agentes internos e externos da União Cristã de Estudantes do Brasil, particularmente de suas células locais – as associações cristãs acadêmicas. [...]

⁹⁹ LIMA, Delcyr de S., Trincheira, p. 04.

¹⁰⁰ MALTA, David, Carta Aberta ao Pastor Delcyr de Souza Lima, p. 04.

Aquilo que, em 1927, era uma União de Estudantes para o Trabalho de Cristo, hoje não passa de mais um órgão muito bem disfarçado do Comunismo Internacional. [...] As Escrituras são citadas e interpretadas de acordo com os propósitos da arregimentação dos jovens evangélicos para os fins de comunização do Brasil. [...]

[...] Condena-se a manutenção do estado atual, e mobiliza-se a juventude para a luta contra a exploração e a miséria. Ninguém poderá ser neutro, nem ficar do lado da democracia e da livre iniciativa. A mocidade deve levantar-se contra os “esquemas estruturais importados”, isto é: contra os Estados Unidos da América do Norte. Os cadernos atacam a tradicional política brasileira de sistema pluripartidário, e desmoralizam o Congresso Nacional. [...]

A lição dos Cadernos é comunista, mal disfarçada com citações da Bíblia, que o Diabo também faz. [...]

Já é tempo de desmascarar o embuste comunista da UCEB.¹⁰¹

E uma segunda exposição, novamente, de David Malta, em que ele destaca importantes nuances presente no Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil, aquele questionado por Delcyr de Souza Lima. Em “*Lances de u’a mesma Luta*”, texto de 01 de fevereiro de 1964, David escreve:

[...] Começam a aparecer as primeiras reações ao Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil. O documento está impressionante por sua sinceridade, destemor, realismo e objetividade. A verdade é que o Manifesto veio abrir novos horizontes no meio batista. É a primeira vez em que um documento, no âmbito denominacional, aparece dentro daqueles moldes e alcance. Francamente, de certo modo, sentimo-nos aliviados, recompensados, realizados. De agora em diante, podemos ter a certeza de que tratar de assuntos de natureza cívica, de cunho social, que digam respeito aos problemas que afligem o povo, já não será um tabú, já não será matéria proibida.

[...] Circunstâncias diferentes, fatos diversos. Todos, entretanto, entrelaçados. Aspectos de uma só batalha. *Lances de u’a mesma luta*. Do bem, contra o mal; da verdade, contra a mentira; do amor, contra o ódio; da justiça, contra a tirania. [...]¹⁰²

No entanto, esse espaço mais democrático proporcionado pelo O Jornal Batista estava com os seus dias contados, os ventos conservadores foram mais fortes. O ambiente mais democrático se tornou insustentável à medida que o cenário de instabilidade política foi se intensificando. Logo, o periódico passou por uma reformulação, marcada pela mudança em sua direção editorial, que provocou um impacto notável na linha editorial e na natureza dos debates promovidos pelo jornal. “[...] a Junta de Escolas Dominicais e Mocidade da Convenção Batista Brasileira, reunida em 27 de novembro de 1963, elegeu para as

¹⁰¹ CAVALCÂNTI, Ebenézer, *Missionários Comunistas*, p. 04.

¹⁰² MALTA, David, *Lances de u’a mesma Luta*, p. 05.

funções de Diretor d'O Jornal Batista, o Pastor José dos Reis Pereira.”¹⁰³ Essa alteração, aparentemente administrativa, ocasionou profundas implicações na condução do jornal e na abertura para a expressão de opiniões divergentes.

Dusilek, em sua análise, sugere que essa mudança precisa ser colocada sob suspeita. Ele destaca que a substituição do redator de O Jornal Batista teve um efeito imediato e perceptível na postura do jornal em relação ao novo regime político que se instalou após o golpe militar de 1964. De acordo com Dusilek, em sua segunda coluna após o golpe, o novo diretor já expressava apoio ao novo regime, o que levanta questionamentos sobre a autonomia editorial e a pluralidade de vozes dentro do periódico.¹⁰⁴ Se em um primeiro momento, O Jornal Batista se revelou como um espaço mais democrático, e consequentemente, mais imparcial. A partir da sua reformulação no início de 1964, o periódico assumiu, através de seu novo Diretor J. R. Pereira, um posicionamento mais unilateral, evitando as dissonâncias.

[...] A Denominação em expectativa. Muitos julgam que o jornal dos batistas brasileiros deve opinar sobre tudo. Outros acham que deve ser exclusivamente religioso, alheio da realidade temerosa e dura que a prática vai atravessando. Sou do meio termo. Será possível manter essa posição? Que Deus me ajude. [...]

Em diversas palestras e encontros, bem como em breve pesquisa, verifiquei a existência de desaprêço generalizado pelas polêmicas. Velho polemista, veterano de muitas refregas, poderia ficar decepcionado. Não fiquei porque compreendi: não é a polêmica que o povo batista brasileiro não ama. O que o povo não quer é o tom de certas polêmicas, O defeito não está no debate: está no modo de debater. O mal não está na discordância: está na maneira de discordar. [...]

Mas o jornal tem uma linha. É um jornal batista. É órgão da Convenção Batista Brasileira, cujas crenças e objetivos, normas e princípios estão muito bem definidos. O que contraria tais crenças e princípios, não será publicado neste jornal.

[...] Para ser bem claro, se alguém resolver mandar-nos uma apologia do comunismo ou uma diatribe contra o batismo por imersão, não verá tal matéria publicada por nós, embora admitíssemos sua publicação num jornal de debates até mesmo orientado por batistas. Não, entretanto, no jornal dos batistas brasileiros. [...]¹⁰⁵

Como era de se esperar então, tendo em vista um eixo conservador mais expressivo dentro da denominação, sem se esquecer de sua herança estadunidense, é possível perceber que uma proposta unilateral tenderia a um comprometimento com acorrente mais conservadora, e de rejeição dos veículos mais revolucionários,

¹⁰³ GONÇALVES, Almir, O Jornal Batista, p. 08.

¹⁰⁴ DUSILEK, S. R. G.; SILVA, C. F.; CASTRO, A. de C., A Igreja de Farda, p. 201.

¹⁰⁵ PEREIRA, José R., Uma Palavra Muito Pessoal, p. 03.

representada por esse eixo principal na CBB. Assim, o pastor José dos Reis Pereira, assumindo uma postura favorável ao golpe que acabara de ocorrer no Brasil, em sua coluna no jornal, “[...] expressa o apoio a um golpe que defende a “democracia” e realiza a vontade do povo brasileiro que pela sua índole, pela sua formação, rejeita os sistemas totalitários, e muito particularmente o regime comunista.”¹⁰⁶ Ele se posicionou contra as revoluções e as reformas sociais, principalmente, por não considerar que a noção de transformação social não possuía base cristã suficiente. Expondo uma visão dualista, distanciando-se das preocupações seculares, por causa de uma ênfase espiritual, como a verdadeira esperança para o Brasil. A ideia então, é que ele estaria rejeitando tanto as campanhas políticas quanto os movimentos sociais que não estivessem enraizados em uma profunda transformação espiritual, sublinhando a importância da fé cristã como a verdadeira esperança para a nação.

No entanto, essa posição não se sustentou, pois em discursos posteriores ficaram evidentes o apoio de Pereira ao movimento militar, como veremos. Na semana seguinte, na publicação do dia 12 de Abril de 1964, o referido redator elabora um texto com instruções diretas relacionadas ao papel dos fiéis naquele cenário de golpe militar – “Responsabilidade do Crentes nesta Hora”.

Os acontecimentos político militares de 31 de março e 1º de abril que culminaram com o afastamento do Presidente da República vieram, inegavelmente, desafogar a nação. Porque estávamos vivendo num clima pesado de provocações, de ameaças, de agitações, que nos roubavam o mínimo de tranqüilidade necessária para perder trabalhar e progredir. [...]

Êsse clima artificial, estranho à índole brasileira, estava sendo mantido por uma desabusada minoria que, paulatinamente, ia exercendo influência nos mais diversos setores da vida nacional. Referimo-nos à minoria comunista. [...]

[...] Muitos de nós, veteranos de 37, pensávamos: êle vai fazer com os comunistas o mesmo que Vargas fêz com os integralistas. Está dando corda, fazendo-os crer que está com eles. Êsse pensamento, entretanto, não tranqüilizava, porque sabíamos muito bem que os métodos comunistas são muito mais eficientes e sua organização muito mais perfeita que a de nossos bisonhos integralistas. Numa vitória comunista, o presidente iria ter um fim inglório, tipo Masaryk.

Agora, enquanto escrevemos estas notas, parece que tudo acabou. O Presidente que estava fazendo um jogo extremamente perigoso foi afastado. A democracia já não está mais ameaçada. A vontade do povo foi entendida e respeitada. Porque é preciso que se diga que o povo brasileiro pela sua índole, pela sua formação, repele os regimes totalitários e muito particularmente o regime comunista. O povo brasileiro não apóia um sistema materialista na sua filosofia e que tem pro método a violência e a mentira. [...] Havia a idéia louca de que era possível embarcar com os comunistas no mesmo barco para a consecução dos mesmos ideais. Mas a

¹⁰⁶ DUSILEK, S. R. G.; SILVA, C. F.; CASTRO, A. de C., A Igreja de Farda, p. 201.

história contemporânea prova, cabalmente, que é impossível cooperar com os comunistas, que a política da mão estendida é imprudência quando não é suicídio, que todos que acreditaram nas boas intenções comunistas acabaram liquidados quando estes venceram.

[...] Estamos certos, por exemplo, de que Deus atendeu às orações incessantes do seu povo pela pátria. Porque o que aconteceu agora é, sob certos aspectos, verdadeiro milagre. Quando tudo parecia turvo, quando os defensores da Democracia pareciam estar desavindos uns com os outros, quando parecia que todos estavam mistificados, tudo se esclareceu e viu-se, por exemplo, que as forças armadas brasileiras não estavam tão infiltradas como se supunha: que a indisciplina não tinha dominado os quartéis, e que o regime democrático podia confiar nos seus defensores. Um milagre de Deus, atendendo às orações de seu povo. [...] ¹⁰⁷

Pereira se refere à intervenção militar como um “milagre de Deus”, afirmando que as orações incessantes do povo pela pátria foram atendidas. Ele descreve a situação como um esclarecimento divino, onde as forças armadas brasileiras provaram ser confiáveis e não tão infiltradas pelo comunismo como se temia. Essa perspectiva religiosa reforça a narrativa de que o golpe foi uma intervenção necessária e providencial para salvar a nação. Portanto, a legitimação dos batistas ao golpe de 1964 através de seu periódico oficial, pode ser compreendido como uma reação ao medo do comunismo, visto como uma ameaça direta à estabilidade e aos valores religiosos e democráticos que eles prezavam, assim como um obstáculo para o desenvolvimento nacional.

Diante dos argumentos apresentados, pode-se afirmar que a pregação do evangelho pelos batistas esteve profundamente entrelaçada com um projeto civilizacional de fundo conservador, marcado pela tentativa de transformar não apenas o indivíduo, mas a própria nação brasileira. Ao articularem a mensagem salvífica com um modelo de sociedade ideal, os batistas propuseram uma alternativa não apenas ao catolicismo dominante, mas também às propostas de transformação social advindas de setores progressistas e de matriz marxista. Suas campanhas não devem ser desassociadas das perspectivas que envolviam uma preocupação com a moralização pública, a reforma cultural e a reorientação política. A salvação, então, se revelou como um processo amplo que entendia a necessidade de salvar o Brasil do pecado, mas também da ignorância, da corrupção, do comunismo e daquilo que era identificado como o legado atrasado da colonização católica. Assim, o avanço da fé batista no território nacional foi também a expressão de uma disputa por hegemonia moral, simbólica e ideológica.

¹⁰⁷ PEREIRA, José R., Responsabilidade dos Crentes Nesta Hora, p. 03.

Dessa forma, o projeto evangelístico batista no Brasil precisa ser entendido como parte de uma estratégia complexa de intervenção social e política, orientada por uma teologia que rejeitava mudanças estruturais e priorizava a reforma moral do indivíduo como fundamento para a regeneração da sociedade. Com um discurso de que o objetivo seria apenas povoar os céus, acabou se revelando um projeto do ideal protestante conservador, de importante contribuição na sociedade brasileira.

2.3

Declaração Doutrinária como contribuição para a identidade

As igrejas oriundas da tradição protestante organizaram-se, historicamente, a partir de três modelos eclesiais predominantes: episcopal, presbiteriano e congregacional. Embora algumas denominações tenham experimentado transições entre esses modelos ou até mesmo convivido com mais de uma dessas formas organizacionais simultaneamente ao longo de sua trajetória, essas três categorias se mostram particularmente úteis para o “exame da estruturação do protestantismo e na compreensão de suas formas distintivas.”¹⁰⁸

Nesse panorama, os batistas destacam-se, sobretudo, pela adoção e consolidação do modelo congregacionalista, com ênfase na forma que este assumiu nos Estados Unidos. Como observa Alister McGrath, “a manifestação mais relevante de política congregacional é encontrada na Convenção Batista do Sul, que representa uma associação voluntária de congregações batistas individuais, cada uma retendo sua própria identidade e soberania.”¹⁰⁹ Tal configuração institucional revela uma concepção descentralizada da autoridade eclesial, fundada sobre a ideia de que cada igreja local possui autonomia para conduzir seus assuntos internos, inclusive no que diz respeito à doutrina e à prática.

Essa mentalidade congregacionalista se baseia no princípio de rejeição à estrutura de autoridade centralizada, considerada uma ameaça à independência das igrejas locais, e, está ancorada também, na convicção de que a Bíblia deve ser a

¹⁰⁸ MCGRATH, Alister, *A Revolução Protestante*, p. 275.

¹⁰⁹ MCGRATH, Alister, *A Revolução Protestante*, p. 279.

única regra de fé e prática. Nesse sentido, diferentemente de outras tradições protestantes que institucionalizaram confissões de fé como expressão normativa da ortodoxia doutrinária, os batistas, em sua maioria, resistiram a esse tipo de formalização. “No entanto, essa posição foi suplementada por declarações, o que alguns batistas acreditam que pode representar ‘credos’ ou ‘confissões’ e, por isso, minar seu éthos congregacional.”¹¹⁰

Essa tensão entre a autonomia congregacional e a necessidade de alguma forma de referência doutrinária persiste até os dias atuais. Declarações de fé continuam a ser formuladas e utilizadas, mas são frequentemente apresentadas com caráter meramente descritivo ou orientador. Apesar disso, em determinados contextos, tais documentos podem adquirir um peso normativo, gerando debates internos sobre os limites da liberdade eclesiástica diante de tentativas de padronização doutrinária.

Embora os batistas americanos tenham produzido menos confissões de fé do que seus predecessores ingleses, aquelas que surgiram desempenharam papel significativo na formação da identidade teológica da denominação. A primeira confissão de maior alcance a ser adotada nos Estados Unidos foi a Segunda Confissão Londrina de 1689, originalmente redigida pelos batistas particulares ingleses. Esta confissão, profundamente influenciada pela Confissão de Westminster, foi oficialmente adotada pela Associação da Filadélfia em 1742, com a inclusão de dois capítulos adicionais sobre eclesiologia, refletindo as particularidades batistas em relação à organização da igreja e ao batismo.

Paralelamente à adoção dessa confissão, circulavam também outras declarações doutrinárias que refletiam tradições regionais específicas, como uma confissão associada aos “pais da Plymouth Colony”, embora esta não tenha sido reconhecida pela Associação da Filadélfia. No período subsequente, outras confissões de caráter mais local surgiram, como as da Associação de Kehukee (1777), Sandy Creek (1816) e Elkhorn-South Kentucky (1801). Todas essas, no entanto, mantinham-se em grande medida vinculadas aos princípios estabelecidos pela Confissão de Londres-Philadelphia, reafirmando seu papel como referência doutrinária predominante por quase um século.

¹¹⁰ MCGRATH, Alister, *A Revolução Protestante*, p. 280.

Além dessas confissões formais, muitas igrejas locais também redigiram pactos congregacionais - declarações internas resumindo suas convicções e compromissos - que, juntamente com os textos produzidos por teólogos batistas, contribuíram para a consolidação de uma teologia batista reconhecível, ainda que descentralizada.

Essa estrutura teológica permaneceu relativamente estável até o surgimento da Confissão de Fé de New Hampshire, em 1833. Redigida por John Newton Brown e adotada pela Convenção Batista de New Hampshire, essa nova confissão representou uma tentativa de sintetizar os principais pontos da doutrina batista. Assim, embora marcada pela autonomia local, a tradição batista nos Estados Unidos desenvolveu ao longo do tempo um corpo doutrinário, ancorado em confissões de fé que, mesmo com variações e resistências, desempenharam papel central na formação de sua identidade teológica.¹¹¹

Os batistas brasileiros também foram atravessados e influenciados por essa realidade. Em sua inauguração, a primeira igreja missionária em solo brasileiro, em Salvador – BA no ano de 1882, “adotou a Confissão de Fé de New Hampshire, posteriormente adotada pela Convenção Batista Brasileira com o nome de “Declaração de Fé das Igrejas Batistas do Brasil”¹¹², já em 1916.¹¹³ Mesmo sendo oriundos da Junta de Missões do sul dos Estados Unidos, uma região mais resistente à adoção de uma confissão, que foi o caso apenas em 1925,¹¹⁴ os missionários e missionárias decidem por uma confissão já vigente ao norte dos Estados Unidos.

A Confissão de Fé de New Hampshire pôde ser compreendida como um resultado de um processo de intertextualidade. Este, segundo Maingueneau, “designa ao mesmo tempo uma propriedade constitutiva de qualquer texto e o conjunto das relações explícitas ou implícitas que um texto ou um grupo de textos determinado mantém com outros textos.”¹¹⁵ Como novo padrão, que refletia uma espécie de síntese teológica, a confissão em questão refletia aspectos fundamentais para a estrutura doutrinária, e que irá compor a sua identidade. Dentre os tópicos doutrinários presentes na confissão de New Hampshire, há de se

¹¹¹ AZEVEDO, Israel B. de, *A Celebração do Indivíduo*, p. 123-125.

¹¹² PEREIRA, José R., *História dos Batistas no Brasil 1882-1982*, p. 22.

¹¹³ PEREIRA, José R., *História dos Batistas no Brasil 1882-1982*, p. 91 e 92.

¹¹⁴ MCGRATH, Alister, *A Revolução Protestante*, p. 280.

¹¹⁵ CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D., *Dicionário de Análise do Discurso*, p. 289.

destacar pelo menos seis que são peculiares para a formação do pensamento batista no Brasil, seriam aqueles relacionados: às Escrituras; à Antropologia; à Soteriologia; à Moral; à Eclesiologia; e à Política.

A doutrina batista sobre as Escrituras ocuparia um lugar central em sua orientação religiosa. Desde os pactos de Grassy Creek (1757) até a Confissão de New Hampshire, a Bíblia já havia alcançado o seu protagonismo nas declarações, como “única regra de fé e prática”. Na Confissão de New Hampshire já é possível notar argumentos favoráveis à inerrância bíblica – bandeira do fundamentalismo protestante, no século XX.¹¹⁶ “Cremos que a Bíblia Sagrada foi escrita por homens divinamente inspirados, e é um perfeito tesouro de instrução celestial; que Deus é seu autor, a sua finalidade é salvação e verdade, a sua matéria não tem qualquer mistura de erro;[...].”¹¹⁷ A inspiração divina das Escrituras, a sua suficiência para reger a vida cristã e a sua autoridade para disciplinar a igreja foram pilares constantes na história dos batistas.

A visão batista do ser humano também se estrutura a partir da tradição reformada, reconhecendo a corrupção da natureza humana - pecado original -, em que toda humanidade, pós-queda, estaria debaixo de condenação. “Cremos que o homem foi criado em santidade [...]; mas por transgressão voluntária caiu daquele santo e feliz estado; como consequência todos os homens são pecadores, [...]; sob justa condenação à ruína eterna, sem defesa nem desculpa.”¹¹⁸ Esta percepção pessimista era entendida como essencial para a assimilação da teoria sobre a justificação pela fé. “Cremos que a grande bênção evangélica que Cristo proporciona aos que nele creem é a justificação; que a justificação inclui o perdão dos pecados, e a promessa da vida eterna [na base de] princípios de justiça; [...]”¹¹⁹

Ainda sobre o estado de pecado da humanidade, cabe destacar os seus aspectos soteriológicos. A doutrina da salvação entre os batistas passou por um notável desenvolvimento. Inicialmente marcada por um calvinismo rígido - com ênfase na eleição divina e na perseverança dos santos -, ela foi sendo reformulada diante dos efeitos dos despertamentos religiosos. A Confissão de New Hampshire se tornou símbolo de uma espécie de conciliação entre arminianismo e

¹¹⁶ AZEVEDO, Israel B. de, *A Celebração do Indivíduo*, p. 129 e 130.

¹¹⁷ REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 123 e 124.

¹¹⁸ REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 124.

¹¹⁹ REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 124.

calvinismo, em que o predestinismo fechado é deixado de lado evidenciando o movimento voluntário do ser humano.¹²⁰ A salvação, assim, continua sendo uma obra da graça divina, mas sem excluir a resposta voluntária do indivíduo. “Cremos que a eleição é o eterno propósito de Deus, pelo que ele graciosamente regenera, santifica e salva pecadores; que, sendo perfeitamente coerente com a livre agência do homem [e da mulher], abrange todos os meios relacionados a este fim; [...]”¹²¹

A moralidade se estrutura a partir da ideia de pacto, não mais entre Deus e o indivíduo, mas entre os próprios membros e membras da igreja. A santidade pessoal é incentivada como expressão do amor a Deus, e não como busca meritória por salvação. A disciplina eclesial, nesse sentido, serve como instrumento de cuidado mútuo e correção comunitária. “[...] a lei de Deus é a regra eterna e imutável do seu governo moral; [...] e que a incapacidade de cumprir seus preceitos, [...] nasce inteiramente do seu amor ao pecado; redimi-lo disso, [...] é o único grande fim do evangelho [...]”¹²² Destaca-se também a guarda do domingo, como dia santo, em que se defende a rejeição ao trabalho e ao lazer nesse dia como compromisso de uma vida baseada na obediência bíblica e na pureza da igreja. “[...] o primeiro dia da semana é o dia do Senhor, [...]; e ele deve ser mantido sagrado para propósitos religiosos, pela abstenção de todo labor secular e recreações pecaminosas; [...]”¹²³ A moral batista é, portanto, profundamente comunitária, refletindo um *ethos* puritano de santidade e vigilância interna.

A eclesiologia batista é uma das mais distintivas entre as tradições protestantes. Fundamentada no princípio do congregacionalismo, cada igreja local é vista como uma república autônoma sob o governo exclusivo de Cristo. Os batistas rejeitam qualquer autoridade externa (papal, sinodal, episcopal ou estatal), reconhecendo apenas o senhorio de Cristo e o pacto voluntário entre crentes regenerados. “[...] a igreja visível é uma congregação de crentes batizados, associados por pacto na fé e comunhão do evangelho; [...] que suas únicas autoridades oficiais bíblicas são bispos [e bispas], ou pastores [e pastoras], e diáconos [e diaconisas], [...]”¹²⁴ Importante ressaltar que dentro desta visão

¹²⁰ AZEVEDO, Israel B. de, *A Celebração do Indivíduo*, p. 130 e 131.

¹²¹ REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 125.

¹²² REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 126.

¹²³ REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 126.

¹²⁴ REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 126.

congregacionalista desenvolveu-se uma corrente teológica conhecida como *landmarkismo*. Esta defendia que apenas igrejas batistas seriam verdadeiras igrejas de Cristo.

Os velhos landmarkistas centralizaram sua eclesiologia na primazia da igreja local, que deve ser composta de crentes batizados (por imersão), razão por que as igrejas pedobatistas (conforme o vocabulário da época) não poderiam ser reconhecidas como igrejas verdadeiras, mas apenas como sociedades religiosas; seus ministros não poderiam receber autoridade para pregar numa igreja batista e nem deveriam ser chamados de ministros do Evangelho.¹²⁵

Embora nem todos os batistas tenham aderido integralmente a tal exclusivismo, ele moldou fortemente o denominacionalismo e a separação eclesiástica em relação a outras tradições.

No campo político, os batistas foram vanguardistas na defesa da separação entre igreja e Estado. Para eles, o Estado não deve intervir nos assuntos da fé, nem sustentar ministros e ministras, ou igrejas por meio de impostos. Essa doutrina emerge não só de princípios teológicos (Cristo como único Senhor da consciência), mas também da experiência histórica de perseguição e marginalização. “O dever da resistência aos tiranos aparece discretamente: a sujeição ao poder civil está condicionado às leis legítimas.”¹²⁶

Cremos que o governo civil é de mandato divino, para o benefício e boa ordem na sociedade humana; e que magistrados devem ser o objeto de oração; conscienciosamente honrados e obedecidos, exceto unicamente em coisas contrárias à vontade de nosso Senhor Jesus Cristo, único Senhor da consciência, e príncipe dos reis da terra.¹²⁷

Ao mesmo tempo, essa separação gerou duas posturas significativas: um anticatolicismo visceral, por ver no catolicismo a união ilegítima entre religião e poder político, e uma visão reducionista da missão da igreja, centrada apenas no evangelismo e não na transformação social. Ainda assim, os batistas participaram ativamente de eventos políticos - como a Revolução Americana - quando esses se alinharam aos ideais de liberdade religiosa e resistência à tirania.

Portanto, após uma análise de alguns pontos da Confissão de Fé de New Hampshire, é possível identificar uma unidade teológica entre os batistas,

¹²⁵ AZEVEDO, Israel B. de, *A Celebração do Indivíduo*, p. 137.

¹²⁶ AZEVEDO, Israel B. de, *A Celebração do Indivíduo*, p. 138 e 139.

¹²⁷ REILY, Duncan A., *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 126.

inclusive os que estão em solo brasileiro. Como síntese dessas observações realizadas à confissão adotada pela CBB, como Declaração de Fé das Igrejas Batistas do Brasil, apresenta-se a seguinte sequência: (i) Fonte - Bíblia como regra infalível para a fé e para a prática; (ii) Antropologia - depravação total do ser a partir da queda; (iii) Soteriologia - compromisso (tensão) entre predestinação e livre-arbítrio; (iv) Moralidade - taborismo (ênfase na santificação); (v) Eclesiologia - igreja como comunidade local de regenerados e regeneradas (batismo por imersão); (vi) Teoria Política - radical separação entre Estado e igreja.

A Confissão de Fé de New Hampshire serviu como orientação da denominação por um século, e apenas em 1986 é que os batistas apresentaram uma nova alternativa - a sua própria declaração doutrinária, a Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira¹²⁸, ainda em vigor na elaboração da presente pesquisa. Neste sentido, para o desenvolvimento de uma nova declaração, considerar a confissão de New Hampshire torna-se imprescindível. Porém, é importante enfatizar que, ao longo de cem anos, os batistas brasileiros foram enviesado por outras influências, e conseqüentemente, por outras contribuições teológicas, inclusive outras confissões dentro da própria estrutura religiosa.

Contudo, o trabalho realizado revela uma espécie de atualização, com pequenas mudanças, alguns acréscimos e, em linhas gerais, certa continuidade. Na atual formação da Declaração Doutrinária Batista as Escrituras são apresentadas como Palavra de Deus, infalível e suficiente, sendo o registro fiel da revelação divina. Permanece o teor da inerrância bíblica, mas sem se restringir quanto à forma, e ao aspectos verbais, enfatizando o conteúdo e o trabalho hermenêutico – novidade presente na declaração. No campo antropológico, as questões relacionadas sobre o “pecado original” permanecem, mas, por outro lado, acentua-se a responsabilidade como indivíduo. O ser humano é enxergado como alguém dotado de liberdade para escolher ou rejeitar a fé, sem mediação ou coerção externa, seja do Estado, da Igreja ou de qualquer autoridade. A liberdade de consciência passou, assim, ser um traço importante para a fé dos batistas brasileiros. Esta visão sobre o indivíduo será consonante com a noção

¹²⁸ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasil.

soteriológica, que, embora reconheça a soberania divina, insiste na cooperação humana na resposta à salvação. A doutrina da predestinação, ainda que reconhecida em termos genéricos, é reinterpretada à luz da presciência divina e da liberdade humana, rejeitando-se, assim, o determinismo calvinista rígido.

No plano moral, a ética cristã batista brasileira repousa sobre a transformação do caráter à imagem de Cristo. A autodisciplina, a pureza, a integridade e o amor devem reger suas relações interpessoais, inclusive no uso dos bens materiais, que são considerados dons confiados por Deus. Sob este olhar prefiguram dois capítulos na nova declaração: a mordomia e a família. A prática da justiça e da caridade, o testemunho público de vida e o compromisso com a missão evangelizadora também configuram a moral cristã como um ato contínuo de serviço ao Reino de Deus. Utilizando uma interpretação sobre o termo “igreja” do Novo Testamento, os batistas brasileiros reafirmam a sua característica eclesial congregacionalista. Defendem a autonomia da igreja local com atenção para o princípio da cooperação voluntária entre igrejas de mesma fé e ordem, que se organizam em convenções e associações para cumprir tarefas comuns, especialmente na evangelização, educação e ação social. Acrescenta que “[...] o relacionamento com outras entidades, quer seja de natureza eclesial ou outra, não deve envolver a violação da consciência ou o comprometimento da lealdade a Cristo e sua palavra.”¹²⁹

Em questões que tratam a relação com a política, a nova declaração faz um deslocamento, saindo de uma perspectiva que orientava o posicionamento sobre o governo civil e avançado para questões que foram divididas em dois pontos principais: A liberdade religiosa e o compromisso com a ordem social. Em que o primeiro é defendido como direito fundamental, inato à humanidade, e por isso deve se preservar, sem sofrer ingerência de qualquer poder humano. Ainda, sob esta perspectiva, evidencia-se separação entre Estado e Igreja, por serem diferentes em suas naturezas, tanto em objetivos quanto em funções. Agora sobre a ordem social destaca-se uma preocupação evangelística, de cunho proselitista, mas sem relativizar as responsabilidades sociais.

¹²⁹ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasil.

[...] o maior benefício que pode prestar é anunciar a mensagem do Evangelho; o bem-estar social e o estabelecimento da justiça entre os homens [e mulheres] dependem basicamente da regeneração de cada pessoa e da prática dos princípios do Evangelho na vida individual e coletiva.² Todavia, como cristãos, devemos estender a mão de ajuda aos órfãos, às viúvas, aos anciãos, aos enfermos e a outros necessitados [e necessitadas], bem como a todos aqueles [e aquelas] que forem vítimas de quaisquer injustiça e opressões.¹³⁰

Conforme delineado em sua declaração doutrinária, a teologia dos batistas brasileiros compõe uma teologia que valoriza simultaneamente a soberania de Deus e a liberdade do indivíduo, a autoridade das Escrituras e a responsabilidade da comunidade, a salvação pela graça e a santificação pela vida ética. É uma visão de fé que busca ser, ao mesmo tempo, fiel ao evangelho de Cristo e relevante para a transformação da sociedade.

Ao sintetizar o pensamento batista no contexto brasileiro, Azevedo observa que, embora tenha adquirido traços distintivos, a identidade batista no Brasil manteve uma considerável dependência teológica de tradições estrangeiras, especialmente das oriundas dos Estados Unidos.¹³¹ Sua originalidade não reside tanto na elaboração sistemática de uma teologia nacional, mas na maneira como certos princípios centrais foram apropriados e reinterpretados no contexto histórico, social e religioso do Brasil. E como marca mais evidente da experiência batista brasileira, ele destaca a afirmação radical do indivíduo como sujeito de fé e de responsabilidade religiosa. Essa centralidade da pessoa se manifesta, primeiramente, na soteriologia: é o indivíduo quem responde diante de Deus ao chamado da salvação. A liberdade de consciência, assim, torna-se não apenas uma convicção doutrinária, mas a pedra angular de todo o edifício teológico. O indivíduo é competente para se relacionar diretamente com Deus, ler e interpretar as Escrituras, decidir sobre sua adesão à fé e determinar sua prática religiosa, sem a mediação de qualquer autoridade eclesiástica ou civil.

Essa ênfase no indivíduo está organicamente vinculada a uma tradição liberal clássica que valoriza a liberdade como direito inalienável. A influência do liberalismo se evidencia não apenas na rejeição de práticas que atentem contra a autonomia pessoal - como o batismo infantil, considerado um abuso despótico contra a liberdade espiritual -, mas também na estrutura democrática da vida

¹³⁰ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasil.

¹³¹ AZEVEDO, Israel B. de, A Celebração do Indivíduo, p. 283-286.

eclesial. A igreja batista brasileira adota um modelo congregacional representativo, em que todos os membros e membras possuem igualdade de voz e voto, e as decisões são tomadas por assembleias locais regidas por normas parlamentares. Essa organização interna, de base democrática, reflete a crença de que o governo da igreja deve emular os ideais republicanos e participativos da sociedade civil.

Contudo, há limites notáveis a esse individualismo, sobretudo na esfera da moralidade. A vida ética do crente, embora formalmente entregue à sua consciência individual, é frequentemente regulada por normas comunitárias emanadas da igreja local. A expectativa de que o comportamento cristão siga o modelo de Cristo, interpretado coletivamente, restringe a autonomia do fiel nas decisões morais. Assim, a liberdade que se afirma na doutrina, por vezes, encontra restrições na prática comunitária, revelando uma tensão entre a autonomia individual e a normatividade da coletividade eclesial.

Outro traço, destacado por Azevedo é seu teor fortemente apologético. A produção teológica tem por finalidade a defesa da identidade confessional, sendo estruturada menos como especulação doutrinária ampla e mais como resposta ao contexto religioso, especialmente no enfrentamento ao catolicismo. Essa postura crítica ao catolicismo romano não se limita a aspectos devocionais ou litúrgicos, mas se estende à teologia trinitária, à compreensão do Estado e à ética. A rejeição da mediação institucional, seja eclesiástica ou estatal, atravessa a espiritualidade da identidade batista, que se define por oposição ao modelo hierárquico e sacramental católico.

Além disso, a presença de um messianismo de caráter espiritual atravessa a autoconcepção dos batistas brasileiros. O grupo se enxerga como portador de uma verdade cristã autêntica, incumbido de sua proclamação e expansão. Esse senso de missão imprime à atuação batista um dinamismo evangelizador, entendido como tarefa urgente e intransferível, cuja finalidade é a transformação do indivíduo e, por meio dele, da sociedade. A missão batista, portanto, não é apenas proselitismo, mas um projeto civilizacional que visa moldar a nação brasileira aos valores que se consideram genuinamente evangélicos.

Assim, o pensamento batista no Brasil configura-se como uma teologia essencialmente prática, orientada por um ideal de liberdade individual, regulada por estruturas democráticas e marcada por um forte impulso missionário e

apologético. Apesar das contradições entre o ideal de liberdade e as exigências normativas da comunidade, a identidade batista brasileira permanece comprometida com a promoção de um cristianismo que valoriza a consciência pessoal, rejeita a imposição institucional e busca, por meio da fé e da ação, a transformação moral e espiritual da sociedade.

3

Para uma Teologia Decolonial

Um olhar sobre o processo de colonização é possível verificar que se constituiu como uma forma de dominação exercida pelos países europeus sobre os demais continentes, articulando dimensões históricas, políticas, epistemológicas e ontológicas. O Iluminismo revelou-se como o ápice teórico de uma cultura que se autoproclamava superior, fundamentada em fenômenos como a modernidade, o eurocentrismo, o colonialismo e o capitalismo. A ideia de que existiria um mundo carente de “iluminação” revelou-se como uma estratégia discursiva do projeto europeu de universalização de sua cultura, apresentando-se como portadora de uma racionalidade e uma civilização supostamente universais. Nesse escopo, a Europa é incorporada como a realização máxima da civilização, e o cristianismo, com toda a sua contribuição cultural, uma referência religiosa sobre as demais.¹³²

No que diz respeito ao cristianismo em sua participação social, observa-se uma transformação significativa em sua trajetória histórica. Inicialmente, o movimento cristão primitivo se constituiu como uma expressão messiânica marginal, crítica ao império romano e à divinização do imperador. No entanto, a partir do século IV, com o fim das perseguições religiosas e o reconhecimento oficial do cristianismo, seus adeptos passaram, progressivamente e de forma quase inconsciente, a integrar as estruturas imperiais. Esse processo culminou na consolidação da cristandade, momento histórico em que o cristianismo deixou de ser uma força marginal e passou a sustentar, legitimar e participar ativamente das dinâmicas de poder do Império.

O Messias crucificado pelos soldados do Império Romano era agora aclamado como Cristo: o Cristo que havia perdido a figura do “servo sofredor” de Isaías para tornar-se o Pantocrator: o todo-poderoso [Deus] das basílicas bizantinas. Cristo é agora o nome de Deus que funda o Império, em cujo nome os exércitos romanos confrontam os eslavos, os germanos, os bárbaros, os camponeses rebeldes e os escravos que se dizem livres. É o “Deus dos exércitos” a quem Josué invoca para limpar a “terra prometida” de cananeus e destruir Jericó.¹³³

Esse processo ocorreu de maneira gradual, assumindo progressivamente um papel central que ultrapassava os limites da religiosidade, passando a configurar-

¹³² DUSSEL, Enrique, *Descolonização Epistemológica da Teologia*, p. 48 e 49.

¹³³ DUSSEL, Enrique, *Descolonização Epistemológica da Teologia*, p. 41.

se como referência cultural. Nesse percurso, os fundamentos filosóficos e teológicos do mundo helenístico-romano foram progressivamente reinterpretados à luz do cristianismo, de modo que a cristandade foi se consolidando como cultura hegemônica no contexto imperial. Porém, com a expansão do Islã e o fortalecimento do Império Otomano, a cristandade bizantina passou a enfrentar perdas territoriais significativas, processo que culminaria com a tomada de Constantinopla em 1453. A partir desse marco histórico, o Ocidente cristão, que até então se afirmava como centro civilizacional, passou a ocupar uma posição periférica diante do poder político e econômico exercido pelo Oriente, que controlava as principais rotas comerciais globais naquele período. Diante deste cenário, as grandes navegações se tornaram alternativas ao poder econômico do mediterrâneo. “A abertura do Atlântico pela Europa (primeiro por Espanha e Portugal e, posteriormente, pela Holanda e outras nações europeias atlânticas) foi o início de uma nova era.”¹³⁴ Esta ficou marcada por uma política colonial, de presença religiosa, em que a cristandade esteve sob nova configuração, com requintes imperialistas e também colonialista.

Portanto, para uma teologia que se propõe decolonial torna-se indispensável uma reflexão de como a religião esteve envolvida com os aspectos que moldaram os projetos expansionistas coloniais, principalmente a partir do século XV. E, conseqüentemente, trazer provocações voltadas à construção de caminhos que favoreçam um ambiente teológico mais aberto, plural e dialogal entre os batistas brasileiros. A intenção, neste momento então, é ventilar a possibilidade de rompimento com as estruturas rígidas e os discursos dogmáticos que, ao longo do tempo, contribuíram para o fechamento do pensamento teológico.

Nesse sentido, a teologia decolonial será apresentada como instrumento crítico e libertador, capaz de questionar as heranças coloniais, eurocêntricas que sustentam boa parte do conservadorismo teológico vigente no Brasil. Por eurocêntrica entende-se uma força mais representativa no norte da Europa, principalmente após o Iluminismo, que possuía aspectos mais centralizadores, capitalistas, industriais e metropolitanos, transmitidos através do imperialismo e da globalização, com os seus principais atores: a Inglaterra e os Estados Unidos.¹³⁵ A abordagem decolonial será utilizada não apenas como ferramenta

¹³⁴ DUSSEL, Enrique, *Descolonização Epistemológica da Teologia*, p. 45.

¹³⁵ DUSSEL, Enrique, *Descolonização Epistemológica da Teologia*, p. 50.

analítica, mas como proposta de superação do obscurantismo religioso promovido por um eurocentrismo que ainda limita o debate teológico em muitos círculos batistas, abrindo espaço para novas possibilidades de leitura, escuta e vivência da fé no contexto latino-americano.

3.1

Decolonizar

Para uma proposta que se revela decolonial, é preciso se considerar os obstáculos profundos e enraizados, que não se restringem a práticas políticas ou econômicas, mas dizem respeito à própria constituição epistêmica, jurídica e simbólica do mundo moderno. Tais desafios estão vinculados à forma como a modernidade europeia se constituiu em íntima articulação com o colonialismo, ou seja, com um sistema de dominação que, ao conquistar territórios e submeter povos, organizou o mundo em torno de uma narrativa eurocêntrica que exclui, inferioriza e deslegitima outras formas de existência, saber e organização social.

Um dos principais obstáculos à decolonização é a construção de uma universalidade excludente, fundamentada na experiência particular europeia, mas projetada como padrão normativo para toda a humanidade.¹³⁶ Essa universalidade se impõe por meio da filosofia, da história e do direito, negando validade a quaisquer outras formas de racionalidade, sociabilidade ou espiritualidade. Autores como Locke e Hegel são exemplos paradigmáticos desse processo: suas obras são apresentadas como universais, mas na prática constroem sistemas que negam soberania e humanidade a povos indígenas, africanos e demais coletividades não europeias.

Iniciada a conquista ibérica da América, inaugura não apenas a dominação política e econômica, mas também uma profunda reorganização do conhecimento, da memória e do imaginário. A partir do lugar privilegiado do colonizador, sustentado por sua linguagem, racionalidade e sistema jurídico, constrói-se a imagem do “outro” como carente de razão, de cultura, de história e de direito. A negação de uma simultaneidade, em questões geográficas e temporais, impede que

¹³⁶ LANDER, Edgardo, *Ciencias Sociales*, p. 16-20.

os povos colonizados sejam reconhecidos como sujeitos históricos em seu próprio tempo, relegando-os a um passado primitivo ou a um presente atrasado.

Essa hierarquização cronológica e epistêmica fundamenta uma espécie de “universalismo não-universal”, ou seja, um sistema que proclama direitos universais apenas para negar esses mesmos direitos a todos que não se enquadram no modelo de indivíduo liberal, proprietário e autônomo. Modelo este que legitima a ocupação de terras indígenas por não reconhecer como válidas suas formas tradicionais de uso, cultivo ou organização territorial. No liberalismo clássico, o direito de existir em sociedade está condicionado à adoção da propriedade privada como fundamento da cidadania.

Decolonizar encontra na força persistente desse paradigma jurídico-político, que reduz os direitos coletivos aos limites da institucionalidade liberal, e que exclui formas não ocidentais de organização social, um obstáculo a ser superado. A própria ideia de Estado moderno, concebida como expressão do espírito racional universal em Hegel, legitima a negação da soberania de povos considerados “não civilizados”, isto é, que não realizaram a transição para a forma estatal reconhecida pelo Ocidente. Tal concepção sustenta uma história universal que consagra a Europa como centro geográfico e ápice do tempo histórico, enquanto os outros povos são vistos como resquícios do passado ou civilizações “em desaparecimento”.

Portanto, esse processo colonial não se restringiu a um regime político e econômico baseado na dominação direta de um povo por outro, com o controle territorial, político e econômico, mas desenvolveu através de uma lógica de dominação mais profunda e duradoura, que sobrevive inclusive após o fim das administrações coloniais formais. A este fenômeno é atribuído a noção de colonialidade que, como já mencionado com base em Aníbal Quijano, seria o resultado de uma dominação colonial, como formas de organização social, de produção de saber e de controle da subjetividade que continuam operando até na atualidade.¹³⁷ Essas estruturas foram instauradas durante o período colonial, mas permaneceram ativas como herança sistêmica, moldando hierarquias raciais, epistêmicas e culturais em escala global.

¹³⁷ QUIJANO, Aníbal, *Colonialidade do Poder e Classificação Social*, p. 73.

A colonialidade articula a dominação com base em uma construção social da inferioridade de determinados povos e culturas, em especial através da racialização imposta por uma perspectiva eurocêntrica. Assim, mesmo em contextos pós-coloniais, como nos Estados-nação latino-americanos, a colonialidade continua operando, por exemplo, na marginalização de povos originais, na imposição de saberes europeus como universais e na exclusão de epistemologias e formas de vida não ocidentais.

Esse eurocentrismo precisa ser pensado para além das questões meramente étnicas, seria um modelo eurocentrado compartilhado e assimilado por diferentes povos, inclusive os colonizados.

O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia. E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não o explica, nem é a sua fonte principal de sentido. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como *naturais*, consequentemente como dadas, não susceptíveis de ser questionadas.¹³⁸

A perspectiva eurocêntrica desenvolveu-se como uma narrativa hegemônica que consolidou a Europa como centro de referência universal para a história, o conhecimento e o desenvolvimento humano. A partir do século XVIII, especialmente com o advento do Iluminismo, firmou-se a ideia mítica de que a Europa era uma entidade pré-existente e autônoma, que teria elaborado, por si mesma, os fundamentos da modernidade e da racionalidade. Essa construção imaginária sustentava que a Europa já era, antes mesmo da colonização, o centro natural do capitalismo mundial, atribuindo-lhe o papel de agente civilizador e vanguarda da humanidade.

Essa visão instaurou uma concepção linear, unidirecional e contínua da história da espécie humana, segundo a qual os povos europeus representavam o estágio mais avançado do desenvolvimento humano. Em consequência, o restante da humanidade passou a ser classificado dentro de uma lógica dicotômica: superiores e inferiores, racionais e irracionais, civilizados e primitivos, modernos e tradicionais. Essa forma de pensar não apenas legitimava a dominação colonial,

¹³⁸ QUIJANO, Aníbal, *Colonialidade do Poder e Classificação Social*, p. 74 e 75.

mas também justificava a exclusão de saberes, práticas e modos de vida não europeus como atrasados ou irrelevantes.

No decorrer do século XIX, mesmo com o avanço da mundialização do capitalismo, essa narrativa eurocêntrica passou a ser deslocada do campo da análise econômica global para o campo da política estatal. O foco analítico e explicativo do sistema capitalista foi sendo transferido para a categoria do Estado-nação e para as suas relações, que passaram a ser consideradas as únicas formas legítimas de compreender o mundo moderno. Isso se deu tanto no liberalismo quanto no materialismo histórico. Este último, paradoxalmente, herdeiro crítico da modernidade, mas ainda prisioneiro de sua matriz eurocêntrica.

Apesar disso, a crítica a essa hegemonia epistêmica não esteve completamente ausente. Na América Latina, sobretudo, persistiram formas de resistência e contestação intelectual, ainda que marginalizadas. Foi apenas após a Segunda Guerra Mundial que essas vozes começaram a se articular de modo mais sistemático, a partir das margens do sistema capitalista mundial, ou seja, das regiões historicamente colonizadas, exploradas e dependentes. É a partir dessas periferias que se tornou possível perceber com mais clareza os limites, exclusões e violências implícitas na totalidade do campo de poder instituído pela modernidade eurocêntrica.¹³⁹

A proposta de decolonizar está permeada pela preocupação em promover a superação das perspectivas que se consolidaram como hegemônicas na produção do saber e na interpretação da realidade. É preciso um deslocamento epistemológico das estruturas do conhecimento que se apresentam como detentoras de uma forma sistêmica de pensar e reproduzir a vida, para as periferias por elas produzidas. Decolonizar passa pelo reconhecimento da dignidade e do valor de saberes antes calados e rejeitados, mas sem acessar um relativismo capaz de minimizar o silenciamento já sofrido e de acalantar egos que se revelaram absolutos.¹⁴⁰

[...] a análise do sistema-mundo precisa de descolonizar a sua epistemologia, levando a sério o lado subalterno da diferença colonial: o lado da periferia, dos trabalhadores, das mulheres, dos indivíduos racializados/colonizados, dos homossexuais/lésbicas e dos movimentos anti-sistêmicos que participam no processo de produção de conhecimento. Isto significa que, embora o sistema-

¹³⁹ QUIJANO, Aníbal, *Colonialidade do Poder e Classificação Social*, p. 75 e 76.

¹⁴⁰ NUNES, João A., *O Resgate da Epistemologia*, p. 232.

mundo tome o mundo como unidade de análise, ele pensa a partir de uma determinada perspectiva no mundo. Contudo, a análise do sistema-mundo não encontrou uma maneira de incorporar os saberes subalternos nos processos de produção de conhecimento. Sem isto não pode haver uma descolonização do conhecimento nem uma utopia capaz de superar o eurocentrismo. A cumplicidade entre as ciências sociais e a colonialidade do poder na produção de conhecimento e dos desenhos imperiais globais requer novos lugares institucionais e não-institucionais, a partir dos quais o subalterno possa falar e ser ouvido.”¹⁴¹

3.2

Teologia e Decolonialidade

Seguindo com a reflexão para tratar sobre uma proposta de teologia decolonial, o presente trabalho se dispõe a explorar os aspectos da colonialidade que compõem a engrenagem religiosa considerada moderna. A religião cristã esteve no cerne das empreitadas coloniais, funcionou como uma espinha dorsal do eurocentrismo, disputando com a própria filosofia qual ocuparia o pior lugar desta perspectiva. “Numa posição dogmática, a teologia se apresenta como a única capaz de ser verdadeira, universal. [...] Além disso, as dominações de ordem cultural, econômica ou militar também se confundem com validação universal.”¹⁴²

A proposta de uma teologia decolonial exige um mergulho crítico nas dinâmicas históricas, epistemológicas e políticas que conformaram o pensamento teológico a partir da experiência colonial. Esta reflexão não parte apenas de uma preocupação com os legados do colonialismo, mas de uma ruptura ativa com os padrões de saber, poder e ser impostos pela colonialidade. A teologia, enquanto campo do saber historicamente moldado pelos paradigmas eurocêtricos, precisa ser repensada, revisitada, rechaçadas a partir dos marcos epistêmicos periféricos e colonizados, onde a experiência da fé é atravessada por outras sensibilidades, culturas e historicidades.

Mesmo os grandes teólogos do século XX, como Henri de Lubac, Karl Rahner, Yves Congar e Jürgen Moltmann foram, e não podiam deixar de sê-lo, eurocêtricos. Renovaram criativamente as teologias europeias, mas não conseguiram situar suas subjetividades (e mesmo corporeidades) no “espaço colonial”, no mundo do outro colonizado. O Concílio Vaticano II, por sua vez,

¹⁴¹ GROSGUÉL, Ramón, Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-Coloniais, p. 405 e 406.

¹⁴² DUSSEL, Enrique, Descolonização Epistemológica da Teologia, p. 50.

“arrumou” ou resolveu o distanciamento da igreja com o Iluminismo através de um ecumenismo intra-europeu, porém não com o mundo colonial. E. Eboussie Boulaga, em sua descrição ontológica do ente colonial africano, descreve o dilaceramento da subjetividade colonial dividida: um lado africano (graças às línguas, tradições e referências à comunidade ancestral, ao “núcleo ético-mítico”, como diria Ricoeur) e outro lado que tenta o impossível, imitar o colonizador europeu, imposto na formação educacional e exigência acadêmica. A finalidade do colonizado “é, com efeito, persuadir, chamar a atenção daquele que ainda é seu senhor para que o reconheça”.¹⁴³

A decolonização da epistemologia teológica exige, de maneira incontornável, um deslocamento não apenas conceitual, mas, sobretudo, espacial e corpóreo. Isso significa abandonar os lugares tradicionais de enunciação, geralmente centrados em contextos euro-norte-americanos, para que novos sujeitos, situados em outras geografias e experiências históricas, possam construir e expressar suas próprias compreensões teológicas. O que está em jogo é a superação dos horizontes estreitos de uma cultura teológica que, embora marcada por grande desenvolvimento intelectual, apresenta omissões significativas, como no caso da insensibilidade diante das questões ecológicas, da diversidade da vida e da alteridade cultural. A teologia hegemônica, elaborada a partir do centro, encontra dificuldades em abrir-se à paciência do Oriente, à vitalidade litúrgica da África, ou à escuta sensível dos oprimidos e humilhados da América Latina. Essas resistências não são apenas teóricas, mas revelam enraizamentos profundos em uma forma de existência e pensamento situada em uma geografia de poder que marginaliza outras formas de vida e espiritualidade.¹⁴⁴

Assim, decolonizar a teologia exige um novo *locus* enunciativo, outro lugar a partir do qual se pensa, sente e se interpreta a realidade. Este deslocamento implica um envolvimento corpóreo, pois não se trata apenas de mudar ideias, mas de enraizar o saber teológico em corpos marcados por histórias de colonização, resistência e espiritualidade própria. Essa nova espacialidade permite uma hermenêutica original, comprometida com os povos e territórios excluídos das tradições teológicas dominantes.

Na transmodernidade que se vislumbra além da modernidade e do capitalismo, será indispensável uma transteologia, isto é, uma teologia que transcenda os limites da cristandade eurocêntrica e metropolitana. Será preciso

¹⁴³ DUSSEL, Enrique, *Descolonização Epistemológica da Teologia*, p. 53.

¹⁴⁴ DUSSEL, Enrique, *Descolonização Epistemológica da Teologia*, p. 55.

incluir a experiência das cristandades periféricas - da América Latina, da África, da Ásia -, e superar a colonialidade que moldou tanto o conteúdo quanto a forma da teologia moderna. Esse processo exigirá uma inversão, uma subversão da lógica da cristandade que busca poder, centralidade e hegemonia, para reencontrar um cristianismo messiânico renovado, sensível à dor do outro e capaz de articular fé e justiça desde as margens do mundo.

Neste sentido, como sugerido por Luís N. Rivera-Pagán, a teologia decolonial deverá ter como a sua principal fonte de inspiração a noção de um “Deus Libertador”, apresentada como leitura central das escrituras cristã. Do Êxodo ao Apocalipse é possível encontrar um movimento do Deus revelado ao encontro de um grupo perseguido, ferido e oprimido. Pois um Deus que se propõe libertador é o que se observa nas escrituras. O choro dos povos conquistados é constante em toda a estrutura bíblica. “As expansões ou contrações geopolíticas dos impérios egípcio, assírio, babilônio, persa, macedônio (ptolomaico e selêudida) e romano constituem o principal substrato histórico de todo o corpo bíblico.”¹⁴⁵ Por isso decolonizar significa ser coerente com os aspectos fundamentais da fé cristã. Não sob o olhar da cristandade, mas sob orientação do Deus Libertador.

Uma ideia de Deus sustentada pelos invasores, pelos colonizadores representou uma particular configuração da imagem de Deus. Este deverá ser reimaginado, então, à luz dos oprimidos e subjugados, e não mais a partir dos conquistadores. É preciso um deslocamento para se fazer ouvir as pessoas excluídas, maltratadas, vilipendiadas. As memórias dessas vozes esquecidas, em constante apagamento, precisam ser resgatadas, como advertido em vários momentos das narrativas bíblicas.¹⁴⁶ Jürgen Moltmann em sua obra “O Deus Crucificado”, adverte quanto à necessidade de se experimentar o deslocamento de ambientes eclesiais concordes e seguros, para o anonimato em defesa das periferias. Pois são nestas movimentações que se depara com os ataques interiores e exteriores, capazes de promover crises responsáveis por uma aproximação do crucificado.¹⁴⁷

¹⁴⁵ RIVERA-PAGÁN, Luís N., Para uma Teologia Decolonial, p. 69 e 70.

¹⁴⁶ RIVERA-PAGÁN, Luís N., Para uma Teologia Decolonial, p. 75 e 76.

¹⁴⁷ MOLTSMANN, Jürgen, O Deus Crucificado, p. 36 e 37.

Uma efetiva *praxis* libertadora não pode prescindir de um compromisso com as vozes daquelas e daqueles que sofrem, mas também com os seus territórios. Não se trata apenas de teorizar sobre a opressão, mas de agir contra ela de forma encarnada e transformadora. Sem esse compromisso, ainda que se utilizem os mesmos signos linguísticos, corre-se o risco de não pensar nem visualizar as mesmas realidades. Não basta que haja um discurso emancipatório, é preciso que ele seja sustentado por mediações teóricas, sociais e políticas que desvelem os mecanismos geradores da opressão, mas comprometidos em promover transformações reais, no mundo vivido. A libertação exige ações táticas, gestos concretos e decisões históricas que toquem o chão conquistado e dominado, e que dele se ouça saberes, releituras, novas versões da história. Pois a experiência do oprimido e da oprimida está marcada por uma corporeidade histórica e geográfica - é vivida no corpo, no espaço e na linguagem concreta da vida.¹⁴⁸

Historicamente, as estruturas eclesiais e teológicas legitimaram sistemas de opressão como a escravidão, o racismo, o colonialismo, o *apartheid* e o patriarcado, utilizando-se de discursos teológicos para impor controle sobre corpos vulneráveis. Antes mesmo que pensadores e pensadoras como Marx denunciassem a exploração, os corpos pobres e oprimidos já resistiam e construíam formas de espiritualidade e teologia a partir de suas experiências concretas. Essa resistência epistemológica silenciosa, não sistematizada, encarnada já representava um modo de se fazer teologia. Porém, a insistência numa teologia marcada pelo viés euro-ocidental resultou em uma espécie de epistemicídio: negou-se o direito de povos africanos, indígenas, de mulheres e pessoas LGBTQIA+ de falarem sobre Deus com legitimidade. Muitos desses grupos foram considerados hereges, amaldiçoados ou incapazes de refletir sobre espiritualidade, sendo desqualificados por não corresponderem ao modelo racional, masculino e branco. Logo, uma postura decolonial exige “rachar as estruturas rígidas de homogeneização que nega a riqueza da diversidade.”¹⁴⁹ A pluralidade teológica não é uma ameaça à unidade da fé, mas um testemunho da multiplicidade dos modos de crer, de interpretar e de resistir. A teologia do cotidiano, aquela que emerge das dores, das violências e das resistências dos

¹⁴⁸ BOFF, Leonardo, Teologia do Cativo e da Libertação, p. 58.

¹⁴⁹ PACHECO, Ronilson, Teologia Negra, p. 39.

povos, oferece uma hermenêutica da vida que não está preocupada em sistematizar doutrinas, mas em afirmar a fé como vivência e *praxis*.

Trata-se, então, de uma ética da interpretação que deverá romper com os discursos teológicos coloniais e propor uma nova política de sentido. Isso significa acolher os diferentes modos de dizer Deus, não a partir de uma verdade única e universal, mas de uma escuta sensível à alteridade. Assim, a teologia se torna plural, libertadora e pertencente a todas e todos. Em uma superação do saber eurocentrado, e que não se dá apenas pela crítica acadêmica, mas pela valorização das vozes silenciadas, pela afirmação das experiências teológicas negras, indígenas, feministas, e por todos os grupos que, historicamente, foram excluídos da produção do conhecimento teológico. Quanto mais a teologia pertencer aos muitos, mais coerente ela será sobre Deus - que liberta, que acolhe, que caminha com os povos e que se revela na diversidade da vida.¹⁵⁰

O processo para uma teologia decolonial também pode ser pensado sob duas perspectivas: (i) uma primeira que considera um enfrentamento imperial que se dá “por dentro” do sistema; (ii) e uma segunda que diz ser necessário um deslocamento mais radical - a constituição de um “lugar-outro”. Na primeira defende-se a possibilidade de implodir o saber hegemônico a partir de uma diferença colonial, ao provocar e estimular uma diferenciação interna no próprio corpo epistêmico ocidental. Seria uma proposta para contaminar e desestabilizar os discursos dominantes a partir de suas próprias contradições e fissuras. Trata-se de uma tática de insurgência interna, que visa tornar o saber colonial instável ao introduzir elementos que o desafiem desde dentro. Já para a segunda a diferença colonial não deve ser compreendida apenas como uma contaminação interna do saber hegemônico, mas como desdobramento de um espaço epistemológico autônomo, fundado em experiências, práticas e racionalidades que não se originam no sistema colonial de saber, ainda que dialoguem com ele. Um meio de se construir saberes não apenas reformadores, mas alternativos, com raízes em subjetividades, cosmologias e resistências historicamente silenciadas. Embora possam ser enxergadas como complementares, implicam estratégias distintas: enquanto a primeira aposta na subversão do sistema desde suas margens internas, a segunda insiste na valorização de espaços epistêmicos próprios, que por si

¹⁵⁰ PACHECO, Ronilson, *Teologia Negra*, p. 39 – 41.

mesmos, por sua simples existência, já questionam e desestabilizam a universalidade e a supremacia do conhecimento eurocentrado. Essas dinâmicas acentuam uma estratégia de descentralização do saber, em consonância com uma proposta de pluralização do conhecimento.¹⁵¹

Esse uso estratégico da teoria pressupõe dois elementos. Primeiro, a desconstrução das epistemes coloniais através de uma aproximação “irônica” e subversiva de suas categorias fundamentais. Em segundo lugar, a emergência do subalterno como implicação da lógica de localização, que encara tal dinâmica epistemológica enquanto reconhecimento e empoderamento da pluralização de modos de construção do conhecimento. Ampliando esse segundo elemento, vale considerar que os processos de localização estão diretamente relacionados ao lugar do sujeito no giro decolonial, não apenas como categoria analítica referente ao indivíduo social ou coletivo, mas principalmente como representação da emergência de deslocamentos e movimentos dentro dos grupos sociais, o que desestabiliza os lugares epistêmicos hegemônicos. Isto implica a compreensão das ciências sociais “a partir dos processos de subjetivação e do lugar de uma ‘diferença criativa’”. Por sua vez, implicando no reconhecimento das instâncias de tensão, resistência e interação de “mundos”.¹⁵²

Portanto, o horizonte de uma teologia decolonial não se limita a uma reconfiguração interna dos discursos já estabelecidos, mas exige uma verdadeira insurgência epistêmica, orientada por uma práxis enraizada nas experiências históricas, culturais e espirituais dos povos subalternizados. A superação da lógica colonial que estrutura o pensamento teológico moderno passa pela recuperação de uma pluralidade de vozes e racionalidades que foram silenciadas por séculos, não como uma concessão, mas como condição de legitimidade. Trata-se de deslocar o centro do saber teológico, não apenas de modo simbólico, mas espacial e ontologicamente, para os corpos, territórios e cosmologias que resistiram à epistemologia hegemônica.

A teologia decolonial, assim, se afirma como um projeto político-teológico que rompe com a colonialidade do saber e promove uma ética da escuta, da presença e da alteridade. Tal teologia não pretende substituir uma hegemonia por outra, mas tornar visível e audível uma constelação de mundos e espiritualidades que coexistem e dialogam. Ao invés de apenas reformular conceitos dentro do arcabouço dominante, ela constrói novos lugares de fala e de escuta, onde fé e justiça, corporeidade e território, memória e esperança se entrelaçam. O “lugar-

¹⁵¹ PANOTTO, Nicolás, *Crítica à Colonialidade do Saber Teológico*, p. 257-259.

¹⁵² PANOTTO, Nicolás, *Crítica à Colonialidade do Saber Teológico*, p. 259.

outro” torna-se, então, mais que um espaço geográfico ou teórico: é um gesto de resistência, um ato de criação e um testemunho do Deus que caminha com os esquecidos e as esquecidas da história. Em tempos marcados pela homogeneização dos sentidos e pela persistência das lógicas coloniais, afirmar uma teologia a partir da diferença, da corporeidade e da historicidade dos povos é, acima de tudo, um ato de fidelidade ao Evangelho do Deus libertador. Esse é o desafio ético e epistêmico que se impõe à teologia contemporânea: não apenas falar sobre os outros, mas deixar-se interpelar a partir deles. Assim a teologia será libertadora, porque será plural, situada e encarnada nas dores e esperanças dos e das que sempre creram, mesmo quando lhes negaram a palavra.

3.3

Teologia Decolonial no caso Batista Brasileiro

Para a aplicação de uma teologia decolonial no contexto batista brasileiro, torna-se necessário resgatar e problematizar dois elementos centrais que caracterizaram a trajetória histórica da presença batista no país, especialmente no âmbito de sua principal instância organizacional, a Convenção Batista Brasileira - CBB. Trata-se, especificamente, do seu perfil marcadamente missionário e da profunda influência teológica, cultural e institucional oriunda dos Estados Unidos.

A presença missionária dos batistas no Brasil, especialmente a partir do início do século XX, destacou-se por um crescimento surpreendente, que os posicionou como a maior expressão eclesial de origem missionária no país, estruturando uma igreja com forte identidade e presença nacional. Tal expansão pode ser compreendida por meio de algumas características fundamentais da prática missionária batista: Em primeiro lugar, destaca-se a postura evangelística agressiva e contracultural que os batistas assumiram desde os primeiros momentos de sua atuação no país. Essa abordagem, marcada por uma forte oposição à religião predominante – o Catolicismo, contrastava com a atitude mais moderada e diplomática de outras denominações missionárias, como as presbiterianas. Ainda que essa postura tenha provocado reações intensas por parte da sociedade e das instituições religiosas estabelecidas, ela também resultou na atração de um número significativo de novos adeptos e adeptas.

Outro fator relevante foi a ênfase na evangelização direta em detrimento da educação formal. Os batistas priorizaram a pregação do evangelho e o convite à conversão pessoal imediata, sem exigir, inicialmente, um conhecimento teológico aprofundado. Isso também se refletiu em uma eclesiologia mais simples e acessível: ao contrário de outras igrejas que exigiam provas doutrinárias para o batismo, os batistas praticavam o batismo de adultos por imersão de forma direta, admitindo novos membros com maior facilidade. A prática do batismo, aliás, era carregada de simbolismo e dramaticidade. Realizado publicamente, muitas vezes em rios, o batismo tornava-se um evento marcante na trajetória dos convertidos, contribuindo para sua identificação com a comunidade de fé. Essa teatralidade litúrgica assemelha-se, em certa medida, à prática pentecostal contemporânea, funcionando como importante instrumento de atração de novos fiéis.

Ademais, a ética rigorosa e radical defendida pelos batistas ajudava a delimitar fronteiras claras com a sociedade mais ampla, proporcionando aos convertidos um senso de pertencimento e segurança identitária. A frequência à escola bíblica dominical e o compromisso com um padrão moral elevado também serviam como instrumentos pedagógicos e disciplinadores, integrando o novo adepto à comunidade de fé por meio de um processo contínuo de formação espiritual e ética.¹⁵³

Portanto, o sucesso missionário dos batistas no Brasil não pode ser compreendido apenas por fatores numéricos, mas principalmente por seu modelo evangelístico direto, sua liturgia marcante, sua eclesiologia acessível e sua ética rigorosa, que juntos moldaram uma identidade religiosa “atraente” e distintiva no cenário religioso brasileiro. Isso demonstra que, longe de ser um movimento puramente espiritual ou desinteressado, o processo de evangelização promovido pelos batistas estadunidenses revelou-se, em muitos aspectos, um esforço de transplante cultural, com implicações profundas para a formação do protestantismo brasileiro.

Desde a sua origem no solo brasileiro, com a chegada dos primeiros missionários e missionárias da Junta de Richmond, no século XIX, o projeto batista precisa ser compreendido sob uma lógica que foi moldada pela visão de mundo do Sul dos Estados Unidos: uma região marcada por valores

¹⁵³ MENDONÇA & P.V.F., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 43 e 44.

conservadores, estruturas sociais hierarquizadas e uma compreensão de fé rigidamente individualista e moralizante. Instaurava-se um projeto salvacionista que se projetava como uma estrutura superior detentora do saber e capaz de transformar o mundo. As culturas não ocidentais foram frequentemente demonizadas, o que justificava, aos olhos das missionárias e missionários colonizadores, a sua completa erradicação. A imposição do cristianismo e a introdução forçada de valores e práticas europeias e estadunidenses eram concebidas como formas legítimas de “recomeçar” a civilização desses povos considerados selvagens.¹⁵⁴

Essa perspectiva, segundo Analzira Nascimento, representou uma espécie de colonização simbólica que se expressava também como estrutura de poder. Para ela, a dependência das igrejas brasileiras em relação às agências missionárias dos EUA, tanto em termos financeiros quanto doutrinários, foi uma das responsáveis por retardar a viabilidade do desenvolvimento de uma teologia contextualizada e autônoma.¹⁵⁵ Acrescenta-se a esse cenário, a aproximação de um fundamentalismo isolacionista de negação do diferente.

[...] pensava-se que o modelo civilizacionista resolveria os problemas da humanidade, mas o mundo mudou e uma das respostas do protestantismo para as correntezas que já não conseguia controlar foi o fundamentalismo. O medo do novo levou alguns grupos a se fecharem nos dogmas e confissões de fé, reduzindo os contatos com o “outro” ao simples despejar de conteúdos para a salvação da alma e implantação de programas; não há dialogicidade nem relacionamentos de afeto, pois isto pressupõe igualdade para sentarem à mesma mesa e decidirem o que é melhor para todos. A ideia fixa por resultados quantitativos encobre o outro, reforçando a negação da sua identidade.

Consequentemente, o protestantismo batista brasileiro passou a reproduzir, de forma acrítica, padrões ideológicos e teológicos alheios ao seu contexto histórico e social, consolidando uma religião que, embora nacionalizada em sua presença, manteve-se culturalmente estrangeira em sua essência. Isso contribuiu para uma profunda desconexão entre o discurso religioso e as urgências do povo brasileiro, como desigualdade social, racismo estrutural, opressão de gênero e questões ambientais, temas que eram frequentemente evitados ou tratados como distração do propósito missionário. Essa configuração não é um fenômeno

¹⁵⁴ NASCIMENTO, Analzira, *Evangelização ou Colonização?*, p. 99 – 102.

¹⁵⁵ NASCIMENTO, Analzira, *Evangelização ou Colonização?*, p. 86 – 90.

espontâneo ou exclusivamente nacional, mas fruto de uma profunda influência do modelo religioso e ideológico dos batistas do Sul dos Estados Unidos, especialmente após a Guerra Civil estadunidense e a consolidação do projeto missionário promovido pela Junta de Richmond no Brasil.¹⁵⁶

Nesse sentido, cabe destacar que os batistas, ao lado de outras vertentes protestantes, contribuíram decisivamente para a “celebração do indivíduo”¹⁵⁷, promovendo uma espiritualidade centrada na autodeterminação, na liberdade de consciência e na responsabilidade pessoal diante de Deus. No entanto, essa ênfase individualista, que inicialmente tinha contornos teológicos, foi sendo progressivamente absorvida por um *ethos* liberal mais amplo, convergente com a ideologia capitalista e com a rejeição de interferência estatal nas esferas moral, econômica e religiosa. Essa concepção do indivíduo autônomo, responsável por seu próprio destino, espiritual e material, se articula diretamente com os princípios do liberalismo econômico.

Não é preciso recordar que, desde os primórdios da implantação do protestantismo no Brasil, seus seguidores estiveram associados a movimentos liberais, os quais favoreceram a sua radicação. Há, portanto, entre o liberalismo brasileiro e o protestantismo uma afinidade de propósitos em muitos pontos.

Um deles, a título de exemplo, é atitude protestante (e batista) brasileira em relação à presença dos Estados Unidos no Brasil. [...] A “outra América” é tratada como um novo Israel, com papel especial no plano de Deus para história global, em função de formação protestante. A partir daí, as relações entre os dois países devem ser incrementadas. Assim, as insinuações de que os protestantes na América do Sul preparam o avanço econômico dos Estados Unidos, o jornal [Batista] reconhece haver simpatia e mesmo entusiasmo “em numerosas comunidades latino-americanas” pelas “coisas dos Estados Unidos”, os quais se devem “à obra de serviço que, no meio dessas comunidades, têm realizado os representantes missionários do cristianismo protestante”.¹⁵⁸

Ao transplantar essa visão para o Brasil, através de missionários e missionárias, literatura religiosa, currículos teológicos e articulações institucionais, o protestantismo batista brasileiro herdou, com adaptações, esse arcabouço ideológico. Nos meios batistas influenciados por essa tradição, é comum encontrar resistência a projetos sociais conduzidos pelo Estado, sob o argumento de que a transformação social se dá pela conversão individual e não pela ação política coletiva. A religião, nesse sentido, serve como reforço espiritual

¹⁵⁶ NASCIMENTO, Analzira, *Evangelização ou Colonização?*, p. 92-95.

¹⁵⁷ AZEVEDO, Israel B. de, *A Celebração do Indivíduo*.

¹⁵⁸ AZEVEDO, Israel B. de, *A Celebração do Indivíduo*, p. 328 e 329.

e moral de um sistema econômico excludente, ao mesmo tempo em que legitima uma visão de mundo em que a pobreza é muitas vezes interpretada como resultado de escolhas pessoais e não como problema estrutural.¹⁵⁹

Destaca-se, portanto, uma postura de resistência frente às teologias latino-americanas, sobretudo àquelas que propõem uma compreensão mais abrangente da missão cristã. Esta resistência está enraizada em uma concepção eclesiológica que reduz a missão da igreja, de maneira quase exclusiva, à proclamação verbal do evangelho. Tal entendimento tem suas raízes no pietismo estadunidense, que marcou profundamente a espiritualidade batista e reforçou a ideia de que a missão é primordialmente individual e espiritual.

Nesse modelo, a igreja é vista como uma comunidade de regenerados e regeneradas cuja principal tarefa é anunciar a salvação em Jesus Cristo. A proclamação torna-se, assim, o critério que orienta toda a ação da igreja no mundo, colocando em segundo plano outras dimensões da existência humana, como a justiça social, a erradicação da pobreza e a luta contra estruturas opressoras. A linguagem teológica predominante assume, portanto, um tom de denúncia moral e conversão individual, em detrimento de ações transformadoras da realidade social.

Embora alguns segmentos batistas tenham aderido parcialmente ao discurso da “missão integral”, uma proposta fortemente defendida por teologias latino-americanas e impulsionada pelo Pacto de Lausanne, essa adesão se deu mais por adaptações retóricas do que por mudanças efetivas na prática e na teologia. A missão integral, ao afirmar que o ser humano todo é importante para Deus, propõe uma integração entre evangelização e ação social, rompendo com a dicotomia entre corpo e alma e entre céu e terra. No entanto, mesmo diante dessas influências, muitos batistas brasileiros permaneceram presos a uma tradição teológica marcada por um solipsismo histórico de matriz neoplatônica, que privilegia a interioridade espiritual em detrimento do engajamento com a realidade concreta. As teologias da libertação e da responsabilidade social da igreja, fortemente enraizadas nas experiências latino-americanas de pobreza e opressão, oferecem uma hermenêutica crítica dos evangelhos a partir dos pobres. Entretanto, essa leitura é frequentemente rechaçada no meio batista por

¹⁵⁹ AZEVEDO, Israel B. de, *A Celebração do Indivíduo*, p. 298 e 299.

representar uma ruptura com a tradição evangelística centrada na salvação da alma. A leitura teológica tradicional continua a considerar essas propostas como desvios ou excessos, incapazes de redefinir o núcleo da missão eclesial.¹⁶⁰

Neste momento, cabe destacar uma repercussão sobre o Congresso de Evangelização Internacional de Lausanne, que ocorreu em julho de 1974. J. Reis Pereira, então diretor do O Jornal Batista, apresentou um relatório a respeito do congresso, no mês seguinte. Nele já é possível perceber uma inclinação conservadora frente a propostas que evidenciavam características de cunho social, que propunha uma preocupação com a integralidade do ser, e da vida como um todo. No tópico “Flashes do Sermão de Billy Graham”, em que Pereira apresenta uma síntese do sermão proferido por Billy Graham no congresso em questão, é ressaltado uma advertência quanto a preocupações evangelísticas que defendiam a justiça social.

O Evangelismo foi reinterpretado em alguns círculos, a fim de significar primariamente “mudança das estruturas da sociedade na direção da justiça, da retidão e da paz”. O evangelismo industrial, por exemplo, não é trazer os operários para a fé redentiva em Jesus Cristo, mas a melhoria das condições de trabalho dos homens. Não me julgueis mal: nós evangélicos devemos crer que a melhoria das condições de trabalho é algo com que todo crente individualmente considerado deve se preocupar, mas isso não é primariamente evangelismo. Os evangélicos devem rejeitar todos esses esvaziamentos do significado de “Evangelho”.¹⁶¹

As discussões promovidas pelo movimento de Lausanne, desde o seu primeiro congresso até o terceiro, tinham como principal preocupação desmitificar a dicotomia entre evangelização e responsabilidade social, presente na missiologia evangélica.¹⁶² Esses esforços revelaram uma tensão presente na teologia protestante, em que os batistas, como destacado por J. Reis Pereira, assumiram uma postura mais reativa. Dessa forma, pode-se afirmar que a resistência dos batistas brasileiros às teologias latino-americanas se dá não apenas por motivos doutrinários, mas também por questões culturais e históricas intrínsecas ao seu processo de formação. Trata-se de uma fidelidade à matriz teológica estadunidense que moldou a identidade batista nacional, e que continua a ver com desconfiança qualquer tentativa de integrar fé e justiça social. Ainda que alguns

¹⁶⁰ AZEVEDO, Israel B. de, A Celebração do Indivíduo, p. 300-302.

¹⁶¹ PEREIRA, José R., O Congresso Internacional para a Evangelização do Mundo, p. 02.

¹⁶² PADILHA, C. René, Missão Integral, p. 15-42.

setores ensaiem aproximações com a missão integral, o paradigma dominante continua sendo o da proclamação como tarefa exclusiva da igreja - uma proclamação que fala mais ao céu do que à terra.

Em vista do exposto, torna-se evidente que uma proposta de teologia decolonial no contexto batista brasileiro enfrentará desafios profundos e persistentes. Esses desafios não se restringem à esfera doutrinária, mas envolvem dimensões históricas, culturais, institucionais e até afetivas que consolidaram uma identidade religiosa moldada pelo protestantismo estadunidense conservador. A forte vinculação com os modelos missionários da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, marcada por uma espiritualidade individualista, moralizante e desconectada das urgências sociais, gerou um *ethos* resistente a leituras teológicas que partem da realidade dos pobres e das periferias. A dificuldade em acolher teologias latino-americanas como a Teologia da Libertação, a Teologia da Missão Integral ou outras expressões de espiritualidade contextualizada reside no fato de que estas desafiam diretamente o modelo batista tradicional. Elas exigem uma reconfiguração do entendimento de missão, que deixe de ser apenas proclamação verbal da salvação e passe a incorporar ações transformadoras, capazes de enfrentar as injustiças estruturais que assolam as sociedades do continente. Tal exigência demanda uma ruptura epistemológica e eclesiológica que muitos ainda consideram inadmissível ou herética.

Para que uma teologia decolonial possa emergir de forma consistente no contexto batista brasileiro, não basta um deslocamento meramente teórico; é imprescindível um movimento prático e geográfico que envolva a escuta atenta de outras vozes, o reconhecimento do valor epistêmico das experiências históricas de sofrimento e resistência das populações latino-americanas, bem como a abertura ao diálogo com outras tradições cristãs e não cristãs, e a superação do exclusivismo teológico. No entanto, como sugere Alonso Gonçalves, para além dessas exigências, impõe-se ainda a necessidade de uma revisão crítica de um dos fundamentos centrais da fé cristã: a própria concepção teológica de Revelação, cuja construção histórica precisa ser problematizada à luz dos desafios decoloniais. A ideia de revelação que permeia o imaginário batista brasileiro foi moldada por uma lógica vertical, centrada em instituições teológicas do norte global, que se autocompreendiam como portadoras legítimas da verdade divina. Essa revelação era, na prática, filtrada por categorias ocidentais, modernas e

racionalistas, que silenciavam vozes periféricas e sufocavam outras formas de percepção do sagrado.¹⁶³

Sob a ótica da decolonialidade a revelação não deve ser pensada como monopólio de uma tradição ou de um grupo, e sim como um movimento dinâmico e plural que se manifesta nos corpos, territórios e histórias dos povos marginalizados. Ao invés de ser controlada por elites religiosas ou intelectuais, a revelação torna-se algo que emerge de baixo, dos lugares onde há sofrimento, resistência e esperança. Esse deslocamento representa o auge do processo decolonial porque rompe com a estrutura colonial do saber e do poder religioso, e inaugura um novo paradigma: o de uma teologia feita a partir das bordas, em diálogo com a terra, a ancestralidade e a vida concreta dos povos.¹⁶⁴

[...] parece ser possível constatar que em algumas leituras teológicas, o cristianismo não participa, assim como as demais religiões, da mesma condição histórica no que se refere à revelação. Assim como outras religiões com os seus códigos, o cristianismo também “é uma revelação acontecida numa cultura específica, com cânones próprios, que só podem ser detectados nos traços culturais de Israel e mais especificamente de Jesus de Nazaré”. O discurso universalizante de uma teologia monolítica não cabe em um contexto em que a pluralidade não é apenas um fato, mas um desafio ao diálogo inter-religioso.¹⁶⁵

Portanto, a ideia de revelação sob o filtro da decolonialidade não é apenas um recurso metodológico, mas a expressão mais plena de uma teologia que deseja romper com o cativeiro colonial. É o ponto culminante de um processo que restitui voz, memória e dignidade aos que foram teologicamente silenciados e silenciadas. É, finalmente, o reconhecimento de que Deus fala também, e talvez principalmente, a partir dos lugares onde o sistema jamais esperou ouvi-Lo. Todavia, esta é uma realidade que conduz a decolonialidade para horizontes mais distantes do quadro de possibilidades dos batistas brasileiros, considerando a sua identidade religiosa apresentada até então.

¹⁶³ GONÇALVES, Alonso, *Revelação e Decolonialidade*, p.31.

¹⁶⁴ GONÇALVES, Alonso, *Revelação e Decolonialidade*, p. 71 e 72.

¹⁶⁵ GONÇALVES, Alonso, *Revelação e Decolonialidade*, p. 75.

3.4

A Teologia da Missão Integral como ponto de partida

O presente trabalho tem como objetivo central a reflexão sobre a identidade dos batistas brasileiros à luz de uma provocação teórico-metodológica de matriz decolonial. Tal empreitada mostrou-se desafiadora, sobretudo por exigir o enfrentamento de uma série de conceitos complexos e inter-relacionados que envolvem as categorias de pós-colonialismo, decolonialidade e pensamento decolonial. Ao longo da pesquisa, esses referenciais foram problematizados e explorados em suas múltiplas dimensões, especialmente no que tange às suas contribuições para a crítica epistemológica das tradições teológicas hegemônicas.

Nesse percurso, estabeleceu-se um diálogo crítico com diversas correntes teológicas, em especial aquelas comprometidas com a justiça social e a emancipação dos povos historicamente marginalizados, como é o caso da teologia da libertação latino-americana. Contudo, torna-se necessário, neste momento da investigação, realizar uma distinção conceitual mais precisa entre algumas percepções teológicas. Onde por teologia decolonial entende-se movimento de decolonialidade, de maior abrangência e radicalização conceitual, enquanto que as teologias da América Latina, como a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral, seriam expressões representativas desse movimento por compartilhar de características comuns. Perspectivas que possuem as suas peculiaridades, relacionadas aos espaços e às estruturas de suas respectivas formulações, mas que compartilham uma sensibilidade comum diante das opressões estruturais e uma busca por transformação histórica.

3.4.1

Uma síntese de Teologia da Libertação

A Teologia da Libertação na América Latina se formou a partir de um contexto teológico, político e social profundamente marcado pela pobreza estrutural, pelas desigualdades históricas e pelas transformações eclesiais impulsionadas pelo Concílio Vaticano II. Sua gênese está vinculada à emergência da chamada Igreja dos Pobres, proposta já nos anos iniciais do Concílio,

especialmente com o discurso de abertura do Papa João XXIII, em 1962, quando este expressou o desejo de que a Igreja tivesse a sua missão para fora e, conseqüentemente, se organizasse por dentro.¹⁶⁶

Mesmo sem abordar diretamente a pobreza como questão estrutural, o Vaticano II lançou as bases para uma nova sensibilidade eclesial diante da realidade dos pobres. Essa teologia não surge como um projeto exclusivamente doutrinário, mas como resposta concreta a uma realidade de exclusão e opressão, iluminada pela fé cristã e impulsionada pela prática pastoral. Apesar da presença dos bispos latino-americanos no Vaticano II não ter sido teologicamente marcante, ao ponto de alguns falarem em uma “Igreja do silêncio”, esses bispos trouxeram ao Concílio uma contribuição de ordem pastoral. Eles deram voz às inquietações dos pobres, introduzindo na consciência da Igreja universal a problemática da justiça social. Este movimento provocou a impressão de que o Vaticano II fora, na América Latina, vivenciado antes de ser formalmente decretado em Roma. Os documentos conciliares viriam, portanto, apenas confirmar e oficializar uma caminhada já iniciada. Um marco simbólico deste início foi a X Reunião do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) em Mar del Plata (1966), quando Dom Hélder Câmara proclamou uma visão libertadora do ser humano: “A meta por alcançar é a de um ser humano livre e consciente, numa progressiva libertação de mil servidões, para que possa crescer sua liberdade fundamental: ser livre até poder libertar-se de si mesmo e poder dar-se aos outros.”¹⁶⁷ Pouco depois, em 1968, Gustavo Gutiérrez, em Chimbote no Peru, lançava os fundamentos do que viria a ser conhecido como Teologia da Libertação.

Essa nova leitura teológica surgiu como resposta à realidade concreta de opressão vivida por milhões de latino-americanos. Com o avanço do capitalismo dependente, da industrialização desigual e da exploração sistemática dos trabalhadores, na década de 60, crescia também a consciência de que o subdesenvolvimento não era uma questão técnica, mas fruto de um modelo político-econômico excludente. Inspirada por processos revolucionários em curso e por figuras históricas como Ernesto Che Guevara e o padre Camilo Torres, ambos mortos após optarem por uma luta radical em favor dos pobres, a Teologia

¹⁶⁶ BOFF, Leonardo, *Do Lugar do Pobre*, p. 14.

¹⁶⁷ BOFF, Leonardo, *Do Lugar do Pobre*, p. 24.

da Libertação rompe com a indiferença diante da pobreza. Ela propõe uma nova forma de fazer teologia: não a partir dos centros acadêmicos europeus, mas da prática e da luta dos pobres como sujeitos históricos e eclesiais. A pobreza passou a ser percebida como consequência histórica da dominação imperialista, e não como uma simples fatalidade. A análise da realidade desde a ótica dos próprios oprimidos e oprimidas revelava uma dependência estrutural entre centro e periferia que impedia qualquer possibilidade de desenvolvimento autônomo.¹⁶⁸

Nesse contexto se lêem os textos do Vaticano II. Eles são ouvidos dentro de uma caixa de ressonância que torna significativos o espírito e os principais temas do Concílio. O Vaticano II parecia confirmar a caminhada deste tipo de Igreja aberta ao mundo dos pobres e à justiça social. Embora a mentalidade do Vaticano II ficasse aquém do nível de consciência crítico-social atingido pelos grupos cristãos engajados, o respaldo institucional que conferia foi de inestimável importância. Oficializava uma Igreja engajada no social e na sorte dos deserdados deste mundo. Tinha-se a impressão de que o Vaticano fora já vivido e experienciado na prática, antes de ser dito e escrito em Roma. Os textos conciliares vinham como que confirmar, reforçar e oficializar a caminhada já feita.¹⁶⁹

Nesse cenário, o Evangelho passou a ser interpretado não apenas como anúncio de salvação espiritual, mas como força transformadora da realidade. “Nos grupos mobilizados da sociedade já surgira a palavra-chave “libertação”. Ela é o correlato oposto à “opressão”.¹⁷⁰ A teologia passou a caminhar ao lado dos pobres, escutando seu clamor e assumindo sua luta como *locus* teológico. O desafio maior consistia em ser cristão, ou cristã, em meio a um mundo de oprimidos e oprimidas. A resposta tornou-se evidente: só é possível ser uma pessoa cristã de forma libertadora.

Em suma, a Teologia da Libertação emerge no pós-Vaticano II como fruto de uma *praxis* eclesial comprometida com a vida dos pobres. Em Puebla (1979), bispos latino-americanos reunidos traduzem esse movimento como um grito por justiça social: “Do coração dos vários países que formam a América Latina está subindo ao céu um clamor cada vez mais impressionante; é o grito de um povo que sofre e que reclama justiça, liberdade e respeito aos direitos fundamentais dos homens e dos povos...”¹⁷¹ A Teologia da Libertação se apresenta como, ao mesmo tempo, uma crítica às estruturas opressoras e uma proposta teológica que resgata a

¹⁶⁸ BOFF, Leonardo, Do Lugar do Pobre, p. 20 e 23.

¹⁶⁹ BOFF, Leonardo, Do Lugar do Pobre, p. 23 e 24.

¹⁷⁰ BOFF, Leonardo, Do Lugar do Pobre, p. 22.

¹⁷¹ BOFF, Leonardo, Igreja, p. 42.

radicalidade do Evangelho. Ao afirmar que o subdesenvolvimento é um empobrecimento histórico imposto, ela convida a Igreja a fazer uma opção clara e profética pelos pobres, colocando-se não apenas ao seu lado, mas sob a sua ótica e a partir da sua experiência histórica.

3.4.2

Uma síntese de Teologia da Missão Integral

A formação da Teologia da Missão Integral está intimamente ligada às discussões e desdobramentos do Congresso Internacional de Evangelização Mundial, realizado em Lausanne, Suíça, em 1974. Reunindo cerca de 3.700 pessoas entre participantes e ouvintes, de 150 países e 135 denominações protestantes,¹⁷² esse evento representou um marco na história da missão cristã evangélica contemporânea, pois ali se delinearam críticas profundas à missão tradicional, promovendo uma reflexão sobre os desafios sociais, econômicos e culturais envolvidos na evangelização global, especialmente nos países do chamado Terceiro Mundo.

A partir de Lausanne, a compreensão de missão começou a se expandir significativamente. O Pacto de Lausanne – “um documento de 2.700 palavras, em quinze seções, redigidos sob a direção de John Stott. Com este Pacto os evangélicos se posicionaram contra um evangelho mutilado e um conceito limitado da missão cristã.”¹⁷³ –, destacou a responsabilidade de toda a igreja em alcançar todo o mundo com o evangelho de Jesus Cristo, mas também reconheceu que a missão não poderia ser desvinculada das realidades humanas e da justiça social. Tal reconhecimento abriu espaço para a emergência de uma teologia que compreendesse a missão como algo mais do que a proclamação verbal da fé, passando a integrar ações concretas em prol da dignidade humana, do desenvolvimento justo e da solidariedade global. Representantes da África, da América Latina e da Ásia evidenciaram o abismo entre as igrejas ricas do Norte e as igrejas empobrecidas do Sul, denunciando a dependência estrutural gerada por décadas de práticas missionárias baseadas no paternalismo e na caridade

¹⁷² PADILLA, C. René, *Missão Integral*, p. 10.

¹⁷³ PADILLA, C. René, *Missão Integral*, p. 10.

assistencialista. Essa dependência não apenas mantinha a subordinação das igrejas do Sul como também limitava sua autonomia e capacidade de resposta aos desafios locais.¹⁷⁴

Inspirada por vozes como René Padilla e Samuel Escobar, essa teologia buscava superar a dicotomia entre evangelização e ação social, compreendendo que o Reino de Deus se manifesta de forma integral, envolvendo tanto a proclamação da salvação em Jesus Cristo quanto o compromisso com a transformação das estruturas sociais injustas.

Uma espiritualidade sem discipulado nos aspectos diários da vida - sociais, econômicos e políticos -, é religiosidade e não cristianismo... De uma vez por todas, devemos rejeitar a falsa noção de que a preocupação com as implicações sociais do evangelho e as dimensões sociais do testemunho cristão resultam de uma falsa doutrina ou de uma ausência de convicção evangélica. Ao contrário, é o interesse pela integridade do Evangelho que nos motiva a acentuarmos a sua dimensão social.¹⁷⁵

A Missão Integral também se manifestou como uma crítica à “benevolência agressiva” das nações ricas, e propôs um modelo de missão baseado na interdependência, na colaboração mútua e na partilha equitativa dos recursos. Destaca-se, neste cenário, a proposta para uma moratória missionária, como a sugerida na assembleia realizada pela Comissão de Missão Mundial e Evangelização do Conselho Mundial de Igrejasdo Conselho Mundial de Igrejas em 1973, que visava suspender temporariamente o envio de recursos e missionários estrangeiros como forma de estimular a autonomia das igrejas locais e repensar o papel das agências missionárias. Atitude essa, como sugere René Padilha, motivada mais pelo “calor” do que pela “luz”. Mas, por outro lado, o congresso de Lausanne representou um aprimoramento da proposta, a iluminando com uma posição mais equilibrada, em que os recursos seriam deslocados de áreas já evangelizadas para as não-evangelizadas, provocando assim, uma autoconfiança à igreja nacional e ampliando o alcance da missão.¹⁷⁶

Assim, a Teologia da Missão Integral se consolidou como uma resposta teológica e prática aos desafios colocados no cenário global pós-colonial, buscando uma missão enraizada na encarnação do evangelho, que leva em conta o

¹⁷⁴ PADILLA, C. René, Missão Integral, p. 164 e 165.

¹⁷⁵ ESCOBAR, Samuel, Desafios da Igreja na América Latina, p. 98.

¹⁷⁶ PADILLA, C. René, Missão Integral, p. 162 e 163.

sofrimento humano, a injustiça sistêmica e o chamado de Cristo para a reconciliação de todas as coisas. “Criou-se uma nova possibilidade de que o evangelho seja apresentado como uma mensagem centrada em Jesus Cristo e não como a ideologia do Ocidente. Livres de seus enredos com a Europa e EUA [...].¹⁷⁷” O Congresso de Lausanne não apenas abriu esse debate como também ofereceu as bases para que ele ganhasse densidade teológica e eclesial, influenciando profundamente as práticas missionárias nas décadas seguintes.

3.4.3

Uma síntese de Teologia(s) da América Latina

A expressão “Teologia da América Latina” deve ser compreendida como um termo abrangente que vai além de uma única vertente teológica, como a Teologia da Libertação ou a Teologia da Missão Integral. Trata-se de uma categoria que dá conta da pluralidade de vozes e experiências teológicas emergentes do continente a partir da segunda metade do século XX, especialmente nas décadas de 1960 e 1970. Esta pluralidade também inclui aspectos teológicos de comunidades de base presentes na América Latina. Em que se destacam pelo menos três características da noção de base.

1) base são aqueles que estão na classe mais baixa da sociedade, os pobres, os trabalhadores, os marginalizados; 2) base pode ainda significar o pequeno grupo em que vigem relações primárias e nominais; 3) base, por fim, quer expressar um processo pedagógico de baixo para cima, as autoridades auscultando o povo, discutindo com ele os caminhos da Igreja e fazendo amadurecer as decisões a partir dos grupos menores chegando até os portadores do poder sagrado.¹⁷⁸

Portanto, a Teologia da América Latina representa perspectivas profundamente enraizadas nas lutas históricas, culturais e espirituais dos povos latino-americanos. Segundo a análise de Luis Alberto Gómez de Souza, apresentada no I Encontro Latino-americano de Teologia (México, 1975), o contexto da América Latina é marcado pela coexistência de diversas expressões teológicas em meio a um capitalismo dependente e estruturalmente desigual.

¹⁷⁷ PADILLA, C. René, Missão Integral, p. 163.

¹⁷⁸ BOFF, Leonardo, Do Lugar do Pobre, p. 38.

Nessa configuração, convivem simultaneamente uma teologia tradicional (vinculada às elites agrárias), uma teologia desenvolvimentista (da pequena e média burguesia) e a teologia da libertação, que expressa os anseios das classes populares emergentes: operárias, camponesas, marginalizadas e setores médios oprimidos. O confronto teológico, portanto, não se dá entre “tradição e libertação”, mas entre modelos teológicos igualmente modernos, sendo um adaptado ao pensamento europeu desenvolvimentista e outro, crítico e insurgente, moldado pela realidade latino-americana.¹⁷⁹

O que se constitui como Teologia da América Latina é, assim, um campo em disputa, onde a denúncia contra a miséria e a injustiça se entrelaça com o anúncio de um novo modo de ser Igreja e de fazer teologia. Os encontros e o intercâmbio entre teólogos do México ao Cone Sul, permitiram não a repetição da teologia europeia, mas a ampliação do discurso teológico para incorporar as contradições sociais e políticas da região. Nesse ambiente, não apenas surgem nomes como Juan Luis Segundo e José Comblin, mas consolidam-se práticas e discursos que pensam a fé cristã a partir da geopolítica da periferia e da experiência dos pobres como lugar teológico.¹⁸⁰

Apesar de sua potência crítica, a Teologia da América Latina, sob a sua forma de “Libertação” sofreu, e ainda sofre, tentativas de deslegitimação, muitas vezes por parte de setores eclesiásticos e acadêmicos vinculados ao chamado “centro” teológico europeu. Essas críticas tentam associá-la a posições extremistas, vinculando-a à “extrema esquerda” ou a movimentos revolucionários violentos. Contudo, trata-se de uma estratégia que visa obscurecer sua profundidade epistemológica e seu compromisso com a vida. A Teologia da América Latina não pode ser entendida como mero reflexo ideológico de regimes, mas como uma resposta pastoral e profética, situada diante de uma realidade marcada pela opressão, colonialismo, racismo, patriarcado e desigualdade.¹⁸¹ Todavia, o movimento amadurece e cresce mesmo em meio à perseguição, aumentando em número e em qualidade. Surgem referências como “Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino, em El Salvador, Luís del Valle, no México, Virgílio

¹⁷⁹ DUSSEL, Enrique, *Hipóteses para uma História de Teologia na América Latina* (1492 – 1980), p. 178.

¹⁸⁰ DUSSEL, Enrique, *Hipóteses para uma História de Teologia na América Latina* (1492 – 1980), p. 180.

¹⁸¹ DUSSEL, Enrique, *Hipóteses para uma História de Teologia na América Latina* (1492 – 1980), p. 182.

Elizondo entre os chicanos dos Estados Unidos, Raúl Vidales trabalhando em Lima, Rafael Ávila, na Colômbia, Ronaldo Muñoz, no Chile, Antonsich e Cussianovich, no Peru.”¹⁸²

Esse movimento teológico na América Latina emerge da experiência vivida, de mobilização e de organização popular, bem como da caminhada da Igreja Popular, que se desenvolveu ao lado dos pobres, partilhando suas alegrias, sofrimentos e esperanças. Tal vínculo entre fé e história confere à teologia um caráter eminentemente encarnado, em que os temas teológicos não se desenvolvem a partir de abstrações sistemáticas, mas da prática eclesial e social.

Dentre os elementos que se destacam nessa trajetória, está a construção de uma eclesiologia que tem como ponto de partida o povo. A eclesiogênese latino-americana rompe com os modelos hierárquicos centralizadores e propõe uma compreensão de Igreja fundada na participação, no testemunho comunitário e na escuta das mais pobres. Essa perspectiva reforça o papel das comunidades eclesiais de base como espaços de reflexão, espiritualidade e ação transformadora.

Outro eixo relevante é a cristologia, que tem buscado desenvolver caminhos próprios de reflexão a partir da realidade latino-americana. Embora ainda incipiente em termos de sistematização, a cristologia da libertação caminha no sentido de reinterpretar a figura de Jesus Cristo em chave histórica, libertadora e comprometida com os oprimidos e oprimidas. Tal movimento indica um avanço teológico importante, ainda que muitas de suas potencialidades permaneçam inexploradas em maior profundidade.¹⁸³

A centralidade da categoria do pobre, por sua vez, permanece como elemento estruturante da teologia latino-americana. A pobreza não é compreendida apenas como condição espiritual, mas como realidade histórica e social a partir da qual se deve elaborar toda teologia que pretenda ser fiel ao Evangelho e à sua justiça. Nesse sentido, a pessoa pobre não é objeto de compaixão ou assistencialismo, mas sujeito teológico, critério hermenêutico e instância crítica diante de qualquer teologia que se pretenda autêntica.

Em síntese, a teologia da América Latina consolida-se como uma compilação de expressões teológicas situada, histórica e crítica, profundamente

¹⁸² DUSSEL, Enrique, *Hipóteses para uma História de Teologia na América Latina* (1492 – 1980), p. 183.

¹⁸³ DUSSEL, Enrique, *Hipóteses para uma História de Teologia na América Latina* (1492 – 1980), p. 185.

comprometida com os processos de libertação e com a construção de uma Igreja encarnada na vida dos povos marginalizados do continente. Sua contribuição não reside apenas em seus conteúdos, mas no método teológico que propõe: partir da vida concreta dos pobres para, a partir daí, discernir o sentido da fé cristã e o horizonte do Reino de Deus. Neste sentido, o termo “Teologia da América Latina” deve ser reivindicado como um campo teológico autêntico e plural, comprometido com a denúncia das estruturas injustas e com o anúncio de novas possibilidades de vida. Como categoria ampla, ela abriga diferentes vozes e experiências, todas unidas por uma mesma convicção: é impossível proclamar o Evangelho de Jesus Cristo em um continente ferido sem denunciar os sistemas que perpetuam a exclusão e sem anunciar o Reino como justiça, solidariedade e libertação concreta.

3.4.4

Uma síntese de Teologia Decolonial

Neste momento, cabe enfatizar que a Teologia Decolonial não é apenas mais uma teologia da América Latina, mas sim uma teologia que se propõe a desmontar os fundamentos epistemológicos, ontológicos e éticos da modernidade/colonialidade que ainda moldam o pensamento teológico e as práticas religiosas. Ela emerge da crítica de que, mesmo em teologias libertadoras, muitas vezes persistem categorias de pensamento ocidentais e eurocêntricas que não conseguem dar conta da riqueza e da complexidade das espiritualidades e realidades dos povos do Sul Global.¹⁸⁴

Sobre a constituição de uma teologia decolonial destaca-se ao menos três passos fundamentais que rompem com a tradição teológica ocidental hegemônica, historicamente marcada por processos de dominação cultural e epistemológica: (i) o primeiro passo consiste no reconhecimento e valorização de teologias locais. As múltiplas culturas e contextos históricos, inclusive os que foram colonizados e marginalizados, são portadores legítimos de experiências teológicas válidas. O cristianismo, nesse sentido, deve estar enraizado nos territórios e nas experiências culturais concretas dos povos; (ii) o segundo passo é uma crítica histórica à

¹⁸⁴ MENESES, Maria P.; SANTOS, Boaventura de S., Introdução, p. 12.

pretensão de universalidade do cristianismo, que, embora tenha se manifestado originalmente em contextos localizados, acabou sendo apropriado pelos projetos de expansão que ignorava sua própria origem contextual. A teologia decolonial, portanto, deve desnaturalizar a o processo de universalização e denunciar o modo como ele silenciou outras formas de vivência e compreensão do cristianismo; (iii) o terceiro passo é o reconhecimento dos danos causados pelo processo de colonização teológica, que incluiu a imposição de métodos missionários e heranças culturais europeias que não apenas ignoraram os saberes locais, mas também os suprimiram. Denuncia-se, então, que o problema persiste enquanto houver a defesa do monopólio salvífico e das heranças culturais da Igreja, pois essa defesa impede a teologia de se libertar, inclusive dela mesma e de sua colonialidade.¹⁸⁵

Portanto, a teologia decolonial, ao propor uma crítica profunda aos fundamentos epistemológicos e teológicos herdados do Ocidente, impõe importantes desafios à teologia latino-americana que se propõe libertadora. Pois a libertação da colonialidade passa, invariavelmente, por uma descolonização que confronta os pressupostos político-teológicos da teologia ocidental. Mesmo quando há um diálogo entre a teologia latino-americana e o pensamento decolonial, persistem tensões significativas, sobretudo porque a teologia da libertação, embora crítica, ainda possa prescindir de categorias herdadas do pensamento europeu. Uma proposta decolonial exige espaço para a problematização de alicerces tidos como universais da teologia cristã. Nesse sentido, uma das tarefas da teologia decolonial é questionar e desconstruir as estruturas modernas, coloniais e ocidentais da teologia cristã, algo que nem sempre é assumido de forma integral pela teologia da libertação.

No caso da teologia latino-americana na sua vertente da *libertação*, a tarefa se dá em questionar seus marcos teóricos e perspectivas interdisciplinares que seguem, de alguma forma, legitimando a matriz ocidental de conhecimento. A teologia latino-americana da libertação tem ainda um longo caminho de diálogo com o pensamento decolonial caso o seu intento seja formular uma teologia que seja decolonial. [...] a teologia latino-americana precisa fazer uma crítica direcionada para a ontologia moderna da teologia cristã, ou seja, isso implica em questionar a centralidade do Deus cristão como única imagem possível para compreender a divindade.¹⁸⁶

¹⁸⁵ GONÇALVES, Alonso, *Revelação e Decolonialidade*, p. 40 e 41.

¹⁸⁶ GONÇALVES, Alonso, *Revelação e Decolonialidade*, p. 42.

Assim, os desafios que a teologia decolonial impõe à teologia latino-americana não são apenas metodológicos, mas epistemológicos e ontológicos. Trata-se de reimaginar a própria noção de teologia, suas fontes, seus interlocutores e seu lugar de enunciação, o que implica uma ruptura, ou ao menos uma crítica radical, com o paradigma moderno-colonial que ainda estrutura boa parte do pensamento teológico na América Latina.

3.5

A Missão Integral como um movimento mais próximo dos batistas

Diante dos argumentos apresentados, é possível identificar certo distanciamento dos batistas brasileiros das percepções teológicas em questão. A relação dos batistas brasileiros da Convenção Batista Brasileira - CBB com as concepções teológicas sintetizadas permanece marcada por uma tensão entre a tradição teológica herdada do espírito missionário estadunidense e os desafios propostos por uma teologia contextualizada, encarnada na realidade latino-americana. Qualquer movimento de decolonialidade encontrará solo árido nos espaços da CBB, cuja formação teológica historicamente desestimulou a reflexão crítica e o pensamento teológico autóctone. Como já observado, em momento anterior na pesquisa, existe o diagnóstico que aponta a ausência de incentivo ao labor teológico no meio batista. Em vez disso, o que predomina é uma ênfase prática e instrumental na evangelização, muitas vezes dissociada da crítica social, da reflexão cultural e da produção teológica própria. Como consequência, os seminários batistas formam pastores que raramente dialogam com o pensamento social e filosófico brasileiro ou com a teologia latino-americana. Figuras centrais da cultura brasileira, como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda ou Milton Santos, e expoentes da teologia continental, como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff ou Juan Luis Segundo, são amplamente ignorados nos currículos teológicos das instituições vinculadas à CBB.¹⁸⁷

¹⁸⁷ GONÇALVES, Alonso, Pós-modernidade e identidade, p. 49 e 50.

A formação teológica permaneceu majoritariamente dependente de traduções e paradigmas estrangeiros, em especial de vertentes pragmáticas do evangelicalismo estadunidense, como o dispensacionalismo, o pietismo e o biblicismo literalista. Essa dependência molda não apenas o conteúdo da teologia, mas também o imaginário e os desejos vocacionais de muitos líderes batistas, que frequentemente aspiram a uma formação nos Estados Unidos, atribuindo valor secundário às universidades e aos centros de pesquisa teológica existentes na América Latina e no Brasil. Somado a isso, destaca-se uma resistência ideológica à produção teológica de matriz católica, mesmo quando esta expressa a voz mais contundente da teologia latino-americana, como é o caso da Teologia da Libertação, que moldou significativamente o pensar teológico no continente. A recusa em dialogar com essas correntes não se baseia apenas em divergências doutrinárias, mas revela uma postura defensiva que recusa a crítica social e a análise estrutural da realidade, mantendo-se dentro de uma teologia segura, descontextualizada e normatizada por padrões externos à experiência histórica do povo brasileiro.¹⁸⁸

Nesse sentido, ao realizar um olhar comparativo, mesmo que superficial, entre as definições de Teologia Decolonial, Teologia da América Latina, Teologia da Libertação e Teologia da Missão Integral, pode-se dizer que o mais próximo de uma postura de decolonialidade que os batistas brasileiros tenham chegado seria em sua relação com a Teologia da Missão Integral, mesmo que seja de desconfiança e com algumas reservas. Por mais que a Missão Integral possua em sua composição uma preocupação central com o sofrimento humano e a injustiça, propondo uma ideia de regeneração que envolva todas as coisas, de forma integral, e uma dissociação do enredo teológico anglo-estadunidense, ainda é possível destacar de sua formação: um *locus* protestante evangélico; certa continuidade com o evangelicalismo anglo-estadunidense; e teóricos de fora do continente. Aproximando-a da realidade batista, mas tornando-a, no caso, a que mais se distancia de uma proposta de decolonialidade entre as reflexões anteriores. Isto significa dizer que a Missão Integral não assumiria o lugar de uma teologia decolonial, pelo menos em sua plenitude, mas poderá ser percebida como um passo de iniciação. Nessa direção, sugere-se que a Missão Integral seja

¹⁸⁸ GONÇALVES, Alonso, Pós-modernidade e identidade, p. 50.

assimilada como uma espécie de porta de entrada para uma caminhada de decolonialidade, seria um tipo de abordagem decolonial para o caso batista brasileiro.

É imprescindível a formação teológica com o rosto do Brasil; com abertura ao diálogo ecumênico e a capacidade de compreender as mudanças culturais que ocorrem, transformando o discurso palpável para o povo. Isso inclui a defesa e a promoção dos princípios batistas que são inegociáveis, mas cabendo uma pastoral humanamente solidária e integral.¹⁸⁹

Destaca-se, portanto, a Missão Integral como uma chave hermenêutica para uma renovação teológica entre os batistas da CBB. Conforme a Teologia da Libertação foi integrada à confissão católica, a partir do respaldo institucional do Vaticano II¹⁹⁰, há a necessidade de um processo de aproximação e de assimilação por parte dos batistas por uma teologia contextualizada. No entanto, tal renovação só será possível se for acompanhada de um deslocamento epistemológico: da teologia como repetição à teologia como criação contextual; da missão como estatística evangelística à missão como testemunho encarnado do Reino de Deus. Só assim será possível superar a distância entre o púlpito e o povo, entre a linguagem teológica e a realidade vivida. E nesse horizonte será possível sonhar com uma teologia batista brasileira que seja, de fato, decolonial.

¹⁸⁹ GONÇALVES, Alonso, Pós-modernidade e identidade, p. 50.

¹⁹⁰ BOFF, Leonardo, Do Lugar do Pobre, p. 23 - 27.

Conclusão

A presente dissertação teve como objetivo analisar como a identidade batista brasileira foi construída a partir de um modelo teológico e eclesial vinculado à lógica colonial e, sobretudo, como a teologia decolonial pode contribuir para a sua ressignificação. Para isso, investigou-se o papel histórico da religião cristã no processo de colonização do Brasil, a influência das missões protestantes estadunidenses na formação do protestantismo brasileiro, com ênfase na tradição batista, e por fim, propôs-se um deslocamento teológico orientado por pressupostos decoloniais.

A hipótese central da pesquisa partiu da noção de que a teologia batista brasileira, em sua estrutura teórica e prática, ainda carrega marcas profundas da colonialidade do saber e do ser, o que limitaria a sua capacidade de responder aos desafios éticos, sociais e culturais dos contextos latino-americanos. O trabalho buscou evidenciar essa hipótese. Nesta direção, foi possível diagnosticar que, desde a sua inserção missionária no século XIX, os batistas no Brasil absorveram um modelo teológico moldado por pressupostos eurocêntricos e estadunidenses, que naturalizou uma visão normativa de fé, cultura e civilização, reproduzindo padrões de exclusão e silenciamento teológico.

No primeiro capítulo foi demonstrado que a colonização do Brasil foi atravessada por uma lógica teológica que se revelou legitimadora da subjugação dos povos originários e africanos. A aliança entre Coroa portuguesa e Igreja Católica refletia um imaginário religioso que não fazia distinção entre evangelizar e civilizar. Na prática, destituir cosmologias, subjetividades e modos de vida, considerados incompatíveis com a “civilização cristã”, não era uma questão para a fé, naquele momento. Assim, evangelização e dominação tornaram-se inseparáveis, fundando uma teologia da conquista que perdura, em outras formas, até os dias atuais.

Já no segundo capítulo evidenciou-se como o protestantismo missionário, especialmente na tradição batista, longe de romper com essa lógica, deu continuidade a ela sob uma nova roupagem. As igrejas batistas formadas no Brasil seguiram um padrão importado, centrado em doutrinas e métodos evangelísticos

desvinculados da realidade local. A influência da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, herdeira de um protestantismo conservador e segregacionista, consolidou entre os batistas brasileiros uma teologia que pouco dialoga com as experiências de sofrimento e resistência do povo latino-americano.

Neste sentido, no terceiro capítulo, apresentou-se a teologia decolonial como um horizonte promissor para o redesenho da identidade batista brasileira. Ao romper com a colonialidade do saber, do poder e do ser, essa abordagem propõe um reposicionamento epistemológico que valoriza os saberes silenciados e propicia a construção de uma teologia encarnada nas experiências populares, periféricas, indígenas, negras e femininas. O deslocamento sugerido implica tanto uma conversão intelectual quanto uma reorientação pastoral: trata-se de fazer teologia desde os corpos que historicamente foram marginalizados pelos centros produtores de doutrina.

Diante dessas conclusões, compreende-se que a identidade batista brasileira encontra-se em uma bifurcação. Ou permanece atrelada a uma matriz colonial, assumindo de forma acrítica seus modelos herdados, ou se abre ao processo de escuta e reconstrução, reconhecendo que o evangelho de Jesus Cristo se revela nas experiências concretas de vida e luta daqueles e daquelas que, historicamente, estiveram nas margens da sociedade. A teologia decolonial oferece não um modelo acabado, mas um caminho de travessia: uma espiritualidade comprometida com a justiça, a pluralidade e a dignidade dos povos.

Como desdobramentos futuros, esta pesquisa sugere investigações mais aprofundadas sobre práticas pastorais batistas que já caminham em direção a uma teologia contextual e libertadora, especialmente em territórios periféricos e entre comunidades historicamente oprimidas. Também se aponta como necessária a ampliação do diálogo entre a teologia batista e outros campos do saber, como os estudos pós-coloniais, os feminismos latino-americanos e a teologia negra, de modo a enriquecer a construção de uma práxis teológica mais enraizada na realidade brasileira.

Além disso, estudos de caso sobre comunidades batistas que rompem com o padrão tradicional missionário podem oferecer elementos concretos para repensar a formação pastoral, os currículos teológicos e a atuação pública das igrejas. O

reconhecimento de que toda teologia é situada, e de que não há neutralidade epistemológica, deve guiar as próximas gerações de teólogos e teólogas comprometidos com a transformação da fé e da sociedade.

Portanto, esta dissertação conclui que é possível e necessário ressignificar a identidade batista brasileira a partir de uma teologia que leve a sério os gritos da terra e dos povos. Tal tarefa exige coragem, escuta e abertura a processos de conversão teológica que desloquem os batistas do centro para as margens, lugar onde a vida insiste em florescer, onde o evangelho continua a ser boa nova para as vidas empobrecidas, e onde a teologia, enfim, pode reencontrar o seu sentido mais profundo: o serviço à vida.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Celestino R. Evangelizar e Reinar: poder e relações sociais na prática missionária do Rio de Janeiro colonial. **Caminhos**, Goiânia, v. 4, n.1, 2006. Disponível em: <<https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/10/9>>. Acesso em: 06 maio 2025. p. 115-141.

ALVES, Rubens. **O que é religião?**. 15. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ANDRAOS, Michel. Iglesia autóctona [Igreja autóctone]: uma resposta indígena ao cristianismo colonial. In: BARRETO JR, Raimundo César; SIRVENT, Roberto (Orgs). **Cristianismos Decoloniais: Perspectivas latinxs e latino-americanas**. São Paulo: Editora Recriar, 2023. p. 153-171.

ANDRIGHETTO, Aline. Discurso e Poder: Considerações a partir da lógica colonial. In: 4º CONGRESSO INTERNACIONAL DE DIREITO E CONTEMPORANEIDADE. 2017, Santa Maria - RS. **Anais eletrônicos...** Santa Maria – RS: UFSM - Universidade Federal de Santa Maria, 2017. Disponível em: <<https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/563/2019/09/1-7-2.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2025.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A Celebração do Indivíduo: A formação do pensamento Batista brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Prazer da Palavra, 2020. Versão Digital, 368 p.

BOFF, Leonardo. **Do Lugar do Pobre**. 2. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1984.

BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. 3. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo. **Teologia do Cativo e da Libertação**. 5. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1987.

BOXER, Charles R. Capítulo X: O Padroado da Coroa e as Missões Católicas. In: BOXER, Charles R. **O império colonial português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 224-241.

BOXER, Charles R. **O império colonial português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1992.

BURKE, Peter. **A Escola do Annales 1929-1989: A revolução francesa da historiografia**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

CASIMIRO, Ana Palmira B. S. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: Educação, Lei, Ordem e Justiça no Brasil Colonial**. Bahia: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Disponível em: <https://histedbrantigo.fe.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Ana_Palmira_Casimiro1_artigo.pdf>. Acesso em: 05 de mai. de 2025.

CAVALCÂNTI, Ebenézer. Missionários Comunistas. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, 18 jan. 1964. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 12 mar. 2025.

CHARAUDEAU, Patrik; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. 3. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

COMO DIRIGIR OU REDIGIR “O JORNAL BATISTA”? **O Jornal Batista**, Rio de Janeiro, 10 jan. 1901. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 10 de maio. 2025.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. **Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasil**. Disponível em: <https://www.convencaobatista.com.br/site/pagina.php?MEN_ID=22>. Acesso em: 10 de maio de 2025.

DUSILEK, Sérgio R. G.; SILVA, Clemir F.; CASTRO, Alexandre de C. A Igreja de Farda: Batistas e a Ditadura Civil-Militar. **Estudos Teológicos**, v. 57, Juiz de Fora – MG, jan/jun 2017. Programa de Pós-graduação em Teologia. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/2958/pdf>. Acesso em: 01 mar. 2025. p. 192 - 212.

DUSSEL, Enrique. Descolonização Epistemológica da Teologia. In: BARRETO JR, Raimundo César; SIRVENT, Roberto (Orgs). **Cristianismos Decoloniais: Perspectivas latinxs e latino-americanas**. São Paulo: Editora Recriar, 2023. p. 39-57.

DUSSEL, Enrique. Hipóteses para uma História de Teologia na América Latina (1492 – 1980). In: CEHILA (Org). **História da Teologia na América Latina**. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

EAGLETON, Terry. **Ideologia: Uma introdução**. Tradução Luís Carlos Borges Silvana Vieira. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista/Editora Boitempo, 1997. Título original: Ideology.

ESCOBAR, Samuel. **Desafios da Igreja na América Latina: História, Estratégia e Teologia de Missões**. Viçosa – MG: Editora Ultimato, 1997.

FLORESTAN, Fernandes. **A integração dos Negros nas Sociedades de Classes**. v. 1. 5. ed. São Paulo: Editora Globo, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 18. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra. 2025.

FRANCO, Deinze de Azevedo. et al. **História das Sociedades:** Das sociedades modernas às sociedades atuais. 36. ed. Rio de Janeiro: Editora Ao Livro Técnico, 1997.

GONÇALVES, Almir. O Jornal Batista: Posse do Novo Diretor. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, 05 abr. 1964. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 12 mar. 2025.

GONÇALVES, Alonso. Pós-modernidade e identidade: uma leitura dos desafios pós-modernos ao campo religioso batista e suas dificuldades dialógicas. **Protestantismo em Revista**, v. 21, São Leopoldo – RS, jan/abr 2010. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/5/11>>. Acesso em: 20 jun. 2025. p. 43-51.

GONÇALVES, Alonso. **Revelação e Decolonialidade**. Subversão teológica e epistemologia decolonial. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

GROSGOUEL, Ramón. Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-Coloniais: Transmordenidade, Pensamento de Fronteira e Colonialidade Global. In. MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra – PT: CES, 2009. p. 383-418.

HOBBSBAWM, Eric J. **A era do Capital 1848 – 1875**. 29. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra. 2019.

HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)**. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense. 1984.

HOORNAERT, Eduardo. et al. **História da Igreja no Brasil:** Primeira Época - Período Colonial. 5. ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes. 2008.

HOORNAERT, Eduardo (Org). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 1992.

LANDER, Edgardo. *Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. In. LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires – AR: CLACSO, 2000. p. 11-40.

LÉONARD, Émile G. **O Protestantismo Brasileiro**. 3. ed. São Paulo: ASTE. 2002.

LIMA, Delcyr de Souza. Trincheira: em defesa da sã doutrina. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, 30 nov. 1963. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 12 mar. 2025.

MALTA, David. Carta Aberta ao Pastor Delcyr de Souza Lima. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, 04 jan. 1964. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 12 mar. de 2025.

MALTA, David. *Lances de u'a mesma Luta*. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, 01 fev. 1964. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 12 mar. 2025.

MARCO INICIAL DEFINIDO. **O Jornal Batista**, Rio de Janeiro, 01 fev. 2009. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 10 maio 2025.

MCGRATH, Alister. **A Revolução Protestante**: Uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje. Brasília – DF: Palavra, 2012.

MENDONÇA & P.V.F. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra – PT: CES, 2009. p. 09-19.

MIRANDA, Mario de França. **Inculturação da Fé**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus Crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André – SP: Academia Cristã, 2011.

MOTA, Camilla Veras. O brutal assassinato do delegado que se recusava a prender “escravos fugidos”. **BBC News Brasil**, São Paulo, 13 maio 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52650876>> Acesso em: 20 jun. 2025.

NASCIMENTO, Analzira. **Evangelização ou Colonização?**: O risco de fazer missão sem se importar com o outro. Viçosa – MG: Ultimato, 2015.

NUNES, João Arriscado. O Resgate da Epistemologia. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra – PT: CES, 2009. p. 215-242.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. **Centelha em Restolho Seco**: uma contribuição para a História dos Primórdios do Trabalho Batista no Brasil. São Paulo: Vida Nova, 2005.

PACHECO, Ronilson. **Teologia Negra**: o sopro antirracista do espírito. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Editora Recriar, 2019.

PADILHA, C. René. **Missão Integral**: o reino de Deus e a igreja. Viçosa – MG: Editora Ultimato, 2014.

PANOTTO, Nicolás. Crítica à Colonialidade do Saber Teológico: Uma releitura da teologia da libertação como pensamento-outro. In: BARRETO JR, Raimundo César; SIRVENT, Roberto (Orgs). **Cristianismos Decoloniais**: Perspectivas latinxs e latino-americanas. São Paulo: Editora Recriar, 2023. p. 253-277.

PEREIRA, José Reis. **História dos Batistas no Brasil 1882-1982**. 2. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1985.

PEREIRA, J. Reis. O Congresso Internacional para a Evangelização do Mundo. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, 04 ago. 1974. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 10 de maio. 2025.

PEREIRA, José Reis. Responsabilidade dos Crentes Nesta Hora. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, 12 abr. 1964. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 01 mar. 2025.

PEREIRA, José Reis. Uma Palavra Muito Pessoal. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, 05 abr. 1964. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 01 mar. 2025.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: Lander, Edgardo (Org). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires - AR: CLACSO, 2000. p. 201-246.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra – PT: CES, 2009. p. 73-117.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1984.

RIBAS, Maria Aparecida de A. B. **O Leme Espiritual do Navio Mercante: A Missionação Calvinista no Brasil Holandês (1630-1645)**. Niterói – RJ, 2007. 228p. Tese (Especialização em História) – Universidade Federal Fluminense - UFF.

RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo e Cultura Brasileira: Aspectos culturais da implantação do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana. 1981.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIVERA-PAGÁN, Luís N. Para uma Teologia Decolonial: perspectivas do Caribe. In: BARRETO JR, Raimundo César; SIRVENT, Roberto (Orgs). **Cristianismos Decoloniais: Perspectivas latinxs e latino-americanas**. São Paulo: Editora Recriar, 2023. p. 59-83.

SILVA, Elizete da. **William Buck Bagby**. Um pioneiro batista nas terras do Cruzeiro do Sul. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.