

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Leonardo Gonçalves de Alvarenga

Os batistas em movimento:
um estudo da dinâmica sociorreligiosa de batistas no Brasil: o exemplo de Macaé-RJ.

Doutorado em Ciência da Religião

São Paulo
2017

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Leonardo Gonçalves de Alvarenga

Os batistas em movimento:
um estudo da dinâmica sociorreligiosa de batistas no Brasil: o exemplo de Macaé-RJ.

Doutorado em Ciência da Religião

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião, área de concentração Religião e Sociedade, sob a orientação da Professora Dra. Maria José Fontelas Rosado Nunes.

São Paulo

2017

BANCA EXAMINADORA

Dedicatória

À memória do “mestre” Lula, meu pai, com carinho;
Aos meus filhos, Isabela e Vinícius, pela paciência quando não pude atender seus pedidos
para brincar, por estar escrevendo ou pensando no que escrever;
À minha esposa e mulher da minha vida, Monique, pelo apoio e amor dedicado
incondicionalmente.

Agradeço a Fundação São Paulo (FUNDASP) pelo amparo financeiro;

Agradeço à CAPES pela bolsa de doutorado (Processo nº 88887.151049/2017-00), parcial e integral, concedida como apoio indispensável para a realização deste trabalho, ao programa do PSDE-CAPES (Processo nº 88881.132122/2016-01) pela concessão de bolsa sanduíche no ano de 2017, junto ao Centre d'études en sciences sociales du religieux (CéSor/EHESS).

Agradecimentos

À Deus;

Agradeço aos incentivos e apoios dados ao desenvolvimento da pesquisa pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião;

Sou grato, em especial, a minha orientadora doutora Maria José Fontelas Rosado-Nunes, a Zeca, pela confiança e incentivo ao longo desses quatro anos de estudos, bem como a liberdade com a qual me deixou trabalhar. Além disso, agradeço por ter me apresentado o referencial teórico com o qual pude analisar o meu objeto de pesquisa. Agradeço a paciência pelas minhas limitações e também pela atenção às vezes que pedi socorro, no Brasil ou em Paris, por algum contratempo que envolviam questões burocráticas, como por exemplo os imprevistos ocasionados pelas demandas para conquista e implementação da bolsa de estudos em Paris. Além disso, suas orientações sempre me deixaram seguro quanto a confiabilidade e direção a ser seguida;

Agradeço, em memória, ao professor doutor Afonso Maria Ligório Soares, que na função de coordenador foi sempre muito acolhedor e sensível as vulnerabilidades que me acometeram e quase impediram que eu desse continuidade aos estudos. Não esqueço o dia que já tinha solicitado o trancamento de minha matrícula e no outro dia ele me enviou um e-mail com o seguinte assunto: “URGENTE = Uma bolsa [TAXA] para você”. Em caráter extraordinário, recebi uma bolsa para dar continuidade aos estudos e muito mais do que isso: a um sonho;

Também agradeço a professora doutora Danièle Hervieu-Léger (CéSor/EHESS) por ter respondido ao meu e-mail de forma tão rápida e gentil solicitando seu aceite e co-orientação para o período de doutorado sanduíche no CéSor/EHESS. Devido a sua aposentadoria em setembro de 2016 não pôde assumir essa responsabilidade, porém, encaminhou como cópia para o diretor de estudos da EHESS, doutor Dominique Iogna-Prat, o pedido para que me desse o tão esperado “Protocole d’Accueil”;

Sou grato a professora doutora Marion Aubrée que gentilmente assumiu o papel de co-orientadora quando eu estava em Paris, dando-me o suporte necessário para desenvolvimento

das pesquisas. Como muitos outros franceses que conheci, Marion Aubrée desconstruiu com efeito o estereótipo do francês mal-educado;

Sou grato aos professores e amigos que contribuíram para o descortinar de novos horizontes em relação a essa pesquisa. Ao doutor Gedeon Freire de Alencar, cuja genialidade e produção me inspiraram a buscar o melhor. Ao doutor Fábio Py também pela inspiração e transmissão de muito conhecimento sobre “os batistas”. Ao professor e amigo doutor Luís Henrique *da Costa* Leão pelas dicas metodológicas e atenção de sempre.

Nesse período de estudos, por recomendações da minha orientadora, tive o prazer de estabelecer algumas interlocuções com outros professores que muito me ajudaram na definição do meu objeto de pesquisa e nas possibilidades de abordagem, doutor Edin Sued Abumansur (PUC-SP); doutora Maria das Dores Campos Machado (UFRJ) e doutor João Décio Passos (PUC-SP). Agradeço profundamente as dicas e atenção.

Agradeço, fortemente, ao amigo, companheiro de luta, Daniel Lucas Sena. Obrigado pelas conversas que tivemos ao longo desses anos e pelas vezes que precisei de um teto na grande São Paulo. Se não fosse sua insistência não ousaria escrever para Danièle Hervieu-Léger e muito menos tentaria a bolsa do PDSE. Obrigado, pela sua existência.

Agradeço ao Luiz Felipe Walter Barros, doutorando do Programa de Pós-Graduação População, Território e Estatísticas Públicas da Escola Nacional de Ciências Estatísticas (Ence) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), pelos serviços prestados com rapidez e eficiência.

Sou grato ao Museu da Cidade de Macaé, Solar dos Mellos, simbolicamente representado por Maria da Conceição Vilela Franco e Jane Marinho, historiadoras que gentilmente me receberam e deram sugestões de fontes sobre a história da “rica” cidade de Macaé.

Por fim, sou grato a minha família, que durante esses quatro anos de idas e vindas para São Paulo, horas em frente ao computador, 5 meses ausente, foi meu maior suporte. Monique (esposa), Isabela (filha) e Vinicius (filho), vocês são a prova de que a vida vale muito a pena quando a família está por perto dando todo apoio necessário. Também não poderia deixar de

fazer referência a minha mãe, Ivanda Gonçalves, professora e batalhadora, pelo apoio de sempre. Não foram poucas as vezes que se sacrificou para realização de mais esse sonho.

ALVARENGA, Leonardo Gonçalves de. Os batistas em movimento: um estudo da dinâmica sócio religiosa de batistas no Brasil: o exemplo de Macaé-RJ.

RESUMO

Os batistas são a maior igreja evangélica histórica (tradicional) do Brasil. O último censo do IBGE (2010) apresentou 3.723,853 milhões de membros, ou seja, dentro da categoria de igreja “Evangélica de Missão” os batistas tinham 49%, praticamente a metade das igrejas evangélicas históricas reunidas. Por que razão os batistas cresceram mais do que as demais igrejas tradicionais? Qual a dinâmica sociorreligiosa desse agrupamento e denominação religiosa? Quem são os batistas e qual a sua relação com a tradição? O objetivo dessa pesquisa é compreender, no sentido de desvelar, as tramas da dinâmica sócio religiosa dos batistas dentro de uma perspectiva sociológica da transmissão religiosa, tomando como ponto de partida os dados dos quatro últimos censos que apontam tanto para um crescimento atípico em relação aos demais grupos evangélicos classificados pela sociologia como “tradicionais” quanto para uma leve desaceleração numérica na virada do milênio. A dinâmica sócio religiosa dos batistas pode ser compreendida a partir de alguns momentos e elementos chaves: uma pluralidade acentuada pela autonomia das igrejas; a prioridade dada uma evangelização “agressiva”, ainda que com traços de uma religião civil norte-americana forte na metade do século XX e nos primeiros anos da segunda metade do século XX; o crescimento dos pentecostalismos como concorrente e forte aliado para o crescimento dos batistas em diferentes frentes; o momento histórico e social sobre o qual o Brasil atravessava com o processo de modernização e urbanização em alta, como bem representado no caso de Macaé-RJ após a instalação da Petrobrás na década de 70; as estratégias de líderes empreendedores e carismáticos, impulsionados pelo “imperativo de mudança”, que trouxeram as suas comunidades inovações e novos meios ou “modalidades de crer”, menos preocupados em dar continuidade a uma “linhagem crente” e mais afeitos as emoções e *bricolages*. Portanto, como leitura dos números censitários, não há nada que possa ser chamado de a “igreja batista” no Brasil, e sim de “igrejas batistas” no Brasil.

Palavras-chaves: Batistas, Tradição, Transmissão, Brasil, Macaé.

ALVARENGA, Leonardo Gonçalves de. Baptists in movement: a study of the socio-religious dynamic of Baptists in Brazil: the example of Macaé-RJ.

ABSTRACT

Baptists are Brazil's largest (traditional) evangelical church. The last IBGE census (2010) presented 3,723.853 million members, that is, within the category of "Evangelical Mission" church Baptists have 49%, almost half of evangelical churches. Why have Baptists grown more than other traditional churches? What is the socio-religious dynamic of this grouping and religious denomination? Who are Baptists and what is their relation to tradition? The purpose of this research is to understand, in order to unveil, the plots of the socio-religious dynamics of Baptists within a sociological perspective of religious transmission, taking as a starting point the data of the last four surveys that point both to an atypical growth in relation to other evangelical groups classified by sociology as "traditional" as for a slight numerical deceleration at the turn of the millennium. The socio-religious dynamic of Baptists can be understood from a few moments and key elements: a plurality accentuated by the autonomy of the churches; the priority given to an "aggressive" evangelization, albeit with traces of a strong American civil religion in the mid-twentieth century and in the early years of the second half of the twentieth century; the growth of Pentecostalism as a competitor and strong ally for the growth of Baptists on different fronts; the historical and social moment on which Brazil was going through the process of modernization and urbanization on the rise, as well represented in the case of Macaé-RJ after the installation of Petrobrás in the 1970s; the strategies of entrepreneurial and charismatic leaders, driven by the "imperative of change", which brought to their communities innovations and new means or "ways of believing", less concerned with continuing a "believing line" and more affectionate emotions and bricolages . Therefore, as reading the census numbers, there is nothing that can be called the "Baptist Church" in Brazil, but "Baptist churches" in Brazil.

Keywords: Baptists, Tradition, Transmission, Brazil, Macaé.

ALVARENGA, Leonardo Gonçalves de. Les baptistes en mouvement: une étude de la dynamique socio-religieuse des baptistes du Brésil - l'exemple de Macaé-RJ.

RESUMÉ

Les baptistes sont la plus église évangélique (traditionnelle) du Brésil. Le dernier recensement de l'IBGE (2010) a présenté 3,723,853 million membres, soit dans la catégorie de l'église baptistes « Mission évangélique » ont 49 %, près de la moitié des églises évangéliques historiques. Pourquoi les baptistes ont-ils grandi plus que les autres églises traditionnelles ? Quelle est la dynamique socio religieuse de ce groupement et de cette dénomination religieuse ? Qui sont les baptistes et quelle est leur relation avec la tradition ? Le but de cette recherche est de comprendre, de découvrir les parcelles de partenaire religieux baptistes dynamique dans une perspective sociologique de la transmission religieuse, en prenant comme point de départ les données des quatre derniers recensements ciblés à la fois une croissance atypique par rapport à d'autres groupes évangéliques classés par la sociologie comme « traditionnels » comme pour une légère décélération numérique au tournant du millénaire. La dynamique des partenaires religieux baptistes peuvent être compris à partir de quelques instants et éléments clés: une forte pluralité de l'autonomie des églises; la priorité donnée une évangélisation « agressive », même avec des traces d'une forte religion civile américaine au milieu du XXe siècle et les premières années de la seconde moitié du XXe siècle; la croissance du pentecôtisme en tant que concurrent et un allié fort pour la croissance des baptistes sur différents fronts; le moment historique et social sur lequel le Brésil est passé par le processus de modernisation et de l'urbanisation en haute et représentée dans le cas de Macaé-RJ après l'installation de la Petrobras dans les années 70 ; les stratégies des entrepreneurs et des leaders charismatiques, entraînés par le « besoin de changement », qui ont apporté leurs innovations et de nouvelles communautés de médias ou « modalités croient, » moins préoccupés par la poursuite d'une « lignée croyant » et émotions et bricolages plus habitués . Par conséquent, comme la lecture des chiffres du recensement, il n'y a rien que l'on peut appeler le « église baptiste » au Brésil, mais des « églises baptistes » au Brésil.

Mots-clés : Baptistes, Tradition, Transmission, Brésil, Macaé.

TABELA DE SIGLAS

ABB – Aliança de Batistas do Brasil

AP – Área de Ponderação

CBB – Convenção Batista Brasileira

CBC – Convenção Batista Nacional

CBI – Convenção Batista Independente

CBC – Convenção Batista Conservadora

CBF – Convenção Batista Fluminense

IBG – Igreja Batista Getsêmani

IC – Igreja da Cidade

IEBRR – Igreja Evangélica Batista Rei dos Reis

JB – Jornal Batista

PIB – Primeira Igreja Batista

SIB – Segunda Igreja Batista

Sumário

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1	25
OS BATISTAS BRASILEIROS ENTRE MEMÓRIAS E DISPUTAS.....	25
Introdução	25
1.1. Transmissão e memória entre os batistas brasileiros da CBB	27
1.2. Imperativo de “continuidade” x imperativo de “mudança”.....	37
Considerações finais	42
CAPÍTULO 2	43
OS BATISTAS EM MOVIMENTO: CRESCIMENTO E DESENVOLVIMENTO	43
Introdução:	43
2.1. Censo de religião: a superficialidade e importância dos números	44
2.2. Tipologia do protestantismo no Brasil	46
2.3. Os números do protestantismo histórico no Brasil	48
2.4. A maior igreja protestante histórica missionária do Brasil	57
2.5. O Crescimento dos batistas e seus desenvolvimentos/desdobramentos	64
2.6. Considerações finais	76
CAPÍTULO 3	79
A COMPLEXIDADE E DIVERSIDADE DAS IGREJAS BATISTAS (TIPOLOGIAS).....	79
Introdução	79
3.1. Um histórico de diversidade e rupturas	80
3.2. Por uma tipologia batista em nível macro	88
a) Batistas fundamentalistas.....	89
b) Batistas pentecostais	91
c) Batistas étnicos	92
d) Batistas empreendedores.....	95
e) Batistas heterodoxos	102
3.3. Um ethos dos batistas no Brasil: é possível?	105
Considerações finais	109

CAPÍTULO 4.....	111
O CASO DE MACAÉ: TRANSMISSÃO, MEMÓRIA E IDENTIDADE RELIGIOSA	
.....	111
Introdução.....	111
4.1. Macaé - uma amostra (a) típica do cenário nacional.....	112
4.2. Gente nova no pedaço: o campo religioso macaense e suas primeiras mudanças	134
4.3. Pluralismo religioso e dissipação das memórias coletivas	149
4.4. Transformações no campo religioso macaense	154
4.5. Migração e perfil religioso: indícios de mudanças?	156
Considerações finais.....	176
CAPÍTULO 5.....	179
O CONVERTIDO E O PEREGRINO: OS BATISTAS EM MOVIMENTO NA	
“CAPITAL NACIONAL DO PETRÓLEO”.....	179
Introdução.....	179
5.1. A segunda Geração de Batistas: a relação entre sacerdotes e leigos.....	180
5.2. Convertidos e peregrinos na “terra prometida”	189
5.3. A modernidade também é religiosa.....	192
5.4. O peregrino e o convertido: “metamorfozes ambulantes”.....	198
5.5. Conversão e trânsito religioso: indícios da modernidade religiosa no Brasil	207
5.6. O retorno da emoção e o (re) surgimento das comunidades emocionais	213
5.7. As novas formas de (re) composição da identificação religiosa	217
5.8. “Tradição sem crença”: a Igreja Batista Getsêmani como um estudo de caso.....	222
5.9. “Ser ou não ser: eis a questão!”? Um estudo de caso da Igreja Evangélica (Batista) Rei dos Reis.	232
Considerações finais.....	240
CONCLUSÃO	242
BIBLIOGRAFIA:	245

INTRODUÇÃO

“Todo ponto de vista é a vista de um ponto” (Boff, 1998). Cada um lê e interpreta com os olhos e a partir de onde os pés pisam. A pesquisa em questão nasce de duas preocupações.

O que me impulsionou a estudar os batistas tem como primeira preocupação uma experiência de 21 anos no seio da denominação, seja como membro, seja como atuante e engajado. Os primeiros anos (1996-1999) como “convertido” foram marcados por um período de adaptação a um mundo desconhecido. Um *ethos* que não era familiar porque vinha de uma família de predominância católica nominal. Passei “pelas águas” como um “bom” batista¹. Daí em diante, envolvi-me em atividades da igreja e, devido ao ciclo de amizades, fui aos poucos adquirindo uma visão crítica sobre a instituição, uma vez que a mesma passava por um período “pós-traumático” que dividiu a igreja. Alguns dos que ficaram não concordavam com certas medidas *a posteriori* e não pouparam argumentos contra o pastor.

Em 1999 resolvi estudar teologia. No seminário tive contato com professores que tinham um pensamento crítico a respeito de vários assuntos que abordavam a relação entre igreja e sociedade, missão da igreja, modernidade, crítica ao capitalismo e também à estrutura denominacional. Inclusive, o tema da minha monografia foi sobre a Reforma Protestante, seu contexto social, político e econômico. Um ano depois de me formar no seminário, candidatei-me ao mestrado na Universidade Metodista de São Paulo em Ciências da Religião. Antes do processo seletivo, apresentei-me à coordenação, munido de um projeto sobre a liberdade cristã, a partir do texto de Lutero (escrito em 1520) que mostra de forma paradoxal como o cristão é livre e ao mesmo tempo submisso, não por imposição de uma instituição, mas pelo dever de amar o próximo. Ao ingressar no curso, gradativamente alterava o projeto, até o momento em que decidi continuar trabalhando com o tema da liberdade, porém numa perspectiva das tensões institucionais geradas a partir da afirmação (teoria) acerca da liberdade e das práticas institucionais cerceadoras. Nesse momento, os batistas passaram a ser

¹ O batismo por imersão é uma marca identitária histórica, mediante o qual supera-se a noção de sacramento e do *pedo-batismo* da Igreja Católica e passa-se ao simbolismo, que por sua vez evoca a competência do indivíduo em matéria de fé. É o indivíduo quem decide, e não seus pais ou a igreja, sobre a fé a qual seguirá. O batismo é a porta de entrada numa igreja batista. Uma ordenança ao lado da ceia memorial. Os batistas foram assim chamados, tal qual os anabatistas, por discordarem do *pedo-batismo* praticado pela Igreja Católica. Max Weber também vai dizer que uma das marcas das seitas, nas quais inclui os primeiros batistas, é a rejeição ao *pedo-batismo*. Cf. HEWITT, Martin D. *Raízes da Tradição Batista*. Série ensaios e monografias, 4. Instituto Ecumênico de Pós Graduação, 1993. MULLINS, E.Y. *Os axiomas da religião; uma nova interpretação da fé batista*. Tradução de J.W. Shepard. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1955. TEIXEIRA, Maria G. Valores Morais e Liberalismo no Protestantismo da Bahia no século XIX. *Estudos Teológicos* 27 (3), 1987. Weber, M. *Sociologie de la religion*. Paris, Flammarion, 2006. WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

objeto de estudo. Procurei, por meio de pesquisas bibliográficas sobre o tema, atentar para as tensões ocorridas no seio da denominação batista entre o princípio de liberdade, que faz parte da formação histórica deste agrupamento religioso, e o processo de institucionalização fortemente desenvolvido nos EUA, destacando sobretudo o fenômeno que aconteceu no século XX na Southern Baptist Convention com a tomada do poder pelos fundamentalistas norte-americanos².

Durante 12 anos fui professor e ocupei cargos de direção em duas instituições de ensino teológico, onde também participei direta e indiretamente da vida institucional batista e de seus processos burocráticos, que a um só tempo estava preocupada em recuperar uma “identidade” que estava se “perdendo” devido às inovações no meio evangélico, e em contrapartida fazia concessões ou “flertava” com elas, para manter-se “viva” no campo religioso e assim atrair um maior número de fiéis. Em 2013, devido aos problemas administrativos vivenciados pela instituição de ensino teológico na qual trabalhava, pedi demissão e retomei os estudos. Só que dessa vez, julguei que, para continuar minhas pesquisas sobre os batistas, precisava, por uma questão metodológica, “afastar-me” da denominação em todos os níveis, a fim de não comprometer a análise. Ainda que o distanciamento metodológico seja praticamente uma condição para a pesquisa científica, no meu caso, precisava também me eximir de qualquer atividade.

Em 2014 me matriculei no doutorado em Ciências da Religião na PUC-SP. Ainda que imaturo, o projeto vislumbrava, desde os primeiros escritos, algumas problematizações que diziam respeito à dinâmica sociorreligiosa dos batistas. Nessa trajetória, minha orientadora, Maria José Fontelas Rosado-Nunes (socióloga), apresentou-me o livro de Danièle Hervieu-Léger, “o Peregrino e o Convertido”³. Este livro e as aulas que tive com os professores Frank Usarski, João Décio Passos e Edin Sued Abumassar foram, aos poucos, dando um rumo às problematizações e delimitações sobre o meu objeto de estudo. O campo empírico para análise do objeto não fazia parte das minhas intenções, visando, inclusive, o distanciamento metodológico; no entanto as leituras e discussões em sala de aula me permitiram olhar para Macaé a partir das transformações aceleradas pelas quais passou após a instalação da Petrobras na década de 70. Este era o fundo ideal, somado às experiências vividas na religião,

² ALVARENGA, Leonardo G. “O povo livre do Senhor”: liberdade de consciência e instituição religiosa: tensões e contradições ocorridas na denominação batista / Leonardo Gonçalves de Alvarenga. São Bernardo do Campo, 2005.

³ HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

para testar ou mesmo falsear as teorias de Danièle Hervieu-Léger sobre as quais já vinha estudando, que focavam o movimento da religião a partir da lógica da modernidade religiosa.

A segunda preocupação diz respeito aos dados do último censo do IBGE (2010). Alguns estudiosos do protestantismo brasileiro (Campos, 2003; 2011; Mariano, 2013) e sociólogos da religião como Pierucci (2004) e Sanchis (2012) destacaram, a partir de suas leituras dos censos de 2000 e 2010, o declínio das religiões históricas e, por conseguinte, do protestantismo histórico. Pierucci (2004) escreve um artigo intitulado “By, by, Brasil” que analisa as mudanças no campo religioso brasileiro a partir de uma superação do tradicionalismo religioso face às crescentes ondas de renovação dos novos grupos religiosos pentecostais e neopentecostais. Campos (2003) destaca também as recomposições que afetam a identidade religiosa coletiva e individual no seio dos protestantismos históricos.

Desde então, tomei a decisão de me aprofundar na leitura por trás dos números dos censos sobre religião e percebi que, dentre as igrejas históricas, cujos números totais em 2010 apontam para um declínio, havia entre os “batistas” uma superioridade numérica relevante: 3.723.853 se comparada à Igreja Adventista, que ocupava a segunda posição com 1.561.071 fiéis; entretanto, devido ao fato de a Igreja Adventista não ter a mesma origem ou perfil das igrejas protestantes históricas, procurei entre os presbiterianos, metodistas e luteranos. Estes tinham 1.434.96 contra 964.69 de presbiterianos e 318.93 de metodistas. Entre as igrejas históricas, os batistas tinham 48,43% contra 13% de luteranos, 12% de presbiterianos e 4,5% de metodistas. As três igrejas somadas não chegavam a 30%. O estranhamento foi quase que imediato. A questão principal que norteia este trabalho é: qual a dinâmica sociorreligiosa desse agrupamento religioso denominado batista e o que o diferencia das demais igrejas históricas protestantes a ponto de crescer da forma como cresceu? Por conseguinte, outras questões fazem parte deste contexto de investigação: Houve um período em que esse crescimento se deu de forma mais acentuada? Quem são esses batistas? São todos de uma mesma estrutura ou convenção? Como se deu sua transmissão religiosa?

Portanto, os dados objetivos do censo do IBGE de 2010 tornaram-se o outro ponto de partida que me conduziu a esta pesquisa. Mas os números dos censos, apesar da sua objetividade, não explicam as tramas do complexo universo religioso brasileiro como um todo, muito menos em casos individualizados como em relação aos batistas. Os números não explicam se esses batistas são todos de uma mesma origem ou convenção, se possuem ou compartilham as mesmas doutrinas ou teologias, se todos são tradicionais ou renovados (*pentecostalizados*), ou se todos têm uma mesma preocupação com uma tradição/memória no sentido de investir esforços para sua transmissão e construção de uma “identidade batista”.

Toda essa dinâmica ou “movimentos finos” não podem ser captados pelos censos. Os dados precisam de “costura” e “inteligibilidade”, precisam, antes de tudo, ser interpretados. Mas como serão interpretados? Através de pesquisa de campo, bibliográfica, documental? Que teoria será adotada para auxiliar na interpretação desses dados ou do fenômeno religioso em questão?

O objetivo aqui é compreender, no sentido de desvelar, as tramas da dinâmica sociorreligiosa dos batistas dentro de uma perspectiva sociológica da transmissão religiosa, tomando como ponto de partida os dados dos quatro últimos censos que apontam tanto para um crescimento atípico em relação aos demais grupos evangélicos classificados pela sociologia como tradicionais, quanto para uma leve desaceleração numérica na virada do milênio. Em vista desses propósitos, focarei minha observação empírica, complementada por algumas entrevistas realizadas com sujeitos das igrejas envolvidas, em fenômenos observados no Brasil como horizonte mais amplo e na pequena cidade de Macaé-RJ que por sua vez não só abriga um número relevante de batistas como também passou por transformações sociais profundas após a instalação da Petrobrás no final da década de 1970, símbolo de modernização para o local. Com isso, tenho a pretensiosa expectativa de que a pesquisa abrirá novas pistas para a compreensão sociológica do movimento de um grupo que tem uma importância numérica significativa no campo religioso de um modo geral e que, por motivos ainda a serem desvelados, carece de estudos acadêmicos mais aprofundados.

As entrevistas realizadas nesta pesquisa serviram de complemento as investigações. O número de entrevistados poderia ser maior do que foi feito, mas foram encontradas algumas resistências por parte de alguns entrevistados alvo. Foram feitos contatos por telefone, e-mail e redes sociais. Todavia, não o obtive retorno desejado. Alguns desses contatos alegavam falta de tempo ou receio de expor a comunidade, mesmo que o pesquisador garantisse o anonimato. Não foi fácil insistir nessas entrevistas. Por isso, foi necessário um plano B para que a investigação fosse adiante, como o acesso a páginas de internet e reportagens “da” e “sobre” a comunidade.

As hipóteses que orientam este trabalho tomam como ponto de partida dados quantitativos do processo de crescimento dos batistas, mostrados pelos quatro últimos censos do IBGE (1980, 1991, 2000 e 2010).

A dinâmica sociorreligiosa dos batistas em relação às demais igrejas classificadas como “de missão”, “históricas” ou “tradicionais” é marcada pela sua forma heterogênea, diversificada e plural, fundada no princípio de autonomia das igrejas locais.

- No interior do movimento batista, cada igreja é relativamente autônoma e independente das demais, não existindo nada que possa ser chamado de a “Igreja Batista do Brasil”, e sim de “Igrejas Batistas no Brasil”.
- Os batistas são a face do protestantismo clássico que mais dialogou comunitariamente com as “inovações” do cenário evangélico brasileiro, sobretudo pela incorporação de elementos pentecostais e estratégias em nível empresarial para manter-se “viva” na forte concorrência no campo religioso.
- O crescimento dos batistas acompanha os movimentos que se dão em decorrência das mudanças socioestruturais no cenário brasileiro, mais especificamente as que se dão em Macaé em função da instalação da Petrobras e das migrações internas.
- A memória ou transmissão da mesma é um caso de disputas apenas para uma ala dos batistas mais conservadores e que ocupam um “lugar” na instituição em detrimento das igrejas locais, que por sua vez dividem-se entre batistas pentecostalizados e/ou avivalistas, empreendedores, que prescindem de uma transmissão via memória/tradição, estabelecendo um outro tipo de relação com a tradição, mais afeita às inovações do que à manutenção de uma tradição.

As metodologias utilizadas na análise a qual me proponho do objeto (igrejas batistas no Brasil e em Macaé-RJ) não chegam a ser inovadoras. Pelo contrário, em se tratando de uma pesquisa sociológica, optei, no primeiro capítulo da tese, por descrever o movimento batista ligado à CBB, problematizando seu interesse pela “continuidade”. Nesse sentido, tomei como chave hermenêutica o conceito de religião como meio de transmissão e perpetuação da memória de um acontecimento fundador original através de uma “linhagem religiosa” ou “linha crente”, tal qual proposta por Danièle Hervieu-Léger (1999; 2000; 2005) para sua discussão sobre modernidade religiosa. Esse conceito permite o avanço da pesquisa no sentido de que o “imperativo de continuidade”, cujo ápice se deu na década de 60, pela voz de José dos Reis Pereira, por meio do maior veículo de imprensa batista, seja colocado à prova pelo “imperativo de mudança”, que é uma das marcas da sociedade moderna. Nesse sentido, entra em cena o problema da transmissão religiosa nas sociedades onde governa “o imperativo de mudança”: como assegurar a socialização de um universo governado pelo “imperativo de continuidade” numa sociedade fortemente governada pelo “imperativo de mudança”? Esse questionamento que Danièle Hervieu-Léger (2000) toma para

desenvolvimento do seu pensamento sobre modernidade religiosa, procuro testar na realidade do Brasil e, mais especificamente, na cidade de Macaé-RJ. As disputas em torno de uma “memória autorizada” no seio da CBB evidenciam o quanto esse grupo de batistas filiados à maior convenção batista do Brasil estava deveras preocupado em representar a “verdadeira” identidade batista ou a “voz” batista no Brasil. José dos Reis Pereira pode ser considerado a personificação de uma tradição inventada. Para este primeiro capítulo, portanto, fizeram-se levantamentos bibliográficos em livros, jornais batistas e teses que trataram sobre a relação entre os batistas e sua memória.

No segundo capítulo, faço algumas breves revisões acerca das tipologias do protestantismo no Brasil, a fim de situar os batistas como parte de um segmento que, nos últimos 40 anos, tem experimentado um declínio face ao crescimento dos pentecostais, neopentecostais e novos movimentos religiosos. Diante disso, a partir também dos números que apontam o descenso, enfatizo o fato de que os batistas, a partir da década de 70, ocupavam não só a primeira colocação no ranking das igrejas protestantes / evangélicas históricas, como também se distanciavam consideravelmente do ponto de vista numérico dessas igrejas, ocupando, desta forma, o status de maior igreja protestante/evangélica histórica do Brasil. Entretanto, os números dos censos apontam para uma questão que precisa ser investigada, para compreensão dessa dinâmica atípica de crescimento de uma igreja dita tradicional: quem são todos esses batistas? São todos filiados a uma convenção? Nesse momento, através da busca de outras fontes, como, por exemplo, o livro do Mensageiro de 2011⁴, da Assembleia Anual da CBB, os dados apresentados no número de batistas filiados a essa, que é a maior convenção de batistas no Brasil, apontam um total de 1.361.312 membros. Se comparado aos dados do Censo de 2010, sobriariam 2.362,541 de outros batistas. Claro que dentre esses mais de 2 milhões de outros batistas, podem estar incluídos frequentadores que não possuem vínculo formal com nenhuma igreja; porém, no momento de responderem aos recenseadores, afirmam ser batistas. Contudo não se pode negar a existência significativa de outros grupos batistas (CBN, CBI, CBC e outras), que juntos, já sinalizando os possíveis frequentadores, chegam a aproximadamente 65% dessa população. Isso mostra que no Brasil os batistas estão espalhados em diversos ramos, portanto são heterogêneos e diversos, ou seja, não há o que se possa chamar de Igreja Batista no Brasil, e sim Igrejas Batistas no Brasil.

⁴ O “Livro do Mensageiro” é um programa e prestação de contas das atividades que os batistas filiados à CBB elaboram através das suas organizações para as assembleias anuais. Constatam relatórios financeiros, números de membros e de igrejas filiadas etc.

No terceiro capítulo, depois de identificar essa pluralidade batista, lanço o desafio de construir uma tipologia. Quem são os batistas no Brasil? O objetivo é identificar diferentes perfis de batistas que, quando não estão separados em diferentes polos, cruzam-se, não assumindo este ou aquele tipo. Evidente que todo tipo ideal, como o próprio Weber (2006) já argumentava, não pretende fechar a análise do fenômeno, antes procura dar uma inteligibilidade ao que está sendo investigado, por mais difuso e dinâmico que seja. Nesse sentido, identifiquei 5 tipos de batistas que podem ser observados concomitantemente nos diferentes ramos, que já pude mapear no capítulo anterior, ou mesmo no interior de um só polo. São eles: batistas fundamentalistas, batistas pentecostais, batistas étnicos, batistas empreendedores e batistas heterodoxos. Toda essa diversidade no seio da denominação “batista” procura dar sequência ao argumento que venho desenvolvendo desde o segundo capítulo, com a concepção de que os batistas no Brasil são plurais e não podem ser considerados estrutural e doutrinariamente um bloco monolítico.

No quarto capítulo, darei início ao estudo do objeto no campo empírico — na cidade de Macaé-RJ. Até então, procurei fazer uma análise macro dos batistas, considerando o Brasil como um todo, para chegar a essa cidade localizada a 200 km da capital do Rio de Janeiro. Por uma opção metodológica, depois de analisar a complexidade deste “subcampo” chamado batista, opto, também para uma maior delimitação, por analisar os batistas filiados à CBB. O estado do Rio de Janeiro foi um dos primeiros a receber o trabalho batista no país: A Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (1884), a Primeira Igreja Batista de Campos dos Goytacazes (1891), a Primeira Igreja Batista de Niterói (1892), a Primeira Igreja Batista de São Fidélis (1894) e a Primeira Igreja Batista de Macaé (1898) estão entre as primeiras igrejas fundadas no estado que deu os primeiros passos em direção à modernidade no Brasil. O estado do Rio de Janeiro, considerando os diferentes tipos de batistas, comporta atualmente a maior convenção estadual dos batistas ligados à CBB. A Convenção Batista Fluminense (CBF) contabilizava em 2010 um total de 300.000 membros, 1130 igrejas e 603 congregações. Neste estado, há também a Convenção Batista Carioca, que abrange as igrejas da capital fluminense. No início do capítulo, procuro contar a história de Macaé, seu desenvolvimento e crescimento, destacando a grande mudança, considerada no imaginário popular como o “fim da praga de Motta Coqueiro”, que por sua vez anunciara 100 anos sem prosperidade. Procuro também destacar, até mesmo como “releitura” do mito, os graves problemas e impactos que Macaé passou a ter com a instalação da Petrobras na década de 70: “a maldição do petróleo”.

O crescimento da cidade foi imenso em pouquíssimo tempo. Nesse contexto de mudanças aceleradas, o campo religioso passou por significativas transformações, como o

acentuado crescimento do pluralismo religioso, com destaque para os pentecostais e os sem religião. Como já foi dito, os batistas são centenários na cidade, e como diz Gedeon Alencar (2013), *ninguém faz 100 anos impunemente*. Durante 56 anos, a cidade contava com só uma igreja, localizada no centro da cidade. Somente em 1954, surge, como resultado de iniciativas missionárias e de algumas mudanças que Macaé experimentava, a Segunda Igreja Batista de Macaé. Daí em diante, foram surgindo uma média de 4 a 5 igrejas por década, principalmente pela iniciativa arrojada e inovadora da SIB, que sozinha abriu 10 novas frentes de trabalho em diferentes regiões da cidade, sobretudo nas novas periferias. A SIB tornou-se um símbolo de uma nova fase do trabalho batista na cidade. Neste capítulo, também são consideradas as transformações no campo religioso macaense, como a dissipação das memórias coletivas.

A fim de dar maior visibilidade ao objeto de estudo, procuro, através dos dados quantitativos do IBGE e algumas análises sobre o movimento de migrantes, chamar atenção para os perfis das igrejas batistas (seja pelo nível de renda, seja pela presença de migrantes), fenômeno este que foi decisivo para a nova realidade de crescimento da cidade. Além disso, o movimento migratório tem sido considerado por alguns autores (Beyer, 1998; Bastian, 1994) como uma das causas do crescimento e das transformações de identidades religiosas. Alguns fenômenos, como a maior presença de batistas no centro e periferia, espaço disputado por pentecostais e sem religião, não são meras coincidências e apontam para um cenário de maior concorrência e assimilações, que trazem como efeito uma “recomposição religiosa”, principalmente para os batistas.

O quinto e último capítulo visa em primeiro lugar uma apresentação teórica a respeito do que quer dizer “modernidade religiosa”, segundo Hervieu-Léger, com uma breve discussão a respeito da sua aplicabilidade à realidade brasileira. Em segundo lugar, são trazidas para compreensão da dinâmica sociorreligiosa batista as personagens metafóricas criadas por Hervieu-Léger (1999), do “peregrino” e do “convertido” como chaves hermenêuticas para interpretação dos acontecimentos que envolverão três igrejas batistas na cidade de Macaé-RJ. Nessa abordagem, trarei para discussão análises feitas por alguns autores brasileiros, numa perspectiva interdisciplinar, sobre o fenômeno da conversão como uma das formas de entender o complexo cenário de mudanças no campo religioso brasileiro (Bartz, Bobsin, Sinner, 2012). Em terceiro lugar, como já fiz referência, farei três estudos de caso a partir de três igrejas batistas em Macaé-RJ: A Segunda Igreja Batista de Macaé (SIB) como precursora de uma nova geração de batistas no contexto local; a Igreja Batista Getsêmani (IBG) como exemplo do que Hervieu-Léger chama de “tradição sem crença”; por último, a Igreja Evangélica “Batista” Rei dos Reis, um exemplo de ruptura e ao mesmo tempo de “crise de

identidade”. Uma crise que pode ser explicada a partir da desarticulação dos eixos cultural (Memória do grupo, conhecimento e saberes práticos) e emocional (Consciência afetiva do nós), conforme teorizado por Danièle Hervieu-Léger sobre o processo através do qual se desenvolve a identidade religiosa tanto individual quanto coletiva.

Finalmente, após as análises empreendidas, aponto na conclusão para a possibilidade de uma “religião retrô”⁵ como conceito definidor dos batistas, a ser desenvolvido futuramente em outros trabalhos.

⁵ A noção de uma “religião retrô” surge em razão de três momentos: das observações do campo empírico em questão; das leituras dos textos de Danièle Hervieu-Léger sobre modernidade religiosa e da experiência do doutorado sanduíche que tive no CÉSOR/EHESS participando de seminários com a autora e também da Jornada de Estudos que teve como tema a sua obra: *La religion pour objet – Journée autour de Danièle Hervieu-Léger*. Organisée par le CéSor - Mardi 13 juin 2017. 9h00 – 19h00.

CAPÍTULO 1

OS BATISTAS BRASILEIROS ENTRE MEMÓRIAS E DISPUTAS

Introdução

Este capítulo tem como objetivo responder às seguintes questões: Qual a relação dos batistas no Brasil com a sua memória? Que fatos históricos ou documentos evidenciam com clareza o investimento ou esforço dos batistas na transmissão da sua tradição/memória ou da continuidade histórica? As hipóteses para tais questões darão a este estudo uma base para compreensão da dinâmica sociorreligiosa dos batistas, objetivo deste trabalho, uma vez que as mudanças implicadas no crescimento e desenvolvimento dos batistas no Brasil, especificamente na cidade de Macaé-RJ, serão analisadas, em um primeiro momento, a partir da definição de religião como meio da transmissão e perpetuação da memória de um acontecimento fundador original, através de uma “linhagem religiosa” ou “linha crente”, tal qual proposta por Danièle Hervieu-Léger, para sua discussão sobre modernidade religiosa⁶. Para Hervieu-Léger, seria religiosa a particular modalidade de crer que apela à autoridade legitimadora de uma tradição⁷. “Toda religião implica numa mobilização específica da memória coletiva” (1996, p.9). Esta é grosso modo a definição de religião com a qual pretendo trabalhar, para compreender o dinamismo dos batistas no Brasil e, especificamente em Macaé-RJ.

Para todos os efeitos, analisarei, neste capítulo, o fato de que os batistas, pelo menos o grupo mais hegemônico, ligado à Convenção Batista Brasileira (CBB), teve, ao longo de sua história, vários impasses e disputas em torno de uma memória que fosse autorizada, o que demonstra o forte interesse da denominação em estabelecer uma “linhagem religiosa” para construção de uma identidade. Ainda que o presente estudo não tenha a identidade batista como objeto de estudo, e sim as dinâmicas das igrejas batistas (tradição/memória e transmissão), o tema da identidade não poderá ser ignorada, ou simplesmente ficar às margens

⁶ Sobre a noção de modernidade religiosa tratarei mais adiante.

⁷ Marion Aubrée (Césor/EHESS) comenta essa definição de religião de Hervieu-Léger, já pensando no contexto do Brasil, dizendo que tal definição se aplica aos cultos afro-brasileiros. Sendo que a forma como se constroem atualmente os novos grupos religiosos (“neo-evangélicos”) se referem a uma outra forma de construção do crer cuja característica maior é o “esquecimento”. “*Danièle dit “ce qui caractérise en propre le phénomène religieux c’est la référence à “une mémoire autorisée”, c’est-à-dire à une tradition. C’est vrai pour les cultes afro-brésiliens mais la façon dont se construisent actuellement les nouveaux groupes religieux (néo-évangéliques) semble se référer à une tout autre construction puisqu’il ne s’agit plus de “mémoire autorisée” mais d’une vérité énoncée il y a 20 siècles et qui aurait été oubliée par le déroulement de l’histoire (Temps, Histoire et Nation)*”. In: J.P. Bastian (org.): *Amérique latine – Europe latine, la modernité religieuse en perspective comparée*, éd. Karthala, Paris, 2001, pp. 213-223. Por isso tratarei, no primeiro momento, da definição de religião como um fenômeno que apela à tradição, justamente para adiante mostrar as mudanças pelas quais o objeto investigado — igrejas batistas — passou em sua forma de “crer”, não mais se legitimando na prática pela tradição, mas pela emoção e inovação, a exemplo de alguns desses novos “grupos religiosos”.

dessa análise. Analisar a memória, a tradição, a eficácia da transmissão religiosa de qualquer grupo religioso implica discutir, ainda que *en passant*, a identidade do mesmo.

O ponto de partida deste capítulo será revisitar as disputas em torno da memória, que tomaram praticamente uma década da história dos batistas filiados à CBB. Além disso, procurarei problematizar esses acontecimentos em torno da memória a partir das teorias consagradas sobre memória e religião, em especial a partir das contribuições de Danièle Hervieu-Léger e Maurice Halbwachs. Considero importante começar pelos batistas filiados à CBB, já que são em maior número no Brasil e também os que advogam com maior empenho a detenção de uma memória autorizada sobre o que são os batistas “verdadeiros”.

A historiografia batista oferece poucas problematizações, como assinala o historiador Fábio Py: “Às vezes, por falta de material, e, outras, pelos interesses que os grupos hegemônicos impõem provocam algumas amnésias sociais” (2016, p. 21)⁸. Amnésias estas que o grupo dominante faz questão de manter, a fim de que a imagem que se quer perpetuar para o grupo não seja prejudicada.

Em sua análise sobre a memória coletiva, Maurice Halbwachs (2003) observou a importância tanto dos pontos de referência que estruturam nossa memória e que nos dão uma sensação de pertença a determinado grupo, quanto seu objetivo de construir uma continuidade no tempo, mostrando coerência e identidade em oposição a outros grupos. Para Pollak (1992), a transmissão de memória não é, nem de perto, um ato inconsciente e espontâneo, mas deliberado, com intenção de atingir um fim específico. Assim, memória e identidade, enquanto fenômenos socialmente construídos, estão sempre em disputa.

A razão de começarmos este trabalho com essas informações e problematizações tem outros dois objetivos: o primeiro é evitar repetir o que, de um lado ou de outro, já fizeram, com intuito de defender este ou aquele ponto de vista sobre a história dos batistas no Brasil, ou simplesmente fazer uma análise descritiva e pontual. Não são poucos os trabalhos nesse sentido (Azevedo, 1996; Crabtree, 1962; Ferreira, 2010; Pinheiro, Santos, 2012; Oliveira,

⁸ Tais textos foram elencados por Py (2016): AZEVEDO, Israel Belo, As cruzadas inacabadas, 1980, p.56-105; AZEVEDO, Israel Belo, Celebração do indivíduo – a formação do pensamento batista brasileiro, 1996, p.214-235; FERREIRA, Ebenezer Soares, História dos Batistas Fluminenses, P.14-32; FERREIRA, Ebenezer Soares & HALLOCK, Edgard Francis. História do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil – 1908 até 1998, p. 43-326; MESQUITA, Antonio Neves, História dos Batistas do Brasil de 1907 a 1935, 1971, p.45-65; PEREIRA, Jose dos Reis, Breve história dos batistas no Brasil, 1972, p.32-143; SILVA, Roberto do Amaral, Princípios e doutrinas batistas. Os marcos de nossa fé, 2007, p.19-43 OLIVEIRA, Zaqueu de Moreira, Perseguidos, mas não desamparados: 90 anos de perseguição religiosa contra os batistas brasileiros (1880-1970), 1999, p.132-149; SILVA, Jefferson Farias, Uma leitura política de O JB e a ação das CEBs durante o período de transição brasileiro 1972-1974: entre o milagre e a crise, 2007, p.76-163; PINHEIRO, Jorge; OLIVEIRA, Marcelo Santos, Os batistas, controvérsias e vocação para a intolerância, 2012, p.46-76; YAMAGUCHI, Alberto Kenji, O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil. Uma análise das relações e dos conflitos de gênero e de poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980, 2009, p.16-29.

2005; Oliveira, 2012; Pereira, 2001); o segundo objetivo é oferecer uma visão crítica e panorâmica sobre os batistas, a fim de introduzir o debate sobre este agrupamento religioso que tem nos números um pretexto bem objetivo para esta pesquisa, tanto dos censos do IBGE quanto das instituições que oferecem seus dados próprios. Neste sentido, trabalhar com a questão da memória logo no início tem como objetivo fortalecer a hipótese de que o crescimento dos batistas merece nossa atenção por se tratar, ainda que pela corrente hegemônica, ou seja, dos batistas da CBB, de uma igreja tipicamente tradicional, mas em constantes mudanças. Estas (igrejas tradicionais), por sua vez, têm sido alvos de consenso entre alguns estudiosos da religião, como grupos em declínio, por razões diversas (Pierucci, 2004; Mariano, 2013). Neste caso, os batistas são um movimento à parte, que a despeito de ser um grupo religioso tradicional, experimentou um crescimento significativo, principalmente na segunda metade do século XX.

A memória pode ser entendida como a trama das identidades individual e coletiva ou condição da identidade de grupos e das pessoas (Halbwachs, 1994 apud Rivera, 2001). No caso dos batistas, essa trama está mais para um drama. Como veremos a seguir, não só no sentido macro, os batistas constroem sua identidade/memória a partir de tensões, disputas e conflitos que, ao longo do tempo, definirão os rumos da denominação.

1.1. Transmissão e memória entre os batistas brasileiros da CBB⁹

“De quando em quando surgem entre os batistas brasileiros interrogações a respeito de qual seja, realmente a data e o local exato do início da obra batista brasileira. Seria em 1871, em Santa Bárbara, São Paulo? Ou em 1882, em Salvador, Bahia? (Pereira, 1968, p.3)¹⁰

Deixando de lado as disputas longevas das quais os batistas também não chegaram a um entendimento¹¹, pelos motivos já explicitados anteriormente, no Brasil a única coisa em

⁹ Nesse primeiro momento, por uma questão metodológica, trabalharei com os batistas filiados à CBB, cuja representação numérica no Brasil é superior a todas as demais correntes que analisarei mais adiante. Esta ressalva foi feita para, desde então, ressaltar a não homogeneidade dos batistas no Brasil. Questão que será abordada no próximo capítulo.

¹⁰ JB, “A data do centenário”, 1968, p.3.

¹¹ Fábio Py (2016) fez uma interessante e sucinta abordagem acerca do caráter ambíguo dos batistas em uma de suas colunas na revista *Caros Amigos*: “A salada batista formada pelos fluxos missionários sulistas americanos apresentou historicamente uma inovação entre os protestantes no século XX. Eles não se dizem protestantes, pois protestantes vieram de Lutero. Para eles, Lutero não era tão “santo”, porque era um ex-monge ou monge, que falava palavrões e bebia vinho. O reformador alemão era tudo o que as elites batistas do século passado negavam. Assim, o pastor James Milton Carroll, no livro “Rastro de Sangue” constrói a hipótese do ‘rastro de sangue’ entendendo que os batistas vieram de uma sequência ininterrupta desde a tríade João Batista-Jordão-

que se tem maior consenso entre pesquisadores e instituições religiosas é que os primeiros ou os mais antigos batistas eram americanos. Vieram dos EUA para o Brasil com a missão de “transferir para América Latina os benefícios do ‘sonho americano’ ou do ‘estilo americano de vida’, cujos componentes são patriotismo, racismo e protestantismo” (Mendonça, 2002, p.31). *Made in USA*. Fora isso, surgiram debates e dúvidas sobre quando chegaram, que duraram aproximadamente 20 anos (de 1966 a 1985) entre os batistas filiados à CBB (Yamabuchi, 2009), o grupo dominante de batistas no Brasil. O tempo que o debate perdurou mostra a dimensão da sua importância para esse grupo de batistas. Cogita-se que, mesmo após esse período, os batistas ainda se dividam entre dois grupos (do ponto de vista da memória): os que defendem a origem de Santa Bárbara e os que argumentam em favor da origem em Salvador. Alguns autores que escreveram sobre os batistas, a partir de recortes bem específicos, não hesitaram em tratar do tema, direta ou indiretamente (Azevedo, 1996; Santos, 2003; Yamabuchi, 2009). Enfim, qual seria a razão de tanta disputa?

Em primeiro lugar, devemos levar em conta o trabalho de Yamabuchi (2009), cuja tese é de que a disputa pelas origens passava pela questão de gênero e das relações de poder, o que é extremamente pertinente, por uma série de motivos abordados pelo autor, os quais veremos no decorrer deste capítulo. Temos aqui algumas outras hipóteses, mas antes será preciso entender melhor essa “briga” toda.

O teor dessa discussão consiste no fato de terem os batistas começado seus trabalhos em Santa Bárbara do Oeste-SP (1871) ou em Salvador-BA (1882). Esse debate atravessou as décadas de 60, 70 e 80 do século XX. Era a posição de José dos Reis Pereira, presidente da Convenção Batista Brasileira na ocasião e “historiador dos batistas brasileiros”¹² contra a posição defendida alguns anos depois por Betty Antunes de Oliveira, mulher, pesquisadora e jornalista¹³. Com a contribuição de Yamabuchi, podemos concluir que essas divergências não

Jerusalém (JJJ). Logo, bem antes da podridão das Reformas europeias e sem qualquer vínculo com católicos. A hipótese teve importantes seguidores no Brasil e em certa medida é um argumento para não permitir o vínculo dos batistas com o movimento ecumênico que brotava no país nos anos de 1930. Os batistas, limpos e puros, não poderiam se ligar aos demais protestantes e católicos”. Disponível em: <http://carosamigos.com.br/index.php/colunistas/188-fabio-py/7350-convencao-evangelica-expulsa-igreja-que-permitia-batismo-de-lgbts>. Acesso em: 01/05/2017. Portanto, os batistas ao longo de sua história de quase 4 séculos defenderam várias teorias de uma suposta origem fundadora. A teoria JJJ (Jerusalém-Jordão-João); outros defendiam o parentesco espiritual com os anabatistas do século XVI; por fim, estudos de caráter mais acadêmico apresentam a versão de que os batistas são mesmo fruto dos separatistas ingleses do Século XVII.

¹² José dos Reis Pereira recebeu esse título quando foi publicada a primeira edição do seu livro sobre a história dos batistas brasileiros em 1982. Cf. O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980. Tese de Doutorado. (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo). São Bernardo do Campo: UMESP, 2009, p. 50, nota 67.

¹³ Cada autor (a) escreveu um texto (livro) defendendo sua tese: PEREIRA, José dos Reis (da Silva). Histórias dos batistas no Brasil (1882-1982). Rio de Janeiro: JUERP, 1982; OLIVEIRA, Betty Antunes de. Centelha em

ocorriam por questões meramente cronológicas ou acadêmicas. Tinham motivos mais exatos. Para Yamabuchi, a questão de gênero era um fato. Segundo Yamabuchi¹⁴:

... a dinâmica desse debate foi fortalecida pelo contexto sociopolítico daqueles anos, que favoreceu a emergência dos movimentos de mulheres e feministas no Brasil. Além disso, o desfecho desse embate dependeu mais de questões de gênero e poder do que das discussões técnicas e acadêmicas sobre o acervo histórico do marco inicial do trabalho batista no Brasil (2009, p. 6).

Além da questão de gênero, que não é de somenos importância, talvez seja o ponto nevrálgico da disputa, essa busca das origens é também uma busca pela identidade e também pelo poder (Castells, 2013). Por esta razão, sugiro que, além da questão de gênero, esta é também uma disputa pela identidade. Manuel Castells considera que toda identidade é uma construção social que ocorre sempre dentro de um contexto marcado pelas relações de poder. Ele propõe três formas e origens de construção de identidades que podem, pelo menos as duas primeiras, ser aplicadas à discussão das origens dos batistas no Brasil. A primeira é a *identidade legitimadora*: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade, no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais. A segunda forma é a *identidade de resistência*: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência, com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos. A terceira e última forma é a *identidade de projeto*: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, buscam a transformação de toda a estrutura social (Castells, 2013, p. 24).

Nas décadas de 60, 70 e 80, os batistas, pelo menos do grupo hegemônico, filiados à CBB, estavam deveras preocupados em estabelecer uma identidade, por pelo menos dois motivos: o aparecimento do Movimento Renovacionista (1960-1967) e a participação e condescendência dos batistas na ditadura militar (1964-1985)¹⁵ face à suposta proliferação do

restolho seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil. Rio de Janeiro: edição da autora, 1985.

¹⁴ Sobre esse debate, Alberto Kenji Yamabuchi escreveu a seguinte tese de doutorado: O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980. Tese de Doutorado. (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo). São Bernardo do Campo: UMESP, 2009.

¹⁵ “Tradicionalmente os batistas mantêm o princípio da separação entre a igreja e o estado, porém no período (de) 1964 a 1986, tal princípio era apenas um argumento doutrinário e retórico, pois na prática cotidiana densas articulações e barganhas políticas permearam a trajetória dos irmãos batistas no Brasil e na Bahia” (Elizete da

comunismo¹⁶. As duas campanhas nacionais dos batistas, “Jesus Cristo, a única esperança” (1965)¹⁷ e “Só Jesus Salva” (1979) foram uma resposta ao contexto sociopolítico que o país atravessava. O principal inimigo a ser combatido (política e ideologicamente) era o comunismo; doutrinariamente, o pentecostalismo em ascensão.



Figura 1

Fonte: JB, 7 de dezembro de 1980, nº 49.

Silva, Mesa-Redonda – Um Olhar Evangélico Sobre O Golpe De 1964 - Comunicação – Os Batistas E O Governo Militar: Deus Salve A Pátria, 2008, p.).

¹⁶ ALMEIDA, Luciane Silva de. “O comunismo é o ópio do povo”: Representações dos Batistas sobre o comunismo, o ecumenismo e o Governo Militar na Bahia (1963 – 1975). Feira de Santana, UEFS, 2011. (Dissertação de Mestrado)

¹⁷ “O mote da campanha, Cristo a Única Esperança, claramente se reportava ao contexto sócio-político do Brasil. O hino oficial, divulgado em todas as vias de comunicação da Denominação Batista, era uma conclamação aos fiéis para as lides proselitistas, ao mesmo tempo uma profissão de fé no poder regenerador do Evangelho e as bênçãos que o mesmo traria para o País. A campanha nacional de evangelização foi uma das respostas dos batistas à conjuntura nacional durante o golpe de 1964. A outra atitude, complementar às suplicas e campanhas proselitistas, foi uma densa articulação com os governos militares. A pseudo omissão política dos batistas desvelou-se publicamente: não só legitimavam o regime militar, mas passaram a colaborar com as instâncias governamentais e a pleitear, num jogo de intensas barganhas, cargos e postos políticos em nível federal, estadual e municipal. Convém destacar que este posicionamento da Denominação Batista também ocorreu entre outras denominações evangélicas, a exemplo dos presbiterianos”. In: Silva, Elizete da. Mesa-Redonda – Um Olhar Evangélico Sobre O Golpe De 1964 - Comunicação – Os Batistas E O Governo Militar: Deus Salve A Pátria, 2008.

Disponível em: <http://xa.yimg.com/kq/groups/20486128/1475615586/name/OS+BATISTAS+E+O+GOVERNO+MILITAR+Definitivo.doc>. Acesso em: 22/07/2014. Sobre essa relação dos batistas com a ditadura militar, sugiro a leitura dos artigos: CASTRO, Alexandre de Carvalho; DUSILEK, Sérgio Ricardo Gonçalves e SILVA, Clemir Fernandes. Identidade social, mídia televisiva e construção histórico-cultural da memória coletiva: o caso de um movimento sócio religioso no Brasil. *Relig. soc.* [online]. 2016, vol.36, n.1, pp.74-102. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872016000100074&script=sci_abstract&tlng=pt e A igreja de farda: batistas e a Ditadura civil-militar. *Estudos Teológicos* São Leopoldo v. 57 n. 1 p. 192-212 jan./jun. 2017. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/2958/pdf.

Ainda que estas duas questões não devam ser ignoradas, e não serão, voltarei ao que nos interessa: a disputa pelas origens. Mais adiante retomarei esses dois acontecimentos.

A afirmação de que os batistas iniciaram seus trabalhos em Santa Bárbara do Oeste ou em Salvador poderia ter implicações profundas na definição de sua identidade, uma vez que os batistas se afirmavam como defensores da liberdade em todos os níveis¹⁸ e afeitos à evangelização. Uma amnésia social¹⁹ poderia servir como estratégia para diminuir as tensões e contradições no seio do grupo. Memória também é esquecimento. Neste caso, a posição oficial e legitimadora cumpriria o papel de evocar o esquecimento da ambiguidade e trazer à tona a versão institucional a fim de definir os rumos de uma denominação já em vias de fragmentação²⁰.

a) Os batistas de Salvador: identidade legitimadora

Entre ser filho da santa ou do salvador, não resta dúvida de que para os batistas era melhor ser filho de/o Salvador²¹. Obviamente que essa afirmação é uma provocação no sentido de problematizar as motivações subjacentes à versão oficial.



Figura 2

Fonte: JB, 1982, ed. 1, de 3 de janeiro de 1982.

¹⁸ Sobre os princípios batistas, principalmente a defesa da liberdade, escrevi minha dissertação de mestrado, defendida em 2005, pela UMESp.

¹⁹ Aqui se evoca o conceito de memória social, de esquecimento social, de *amnésia* social dentro de uma teoria das memórias sociais, quando percebe a importância dos esquecimentos causados pelos grupos sociais no âmbito das lutas dos grupos e classes sociais: POLLACK, Michael. Memória e esquecimento, 1998, p.14-68.

²⁰ Castro; Dusilek e Silva, em artigo publicado pela revista *Religião e sociedade* (2016) fizeram uma análise sociorreligiosa dos batistas brasileiros filiados à CBB, que aponta a tentativa dos batistas de construir uma memória coletiva a partir do esquecimento de vinculações com a ditadura militar e com o escândalo midiático. CASTRO, Alexandre de C; DUSILEK, Sérgio R.G. SILVA, Clemir Fernandes. Identidade Social, mídia televisiva e construção histórico-cultural da memória coletiva: o caso de um movimento sociorreligioso no Brasil. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36 (1), 2016. p. 74-102. O argumento dos autores abre e endossa possibilidades sobre a hipótese de que os batistas também tenham trabalhado para o esquecimento da versão em que os primeiros batistas tenham surgido em Santa Bárbara do Oeste, devido ao *habitus* moral e espiritual (não evangelizadores).

²¹ O trocadilho reflete a postura anticatólica dos batistas no final do século XIX e em toda a primeira metade do século XX.

O ano de 1960 foi muito importante do ponto de vista dos batistas brasileiros. Aconteceu no Rio de Janeiro o 10º Congresso da Aliança Batista Mundial, entre os dias 26 de junho e 3 de julho.



Figura 3

Fonte: JB, 26 de junho de 1960, ed. 26.

Os batistas brasileiros aguardaram cerca de 49 anos para realização de um congresso da Aliança no Brasil. A ocasião não poderia ser mais propícia para divulgação oficial da data do centenário batista no país. Havia em torno de 150.000 a 200.000 pessoas, entre batistas, autoridades governamentais e outros grupos simpatizantes, no Maracanã, palco do grande encontro, que contou com a presença pitoresca de Billy Graham, alguém que, para os batistas e demais grupos evangélicos de origem americana, era considerado o maior pregador dos tempos modernos. Para completar, o coordenador deste evento era José dos Reis Pereira, que aproveitou o momento para divulgar a data oficial da origem dos batistas no Brasil.

Os batistas brasileiros recebem de braços abertos os batistas de todo mundo que vêm assistir ao Décimo Congresso da Aliança Batista Mundial. O trabalho batista no Brasil tem sido objeto do favor de Deus de forma realmente maravilhosa e gostaríamos que nossos irmãos visitantes se unissem a nós em preces de gratidão ao Senhor pelo que nos tem dado. Será difícil encontrar outro lugar no mundo em que a obra batista tenha crescido tanto em tão pouco tempo. Foi em 1881 que aqui

chegaram os primeiros missionários batistas. Hoje, pelo menos 80 anos passados, temos quase 200.000 membros em nossas 1.500 igrejas. Assim, quanto ao número de batistas, o Brasil ocupa o 6º lugar no mundo, só tendo mais batistas que o Brasil os Estados Unidos, a Rússia, a Índia, a Inglaterra e a Birmânia. No progresso em que caminhamos, quando comemorarmos o primeiro centenário da obra batista no Brasil, daqui a 22 anos, haverá mais de 300.000 membros (Pereira, 1960, p.6)²².

Se os números fornecidos por José dos Reis Pereira estiverem corretos, em 1982 o número de batistas no Brasil chegara a praticamente 600.000 membros. Sobre isso, veremos mais adiante.

A tese de José dos Reis Pereira, que foi aceita pela CBB, era a seguinte: Em junho de 1880, o “ex-padre” Antônio Teixeira de Albuquerque foi batizado na Igreja Batista da Estação, fundada em 1879, na cidade de Santa Bárbara. Quem o batizou foi o pastor Robert Porter Thomas, bisavô da jornalista Betty Antunes de Oliveira (justamente quem vai contestar essa teoria). O ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque, a maneira estratégica com a qual passou a ser chamado pelos batistas, foi considerado o primeiro brasileiro a ser batizado e também ordenado pastor batista. A conversão de um padre ao protestantismo soaria de forma simbólica, uma vez que o anticatolicismo era uma das características marcantes dessa denominação. Isso ocorreu um pouco depois da chegada dos primeiros missionários batistas: William Buck Bagby (1881) e Zachary Clay Taylor (1882), com suas respectivas esposas, Anne Luther Bagby e Kate Taylor. Ambos foram enviados pela Junta de Richmond. Bagby e esposa receberam a incumbência de auxiliarem na missão em Santa Bárbara do Oeste-SP.²³ Taylor e esposa foram encaminhados para o Rio de Janeiro, mas no mesmo ano em que chegaram, foram para a Bahia, juntamente com os Bagby’s, e em outubro de 1882, ajudaram na fundação da Primeira Igreja Batista da Bahia, em Salvador (Oliveira, 2003).

b) Os batistas de Santa Bárbara: identidade de resistência

Se a tese de Betty Antunes de Oliveira estiver correta, de que os primeiros batistas chegaram em 1871, na leva dos imigrantes em Santa Bárbara do Oeste, isso poderia suscitar interpretações de que os batistas eram adeptos da escravidão e plantadores de fumo, algo que feriria sua moral ascética e princípios os quais pregam a liberdade de consciência e expressão²⁴. Essa é uma hipótese. Tal vínculo com esse passado poderia dar margem à acusação de que os batistas perderam sua identidade como defensores da liberdade, por serem

²² JB, 26 de junho de 1960.

²³ Esta Missão, na província de São Paulo, admitida em 1879, tem uma igreja em Santa Bárbara, com 30 membros, e outra, a Estação, com 12 membros. A 13.01.1881, o Rev. Bagby e esposa, do Texas, foram enviados para reforçar a Missão. O Sr. Bagby é o pastor da Igreja em Santa Bárbara... Foreign Mission Board, In: OLIVEIRA, Betty A. História dos Batistas – Início – Brasil. Roteiro Cronológico. 2003, p.6.

²⁴ A Convenção Batista do Sul dos EUA era escravagista e foi responsável pelo envio dos primeiros missionários (Py, 2016; Santos, 2003).

escravagistas e pouco afeitos à evangelização. A posição de Betty Antunes pode se enquadrar no que Castells (2013) chama de identidade de resistência. Vamos considerar com um pouco mais de detalhes essa tese.

Os grupos protestantes com tendência proselitista assentaram seus trabalhos na região de Santa Bárbara do Oeste, São Paulo. De acordo com Mendonça (1995), essas colônias de americanos sulistas vêm para o Brasil impregnados de ideias racistas e a favor da escravidão, além da forte associação com as sociedades secretas²⁵. Sim, como veremos adiante, a Maçonaria foi uma grande aliada desse protestantismo que compartilhava dos ideais da modernidade no Brasil. “Quanto aos missionários protestantes, não se sabe quem era ou não maçom”, afirma Mendonça (2002, p. 77). A razão histórica que motivou esses grupos, a quantidade e o perfil são assim resumidos por Martin Dreher:

Como consequência da Guerra de Secessão nos EUA, cerca de 2000 sulistas vieram para o Brasil, fundando colônias no Pará (Santarém), na Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. Permanentemente foi apenas a colônia estabelecida em São Paulo, entre Campinas e Limeira: Santa Barbara do Oeste e Limeira. A essa colônia deve-se o estabelecimento de diversas denominações protestantes (presbiterianas, metodistas e batistas) (...) e o envio de missionários presbiterianos, metodistas e batistas (1984, p. 227-240).

Como se vê, pelo rigor acadêmico, a tese de Betty Antunes tem mais plausibilidade do que a versão oficial. Tudo isso aconteceu depois de dois outros acontecimentos que precisam ser mencionados, para não dar margem a suposições, de quem quer que seja, de que havia, sim, batistas no Brasil antes disso. O primeiro acontecimento foi o envio do missionário Thomas Bowen e sua esposa Lurena Henrietta Bowen, acompanhado também de sua filha Lurena “Lula”. Em 1848, a Junta de Missões Estrangeiras aprovou a abertura de um campo missionário no Brasil. O início desse trabalho estava planejado para 1850, todavia só dez anos mais tarde, o primeiro missionário seria enviado. Thomas J. Bowen e sua família vieram para o Brasil depois de terem sido missionários entre o povo *ioruba*, na Nigéria, África, onde Bowen contraiu malária e, conseqüentemente, enfrentou muitas complicações. Chegou a voltar para os EUA com o objetivo de se cuidar, porém foi nomeado para o Brasil em 1859 e desembarcou no Rio de Janeiro em 21 de maio de 1860 junto com sua família. Assim que chegou, fundou a Missão Brasil. Seu objetivo era trabalhar na evangelização de negros provenientes da África, uma vez que dominava o dialeto *ioruba*. As autoridades brasileiras

²⁵ Mendonça disse também, diante do empreendimento norte-americano no Brasil, que: “surgiu a vocação norte-americana de transferir para a América Latina os benefícios do ‘sonho americano’, ou do ‘estilo americano de vida’, cujos componentes são patriotismo, racismo e protestantismo” (2002, p. 31)

logo suspeitaram dessa ação por acharem que Bowen estava liderando uma revolta entre os escravos. Bowen foi preso por razões ainda desconhecidas. Além disso, teve novos problemas de saúde em decorrência da malária. Sua esposa e filha decidiram então voltar para os EUA sem o conhecimento da Junta e de Bowen. Depois, Bowen enviou seu relatório à junta, que, após a leitura, resolveu suspender temporariamente o investimento missionário no Brasil.

Não só o relatório de Bowen fez com que a junta suspendesse o investimento missionário, mas um outro fator responsável foi a Guerra Civil nos EUA, entre o norte e o sul. O Sul era escravagista, ou seja, a grande maioria que chegou ao Brasil. A principal razão do conflito foi justamente a escravatura. Os sulistas saíram derrotados e tiveram que refazer suas vidas. Nesse contexto, o Brasil tinha enorme interesse em receber imigrantes europeus de maneira que pudessem favorecer o desenvolvimento socioeconômico do país. As fronteiras foram abertas através do Tratado de Livre Comércio e Navegação e o Tratado de Aliança e Amizade, estabelecidos entre Brasil e Inglaterra. Esses tratados foram resultado da batalha travada entre França e Inglaterra pela liderança e mercados relacionados à Europa. Napoleão Bonaparte havia embargado, através do Bloqueio Continental, qualquer país aliado ou que tivesse sido invadido pela França a comercializar com a Inglaterra. Portugal, embora tenha aceitado a ordem, não a cumpriu. Quando, no ano de 1807, a França invadiu o país, D. João juntamente com a corte portuguesa vieram para o Brasil, protegidos pelos navios ingleses. Diante disso, D. João abriu em 1808 os portos para as nações amigas. Nessa leva de imigrantes, um maior número de protestantes chegou ao Brasil, e os objetivos foram além dos econômicos.

As razões que explicam por que a expansão protestante tenha se dado pelos norte-americanos e não pelos anglo-saxões e imigrantes alemães foram, segundo Mendonça (2002), pelo menos duas:

Os ingleses estavam interessados em ampliar o mercado para seus produtos, sendo sua prática religiosa meramente um dos componentes de seu ethos cultural. Por isso, ficaram fechados em suas capelas. Os imigrantes alemães, por seu lado, estavam buscando novo espaço de vida e se contentavam em praticar entre si a religião que haviam trazido de sua terra. Nem ingleses nem alemães tinham como objetivo compartilhar sua religião com a nova sociedade. (p.73)

Se não era do interesse dos europeus divulgar sua religião entre os brasileiros por interesses econômicos em detrimento dos interesses religiosos, para os americanos essa missão era inegociável. Na aba da modernidade e do progresso, esses grupos tinham uma

missão, “de levar aos povos mais atrasados os benefícios do Reino de Deus na terra. Esse era o seu ‘destino manifesto’²⁶” (Mendonça, 2002, p.73).

Betty Antunes escreveu sobre a chegada desses americanos:

Entre todos esses emigrados podiam ser encontrados batistas, metodistas e presbiterianos, episcopais, católicos e os incréus. Dos três primeiros mencionados era a maioria. Entre eles havia os procedentes dos Estados Confederados, sul dos EUA, mas havia, também, em pequena minoria, emigrados do Norte. No grupo existiam médicos, dentistas, militares, fazendeiros, simples agricultores, operários, trabalhadores, professores, Ministros do Evangelho, um jardineiro surdo-mudo, os trapacentos e até aventureiros buscando algum Eldorado! Nem todos eram norte-americanos, ainda que tidos como tais. Podemos imaginar que havia ricos, menos ricos e pobres nesse grupo; desiludidos do sistema político vigente naquele País; os frustrados e aqueles que haviam perdido os seus haveres e propriedades pelo fogo ou pela rapina; os que fugiram com receio de maus tratos ou prisão pelos do Norte; e também os escravagistas (Oliveira, 2005, p.10).

Um dos argumentos contra essas primeiras aparições de batistas em solo brasileiro, segundo Pereira (1968), é de que, seja com Bowen ou com os colonos de Santa Bárbara, não houve “frutos” do trabalho e intenção clara de “evangelização dos brasileiros”. Considerando esses argumentos, percebe-se que para a instituição era de grande importância imprimir nos pioneiros a marca da evangelização. A evangelização deveria ser o selo que atestaria a presença dos batistas no Brasil.

Toda essa disputa em torno de uma memória autorizada implica, de alguma forma, a tentativa de transmitir com eficácia o que poderia dar sentido ao presente e assegurar o futuro, ou seja, um passado perenizado e construído a partir de uma lógica e demanda do presente (Halbwachs, 2000), calcado em especial pelo crescimento pentecostal e a participação dos batistas na ditadura militar.

Nesse sentido, veremos que nessa teia de significados e disputa de memórias, a fim de se estabelecer uma identidade, há também muitas tensões provocadas pelas mudanças que acontecem lenta ou rapidamente, desafiando, assim, as tentativas de enquadramento de uma memória autorizada. A “crise da tradição” (religiosa) na modernidade é a crise de sua transmissão e do passado como referência para explicar o presente (Camurça, 2003). Adiante, procurarei com base no pensamento herveieu-légeriano oferecer a base teórica sobre a qual se dará a tensão entre o velho e o novo, e em especial a prevalência deste sobre aquele.

²⁶ Cf. Moniz Bandeira, Presença dos Estados Unidos no Brasil, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1973, p. 75.

1.2. Imperativo de “continuidade” x imperativo de “mudança”.

Em sua obra, *“La religión, hilo de memoria”*, Danièle Hervieu-Léger define a religião como meio da transmissão e perpetuação da memória de um acontecimento fundador original através de uma “linhagem religiosa” ou “linha crente”²⁷. Seria religiosa a particular modalidade de crer que apela à autoridade legitimadora de uma tradição (Hervieu-Léger, 2005). “Toda religião implica numa mobilização específica da memória coletiva” (Hervieu-Léger, 1996, p.9). A tradição, ao ser interpretada, é o que dá a totalidade de sentido aos seguidores de uma determinada religião ou que lhe confere um caráter absoluto frente às diferentes ameaças de desintegração²⁷. O esforço de José dos Reis Pereira se enquadra dentro dessa concepção.

Essas considerações preliminares de Hervieu-Léger sobre religião e tradição estão de certa forma ligadas às sociedades tradicionais. No Brasil, esse tipo de sociedade demorou muito a ser desfeita. O contraponto a essa sociedade tradicional seria a modernização atrelada ao processo de urbanização e industrialização. Não foi de uma hora para outra que essas mudanças começaram a acontecer e nem aconteceram de fato, como enfatiza Maricato (2011):

A urbanização da sociedade brasileira tem constituído, sem dúvida, um caminho para modernização, mas ao mesmo tempo, tem contrariado aqueles que esperavam ver, nesse processo, a superação do Brasil arcaico, que, muitos supunham, estava vinculado à hegemonia da economia agroexportadora. O processo de urbanização recria o atraso através de novas formas, como contraponto à dinâmica da modernização (2011, p.15).

Se o Brasil não se modernizou de fato, pressupõe-se que a lógica tradicional de sociedade tenha durado um bom tempo. Maricato diz que só a partir das primeiras décadas do século XX é que o Brasil vai consolidar grosso modo os processos de urbanização, “impulsionado pela emergência do trabalhador livre, a proclamação da República e uma indústria ainda incipiente que se desenrola na esteira das atividades ligadas à cafeicultura e às necessidades básicas do mercado interno” (2011, p.17). Ao mesmo tempo em que uma

²⁷ Cf. também: Hervieu-Léger, Danièle. La transmission des identités religieuses. Disponível em: https://www.scienceshumaines.com/la-transmission-des-identites-religieuses_fr_12534.html. 2002. Acesso em: 05/06/2017. Neste texto a autora destaca que: “Adhérer à une religion, c'est traditionnellement s'inscrire dans une lignée croyante et en transmettre l'enseignement. Mais cette exigence se heurte, dans les sociétés occidentales, au refus d'adhérer aux communautés instituées et aux traditions exclusives. Cette contradiction se manifeste de deux manières opposées : électisme et sectarisme”. Aderir a uma religião, é tradicionalmente se inscrever em uma tradição religiosa e transmitir o seu ensinamento. Mas isto não se encaixa nas exigências, das sociedades ocidentais que se recusa a aderir a comunidades estabelecidas e tradições únicas. Essa contradição se manifesta de duas maneiras opostas: o ecletismo e o sectarismo. Tradução nossa.

²⁷ Em seu livro “A ética protestante e o espírito do capitalismo, Weber considera que o maior obstáculo com o qual teve de lutar o “espírito” do capitalismo (no sentido de um determinado estilo de vida regido por normas e folhado à “ética”) foi o tradicionalismo, como o próprio define “aquela espécie de sensibilidade e de comportamento” ou “um modo como se está habituado a viver” (2004, p.51 e 53).

burguesia industrial assumia a hegemonia política na sociedade, não se via claramente uma ruptura com os interesses hegemônicos estabelecidos²⁸. Tal ambiguidade entre ruptura e continuidade, que, segundo Maricato (2011), pode ser verificada em todos os principais momentos da sociedade brasileira, marcará o processo de urbanização e modernização com raízes da sociedade colonial. Mesmo assim, a partir de uma modernização velada, é impossível não reconhecer que houve mudanças significativas e estruturantes.

Os batistas da CBB, como denominação que carrega, ao mesmo tempo, essa ambivalência entre tradição e modernidade, acompanharam esse processo ambíguo de modernização e urbanização. Cresceram e se multiplicaram à luz desses acontecimentos históricos tensos. Todavia, não houve nesse tempo, pelo menos nos jornais da denominação, tanto investimento na transmissão de um acontecimento fundador quanto na década de 60, e principalmente sob a liderança de José dos Reis Pereira (Santos, 2003). Considero, portanto, esse período de disputas em torno da memória, crucial para os batistas, em vista de dois acontecimentos externos: em primeiro lugar, a segunda onda pentecostal, através dos Movimentos de Renovação; em segundo, a participação na ditadura militar.

Weber, ao analisar o desenvolvimento típico das religiões congregacionais, faz uma observação que explica em parte a tensão inerente a esses grupos:

“Das consequências do desenvolvimento de uma autêntica religiosidade congregacional²⁹ de enorme alcance, interessa-nos aqui, sobretudo esta: que agora, dentro da congregação, a relação entre sacerdotes e leigos assume importância decisiva para a atuação prática da religiosidade. Quanto mais especificamente congregacional o caráter da organização, tanto mais a posição poderosa dos sacerdotes enfrenta a necessidade de ter em conta, no interesse da conservação e propagação do grupo de adeptos, as necessidades dos leigos. Em certo grau, no entanto, essa situação é comum a todo tipo de sacerdócio. Para manter sua posição

²⁸ Renato Ortiz desenvolveu o conceito de “oximoro” que explica, por exemplo, a moderna tradição brasileira, ou seja, tradição e modernidade ainda que sejam ideias ambivalentes, dentro de um contexto específico como no Brasil, são complementares. Neste sentido, tradição e modernidade se integram e formam o que, segundo Ortiz, seria uma modernidade tradicional ou uma tradição modernizadora. Sair do mundo do tradicional para entrar no moderno foi ideal político e questão teórica durante todo o século XX no Brasil. Tradicional era identificado como rural, atrasado, familiar, afetivo, religioso e lento. Moderno era urbano, adiantado, individual, racional, científico e rápido. Superando esta dicotomia, Ortiz vai mostrar que no Brasil o esforço para construir a modernidade, ou seja, o processo de modernização, já faz parte da nossa tradição, já faz parte da nossa história. O que este autor deseja discutir é o processo de mudança ocorrido na sociedade brasileira, e para tanto, elege a implantação da indústria cultural no país. Este processo de transformação é debatido através de uma análise histórico-comparativa de dois momentos da vida nacional, os anos 40/50 e os anos 60/70. ORTIZ, Renato. A moderna tradição brasileira. São Paulo, Brasiliense, 1988. Esse debate abre a perspectiva para compreensão acerca do fenômeno religioso no Brasil, principalmente em relação às igrejas que chegaram ao Brasil como vanguardistas da modernidade, mas que, no decorrer do tempo e aceleração das mudanças que ocorreram, sobretudo no início da segunda metade do século XX, tornaram-se, a um só tempo, tradicionais e modernas, como é o caso dos batistas, que veremos mais adiante.

²⁹ A associação permanente da comunidade de fiéis é chamada de congregação, que tem como suporte organizacional uma estrutura social claramente definida, com órgãos pessoais e um aparato de serviços e bens materiais que se adaptam à missão do portador do carisma (Weber, 1999 *apud* Mendes, 2011, p.54).

de poder, frequentemente tem de condescender, em alto grau, às necessidades dos leigos” (Weber, 2000, p.313)

Para esta citação de Weber, reporto-me agora “à posição poderosa dos sacerdotes” ou daqueles especialistas que se tornaram detentores da memória autorizada e erigem um poder religioso dessa memória, única via de acesso ao “mito de origem” (Camurça, 2003). A motivação controlada da memória por um corpo de sacerdotes (que uma instituição religiosa dispõe para este fim) difere da motivação carismática da colocada em prática por um profeta. Mas, em todos os casos, o que constitui o núcleo do poder religioso é a capacidade de dizer a memória verdadeira do grupo. É o “imperativo de continuidade” contra o “imperativo de mudança”, latente através dos acontecimentos externos aos quais me referi anteriormente. O que está em jogo é a transmissão e perpetuação da memória de um acontecimento fundador original através de uma “linhagem religiosa” ou “linha crente”.

Quando Reis Pereira assumiu a direção do JB, declarou que ele deveria “representar o pensamento do povo batista brasileiro”, porque era o órgão oficial da CBB, “o sólido doutrinador do povo batista e firme defensor das convicções batistas” e não permitiria que em suas páginas saíssem “sons incertos de trombeta para confundir os fiéis” (Pereira, 1964, p.3). Inclusive, neste editorial intitulado “Uma palavra muito pessoal”, mas que tinha mesmo a intenção de ser uma palavra em nome dos batistas, Reis Pereira confirma a hipótese de que o período pelo qual atravessavam tanto o Brasil quanto a denominação era de expectativa e de crise, fundamentando o que disse a respeito dos acontecimentos externos que ameaçavam a “imaginada” identidade batista:

O Brasil está em crise. A denominação em expectativa. Muitos julgam que o jornal dos batistas brasileiros deve opinar sobre tudo. Outros acham que deve ser exclusivamente religioso, *alheado* da realidade temerosa e dura que a pátria vai atravessando. Sou do meio termo. Será possível manter essa posição? Que Deus me ajude. E que os irmãos orem por mim. Não é fácil manter firme o leme para que o barco não soçobre batido de tantas ondas e ameaçado por tantas rochas. (1964, p.3)

A figura de José dos Reis Pereira é simbólica e representa uma época. Um perito e construtor de bens simbólicos (Bourdieu, 2010, p.40). Weber, quando fez sua análise religiosa, criou três tipos ideais de representantes do poder religioso: *o sacerdote, o feiticeiro e o profeta*. O sacerdote “age por vocação”, possui um saber conceitual e é funcionário de uma empresa de salvação. Sua ligação é institucional e envida esforços no sentido de preservar o modelo oficial e a doutrina. A legitimidade do sacerdote é institucional (Alencar, 2013). Reis Pereira, no editorial que estamos analisando, mostra o que chamo de uma

“ambiguidade instrumental”, ou seja, ao mesmo tempo em que se coloca numa posição de mediador de opiniões diversas e polêmicas, diz:

“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” (1964, p.3)

A declaração de que “crenças e objetivos, normas e princípios estão muito bem definidos” é no mínimo uma retórica, visando possíveis e reais vozes dissonantes que estavam em rota de colisão. Diria que o discurso de Reis Pereira se aproxima de uma disciplinarização da memória a fim de solucionar uma iminente crise de identidade.

Para Hervieu-Léger (1996), o problema para uma sociologia religiosa contemporânea é saber se essa regulação institucional da memória coletiva pode funcionar em uma sociedade onde a aceleração da mudança praticamente varre o que poderia sobreviver a esta memória integrada (ditatorial, inconsciente, organizadora, toda poderosa e espontaneamente atualizadora). Se há uma crise dessa memória, essa crise se deve à emergência da modernidade e ao seu desapego histórico. Por isso, mais do que discutir neste trabalho acerca da eficácia da conservação do poder, através de um corpo sacerdotal, o propósito é avaliar a eficácia na reprodução ou transmissão do sistema religioso como tal. Poder e transmissão religiosa são inseparáveis. Dessa forma, será possível verificar o dinamismo ou não das igrejas batistas.

Rivera diz que “a transmissão religiosa hoje se articula cada vez menos em torno da reprodução da tradição fundadora e cada vez mais em torno da promoção de emoções” (2001, p.17). Por tradição, Hervieu-Léger entende algo muito mais amplo que um evento em si como o que descrevemos; a ele está atrelado um conjunto de representações, imagens, saberes teóricos e práticos, comportamentos, atitudes, etc., que um grupo ou uma sociedade aceita em nome da continuidade necessária entre o passado e o presente³⁰ (tradução nossa, 2005, p.145). Nesta mesma linha de raciocínio, Eric Hobsbawm e Terence Ranger também definem tradição como:

Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras táticas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual e simbólica, visam a inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (1997, p.9).

³⁰ Original: “um conjunto de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta em nombre de la continuidad necesaria entre el pasado e o presente”

Portanto, mais do que um acontecimento fundador, a tradição que se constrói e se procura transmitir traz em si um pacote de outros elementos cruciais para sua legitimação.

Os argumentos de Hervieu-Léger são, até então, válidos para compreensão dessa dinâmica interna e externa entre os batistas que descrevemos. Governadas por um “imperativo de continuidade” (Gauchet, 2000), essa e outras religiões ditas tradicionais tendem a mascarar suas mudanças e rupturas.

Estas instituições religiosas tradicionais mudam, porém, sob a representação de uma continuidade absolutamente preservada que instaura uma espécie de *atemporalidade* das verdades fundacionais. As religiões são tradicionais não porque não mudam, mas porque escondem sua mudança. (Camurça, 2003, p.252).

É justamente nessa perspectiva da transmissão religiosa que pretendo dar continuidade a este estudo, considerando ao mesmo tempo essa tentativa de mascarar mudanças e rupturas sob o pretexto de uma “linha crente” ou origem fundante mediante a qual afirma sua identidade histórica. Os batistas, como outras igrejas, cresceram acompanhando um amplo e complexo processo urbano. Assim como as Assembleias de Deus, estudadas por Gedeon Freire de Alencar, as igrejas batistas são “diversas, distintas, concorrentes e divergentes entre si” (2013, p.18).

As disputas em torno de uma memória coletiva legitimadora reforçam que, pelo menos para um certo grupo de batistas, manter ou ter uma tradição claramente definida era um fator preponderante. A eficácia da reprodução desse sistema religioso estará ou não comprometida frente às mudanças sociais e econômicas presentes em nosso tempo? Não seria o crescimento dos batistas frente às outras igrejas protestantes e históricas um indicativo de um grupo religioso plural e heterogêneo, com características próprias da modernidade religiosa, ainda que não assumidas institucionalmente?

No próximo capítulo, utilizarei como metodologia os dados quantitativos do IBGE e de outras fontes como “pretexto” à la Leila do Amaral (2013) para instigar a “imaginação sociológica” (Mills, 1969) no sentido de compreender a relação das igrejas batistas diante do “imperativo de mudança” (Hervieu-Léger, 2000), o qual só sinalizei, até então, como contraponto ao “imperativo de continuidade” (Gauchet, 2000), empreendido histórica e simbolicamente por José dos Reis Pereira. Os dados servirão como ponto de partida para discussão e compreensão acerca da dinâmica sociorreligiosa dos batistas no Brasil.

Considerações finais

Neste capítulo introdutório, mediante uma breve exposição e análise das disputas entre os batistas da CBB em torno da memória, tivemos, com base em dados históricos e documentais, uma comprovação do quanto foi fundamental para essa denominação, a produção de uma memória autorizada que desse legitimidade e identidade ao grupo. Por trás dessas disputas, existiam interesses que puderam ser desvelados por pesquisadores e por mim acerca da questão de gênero e da construção de uma identidade conveniente aos ocupantes de cargos institucionais.

Frente a essa análise, foi também possível introduzir, do ponto de vista teórico, algumas das questões que atravessarão este trabalho daqui em diante: como assegurar a socialização de um universo governado “em tese” pelo imperativo da continuidade numa sociedade fortemente governada pelo imperativo de mudança? Os números e análises estatísticas servirão de pretexto ou indicativo das mudanças no seio dessa denominação histórica e tradicional, que se instalou no Brasil na segunda metade do século XIX.

CAPÍTULO 2

OS BATISTAS EM MOVIMENTO: CRESCIMENTO E DESENVOLVIMENTO

Introdução:

Neste capítulo, procurarei partir de dados censitários do IBGE e de outras fontes estatísticas para analisar as transformações e dinâmicas das igrejas batistas, começando no sentido macro (Brasil) e depois micro (Macaé). O intuito é de contextualizar o movimento batista no cenário onde se dão mudanças de proporções maiores, para enfim compreender o que se passa na cidade de Macaé-RJ. Em suma, o que se pretende neste capítulo é partir dos dados censitários, para compreender a questão sobre a transmissão religiosa batista (governada pelo imperativo de continuidade), numa sociedade fortemente governada pelo imperativo de mudança. Os batistas estão longe de ser um bloco homogêneo, detentor de uma memória e identidade únicas. Por isso, faz-se necessário também afirmar que os batistas da CBB não são os únicos batistas, e muito menos seus únicos representantes.

Sabe-se, como diz Rivera (2001), que a religião sempre mudou (vagarosamente ou com muito sigilo), para acomodar-se às transformações na sociedade em que pretendia agir, embora ela sempre precise esconder as mudanças, para convencer e convencer-se de que permanece fiel às suas origens. Sendo assim, mostrarei o retrato de um campo religioso pouco estudado entre os sociólogos da religião, como constata Campos (2013) e Ferreira (2008). Trata-se do protestantismo tradicional. A particularidade desta pesquisa está na exceção, que são os batistas, cujo diferencial em relação aos pares, isto é, às demais igrejas protestantes históricas, é digno de atenção e análise sérias e cuidadosas. São os movimentos finos por trás dos números. Lançarei mão dos dados quantitativos dos Censos do IBGE para uma visão panorâmica, partindo do geral para o particular, ou seja, do Brasil para a cidade do norte do estado do Rio de Janeiro, Macaé. “A experiência tem mostrado que as microrregiões geográficas representam um excelente nível de análise para pesquisas que considerem o país como um todo” (Jacob et al. 2003). Uma tarefa necessária diante do esquecimento acadêmico e das análises oriundas da instituição sempre tendenciosas e descritivas. Além disso, pretendo mostrar o campo religioso complexo e heterogêneo que configura os batistas no Brasil para além das fileiras da CBB.

2.1. Censo de religião: a superficialidade e importância dos números

Não seria incomum se alguma liderança ou instituição religiosa questionasse os censos de religião, principalmente os que são feitos pelo IBGE³¹, por considerá-los superficiais e tendenciosos, principalmente quando os resultados da amostra favorecem mais determinados grupos do que outros, ou omitem algo que pudesse beneficiá-los. O questionamento não é de todo descartável. Na academia também esses questionamentos são uma realidade (Mafra, 2004; Altmann, 2012). Portanto, devem ser feitas algumas observações para início de conversa. Os censos possuem pontos positivos e negativos. O fato de metodologicamente deixar livre o respondente, caracteriza um ponto positivo, pois não há nenhuma contenção da resposta dentro de um limite previamente estabelecido, como ocorre nos países do Norte. Mas por outro lado, a única pergunta feita também é um problema e deve ser visto como algo negativo: “Qual a sua religião ou culto?”. Segundo Mafra (2013, p. 38), aí está “a vulnerabilidade dos números de religião” (...) “algo breve demais para garantir a consistência dos números de religião no Brasil”³². Sendo assim, a provocação de Pierre Sanchis, no “sentido de augurar uma perspectiva analítica capaz de ultrapassar uma leitura superficial dos dados apresentados e avançar na espessura desse campo religioso tão complexo e desafiador” (*apud* Teixeira, 2013, p. 17), que se apresenta no Brasil, é cada vez mais necessária e urgente. Altmann salienta também uma outra questão interessante e que tem a ver com a nomenclatura e a classificação dos grupos protestantes, que carecem de um rigor científico:

³¹ “O que é o Censo Demográfico? Censo Demográfico é o processo de contar e obter informações sobre as características dos habitantes de um país. Quase todos os países fazem, com regularidade, os seus censos demográficos em cada década: contam seus habitantes e obtêm informações que permitem identificar as suas características (sexo, idade, cor, religião, migração, educação, trabalho, entre outras), conhecer em detalhes as condições em que vive a população e os seus níveis de desenvolvimento socioeconômico, assim como traçar um retrato abrangente e fiel da realidade nacional. Os resultados do Censo Demográfico são utilizados, entre outros objetivos, para tomar decisões que afetam cada município, cada estado, ou seja, o País inteiro. Entidades das três esferas de governo (federal, estadual e municipal), empresas, universidades, centros de estudo, organizações e associações comunitárias estão entre os muitos grupos que utilizam as informações do Censo Demográfico, para propor e definir políticas públicas e planejar serviços que beneficiam toda a população”. In: Censo Demográfico 2010 Manual do Recenseador CD – 1.09. – Rio de Janeiro, 2010, p. 12. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/instrumentos_de_coleta/doc2601.pdf. Acesso em 16/09/2016.

³² Para ter uma melhor e mais precisa informação, o recenseador precisa de um manual. No manual de 2010, o item 6.12 descreve o seguinte procedimento em relação à pergunta sobre religião: – “Qual é a sua religião ou culto? O registro deve identificar a seita, culto ou ramo da religião professada como, por exemplo: Católica Apostólica Romana, Católica Apostólica Brasileira, Luterana Pentecostal, Batista, Assembleia de Deus, Universal do Reino de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Adventista do Sétimo Dia, Kardecista, Xintoísmo, Testemunhas de Jeová, Candomblé, Umbanda, Budismo, Israelita, Maometana (ou Islamita), Esotérica, etc. Não registre expressões genéricas como Católica, Protestante, Espírita, Crente, Evangélica, etc. Para a pessoa que não professa qualquer religião, registre sem religião. No caso de dúvida na definição da religião dos menores de idade, registre a religião da mãe. Não faça deduções a partir da declaração da pessoa que estiver prestando as informações. Registre a religião declarada por cada morador do domicílio”. In: Censo Demográfico 2010 Manual do Recenseador CD – 1.09. – Rio de Janeiro, 2010, p. 195-196. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/instrumentos_de_coleta/doc2601.pdf. Acesso em 16/09/2016.

O IBGE nos ficou devendo números mais consistentes no tocante à distribuição desses evangélicos entre as diversas denominações. Isso se deve, em parte, à multiplicidade de denominações existentes, mas em boa medida à aludida falta de rigor científico na classificação e, provavelmente, em consequência, ao precário treinamento dos recenseadores quanto a esse quesito. Uma lástima (Altmann, 2012, p. 129).

Um outro ponto positivo dos Censos do IBGE consiste da sua longevidade³³. De uma série que começa em 1872, com um breve intervalo entre 1920 e 1930, os censos continuam, até os dias atuais, despertando interesse de muitos³⁴. Segundo Teixeira:

Não se pode omitir a importância dos dados apresentados pelo censo para aferir o campo religioso brasileiro, mas o que vem revelado é apenas “um instantâneo sobre a situação que ele visa” (Sanchis, 2013), uma “fotografia da autodeclaração religiosa em determinado contexto” (Menezes, 2012, p. 42). O que ele possibilita é uma “imagem do Brasil” a cada dez anos, mas que deixa escapar os “movimentos finos” que envolvem a presença e circulação das religiões no campo em questão. Daí muitos analistas insistirem na importância de uma exploração mais qualificada, com base em pesquisas qualitativas que possam agregar outras variáveis para a análise a ser empreendida. (2013, p. 77)

Portanto, sua contribuição tem trazido luz sobre o cenário religioso no Brasil, permitindo ver mais claro em um panorama complexo e plural. “Os dados mostram como a mobilidade religiosa no país não cessa de surpreender mesmo as análises mais previsíveis” (Bingemer e Andrade, 2014, p.7). Estes dados devem ser vistos como algo positivo, e só seria negativo caso fossem usados para privilegiar determinada (s) religião (ões) em detrimento das demais ou das pessoas sem religião. Pode-se considerá-los como um grande aliado e instrumento de conhecimento do cenário religioso da população. (Altman, 2012). Suas limitações não podem ser empecilho para o estudo das religiões, antes podem servir como

³³ “Os primeiros censos, realizados de 1872 a 1900, se preocuparam basicamente com a contagem da população. Já o Censo de 1920 incorporou outras questões, como, por exemplo, perguntas sobre portadores de deficiência, rendimento, etc. Em 1936, foi fundado o IBGE, que passou a ser o responsável pela realização dos Censos Demográficos no País. A partir de 1940, os censos decenais, em processo contínuo de aperfeiçoamento, têm conferido maior nitidez ao retrato do Brasil. O aprofundamento da investigação, bem como a inserção de novos temas de interesse do País, tem se constituído em fato constante nas operações censitárias. Por outro lado, a busca permanente por aprimoramento na qualidade dos dados e na velocidade em que os resultados são oferecidos à sociedade também pode ser percebida ao longo dos censos. Assim, no Censo Demográfico 2000, o IBGE, utilizando scanners para a leitura de marcas e caracteres, conseguiu executar a etapa de entrada de dados em cerca de 100 dias úteis, o que possibilitou avançar nas tarefas subsequentes de crítica, codificação, tabulação e análise, culminando com todos os dados divulgados em diversas publicações, inclusive o volume com toda a metodologia da operação, entre os anos de 2000 a 2003. Cada um desses censos refletiu a realidade nacional nos aspectos social, econômico e de ocupação territorial num dado momento no tempo, deixando registradas etapas específicas do desenvolvimento do País e permitindo que hoje, no Século XXI, seja possível a realização de diversos estudos comparativos a partir dos resultados desde então levantados”. In: Censo Demográfico 2010 Manual do Recenseador CD – 1.09. – Rio de Janeiro, 2010, p. 13. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/instrumentos_de_coleta/doc2601.pdf. Acesso em 16/09/2016.

³⁴ Um dado interessante para uma outra análise é que em países como França e EUA o estado já não se obriga nessa tarefa de levantamento censitário das religiões (Mafra, 2013).

ponto de partida. Isso é o que pretendo neste estudo: explicar ou interpretar sociologicamente os números, objetivando a compreensão da dinâmica sociorreligiosa dos batistas.

Segundo Bourdieu, a estatística é apenas uma das formas de representar a vida social. Mesmo quando a força da “evidência” dos números, das tabelas e gráficos parece marcante, deve-se atribuir-lhes um sentido, para que nunca percam seu caráter hipotético. Neste sentido, a explicação sociológica deve funcionar como “costura” produtora de inteligibilidade (Bourdieu, 1963 *apud* Novaes, 2004, p. 324). Este trabalho insere-se na lacuna deixada pelo próprio IBGE, que por sua vez não tem obrigação de atender a todas essas demandas. Esse é um papel para os cientistas sociais e demais pesquisadores das ciências humanas.

Além do IBGE, outras instituições também têm se preocupado em discutir ou apresentar seus números, talvez com menos rigor e com uma gama maior de manipulação e tendências³⁵. Neste trabalho, também lançarei mão das pesquisas encomendadas por países estrangeiros que abordaram o crescimento das igrejas protestantes na América Latina na primeira metade do século XX.³⁶ Farei isso até mesmo para suprir, em certa medida, a inacessibilidade dos números do IBGE referente à primeira metade do século XX. Essas pesquisas são úteis inclusive no sentido de preencher espaços temporais onde o IBGE não alcançou ou que o acesso não foi possível para o pesquisador. Se falta rigor científico aqui, falta também lá, como analisou Altmann (2012) em relação aos Censos do IBGE.

2.2. Tipologia do protestantismo no Brasil

Até então, temos dois modelos ou classificações para o protestantismo no Brasil: de migração e o missionário. Enquanto aquele tipo de protestantismo é caracterizado por uma forte ligação com a cultura religiosa europeia, os do tipo missionário estão ligados sobretudo à cultura religiosa americana. Não há muitas contestações a este respeito, a não ser naquilo que se refere à qualidade de um e de outro. Marion Aubrée (1988), por exemplo, sugere, com

³⁵ De acordo com Leonildo Campos (2013, p. 132): “os protestantes foram os primeiros a coletar números para sinalizar seus próprios avanços e prestar contas às organizações responsáveis pelo empreendimento missionário dos norte americanos e ingleses no Brasil. (...) em certos casos, os números destes ou daqueles grupos são omitidos, há excessos de estimativas, números que se contradizem ou são díspares”. Jean-Pierre Bastian embora conclua que no protestantismo esses dados estatísticos sejam bastante desiguais (e) poucos rigorosos”, não poderia dizer que são inúteis, pois refletem uma tendência (*apud* Campos, 2013, p.132). Essas informações são relevantes no sentido de elucidar a mentalidade proselitista de alguns grupos nesse período, como uma grande cruzada, deveriam expandir territórios e conquistar novos adeptos para compor um “exército valoroso”. Por outro lado, esses números interessavam também aos católicos, no sentido de criar um alerta contra a ameaça dessa nova religião. Foram produzidos alguns textos que davam margem a essa discussão: “Diretório protestante no Brasil” (1938) e “A questão protestante” (1940).

³⁶ READ, William; MONTERROSO, Victor; JOHNSON, Harmon. O crescimento da igreja na América Latina. Editora Mundo Cristão, São Paulo, SP. 1979. READ, W. & INESON, F. O manual protestante – Um estudo da dinâmica do crescimento da Igreja nas décadas de 1950 e 1960. 5 opúsculos. Belo Horizonte: Betânia-Sepal, 1980.

relação a este último, o termo “protestantismo evangelizador”³⁷, cuja característica, segundo Costas (*apud* Marion, 1988, p.35), é uma “ação evangélica dinâmica e agressiva”. Embora não seja este o objetivo deste trabalho, faz-se necessário na atualidade questionar se essas classificações continuam válidas ou não, até mesmo para explicar a diferença numérica entre os batistas e as outras igrejas tipificadas como históricas³⁸.

Sendo assim, para um primeiro retrato, sugiro o seguinte quadro esquemático para compreensão desses dois tipos de protestantismo e as igrejas a eles filiadas, segundo Mendonça (2002):

Tabela 1 - TIPOLOGIA DO PROTESTANTISMO HISTÓRICO NO BRASIL

Tipo	Características	Igrejas
Migração		<p>Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (1824)</p> <p>Evangélica Luterana do Brasil (1868)</p>
Missionário		<p>Congregação do Brasil (1855)</p> <p>Presbiteriana (1859)</p> <p>Metodista (1881)</p> <p>Batista (1881)</p> <p>Episcopal (1898)</p>

Fonte: Mendonça, 2002, p.27-46

Sobre o protestantismo missionário, há uma discussão recente se no primeiro momento da chegada desses protestantes havia ou não uma mentalidade missionária de apologética

³⁷ Para Marion Aubrée, esses grupos se apresentam sob formas diversas, que podem classificar-se em três categorias essenciais: 1) as seitas da revelação; 2) As seitas pentecostais e 3) As missões de fé e outros grupos, cujos membros estão diretamente ligados aos E.U.A., especialmente no que diz respeito a salário. Cf. A penetração do protestantismo evangelizador na América Latina. Comunicações do ISER, nº 23 (Ano 5), dezembro de 1988, Rio, p.35-44.

³⁸ Essa discussão poderia ter como ponto de partida a seguinte questão: o que significa ser uma igreja histórica ou tradicional nos dias atuais?

religiosa, colocada por Fábio Py (2016)³⁹. As mudanças de nomenclatura e classificação empregadas pelo IBGE desde 1980 para classificar esses grupos⁴⁰ é algo que precisa ser considerado e criticado. No Censo de 1980, todas essas igrejas se enquadravam na categoria de “protestantes tradicionais” em paralelo a outra categoria “protestantes pentecostais”. A partir do Censo de 1991, a categoria “evangélicos” englobava todas as igrejas não católicas e que outrora eram classificadas de protestantes. Os protestantes tradicionais passaram a ser classificados como “evangélica tradicional” seguido da denominação específica (batista, metodista, presbiteriana, luterana etc); o termo genérico “evangélico” também serviu para classificar as igrejas de origem pentecostal. Já em 2000 e 2010, todas as igrejas que eram classificadas de tradicionais passaram para classificação que historicamente abrangia o protestantismo missionário. Desde então, a categoria utilizada para discriminar esses grupos passa a ser “Igreja Evangélica de Missão” acompanhada da denominação. Do ponto de uma análise mais conservadora como a que colocamos no quadro acima, essa classificação seria um equívoco, pois, como já foi dito, nem todas as igrejas se encaixam nesse perfil apologético. Ainda que a maioria das igrejas tenha alguma prática missionária, a tipificação seria um contrassenso à história das mesmas e um equívoco epistemológico.

2.3. Os números do protestantismo histórico no Brasil

Dividiremos a análise dos números do protestantismo no Brasil em duas partes: a primeira parte de 1900 a 1970 e a segunda parte de 1980 a 2010. A razão de dividir em duas partes justifica-se por uma melhor visualização das mudanças que ocorreram nesses períodos.

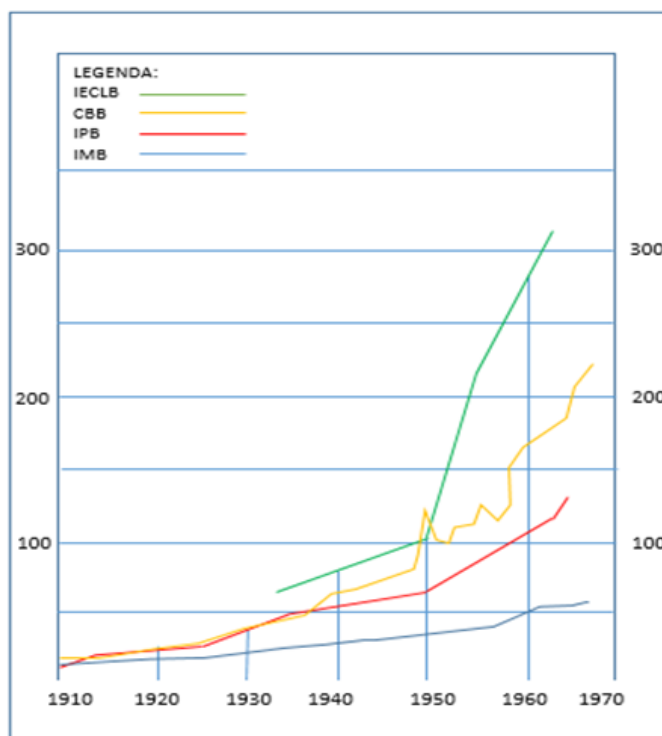
a) De 1900 a 1970

Diante dessa introdução sobre as classificações do protestantismo, apresentarei os números que servirão de matéria prima ou “costura” para o que virá mais adiante. Ainda que de forma generalizada e com poucos detalhes numéricos, o quadro abaixo, apresentado por Read (1979), retrata panoramicamente o crescimento das igrejas protestantes tradicionais, de

³⁹ Cf. PY, Fábio. Lauro Bretones, um protestante heterodoxo no Brasil de 1948 à 1956. Tese de Doutorado - Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Teologia, 2016.

⁴⁰ Segundo Leonildo Campos (2013, p.128), “os grupos não católicos de origem reformada, classificados como ‘evangélicos de missão’ e ‘protestantes de imigração’, representam o abandono de uma terminologia que, até as décadas de 1950 e 1960, era usada pelo próprio IBGE, e tinham seus dados publicados nos volumes de *Estatística do culto protestante*. Este, por sua vez, tinha por objetivo captar o dinamismo dos movimentos religiosos não católicos. Trazia o número de templos protestantes em todos os municípios brasileiros, a entrada e saída de membros, o número de batizados, casamentos e ofícios fúnebres. Nos meios acadêmicos, embora ainda fosse pouca a literatura sobre os evangélicos nos anos de 1970, ainda se usava o termo “protestante” tal como apareceram nos escritos de Emile Leonard (1963), Candido Procópio Ferreira de Camargo (1973) ou de Beatriz Muniz de Souza (1969)”.

migração e missionárias ao longo dos anos 10 a 70 do século XIX. Temos poucos detalhes nesse quadro.



Fonte: Read, W; Monterroso, V; Johnson, H, 1979.

Gráfico 1

Esse gráfico, embora não conte com muitos detalhes, é útil para que se tenha uma visão panorâmica. Os pormenores veremos adiante no quadro sobre a distribuição de protestantes no Brasil segundo a denominação, por Read (1965) e por Braga (1932). O que chama atenção nesse quadro é a linha de crescimento da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil até os primeiros anos da década de 60. Hoje com pouco mais de 1 milhão de adeptos, que correspondem a 12,5% da população evangélica de missão, situam-se ligeiramente abaixo dos adventistas e estão limitadas às áreas de colonização alemã da Região Sul e do Espírito Santo, com um crescimento significativo em microrregiões de São Paulo, Paraná e Minas Gerais (Jacob, et al, 2003). No entanto, o gráfico já mostra, com alguns altos e baixos entre 50 e 60, o crescimento dos batistas, que praticamente definirá até os dias atuais o cenário do protestantismo histórico no Brasil.

Na tabela abaixo, temos uma distribuição dos protestantes no Brasil, segundo denominações, a partir de 1930 e encerrando no ano de 1967. Este quadro foi apresentado por Camargo (1973):

Tabela 2 - Distribuição Dos Protestantes No Brasil, Segundo Denominações, Em Diversos Anos⁴¹

ANO	TRADICIONAIS				PENTECOSTAIS	
	Batistas	Luteranos	Presbiterianos	Metodistas	Assembléia de Deus	Congregação Cristã do Brasil
1930	-	-	-	-	14.000	-
1935	43.036	-	-	-	-	-
1936		-	-	-	-	-
1940		-	-	-	-	-
1941		-	-	30.060	-	-
1946		-	55.468	-	-	-
1947	84.512	-	-	-	-	-
1949		-	76.307	-	-	-
1957		-	137.234	61.656	-	13.500
1958	168.859 186.595	-	88.154	44.458 52.998	720.000	
1961	200.000	514.234	-	-	-	
1962	-	-	-	-	950.000	
1963	-	-	103.000	-	-	
1964	-	-	-	-	-	
1967	256.832	394.761	175.163	60.688	1.400.000	500.000

Fonte: Camargo, 1973, p.122.

Com todas as ressalvas em relação a esses dados dispersos e por ora díspares, o quadro é útil no sentido de mostrar também uma panorâmica da evolução de determinados grupos em relação a outros. Os números são marcantes e evidenciam a distância que há nesse período entre os dois primeiros colocados no ranking do protestantismo histórico (Luteranos e Batistas) e as demais denominações. Certamente, esse diferencial aponta para uma postura que não é comum entre esses grupos, principalmente para quem só tem conhecimento dos dados mais atuais. No caso dos luteranos, seria possível compreender esse crescimento ou

⁴¹ Segundo Camargo: “deve-se destacar a desigualdade das fontes de informação utilizadas pelos diferentes autores. Estes podem basear-se em levantamentos oficiais para realizar projeções sobre o Protestantismo; outros porém, utilizando dados colhidos junto às igrejas, acabam por vacilar entre o número de adeptos praticantes, isto é, professor e batizados, e a comunidade total, que pode também abranger crianças, batizados ou não, bem como membros não professores. Essa situação vem explicar, basicamente, as profundas disparidades numéricas encontradas no confronto entre os índices de crescimento para cada denominação, conforme o critério utilizado pelos diferentes autores relacionados”. (1973, p.123)..

presença pelo fator imigração, que teve início antes mesmo da independência em relação a Portugal e que se manteve relativamente constante até a década de 1960. Entre 1824 e 1972, cerca de 260.000 alemães entraram no Brasil, a quinta nacionalidade que mais imigrou para o país, após os portugueses, italianos, espanhóis e japoneses (Levy, 1974). “Até meados do século XX, o luteranismo era o maior dos ramos protestantes brasileiros denominados históricos: tinha perto de quinhentos mil fiéis em 1961 e, em 1967, as contas já chegavam nos oitocentos mil”. (Pierucci, 2004). No caso dos batistas é bem diferente, mas antes veremos mais dos números nos anos de 1930 e 1964. O quadro abaixo preocupa-se em mostrar o percentual entre as denominações históricas e pentecostais nos anos de 1930 e 1964.

Tabela 3 - Distribuição Percentual Dos Protestantes No Brasil, Segundo Denominações, Nos Anos De 1930 E 1964

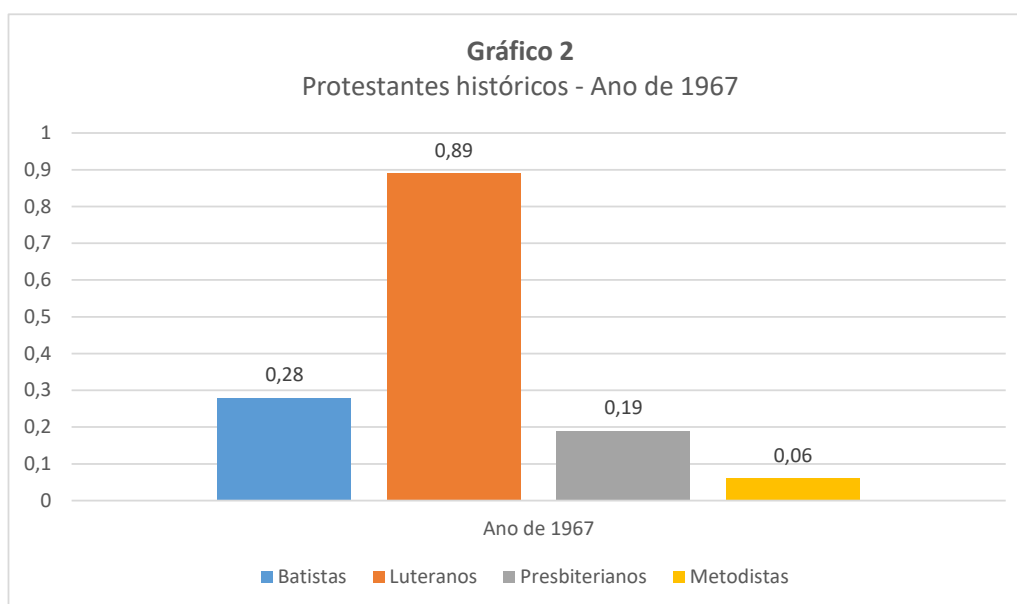
Denominações protestantes	Anos	
	1930	1964
Batistas	30,0	9,1
Presbiterianos	24,0	6,5
Metodistas	11,5	2,1
Presbiterianos Independentes	10,0	- *
Pentecostais	9,5	65,2
Adventistas	5,0	2,3
Congregacionalistas	3,0	- *
Episcopais	2,5	- *
Luteranos	- *	11,6
Outros	4,5	3,2

* Incluídos na categoria “Outros” nas distribuições originais

Fonte: Camargo, 1973.

Portanto, com mais precisão, é possível perceber que entre os protestantes históricos e tradicionais, os luteranos e batistas ocupam a primeira e segunda posição, mas com um avanço já promissor dos batistas. Ambas já ficaram para trás das igrejas pentecostais cujo percentual está significativamente acima, até mesmo se juntasse todas as igrejas históricas.

No gráfico abaixo, é possível ver com mais exatidão um retrato da posição dos batistas em relação a outros grupos protestantes tradicionais no ano de 1967. Vejamos o gráfico:

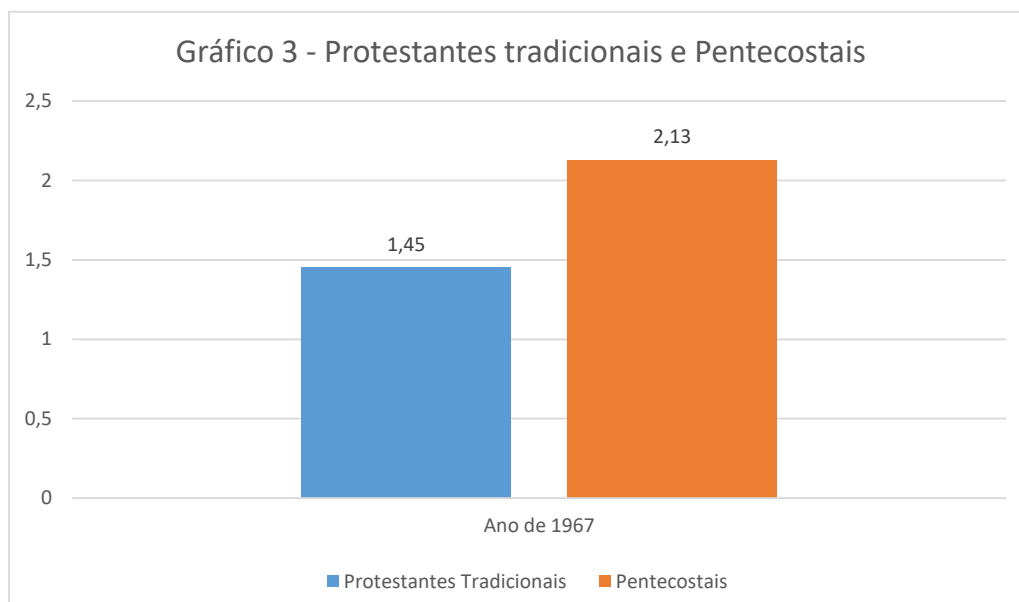


Fonte: Camargo, 1973.

Neste mesmo ano fica claro, de acordo com Mariano (1999), que o protestantismo brasileiro deve esse seu dinamismo ao superdinamismo dos ramos pentecostais e neopentecostais⁴². Considerando ainda a dimensão relacional dos números de determinados grupos em relação a outros, baseado nos dados oferecidos por Camargo (1973), a relação entre pentecostais e tradicionais é um fator preponderante para explicar as mudanças no campo religioso já no início da segunda metade do século XX e que (como veremos adiante) se tornará decisivo no cenário atual.

No gráfico abaixo, vemos um retrato do crescimento e superação numérica do pentecostalismo em relação às igrejas protestantes tradicionais.

⁴² Ainda não é o caso de discutir o conteúdo subjacente às denominações ditas de modo genérico “protestantes”. Apenas como alerta. Fala-se em termos categóricos e vincula-se pentecostais e neopentecostais ao subcampo protestante. Todavia, necessita, para fins de uma análise mais pormenorizada e crítica, fazer a distinção ou desvinculação, considerando o fato de o protestantismo e/ou evangélicos não serem um grupo monolítico e que historicamente possuem raízes diferentes.



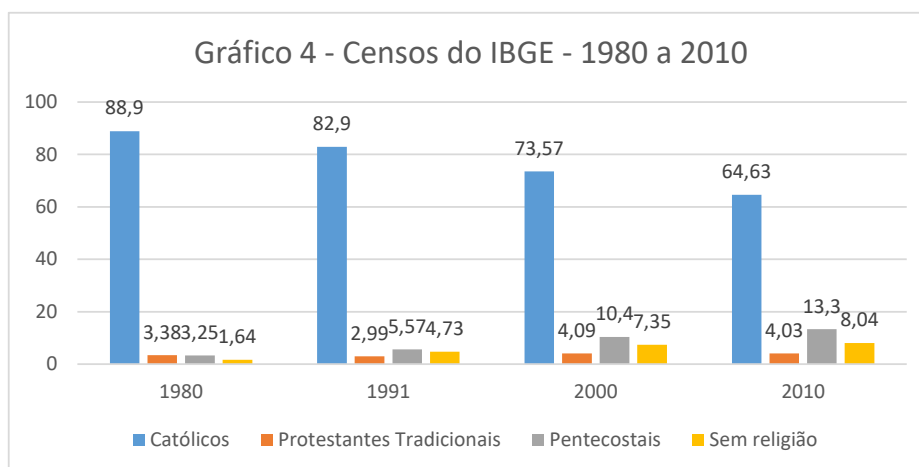
Fonte: Camargo, 1973.

Bem no início da segunda metade do século XX, os grupos tradicionais já perdiam espaço no campo religioso para os pentecostais, sendo este um concorrente que, como veremos mais adiante, ocupará o posto do catolicismo de “inimigo” a ser batido pelas igrejas evangélicas tradicionais. De acordo com Bourdieu, o campo religioso é, simultaneamente, campo de forças, campo de jogo e campo de batalha (*apud* Pierucci, 2004). A alteração em um desses campos implicará certamente outros campos.

A referência mais genérica e segura a respeito dos números de protestantes na primeira metade do século XX encontra-se nos Censos de 1940 e 1950 do IBGE, totalizando, respectivamente, 1.074,857 e 1.741,430, e passando, portanto, de 2,6% para 3,4% da população do país (Camargo, 1973, p. 117).

b) De 1980 a 2010

Nos anos de 1980 a 2010, as mudanças no campo religioso são ainda mais significativas, sobretudo em relação à hegemonia católica, que perde cada vez mais espaço para as igrejas evangélicas, em especial as pentecostais. Confira o gráfico:

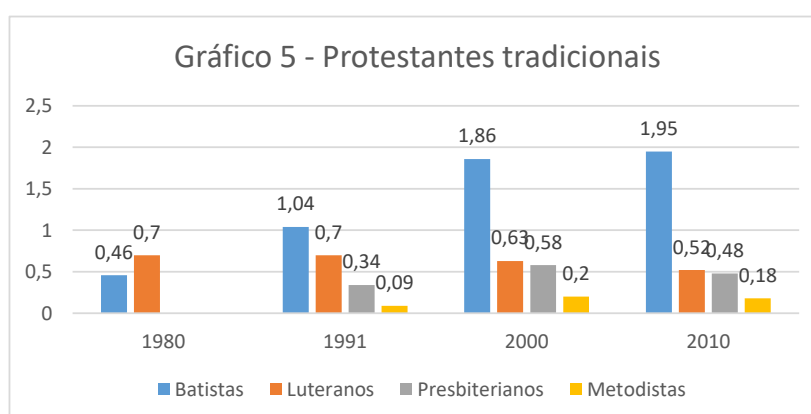


Fonte: Censo Demográfico do IBGE, 1980 a 2010

Neste gráfico, percebemos alguns detalhes, já analisados por muitos pesquisadores (Teixeira e Menezes, 2013; Bingemer e Andrade, 2014; Pierucci, 2004; Mariano, 2001). O primeiro deles: o declínio do catolicismo; a oscilação em baixa dos protestantes tradicionais; a ascensão do pentecostalismo e por fim uma novidade, os sem religião. Seriam também os sem religião captadores ou responsáveis pelo descenso de católicos e protestantes tradicionais? É algo a se pensar, mas por enquanto voltaremos nossa atenção para o protestantismo histórico e depois incluiremos a discussão do ponto de vista relacional quanto aos sem religião.

Em relação à década anterior, os protestantes tradicionais saltaram de 1,45% (1967) para 3,38% (1980), isto é, cresceram 1,93%, mais que o dobro.

Agora veremos este gráfico dessa série histórica, entre os protestantes tradicionais e já com mudanças significativas.



Fonte: Censo Demográfico do IBGE, 1980 a 2010

Como observam Jacob, Hees e Waniez (2013), de um modo geral, acontece, assim como entre os pentecostais, uma multiplicidade de confissões protestantes tradicionais. Todavia, nesse período, há uma nova igreja predominante, a dos batistas (3,7 milhões), seguida de três outras de importância equivalente, a dos adventistas (1,5 milhões), luteranos (1 milhão) e presbiterianos (920 mil) e várias outras de menor expressão. Essa diversidade de confissões não atinge, no entanto, a atomização verificada entre os pentecostais. Entre os Censos de 1980 e 2010, o percentual de fiéis tem oscilado entre 3% e 4% da população brasileira. Já em termos absolutos, o contingente de seguidores aumentou de 4 milhões em 1980 para 7,7 milhões em 2010, o que significa um crescimento de quase o dobro, em 30 anos. A distribuição dos membros das igrejas evangélicas de missão não segue o padrão da repartição da população no país, apesar de estarem presentes em quase todo o território nacional (2013, p.11-12).

No mapa abaixo, veremos em que estados ou regiões do Brasil os evangélicos de missão (protestantes tradicionais) possuem maior presença:

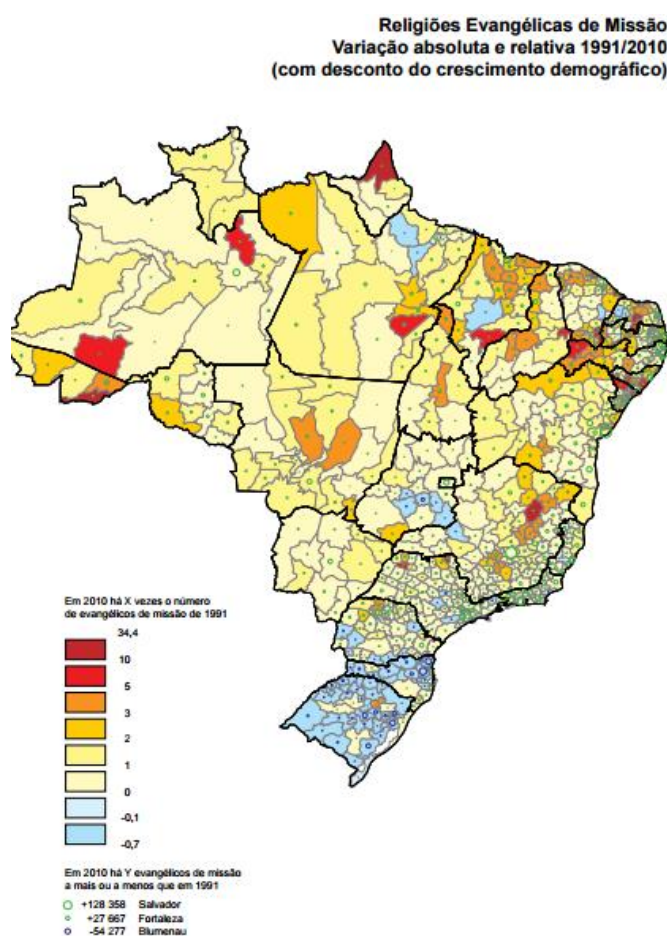
Religiões Evangélicas de Missão - 2010



Mapa 1
Fonte: Jacob; Hees;
Waniez, 2013, p. 28.

Destacam-se, quanto ao número de fiéis, as principais metrópoles brasileiras, como Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte. No entanto, o peso dos evangélicos de missão no conjunto da população não acompanha a lógica dos grandes centros urbanos, uma vez que os principais núcleos de comunidades protestantes tradicionais estão situados no interior dos estados e ligados ao processo de colonização do país. Tal é o caso da região serrana do Espírito Santo, do nordeste de Santa Catarina e de boa parte do Rio Grande do Sul (Jacob; Hees e Waniez, 2013, p.11-12)

A esses núcleos históricos do protestantismo no Brasil se acrescentam novos espaços de implantação mais recente, ligados aos fortes movimentos migratórios da Região Sul em direção às frentes pioneiras das Regiões Centro-Oeste e Norte. Ao se analisar o mapa da variação absoluta e relativa do número de evangélicos de missão no período 1991/2010, observa-se que o seu ritmo de crescimento é superior ao da população, uma vez que ocorrem aumentos na maior parte das microrregiões do país.



Mapa 2

Fonte: Jacob; Hees; Waniez, 2013, p. 30

Na análise de Jacob, Hees e Waniez (2013), é nas antigas áreas de colonização do século XIX, exatamente onde sua presença era mais acentuada, que os evangélicos de missão vêm perdendo adeptos, sobretudo no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina, em decorrência das migrações desses estados para outras áreas do país. Para identificação das regiões onde foi mais intenso o crescimento dos evangélicos de missão, ao longo das duas últimas décadas, estabeleceu-se uma comparação entre as suas porcentagens em 1991 e 2010. Este cálculo revelou que os maiores crescimentos se dão principalmente nas Regiões Norte e Centro-Oeste; no entanto este mapa dá uma impressão exagerada da expansão dos evangélicos de missão na Amazônia devido à grande superfície das suas microrregiões. Além desses espaços do interior do país, os aumentos relativos do número de evangélicos se dão também no Espírito Santo, no leste de Minas Gerais e em grande parte da Bahia. Pode-se concluir que esse segmento religioso tem apresentado um certo dinamismo no país, apesar de estar perdendo terreno nos estados do Sul (Jacob; Hees; Waniez, 2013, p.12).

Diante dessas análises, com a já destacada presença majoritária das igrejas batistas, introduziremos, em certa medida, algumas das possíveis explicações para o fato de essa denominação religiosa vir superando em números todas as outras igrejas tradicionais. A partir, não só dos números de censos do IBGE, como de consultas a bibliografias correlatas, procurarei discutir com um pouco mais de profundidade o dinamismo dessas igrejas, assim como, ainda em nível macro, será feita uma tipologia resultante dessas investigações.

2.4. A maior igreja protestante histórica missionária do Brasil

Dentre os demais segmentos do protestantismo histórico e missionário, os batistas começaram a apresentar crescimento surpreendente no Brasil, afirma Mendonça (2002): “Em 1889 eles somavam apenas 312 fiéis em quatro congregações. Partiram daí para se tornarem a maior Igreja tradicional de origem missionária” (p. 43). Chama atenção o fato de existirem poucos estudos acadêmicos sobre esse grupo religioso. Uma hipótese, como já foi mencionado, é que esse desinteresse segue paralelo ao crescimento dos pentecostais e, conseqüentemente, aos estudos sobre este movimento, justamente no período quando os batistas também vinham crescendo, guardadas as devidas proporções (Ferreira, 2008).

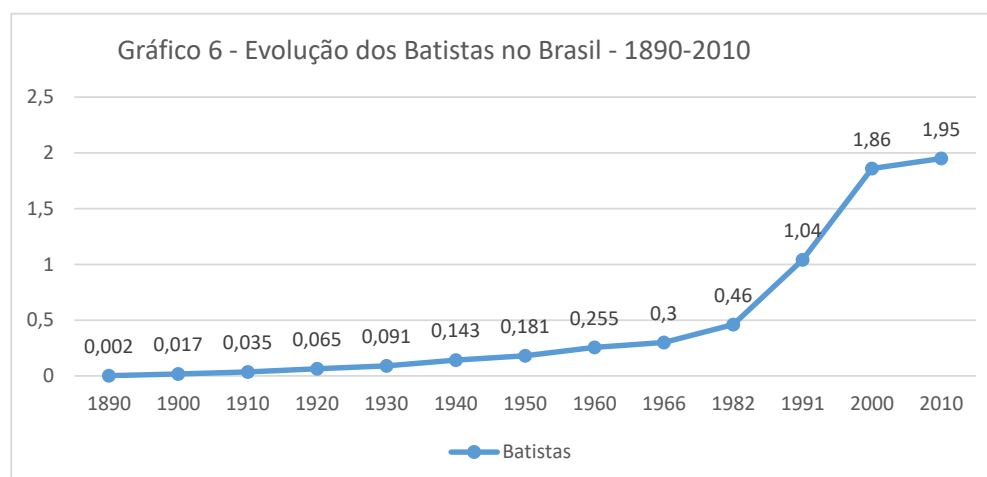
Pierucci (2004) endossa a análise apresentada no tópico anterior sobre superação numérica dos batistas:

Até meados do século XX, o luteranismo era o maior dos ramos protestantes brasileiros denominados *históricos*: tinha perto de quinhentos mil fiéis em 1961 e, em 1967, as contas já chegavam aos oitocentos mil. Em 1991, quando o IBGE

elaborou um *ranking* das dez maiores igrejas evangélicas, o luteranismo, já na marca de 1.029.679 fiéis, aparecia, contudo, em segundo lugar entre os protestantismos históricos, deslocado já do primeiro posto por conta de um expressivo crescimento dos batistas, que no censo de 1991 já passavam de 1,5 milhão de seguidores.

Em 1910, a imprensa batista da CBB, através de um dos seus principais jornais em nível nacional, estimava em torno de 7 a 8.000 batistas no Brasil (JB, 16 de janeiro de 1910). Em 1920, esse número já era de 20.135. A média de crescimento de 1920 a 1960 foi de 73,9%.

De acordo com a Aliança Batista Mundial, em 1923 havia no Brasil 22.087 batistas; em 1964 passaram a 212.520 (JB, 1965, dezembro, ed. 49, p.3). Em 1966, segundo Read e Ineson (*apud* Mendonça, 2002): “a Igreja batista contava 264.137 fiéis, 0,3% da população brasileira com 4.305 Igrejas e congregações satélites, com a taxa de crescimento de 5,8%” (Idem, p. 44). Em 2002, Mendonça sinalizava que essa taxa poderia decrescer. Somados os membros da Convenção Batista Brasileira, da Convenção Batista Nacional e das pequenas igrejas não ligadas às convenções, Mendonça estimou que os batistas chegassem a 1.310.000 no Brasil. Em 2010, essa estimativa foi ultrapassada e os batistas já eram 3.723.853, ou seja, 1,95% da população residente no Brasil. Portanto, na virada do milênio, a denominação cresceu, porém com uma taxa menor que nos anos anteriores. No estado do Rio de Janeiro, deixaram de ter 2,61% em 2000 para 1,72% da população em 2010. Do outro lado, as demais igrejas protestantes históricas não passavam de 1,06%. No Brasil, as demais igrejas juntas somavam 2,06% da população contra os já apresentados 1,95% de batistas.



Fontes: JB, 29 de junho de 1963 (1890-1960); READ, W & INESON *apud* MENDONÇA, 2002, p. 44 (1966)⁴³ PEREIRA, 2001, p. 433; Censo Demográfico do IBGE (1991, 2000 e 2010).

⁴³ Uma informação importante é que, segundo dados estatísticos paralelos da Convenção Batista Brasileira, publicado no Livro do Mensageiro, que é distribuído anualmente a todos os inscritos nos encontros nacionais, os

Nesse gráfico é possível perceber que, desde o final do século XIX, os batistas estão sempre em uma linha ascendente, com um grande salto a partir da década de 80, quando apresentam uma taxa de crescimento superior a dos anos anteriores, experimentando uma leve desaceleração somente na virada do milênio.

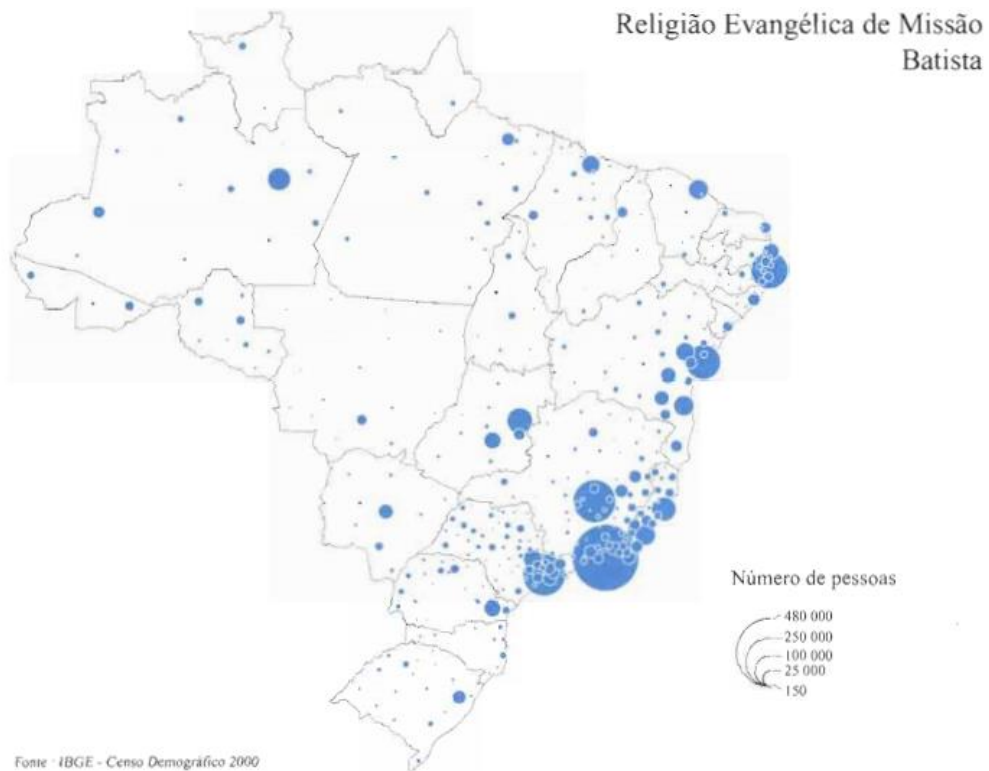
No Atlas de filiação religiosa, lançado em 2003⁴⁴, após o censo de 2000, aponta que dentre a multiplicidade de comunidades de confissões protestantes tradicionais, que lembra a dos pentecostais, a igreja batista é dominante, com cerca de 37,3% dos evangélicos de missão, possuindo 3,1 milhões de fiéis, distribuídos por todo território nacional, apresentando, porém, muitos contrastes. Segundo o Atlas (2003):

“Sua implantação principal se dá no município do Rio de Janeiro, que reúne quase 500 000 membros, “contingente muito distante do de outras grandes cidades, onde os batistas também são numerosos, como São Paulo, Belo Horizonte, Recife e Salvador, que reúnem de 130 000 a 200 000 adeptos. Mas ao lado da presença expressiva nas capitais, os batistas se localizam em outras regiões do país, como no norte do Rio de Janeiro, no leste de Minas Gerais e no sudeste da Bahia. (...) O aumento das porcentagens dos batistas na população total, entre 1991 e 2000, é significativo no norte do Rio de Janeiro, no leste de Minas Gerais e no sudeste da Bahia. A Igreja Batista cresce igualmente nas capitais nordestinas de Salvador, Recife e João Pessoa. É, porém, na Amazônia ocidental que se verificam os maiores crescimentos dos fiéis das Igrejas Batistas no país” (Atlas, 2003, p. 71).

No mapa localizado abaixo, é possível ter uma boa visualização da presença dos batistas e uma evolução do seu número de adeptos, segundo o Censo Demográfico do IBGE, 2000.

batistas filiados a essa convenção não somam mais do que 2 milhões de 2002 a 2014. Se pelo Censo do IBGE em 2010, o total dos batistas é de 3.723.853 milhões, para a convenção, este número é de 1.361.312 milhões. Portanto, há de se considerar que esses últimos números só levam em conta os fiéis batizados e formalmente membros das igrejas. Essas informações já insinuam a diversidade batista presente no Brasil, que não se restringe aos batistas filiados à CBB.

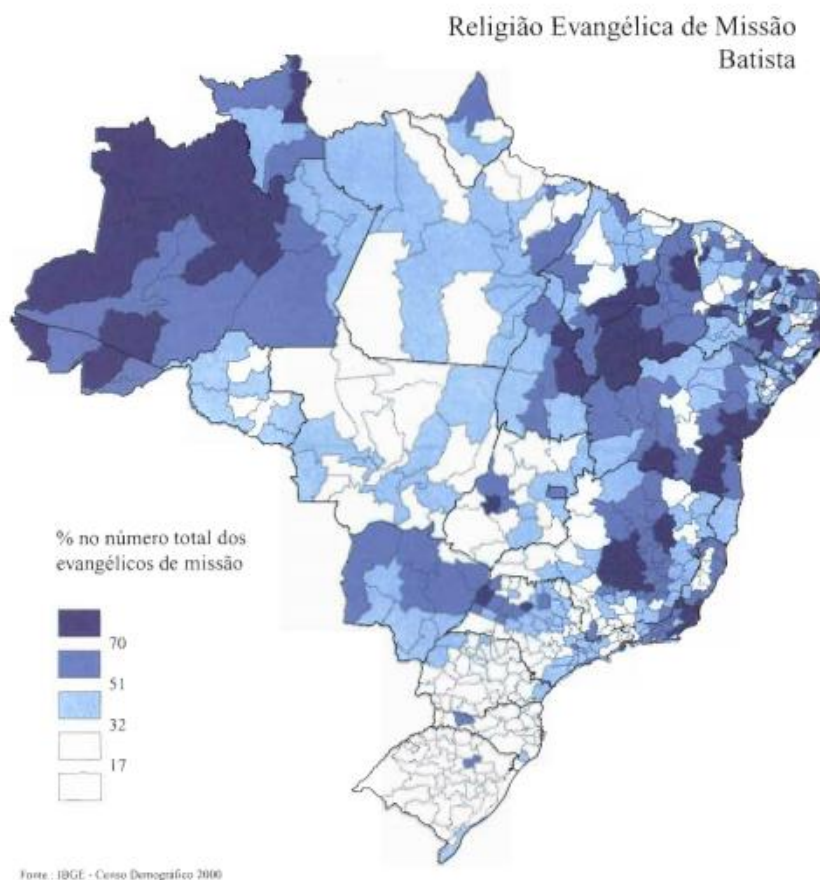
⁴⁴ JACOB, Cesar Romero *et al.* Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.



Mapa 3

Fonte: Atlas, 2003, p. 83

O que se pode observar é que a maior presença dos batistas ainda está no sudeste, com uma presença um pouco menos representativa, porém em crescimento, no nordeste e norte do país. Abaixo segue o percentual dos batistas no Brasil em relação aos evangélicos de missão e a evolução do seu crescimento. A cor azul mais intensa mostra onde os batistas são mais “fortes” que as demais igrejas de missão.

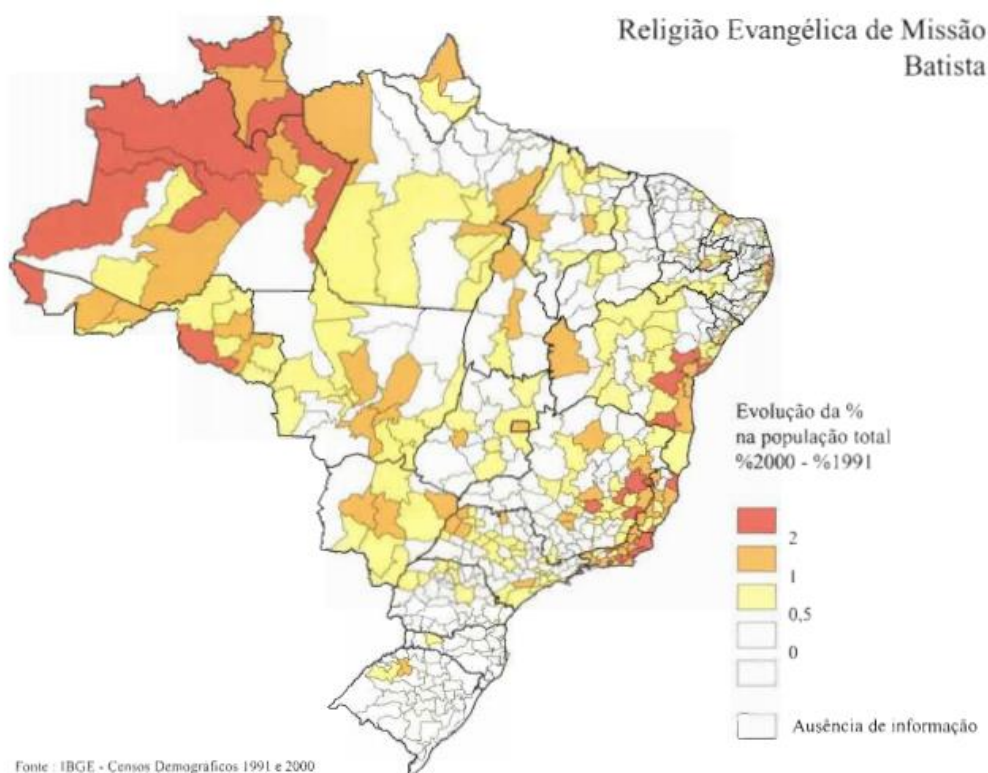


Mapa 4

Fonte: Atlas, 2003, p. 86

Na região sul, como já explicado, a presença de batistas é muito pequena se comparada às regiões norte, nordeste e sudeste. Uma das razões talvez esteja no histórico de povoamento dessa região, que favorece mais a Igreja Católica, sobretudo no que diz respeito aos imigrantes de origem italiana, visto que sua identidade cultural está estreitamente ligada ao catolicismo. Outrossim, há a presença dos alemães, cuja forte influência luterana já tratamos neste capítulo.

No mapa abaixo, segue o retrato do crescimento dos batistas nas capitais nordestinas de Salvador, Recife e João Pessoa e na Amazônia ocidental, onde se tem verificado os maiores crescimentos dos fiéis das Igrejas Batistas no país” (Atlas, 2003, p. 71). Uma hipótese para este crescimento consiste na onda *pentecostalizante* que alcançou essas igrejas no início da década de 90 representada especialmente pela fundação da Primeira Igreja Batista da Redenção, sob a liderança de Renê Terra Nova.



Mapa 5

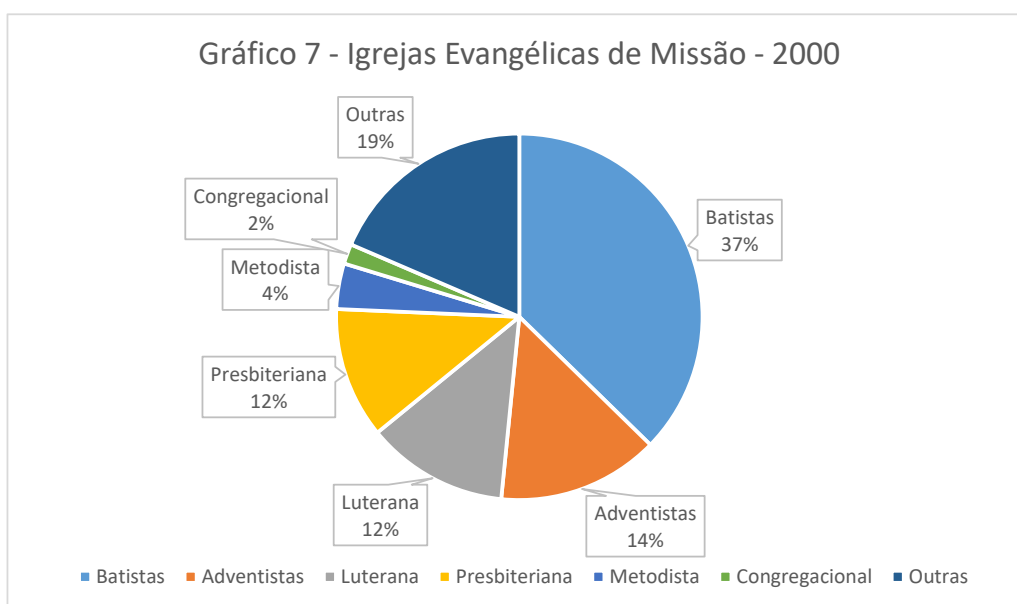
Fonte: Atlas, 2003, p. 87

O quadro abaixo, retirado do Atlas (2003, p.73), dá uma visão panorâmica acerca da distância dos batistas em relação a outras denominações:

Tabela 4 - Igrejas Evangélicas de Missão no Brasil – 2000

Igrejas	População	% dos evangélicos de missão
Batista	3 162 700	37,31
Adventista	1209 835	14,27
Luterana	1 062 144	12,53
Presbiteriana	981 055	11,57
Metodista	340 967	4,02
Congregacional	148 840	1,76
Menonita	17 631	0,21
Anglicana	16 591	0,20
Exército da Salvação	3 743	0,04
Outros	1 533 562	18,09
Total	8 477 068	100,0

Vejamos melhor esses números no gráfico abaixo:



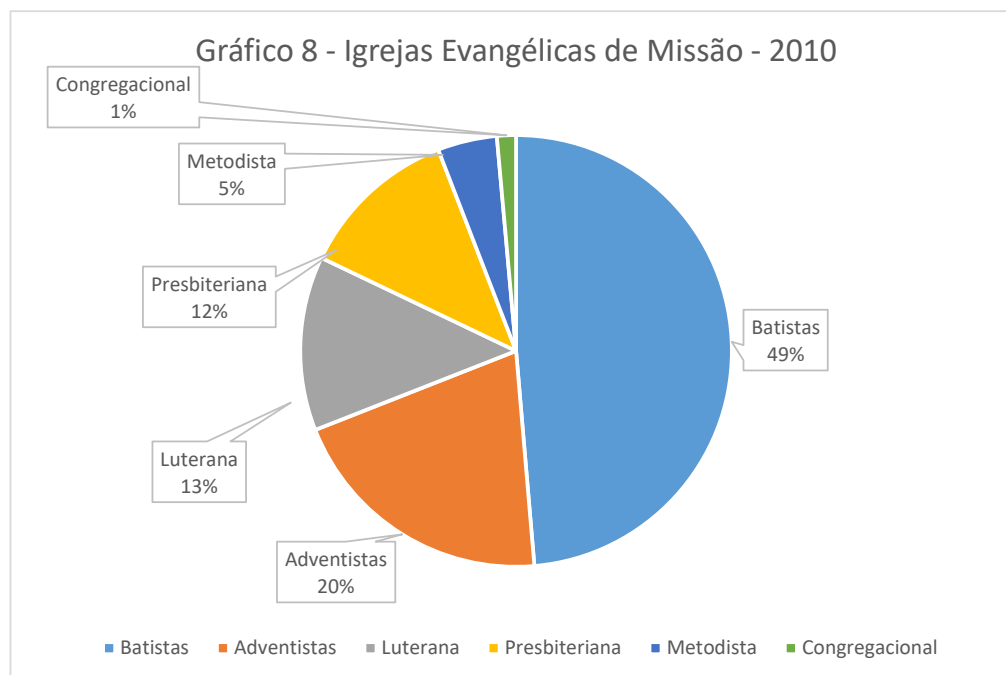
Fonte: Censo Demográfico do IBGE, 2010.

Em 2010 esse quadro sofre outras modificações, sem, contudo, alterar a colocação anterior entre as diferentes denominações⁴⁵:

Tabela 5 - Igrejas Evangélicas de Missão no Brasil – 2010		
Igrejas	População	% dos evangélicos de missão
Batista	3 723 853	48,45
Adventista	1 561 071	20,31
Luterana	999 498	13,01
Presbiteriana	921 209	11,98
Metodista	340 938	4,43
Congregacional	109 591	1,42
Outros	30 666	0,4
Total	7 686 827	100,0

Vejamos esses números no gráfico abaixo:

⁴⁵ Neste quadro não foram discriminadas as denominações: Menonitas, Anglicana e Exército da Salvação. Estão incluídas na categoria “outras”



Fonte: Censo Demográfico do IBGE, 2010.

Nestes dois últimos gráficos, é possível verificar que os grupos protestantes com maior crescimento no Brasil na segunda metade do século XX, foram os batistas e adventistas. Uma informação importante é que se os batistas perdiam numericamente para os luteranos até o final da década de 60, os dados do censo 2000 mostram que houve um aumento dos batistas em relação aos luteranos de mais de 50% do total, e em 2010 houve mais um aumento em relação a estes. Estes dados só reforçam a necessidade de se estudar a denominação batista, para tentar compreender a dinâmica desse grupo em relação aos seus “pares”. Uma questão que pode ser levantada e explorada em outros trabalhos diz respeito à identidade dos batistas, no sentido macro, como pertencente ou não à categoria de protestantes históricos, ou se nos últimos anos a denominação não necessita de uma nova classificação *a priori*.

2.5. O Crescimento dos batistas e seus desenvolvimentos/desdobramentos

Veremos a seguir algumas explicações já realizadas para o crescimento dos batistas, e outras que refletem a difícil e complexa tarefa de manutenção do campo conquistado por este agrupamento religioso. Para essa compreensão, lançarei mão *en passant* da teoria dos campos, de Pierre Bourdieu. Embora sua teoria não seja central na pesquisa, ela certamente nos ajudará na compreensão de alguns fatos.

Dentre os muitos motivos que justificaram esse crescimento, temos três explicações *a priori*, duas da primeira metade do século XX e outra do início da segunda metade do século. Ora, tais explicações não são demasiadamente amplas, por não considerarem sobretudo o contexto histórico da época e as mudanças sociopolíticas, a não ser "*en passant*". Não obstante, essa abordagem será devidamente explanada no capítulo sobre os batistas em Macaé. A análise a seguir será mais interna, com uma ou outra alusão aos acontecimentos externos ao crescimento e desenvolvimento dos batistas.

a) Primeira metade do século XX

Mendonça (2002) apresenta algumas justificativas para o expressivo crescimento dos batistas no início do século XX, que merecem ser vistos novamente, seguidos de mais informações, inclusive de fundo histórico:

- a agressividade evangélica e anticatólica (lembrando que cada *polo* representava mais que religião. As igrejas missionárias representavam o liberalismo e a modernidade enquanto os católicos, o atraso)⁴⁶. Segundo Mendonça (2002), “a ação mais corajosa dos batistas fez com que sofressem reações muito fortes; em compensação, levou-os à conquista de mais adeptos.” (p. 43);
- a prioridade dada à evangelização direta⁴⁷;
- uma eclesiologia simples caracterizada principalmente pela porta de entrada através do batismo de adultos; conhecimento religioso e santificação é algo que vem depois;
- uma ética rigorosa e radical, que servia de parâmetro e apresentava um conteúdo mais nítido em relação à sociedade, com padrões de identidade mais seguros;
- por fim, o batismo — prática ritual, repleta de eficácia simbólica, era marcante nos novos adeptos, um ato espetacular, que segundo Mendonça: “os batistas, ao batizarem adultos por imersão, frequentemente em rios e em público, fazem desse rito um ato espetacular e marcante na vida dos adeptos e à semelhança

⁴⁶ A partir da ascensão dos pentecostais sobre as igrejas tradicionais um curioso quadro se apresenta. Já não mais os protestantes tradicionais representariam a modernidade, que agora, com o crescimento dos pentecostais, como a própria classificação sugere, estariam entre aqueles que ficaram para trás, por não se “renovarem”. Em parte, esse “tradicionalismo” encontra eco na definição de Weber do termo: “viver do modo como está habituado a viver” (2004, p.53).

⁴⁷ Os próprios batistas reconheciam que a evangelização e as ações missionárias explicavam seu forte crescimento. (JB, 1965, dezembro, ed. 49, p.3)

dos pentecostais (...), uma arma importante na atração de novos adeptos” (2002, p. 44).

Além disso, o momento que o Brasil atravessava nesse período também era bastante favorável a este crescimento. Nessa época o protestantismo fazia parte de um pacote que a modernização do país não podia retardar em relação aos avanços europeus e norte-americanos, respectivamente. A maçonaria, que também era defensora dos ideais modernos, encontrou nesse protestantismo um grande aliado e vice-versa. Então, para além dos apontamentos feitos por Mendonça (2002), deve-se ressaltar o espírito da época (Zeitgeist). Segundo o antropólogo Oliven (2011, p.3): “No Brasil, a modernidade, frequentemente, é vista como algo que vem de fora e que deve ou ser admirado e adotado, ou, ao contrário, considerado com cautela tanto pelas elites como pelo povo”⁴⁸. Sendo assim, em termos geográficos, o crescimento dos batistas se deu de forma mais expressiva na região sudeste, como veremos mais adiante, especificamente no estado do Rio de Janeiro, que era o espelho da modernização. Justamente nesse estado onde a modernização do país deu seus primeiros passos com a chegada da família real em 1808 e o vasto processo de industrialização e urbanização. Entre os anos de 1890 e 1908, a cidade do Rio de Janeiro, como exemplo, ganhou contornos modernizantes que serviram de modelo a ser replicado por todo o país. Este foi o período de reformas urbanas empreendidas pelo prefeito Pereira Passos (1902-1906), reformas estas que forjaram um formato moderno da cidade.⁴⁹ Claro que este é um exemplo dentre outros, mas que serve como indicativo para explicação do que pode ter contribuído também externamente para o crescimento dos batistas⁵⁰.

⁴⁸ OLIVEN, Ruben George. *Cultura e Modernidade no Brasil*, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200002. Acesso em 12/09/2016.

⁴⁹ Esse processo de modernização do Rio de Janeiro pode ser visto nas crônicas de Olavo Bilac, entre os anos de 1890 e 1908. Tais crônicas foram analisadas e comentadas à luz das transformações do estado do Rio de Janeiro por João Rodrigo Araújo Santana, In: *A modernização do Rio de Janeiro nas crônicas de Olavo Bilac (1890-1908)* Dissertação defendida na Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.. – Salvador, 2013.

⁵⁰ Essas “afinidades” também podem ser vistas na obra de AZEVEDO, Israel Belo, *Celebração do indivíduo – a formação do pensamento batista brasileiro*, 1996. Onde o autor apresenta de modo descritivo principalmente elementos do individualismo como forma de pensamento batista em consonância com o espírito de época em fase inicial no Brasil.



Figura 4
Fonte: JB, 4 de dezembro de 1919, ed. 49⁵¹.

Notadamente a evangelização “agressiva”, mediada por uma noção de civilização ou religião civil norte-americana, era a grande estratégia dos batistas para sua expansão. Uma evangelização de cunho civilizatório, que não se via em outras igrejas protestantes históricas, como presbiteriana e metodistas, mais voltadas à educação em detrimento da evangelização (Mendonça, 2002, pgs 31-46). Aqui está um diferencial dos batistas em relação às demais igrejas históricas.

As igrejas presbiterianas e as igrejas metodistas também tinham um compromisso com a evangelização, ainda que tímido. Segundo Mendonça (2002), as igrejas presbiterianas no Brasil são resultados de duas missões norte-americanas: a Junta de Nova York e o Cômite de

⁵¹ Campanha realizada pelos batistas do Sul dos EUA e do Brasil com vistas à evangelização do país. A campanha teve início em 1920 e lançava mão dos seguintes recursos: oração e discursos públicos; conferências particulares e literatura.

Nashville que, a partir de 1870, passaram a enviar muitos missionários. Os presbiterianos atuaram tanto através da evangelização conversionista quanto da educação, tendo, inclusive, fundado a Escola Americana em São Paulo (hoje Universidade Mackensie), além de diversos colégios em distintas províncias. Quanto ao governo eclesiástico, diferentemente dos batistas, são fiéis a João Calvino.

Organizam-se a partir da relativa autonomia da congregação local, num sistema federativo e piramidal de concílios. Cada congregação local tem um conselho de presbíteros leigos eleitos por ela; um grupo de congregações locais forma um presbitério; um grupo de presbíteros forma o supremo concílio ou assembleia geral. Sua teologia é calvinista, mas com a presença elementar do *conversionismo avivalista* norte-americano.

Os presbiterianos no Brasil podem ser divididos em: Igreja Presbiteriana do Brasil – IPB (muito conservadora); Igreja Presbiteriana Independente do Brasil – IPI (moderadamente conservadora); Igreja Presbiteriana Unida do Brasil – IPU (aberta e ecumênica); Igreja Presbiteriana Conservadora – IPC (conservadora radical); Igreja Presbiteriana Fundamentalista – IPF (conservadora radical) e Igreja Presbiteriana Renovada – IPR (pentecostal). Essas classificações e informações foram trazidas por Mendonça (2002) e oferecem um panorama da realidade das igrejas presbiterianas no Brasil e que, em certa medida, aproxima-se e afasta-se do perfil batista, mais autônomo e mais preocupado com a evangelização direta, boca a boca. A forma organizacional dos presbiterianos também parece ter sido um empecilho ao seu crescimento.

Já as igrejas metodistas, que vieram para o Brasil entre 1836 e 1886, através dos missionários Junius E. Newman, John J. Ranson, J.W. Koger e James L. Kennedy, estiveram mais presentes nas cidades e deram mais prioridade à educação. Embora conversionistas, sua prioridade era uma educação elitista. Segundo Mendonça (2002):

“A Igreja Metodista, apesar de sua coerência teológica (conversionista), cresceu menos que os presbiterianos em geral e os batistas. A razão pode residir em sua preocupação prioritária com a educação da elite brasileira, também compartilhada com presbiterianos e batistas. Estes últimos, porém, logo superaram essa preocupação através da ação evangelizadora mais agressiva – dirigida às classes inferiores pouco atendidas pela Igreja Católica e menos comprometida socialmente sob o ponto de vista religioso. Os próprios metodistas dizem que sua Igreja, preocupada com a educação, esqueceu-se de evangelizar e por isso não cresceu.” (p.40)

Sendo estes os principais agrupamentos religiosos da mesma origem dos batistas, não experimentaram o mesmo crescimento ao longo desse tempo ou pela prioridade que deram à

educação ou pela centralidade em sua forma de governo, diferenciando-se de uma autonomia pouco menos relativa dos batistas. Além disso, a teologia calvinista dos presbiterianos também pode ter contribuído para seu tímido crescimento, uma vez que a evangelização estaria condicionada à eleição divina.

Quanto aos batistas, na ocasião da campanha referida na figura 4, o presidente da CBB, Rev. Manoel Avelino de Souza, em nota ao JB, disse que o “escopo de todo o movimento” era a evangelização. “Os batistas, de modo proeminente sempre se tem compeirado desta grande responsabilidade – de evangelizar por toda parte e em todo mundo” (J.B, 4 de dezembro de 1919, ed. 49, p.6). Um fato marcante para exemplificar esse posicionamento dos batistas e a diferenciação com relação às demais igrejas protestantes históricas foi a assim chamada “Questão radical”. Momento este que praticamente pode ser considerado como a grande guinada do movimento batista em relação às outras igrejas históricas de missão.

Havia seminários e colégios batistas entre os anos de 1902 e 1906 em Recife, que eram dirigidos por missionários norte-americanos. Em 1918, a CBB passou a administrar essas instituições e, para cada uma delas, nomeou uma Junta administrativa. No regimento dessas juntas, constava que a maioria dos seus membros devia ser de missionários americanos. Isso, segundo Pereira (2001), contrariava as normas da CBB. Sendo assim, “trocaram seis por meia dúzia”, porque os missionários continuaram ocupando a liderança das instituições. Uma vez que a Junta de Richmond enviava grandes quantias tanto para os colégios quanto para os seminários, era constrangedor para a CBB não deixar a direção a cargo desses missionários, que eram H.H. Muirhead e D.L. Hamilton, os quais faziam um revezamento e dividiam responsabilidades na gestão. Esse clima amistoso durou pouco tempo, até que um desentendimento entre os dois causou uma sucessão de acontecimentos que culminaram no pedido feito por 15 pastores, em ocasião de uma Convenção Regional, na cidade de Gravatá, em novembro de 1922. Essa convenção era chamada regional por reunir gente de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte. O pedido foi um memorial dirigido aos missionários de Richmond presentes no evento para que aplicassem mais recursos à obra de evangelização, na mesma proporção aplicada à educação, e que fossem entregues à Junta Executiva da Convenção as verbas que vinham da Junta de Richmond, para que não ficassem por conta desta o direcionamento dos recursos.

Depois de muita discussão, o memorial foi aprovado e imediatamente formaram a Junta Executiva para se responsabilizar pelos recursos. Eleito secretário executivo, Adrião Bernardo logo planejou uma campanha de Evangelização em todo o estado, e nela se

observou a ausência constante dos missionários. Esse conflito de interesses se estendeu por mais três anos, e os proponentes e autores do memorial ficaram conhecidos como “os radicais”. O argumento principal era que “a educação segue a evangelização, e não a evangelização a educação (...) A pátria brasileira jamais será evangelizada pelos colégios” (Pereira, 2001).

Este conflito foi determinante para que houvesse uma mudança de paradigma entre os batistas da CBB. Os “radicais” parecem ter redefinido o foco ou acentuado mais o lado pró-elitista dos batistas. O argumento dos “radicais” é um forte indicativo no sentido de que, como os batistas evangelizavam nas sociedades brasileiras, a educação era um meio, uma estratégia para se chegar à conversão do indivíduo. Depois da Convenção Regional em Gravatá, PE, os batistas tinham mudado. As campanhas evangelísticas, como eram chamadas pelos batistas, propagaram-se Brasil afora e conquistaram muitos adeptos.

Entretanto, faz-se necessário ressaltar com mais detalhes a postura anticatólica dos batistas não só como fator determinante para seu crescimento, mas também como recurso de autoidentificação. Evangelizar era pregar Jesus e descatalizar o povo. O pensamento bourdiano ilumina o que pode estar subjacente a essa trama, quando argumenta que o resultado dos processos de diferenciação social ocorre no interior dos campos como uma luta para estabelecer seu capital simbólico e pela obtenção de poderes simbólicos. Todas as lutas internas no campo envolvem a distribuição e posse de um capital específico. A luta ocorre entre aqueles que pretendem assumir posições e aqueles que desejam mantê-las (Araújo; Alves; Cruz, 2009). Em geral, novatos disputam, dentro das regras estabelecidas, o lugar daqueles que ocupam posições dominantes (Bourdieu, 1984, p.114). Quem é o novato e quem é o dominante aqui? Por conseguinte, esse ato *evangelizatório* dos batistas não pode ser visto separadamente de uma postura anticatólica, numa disputa aguerrida por capital simbólico e poder, um elemento decisivo para a construção da identidade dos batistas ao longo de sua trajetória, pelo menos nessa primeira metade do século XX. As palavras de Avelino Manoel de Souza no JB de 1919 apontam, como em muitas outras ocasiões, esse espírito de guerra, superação e luta por capital simbólico:

“Os batistas revelar-se-ão um povo de ideias elevadas (...) serão eles de grande esperança e de muita promessa para o mundo, e especialmente para o nosso caro Brasil, que precisa de um movimento desta natureza, para levantar as suas condições espirituais, tão baixas e terrenas” (Souza, 1919, p.6).

Tais condições espirituais, baixas e terrenas se referiam obviamente à religião católica, até então majoritária no Brasil. Um editorial de 1919, ainda do mês de dezembro, em outra edição, 50, do JB, Souza fez severas críticas à Igreja Católica:

À medida que cresce o prestígio político da *egreja* de Roma, decresce o seu prestígio espiritual sobre as almas. Com isto devemos até *regosijar-nos*, porque o povo, sedento de conforto da verdadeira religião, *há de* por força *procurá-lo* em outro lugar, uma vez que não encontra na religião de Roma. Isto explica o facto de por toda parte onde vão os *prégadores* do Evangelho, acharem multidões ávidas de ouvirem-nos. Quem externamente julgar a igreja *catolica* no Brasil pela criação de bispados e *vicaturas* que vegetam como cogumelos pensará que *ella* tem adquirido um ascendente assombroso, e que o espírito religioso tem chegado ao auge; a verdade porém, é, como todos nós aqui sabemos, que tudo é *enscenação* política, e que o espírito religioso no Brasil nunca esteve tão decadente e desacreditado como agora (JB, 1919, dezembro, ed. 50, p.2)⁵².

Depois de alguns anos, a “disputa” dentro do campo religioso brasileiro será travada diante de um outro “inimigo”, o (neo) pentecostalismo⁵³, que já começa a apresentar grande crescimento no início da segunda metade do século XX. Ora, as igrejas batistas, que até então lutavam para se estabelecerem frente à hegemonia católica, mais tarde terão que se ver diante de um novo concorrente, mediante o qual terão que se reestruturar ou se autoafirmar, assumindo, assim, uma “refração”, no sentido bourdiano. Essa dinâmica é recorrente nos movimentos religiosos. Inclusive, de acordo com Rivera (2001), tem se sustentado a hipótese de que os pentecostalismos contemporâneos estão determinando uma transformação radical no sistema de transmissão religiosa protestante. Diferentemente de uma doutrinação rigorosa e racionalista, que outrora caracterizava o protestantismo de um modo geral, as identidades religiosas contemporâneas têm se desenvolvido mais em torno de fortes emoções. Retomaremos essa discussão com mais profundidade posteriormente.

b) Segunda metade do século XX

Alguns registros históricos vão favorecer a interpretação de que os batistas cresceram também devido à sua forma de governo: autônoma e democrática. Gerando, assim, um crescimento assimétrico, deixando de ser um grupo homogêneo, por causa de sua heterogeneidade e tensões suscitadas por discordâncias doutrinárias. Isso acontece, é claro, desde os movimentos separatistas ingleses (Alvarenga, 2005). Em sua abordagem sobre

⁵² Este comentário se deu em ocasião de um telegrama recebido da Europa sobre uma reunião do parlamento Francês para decidir ou não o reatamento das relações do governo com o Vaticano, cortadas desde 1905, sem implicar uma adesão ao catolicismo. (JB, 1919, dezembro, ed. 50, p.2)

⁵³ A década de 60 foi crucial para esse entendimento, uma vez que os batistas experimentam seu mais emblemático racha no Brasil, devido ao processo de pentecostalização que culminou no surgimento de uma nova convenção depois de 32 igrejas serem expulsas da Convenção Batista Brasileira.

*desmodernização e dessecularização*⁵⁴ e o retorno da emoção religiosa, a socióloga Danièle Hervieu-Léger, amparada pelas já dadas discussões de cunho sociológico da relação entre experiência religiosa e emotiva e os modelos de institucionalização da vida religiosa, aponta para o fato de que todos os movimentos religiosos são portadores, implícita ou explicitamente, de uma crítica dos modelos institucionais da vida religiosa. O que, para a autora, também é algo inseparável de uma crítica ao regime dominante das relações sociais na sociedade moderna (1990, p.229).

Um caso particular no Brasil que serve de exemplo foi a divisão ocorrida no seio da Convenção Batista Brasileira (CBB) na década de 60.

Este racha aconteceu face ao Movimento de Renovação, qualificado por Paul Freston como segunda onda do movimento pentecostal no Brasil. Em suma, este Movimento de Renovação teve início na década de 1950 e se estendeu até a década de 1960. Seu objetivo principal era renovar tanto as igrejas históricas quanto as igrejas pentecostais estabelecidas, surgindo divisões em ambas as correntes, as quais originaram novas igrejas. No caso dos batistas, a sua mídia principal — o JB — repercutiu o assunto com várias advertências, que só demonstram o incômodo gerado pelo movimento. Em um desses artigos, de 12 outubro de 1963, intitulado “Indícios de pentecostalização dos batistas”, o pastor e colunista Ebenézer Cavalcanti faz severas críticas às doutrinas dos pentecostais adotadas por diversos líderes e pastores, os quais ele intitula ou classifica de “inovadores renovadores”, “pastores do movimento” e “renovistas” (JB, Ed.41, 1963, p.4). Outrossim, seu argumento é extremamente racionalista, tomando como base a Bíblia e vários dos seus textos, que, segundo o autor, provam que o discurso e práticas dos batistas pentecostais não passam de portadores de “uma metodologia incandescente da pieguice sem discernimento” (1963, p.4).

Além disso, acusa-os, de forma irônica e jocosa, de “praticarem o espiritualíssimo esporte de falar em línguas” (1963, p.4). De acordo com Cavalcanti: “já que não amam a lógica da prova escriturística, todo o raciocínio lhes parece incômodo. Raciocinar contra seu ponto de vista é cometer impiedade” (1963, p.4). Este posicionamento deixa bem claro o antagonismo conservador e racionalista contra os fenômenos decorrentes do emocionalismo. Para Hervieu-Léger (1990), esta aclimação das instituições religiosas à sociedade moderna, longe de garantir a audiência social pretendida, produz, ao contrário, uma reformulação

⁵⁴ Os termos aqui tomados de Danièle Hervieu-Léger, “*démocratisation*” e “*désécularisation*”, significam o movimento com base na emoção religiosa de contestação ou protesto sociorreligioso ao primado moderno da razão. Esta, segundo muitos autores sociólogos, como Max Weber, a grande vilã para o desencantamento religioso. Cf. *Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la secularisation ou fin de la religion?* In: CHAMPION, Françoise; Hervieu-Léger. *De l’émotion en religion. Renouveaux et tradition*. Centurion, Paris, 1990.

massiva da própria experiência religiosa como tal. As experiências religiosas, sejam elas quais forem, possuem uma tendência *desmodernizante*, e ao mesmo tempo são inseparáveis de uma crítica ou contestação *deseccularizante*, ao menos implicitamente. Eis um paradoxo: o movimento de renovação é uma crítica à modernidade com seu discurso racionalista, porém também faz parte deste processo quando é contrário à regulamentação institucional religiosa, da qual Hervieu-Léger trata em seu livro “O peregrino e o convertido” (1999; 2008)

A influência do Movimento de Renovação nas igrejas históricas, principalmente entre os batistas, teve como consequência primeiramente a criação da AME (Associação Missionária Evangélica). O objetivo desta associação era reunir as 52 igrejas excluídas da CBB e demais evangélicos de outras igrejas, entretanto o projeto foi frustrado, porque cada igreja seguiu seu próprio caminho. Nessa toada o grupo de batistas excluídos fundou a Convenção Batista Nacional, onde estiveram presentes 21 igrejas dentre as que ajudaram a fundar a AME e buscavam um avivamento. (Tognini, 1993; Almeida, 2007).

O que deu origem a todo esse movimento foi o fato de vários pastores e líderes batistas começarem a pedir o que chamavam de “avivamento espiritual”. O seminarista Darci Guilherme dos Reis foi expulso do Seminário Batista do Norte, em Recife-PE por causa da Renovação e foi testemunha do nascimento de um hino emblemático intitulado “Obra Santa”, do pastor Rosivaldo de Araújo, um dos ícones do movimento. A letra do hino expressa a dimensão do sentimento que pairava entre os *renovacionistas*:

Esta causa é do Senhor. Como um vento impetuoso - Como fogo abrasador. Estamos sobre terra santa - Reverência e muito amor - Esta hora é decisiva - Vigilância e destemor. Ninguém detém! É obra santa (bis) - Nem satã, nem o mundo todo Pode apagar esse ardor. Ninguém detém! É obra santa! Esta causa é do Senhor. Em meu peito renovado, Arde o fogo do Senhor! É a bênção do Espírito, Nos enchendo de fervor. E Jesus está salvando, Apagando toda a dor; No Espírito Batizando, Pois da vida Ele é o Senhor. Eis Jesus já vem chegando, Trescalando suave odor; Já se sente o perfume. Da unção do salvador! E a Noiva adornada. De pureza e esplendor, Aguardando entrar nas bodas - Pra reinar com seu Senhor.

Este grupo de pastores e líderes tinha a sensação de estar buscando a coisa certa: “Sabíamos o que buscávamos. A história dos avivamentos – da Inglaterra, dos Estados Unidos, do País de Gales, da China e de vários outros lugares nos indicava o caminho a seguir” (Tognini, 1993, p. 111).

As reuniões de oração aconteciam em lugares estratégicos e em diferentes regiões do Brasil. Segundo Silva, “cada uma, pessoas eram batizadas no Espírito Santo. Muitos choravam e confessavam seus pecados e recebiam dons espirituais” (2011, p. 71-72).

Desde então, para tratar dessa situação no seio da CBB, em 1962 foi criada a Comissão dos Treze, cujo objetivo era analisar as manifestações espirituais e encaminhar um parecer que norteasse de alguma forma os batistas sobre a questão da doutrina do Espírito Santo. Essa comissão disfarçada de democrática não passava de uma estratégia para desqualificar o movimento. O parecer elaborado no ano de 1963 foi apresentado, e o conteúdo não apresentava nenhuma definição clara a respeito do assunto visto que havia muitas divergências. O último ponto deste parecer sugeria a continuidade da discussão.

Duraram aproximadamente cinco anos até que a CBB, reunida em Niterói, em 1965, expulsou 32 igrejas que davam indícios de serem adeptas deste movimento. Esse número subiu no final do ano para 52. Nesse ínterim duas grandes igrejas já haviam sido expulsas: uma em Belo Horizonte (1961), a Igreja Batista da Lagoinha, liderada pelo pastor José Rego do Nascimento, líder da renovação carismática entre os batistas; a outra em Niterói (1964), a Igreja Batista da Fonseca, liderada pelo pastor Samuel Chagas, que assumiu a igreja em 10 de dezembro de 1962 e foi exonerado em 01 de novembro de 1964 devido também ao seu envolvimento junto ao movimento de renovação espiritual⁵⁵. A primeira, IBL, tornou-se um modelo desse movimento e uma grande “corporação” (Pereira, 2011)⁵⁶, conquistando um número de adeptos gigantesco em 1999, cerca de 10 mil membros arrolados (Pereira, 2011, p.98). Essa era uma meta que a igreja alcançou sobretudo pelo autoinvestimento em duas frentes: performance musical e mídia (Pereira, 2011). Para Cunha, esse novo modelo foi crucial para que houvesse tamanho crescimento:

“Uma igreja do ramo de renovação ou carismático que conquistou reconhecimento entre os evangélicos por meio da presença na mídia é a Batista da Lagoinha (...) A presença na mídia foi consolidada com a atuação do ministério Diante do Trono, um dos 100 grupos de trabalho da igreja, voltado para produção musical” (2007, p.62-63).

Neste afã, a igreja só cresceu, chegando em 2011 a 45.124 fiéis, segundo o jornal “Atos hoje”, de 30 de janeiro de 2011. Nenhuma igreja batista no Brasil cresceu desta maneira. Por isso, interpretamos que uma das causas do crescimento do trabalho batista no Brasil está de alguma maneira ligada à autonomia e heterogeneidade das igrejas, principalmente aquelas que seguem uma carreira solo.

⁵⁵ Disponível em: <http://www.ibfonseca.org.br/a-igreja/nossa-historia>. Acesso em: 24/03/2017.

⁵⁶ A tese de doutorado de Reinaldo Arruda Pereira, pela Universidade Metodista de São Paulo teve como objeto a Igreja Batista da Lagoinha e o processo de pentecostalização. Pereira, Reinaldo Arruda. Igreja Batista da Lagoinha, trajetória e identidade de uma corporação religiosa em processo de pentecostalização. São Bernardo do Campo, SP, 2011.

A segunda, Igreja Batista da Fonseca, em Niterói, bairro do Fonseca, também se renovou e criou um racha que formou a Igreja Batista do Calvário, processo levado pelo pastor Samuel Chagas. Saíram 400 membros junto com o pastor para nova igreja, restando apenas 70 na IBF. Conforme o teólogo e historiador Fábio Py:

Nesse período, a CBB se munuiu com um corpo jurídico para provar quem seriam os ‘verdadeiros’ batistas, isso é, os ‘tradicionais’ da fé, logo, não abertos à ‘heresia’ pentecostal. Interessante que, a partir do período, os concílios de pastores passaram a chamar o pentecostalismo (e aos dons do “Espírito Santo”) como conjunto de procedimentos heréticos (2016)⁵⁷.

Esses rachas também podem ser interpretados como uma disputa por capital simbólico. O capital simbólico é um objeto de luta e disputa entre os campos específicos e os indivíduos nele inseridos, como assinala Bourdieu (*apud* Bernard Lahire, 2002)⁵⁸. Quem tem mais capital, tem mais poder. Portanto, em torno da apropriação de um capital específico do campo (o monopólio do capital específico legítimo), “verdadeiros batistas”, e/ou da redefinição daquele capital, “renovistas” se deram a tais disputas. As estratégias dos agentes, como as que ocorreram na Comissão dos Treze, são compreendidas se as relacionarmos com suas posições no campo, como no caso dos principais articulistas do JB e o tom pejorativo das acusações (“heréticos”). Como disse Rubem Alves: “a heresia é a voz dos fracos. Do ponto de vista dos sacerdotes, os profetas sempre foram hereges. Do ponto de vista dos fariseus e escribas, Jesus foi também herege” (2004, p.56). A heresia, portanto, deve ser situada nas relações de poder. Assim, existem estratégias invariantes nessas disputas, como estratégias de conservação e estratégias de subversão. As primeiras são, à luz do pensamento bourdiano, mais frequentes, isto é, dos dominados sobre os dominantes. (*apud* Bernard Lahire, 2002). Essa oposição pode tomar a forma de um conflito entre “antigos” e “modernos”, “ortodoxos” e “heterodoxos”, “verdadeiros batistas” e “*renovistas*”.

A Igreja Batista do Calvário, portanto, é um outro modelo de igreja batista que cresceu pelos motivos ligados à autonomia e heterogeneidade e mais especificamente por assimilar práticas semelhantes às das igrejas pentecostais, que mais cresceram e crescem no Brasil. Essas duas igrejas foram as primeiras a serem desligadas e servem como representações ou modelos no sentido macro dessa mudança crucial no seio da denominação.

⁵⁷ PY, Fábio. Convenção Evangélica expulsa igreja que permitia batismo de LGBTs. Disponível em: <http://carosamigos.com.br/index.php/columistas/188-fabio-py/7350-convencao-evangelica-expulsa-igreja-que-permitia-batismo-de-lgbts>. Acesso em: 22/03/2017.

⁵⁸ Lahire, Bernard. Homem Plural. Os determinantes da ação. Petrópolis, Vozes, 2002.

Deste modo, em 16 de dezembro de 1967, foi fundada a CBN (Convenção Batista Nacional), que, diferentemente da AME, manteve como característica o governo democrático, defendido também pelos batistas da CBB.

Todo esse processo de divisão foi, segundo pastores e líderes da época, muito desgastante. José dos Reis Pereira, historiador batista, escreveu uma carta ao então pastor da ala renovista, Enéas Tognini, pastor de uma importante igreja, Batista de Perdizes, com os seguintes dizeres: “O negócio, meu caro, é de envergonhar qualquer batista sério. Não me conformo que aquilo tenha acontecido numa Convenção Batista, numa Igreja Batista” (Tognini, 1993, p. 41). Esta declaração é suficientemente clara no sentido de estabelecer uma divisão. De um lado, os batistas “sérios”, seguidores da tradição; de outro, os que se desviaram dela; segundo José dos Reis Pereira, a personificação de uma tradição inventada.

Depois desta separação, muitas outras igrejas que não se filiaram à CBN foram excluídas da CBB por adotarem práticas semelhantes às das igrejas pentecostais, fora as que se mantiveram filiadas à CBB, mas não foram excluídas por seu alto poder financeiro, que enriquecia os cofres da convenção através de um plano cooperativo estabelecido pela mesma às igrejas filiadas. Neste sentido, havia muitas igrejas crescendo com tendências muito similares às das duas igrejas modelos, mas que não receberam nenhum tipo de repreensão por parte da CBB.

Esses e outros acontecimentos, seja em âmbito nacional, seja regional, evidenciam a complexidade que tem marcado a trajetória dos batistas no Brasil e que certamente impactaram nos números. Repito: os que no seio da denominação concordavam com essa tendência eram classificados de “renovacionistas” (Dimárzio, 1963)⁵⁹ e classificados por Cavalcanti de “não amarem a lógica da prova escriturística” além de considerarem “todo o raciocínio um incômodo” (Cavalcanti, 1963).

Considerações finais

Essa divisão histórica entre os batistas brasileiros teve desdobramentos tanto em níveis macro e micro, nacional e regional, fomentando subdivisões que serão mapeadas no próximo capítulo. Como vimos neste capítulo, os batistas foram a denominação tradicional que mais cresceu nos últimos 40 anos. Isso se deve tanto a sua postura agressiva de evangelização, que certamente coincidiu com as mudanças sociais e políticas no Brasil, quanto a sua autonomia e heterogeneidade, que muito se devem à incorporação de elementos pentecostais. “Assim, se

⁵⁹ DIMÁRZIO, Nilson. JB, 1963, 19 de outubro, ed. 42, p.4)

percebe que os batistas são a face do protestantismo clássico que mais dialogou comunitariamente com as ‘inovações’ do cenário evangélico brasileiro” (Py, 2016)⁶⁰.

Mendonça (2002) também afirma que a Igreja Batista era essencialmente urbana e numerosa nos grandes centros populacionais, além de ser de classe média e com boa inserção nos setores populares das grandes cidades; entretanto o autor também salienta que, embora as Igrejas batistas apresentem “uma abrangência de profundidade popular maior que as demais igrejas de origem missionária, não se pode dizer que sejam Igrejas populares” (p.44). Esta característica faz uma grande diferença ainda nos dias atuais. Fazem parte da eclesiologia batista, incentivo, apoio e mobilização a ações missionárias no Brasil e no mundo, ainda que seja para comprar um terreno, construir um templo e reunir de 30 a 40 pessoas. Contudo, sua presença nesses setores da sociedade é numericamente irrelevante. Algumas dessas informações discutiremos em breve, considerando que o processo de urbanização sofreu significativas alterações a partir da segunda metade do século XX, as quais, conseqüentemente, trouxeram implicações nesse crescimento dos batistas para mais e para menos.

Uma hipótese que levanto em relação a essa dinâmica dos batistas de crescimento e desenvolvimento é sua característica muito similar à das AD’s. Em cada bairro, uma igreja, por menor que seja. São políticas de expansão muito semelhantes. Todavia, como as AD’s surgiram de mais um típico racha entre as igrejas batistas, aquela seguiu a mesma lógica, mas com uma teologia e discurso mais populares, além de, é claro, uma maior identificação com a realidade brasileira, como defende Alencar (2013) em sua tese de doutorado, ao afirmar metafórica e ironicamente que as AD’s são mais brasileiras que de Deus.

⁶⁰PY, Fábio. Convenção Evangélica expulsa igreja que permitia batismo de LGBTs. Disponível em: <http://carosamigos.com.br/index.php/coronistas/188-fabio-py/7350-convencao-evangelica-expulsa-igreja-que-permitia-batismo-de-lgbts>. Acesso em: 22/03/2017.

CAPÍTULO 3

A COMPLEXIDADE E DIVERSIDADE DAS IGREJAS BATISTAS (TIPOLOGIAS)

Introdução

Os batistas são caracterizados pela sua diversidade e heterogeneidade. Características muito parecidas com as das ADs (Alencar, 2013). Logo, falar dos batistas é falar no plural. Em nota já foi destacado que os números do censo do IBGE de 2010, que mostram um total de batistas de mais de 3 milhões, não encontra eco nos dados da maior convenção batista no Brasil, a maior representante desse segmento no Brasil, que abrange pouco mais de 1 milhão. Os batistas são, pois, heterogêneos⁶¹.

Neste capítulo, proponho, através de um mapeamento do crescimento e desenvolvimento dos batistas, ao longo principalmente do século XX, a construção de tipos ideais a fim de desvelar as tramas ou movimentos finos por trás dos 3.723.853 batistas, segundo o último censo (2010). Estes tipos ideais são uma tentativa de “costura” dos dados estatísticos em busca de uma inteligibilidade dos mesmos. Se os batistas fossem somente os da CBB, significaria, então, que no Brasil contavam-se 1.361.312 em 2010, ou seja, estariam atrás da igreja adventista com 1.561.071 de fiéis.

Então, falar de batistas é reconhecer sua pluralidade e diversidade, que passam por diferentes teologias, formas de gestão, origens, tendências etc. Os batistas não representam um bloco monolítico com uma identidade “admirável” a qual se referia Mendonça (2002, p. 43)⁶². Assim como vários outros grupos religiosos sobrevivem em função da capacidade de assimilação de novos elementos e tendências, principalmente oriundas dos (neo) pentecostaismos.

⁶¹ Mendonça (2002) fez esse mapeamento dos batistas assim como de outras igrejas do ramo. Mendonça divide os batistas em: Igreja Batista Brasileira; Igreja Batista Regular; Igreja Batista Restrita; Missão Batista da Fé; Igreja Cristã Batista Bíblica; Igreja Batista Revelação e Igreja Menonita (p.20). Contudo, como ele mesmo disse, é difícil fazer essa classificação dentro do protestantismo. Realmente, a classificação feita por Mendonça não pretende ser um mapeamento muito generalizado. Um exemplo: “Igreja Batista Brasileira”. Ele não explica essa tipificação, que pode suscitar muitas dúvidas no leitor desavisado. Alguém pode perguntar: que igreja é essa? Jamais encontrará a resposta, se não entender que “brasileira” refere-se às igrejas filiadas à CBB, a menos que fale de uma Igreja Batista Brasileira fora do país. Um outro exemplo que merece maior atenção é a referência à Igreja Menonita. Afinal, Menonita e Batista são a mesma coisa? Historicamente só estabelecem uma relação de parentesco.

⁶² Mendonça, ao dedicar um tópico do livro (em coautoria com Prócoro Velasques Filho) aos batistas, diz: “A eclesiologia batista é a mesma da Igreja Congregacional. As Igrejas locais, inteiramente autônomas, organizam-se em convenções regionais que traçam planos e orientações, mas não obrigam em nada as Igrejas locais. Apesar dessa liberdade, as Igrejas batistas manifestam admirável identidade eclesial e institucional” (2002, p.43). A despeito do rigor científico de Mendonça, certamente lhe faltou uma pesquisa mais profunda a respeito da dinâmica batista, tanto em relação ao papel da CBB quanto em relação às igrejas locais, que nem sempre correspondeu à tese de não ingerência e à questão de identidade, cuja fragmentação é justamente decorrente dessa autonomia relativa que vez ou outra é alvo de medidas disciplinares da CBB.

3.1. Um histórico de diversidade e rupturas

No Brasil os batistas possuem pelo menos quatro entidades representativas: CBB, CBN, CBP e CBC. As outras não possuem nenhum órgão expressivo que as represente com a mesma envergadura das demais.

a) A Convenção Batista Brasileira – CBB

A Convenção Batista Brasileira (CBB) foi fundada em 1907, na cidade de Salvador-BA, por um grupo de pastores e missionários oriundos da missão norte-americana. Seu principal idealizador foi o missionário Salomão Ginsburg. Segundo o historiador batista José dos Reis Pereira, ele pode ser chamado de “pai da Convenção Batista Brasileira” (2001, p.141). Nos primeiros anos de trabalhos dos batistas no Brasil, havia convenções menores em diferentes estados, como Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Pernambuco e outros. Com a criação dos órgãos comunicativos, como a Casa Publicadora Batista e o JB (1901), e o aumento do número de missionários, a perspectiva de criação de um órgão nacional que buscasse integrar as diferentes igrejas e convenções foi tomando forma. Era o intuito criar uma convenção só de missionários. Apesar de alguns entraves sobre a viabilidade ou não de criar uma convenção nacional, com o aval do pastor da maior igreja no Brasil, Francisco Fulgêncio Soren, criou-se, no dia 22 de junho de 1907, esse que seria muito mais que um órgão destinado à cooperação entre as igrejas, para ser um dispositivo de controle das igrejas a ele arroladas.

Criada a Convenção, foi eleita sua primeira diretoria: Presidente - Francisco Fulgêncio Soren; 1º Vice-presidente - Joaquim Fernandes Lessa; 2º Vice-presidente - João Borges da Rocha; 1º Secretário - Teodoro Rodrigues Teixeira; 2º Secretário - Manuel I. Sampaio; Tesoureiro - Zacharias Taylor. A motivação básica da criação da Convenção foi missões e falava-se na evangelização de Portugal, do Chile e da África. Foram criadas além das duas Juntas Missionárias, Missões Nacionais e Missões Estrangeiras (hoje Missões Mundiais) outras juntas: para a Casa Publicadora Batista, para Escola Bíblica Dominical, para União de Mocidade Batista, para Educação e Seminário, e para a Administração do Seminário. Ao todo 7 Juntas (Nossa história, 2016)⁶³.

O objetivo, portanto, era unificar os batistas. O que explicaria a criação de um órgão representativo num contexto de igrejas autônomas?⁶⁴ Uma forma de explicar esse fato está

⁶³ Disponível em: <http://www.batistas.com/institucional/nossa-historia>. Acesso em: 13/10/2016.

⁶⁴ A questão vale também para a realidade dos batistas nos EUA, onde a Convenção Batista do Sul dos EUA, com o maior número de igrejas filiadas no mundo, protagonizou no século XX um total controle administrativo e ideológico sobre as igrejas, sob a influência do movimento fundamentalista. Sobre esse tema escrevi minha dissertação de mestrado. ALVARENGA, Leonardo G. “O povo livre do Senhor”: liberdade de consciência e instituição religiosa: tensões e contradições ocorridas na denominação batista / Leonardo Gonçalves de Alvarenga. São Bernardo do Campo, 2005.

relacionada ao que Bourdieu à la Weber chama de o “fim da profecia”. A fundação de uma comunidade ou de um “órgão representativo” pode ser interpretado como o fim ou a morte da profecia.

A profecia opõe-se ao corpo sacerdotal da mesma forma que o descontinuo ao contínuo, o extraordinário (...) ao ordinário, o extracotidiano ao cotidiano, ao banal”, mas, para realizar-se, a profecia tem de morrer enquanto tal, a fim de “fundar uma comunidade” capaz de perpetuar-se numa instituição apta a exercer uma ação de imposição e de inculcação duradoura e contínua (relação entre profecia de origem e o corpo sacerdotal) (Bourdieu, 2004, p. 89-90)

Essa é a lógica da dominação que está presente nas religiões de um modo geral. Neste caso, é importante frisar que um estudo sobre a transmissão religiosa, como propomos aqui, não pode prescindir da questão do poder: “uma sociologia da transmissão religiosa deve discutir a relação entre ambos os aspectos. Os detentores do poder religioso são os responsáveis diretos pela transmissão da verdade” (Rivera, 2001, p.54). A iniciativa, portanto, de criar uma convenção, pode ser interpretada à luz tanto da noção de dominação quanto de transmissão religiosa. Seu intuito é obter legitimidade, e, para isso, o reconhecimento maior do grupo é de extrema importância.

b) A Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil – CBP

Além da CBB, há também a Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil, que nasceu em 15 de maio de 1910, na Linha Formosa, interior de Santa Cruz do Sul (RS), hoje município de Vale do Sol, congregando inicialmente seis igrejas de origem imigratória de alemães e letos, radicados em terras brasileiras desde a segunda metade do século XVIII. A história desta convenção merece ser analisada com um pouco mais de cautela. Isso porque, desde pelo menos 1912, tem estabelecido laços cooperativos com a CBB, quando Ricardo Pitrowski foi enviado ao Seminário do Sul, com apoio financeiro convencional. Após a formatura dele, continuou no Rio, onde pastoreou a Igreja Batista de Engenho de Dentro e fundou o Instituto de Cegos, além de ter sido secretário da Junta de Missões Estrangeiras da CBB (2010, p. 74).⁶⁵ O primeiro estatuto foi votado em 1909 e promulgado em 1910. Na Convenção das Igrejas Batistas Alemãs do R.G.S., não consta a filiação formalmente, porém há atividades e referências a trabalhos da CBB, como o Seminário do Sul, às Juntas missionárias da CBB, ao ITC (antecessor do IBER e do CIEM), à União Geral de Senhoras,

⁶⁵ CONVENÇÃO BATISTA PIONEIRA DO SUL DO BRASIL. Os pioneiros 1910-2010: 100 anos de história da Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil. Curitiba: Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil, 2010.

entre outras. Em 1939, com o advento da II Guerra Mundial, a CBP transformou-se em Associação das Igrejas Batistas Teuto-brasileiras e passou a integrar a CBRS até 1964, quando houve a formalização da separação. Na carta enviada à CBRS e publicada no *Batista Gaúcho* em abril de 1964, consta literalmente:

... esta Associação... tomou a resolução unânime de retornar à sua autonomia original e reestruturar a nossa organização convencional, denominando-nos Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil (fundada em 1910). Integrados na Convenção Batista Brasileira, continuamos tomando parte ativa nas suas realizações missionárias e evangelísticas, inclusive na projetada campanha de evangelização a realizar-se no ano de 1965 (p. 79)⁶⁶.

Nessa convenção de caráter regional, embora se considere ligada por parentesco à Convenção Batista Brasileira, as suas igrejas estão espalhadas em cinco estados (RS, SC, PR, SP e ES) e presentes em 79 municípios. Contam com um total aproximado de 9000 membros, distribuídos em 60 Igrejas e 44 congregações, mantendo 7 instituições sociais, uma instituição educacional (Seminário Teológico) e 2 acampamentos⁶⁷. Essa dinâmica interestadual já demonstra uma certa discrepância em relação às outras convenções cujo rol de igrejas filiadas limita-se à região da qual faz parte.

c) A Convenção Batista Nacional – CBN

A Convenção Batista Nacional foi fundada em setembro de 1967 na Igreja Batista de Lagoinha, Belo Horizonte-MG. Esta, como já exposto anteriormente, nasceu a partir de um movimento “renovista” e “avivalista”, espelhado nos movimentos avivalistas ocorridos nos EUA, e não somente. As mudanças históricas no Brasil, o avanço do pentecostalismo e outros novos movimentos religiosos também provocaram, se não determinaram essas mudanças⁶⁸.

⁶⁶ Essas informações foram fornecidas mediante contato com o atual Diretor Executivo da CBP, Pastor Samuel Esperandio, no dia 13/04/2017 às 17:58.

⁶⁷ Disponível em: <http://www.pioneira.org.br/quem-somos-ob10t>. Acesso em: 13/10/2016.

⁶⁸ Em sua análise da penetração do protestantismo no Brasil, Marion Aubrée diz que o movimento pentecostal no seio de igrejas estabelecidas se dá por influência de um pentecostalismo nacional resultante de várias separações. Aubrée diz que é esse pentecostalismo ou pentecostalização que causa a divisão no seio da CBB. Além disso, julgava-se que “havia na igreja batista um relaxamento moral”, que podia ser ilustrado através do fato de que as mulheres estavam mais “bonitas e vaidosas”. Além disso, essa dinâmica interna, que Aubrée chama de neoevangélica, vai se ampliar até os dias atuais e constituir um contraponto ao desenvolvimento das missões estrangeiras, que desde então tem diminuído (tradução nossa): “il y a eu dans l'église baptiste un relâchement moral” que la plupart d'entre eux illustraient à travers le fait que les femmes y étaient “coquettes et vaniteuses”. Cette dynamique néo-évangélique interne est allée en s'amplifiant jusqu'aujourd'hui et elle a constitué un contrepoids au développement des missions étrangères qui, depuis, ont nettement diminué. (Texto em francês enviado por Marion Aubrée através de e-mail no dia 09/05/2017 às 20:55 durante estágio de doutorado sanduíche na EHESS/CÉSOR. L'étude des protestantismes brésiliens: du “désenchantement du monde” au “polycentrisme du mal”. publié en espagnol : “El estudio de los protestantismos brasileños : del

“O ‘Movimento de Renovação Espiritual’, como foi denominado na época, nada mais era que a manifestação do ‘Fenômeno Avivamento’ em curso. E, como tal, sem fronteiras denominacionais” “Logo, surgiram grupos de orações dentro das igrejas, buscando o que, para muitos, não se coadunava com as tradições daquelas igrejas: - o batismo com o Espírito Santo. A palavra de ordem era para que aqueles crentes ficassem dentro das suas igrejas e evitassem divisões. Continuassem orando com humildade e deixassem que o Espírito Santo fizesse a Obra, a fim de que um número, cada vez maior, entendesse a Mensagem que logo depois denominou-se ‘Renovação Espiritual’”⁶⁹.

Foram muitos os pastores pioneiros que participaram desse movimento que coincidiu com o surgimento de mais um ramo batista no Brasil: Rosivaldo Araújo, Gerson Vilas Boas, Enéas Tognini, Darci Guilherme Reis, Israel Afonso de Sousa, Joel Ferreira, René Pereira Feitosa, Elias Brito Sobrinho, Dalson Pinto Teixeira, Nivaldo Ferreira da Silva, Benjamim Maia, Antônio Barbosa Lima, Eclésio Menezes e diversos outros. Também de leigos, como Sinval Figueira, Dra. Naim de Abreu e Silva Leite, Major Silas Rocha, Tenente Marino Freire, Eugênio Dornas, Dra. Ana de Brito Vilela e muitos outros, por este País afora (História dos Batistas Nacionais, [s.d]⁷⁰).

Na primeira década do século XXI, a CBN já possuía igrejas em todos os Estados do Brasil. Em números “aproximados”, conforme dados da instituição, estavam com 2.882 (Igrejas/congregações/missões – somadas) e, também aproximadamente, 412.750 batistas nacionais. As Igrejas, somadas com congregações e missões, estão assim distribuídas por Estados (Primeira coluna = soma de Igrejas, Congregações e/ou missões; e a segunda coluna = número de batistas nacionais).

"desencantamiento del mundo" al "policentrismo del mal" (in) N. da Costa, V. Delecroix, E. Dianteill (orgs.) : Interpretar la modernidad religiosa : Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa, éd. del CLAEH, Buenos-Aires, 2007.

⁶⁹ Os Batistas Nacionais-Síntese Histórica. Disponível em: <http://www.ibnbutanta.com.br/a-convencao-batista-nacional-cbn>. Acesso em: 03/05/2017. Cf, Tognini, Enéas & Almeida, Silas L. de. História dos Batistas Nacionais. Brasília: Lerban, 2007.

⁷⁰ Disponível em: <http://cbn.org.br/downloads/historiadosbatistasnacionais.pdf>. Acesso em 14/10/2016.

<i>CBN-AM = 51 (4.400)</i>	<i>CBN-PE = 307 (28.000)</i>
<i>CBN-BA = 240 (35.000)</i>	<i>CBN-PI = 50 (8.000)</i>
<i>CBN-CE = 30 (1.900)</i>	<i>CBN-PR = 48 (4.500)</i>
<i>CBN-DF = 92 (30.000)</i>	<i>CBN-RJ = 310 (48.000)</i>
<i>CBN-ES = 85 (18.000)</i>	<i>CBN-RN = 19 (2.000)</i>
<i>CBN-GO = 40 (5.200)</i>	<i>CBN-RO/AC = 44 (10.000)</i>
<i>CBN-MA = 140 (8.000)</i>	<i>CBN-RR = 7 (750)</i>
<i>CBN-MG = 800 (140.000)</i>	<i>CBN-RS = 97 (13.000)</i>
<i>CBN-MS = 35 (2.700)</i>	<i>CBN-SC = 40 (4.600)</i>
<i>CBN-MT = 80 (9.000)</i>	<i>CBN-SE/AL = 101 (4.300)</i>
<i>CBN-PA/AP = 54 (4.600)</i>	<i>CBN-SP = 260 (45.000)</i>
<i>CBN-PB = 19 (1.700)</i>	<i>CBN-TO = 37 (4.100)</i>

Figura 5

Fonte: História dos Batistas Nacionais, [s.d], p. 284.

Conforme o quadro acima, o estado de Minas Gerais é o que possui maior número de batistas nacionais, com 140.000 adeptos, seguido do Rio de Janeiro, com 48.000 e São Paulo com 45.000. Isto representa algo em comum com a CBB, que tem na região sudeste uma maior presença.

d) A Convenção Batista Conservadora – CBC

Além da CBB, CBP e da CBN, há também a Convenção Batista Conservadora. Antes de pensarmos que esta seria fruto de uma tendência no seio da CBB, a CBC remonta sua origem à Missão de Örebro (Suécia), onde foi fundada⁷¹. Esta convenção possui uma ênfase mais explícita a doutrinas próprias do fundamentalismo como a “*inerrância* das Escrituras”. No Brasil possui sede no Sul, em Bagé/RS, onde concentra a maioria das igrejas. Foram dois os missionários fundadores da Igreja Batista Conservadora nessa localidade: John e Gertrud Siöberg. Além de Bagé, atuaram em outras cidades como Porto Alegre (RS).

⁷¹ Sobre missão Örebro e a atuação de missionários suecos no Brasil na Igreja Batista Independente, foi realizado uma extensiva pesquisa organizada por KAPPAUN, Marciano (Org.) – Da Suécia ao Brasil. Uma história missionária, Campinas, Batista Independente, 2012, (*apud* ALENCAR, 2013, p.54)

A missão de Örebro, na Suécia, traz algumas curiosidades. Não se trata de qualquer juízo de valor, mas utilizando uma metáfora da Bíblia, “acaso pode sair água doce e água amarga da mesma fonte”?⁷² O uso da metáfora é devido ao fato de esta missão ter originado movimentos díspares. Afinal, os dois missionários suecos, Berg e Vingren, que praticamente fundaram as Assembleias de Deus no Pará,⁷³ vieram dessa missão. Concomitantemente, outros missionários suecos fundaram a CBC e também foram responsáveis pela fundação da Convenção de Igrejas Batistas Independentes (CIBI). Ambas com características profundamente conservadoras e ao mesmo tempo pentecostais.

e) A Convenção Batista Independente

A CIBI está presente não só no Brasil, como em outros países da América Latina e da Europa e ainda da Janela 10/40⁷⁴. Fruto também da ação de missionários suecos, as Igrejas Batistas Independentes foram organizadas desde a chegada do missionário Erik Jansson em 1912, inclusive ao Sul do Brasil, na cidade de Guarani das Missões, RS. A história das Igrejas Batistas Independentes mostra que ao longo dos anos se desenvolveram com um forte espírito missionário e aos poucos foram se estruturando e organizando em convenções. A CIBI foi fundada em 1952, e através dela várias frentes missionárias foram abertas em diferentes estados do país e também de outros países latino-americanos, como Paraguai e Peru⁷⁵.

A CIBI é mais rigorosa quanto à questão doutrinária. Conforme estatuto prevê a admissão de igrejas que, além do óbvio para as igrejas protestantes de um modo geral — aceitem a Bíblia como regra de fé e prática —, reconheçam como fiel e verdadeira a exposição doutrinária contida nos “Princípios de Nossa Fé”, estejam em harmonia com as igrejas coirmãs e que participem com o “dízimo-dos-dízimos”, ofertas de missões e outras contribuições financeiras com objetivos missionários.

⁷² Tg 3,11. Lê-se: Carta de Tiago, capítulo 3, versículo 11.

⁷³ Para um maior aprofundamento dessa história, eis a tese de Gedeon Freire Alencar. *Assembleias Brasileira de Deus: teorização, história e tipologia*, 2012.

⁷⁴ O termo “Janela 10/40” originou-se com Luis Bush diretor International AD2000 & Beyond Movement durante a 2ª Conferência de Lausanne, em Manila, em Julho de 1989. Desde então, tem sido usado por Missiólogos e autoridades eclesiais no mundo. A área do mundo entre as latitudes 10 e 40 graus norte do Equador, no Hemisfério Oriental, cobrindo o Norte da África, Oriente Médio e Ásia. A janela cobre as áreas onde grande parte dos governos se opõem ao Cristianismo. Dentro da Janela 10-40 moram aproximadamente 3.5 bilhões de pessoas, 95% dos Povos Não Alcançados, 80% os mais pobres do Mundo, mas somente 10% da força missionária trabalham lá. Estes dados são fornecidos por agências missionárias: Disponível em: <http://www.missaoterra.com/1040.html> e <http://perspectivasbrasil.com/glossario/>. Acesso em: 03/02/2017.

⁷⁵ Disponível em: <http://www.cibi.org.br/quem/16-nh>. Acesso em 03/02/2017.

Como dito anteriormente, a CBI também é fruto da missão de Örebro, na Suécia. Segundo informações da CBI, três aspectos caracterizaram essa missão da qual a CBC parece ter se afastado:

- 1) forte ênfase em missões, sendo este o objetivo principal da cooperação entre as igrejas que integravam o quadro da missão;
- 2) aceitação do movimento carismático/pentecostal com incentivo à experiência de “batismo no Espírito Santo”;
- 3) a abertura para o ministério feminino: desde as escolas bíblicas, iniciadas em 1892, e o Seminário Teológico, em 1908, havia um espaço reservado para as mulheres se prepararem; inicialmente, foram aceitas para o trabalho de evangelistas e missionárias, mas na década de 60, também para a função pastoral⁷⁶.

O líder à frente deste movimento chamava-se John Ongman, quem fundou e organizou a Örebro Missionsforening com a finalidade de enviar missionários para evangelização de terras estrangeiras, ligando, assim, o seu nome aos dos pioneiros das missões modernas. Sobre sua compreensão acerca da doutrina pneumatológica (Espírito Santo), através de sua resumida declaração de fé, admite que o batismo no Espírito Santo é uma experiência definida, sendo uma operação distinta da obra e regeneração,⁷⁷ o que aponta uma afinidade com doutrinas pentecostais. Todavia, a CBI reúne duas características aparentemente antagônicas: o pentecostalismo e o fundamentalismo. Além disso, possui um forte ímpeto missionário.

f) Igrejas Sectárias⁷⁸

Além dessas mais expressivas entidades, outras correntes de batistas coexistem no cenário nacional, que resolvi chamar de sectárias, ainda que seja uma redundância, considerando a origem histórica dos batistas na Inglaterra e Holanda. É o caso das Igrejas Batistas Regulares, fundada em 1932, quando foi organizada a General Association of Regular Baptist Churches (GARBC) por batistas que se separaram da Convenção Batista do Norte, dos Estados Unidos, liderados por Howard C. Fulton. O liberalismo teológico foi o motivo principal para essa separação. A região norte do Brasil foi a primeira a receber, entre 1935 e 1936, os primeiros missionários, William A. Ross e Edward Guy McLain. A Primeira

⁷⁶ Disponível em: <http://www.cibi.org.br/quem/16-nh>. Acesso em 03/02/2017.

⁷⁷ Declaração de Fé das Igrejas Batistas Independentes - Cibi- Cibiesp. Disponível em: <http://www.cibiesp.org/quem-somos/declara%C3%A7%C3%A3o-de-f%C3%A9.html>. Acesso em: 03/05/2017.

⁷⁸ A razão do uso do termo “sectária” (de seitas) é devido à posição que tais igrejas possuem organizacionalmente sem vínculo com nenhuma estrutura ou órgão representativo de grande envergadura. No mínimo, possuem associações. São sectárias por diversos motivos, como insatisfação ou racha com algumas das convenções existentes, por motivos doutrinários ou quaisquer outros.

Igreja Batista Regular do Brasil foi em Juazeiro do Norte-CE. Em seguida, no nordeste, os missionários Carleton e Adelaide Mateus, em 1932, plantaram uma igreja em São José de Mipibu no estado do Rio Grande do Norte. Os batistas regulares se declaram conservadores, fundamentalistas e separatistas. As congregações variam doutrinariamente entre o calvinismo e o arminianismo, ou até mesmo nenhuma das correntes clássicas. Contudo, é o calvinismo que predomina. Rejeitam o pentecostalismo e qualquer de suas expressões. Em 2010, contava com mais de 700 congregações, 5 seminários, uma editora e vários acampamentos. Como destaque de sua presença marcante quanto ao restante do país, os campos do Rio Grande do Norte, Ceará e São Paulo. Os batistas regulares preservam o princípio histórico dos batistas quanto à autonomia da igreja local. Estas igrejas reúnem-se através de associações estaduais, e estas representam-se nacionalmente por meio da Associação de Igrejas Batistas Regulares do Brasil (AIBREB). Como expressão de um movimento, esse grupo considera que, para ser uma igreja batista regular, não é necessário estar ligado a qualquer associação, desde que mantenham os distintivos históricos dos batistas, sejam conservadoras, fundamentalistas e preservem a mesma doutrina e prática. Entretanto, qualquer igreja só pode associar-se à AIBREB se estiver ligada a uma das associações estaduais (Quem somos, 2010⁷⁹).

Ainda há os Batistas Renovados, que surgiram concomitantemente ao “Movimento de Renovação Espiritual”, que deu origem à CBN em 1964, na cidade de Araçatuba-SP⁸⁰. Também os batistas da Letônia, que vieram para o Brasil em 1892, criaram suas colônias e também fundaram suas primeiras comunidades. Isso no município de Orleans, em Santa Catarina, ao longo do Rio Novo e aos pés da serra de São Joaquim⁸¹. Na mesma onda desse grupo étnico, estão os batistas eslavos, predominantemente no Paraná, que é uma composição de russos, ucranianos e poloneses que chegaram ao Brasil entre 1926 e 1934, quando fundaram igrejas em São Paulo e Curitiba (Miranda, 2009).⁸²

Mais recentemente, surge, nesse campo religioso complexo, um outro ramo, denominado Igreja Batista Reformada, também de cunho fundamentalista. Ligada de forma representativa à Comunhão Reformada Batista no Brasil, que se caracteriza como “uma associação religiosa, sem fins lucrativos, organizada pela iniciativa de evangélicos brasileiros em 10 de junho de 2004, e reúne indivíduos que, mesmo em denominações diferentes, podem

⁷⁹ Disponível em: <https://batistaregular.wordpress.com/quem-somos/>. Acesso em: 14/10/2016.

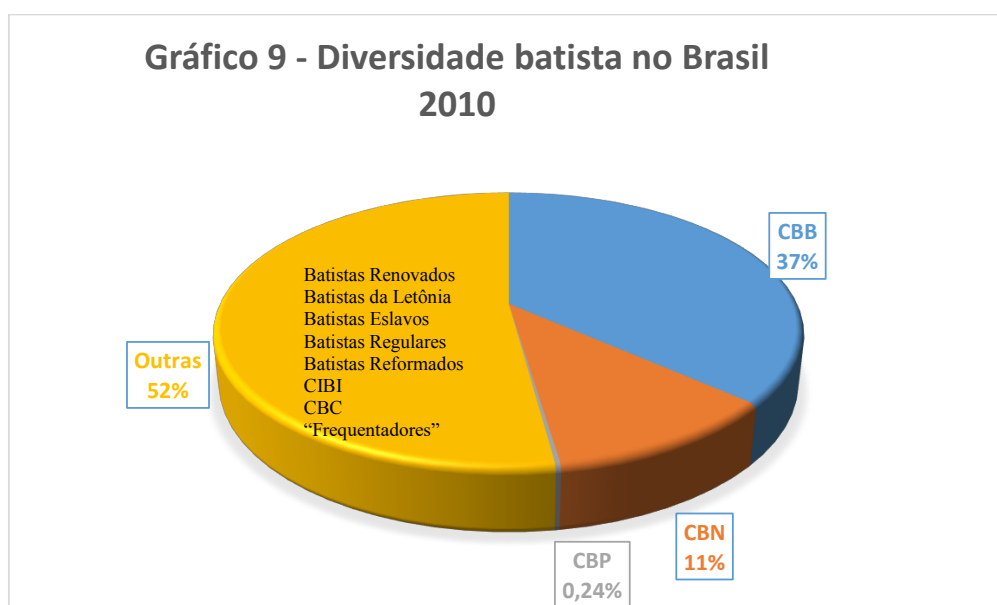
⁸⁰ Disponível em: <http://igrejabatistanet.com.br/novo/2015/08/30/a-historia-da-nossa-igreja/>. Acesso em: 14/10/2016.

⁸¹ Mais da história dos Batistas da Letônia em: <https://rionovo.wordpress.com/1992/07/11/breve-historico-dos-batistas-da-letonia/>. Acesso em 14/10/2016.

⁸² Batistas eslavos em Curitiba: religião e etnicidade. Revista Vernáculo, n. 23 e 24, 2009. Disponível em: <http://revistas.ufrpr.br/vernaculo/article/download/20862/13880>. Acesso em: 24/03/2017.

subscrever a “Confissão de Fé Batista de 1689” (Quem somos, 2013)⁸³. São calvinistas em sua doutrina e defendem um elo histórico e doutrinário com os princípios da reforma protestante do século XVI.

Esse mapeamento é válido no sentido de mostrar, por trás dos números, o cenário fragmentado e complexo da denominação batista no Brasil. Vejamos, no gráfico abaixo, essa representação:



Fonte: Livro do Mensageiro (CBB), 2011; Quem somos (CBN), [s.d]; Quem somos, 2010 (AIBREB); Nossa história, 2015 (IBR); Breve Histórico dos Batistas da Letônia, 1992; Quem somos (CRBB), 2013).

Estas informações, que apontam para uma realidade complexa deste subcampo do protestantismo, já seriam suficientes para construção de tipos ideais dos batistas em nível nacional, além de confirmar a hipótese de que os batistas não formam um bloco homogêneo.

3.2. Por uma tipologia batista em nível macro

Seguindo a linha weberiana bastante inovadora da construção de tipos ideais enquanto recurso metodológico para compreensão de uma realidade difusa e dinâmica, mediante o que já foi exposto, os batistas podem ser divididos em: batistas fundamentalistas, batistas pentecostais, batistas étnicos, batistas empreendedores e batistas heterodoxos. Essa tipologia abrange principalmente os batistas no Brasil e fazem intersecções das mais variadas possíveis,

⁸³ Disponível em: <http://crbb.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 18/10/2016.

como explicarei no final deste tópico. Deste modo, não se pretende, com essa tipologia, pressupor um isolamento entre os vários tipos de batistas no Brasil, como se houvesse uma igreja batista fundamentalista, uma pentecostal, uma étnica, uma empreendedora e uma heterodoxa. Isto pode até ocorrer em casos muito específicos, mas não é a regra.

a) Batistas fundamentalistas⁸⁴

Seria óbvio, diante do tópico anterior, dizer quem são os batistas fundamentalistas. Os batistas regulares e reformados, devido à sua característica hermética, seriam fáceis de identificar; no entanto, como diz Paulo Nogueira (2002), dificilmente uma igreja assume que é fundamentalista. A maioria dos grupos fundamentalistas rejeitam esse título. Se perguntássemos a algum membro dessas igrejas se ele é fundamentalista, a resposta na maioria das vezes seria: “sou um evangélico-bíblico”, “evangélico-conservador” ou um “crente das origens” (Nogueira, 2002). “O Fundamentalismo não só no Brasil mas também nos EUA, onde se originou, está disseminado entre as diversas igrejas protestantes e é propagado por diversas organizações para-eclesiásticas” (2002, p.32). Nogueira diz também que considerar o fundamentalismo como movimento periférico no Brasil é um equívoco. Além de ser uma das principais correntes no protestantismo brasileiro, a sua hermenêutica chega a influenciar de forma subterrânea a postura e leitura dos textos bíblicos de igrejas não fundamentalistas. Trata-se de uma questão de posicionamento, sobretudo em relação ao texto sagrado.

Uma característica desse fundamentalismo é, segundo Nogueira (2002), sua pouca criatividade e o não incentivo de reelaborações e, muito menos, contextualizações. Essa característica pode ser percebida tanto no Brasil quanto nos EUA. Uma das formas de se constatar isso é na produção literária desses grupos. No caso dos batistas, o fundamentalismo não foi sempre uma característica presente em toda sua história. Em compensação, alguns episódios foram de tamanha relevância e tomaram grandes proporções. Na segunda metade do século XIX, um movimento que influenciou muito a Convenção Batista do Sul dos EUA foi a controvérsia protagonizada pelos *landmarks*, sustentada especialmente por J. R. Graves, que procurou apoio para os *old landmarks*, ou seja: os marcos antigos. Alguns pontos iam de

⁸⁴ Procuo distinguir o termo “fundamentalista” de “conservador”, muito embora haja algumas aproximações. O fundamentalista tem uma ligação forte com o movimento que deu origem ao nome “fundamentalista” (*fundamentals*) e possui características muito peculiares deste movimento, como será destacado no decorrer deste tópico. O termo “conservador”, tal como observa Willaime, quando aplicado aos evangélicos, pode cometer equívocos, pois a relação do “convertido evangélico” com a sociedade ao seu redor a partir de uma forte inserção no meio de uma comunidade cristã pode gerar comportamentos conservadores e progressistas. Essas duas dimensões dependem da época e do contexto (2004, p.175).

encontro com o que havia de comum nas declarações acerca da autoridade contida nas confissões anteriores e posteriores aos landmarks, como por exemplo os pontos acerca da democracia e soberania da assembleia, características do congregacionalismo:

Cremos que o batismo, para ser válido, deve ser administrado pela autoridade de uma Igreja Batista Missionária Bíblica verdadeira e cremos que uma assim chamada Igreja Batista que recebe conscientemente imersão alheia não é uma Igreja Batista Bíblica e as suas ordenanças não são válidas (Lumpkin, 1950, p.380)⁸⁵.

A autoridade que pertencia a cada congregação foi transferida para uma só pessoa — o pastor — segundo a proposta dos landmarkistas. Historicamente, leigos celebravam ceia e realizavam batismos, sem que para isso fosse exigida a presença de um pastor. Atualmente, a maioria das igrejas batistas só admite que o pastor celebre tais ordenanças.⁸⁶

Um outro fato marcante foi o que a maioria dos analistas sobre o fundamentalismo concorda acerca do movimento que aconteceu também nos EUA e no meio batista (Willaime, 2006)⁸⁷. Segundo este autor, o termo “fundamentalismo” nasceu nos EUA, em terra protestante, em 1919, quando foi fundada a World’s Christian Fundamentals Association. Em 1920, Curtis Lee Laws, editor do jornal batista *The Watchman-Examiner*, designa como fundamentalistas todos aqueles que estivessem prontos para defender *The Fundamentals*. A *Testimony to the Truth*, doze fascículos de teologia, publicados de 1910 a 1915, contendo 90 artigos, sob a direção de uma quarentena de teólogos e homens das igrejas dos EUA e da Europa. No fundo, esse movimento foi uma reação contra o liberalismo protestante e contra o movimento *Social Gospel*⁸⁸. O ponto mais importante contido nesses fascículos era a defesa da “inerrância das Escrituras”, ou seja, não se admite nenhum erro nas Escrituras Sagradas, mesmo mediante interpretação (Willaime, 2006, p.523). Os impactos desse movimento no Brasil foram grandes, a começar pelos seminários teológicos e também nas igrejas.⁸⁹

⁸⁵ The Doctrinal Statement of the North American Baptist Association, 1950. In: LUMPKIN, William L. Op. Cit., p. 380.

⁸⁶ Ordenança é como os batistas interpretam a ceia e o batismo, ao contrário da Igreja Católica que interpreta tais rituais como sacramentos.

⁸⁷ In: *Encyclopédie du Protestantisme*, sous la direction de P. Gisel, Paris, Cerf - Genève, Labor et Fides, 2006, p.523.

⁸⁸ Outros autores, como Martin E. Marty, dirão, de forma mais generalizada, que o fundamentalismo é um tipo de reação religiosa contra toda forma de modernidade. In: *Dictionnaire critique de théologie*. Publié sous la Direction de Jean Yves Lacoste. Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 585.

⁸⁹ Sobre esse tema especificamente trato no terceiro capítulo da minha dissertação de mestrado. ALVARENGA, Leonardo G. “O povo livre do Senhor”: liberdade de consciência e instituição religiosa: tensões e contradições ocorridas na denominação batista / Leonardo Gonçalves de Alvarenga. São Bernardo. do Campo, 2005. Um outro texto que faz uma leitura crítica e coerente sobre esse movimento, principalmente sobre seus efeitos no Brasil, é de autoria de Alexandre Castro. *A sedução da Imaginação Terminal: Uma análise das práticas*

Os batistas possuem várias confissões de fé, e alguns documentos mais antigos afirmam que essa pluralidade seria uma forma de não sucumbir a uma única doutrina ou dogma (Lumpkin, 1969). Por isso, é no mínimo estranho, do ponto de vista histórico ou dos primeiros grupos, uma postura como essa, mas compreensível do ponto de vista sociorreligioso, principalmente pelo simples fato de os batistas terem sido, ao longo de sua história, defensores de princípios como os de liberdade de consciência e expressão. Por outro lado, no seio destes grupos separatistas, havia grupos de puritanos que se identificavam mais com doutrinas como da “inerrância” das Escrituras, predestinação e afins (Weber, 2004). Historicamente, os batistas já se caracterizavam pela pluralidade, como no caso da divisão entre “batistas gerais”⁹⁰ e “batistas particulares”⁹¹.

Claro que não pretendo enquadrar um grupo ou uma igreja só de batistas nesse tipo ideal, o que caracterizaria um reducionismo. Embora este tipo abranja mais explicitamente os batistas regulares e os batistas reformados, em determinados períodos, outros grupos como das igrejas filiadas à CBB foram e ainda são extremamente fundamentalistas⁹². Têm sido muito comuns nesse segmento, rachas e divisões causadas pela divergência doutrinária, em que a CBB acaba assumindo um lado, com uma postura extremamente fundamentalista, e em detrimento do seu papel, que é o de “viabilizar a cooperação entre as igrejas batistas no cumprimento de sua missão como comunidade local.”⁹³.

b) Batistas pentecostais

Este tipo pode ser melhor identificado a partir da década de 60, nas discussões e acontecimentos que culminaram no surgimento da CBN, em 1964. Em vários momentos, trouxe à tona esse episódio; por este motivo, não darei muitos detalhes aqui, a despeito da sua

discursivas do fundamentalismo americano. Rio de Janeiro: IERSAL, Horizontal Editora e Consultoria Ltda, 2003.

⁹⁰ Esta igreja era dirigida praticamente por leigos e sustentava a doutrina da morte expiatória de Cristo em favor de toda humanidade, ao contrário da proposta calvinista. Foi por isso que receberam o nome de batistas gerais. Depois de algum tempo liderando a congregação, Helwys foi preso e morto, tendo como sucessor John Mourton, também defensor da liberdade de consciência. Com o crescimento, as igrejas batistas gerais vieram a caracterizar-se por uma centralização administrativo-eclesiástica (Alvarenga, 2005, p.46)

⁹¹ Os batistas particulares receberam essa identificação pela crença no calvinismo, mais propriamente na doutrina da predestinação. A Confissão de Londres de 1644, por exemplo, é uma confissão dos batistas particulares (Alvarenga, 2005, p.79).

⁹² Em 2016, a editora Vida Nova organizou uma semana teológica, que contava com a participação de pelo menos dois nomes da denominação, Luiz Sayão (Biblista) e Jonas Madureira (Filósofo), que ocupavam altos cargos na denominação ou mesmo lecionavam em importantes instituições batistas. O tema do evento era: “Livre Exame sim. Livre Interpretação não”. Disponível em: <https://vidanova.com.br/editora/evento/livre-exame-sim-livre-interpretacao-nao>. Acesso em: 25/04/2017.

⁹³ Missão, Visão e Valores. Disponível em: <http://www.batistas.com/institucional/missao-visao-e-valores>. Acesso em: 17/11/2016.

importância para compreensão do dinamismo batista. Mas não é de agora que os batistas possuem essas características do movimento pentecostal no Brasil. Se num primeiro momento da história batista, em seu período de estabelecimento no país, trazia em suas práticas um *espírito* modernizante e republicano, centrado na doutrina e algumas outras características que os distinguem da igreja católica, a partir da década de 60, surge no cenário uma nova “ameaça” ao *habitus* ou jeito de ser batista até então: os pentecostais, e mais recentemente, os neopentecostais. Estes já demonstravam tendências de um crescimento maior que os protestantes tradicionais vinham tendo. Não demorou muito para que logo surgissem grupos e pessoas alegando experiências semelhantes às que existiam no interior do pentecostalismo, enquanto uma série de reprimendas dos grupos mais conservadores vinham à tona. No JB, foram publicados artigos com tom de advertência e preocupação intitulados: “Indícios de pentecostização dos batistas”⁹⁴; “O que é que há com o Movimento da Renovação Espiritual? Uma séria advertência”⁹⁵; “O Espírito une, não divide”⁹⁶; “Frutos da pentecostização dos batistas”⁹⁷; “Pentecostização dos batistas”⁹⁸; “Renovação ou Inovação?”⁹⁹. Desde então, muitas igrejas batistas passaram a se identificar com esse movimento de pentecostalização ou renovação, como queira, uma vez que a questão central era em torno da doutrina do Espírito Santo e a segunda bênção, o que era comum nas igrejas ditas pentecostais até então. A igreja, em nível nacional, que maior representa esse tipo ideal é a Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte¹⁰⁰, filiada à CBN.

c) Batistas étnicos

Estes tipos de batistas são mais fáceis de explicar, ainda que tenham sofrido mudanças consideráveis nos últimos anos. São considerados étnicos pela explícita preservação e identificação com sua cultura de origem (língua, costumes, estabelecimento de fronteiras), concomitantemente com as doutrinas. Em discussão das teorias da Etnicidade feitas por Poutignat e Streiff-Fenart, “tanto a língua, como território, ou outros atributos em comum, não podem ser fatores únicos pelos quais um grupo étnico forma fronteiras para distinguir-se dos demais grupos que estão à volta” (1998, p.163). Seria apenas o caso de serem

⁹⁴ JB, 12 de outubro de 1963, ed. 41.

⁹⁵ JB, 4 de janeiro de 1962, ed.1

⁹⁶ JB, 1 de fevereiro de 1964, ed.5

⁹⁷ JB, 21 de dezembro de 1963, e.51.

⁹⁸ JB, 15 de julho de 1963, ed.24.

⁹⁹ JB, 19 de outubro de 1963, ed.42

¹⁰⁰ PEREIRA, Reinaldo Arruda. Igreja Batista da Lagoinha, trajetória e identidade de uma corporação religiosa em processo de pentecostalização. São Bernardo do Campo, SP, 2011.

considerados atributos étnicos. O que poderia dar margem à interpretação de outros grupos nos quais os elementos étnicos estivessem presentes, ainda que de forma velada. Tais atributos são apenas marcadores de pertença a um grupo, por aqueles que reivindicam uma origem comum. (1998, p. 163). Todavia, estes grupos batistas fizeram questão de serem identificados por seu lugar de origem. Durante o final do século XIX e praticamente toda a primeira metade do século XX, havia entre os batistas no Brasil uma forte presença de componentes do estilo de vida americano (hinos, liturgia, presença de missionários, estruturas organizacionais e pedagógicas etc). Mendonça chama de “ideário messiânico norte-americano” esse laço que une os batistas no Brasil com os EUA (2002, p.13-14). Entretanto não havia um rótulo que os identificasse tal como ocorreu com outros batistas, a não ser algumas escolas que receberam o título de “escola americana”.

No caso dos batistas eslavos¹⁰¹, primeiro se instalaram em São Paulo e faziam parte de um grupo de pessoas que experimentavam dificuldades tanto materiais quanto “espirituais” na antiga União Soviética, afirma Miranda (2009). À luz do materialismo histórico dialético, isso seria previsível porquanto tais necessidades “espirituais” não poderiam estar desconexas do “mundo material”. Este período histórico na União Soviética foi marcado por mudanças significativas do ponto de vista social, político e econômico (stalinismo-trotskismo; independências das colônias, a criação do “cordão sanitário”¹⁰² pelos países capitalistas para conter a revolução etc). Certamente que este período pós-guerra e de guerra civil fez com que uma segunda leva de imigrantes viesse para o Brasil.¹⁰³

Um desses migrantes era um pastor batista chamado Simeon Molochenco, que foi aos poucos se estabelecendo e dirigiu-se à capital do estado a fim de estabelecer contato com missionários norte-americanos que lá estavam e que já haviam fundado o Colégio Batista

¹⁰¹ “Estes ‘eslavos’, constituídos de russos, ucranianos e poloneses, pouco compreendiam o português. Como as línguas de origem “eslava” são parecidas entre si, foi possível a conversação e emprego do próprio idioma de cada etnia em seus trabalhos religiosos. Assim todos conversavam utilizando as línguas russa, ucraniana e polonesa, deixando o português de lado”. In: Batistas eslavos em Curitiba: religião e etnicidade. Revista Vernáculo, n. 23 e 24, 2009. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/download/20862/13880>. Acesso em: 24/03/2017.

¹⁰² A função estratégica desse “cordão sanitário” era separar e impedir uma futura aliança entre as duas potências marginalizadas pelo sistema de Versalhes: a Alemanha vencida e a Rússia bolchevique. In: MELLO, Leonel Itaussu Almeida. A geopolítica do poder terrestre revisitada. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451994000300005. Acesso em: 24/03/2017.

¹⁰³ Segundo Cortês (1958): Há três períodos em que ocorreram imigrações em massa para o Brasil: o primeiro vai de 1887 a 98; o segundo, de 1905 a 14; e o terceiro se dá entre 1920 e 30. Eles correspondem, no geral, aos períodos de maior entrada de imigrantes russos no país. Houve altos e baixos nesse processo, devido a diferentes forças motoras. Esses pontos altos da imigração no Brasil correspondem também ao grande desenvolvimento da cultura cafeeira. In: Cortês, G.M. Migração e Colonização no Brasil. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1958. *Apud* Bitsenko, Anastassia. Imigração da Rússia para o Brasil: Visões do paraíso e do Inferno (1905-1914). Dissertação de mestrado defendida na Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2006.

Brasileiro. Em 1926, depois de usar as instalações do colégio, organizou a Primeira Igreja Evangélica Batista Russa de São Paulo e começou a desenvolver um trabalho missionário entre os eslavos (Miranda, 2009). Como resultado da política expansionista da igreja de São Paulo, logo chegou ao Paraná, e em Curitiba foi fundada a Congregação Eslava de Curitiba. Embora estes crentes eslavos tivessem começado a frequentar a Primeira Igreja Batista de Curitiba (recém-organizada), devido às dificuldades de comunicação, preferiram estabelecer fronteiras. Em princípio mantiveram a frequência no mesmo local, mas em horários distintos. Apenas na segunda metade da década de 40, adquiriram local próprio.

Com o crescimento, reascenderam os ânimos entre as diferentes etnias no seio da comunidade, e cada uma delas seguiu seu rumo. Contudo a primeira comunidade que se estabeleceu no Paraná continuou se identificando como eslava e realizando seus cultos na língua russa. Após a segunda guerra mundial, recebeu uma nova leva de imigrantes refugiados. Em 1955, a congregação, no auge do processo de institucionalização, organizou-se definitivamente como Primeira Igreja Evangélica Batista Eslava de Curitiba. A igreja não cresceu muito e aos poucos foi perdendo membros, principalmente os mais jovens, para as igrejas de língua portuguesa. Só então, a partir de 1970, a igreja começou a incorporar a língua portuguesa em parte da sua liturgia, conservando, porém, a língua materna. Com o intuito de não perder espaço no campo religioso, a igreja decidiu, em 1978, mudar o seu nome para Igreja Batista de Água Verde e também suas estratégias, voltando-se para um público mais heterogêneo. A concorrência e lutas por capitais simbólicos no campo religioso tornaram-se um imperativo que gradativamente foi esfacelando um passado que já não fazia tanto sentido e nem trazia resultados.

Além dos batistas eslavos que se instalaram em São Paulo e Curitiba, um outro grupo de batistas étnicos são os letos, reconhecidos como “batistas letos”¹⁰⁴. As igrejas com essa filiação concentram-se em cidades da região Sul e Sudeste. Suas origens remontam praticamente às mesmas dos eslavos, mas suas histórias são diferentes. Os primeiros migrantes chegaram ao Brasil para trabalhar em terras com agricultura. Antes disso, de acordo com uma matéria publicada no JB, de 9 de março de 1963, o Prof. Dr. K. Balodis, um economista da Letônia, tendo conhecido uma forte corrente migratória da Alemanha para o Brasil, veio junto para uma viagem de estudos no país. Ao chegar, conheceu uma Companhia

¹⁰⁴ Na matéria publicada no JB de 9 de março de 1963 (p.4), em ocasião de um discurso proferido pelo pastor Osvaldo Ronis perante a 45ª Assembleia da CBB, em 24 de janeiro do mesmo ano, em ocasião da passagem do 40º aniversário da fundação da colônia de Varpa, no estado de São Paulo, mediante autorização da assembleia em curso, o pastor Osvaldo faz referência ao que o missionário batista W. C. Taylor escreveu no JB sobre ter havido três formas de evangelização no Brasil: primeira, Junta de Richmond; segunda, a Convenção Batista Brasileira; terceira, a imigração leta.

Colonizadora em Santa Catarina, que permitiu ao economista identificar facilidades e caminhos para migrantes europeus. Isto fez com que ele tomasse a iniciativa de abrir caminhos para 25 famílias letas, que chegaram ao Brasil em 1890, quando fundaram a colônia de Rio Novo. Dentre os migrantes, achava-se um casal de batistas, Sr. J Arums e esposa. Em 1892, organizaram a Primeira Igreja Batista em Rio Novo, SC. Em 1895, fundaram a Igreja Batista Leta na Linha 11, Ijuí, RS. Outro grupo veio em 1906 à Nova Odessa, SP. E, então, o maior grupo de famílias se estabeleceu em Varpa, SP, no ano de 1922. Este foi considerado o movimento mais expressivo dos batistas letos, logo após a 1ª Guerra Mundial (1914-1918). Cerca de 2.500 batistas, em 5 levadas diferentes chegaram até as matas virgens do oeste do estado de São Paulo, onde fundaram a colônia de Varpa, a 600 quilômetros da capital e a 30 km de Sapezal, a mais próxima estação da E.F Sorocabana, na margem direita do Rio do Peixe (JB, 1963, p.4). Em 1950, nasceu, mediante esforços de cooperação e empreendimentos missionários, a Associação Batista Leta do Brasil – ABLB.

d) Batistas empreendedores

Para este tipo ideal de batistas, recorrerei a algumas conceituações clássicas da sociologia, principalmente weberiana e às análises recentes e contextualizadas feitas por Gedeon Alencar (2013) sobre as AD's, que podem ser aplicáveis aos batistas, respeitadas as devidas proporções¹⁰⁵.

Em primeiro lugar, empreendedor¹⁰⁶ é grosso modo quem se lança em projetos visando lucro, sucesso e inovação. Segundo Martes (2010)¹⁰⁷, dois autores da sociologia clássica interessam para compreensão deste termo: Schumpeter e Weber. Das relações entre economia e empreendedorismo, Martes (2010) aponta algumas características importantes, baseada nestes dois pensadores, para desenvolvermos neste tópico:

¹⁰⁵ As AD's podem ser consideradas filhas bastardas dos batistas não só por sua origem história ter se dado no seio de uma igreja batista, mas também pela conservação de algumas características próprias daquele movimento, como o congregacionalismo e a relativa autonomia das igrejas, porém com uma participação e presença populares muito mais intensas.

¹⁰⁶ “Nas últimas décadas, o termo empreendedorismo vem sendo largamente empregado nos estudos de Economia, Sociologia Econômica e Administração de Empresas. Nos Estados Unidos, apenas para citarmos um exemplo, há 48 *journals* acadêmicos sobre este tema. Entretanto, a expansão do uso foi acompanhada de uma certa frouxidão do conceito. Empreender não é mais uma atividade restrita à iniciativa privada, pois passou a englobar o Terceiro Setor e a Administração Pública; não mais circunscreve o espaço da inovação, mas também das mudanças adaptativas etc.

¹⁰⁷ MARTES, Ana Cristina Braga. Weber e Schumpeter: a ação econômica do empreendedor (2010). Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31572010000200005. Acesso em: 27/03/2017.

- a) quanto à metodologia, Schumpeter (e também Weber) definem o indivíduo (empreendedor) como unidade básica de análise;
- b) a inovação é o elemento dinâmico da economia, conseqüentemente o papel do empreendedor é fundamental na promoção do desenvolvimento econômico;
- c) o empresário inovador é um tipo específico de agente, diferente do mero capitalista, pois ele decide racionalmente com base em valores (inovação), mas também é guiado pela paixão (desejos e conquistas) e é, necessariamente, um líder;
- d) o aspecto institucional é duplamente fundamental: seja pelo apoio, seja pela oposição.

Destas características, podemos extrair alguns elementos importantes: inovação, paixão, liderança e o duplo aspecto institucional. Segundo Martes (2010), não foram poucos os trabalhos da sociologia clássica que se referiram ao empreendedorismo como o conflito fundamental do século XIX: inovação versus tradição. A modernidade seria, pois, um contraponto fundamental às sociedades tradicionais. Ao tratar das afinidades eletivas entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, Weber escreve:

"para saber quais as forças motrizes da expansão do capitalismo (moderno) não se precisa pôr em primeiro lugar a questão da origem das reservas monetárias valorizáveis como capital, e sim a questão do desenvolvimento do espírito capitalista [...] tal entrada em cena não foi pacífica. Uma onda de desconfiança, de ódio por vezes, sobretudo de indignação moral, levanta-se repetidamente contra o primeiro inovador [...] Dificilmente se permite reconhecer com suficiente imparcialidade que só uma extraordinária firmeza de caráter é capaz de resguardar um desses empresários 'novo estilo'... juntamente com a clarividência e capacidade de ação [...] lhes possibilitam angariar confiança desde logo indispensável dos clientes e operários [...] sobretudo para assumir o trabalho infinitamente mais intenso que agora é exigido do empresário e que é incompatível com um fácil gozo da vida - qualidades éticas, todavia, de um tipo especificamente diverso das que eram adequadas ao tradicionalismo de outrora" (Weber *apud* Martes, 2010, p.257).

Martes (2010, p.257) pontua cada uma das proposições extraídas desse pequeno trecho, das quais chamo atenção para algumas:

- a) esta mentalidade é desafiadora de aspectos cristalizados na ordem institucional existente, por definição;
- b) as qualidades individuais, ainda que sejam tomadas como tipos ideais, expressam fenômenos socialmente construídos: o empreendedor — tal como é aqui descrito — só é possível no capitalismo moderno;

- c) Weber enfatiza uma de suas mais importantes teses: o capitalista moderno reinveste e faz crescer sua empresa. É para isso que trabalha, e não para usufruir pessoalmente do lucro adquirido.

Portanto, podemos dizer que esse tipo ideal de batistas é fruto e consequência do capitalismo moderno. Um novo capitalismo que se configura especialmente após a Segunda Guerra Mundial. Além disso, embora essa mentalidade seja desafiadora dos “aspectos cristalizados” ou dos modos de ser batista até então, por não tocarem diretamente em aspectos doutrinários, são desafiadores conforme colocados em prática.

Guardadas as devidas proporções, assim como as Ad’s, os batistas cresceram, e com isso vieram alguns problemas. À medida que cresceram, e de forma assimétrica, como já vimos (algumas igrejas crescem mais do que outras), mais se burocratizam. Se comparadas ao mundo comercial, podemos dizer que há igrejas que se assemelham a pequenas lojas, com produtos bastante específicos, enquanto, de outro lado, estão as igrejas “shopping”, ou como Alencar classifica, “Templos shopping”¹⁰⁸. Fundada na racionalidade burocrática, obedecendo a leis, estatutos e processos.

“As relações econômicas são um detalhe da questão, pois umas das especificidades da racionalidade econômica ocidental, é que existe agora uma profissionalização nas empresas; há pessoas profissionalmente hábeis e outras inadequadas” (Alencar, 2013, p.84).

Neste sentido, há uma profissionalização das igrejas batistas no Brasil a partir da década de 60. Essa profissionalização permite que haja visões empreendedoras, com perfis extremamente carismáticos, como o caso emblemático do pastor Nilson do Amaral Fanini, da Primeira Igreja Batista de Niterói, 41 anos à frente desta megaigreja; e do outro lado, a onda dos movimentos de “crescimento de igrejas”. Ambos têm suas origens muito próximas do ponto de vista cronológico, como veremos.

Nilson do Amaral Fanini, segundo os batistas, foi considerado o maior evangelista no Brasil. Sua liderança e carisma chamavam atenção principalmente e, à luz dos conceitos até então colocados aqui sobre empreendedorismo, pelos resultados e pela inovação. Sobre os efeitos do carisma, Freund comenta que, para Weber:

¹⁰⁸ Algumas características do templo shopping, segundo Gedeon Alencar (2013) poderiam ser aplicadas aos batistas empreendedores e as suas grandes empresas religiosas: “o templo shopping é um não-lugar, por ser marca de impessoalidade”; “o templo shopping é plateia anônima, mero assistente” (p.256)..

O carisma é ruptura da continuidade, seja legal ou tradicional; ele quebra as instituições, põe em dúvida a ordem estabelecida e o constrangimento habitual, para recorrer a uma nova maneira de conceber as relações entre os homens. É ao mesmo tempo destruição e construção (*apud*, 1987, p.1969)

Sites populares de pesquisa classificam Fanini de pastor, teólogo, inclusive empresário.¹⁰⁹ Além de assumir vários cargos denominacionais, Fanini manteve um vínculo significativo com a mídia televisiva. Ele apresentou um programa chamado Reencontro¹¹⁰, exibido em 146 emissoras de TV no Brasil e 10 nos EUA. Embora não tenha sido o primeiro a lançar mão de recursos midiáticos no Brasil entre os protestantes/evangélicos, foi o primeiro a estar em rede nacional (Fajardo, 2015). Tais iniciativas não devem ser separadas do processo de formação do pastor/empresário Fanini. Nos anos 1950, fez seus estudos nos EUA, tendo voltado para visitas e atualizações no *Southwestern Baptist Theological Seminary* (em Fort Worth, Texas) em meados de 1960, quando estabeleceu contatos muito próximos com uma tendência que estava ganhando consistência no cenário sociocultural norte-americano: a igreja eletrônica. Inspirado no pastor norte-americano Billy Graham, Fanini seguiu o modelo de grandes eventos (chamados *crusades*) e de programas televisivos nos EUA pós-guerra. “Neste país, a pregação em meios de comunicação de massa consistiu nos anos 1960, em um fenômeno sociocultural de grande importância, com evidentes desenvolvimentos posteriores.” (Castro; Dusilek e Silva, 2016, p.82).

O pastor/empreendedor Fanini manteve relações políticas que o projetaram no cenário nacional, levando-o a obter até mesmo passaporte diplomático no governo de Fernando Henrique. Sempre conservador, ao lado de outros líderes denominacionais, mostrou-se simpático à ditadura militar em 1980, quando esteve com o presidente Figueiredo, manifestando apoio “moral e espiritual”¹¹¹ às medidas até então tomadas.

A PIBN chegou a ter 7 mil membros arrolados durante a liderança do pastor Fanini (Fajardo, 2015). De 1987 a 1992 foi proprietário da TV Rio, até a compra desta pela TV Record. Como nos conta Fajardo:

Na década de 80, na vitrine do protestantismo histórico televisivo, Fanini foi o personagem principal no mostruário. Portador de “notórias habilidades oratórias e organizativas, tom comedido e uma certa sobriedade nas técnicas manipulativas” (Assmann 1986:84), o líder batista ganhou certa notoriedade. (...) seu nome chegou

¹⁰⁹ Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Nilson_Fanini. Acesso em: 27/03/2017.

¹¹⁰ Criada em 1975, um ano após as conferências de Billy Graham no Brasil, a convite de Fenini, a “Associação Reencontro Obras Sociais e Educacionais, algo que hoje se aproximaria de uma ONG, entretanto Reencontro não atuou apenas nas áreas sociais e de educação, mas também como um ministério pessoal de Fanini. A Associação seria utilizada para realizações de cruzadas internacionais ao estilo Billy Graham e para a criação de programas de rádio e televisão” (Fajardo, 2015, p.307).

¹¹¹ Batistas vão ao presidente Figueiredo. JB, 7 de dezembro de 1980, Ed. 49, p.12.

até ser cogitado diversas vezes para candidato a presidência da República (2015, p.306)

O pastor Fanini representa um empreendedor à medida que consegue a contento estabelecer relações políticas e amigáveis, para alcançar seus objetivos, como nos conta Fajardo (2015) em uma análise elucidativa:

Fanini esteve no ar por uma emissora estatal, por conta da sua articulação pessoal para que a própria emissora fosse ao ar, e por conta do caráter amigável com que foi tratada a fundação de uma emissora pública. As emissoras estatais começaram a entrar em rede nacional, proporcionando assim o pioneirismo de Fanini ao ser o primeiro pastor a produzir um programa em rede nacional. No mês em que o programa foi ao ar, O Jornal Batista (12/10/1975) informa às localidades que o sinal era retransmitido pela TV Rio: “Pelos TV Gaúcha, canal 12, TV Caxias do Sul, canal 8, TV Imembuí, Santa Catarina, canal 12 e mais outras três estações de Pelotas, Erechim e Uruguaiana. Será retransmitido também pela TV Brasília.” Ou seja, no princípio, a “rede nacional” não era tão nacional assim, abrangendo algumas regiões em poucos estados do país. Fanini também apresentava o programa pela TV Rio Canal 13. As demais emissoras eram particulares, sendo assim o programa Reencontro não era gratuito O espaço era pago. Quem patrocinava o programa de Fanini? A resposta para esta indagação é relatada na edição de 12/10/1975 de O Jornal Batista, onde na capa se lê a seguinte manchete: “Industrial Gaúcho Patrocina Programa Evangélico de TV”, e com a foto de Adolfo Kepler Jr, proprietário da Fábrica Kepler Weber S.A, localizada na cidade de Panambi, Rio Grande do Sul, uma das maiores fábricas no Brasil na área de produtos e maquinário agrícola. Com cerca de mil funcionários, a empresa adotava práticas evangélicas no cotidiano, como frisa o jornal: “Há cultos uma vez por semana para todos que trabalham nas fábricas”. A matéria também colhe uma declaração de Fanini a respeito do patrocínio ao programa: “Nós usamos patrocinadores porque cremos que o negócio dos crentes, também é negócio de Deus”. O jornal apenas omitiu que o proprietário da Industrial Kepler era o sogro de Fanini.

A figura do pastor Fanini, ainda que real, é simbólica nesse tópico, para demonstrar esse tipo ideal de batistas que, a partir dele, vão surgindo ao longo dos anos. São líderes e igrejas que seguem, na maioria das vezes, carreira solo e servem como espelho para as igrejas menores por força do espírito competitivo do campo religioso. Tais líderes empreendedores e carismáticos e suas megacorporações funcionam como se fossem parâmetros para o surgimento de novos líderes e crescimento das igrejas. Podemos citar outros exemplos de líderes que ergueram seu pequeno império, fizeram articulações políticas e até mesmo se destacaram positiva ou negativamente no cenário nacional. Igrejas Batistas como Morumbi (pastor Ary Veloso - falecido), Primeira Igreja Batista de Curitiba (Paschoal Piragine jr - vivo) etc. Importante frisar que, em sua maioria, essas igrejas procuram seguir modelos importados de outros países, de outras igrejas e líderes que foram bem-sucedidos. Esses

modelos não são permanentes e tendem a mudar de acordo com as demandas socioculturais e o mercado religioso.

Deixando momentaneamente a figura do líder carismático, com características mais voltadas para um isolamento ou carreira solo, uma outra tendência que aponta para o empreendedorismo entre os batistas foi o que chamarei de “onda do movimento de crescimento de igrejas”. Sobre este assunto, o teólogo e filósofo Luis Longuini¹¹² faz uma importante análise histórica e genealógica, que permite uma compreensão das continuidades e descontinuidades desse movimento. Ele diz que essa onda de crescimento de igrejas teve suas raízes em 1955, com o missionário na Índia, Donald McGavran, que publicou um livro intitulado *The Bridges of God* (As Pontes de Deus). O então chamado movimento de crescimento de igrejas teve sequência e desdobramentos incomensuráveis, através do seu discípulo Peter Wagner, que tomaram corpo e tornaram-se mundialmente conhecidas pelo trabalho da Escola de Missões do Seminário Teológico Fuller, de Pasadena, Califórnia, EUA (Longuini, 2002). De acordo com Longuini, a ideia central do Movimento é o “princípio de unidades homogêneas”, assim descrito por McGavran: “as pessoas gostam de ser cristãs, sem ter que cruzar barreiras raciais, linguísticas ou socioeconômicas” (*apud* Longuini, 2002). Os desdobramentos mais recentes dessa onda ou movimento deitam raízes no chamado “avivamento coreano”. Dos asiáticos foi herdada a ideia de “grupos familiares” ou “igreja em células”; com um pouco mais de especificidade, alguns modelos se destacaram: Rede Ministerial, G-12, grupos familiares, grupos de comunhão, grupos de discipulado, igreja celular, igreja com propósitos, e assim por diante. Longuini também destaca o pano de fundo desses movimentos:

O pano de fundo ou o lastro cultural que dá sustentação a esses movimentos é o “american way of life” (estilo de vida americano), travestido, em alguns casos, do “korean way of life” (estilo de vida coreano). Todos esses movimentos orientam-se pela ideia de quantidade, e não de qualidade – o estilo capitalista de acúmulo e crescimento passa a ser entendido como valor teológico. O que importa é construir megaigrejas. Igreja grande é sinônimo de bênção e sucesso (2002).

Um exemplo, dentre muitos outros, dessas igrejas que obtiveram êxito mediante o uso desses métodos de crescimento foi a Primeira Igreja Batista de São José dos Campos, que atualmente mudou seu nome, por uma questão estratégica, para “Igreja da Cidade”. A igreja possui várias filiais divididas pela região de São José dos Campos e outras cidades de São Paulo. Estão presentes em 5 diferentes lugares em São José dos Campos e em mais 17 outras cidades

¹¹² Neto, L. L. Teorias sobre crescimento da igreja: uma análise crítica na perspectiva missiológico-pastoral (2002). Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/278/teorias-sobre-crescimento-da-igreja>. Acesso em: 27/03/2017.

da região e 3 cidades em outros estados¹¹³. Sua política também é expansionista. Reunindo todas as filiais, a igreja possui em torno de 14 mil membros e quase 1500 células. O pastor Carlito Paes, natural de Macaé, RJ, é um visionário que adotou um dos métodos de crescimento, denominado “Igreja com Propósitos”, inspirado no modelo da Igreja de Saddleback, uma megaigreja filiada à Southern Baptist Convention, localizada no sul da Califórnia, EUA, e que também adota esse modelo de filiais. O pastor Rick Warren é um líder carismático que fundou a igreja e continua em sua liderança até os dias atuais. Com enorme influência também no cenário político, Warren conseguiu reunir em agosto de 2008 os dois candidatos a presidência da república nos EUA: John McCain e Barack Obama. Encontro que recebeu o título de Civil Forum on the Presidency e foi transmitido ao vivo, direto do salão de reuniões da igreja, custando, a cada participante, o valor aproximado de \$ 1000,00 (mil dólares)¹¹⁴.

A IC declara em sua página oficial: “nossa mudança e crescimento refletem nosso movimento, nossa evolução e nosso dinamismo”¹¹⁵. Assim como hoje, ao entrar numa empresa, seja de qual ramo for, que esteja devidamente atualizada, veremos a “visão” e “missão” estampados em algum lugar estratégico, para que não só os funcionários, mas também visitantes conheçam o perfil daquela empresa. Assim acontece com as igrejas que aderem, dentre outros, ao modelo “Igreja com Propósitos”. Cada igreja deve possuir e deixar à vista de todos sua visão e missão. Com a IC não é diferente. Além disso, a igreja também reconhece que segue uma tendência, a qual considera como global: “Em especial na Europa e Estados Unidos, as igrejas históricas, muitas delas batistas, estão vivendo um novo momento. Estas igrejas estão mudando de nome e expandindo sua influência com a abertura de novos campi e igrejas”¹¹⁶. Essas características podem e devem ser compreendidas à luz da racionalização weberiana, uma racionalidade instrumental (Zweckrationalität), ou seja, da racionalidade dos meios em relação a um fim qualquer em vista de uma maior eficácia e rendimento (Freund, 1968, p.16)¹¹⁷.

Uma grande diferença entre este movimento, que também está imbuído no contexto do empreendedorismo, e o primeiro exemplo que demos é que aquele se deu em torno da figura carismática do seu líder, Nilson do Amaral Fanini. Uma “gerontocracia” (Alencar, 2013, p.86) dominante. A legalidade carismática é da pessoa do líder, não da instituição. Já no caso das ondas de crescimento ou modelos de crescimento, embora a figura do líder seja primordial, há

¹¹³ Disponível em: <http://igrejadacidade.net/sobre/>. Acesso em 27/03/2017.

¹¹⁴ Disponível em: https://web.archive.org/web/20080722194652/http://www.latimes.com/news/local/orange/la-me-saddleback22-2008jul22_0,4225424.story?track=rss. Acesso em: 27/03/2017.

¹¹⁵ Disponível em: <http://igrejadacidade.net/sobre/>. Acesso em 27/03/2017.

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ FREUND, Julien. Sociologie de Max Weber. PUF, Paris, 1968.

um maior compartilhamento de tarefas, sem o qual o produto adquirido não teria êxito. O líder tem o papel de convencer seus clientes de que o produto vale a pena e possui uma aura de santidade (“espírito do capitalismo”¹¹⁸), ou que seus resultados serão duradouros. Não há dúvidas, repito, de que as igrejas que conseguem obter êxito (crescer burocraticamente e numericamente) tornam-se modelos para as demais, tal qual acontece no “mundo secular” capitalizado. O empreendedor de sucesso torna-se a grande referência ou estímulo para que outros cheguem ao mesmo patamar. A grande questão é que, assim como na lógica capitalista competitiva, as condições não são as mesmas para todos, e o processo histórico desigual na maioria dos casos culminará na frustração de muitos¹¹⁹.

e) Batistas heterodoxos

Por que heterodoxo? O termo ficou mais conhecido pela sociologia através do sociólogo marxista da religião, Michael Löwy. Inspirado provavelmente naquele que foi seu orientador no período de doutorado na França, Lucien Goldmann, no início da década de 60. O uso do termo é utilizado sobretudo para designar alguns autores que Löwy considera como marxistas “heterodoxos”, cujas interpretações sobre os fenômenos religiosos são bastante inovadoras em relação aos “clássicos”. O próprio Löwy pode ser considerado um marxista heterodoxo. O autor também escreveu um livro sobre os “judeus heterodoxos”, dedicado a autores como Walter Benjamin e Hanna Arendt, o qual é o ponto de partida para compreensão do termo.

Em 2016, o historiador, cientista da religião e teólogo, Fábio Py, escreveu sua tese no lastro do pensamento de Michael Löwy, sobre uma personagem batista esquecida na história, Lauro Bretones, “um protestante heterodoxo no Brasil de 1948 a 1966”. O termo heterodoxo possui uma conotação de crítica à modernidade e, em certa medida, um apelo romântico no sentido claro deste movimento. Mas o que seria esse romantismo? Primeiramente, uma crítica à modernidade e uma idealização do passado com as tradições comunitárias. Também, segundo John Ginzburg, o romantismo seria uma forma de posicionar-se no mundo, outrossim, “uma emergência histórica e sociocultural” (*apud* Py, 2016, p.108). Entretanto, há um antigo e um novo romantismo. O antigo, mais posicionado a ideais liberais é contrastado pelo novo, que, segundo Löwy, é mais “uma crítica à modernidade capitalista, elaborada por

¹¹⁸ “Conduta de vida eticamente aceita” (Weber, 2004, p.45)

¹¹⁹ Uma pesquisa empírica futura poderia mediante entrevistas com seminaristas investigar a motivação dos mesmos em frequentar um seminário e quais suas referências. A fim de testar a hipótese de serem ou não motivados pelo êxito dos empreendedores “espirituais” e suas megas “corporações” eclesiais.

valores sociais, éticos, culturais ou religiosos pré-capitalistas, sendo, em última análise uma tentativa desesperada de reencantar o mundo” (*apud* Py, 2016, p.109). Grosso modo, ser heterodoxo é ter um posicionamento crítico à modernidade capitalista sem deixar de lado o passado, não como um mero modelo, antes como inspiração, reconhecendo seus limites, construções e valores. O heterodoxo não segue a corrente habitual nem, muito menos, é um conservador com pretensões de repetir o passado.

Entre os batistas, essa classificação se aplica a uma minoria e, até mesmo por isso, quando institucionalmente assumido, não conta com uma adesão em massa. Geralmente, esses tipos de batistas são como vozes dissonantes em pequenos grupos de gente mais intelectualizada ou escolarizada, mas nem sempre. Um nome para ser lembrado é o do já mencionado Lauro Bretones (1948-1956). Além dele, outras personagens tão importantes quanto, foram David Malta Nascimento, Himain Lacerda e Hécio Lessa (Py, 2016). Todos eles fizeram parte do movimento “Diretriz Evangélica”, que teve como impulsionador o Congresso da Mocidade Batista, organizado por Lauro Bretones, em 1948. Em uma carta escrita por David Malta Nascimento, seminarista até então, neste mesmo ano, considera Lauro Bretones como “voz ativa e destemida de cristão e patriota que conclamou os homens livres desta terra para defesa da nossa constituição (...) Repetem-se no presente as arbitrariedades do passado. Atentam-se, em 1948, contra os direitos da minoria” (*apud* Py, 2016, p. 63). Estes eram, portanto, vozes dissonantes. Este movimento “Diretriz Evangélica”, que fora muito bem explorado e profundamente analisado por Py (2016), pode ser resumido tanto nas declarações de David Malta Nascimento quanto nas do seu idealizador Lauro Bretones, e servem de parâmetro para todos os movimentos que subsequentemente ecoarão tais posturas no seio dos batistas:

“O movimento Diretriz Evangélica nasce da necessidade que temos de ordenar, intensificar e desenvolver o nosso testemunho cristão na sociedade. Chegamos à conclusão de que, face à responsabilidade decorrente da nossa aceitação de mensagem cristã, impõe-se o nosso envolvimento na realidade que nos cerca, para aí, há um tempo, proclamarmos a mensagem de redenção individual e darmos o testemunho do Evangelho e seus princípios, para transformação das estruturas sociais para justiça do Reino. O movimento Diretriz Evangélica, deste modo, propõe-se a estudar, à luz da Teologia Cristã, formas novas de ação, para levar o testemunho da fé ao homem e à sociedade. Assim, o Movimento Diretriz Evangélica surge com as seguintes finalidades e objetivos:

- 1 – Estudar a natureza e alcance da nossa responsabilidade, como cristãos, frente aos problemas com que se defronta a sociedade moderna;
- 2 – Estudar profundamente as bases teológicas e bíblicas que fundamentam a nossa ação cristã no mundo;
- 3 – Analisar o homem e a sociedade contemporâneos, transmitindo-lhes a mensagem cristã, como único meio de redenção individual e coletiva;

4 – Levar o Evangelismo Brasileiro a tomar consciência de sua missão na atual conjuntura nacional.”

Ao comentar esse fragmento, Py (2016) salienta a importância de compreender seu conteúdo à luz da conjuntura em que vivia o Brasil naquele momento, inclusive em relação à Ditadura Militar e ao apoio que a liderança mais conservadora dava a tal governo, conforme já abordado no caso do pastor Nilson do Amaral Fanini. Em vista disso, como analisa Py, nestes fragmentos “se esboça o envolvimento na sociedade, com a luta por ‘conscientização’, ‘responsabilidade sobre os problemas sociais’, e ‘redenção’/ ‘transformações coletivas’.” (2016, p.72). Estas são, portanto, características dos batistas heterodoxos, cuja representação pode ser encontrada nessas personagens históricas e no movimento denominado “Diretriz Evangélica”, mas não exclusivamente.

Como dito no início deste tópico, não há uma igreja ou instituição que represente este tipo ideal de batistas, pois, de certa forma, será contra o instituído. Este tipo ideal de batistas está em movimentos como, por exemplo, a recém-fundada, em 26 de abril de 2005, em Maceió-AL, Aliança de Batistas do Brasil. Uma organização de caráter ecumênico que valoriza ao mesmo tempo os princípios sob os quais historicamente os batistas se formaram, como liberdade de consciência, livre exame das Escrituras, liberdade de cada congregação e também de expressão. Além destes, outros princípios se aproximam do movimento “Diretriz Evangélica”, tais como: a) “Defender a causa dos empobrecidos e proscritos da sociedade”; b) “Lutar pela justiça com e para os oprimidos”; c) “Empreender todos os esforços necessários para o cuidado do planeta”; d) “Trabalhar incansavelmente em prol da paz com justiça”. (Quem somos, 2016)¹²⁰. O movimento da ABB é, em certa medida, um protesto ao conservadorismo presente na CBB e uma resposta às demandas sociais crescentes por justiça social, relação e igualdade de gênero etc.

As tipologias formuladas podem, então, esquematicamente, serem resumidas assim:

¹²⁰ Quem somos. Disponível em: <http://www.aliancadedebatistasdobrasil.com/p/quem-somos.html>. Acesso em: 30/03/2017.

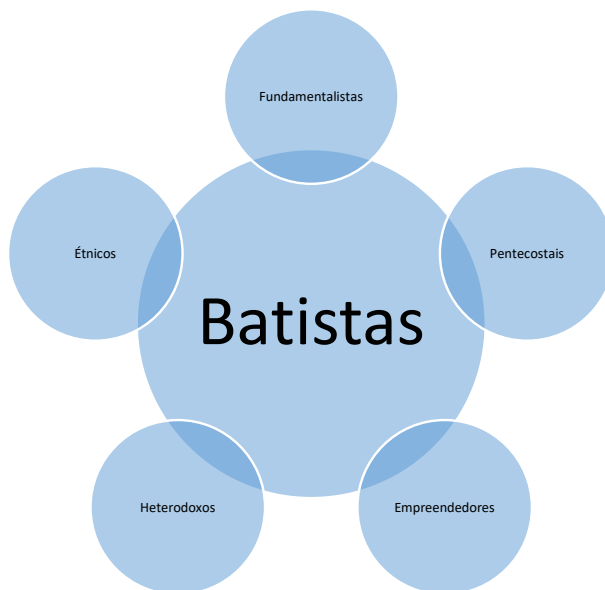


Figura 6

Há limites nessas tipologias? Sim, toda tipologia é uma tentativa de enquadramento de uma realidade dinâmica e difusa e não pretende esgotar outras possibilidades de análise. “Weber nega que o conhecimento possa ser uma reprodução ou uma cópia integral da realidade, tanto no sentido de extensão, cômoda compreensão. O real é infinito e inesgotável” (Freund, *apud* Alencar, 2013, p.64). Quando se trata do fenômeno religioso, então:

“...este muito mais fugaz e mutável. Sempre que um estudo elabora padrões, delimita espaços e estabelece modelos, chega com algum atraso, pois naturalmente o fenômeno religioso já tomou outra formulação, se alterou, se complexificou” (Alencar, 2013, p. 64).

O objetivo, então, destas tipologias é a de construir um “todo inteligente”, reconhecendo a fugacidade dessa realidade, que o tempo todo estamos chamando de dinâmica. Logo, essa tentativa é, ao mesmo tempo, “um ponto de partida” e um “ponto de chegada” de todo processo de reflexão e de investigação (Alencar, 2013, p.65).

3.3. Um ethos dos batistas no Brasil: é possível?

A tarefa de apresentar um *ethos*¹²¹ dos batistas não é das mais fáceis, haja vista as construções de tipos ideais elaboradas com base na complexidade deste campo, especialmente

¹²¹ O sentido de *ethos* aqui utilizado é o mesmo adotado por Weber (2004): No movimento de definir o espírito do capitalismo, Weber o classifica como um *ethos*, para logo adiante definir o que é isso nos seguintes termos:

a partir da segunda metade do século XX. Uma vez que os batistas se fragmentaram em outros segmentos com a mesma denominação, esta tarefa fica mais difícil. Por isso, nos deteremos ao período que compreende a sua chegada ao Brasil até o fim da primeira metade do referido século, em que as mudanças foram tímidas ou subterrâneas. Mesmo assim, esse *ethos* não corresponde a uma identidade.

Sob influência tanto dos separatistas ingleses do século XVII quanto dos anabatistas, os batistas, de um modo mais amplo, trazem na bagagem um mar de complexidade. Os separatistas ingleses, a maioria puritanos, eram calvinistas na sua forma de pensar; enquanto os anabatistas possuíam uma forte influência do arminianismo, doutrina segundo a qual acredita-se na liberdade do indivíduo em matéria de salvação. Todavia, o modo de pensar dos anabatistas também trazia alguma influência do calvinismo em relação à tarefa educacional da igreja como estratégia para transmissão das suas doutrinas. Além disso, herdou-se também dos anabatistas a ênfase na conversão individual (Hewitt, 1993; Esperandio, 2005).

O subjetivismo da experiência religiosa, que veio a ser a base fundamental para liberdade de consciência, estava presente entre os separatistas ingleses enquanto conduziam suas vidas sob a “luz interior”. Max Weber comenta que:

As seitas batistas (...) levaram a cabo a desvalorização mais radical de todos os sacramentos como meios de salvação, obtendo com isso a racionalização religiosa do mundo na sua forma mais intensa. Só a “luz interior” da revelação contínua poderia capacitar alguém de fato para compreender até as revelações bíblicas de Deus (2004, p. 133).

Essa noção de “luz interior” como norteadora das ações é de suma importância para a percepção de que havia entre os separatistas uma ênfase, não desprezível, acerca da liberdade de consciência, mesmo que o texto sagrado fosse considerado como norma.

A teologia dos separatistas não sucumbia à possibilidade de um “Deus” preso a um conceito ou doutrina. Esse “Deus” se revela a cada indivíduo, sem necessidade de intermediários. Cada indivíduo realiza livremente esse *câmbio-feliz*¹²², que dá a ele liberdade frente às imposições externas. Numa de suas primeiras confissões, a ala batista dos separatistas afirmava:

“um determinado estilo de vida regido por normas e folhado a ética”. Evidentemente, uma definição dessas confere um sentido forte à palavra *ethos*. Em sentido fraco, *ethos* é termo genérico que vem usado frouxamente para designar um conjunto impressionístico de traços tidos como “característicos” de um grupo ou círculo social ou mesmo de um povo. In: WEBER, M. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 283-284.

¹²² L’angleterre radicale (XVII siècle). In: Encyclopédie du Protestantisme. Paris: Cerf : Labor et Fides, 1995. 1710p., il., p. 877.

É dever do magistrado proteger a liberdade das consciências dos homens (...) pois sem ela todas as outras liberdades nem merecem ser mencionadas (...) Nem podemos impedir que seja feito o que nosso entendimento e consciência nos obrigam a fazer (...) se qualquer homem impuser sobre nós aquilo que não vemos ser mandado por nosso Senhor Jesus Cristo, preferimos morrer (...), mil mortes a fazer qualquer coisa (...), contra a luz de nossa consciência. (Bettenson, 2001, p. 345)

As ameaças à liberdade eram provenientes do estado e da igreja, ambos aliados e ocupados em manter o status de representante legal do sagrado em território por eles dominado. Destarte, os separatistas ingleses acreditavam que não mais podiam comungar ao lado ou dividir o mesmo espaço com aqueles que permaneciam na Igreja Estatal, pelo fato de terem de submeter suas consciências a uma doutrina que não era fruto de reflexão pessoal.

De suas origens na Inglaterra e na Holanda, os batistas migraram para Nova Inglaterra, que mais tarde viria a se tornar os Estados Unidos da América. Essa mudança foi crucial para uma maior complexidade do pensamento batista. Em 1635, foi fundada a primeira Igreja Batista nas Américas. Essas igrejas já divergiam em questões doutrinárias.

Enquanto os dois grupos de igrejas batistas (geral e particular - arminianos e calvinistas) na Inglaterra conseguiram se unir em 1813, formando a 'General Union', [...] as igrejas batistas dos Estados Unidos aos poucos iam se dividindo em várias convenções, ficando cada vez mais separadas umas das outras em alguns aspectos de prática e doutrina (Hewitt, 1993, p.11).

No Brasil, como já foi dito, chegaram entre os anos de 1871 e 1881, através dos missionários ligados à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos. Marcados pelo "ideário landmarkista¹²³", os primeiros batistas no Brasil davam ênfase à conversão individual e faziam uso de uma hermenêutica fundamentalista (Esperandio, 2005). A ideia de contornos fundamentalistas americanos é a que molda a eclesiologia e a apologética da igreja batista brasileira (Py, 2016, p. 59) nesse primeiro período até o fim da primeira metade do século XX. Entretanto, a despeito da influência landmarkista, o que caracterizava a organização das igrejas batistas no Brasil era sua diversidade (Santos, 2003). Além do mais, as doutrinas batistas possuíam uma forte ligação com os princípios liberais¹²⁴. Para Teixeira (1989), a prática batista brasileira é "nitidamente norte-americana" e com características de uma doutrina anistórica, acultural e sectária.

A diversidade da eclesiologia batista tem sido marcada pela iniciativa de um espírito de cooperação, mediada por uma convenção com intuito de viabilizar a unidade entre as

¹²³ *Old landmarks*, ou seja: os marcos antigos.

¹²⁴ Cf. AZEVEDO, Israel Belo. *A Celebração do Indivíduo. A Formação do Pensamento Batista brasileiro*. Piracicaba-SP; São Paulo: Editora Exodus; Editora UNIMEP, 1996.

igrejas. Grosso modo, essa estrutura não permite que nenhum governo central seja capaz de decidir e arbitrar nas determinações ditadas pelas igrejas locais. Com um modo democrático de governar, nem mesmo seu líder pode decidir, sem que para isso tenha que passar por votação em assembleia convocada pela própria comunidade. De acordo com Azevedo, “no autoelogio dos batistas, eles são campeões da democracia representativa e se orgulham de a praticar no dia a dia da sua igreja, cujo “governo é uma pura democracia”. (1996, p. 307). É evidente que na prática a realidade é outra, como se tem visto em diferentes momentos da história dos batistas¹²⁵.

Os batistas filiados à CBB possuem alguns princípios gerais¹²⁶ que regem em tese seu funcionamento. São eles:

1. A aceitação das Escrituras Sagradas como única regra de fé e conduta.
2. O conceito de igreja como sendo uma comunidade local democrática e autônoma, formada de pessoas regeneradas e bíblicamente batizadas.
3. A separação entre igreja e estado.
4. A absoluta liberdade de consciência.
5. A responsabilidade individual diante de Deus.
6. A autenticidade e apostolicidade das igrejas¹²⁷.

Tais princípios foram definidos em 1982 e tinham a finalidade de distinguir os batistas de outras confissões religiosas (Py, 2016). Tal intuito sempre esteve presente na história das confissões batistas de fé, como assinala Lumpkin (1969).

Ao longo da sua história, as igrejas batistas tiveram alguns conflitos em torno de sua convenção (CBB), que deixou de ser uma intermediária para exercer jurisdição sobre as igrejas a ela filiadas, contrariando seu princípio de autonomia.

¹²⁵ Alexandre de Carvalho Castro escreveu um opúsculo sobre o fundamentalismo norte-americano, implantado no século XX no seio da Convenção Batista do Sul dos EUA (Southern Baptist Convention) cuja essência foi totalmente antidemocrática. In: A sedução da Imaginação Terminal: Uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano. Rio de Janeiro: IERSAL, Horizontal Editora e Consultoria Ltda, 2003. O caso da divisão na década de 60, no seio da CBB é um outro exemplo da inoperatividade do princípio democrático entre os batistas majoritários.

¹²⁶ Segundo E.Y. Mullins, teólogo batista norte-americano (1860-1928), os princípios batistas chegam a formar um sistema coerente de pensamento. Mullins publicou, em 1908, uma interpretação da fé batista, intitulada “Os axiomas da Religião”. Ele comparou os princípios batistas com os axiomas da geometria. Em lugar de serem pensamentos avulsos, os princípios batistas são harmoniosos entre si e formam uma interpretação coerente da fé cristã. Neste sentido, a competência do indivíduo que fundamenta a liberdade de consciência como um axioma geométrico confere com os demais princípios batistas. Aquilo que os batistas ensinam sobre o indivíduo coexistir com sua afirmação de livre interpretação das Escrituras. Seguindo a mesma lógica, os batistas afirmam que a Igreja é uma organização de crentes, voluntariamente formada e democraticamente governada. O crente recebe a salvação mediante sua experiência pessoal com Jesus Cristo.

¹²⁷ Impacto – Realidade Batista. Conselho de Coordenação da Convenção Batista Fluminense, Niterói-RJ, 2001, p. 22.

Ao longo do tempo, o processo de centralização das normas e diretrizes batistas foi sendo costurado, até porque, se a comunidade local é autônoma, não tem que se submeter à jurisdição da CBB. Assim, com o passar do tempo, as relações e os conflitos religiosos vão se desenvolvendo em volta da CBB, que, aos poucos, vem se colocando hegemonicamente sobre as comunidades batistas, anexando a elas uma série de organismos, escolas, faculdades e seminários. Pode-se dizer que a CBB passara pelo processo contínuo de construção no tempo, ampliando a postura proselitista batista, ajudando a fornecer quadros às elites brasileiras (Py, 2016, p. 60).

Outro fator marcante, que faz com que o *ethos* batista seja bastante particular, segundo Esperandio (2005), diz respeito ao comportamento ético ou “conduta de vida”, baseada no princípio de uma fé individual conformada racionalmente na “vontade de Deus”, isto é, na Bíblia. O biblicismo prevalece como elemento unificador dos batistas até determinado tempo, quando outros elementos disputam o lugar.

Nesse sentido, o capítulo anterior buscou problematizar essa questão de um *ethos* batista, principalmente a partir das tipologias que foram sugeridas. Para todos os efeitos, o *ethos*, por mais vinculado que seja a um processo de transmissão (religiosa, neste caso), não é imune às mudanças. Para Hervieu-Léger:

“a noção de transmissão abarca o conjunto de processos pelos quais um grupo humano assegura a sua continuidade no tempo por meio da sucessão das gerações. A continuidade não implica, neste caso, em permanência nem em estabilidade. Muito pelo contrário, em todas as sociedades a continuidade se assegura em e pela mudança” (2010, p.40).

Neste sentido, a fim de evitar um equívoco epistemológico qualquer que seja, Hervieu-Léger chama atenção, citando Balandier, para o fato de que as “sociedades tradicionais não se opõem às sociedades modernas como sociedades imóveis às sociedades em mudança. Elas se opõem, pelo contrário na forma como estas e aquelas reconhecem e avaliam a mudança” (2010, p.40). Estabelecer um *ethos* batista não é uma tarefa das mais fáceis, a menos que se ignore os processos sócio-históricos envolvidos, com a pretensão de defender esta ou aquela doutrina. O que propus é justamente um mapeamento de princípios, doutrinas e comportamentos que caracterizam, numa perspectiva metateórica, os batistas ao longo de sua história. Contudo, no plano físico, essa história se dá de outras formas, mais fluida e dinâmica.

Considerações finais

Neste capítulo, o objetivo foi de mapear, em meio aos números, a complexidade do movimento batista no Brasil, principalmente na segunda metade do século XX. Com o avanço

do pentecostalismo e seus desdobramentos, as mudanças sociais e econômicas ligeiras e o crescente pluralismo religioso, os batistas deixaram de ser uma igreja fragmentada por razões históricas, para se tornarem um movimento fluido e heterogêneo. Seria um equívoco epistemológico pensar que os mais de 3 milhões de batistas no Brasil, segundo o censo do IBGE (2010), sejam um bloco de interpretações e práticas unívocas. Esta tem sido a tarefa da sociologia da religião: desvendar as tramas subjacentes ao universo religioso.

A proposta de construir tipologias para os batistas no Brasil está longe de ser um conceito fechado sobre os batistas. Trata-se, em certo sentido, de trazer à luz as diversas correntes de pensamento e práticas que oscilam entre conservadorismos, fundamentalismos, progressismos, etnocentrismos e inovações que colocam contra a parede um tipo de mito sobre a identidade religiosa que se pretende inalterável. A identidade religiosa, longe de ser uma herança, é interpretada hoje como uma realidade maleável, transitória, em constante construção e desconstrução. O pluralismo religioso consensual, principalmente nessa segunda metade do século XX, gera, conforme Berger e Luckmann (2010), a “perda do óbvio”, ou seja, traz para fora os questionamentos, as dúvidas sobre a plausibilidade da própria denominação religiosa, gerando uma sensação de relativismo, que acaba também questionando a autoridade de tradições e instituições.

Com o propósito de que esse tipo de análise não se detenha apenas aos relativismos sociais, propus um outro mapeamento, especialmente de cunho ideológico, uma vez que os batistas, como outras igrejas e grupos religiosos, produzem suas teodiceias. Afinal, um dos papéis das religiões tem sido o da integração das experiências marginais ou limites, facultando, dessa forma, um significado para as crises nos mais diversos âmbitos, uma espécie de dossel sagrado protetor do nomos (Berger, 2004). Nesse afã de tornar a realidade suportável, constroem-se doutrinas ou teodiceias, além do estabelecimento de linhas de demarcação e diferenciação em relação a outros grupos. Foi com este intuito que os batistas construíram em sua história diversas confissões. A ideia de *ethos*, portanto, não é a mesma que a de uma identidade ou “conjunto impressionístico” tido como característico da religião batista, mas sim as normas e éticas legitimadoras de um determinado estilo de vida que na maioria das vezes tem pouca relação com a prática.

CAPÍTULO 4

O CASO DE MACAÉ: TRANSMISSÃO, MEMÓRIA E IDENTIDADE RELIGIOSA

Introdução

Considerando o caso de Macaé, darei ênfase à análise das igrejas filiadas à CBB, cuja presença na cidade além de centenária é também hegemônica. Neste sentido, não abordarei nenhum caso de outras igrejas que funcionem à parte ou que sejam filiadas à outra convenção ou associação. Porém, como veremos, no seio da CBB, o movimento ou dinamismo é tão intenso quanto se considerássemos as demais correntes.

Os batistas fluminenses¹²⁸ ligados à CBB, dos quais fazem parte os batistas macaenses, perfaziam em 2010 um total de 300.000 membros, 1130 igrejas e 603 congregações. Isso representa a maior convenção batista do Brasil, por região. Em seguida, vem São Paulo com 180.000 membros, 1180 igrejas e 401 congregações¹²⁹. Estes dados, porém, não são do IBGE, uma vez que para este órgão não há diferenciação entre os batistas. Estes dados são internos (da própria CBB)¹³⁰, referentes ao ano de 2010. Sem dúvida a probabilidade de erro existe. Todavia, entre os batistas da CBB há o reconhecimento da importância numérica dos batistas fluminenses em relação às demais convenções. Os números gerais do IBGE em todo estado do Rio de Janeiro são de 567.113 membros. Se os dados arredondados da CBB estiverem corretos, significa dizer que destes, 267.113 estão entre os batistas nacionais, regulares, reformados, renovados e outros.¹³¹

Nesse contexto de predominância batista, está a cidade de Macaé, onde a presença batista perdura por mais de 100 anos, com um total de 45 igrejas¹³². Estas 45 igrejas batistas estão arroladas em sua maioria à Associação Batista Serramar, ligada à Convenção Batista Fluminense. Portanto, existem outras igrejas batistas na região que não pertencem a essa associação, mas são filiadas à CBB. Podemos chegar ao número de 50 igrejas batistas no total. Antes mesmo de apresentar números e analisá-los à luz do fundo histórico, devemos colocar a seguinte questão a este campo neste local: Macaé é um microcosmo do Brasil? Caso seja, quais são os motivos em comum? Se não, o que acontece em Macaé que difere do contexto nacional?

¹²⁸ Adjetivo pátrio dado a todos que nascem no estado do Rio de Janeiro, com exceção da capital.

¹²⁹ Para os batistas, as congregações são um grupo ou filial que não se organizou do ponto de vista estrutural e financeiro como uma igreja, isto é, autossuficiente para arcar com suas despesas.

¹³⁰ Os dados estáticos apresentados são de 2010. In: Livro do Mensageiro da CBB, 2011, p. 46 e 47.

¹³¹ Os pioneiros e os batistas da Letônia não estariam dentro desses números devido ao perfil regional desses grupos estar mais ligado ao sul do país.

¹³² Estes dados referentes ao número de igrejas são da Associação Batista SERRAMAR. Associação que reúne quase todas as igrejas batistas da região.

No primeiro momento, pretendo localizar a cidade de Macaé no tempo e no espaço, como era a cidade antes e depois da vinda da Petrobras, o divisor de águas da história macaense. Em seguida, analisarei o campo religioso local e suas transformações desde o fim do século XIX ao início do século XXI. Como pretexto dessa discussão, lançarei mão novamente de dados objetivos, como a série histórica do IBGE de 1980 a 2010 sobre os batistas em Macaé, que mostrarão um crescimento somente a partir da segunda metade da década de 50, com a organização da Segunda Igreja Batista de Macaé, em agosto de 1954. Mesmo sendo parte de um segmento religioso que deixou de crescer, os batistas continuam liderando o ranking das igrejas evangélicas ditas tradicionais, mais precisamente ligadas ao protestantismo de missão. Não obstante a esse cenário de mudanças socioreligiosas, recorrerei à sociologia da modernidade religiosa, enfatizando a transmissão religiosa, sobretudo pelo olhar teórico de Danièle Hervieu-Léger, para compreensão dessa versatilidade religiosa local.

4.1. Macaé - uma amostra (a) típica do cenário nacional

Esta primeira parte não tem a intenção primeira de inaugurar ou trazer algum dado novo sobre a cidade de Macaé. Muitos autores já têm se dedicado, sob diferentes olhares e lugares, a essa tarefa (Franco, 2009; Amantino, Rodrigues, Engemann e Freire, 2011; Knauss, 2011; Faulhaber, 1992), além dos serviços prestados pelas fundações culturais, como Solar dos Mellos (museu da Cidade de Macaé) e a Fundação Macaé de Cultura. O objetivo deste capítulo é de inserir essa história dentro da dinâmica das transformações religiosas e sociais locais. Embora este fenômeno da religiosidade e do crescente processo de urbanização não seja uma particularidade da cidade de Macaé, esta servirá de exemplo para uma análise mais próxima e concreta de como, em pouco tempo, a versatilidade e as dinâmicas social e urbana serviram como motor para surgimento e redefinições de grupos religiosos.

4.2.1 Macaé: o fim de uma maldição e início de uma nova era

A razão e a ciência apenas unem os homens às coisas, mas o que une os homens entre si, no nível humilde das felicidades e penas cotidianas da espécie humana, é essa representação afetiva porque vivida, que constitui o império das imagens. (Gilbert Durand, 1980)

A epígrafe acima pode soar de forma estranha a quem pretenda discorrer academicamente sobre a história de uma cidade e analisar seu desenvolvimento, mas para a antropologia, esse recurso é imprescindível à compreensão de uma realidade. Acontece que,

na hora de escrever ou fazer história, o imaginário popular é um aspecto pouco atraente ou sem legitimidade, visto que não emana dos círculos acadêmicos, sim do povo. Teixeira (2001) discorda da marginalização do tema e destaca a importância deste, quando diz que, além do imaginário se manifestar nas culturas humanas por meio de imagens e símbolos, ele tem a função de colocar o indivíduo em “relação de significado com o mundo, com o outro e consigo mesmo”. Destacada sua importância, o imaginário será, então, a porta de entrada para conhecermos Macaé, um pouco de sua história e os fenômenos sociais que a colocaram no cenário nacional e internacional, além das razões que lhe conferiram o status de “Capital Nacional do Petróleo”. De acordo com Castoriadis (1981), para entender uma sociedade, é preciso interrogar o imaginário produzido por ela.

A história de Macaé comporta um número considerável de contos e lendas, sobretudo os que foram registrados pelo famoso escritor local Antônio Álvares Parada (1995). Nos dois volumes de crônicas que deixou escrito, foram registrados mais de 500 contos e crônicas curtas sobre a história da cidade. Uma lenda famosa conta a história de Motta Coqueiro, conhecido popularmente como a “Fera de Macabu”¹³³.

Motta Coqueiro é, sem dúvida, um dos personagens que ficaram mais marcados no passado macaense. Além da pavorosa chacina de que foi indigitado, mandante, mais do que a repercussão tida na vida nacional pela dúvida surgida acerca da correta aplicação da justiça em sua pena, cremos ficou ele assinalado pela série de lendas e inverdades que cercaram a sua figura. Entre as lendas, existe uma que é mais famosa e conhecida, havendo criado raízes na superstição popular. De acordo com a mesma, em pleno patíbulo, Motta Coqueiro, que sempre proclamou a sua inocência, teria dirigido à cidade onde fora julgado e condenado e onde, minutos após, seria enforcado, as seguintes palavras em forma de praga: “- Macaé, durante cem anos não terás progresso”!. Tanto bastou para que, a qualquer insucesso ocorrido na cidade, a qualquer iniciativa pública ou particular que não atingisse os objetivos propostos, os mais pessimistas dissessem: “- Viu? Isso é a praga de Motta Coqueiro!”. (Parada, 1995, p.233).

Este caso foi documentado amplamente pela imprensa regional¹³⁴. Chama atenção um fato ocorrido em 2009 na cidade de Macaé, mais precisamente no local onde ocorrera o

¹³³ “Graças às energias providenciais do digno delegado de polícia, o Sr. Dr. Antônio Francisco Barbosa, deve a esta hora achar-se já nas mãos da justiça de Macaé o façanhoso Manoel da Motta Coqueiro, indiciado autor da mais bárbara carnificina de que há notícias em toda Província do Rio de Janeiro.” Trecho de uma matéria do jornal MONITOR CAMPISTA, intitulada “Captura da fera de Macabu. Ano XV, 26/10/1852, nº 120, p.2.

¹³⁴ Manoel da Motta Coqueiro foi incriminado como mandante da chacina que vitimou a família do colono Francisco Benedito da Silva, em Macabu, que na época era Freguesia de Nossa Senhora das Neves. No ano de 1853, Coqueiro foi julgado por duas vezes e condenado à pena capital, tendo sido executado por enforcamento em 1855. A imprensa regional, através do *Monitor Campista*, documentou amplamente o caso acompanhando todas as etapas da “reprovada transgressão moral”, atribuindo ao acusado por grande moção popular e pela imprensa de Campos dos Goitacazes, a alcunha de “Fera de Macabu”.

enforcamento de Motta Coqueiro. Veio a público através de uma reportagem¹³⁵ na primeira página do jornal *Expresso da Informação*, de 23 de abril do referido ano, com a seguinte manchete: “É de arrepiar”! Escola em Macaé vive assombrada por fantasma”. Esta escola, ainda em funcionamento (Colégio Estadual Luiz Reid) teve sua quadra esportiva construída no local onde aconteceu o evento que levou a cabo o lendário Motta Coqueiro. Mais impressionante ainda, é que no final da matéria, a jornalista fez a seguinte indagação: “Você estudaria num colégio construído no mesmo terreno onde um homem inocente foi brutalmente executado, após ter sido condenado à morte sob acusação de matar a família da amante dele?” A reportagem encontrou eco nos comentários dos alunos que reforçavam que o local era realmente amaldiçoado pela alma penada do homem. Para a historiadora Maria da Conceição Vilela Franco, “a partir da leitura desta reportagem, pode-se verificar a permanência, no presente, de um dado imaginário sobre o caso em torno de Motta Coqueiro, que reproduziu muito das narrativas construídas ao longo dos séculos XIX e XX. (Franco, 2009, p.122)

Este imaginário retrata, de alguma maneira, uma cidade cujo progresso ou a vontade de progredir não passava despercebido aos olhos de sua população. Uma eventual mudança seria sinal de maldição ou início de uma nova era. Essa lenda em torno da praga de Motta Coqueiro serviu como suporte durante muito tempo para que a população macaense explicasse os sucessos e insucessos da cidade. Enfim, por que motivo esse imaginário teve tanto efeito? Vamos à história propriamente dita.

4.1.1. Macaé: “Os Caminhos dos Homens do Mar”¹³⁶

Quem viu, através do noticiário, durante os últimos quarenta anos, o petróleo se tornar causa de interesse de diversas empresas multinacionais em Macaé, não imagina que outro produto tenha atraído tanto interesse na cidade, que outrora não passava de uma simples aldeia.

Durante muitos anos, a região, que hoje é conhecida como Macaé, foi alvo de disputas de índios colonizados e estrangeiros que tentavam se estabelecer e realizar contrabando de pau-brasil (Amantino, 2011, p.39). Estes tinham interesses bastante claros, enquanto aqueles serviam, em meio a um fogo cruzado, aos interesses da Coroa. Segundo à historiadora Marcia Amantino: “há inúmeras notícias de que franceses, flamengos e ingleses negociavam com os indígenas e obtinham grandes carregamentos dessa madeira”. (2011, p.39).

¹³⁵ ARAUJO. Isabel. *É de arrepiar!* Escola em Macaé vive assombrada por fantasma. *Jornal Expresso da Informação*. 23/04/2009. Ano IV, nº 816, pp. 1-3.

¹³⁶ Trecho do Hino de Macaé

“A história de Macaé está profundamente ligada ao que ocorria no aldeamento de São Pedro de Cabo Frio”¹³⁷ (Amantino, 2011, p.44). Fazia parte da estratégia da Coroa que a essa região fossem enviados índios¹³⁸ para protegerem a riqueza natural que a terra possuía, o pau-brasil, dos invasores holandeses. Este embate gerou mortes, porém, prevaleceram os interesses de quem já havia chegado antes e tinha os nativos como aliados ou subservientes. A terra protegida pelos índios, parte do aldeamento de São Pedro de Cabo Frio, chamou a atenção do reitor do Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro, padre Francisco Fernandes, que fez uma petição ao governador do Rio de Janeiro, o capitão-mor Martim Correa de Sá, de duas sesmarias para ampliar as terras do aldeamento¹³⁹. Isso aconteceu no ano de 1630. A expansão serviria também para criação de gado, visto que os seus habitantes não paravam de crescer. O objetivo era proteger a terra de novos invasores, uma vez que esta já estava em processo de ocupação. A solicitação foi atendida pelo governador, e os índios que já tinham sido catequizados ocuparam mais ainda as terras. Em seguida, chegaram os jesuítas, que se estabeleceram no local e construíram engenhos, capela¹⁴⁰ e colégio. O jogo de interesses não podia esconder mais do que outros interesses. O aldeamento para os índios não passava também de desculpas para escravidão de negros na produção de açúcar, farinha de mandioca e madeira para construções navais e edificações. A presença religiosa dos jesuítas era muito forte, principalmente na região que recebeu o nome de Fazenda de Macahé ou de Sant’anna. Outros aldeamentos foram formados ao longo do tempo até mesmo em oposição aos jesuítas que já haviam se estabelecido. O que gerou mais conflitos e disputas, sob acusação de que os religiosos praticavam maus tratos contra a população da região.¹⁴¹

¹³⁷ Hoje a região pertence a São Pedro da Aldeia.

¹³⁸ Os índios que habitavam essa região eram os Goitacás, pertencentes à nação Tapuia. Segundo recentes pesquisas arqueológicas, estes índios, cujos ancestrais se encontravam há pelo menos nove séculos nessa região, eram donos de enormes extensões de terras litorâneas. Os Goitacás abrangiam as tribos Goitacá-Mopi, Goitacá-Guaçu e Goitacá-Jocoritó (PMM, 1990, p. 23)

¹³⁹ “Ao incorporar a região ao seu projeto de colonização, a Coroa Portuguesa dava início à distribuição de sesmarias para as ordens religiosas e para particulares. O objetivo era, além de “estabelecer núcleos populacionais que pudessem desbaratar os contatos travados entre os estrangeiros e os indígenas”, conquistar os índios e torná-los súditos aliados da Coroa”. (Franco, 2009, p.21)

¹⁴⁰ Na capela invocava-se Santa’anna, que hoje dá nome a Igreja de Santa’anna e a uma das ilhas próximas à costa.

¹⁴¹ Um grande opositor dos jesuítas chamava-se Antônio Vaz Pereira, padre presbítero do Hábito de São Pedro. Ele formou um aldeamento perto do Rio Macaé para os índios guarulhos, com uma certa distância da fazenda jesuíta, situada na foz do rio. Em uma carta dirigida ao rei alegou necessidade de catequizar novamente os índios porque estavam muito dispersos e selvagens, além da denúncia de maus tratos dos jesuítas contra a população. Seu relato permite ainda, a identificação do poder dos jesuítas nessa área. Segundo este, até os dias sagrados e a Igreja eram desrespeitados. Várias queixas foram feitas para que se tomasse alguma providência para retirada em especial do líder jesuíta, padre José dos Reis, que liderava uma espécie de milícia, causadora de danos à população. Este documento, que foi dirigido ao rei, também revela os conflitos na região em função do controle sobre terras e riquezas (Amantino, 2011).

Os conflitos continuaram por todo o século XVII e XVIII. Os guarulhos, que outrora foram prestigiados com novos aldeamentos pelo padre Antônio Vaz Pereira, não parecem ter correspondido às expectativas do seu catequizador. Autorizado pelo governador do Rio de Janeiro, Manuel Nunes e outros partiram para o ataque àqueles que estavam causando grandes danos à região de Macaé ou simplesmente reagindo aos invasores (i) legais. Considerados malfeitores, por roubarem e matarem moradores da aldeia de Macaé, os guarulhos se tornaram uma grande ameaça aos que pretendiam conquistar definitivamente a terra. Segundo Amantino, “a questão do controle sobre as terras, riquezas e os homens foi constante na história de Macaé” (2011, p. 49).

4.1.2. Expansão e projeção socioeconômica: “Que os anos te fazem crescer”¹⁴²

Qualquer sociedade, avançada ou não, nos termos da modernidade, se desenvolverá de forma substancial a partir dos seus meios de produção. Esta é a atividade básica e fundamental de toda sociedade, por pelo menos três motivos: primeiro, porque é uma atividade constante, pois, cessando a mesma, os seres humanos dificilmente sobreviveriam; segundo, porque é indispensável a toda sociedade e ligam todos e cada membro da sociedade em torno não só da comida, como também dos meios de comunicação; terceiro, porque esta atividade é imprescindível ao funcionamento de qualquer outra atividade, individual ou coletiva. Além disso, essa atividade sustém e possibilita todas as demais atividades humanas, inclusive as crenças e práticas religiosas (Maduro, 1986, p.77)¹⁴³.

As terras que mais tarde seriam conhecidas pelo nome de Macaé, pertenceram à Capitania de São Tomé, que mais tarde passou a ser chamada de Capitania da Paraíba do Sul. Pero e Gil Gois (pai e filho), num intervalo de quase cem anos, não resistiram e sucumbiram à tarefa de administrar as terras que ora foram doadas. No início do século XVII, a capitania foi

¹⁴² Trecho do Hino de Macaé

¹⁴³ Embora adote uma abordagem teórica de fundo marxista aqui, para compreensão e leitura das mudanças ocorridas na cidade de Macaé, em seu processo histórico de formação, é necessário expor pelo menos três abordagens clássicas da relação entre religião e economia, para demarcar a minha opção teórica ao longo do trabalho. Neste momento, discutirei pouco a respeito, mas no decorrer das análises mais específicas, trabalharei mais a fundo, principalmente numa abordagem weberiana-marxista. A abordagem weberiana acerca dessa relação consiste em que uma religião elabora um código de ética capaz de dar uma orientação a todas as esferas da vida social, que compreende a esfera econômica. A abordagem de cunho marxista consiste em que a formação econômico-social precisa de um sistema ideológico para se legitimar. A religião é um mecanismo simbólico de metaconhecimento das relações de força reais presente na sociedade. Além dessas duas abordagens, há uma outra: o neofuncionalismo que concebe que o desenvolvimento de sociedades diferentes produz uma autonomia progressiva das esferas da vida social. A economia tende assim a funcionar como um sistema independente das fontes de valores morais e religiosos. In: Acquaviva, Sabino; Pace, Enzo. *La sociologie des religions: problèmes et perspectives*. Traduction de l'italien par Patrick Michel. Les Éditions du Cerf, Paris, 1994, p.78.

requerida pelos Sete Capitães¹⁴⁴, que deram início à construção de currais, lavoura de cana de açúcar e choupanas. (Franco, 2009, p. 22). Segundo Lamego (S/d, p. 55-63), a produção de lavouras de cana de açúcar foi expandida pelos jesuítas que tomaram posse de uma sesmária localizada entre os rios Macaé e Leriipe, (atual município de Rio das Ostras) a qual constituiria futuramente a maior parte do território macaense.

Em análise das ocupações feitas nesse período, Sheila de Castro Faria¹⁴⁵ constatou que a região sofreu uma mudança significativa em sua economia, passando da atividade pecuária e de alimentos para a exportação de cana de açúcar. (*Apud* Franco, 2009, p.23). Contudo, existiram outros fatores responsáveis por essa mudança, que ultrapassavam o investimento dos primeiros investidores.

A proliferação acelerada de engenhos no Setecentos e, como resultado disso, o crescimento demográfico da capitania aconteceu no contexto da decadência da produtividade do açúcar no Recôncavo da Guanabara e da transferência da capital de Salvador para o Rio de Janeiro, que provocaram uma maior dinamização da região. Somando-se a isto, a expulsão dos jesuítas, em 1759, também contribuiu para a transformação dos pastos em canaviais. (Franco, 2009, p.23)

Como foi dito anteriormente, os modos de produção são chaves para compreender as mudanças no ambiente. São transitórios, assim como as ideias, concepções, crenças e ideologias, os quais, gerados socialmente, dependem do modo como homens e mulheres se organizam para produzir. (Quintaneiro, Oliveira, Barbosa, 2009). Essa realidade não é simplesmente uma questão de escolha, mas uma resultante da ação recíproca de homens e mulheres.

A expansão demográfica e territorial teve também como fator responsável a instalação da Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé. Mais tarde foi considerada aldeia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé ou simplesmente aldeia de Macaé, pelo padre secular Antônio Vaz Pereira¹⁴⁶. O mesmo que,

¹⁴⁴ Os Sete Capitães eram nobres proprietários de terras no Recôncavo da Guanabara, que em 1627, lutaram junto à Coroa para expulsar os franceses do Rio de Janeiro. Cf. FERREIRA, Ana Lúcia Nunes. *O Município de Macaé: Fortunas Agrárias na Transição da Escravidão para o Trabalho Livre*. Universidade Federal Fluminense, 2001 (Dissertação, mestrado em História), pp. 16-21. Ver também FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento*. Fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. (Cf. Franco, 2009)

¹⁴⁵ FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento*. Fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

¹⁴⁶ “O missionário fazia parte do grupo de padres seculares que, desde fins do século XVII, se incorporaram à missão de catequizar índios juntamente com os demais religiosos, a exemplo de jesuítas, franciscanos, capuchinhos, dentre outros. Já na sua época, fora destacado pelas autoridades eclesiásticas como um dos maiores missionários de meados do século XVIII, não só por ter iniciado sua missão sem recursos humanos, mas também por ter conseguido converter 25 aldeias em cerca de dez anos de atividades nas matas situadas entre as capitanias do Rio de Janeiro e do Espírito Santo”. (*Apud* Franco, 2009, p.24. Cf. RUPERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil*:

como mencionado no tópico anterior, entrou em conflito com os jesuítas e tentou catequizar os índios guarulhos. A consolidação das freguesias trouxe um novo modelo de religiosidade, não menos tradicional, mas que avançou naquilo que os jesuítas não obtiveram êxito. Estes, por sua vez, foram expulsos do território em 1759. Com isso, aldeias foram transformadas em paróquias. Essa mudança foi importante, segundo Franco (2009), porque as paróquias:

... assinalavam a presença do Estado metropolitano através do *padroado régio*, que representava uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa portuguesa para patrocinar as missões católicas e as instituições eclesiásticas no além-mar. Em troca de recolher o dízimo eclesiástico, a Coroa se obrigava a sustentar a propagação do catolicismo nas áreas de conquista e prover condições para o culto, podendo propor a criação de dioceses e paróquias, erigir ou permitir a construção de igrejas, apresentar bispos e demais cargos eclesiásticos (como a nomeação de sacerdotes) e recolher o dízimo. Representava, assim, a aliança estreita e, por muitos séculos, indissolúvel entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, a fé e o império. (p. 27)

Essa informação parece sugerir que com os jesuítas não havia uma ingerência formal do estado sobre a igreja, ou essa relação simplesmente teve outros contornos que não agradaram tanto a Coroa. Além das paróquias, juntamente com elas, as aldeias abrigavam pedidos para se tornarem vila. A saída dos jesuítas teve como consequência a redistribuição de terras. O que incentivou o povoamento de novos colonos e fez com que Macaé despontasse como entreposto comercial. Com isso, uma incipiente burguesia se formava e “reivindicava a elevação do arraial à condição de vila, apesar de não apresentar requisitos básicos para tal”. (Faulhaber, 1992, p.38)

A passagem de arraial a vila era de suma importância no Brasil Colonial. A mudança traria autonomia para o local e desenvolvimento econômico. Além disso, quando se fala em paróquias estabelecidas, já implica mudanças socioeconômicas. Segundo Londoño (1997), nos primórdios da colonização, as capelas antecederam as paróquias. Essa informação parece corroborar novamente o fato de que os modos de produção fixam os limites em que a religião pode atuar e traçam igualmente as tendências dentro das quais tal religião pode agir. Com a projeção econômica em ascensão, a religiosidade inaugura também uma nova fase. Os novos engenhos, o crescimento demográfico da capitania, a baixa na produtividade do açúcar e o investimento nos canaviais trouxeram mais do que recursos para a população, trouxeram também um novo modelo, mais burocrático e formal de religião. De igual modo, a expulsão dos jesuítas e a substituição pelas freguesias.

No fim dos Setecentos e início de um novo século, outro dado, segundo Franco (2009), permite fazer inferência sobre a projeção econômica da região. São os pedidos feitos por fazendeiros para que obtivessem, mediante aval do Papa, oratório em suas residências, haja vista a distância entre a fazenda e a paróquia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita. Essa solicitação requeria condições econômicas muito favoráveis dos solicitantes. Eram necessárias condições mínimas para obtenção do oratório, como se pode ver em um despacho datado de 28 de março de 1813:

[...] pela mesma Autoridade Apostólica que me foi concedida, o aprovo, e hei por aprovado, para que os ditos Impetrantes acima nomeados, e cada um deles de per si possam fazer celebrar uma só Missa cada dia, a exceção dos dias de Natal, Páscoa da Ressurreição, Pentecostes, e das outras festas mais solenes do ano, em que se não poderá celebrar Missa alguma. E poderão os ditos Impetrantes nos dias santos, e festas de guarda não excetuadas, satisfazerem ao preceito da Missa, assistindo a ela com todos os seus parentes por consangüinidade e afinidade seus hóspedes nobres, familiares, e criados, que com eles juntamente viverem, com tantos que os mesmos Impetrantes ou qualquer deles sejam presentes a celebração da Missa, e que os criados, que não forem atualmente necessários ao seu serviço a vão ouvir a qualquer Igreja pública para cumprirem o preceito. (ACMRJ. Breve Apostólico, 321, 1799 *apud* Franco, 2009)

Este dado permite que se verifique uma sociedade dividida em classes e a religião simplesmente reproduzindo o *status quo*. Uma igreja pública para os criados e uma igreja privada para os senhores donos de terra. Enquanto a população se reunia para o dia sagrado na paróquia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita, os fazendeiros, detentores de bens e privilégios, rezavam suas missas na própria casa. Este comportamento, típico de uma vila, reproduz suas bases materiais vigentes. A religiosidade se reconfigurava à medida que determinados interesses econômicos sobressaiam. Dos arraiais à vila, das capelas às paróquias. A religiosidade popular torna-se, em paralelo com o crescimento econômico, também uma religiosidade privativa, negociada a preços nada módicos. Como diz Franco: “a estrutura eclesiástica representava um canal de confirmação de determinado *status* e prestígio social na Macaé escravista de fins do Setecentos” (2009, p. 34). Os anos que fizeram Macaé crescer econômica e demograficamente são também fruto das relações de poder. Importante destacar que não há intenção de analisar o desenvolvimento atrelado ao crescimento, pelo menos nessa época, muito embora fiquem bastante claras algumas ambiguidades.

O crescimento da freguesia de Neves não foi nada modesto. Muitos investidores e capitais não pouparam esforços para se instalarem em toda Capitania da Paraíba do Sul, segundo dados apontados por Manoel Martins do Couto Reis em um mapeamento feito entre os anos 1785 e 1799, Neves:

[...] teve um aumento populacional excepcional” e que, quatorze anos depois, em 1799, sua situação havia-se transformado radicalmente: de quarenta habitantes passou a ter 1.691 (um aumento de 4.227,5%) e de 102 cativos, aumentou para 3.640 (em termos populacionais, a elevação foi de 3.568,6%). Outros dados significativos deste crescimento foi o aumento da população identificada por Couto Reis como “branca”, que saltou de 43%, em 1785, para 63%, em 1799, indicando o surpreendente aumento do número de proprietários na freguesia criando a demanda pelos oratórios particulares citados na visita pastoral deste ano de 1799, a exemplo do caso de Antônio José Lopes de Araújo e sua mulher. (Faria, 1998, p.327)

Antônio José Lopes de Araújo e sua mulher foram os requerentes do oratório ao Papa, como informado na citação anterior a esta. Ainda sobre o crescimento da região onde ocupava a freguesia de Neves, Franco (2009), citando Ana Lucia Nunes Ferreira, diz que:

[...] no final do século XVIII, Neves despontava como área de atração populacional devido às convenientes condições à expansão das lavouras de alimentos, fazendo parte do circuito de produção para o abastecimento do mercado interno. Através do porto de Imbetiba ou de Macaé, eram escoadas as produções de açúcar e demais alimentos de Campos dos Goitacazes e do território macaense. (2009, p. 35)

Apenas como metáfora, essa região, desde seu descobrimento, parecia uma “terra onde mana leite mel”. Motivos não faltavam para que centenas de pessoas e fazendeiros viessem se estabelecer neste local que, dentro de um curto espaço de tempo, passou a se inserir no conjunto de áreas produtoras de alimento para o mercado interno, tendo como base a mão de obra escrava. Aos olhos da Coroa, isso era muito favorável economicamente, uma vez que o dízimo aumentaria e justificaria a contratação de um pároco vitalício. Mediante concurso de 1812, foi proposto o padre Manoel Valente de Rezende, que já exercia esse ofício desde 1808. A paróquia da freguesia era pobre, apesar do crescimento populacional e econômico, motivo pelo qual não despertou tanto interesse assim de candidatos a pároco (Franco, 2009).

Quando Macaé se tornou oficialmente¹⁴⁷ uma vila, em 1813, a freguesia da Neves deixou de ser a sede da nova circunscrição colonial, que provisoriamente foi transferida para capela de Santana¹⁴⁸. Esta capela reunia muitas atividades religiosas do catolicismo, mesmo

¹⁴⁷ Diante disso, é relevante reafirmar que em Macaé a elevação à condição de vila precedeu a criação da freguesia na cidade (litoral), num episódio singular no processo que determinava a formação de novas vilas naquela época, como já afirmara Paulo Knauss. Franco, 2009, p. 39. Ver KNAUSS, Paulo. *Macaé: História e Memória*. Macaé: Prefeitura Municipal de Macaé, Fundação Macaé de Cultura. 2001, p. 86.

¹⁴⁸ Situada no topo do morro de Santana – bem mais próxima do litoral do que a igreja de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita – a capela da mesma invocação era originária da ocupação jesuítica na região macaense desde cerca de 1630, servindo como sede da mencionada *Fazenda de Macaé*, a partir do século XVIII (Franco, 2009, p.36). Uma ideia aproximada da distância entre a freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão de Macaé e o litoral, segundo relatos da época, pode ser encontrada nos textos de visita pastoral à região. Na visita do padre Francisco dos Santos Pinto, em 1799, ele menciona que “pelo Rio Macaé acima um dia de viagem para o sertão está a aldeia chamada de Macaé”. Na visita de 1812, o padre que a redigiu informou ter

não sendo uma paróquia. Sua localidade era a mesma fazenda outrora ocupada pelos jesuítas em cerca de 1630.

4.1.3. A Vila de São João de Macaé¹⁴⁹: A lógica do açúcar

A criação da Vila de São João de Macaé teria sido influenciada pela proximidade do sargento-mor João Luis P. Vianna junto a D. João, pelo seu interesse em valorizar as terras da antiga Fazenda Macaé. Tendo em vista seu parentesco com a família Ferreira Rebello, proprietária das terras da antiga Fazenda de Santana, o sargento-mor teria solicitado a fundação da vila, e aquelas terras passariam a compor o núcleo urbano de Macaé.

Em retribuição ao benefício, o nome escolhido para a nova vila foi uma forma de render homenagem ao Príncipe Regente D. João.¹⁵⁰

A lógica do açúcar predominou a partir do século XVI, e a empresa colonial girou em torno dela. Neste momento, desencadeia-se um processo de transformação que determinará o cenário brasileiro: “a formação de vilas e cidades, a defesa de territórios, a divisão de propriedades, as relações com diferentes grupos sociais e até a escolha da capital” (Schwarz; Starling, 2015). Convém ressaltar mais uma vez a questão de que os meios de produção ou a base sobre a qual se funda uma sociedade determinará outros setores.

O viajante e botânico francês Auguste de Saint-Hilaire, durante suas muitas viagens pelo território brasileiro, entre 1816 e 1822, fez registros indelévels que trouxeram grande contribuição à historiografia. Saint-Hilaire, ao passar pela região de Macaé, em 1816, fez menção ao fato de a vila “apresentar um ar de vida raramente notado”¹⁵¹ (Saint-Hilaire *apud* Franco, 2009, p. 40). Embora a vila fosse vista como uma área de pouca significação, comparada inclusive a uma “aldeia de França”, a confiança no seu desenvolvimento não passou despercebida. Voltado principalmente para a margem direita do Rio Macaé, o desenvolvimento dava sinais de avanço. Talvez seja mais uma curiosidade, mas o lado do Rio

embarcado “na Barra de Macaé as nove horas da noite, e fui pelo Rio acima deitado em uma cama até as dez horas da manhã do outro dia”, quando chegou à Igreja de Nossa Senhora das Neves. Ainda segundo o sacerdote, o caminho era estimado em torno de cinco ou seis léguas, apesar de ele ter contado sete ou oito devido às curvas do rio que, segundo ele, era um dos mais tortuosos e caudalosos que tinha visto. Cf. ACMRJ. Visitas Pastorais: VP 07: *Informações da visita do Norte*, p. 32v e 33 e VP 12 *apud* Franco, 2009.

¹⁴⁹ Nomenclatura utilizada no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro-AR notação 124. In: Cautieiro e Franco, *Relatos e personagens na História de Macaé*. Prefeitura Municipal de Macaé. – Macaé, RJ, Solar dos Mellos, 2014, p. 41.

¹⁵⁰ Manuscrito do Visconde de Araruama (Cópia de Documento Inédito). Caderno I, período de 1788-1811 (mimeo). In: Tavares; Cautieiro e Franco, *Relatos e personagens na História de Macaé*. Prefeitura Municipal de Macaé. – Macaé, RJ, Solar dos Mellos, 2014, p. 39.

¹⁵¹ Ver SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil*. São Paulo: EDUSP/Belo Horizonte; Itatiaia, 1974. p. 184.

em que a vila mostrava “progresso” coincidia com o da capela de Santana. Saint-Hilaire nos dá uma descrição pormenorizada:

Situada na embocadura do rio do mesmo nome que divide a cidade em duas partes desiguais; a margem direita, que é a parte maior, se compunha de setenta ou oitenta casas com cobertura de colmos, pequenas e baixas, localizadas separadas umas das outras (...) no lado sul da cidade podiam ser notadas numerosas casas comerciais e várias casas residenciais, todas bem cuidadas e bem conservadas, anunciando a boa abundância de seus proprietários (Saint-Hilaire, 1974, p.184).

A vila de São João de Macaé já apresentava os efeitos de uma economia centralizada e centralizadora. A desigualdade social já compunha o cenário sobre o qual a atividade açucareira predominava e já abria também para a cultura cafeeira. Uma sociedade dividida em classes: senhores e escravos, negros e brancos, ricos e pobres. Assim Macaé crescia, e jamais seria a mesma. Para Franco (2009), um dado importante foi a incorporação da freguesia de Quissamã, que até então pertencia a Campos dos Goytacazes, a vila de São João de Macaé. Essa mudança foi importante para expansão do município e produção açucareira, além de fortalecer a classe senhorial e a nobreza macaense. Por sua vez, essa freguesia alcançou proeminência sobre as demais freguesias da recém-formada vila.

Com a criação da vila de Macaé, a religião, como descrito e analisado em outro momento, ganhou novos contornos, para se adequar à nova realidade. Desta vez, o curato de Santana, onde estava a capela, reuniu-se, para que fosse elevado à condição de freguesia de São João Batista. Os moradores da vila, num ato inusitado,¹⁵² encaminharam uma representação à Câmara, em 18 de março de 1814, para que solicitasse a elevação da capela em paróquia, sob a invocação de São João Batista. Com isso, a igreja de Santana serviu como matriz, até que a Igreja de São João Batista fosse construída mais ao “centro da povoação de Macaé”¹⁵³.

4.1.4. Macaé, planejada e projetada para quem?

Até que ponto não seria exagero dizer que nos tempos de vila, Macaé deu início a um processo de urbanização? Isso vai depender do que se entende por urbanização. Para Henri

¹⁵² Processo este que também contou com a ação dos chamados “homens bons” junto à Mesa de Consciência e Ordens. Situação comum a outras regiões da colônia, nas quais os fiéis também tinham participação ativa na criação de novas igrejas matrizes. Franco, 2009, p. 41. Ver NEVES, Guilherme Pereira das. E receberá mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil – 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 268-270 e CHAHON, Sérgio. Os convidados para a ceia do senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820). São Paulo: EDUSP, 2008., p. 142-143.

¹⁵³ ANRJ. Mesa da Consciência e Ordens. Códice 26, vol. 7, n°. 851, p. 123v: *Op.cit.*, e ACMRJ. Associação Religiosa. Caixa 266, notação 398: *Irmadade de Santana na Capela de São João Batista - Macaé*.

Léfèbvre, filósofo marxista e sociólogo francês, o “urbano é a simultaneidade, a reunião, é uma forma social que se afirma” (1986 *apud* Araújo, 2012, p. 134). Não seria essa também a definição de cidade? Para Léfèbvre, não. Cidade é o espaço sobre o qual uma sociedade se projeta e se articula. A cidade é o objeto espacial que ocupa um lugar ou uma situação. Simplificando, a cidade seria o espaço privilegiado onde o urbano funda suas bases e alcança notoriedade. O urbano, para Léfèbvre, se situa no âmbito da industrialização, o que também justifica sua diferenciação do conceito de cidade, pois as cidades, antes desse fenômeno, já são reconhecidas como espaço de aglomeração. “O urbano emerge no seio da cidade, quando esta passa a receber em seu espaço as indústrias, e vai se proliferando conforme o crescimento destas” (Nascimento, 2011). A passagem da cidade em direção ao urbano foi marcada pela entrada da indústria. Subordinado à industrialização, esse espaço, que antes era privilegiado pelas relações sociais, passa a reunir as condições necessárias para produção industrial. A cidade torna-se alvo das demandas do Estado, tanto para atender à produção industrial quanto para atender às diferentes necessidades das classes sociais. Nesse cenário é que o urbano se prolifera (Nascimento, 2011).

Milton Santos, geógrafo brasileiro, também fez questão de distinguir entre a cidade e o urbano. Para ele, o urbano refere-se ao abstrato, ao geral, ao externo. Enquanto a cidade diz respeito ao particular, ao concreto e ao interno (Santos, 1994). No urbano estão as atividades que ocorrem dentro da cidade, não de uma determinada cidade, mas no ambiente urbano de um modo geral. Essas atividades são externas, porque não estiveram sempre presentes e culminaram na divisão entre cidade e campo. No caso da cidade, é quase óbvio dizer que as atividades que dela fazem parte são próprias daquele ambiente ou que se desenvolveram nele ao longo do tempo.

Se Lefèbvre e Santos estiverem corretos, fica difícil supor que Macaé enquanto vila já experimentava algum processo de urbanização no sentido claro do termo. Talvez um processo embrionário de urbanização já começava na vila em direção a cidade. É fato que o espaço sobre o qual se dão as relações na vila é alvo de projetos como o do engenheiro Henrique Luiz Niemeyer Bellegarde. Citado por Franco (2009), Paulo Knauss apresenta da seguinte maneira o projeto urbano de Bellegarde para Vila de São João de Macaé:

três grandes ruas paralelas que acompanhavam o sentido da foz do rio, junto ao mar, e que cortavam a área urbana de modo longitudinal. Estas três vias – a rua da Praia, junto à foz do rio; a rua principal chamada de Direita; e a rua Formosa, que se dirigia ao interior – eram cortadas por ruas transversais, formando as ligações do mar ou do rio com o interior. O projeto se completava ainda com a criação de duas

praças colocadas nos extremos da área urbanizada: a praça da alegria, junto à foz do rio; e a praça da matriz.(...)”¹⁵⁴.

Um espaço que abrigava senhores e escravos, dividido geográfica e socialmente pelo rio Macaé, dificilmente seria projetado sem fins eleitorais e privados. O processo de crescimento e desenvolvimento econômico da vila, na primeira metade do século XIX, foi de suma importância para as mudanças que se instaurariam. Como descrito em outro momento, a economia em Macaé, desde o século XVIII, estava voltada para o comércio interno e a produção de alimentos. Uma população livre sentia-se atraída pelas condições favoráveis e pela expansão das lavouras de alimentos (Franco, 2009). Além disso, a cultura do café foi crucial também para a economia macaense neste período.

Um outro fator que sofreu significativas mudanças foi nos âmbitos político e religioso. Uma vez que as freguesias foram desmembradas, como no caso da Freguesia de Nossa Senhora das Neves, em 1855, em Freguesia de Conceição de Macabú e depois a Freguesia Senhora da Conceição do Frade. A Freguesia de Capivari, que depois passou a ser chamada de Nossa Senhora do Desterro de Quissamã, acabou sendo anexada à Freguesia de São João Batista de Macaé. Alguns anos depois, foi desmembrada, e então criadas as freguesias de Nossa Senhora da Conceição de Carapebus e de São do Barreto. Das freguesias, a que mais despontou, por conta da produção canavieira, foi Capivari, que outrora não possuía muita significância; entretanto, pouco antes da abolição da escravatura, a região experimentou uma forte crise, e os proprietários de terra tiveram consequências desastrosas. De acordo com Franco (2009), o marasmo se estenderia pelas décadas que marcaram a passagem para um novo século e uma nova ordem política — a República.

4.1.5. A cidade de Macaé: entre altos e baixos

O fato é que, em alguns momentos, a região de Macaé foi valorizada e seu território cobiçado por reis, piratas, comerciantes, industriais. Em outros instantes, a região ficou esquecida, abandonada a si mesma. Períodos áureos foram, por exemplo, a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX, com a consolidação dos grandes engenhos e o desenvolvimento da exportação açucareira e do tráfico de escravos ou, mais recentemente, como a década de 80, com a exploração do petróleo em águas profundas regionais. O desenvolvimento destes períodos contrastam com períodos de desenvolvimento mais lento, como a época dos primeiros povoadores do século XVII até o final do século XVIII. A vida econômica de Macaé, portanto, presenciou altos e baixos. Conjunturas de fartura e abundância alternaram-se com conjunturas de marasmo econômico, deixando

¹⁵⁴ Ver KNAUSS, Paulo. *Macaé: História e Memória*. Macaé: Prefeitura Municipal de Macaé, Fundação Macaé de Cultura. 2001 ou Tavares; Cautieiro e Franco, *Relatos e personagens na História de Macaé*. Prefeitura Municipal de Macaé. – Macaé, RJ, Solar dos Mellos, 2014, p. 52.

vestígios e pistas, que hoje nos ajudam a compreender como a história é dinâmica. (Knauss, 2001, p.43)

Esta citação de Paulo Knauss é uma síntese que expressa bem, em sentido global, a história de Macaé. Os altos e baixos de Macaé resumem-se à economia, como não poderia deixar de ser. Muito embora outros fatores tenham contribuído para o desenvolvimento e crescimento da cidade, era a vida econômica o principal agente causador da expansão e das desigualdades sociais.

Em 1846, Macaé passou à condição de cidade. Isso ocorreu pouco depois que o Brasil se tornou independente. Essa mudança se deu em pleno vigor da economia açucareira e do tráfico de escravos. Tais fatos desempenharam um papel importante no jogo político e no panorama econômico do regime imperial, afirma Knauss (2001). A cidade de Macaé, nesta época, era considerada “sala de visita” do Imperador, o que, segundo Knauss (2011), marcava sua identidade política com a Monarquia.

Em 1874, mais uma novidade traria à cidade uma dinâmica diferente, a formação de uma comarca. Esta, por sua vez, trouxe consigo todo um pacote que culminaria na consolidação da autonomia jurídica e política do município, com a instalação de um fórum de justiça próprio. Politicamente, com o advento da República, em 1889, a cidade passaria a contar com uma prefeitura que constituiria o espaço físico e político, onde funcionariam os órgãos da administração do poder executivo municipal. A criação e instalação da prefeitura se deu só em 1910 e 1913. Um espaço de tempo que desperta atenção por sua singularidade, que, segundo Knauss, “apresenta um percalço no processo de afirmação do regime republicano” (2011, p.89). Além disso, esses dados demonstram que no local houve muita resistência às mudanças no processo político de transição do regime imperial para o republicano¹⁵⁵.

Esse histórico de Macaé foi crucial para que, durante quase cem anos, o imaginário popular em torno de Motta Coqueiro ganhasse adeptos e se disseminasse. Até que no final da

¹⁵⁵ “A permanência de traços do regime imperial e a resistência à criação da prefeitura em Macaé salientam as lutas políticas municipais e estaduais travadas entre as oligarquias regionais, especialmente os grupos fluminenses ligados a Nilo Peçanha e Feliciano Sodré. Nas primeiras três décadas do século XX, o Estado republicano traz a marca da política oligárquica liderada pelas elites de Minas e de São Paulo. Esta política estava representada e legitimada no município pelos partidários e defensores do presidente Washington Luís (1926-30), conhecido como o paulista de Macaé. Nascido na cidade, mas com carreira política em São Paulo, o líder político tinha bases que repercutiam na sociedade macaense. As lembranças das reações de apoio ao presidente nas ruas e quartéis de Macaé, quando eclodiu a revolução de 30, revelam a imbricação do município nas questões políticas nacionais. Novamente surge a imagem de que em Macaé existiram forças políticas que defendiam a manutenção da ordem do Estado. Assim, Washington Luís tornou-se símbolo de uma época. A exaltação de sua lembrança pode significar uma estratégia de apagar outras memórias, como daqueles que em Macaé questionaram a política oligárquica e apoiaram a Revolução de 30.” (Knauss, 2001, p. 90)

década de 60, a descoberta do petróleo na bacia oceânica de Campos trouxesse um ânimo à economia local. Até a descoberta do petróleo, Macaé contou com várias atividades, desde a coleta de produtos naturais, como a pesca, a exploração do pau-brasil até a pecuária e cultivo de produtos alimentícios, como as lavouras de cana-de-açúcar e café. De acordo com Knauss: “a produção de açúcar continuou ocupando um papel importante na economia local e regional, mesmo após a Proclamação da República e até época relativamente recente” (2011, p.52). Outras atividades que deram impulso à economia macaense tiveram certamente forte ligação com pequenas unidades fabris de produção, como “fábricas de móveis, de caixa de papelão, de vassouras, de fósforo, bem como panificações, torrefações, ou ainda as unidades de beneficiamento de sal e arroz” (Knauss, 2011, p. 53). Além destas, algumas fábricas se destacaram no cenário macaense, como a de bebida Lynce e a Cooperativa Agropecuária na produção de laticínios, que funcionam até hoje. Não poderia deixar de citar também a construção da Usina de Hidrelétrica Central de Macabu, que trouxe consigo uma grande melhoria no fornecimento de energia da região, já na década de 60. O setor industrial ganhou força, ainda que de forma tímida. Nesta época, foi criada também a indústria Bariloche, especializada em produção têxtil. Com isso, a cidade foi se adaptando à nova realidade. No entanto, com pouquíssimos recursos e nada que justificasse um impacto profundo no estilo de vida da pacata cidade da região norte-fluminense, até a instalação da Petrobras.

Neste momento, Macaé estava dividida: de um lado, esse cenário de marasmo econômico, do qual o imaginário popular se apropriou e atribuiu como praga de Motta Coqueiro, “a fera de Macabu”; de outro lado, a descoberta de petróleo, seguida da instalação da Petrobras e suas subsidiárias como fim da praga e início de uma era.

4.1.6. A grande virada: início ou fim da maldição?

No final dos anos 60 e início dos anos 70, Macaé viveu um período de decadência no aspecto econômico, uma vez que a pesca, a indústria têxtil e o setor agropecuário já não traziam os resultados esperados. Nesse período, a cidade passou a investir no turismo, como saída para a crise econômica. O investimento publicitário nessa época procurava atrair turistas e veranistas para usufruírem das belezas naturais que a cidade oferecia.

Essa estratégia não durou muito tempo, pois, já no final dos anos 70, a obra de construção do terminal de Macaé foi iniciada, em uma área de 197 mil metros quadrados, constituindo-se de três *piers* com calados de sete metros, destinados à atracação de embarcações que prestavam apoio às plataformas de exploração e produção de petróleo (Lôbo Júnior, 1990, p.43). Dessa produção, o município se beneficiou mais adiante com os royalties

pagos pelas empresas conforme legislação aprovada em 1986 (lei n. 7.525 de 26/07/1986). Macaé tornou-se em pouco tempo uma cidade rica e próspera. Considerado como marco histórico na cidade de Macaé, a escolha desta para estar no topo da extração de petróleo da Bacia de Campos, trouxe impactos indelévelis não só sobre a economia, como também para toda a sociedade. A cidade, considerada uma vila de pescadores, passou a inserir-se nos contextos estadual e nacional como “Capital Nacional do Petróleo”. A prefeitura da cidade, aproveitando-se da situação, elaborou o seguinte slogan: “a gente move esse país”.

Nos anos que antecederam a descoberta de poços de petróleo na Bacia de Campos e a instalação de uma sede da estatal na cidade, buscavam, no turismo de suas belas paisagens, atrair visitantes que, com o acesso pavimentado e a inauguração da rodovia Amaral Peixoto (1948) facilitando sua chegada, quisessem usufruir de suas praias e serras. Uma estratégia que foi esquecida e relegada assim que a Petrobras chegou ao local. O petróleo já era visto como fonte inesgotável de riquezas que, aos poucos, faria toda a paisagística perder seu encanto, ou simplesmente ser ignorada. Esse fato, relacionado ao turismo, aponta para uma possível crise que a cidade vinha enfrentando, e que os setores industriais de pequeno porte não tiveram condições de suprir. Para uma parte do povo macaense, isso era a “praga de Motta Coqueiro”. Como foi dito anteriormente, o imaginário popular tem a função de colocar o indivíduo em “relação de significado com o mundo, com o outro e consigo mesmo” (Teixeira, 2011). Além disso, o imaginário aponta para uma realidade factual, sem a qual não faria o menor sentido.

A análise que Swatowski (2006) fez dessa grande virada ou mudança de foco na, até então, pacata cidade de Macaé, dá sustentação ao que já afirmamos nesse capítulo, sobre o quanto a economia incide sobre a realidade:

Com a transformação da “Princesinha do Atlântico” em Capital do Petróleo”, fotos das construções mais modernas de Macaé e espaços públicos remodelados de acordo com padrões estéticos vigentes nos centros são escolhidas para representar a cidade. O discurso de divulgação da cidade assumiria um novo tom e passaria a ter como público-alvo, não mais turistas e veranistas, e sim empresários e mão-de-obra qualificada. Ainda que se continuasse visando aos habitantes das grandes cidades, mostrando-lhe “o que a cidade tem de melhor”, abandona-se (...) o interesse de desenvolver a “vocalização turística” do município. (p.20)

Como vimos, em cada época, Macaé foi se adaptando às dinâmicas socioeconômicas e políticas, algumas delas com certa resistência. Mas na história da cidade, nenhuma mudança foi tão significativa e considerada como divisor de águas como a instalação da indústria petrolífera e exploração do petróleo. Neste momento, temos, sim, uma aceleração descomunal do processo de urbanização na região, que corrobora com mais precisão as teorias já citadas

de Henri Lefebvre (1986) e Milton Santos (1994) sobre a íntima relação entre industrialização e urbanização.

4.1.7. Urbanização, Migração e *Periferização* em Macaé

O crescimento populacional em Macaé foi significativo entre as décadas de 80 a 90, pois passou de 59 mil habitantes para 83 mil e para mais de 120 mil em 2001. Atualmente a cidade possui mais de 200 mil habitantes. A cidade não estava preparada para um aumento tão exorbitante na sua população, pois não havia infraestrutura capaz de atender os novos residentes, não dispunha de mão de obra suficiente nem qualidade para corresponder às demandas da Petrobras e indústrias do ramo. Pessoas de diferentes estados do país, principalmente dos grandes centros, além dos estrangeiros do ramo *off-shore* e famílias inteiras mudaram para a cidade em busca de estabilidade e dinheiro. Em pouco tempo, Macaé se tornou uma cidade extremamente atrativa e com desdobramentos indeléveis.

Segundo Silva e Faria (2011), a cidade de Macaé possui uma concentração esmagadora populacional no seu centro urbano. Essa taxa chegou a 98,1%, segundo dados do IBGE (2010). Isto ocorreu devido ao processo acelerado de urbanização atrelado à industrialização oriunda da extração e exploração do petróleo. A ordem social experimentou uma grande transformação devido a uma nova forma de energia: a produção do gás e do óleo combustível. “Macaé a todo gás”, este era o encarte publicitário em 2003. Um outro slogan da prefeitura era “a gente move esse país”, referindo-se ao fato de a cidade sediar a produção de 82% do petróleo em nível nacional. Além disso, essas transformações aconteceram dentro de um contexto maior, que tiveram seus primeiros passos no início do século XX. Maricato (2011) segue dizendo que, como os demais países da América Latina, o Brasil apresentou um intenso processo de urbanização na segunda metade do século XX. Justamente na época em que a cidade de Macaé recebia a Petrobras em seu território. Segundo Silva e Faria: “...a passagem de um município de caráter rural para urbano é consequência do intenso processo de urbanização brasileiro, intensificado com a instalação da Petrobras em seu território na década de 1970” (2011, p.7). Em se tratando de um cenário nacional, é importante frisar o que diz Maricato, para se ter uma ideia desse contexto do qual Macaé fez parte:

“Considerando apenas a última década do século XX, as cidades brasileiras aumentaram em 22.718.968 pessoas. Isso equivale a mais da metade da população do Canadá ou a um terço da população da França. Trata-se de um gigantesco movimento de construção da cidade, necessário para o assentamento residencial dessa população bem como de suas necessidades de trabalho, abastecimento, transportes, saúde, energia, água etc. Ainda que o rumo tomado pelo crescimento

urbano não tenha respondido satisfatoriamente a todas essas necessidades, o território foi ocupado e foram construídas as condições para viver nesse espaço. Bem ou mal, de algum modo, improvisado ou não, todos os 138 milhões de habitantes moram em cidades”. (2011, p.16)

Mesmo no plano geral, essa constatação torna-se extremamente compatível com a cidade de Macaé. Neste sentido, Macaé já aparece como microcosmo do Brasil. Se até 1930 a economia manteve seu epicentro no setor agrário exportador, a partir desse ano aconteceu o que Florestan Fernandes denomina a revolução burguesa no Brasil (apud Maricato, 2011, p.17). Para substituir as importações, o Estado investiu em infraestrutura para o desenvolvimento industrial. “A burguesia industrial assume a hegemonia política na sociedade sem que se verificasse uma ruptura com os interesses hegemônicos estabelecidos”. (Maricato, 2011, p.17). Ainda, Maricato afirma que essa ambiguidade entre ruptura e continuidade é o que marcou o processo de urbanização com as raízes da sociedade colonial e tradicional. Nos principais momentos de mudança da sociedade brasileira, verificou-se essa ambiguidade (2011, p. 17). Isso se confirma quando, ao analisar a cidade de Macaé diante do processo de industrialização e urbanização, Swatowski diz sobre as famílias que migraram para a cidade por causa do trabalho:

Juntos, formam um razoável grupo de profissionais qualificados e bem-remunerados, que, ao se estabelecerem na cidade, assumem a posição de nova elite econômica local, alterando a estrutura social vigente. Com a chegada destes novos moradores, considerado pelos locais “os autênticos” representantes da modernidade, as elites tradicionais (...) gradualmente vão perdendo seu status, embora ainda gozem de certo prestígio entre os moradores mais antigos da cidade (2010, p.24).

Esse deslocamento dos grandes centros e de outras regiões do Brasil para Macaé, o que caracteriza de certo modo a migração, trouxe ao povo macaense otimismo e ao mesmo tempo pessimismo. O primeiro pela possibilidade ampliada de trabalho e aumento de renda; o segundo pela marginalização do seu passado e memória, bem como os problemas sociais advindos desse processo. O entusiasmo descrito nos slogans da prefeitura refletia os anseios de uma classe que, embora visse no petróleo um grande aliado para o desenvolvimento da cidade, também colocava nele projetos para enriquecimento próprio em detrimento dos reais interesses da sociedade. Um paradoxo, na verdade, mas que, em 1986, com a legislação aprovada sobre os royalties pagos pelas empresas como forma de compensação pelos impactos trazidos às regiões que sediavam tais investimentos, mostra suas verdadeiras intenções.

Sobre a migração, em 2012 a redação da Carta Capital publicou um estudo da ONU mostrando que a cidade de Macaé cresceu 600% nos últimos dez anos por conta do desenvolvimento da indústria do petróleo e gás. Entre 1980 e 2010, a população da cidade aumentou 170% e passou de 75,8 mil habitantes para mais de 206 mil, 10% deles, estrangeiros¹⁵⁶. Além disso, Piquet (2010) chama atenção para o fato de que em Macaé:

...se darão as resultantes de uma atividade que se enquadra no que se convencionou chamar de Grande Projeto de Investimento (GPI). A chegada de trabalhadores e suas famílias, assim como daqueles que se deslocam em busca de alguma oportunidade de serviço, acarretou uma ocupação urbana desordenada e uma sobrecarga nos parques equipamentos de consumo coletivo existentes. Deu-se uma ocupação predatória no litoral não só pelas empresas ligadas ao petróleo como também por novos loteamentos para moradias (p.12).

O processo de urbanização acelerado e a intensa ocupação da cidade fizeram com que Macaé convivesse com outros problemas que certamente trariam grandes consequências para a cidade como um todo.

(...) embora Macaé ostente um vigor econômico diretamente relacionado às atividades de extração, produção e logística do petróleo que a situa entre as cidades de melhor relação entre postos de trabalho e população do Estado do Rio de Janeiro, apresenta também sobrecarga nos serviços de utilidade pública, escassez de moradias e outras mazelas que uma ocupação industrial sem planejamento acarreta nos locais em que se fixa (Piquet, 2010, p.12).

Todo esse clima de grandes mudanças culminou no crescimento e formação das periferias na região, uma vez que os bairros centrais supervalorizaram os aluguéis e terrenos para construção de novas casas. Segundo Caldeira, a palavra periferia tem sido usada para designar “os limites, as franjas da cidade”. Todavia, sua referência não é apenas geográfica: “Além de indicar distância, aponta para aquilo que é precário, carente, desprivilegiado em termos de serviços públicos e infraestrutura urbana”. (1984, p.7). Não foi sempre que Macaé se caracterizou pela segregação espacial que existe hoje. O processo que gerou a periferia e, portanto, a atual cidade estratificada, consolidou-se a partir dos anos 80, com a ocupação desordenada. A região tornou-se atrativa devido ao polo industrial petrolífero, trazendo pessoas de cidades circunvizinhas, do estado, do Brasil e do mundo. O encerramento do ciclo da cana e das atividades rurais, ou pelo menos sua predominância foi substituída pelo ciclo do petróleo que provocou mudanças profundas no cenário demográfico e nas oportunidades de emprego, que por sua vez foram notadamente marcadas pela desigualdade social acentuada.

¹⁵⁶ Confira toda a matéria em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/nacoes-unidas-destacam-problemas-do-crescimento-de-macaee>. Acesso em 18/03/2016.

No gráfico abaixo, percebemos o quanto a população e o processo de urbanização cresceram em Macaé:

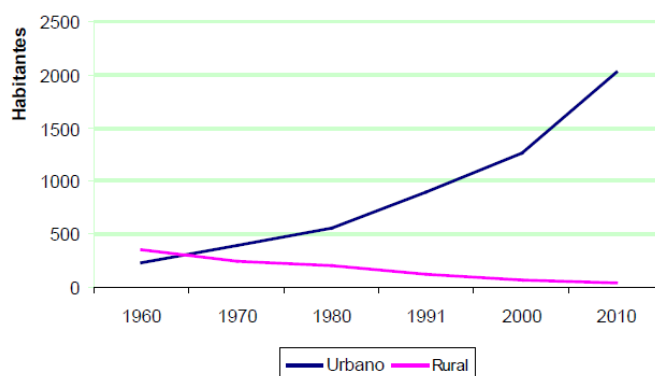


Gráfico 10 – Crescimento total da população rural e urbana de Macaé 1960 – 2010.
Fonte: IBGE.

Para Silva e Faria (2011), o problema mais grave ocorrido em Macaé, diante do violento processo de urbanização e crescimento populacional, foi a segregação espacial e a formação das periferias. O fluxo migratório foi intenso e muitas comunidades habitacionais apareceram sem qualquer infraestrutura e saneamento básico, gerando, dessa forma, uma segregação geográfica visivelmente desigual.

Visivelmente, as mudanças que aconteceram na cidade de Macaé se devem a má administração dos recursos operativos e advindos da indústria petrolífera, que grosso modo tem relação com a economia. Isso encontra eco desde o aldeamento, cuja estratégia era proteger as riquezas como o pau-brasil dos estrangeiros até os dias atuais. Nesse tempo, o crescimento do Produto Interno Bruto per capita foi expressivo e mostra o quanto esse momento foi diferencial na história do povo macaense, como nenhum outro. Citando os dados do IBGE, Silva e Faria afirmam que “De 1999 a 2004, o município passa da 55ª posição à 7ª posição, em relação aos 100 maiores municípios do país”. (2011, p. 11)¹⁵⁷

Voltando à questão da migração, uma vez que os temas apresentados (urbanização, migração e formação de periferias) estão entrelaçados, e volta e meia será discutido um assunto e depois o outro, ou todos ao mesmo tempo, o fluxo migratório foi responsável direto

¹⁵⁷ “Na região sudeste, em 2004, os cinco maiores PIB foram Campos dos Goytacazes (RJ), Macaé (RJ), São José dos Campos (SP), Sorocaba (SP) e Uberlândia (MG). Tendo a indústria extrativa de petróleo como principal atividade produtiva, os dois primeiros participavam juntos, com 2,25% do PIB nacional, o que revela uma concentração na produção e uma consequente desigualdade na distribuição de renda na Região Norte Fluminense (PRODUTO INTERNO BRUTO DOS MUNICÍPIOS, IBGE 2006).” In: Silva e Faria, 2011, p. 11.

pelo aumento populacional da cidade: cerca de 315,8 % entre os anos 70 e 90. Verifiquemos um pouco esses dados obtidos por Silva e Faria pelo IBGE:

Em 2000, segundo os dados do IBGE, Macaé apresentava uma população de 132.461 habitantes, aproximadamente 1/5 do total de habitantes da Região Norte Fluminense e menos de 1% da população do Estado do Rio de Janeiro. Deste total, mais de 46% eram migrantes, um percentual muito mais elevado que o da Região Norte Fluminense (22,43%). A cidade de acordo com os primeiros resultados dos dados do Censo IBGE de 2010, possui uma população de 206.748 habitantes, o que significa que o município cresceu de 2000 a 2010, na ordem de 63,5%, incorporando ao seu território, 74.000 novos habitantes (2011, p.12).

Para uma cidade do porte de Macaé, esses números são assustadores e dão margem a que se interprete o óbvio: Macaé foi repaginada e ganhou um novo rosto, ou se acrescentou algo mais, que certamente esmagaria o seu passado e tudo que a ele estivesse relacionado. Estaria Macaé sendo novamente povoada? Considerando o fato de que, de 2000 a 2011, 30% da população migrante fixou residência no município. Além disso, o contingente populacional migrante abrangia nesse período 86.288 habitantes residentes, o que representava 49% da população (Silva e Faria, 2011).

Onde esses migrantes fixaram residência? Eram todos abastados ou empresários que prestaram concursos e vieram para Macaé? Embora dedique em outro capítulo mais detalhes sobre o processo migratório, podemos antecipar certas informações. A maioria dos migrantes vieram tentar a sorte grande, mas alguns eram totalmente desprovidos de qualificação, para começar a vida do zero. Não tinham como pagar os aluguéis inflacionados que eram cobrados nas regiões centrais da cidade e por isso precisavam procurar o mais barato e, conseqüentemente, muitas vezes precário. Afinal, todo esse esforço e trabalho era justificado nos noticiários da grande mídia aliada a esse processo de desenvolvimento, que Macaé estava entre as 40 melhores cidades para se investir no país, de acordo (Swatowisk, 2006, p.20).

O “padrão periférico de crescimento urbano”, segundo Bonduki (1983 apud Caldeira, 1984), se aplicaria a essa fase complexa na cidade do norte-fluminense. Alguns dos elementos apontados aqui permitem compreender essa mudança no padrão de urbanização da cidade e no de habitação das camadas de baixa renda. Macaé deixou de ser uma cidade concentrada e onde os trabalhadores viviam no centro e perto das elites, para se transformar em uma cidade dispersa e segregada. O percentual da população migrante residente nas periferias de Macaé, entre os anos de 2006 e 2007, era de 57,3%. Entre os bairros periféricos com maior concentração de migrantes residentes, estão o Parque Aeroporto, Lagomar e Barra de Macaé.

A população migrante destes três bairros representava 20,3% de toda a população residente migrante em Macaé (Silva e Faria, 2011).¹⁵⁸

Na linha de raciocínio de Caldeira, ao analisar as mudanças que ocorreram na cidade de São Paulo, guardada as devidas proporções, pode-se dizer, aplicando a Macaé, que “a expansão da cidade feita com base nesse processo segregador, do ponto de vista social, é caótico, do ponto de vista urbano, teve como resultado a criação de um espaço claramente diferenciado e a exacerbação das marcas sociais” (1989, p.23). Atualmente novos bairros periféricos dividem a atenção no que diz respeito ao número de habitantes e precariedade em que vivem. São eles os bairros de Malvinas, Nova Holanda e Nova Esperança. Em 2009, entre as dez maiores favelas fora da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, os bairros ora citados estavam na lista: Malvinas, a segunda do ranking, com 8.109 moradores; Nova Esperança, com 7.436; e Nova Holanda, com 5.442¹⁵⁹. Além de abrigarem um índice altíssimo de violência e tráfico de drogas.

Estes dados não devem ser considerados separadamente do principal foco deste trabalho, que é compreender também as mudanças no campo religioso. Sobre esse cenário paradoxal de crescimento populacional e econômico e de desigualdades sociais relevantes é que muitas igrejas, inclusive as batistas, crescerão, enquanto outras decrescerão por não acompanharem tais mudanças¹⁶⁰.

4.1.8. Gênero, cor e faixa-etária: crescimento sem desenvolvimento

Essas três categorias não poderiam ficar de fora, por pelo menos duas razões. A primeira razão é que essas informações demonstram o quanto a sociedade avançou em alguns aspectos e manteve-se estagnada em outros. O crescimento econômico nem sempre está atrelado ao desenvolvimento social. A segunda consiste em diagnosticar qual é a lógica subjacente ao crescimento econômico. Se é uma lógica segregacionista, machista ou excludente, visando só o lucro, ou também coopera para superação das desigualdades sociais. É sempre útil lembrar, de acordo com o pensamento do economista brasileiro Paul Singer

¹⁵⁸ Estes dados foram obtidos através de Pesquisa Domiciliar do Programa Macaé Cidadão 2006-2007.

¹⁵⁹ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/favelas-cresceram-mais-no-interior-do-que-na-regiao-metropolitana-3518374>. Acesso em 21/03/2016.

¹⁶⁰ Jean-Pierre Bastian é um dos autores que defendem a hipótese, em especial no livro *Le protestantisme en Amérique Latine*, de que o crescimento exponencial e as mutações religiosas sobretudo do protestantismo latino americano de vertente pentecostal se deram em meio a um contexto onde as condições econômicas, demográficas, políticas e religiosas favoreceram grandemente sua expansão. In: *Le protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique*. Genève, Ed. Labor et Fides, 1994, p.201-224.

(1969), que pode ocorrer crescimento sem desenvolvimento¹⁶¹. No caso de Macaé, já vimos que o crescimento econômico deixou marcas irreversíveis na geografia urbana e, como consequência, muitas desigualdades sociais. A questão de cor, gênero e faixa etária é um pormenor que muitas vezes fica no subterrâneo e é pouco explorado em vista dos cifrões.

Há um equilíbrio entre homens e mulheres migrantes e residentes na faixa etária considerada economicamente ativa (20 a 44 anos). Esse equilíbrio só é superado pelas mulheres com faixa etária a partir dos 70 anos. Na idade escolar, entre 15 a 19 anos, as mulheres são também superiores. O que mais assusta é o percentual em relação a cor. A predominância economicamente ativa continua sendo branca, e o equilíbrio só diz respeito ao percentual entre homens e mulheres. Os migrantes de cor negra amargam um percentual entre 9 a 10% dessa população, ao passo que a cor branca possui um percentual entre 47 a 50%. Estes dados do Programa Macaé-Cidadão dizem respeito somente à população de migrantes.

Procuramos até aqui apresentar um pouco da história de Macaé, seu surgimento e desenvolvimento. Destacaram-se em especial as transformações pelas quais passou até se tornar uma cidade próspera economicamente. De um aldeamento, para proteger as riquezas dos estrangeiros, a uma cidade que, depois de amargar anos de marasmo, tornou-se próspera por causa do petróleo. Os estrangeiros já não são uma ameaça como no descobrimento. Agora, fazem parte de um seleto grupo de investidores que colocaram Macaé num cenário internacional.

Verificou-se também o quanto a religião participou até o fim do império, de forma passiva e ativa nas decisões e transformações da região. O catolicismo foi um ator social importantíssimo na construção da história e da sociedade macaense. Seja como legitimador das ordens ou do *status quo*, seja como questionador dos mesmos, o fato é que, em meio a uma sociedade extremamente complexa, principalmente pela coexistência dos vários modos de produção existentes, a religião ora foi protagonista, ora coadjuvante; mas, independentemente de sua posição, esteve presente a maior parte do tempo.

4.2. Gente nova no pedaço: o campo religioso macaense e suas primeiras mudanças

O primeiro grupo religioso protestante a chegar na cidade de Macaé é o batista, em 1898. A cidade já estava sob efeito da “praga de Motta Coqueiro”. Como já foi colocado,

¹⁶¹ Essa é uma discussão que pode ser compreendida e aprofundada em muitas das obras do autor, das quais se destacam SINGER, Paul. *Dinâmica Populacional e Desenvolvimento*. São Paulo: Hucitec, 1970. *Desenvolvimento Econômico e Evolução Urbana*. São Paulo: Editora Nacional, 1969. *Desenvolvimento e Crise*. São Paulo: Difusão Européia, 1968.

Macaé era uma cidade de oligarquias, resistentes a mudanças, com traços do imperialismo que se mantiveram por longo tempo, “um percalço processo de afirmação do regime republicano” (Knauss, 2011, p.89). Esse contexto certamente se refletiu na chegada dos protestantes, que por sua vez apresentava traços do movimento de modernização que timidamente estava em processo de instalação no Brasil.

O estado do Rio de Janeiro está entre os poucos estados do Brasil que tiveram grande influência de uma colonização protestante¹⁶². No final do século XIX, foi a vez dos batistas. O primeiro missionário batista no Brasil, W. B. Bagby, acompanhado de E.H Soper fizeram algumas incursões no interior do estado em 1888. Em 1890, Bagby e Domingos de Oliveira fizeram uma viagem para a cidade de Campos dos Goytacazes com intuito de evangelizar esse importante centro de produção açucareira. Às margens do Rio Paraíba, batizaram cerca de sete pessoas e com elas organizaram a primeira igreja batista em solo fluminense¹⁶³. A igreja recebeu o título de Igreja Evangélica Baptista, que mais tarde passou a ser denominada Primeira Igreja Batista de Campos (Ferreira, s.d.).

Tais atividades eram supervisionadas pela grande empresa missionária dos EUA, a Junta de Richmond. O missionário W. B. Bagby não só pediu intervenções, como também relatava os acontecimentos, como se vê no relatório abaixo:

“Fiquei muito animado na minha última visita a Campos. O nosso obreiro (Domingos de Oliveira, grifo nosso) tinha feito um trabalho excelente e me escreveu dizendo que havia mais cinco pessoas para serem batizadas. Preguei três vezes a congregações numerosas que prestaram boa atenção. No final do sermão da primeira noite quatro pessoas apresentaram-se para fazer a profissão de fé. Depois de um exame metucioso, foi a opinião dos onze crentes presentes que as quatro pessoas deviam ser recebidas para o batismo. Às 23 horas, naquela mesma noite, descemos o rio e os convertidos foram batizados regozijando-se no privilégio de seguir a Jesus”. (Lessa, J.F e Christie, A.B *apud* Ferreira, s.d, p. 47-48)

O relatório aponta algumas características do trabalho batista, que permanecerão por longos anos nas demais igrejas que foram fundadas, tais como: o conversionismo; uma liturgia centralizada na pregação; os apelos sistêmicos ao final da pregação; a profissão de fé antes do batismo e o ritual espetacular do batismo, prática repleta de eficácia simbólica marcante nos novos adeptos, como assinala Mendonça (2002).

¹⁶² Cf. pg. 27 e nota 34.

¹⁶³ Adjetivo pátrio dado a todos que nascem no estado do Rio de Janeiro, com exceção da capital. A origem deste vocábulo é latina: provém de “*flumen*” (águas *fluviais*), que significa *rio*, acrescido do sufixo latino *-ense* (equivalente a origem, naturalidade. Temos, então, “fluminense”. In: SANTOS, Wayne Tobelem dos. Compreendendo os hinos brasileiros: com atividades psicopedagógicas. Petrópolis: Vozes. 2002, p. 72)

4.2.1. Alianças estratégicas: o caso do missionário Salomão Ginsburg

Transferido para cidade de Campos, em 1893, Salomão Ginsburg “inaugura uma nova fase no trabalho batista” (Ferreira, s.d, p.49). Com formação acadêmica na Inglaterra e na Alemanha, Salomão Ginsburg era filho de rabino. Convertido ao congregacionalismo, foi deserdado pelos seus pais. No Brasil, ele chegou como missionário congregacional. Sua presença foi marcada por muitos conflitos, como nos conta Ferreira:

Aqui travou dura polêmica com o missionário Zacarias Clay Taylor, o segundo missionário batista a vir trabalhar no Brasil, e que atuava na Bahia. A polêmica girava em torno do batismo. Convencido de que o batismo legítimo é o batismo por imersão, Salomão se deixou batizar biblicamente, tornando-se batista. Sua ordenação ao ministério batista ocorreu na Bahia, em 1891. Em breve se tornaria missionário da Junta de Richmond (s.d. p. 49).

Além desse conflito em torno do batismo, questão central para os batistas, o missionário judeu, que mais tarde, ao publicar sua autobiografia, ficou conhecido como “um judeu errante no Brasil”¹⁶⁴, mostrou-se intrépido e agressivo em sua tarefa:

“Em setembro de 1893 a Armada Brasileira revolta-se, e, na sua faina de derrubar o governo que lhe era desafeto, entrou a bombardear o Rio de Janeiro e Niterói, com o que muitos habitantes da capital tiveram que se retirar para lugares longínquos, refugiando-se muitos deles em Campos. Entre os muitos foragidos estava o Rev. Salomão Luís Ginsburg, de saudosa memória, que ainda em setembro chegou a Campos para onde decidiu transferir sua residência. Fixando-se definitivamente na terra goitacá (...) iniciou, sem perda de tempo, um trabalho evangelístico ativo e agressivo. (Lessa, J.F e Christie, A.B apud Ferreira, s.d, p. 49-50)

Essas informações endossam a análise feita por Mendonça (2002) sobre os motivos que contribuíram para o crescimento dos batistas no início do século XX — a evangelização agressiva.

Entretanto, o mais intrigante na figura do missionário Salomão Ginsburg era sua pertença à maçonaria e a manutenção desse vínculo até o fim da sua vida. Condenada pela Igreja Católica, através do Sílabo de Erros de 1864, anexo à encíclica *Quanta cura*¹⁶⁵, do Papa Pio IX, a maçonaria tornou-se uma grande aliada do protestantismo em defesa das ideias

¹⁶⁴ GINSBURG, Salomão. Um judeu errante no Brasil. Tradução de Manoel Avelino de Souza. Casa Publicadora Batista, Rio de Janeiro, 1946.

¹⁶⁵ Carta encíclica do Papa Pio IX promulgada em 8 de dezembro de 1864, que condenava, na sua relação de oitenta erros modernos, os abusos do liberalismo econômico em matéria social, a concepção liberal de religião e sociedade, a reivindicação do monopólio estatal da educação, a hostilidade às ordens religiosas, a afirmação de que todas as religiões se equivalem, de que a sociedade moderna deve prescindir da religião, a reivindicação da laicização das instituições, a separação entre Igreja e Estado e a total liberdade de culto e imprensa. (Mendonça, 2002, p. 64)

liberais. Para Mendonça (2002), esse conflito não passava de uma disputa pelo poder.¹⁶⁶ Betty Antunes de Oliveira, em seu livro sobre a origem dos batistas no Brasil, afirma que, se não fosse a maçonaria, o trabalho dos batistas no Brasil não teria sequer começado (Oliveira, 1985, p. 162). Para a autora, os maçons batistas ajudaram na fundação da primeira igreja batista de Santa Bárbara, SP. Neste caso, seu primeiro pastor, Rev, Richard Ratcliff, também era maçom (Idem, p. 162). Em 1874, fundaram a Loja Maçônica George Washington, onde se encontravam cerca de oito batistas (Idem, p. 363). Neste mesmo local, aconteceu a cerimônia de ordenação do primeiro pastor batista brasileiro, Antônio Teixeira de Albuquerque (ex-padre) e um dos fundadores da Primeira Igreja Batista da Bahia, em Salvador. O missionário Salomão Ginsburg não estava sozinho dentre os batistas maçons.

Em sua autobiografia (1970), diante das dificuldades por ele relatadas, conta como se livrou do que poderia ser um grande empecilho provocado por seus adversários:

“Como um raio de luz, veio-me o pensamento de fazer o sinal de perigo da Maçonaria. Seria possível que naquele lugar houvesse um irmão maçom? Tentei o sinal, e pareceu-me como se alguém estivesse esperando por isso, pois, em menos de cinco minutos, cerca de meia dúzia de homens se aproximou de mim e me rodeou e me disse que me veio buscar para a sua casa. Logo fiquei livre e seguramente instalado em uma das melhores residências da cidade, protegido por soldados, com suas carabinas de prontidão. Agradei ao meu Pai Celeste pelo livramento que me deu tão maravilhosamente daquela multidão enfurecida” (1970, p.114).

Este acontecimento ocorreu no estado da Bahia, quando o missionário Salomão Ginsburg se separou estrategicamente de um outro missionário, Taylor, em direção a Jacobina, uma das mais antigas cidades do estado. Segundo o missionário, durante o percurso, no terminal da ferrovia, em Queimadas, aconteceu o “livramento”, frente a uma forte perseguição de católicos da região, liderados por um padre que o acusava de ser o anticristo (1970, p. 112-113). Na região norte-fluminense, em especial na cidade de Macaé, Salomão Ginsburg ainda manteve seu vínculo com a maçonaria, onde, inclusive, celebrava cultos nas lojas e os tratava como irmãos (Idem, p. 118)¹⁶⁷. Pouco antes de chegar a Macaé, Salomão

¹⁶⁶ “Numa área muito mais restrita, como foi o caso do cisma presbiteriano brasileiro de 1903, ocorreu a mesma coisa. Embora o debate sobre a Questão Maçônica, que se prolongou por vários anos, tivesse um discurso doutrinário, na verdade o que estava em jogo era o poder dos missionários norte-americanos contra os pastores nacionais em que a maçonaria fazia pender o prato da balança em favor daqueles (...) a maçonaria já constituíra peso razoável a favor do protestantismo no momento de sua inserção na sociedade brasileira”. (Mendonça, 2002, p. 71).

¹⁶⁷ Segundo Mendonça, relatos de vários missionários, além do já citado Salomão Ginsburg, mencionam com relativa frequência a hospitalidade que as lojas maçônicas davam a esses missionários – que pregavam no interior das lojas – dada as dificuldades iniciais que os protestantes tinham para encontrar lugar para suas reuniões (2002, p. 78).

Ginsburg também passou por São Fidélis¹⁶⁸, região próxima à cidade de Campos dos Goytacazes, e ajudou a fundar a primeira igreja batista daquela cidade e a abrir mais uma loja Maçônica (1894), nominada Auxílio à Virtude, que leva o seu nome desde 2014¹⁶⁹.

Além disso, o missionário batista ligado à maçonaria contribuiu de outras maneiras com o trabalho batista, como na edição do Cantor Cristão, hinário das Igrejas Batistas do Brasil, que tinha 16 hinos em 1891, e aparece como autor e tradutor de 102 hinos na edição atual. Em o JB (02/07/1894), Ebenézer Soares Ferreira, historiador batista, destaca que Ginsburg, além de fundador da Loja Maçônica de São Fidélis, foi fundador da “Egreja de Christo”, atual Primeira Igreja Batista de Campos. Em 1902, Ginsburg fundou o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil e foi também um dos que contribuíram com a criação da Convenção Batista Brasileira em 1907. Outrossim,

Salomão Ginsburg foi membro de diversas lojas maçônicas dentre as quais destacamos: 'Duke. de Clarence Lodge' na cidade de Salvador, BA; Restauração Pernambucana em Recife, PE; Progresso em Campos, RJ; Auxílio à Virtude em São Fidélis, RJ e, na jurisdição da Grande Loja Maçônica do Estado do Espírito Santo é patrono da Loja "Salomão Ginsburg n° 3"¹⁷⁰.

A maçonaria foi favorável ao protestantismo, em especial aos batistas, para sua expansão no Brasil, mas também trouxe conflitos e provocou cismas, como ocorreu com o presbiterianismo em 1903.

Essas informações ganham relevância no contexto desse capítulo, fornecendo subsídios que problematizarão a discussão doravante acerca da identidade batista. Essa história é fundamental para compreensão do contexto das cidades e a base social que receberam esse protestantismo, inclusive Macaé. Além do mais, esses acontecimentos só reforçam a hipótese de que não é precipitado o uso de algumas categorias weberianas, como o caso das “afinidades eletivas” para compreender os batistas brasileiros¹⁷¹. Essa aliança com a

¹⁶⁸ A Primeira Igreja Batista de São Fidélis, uma das mais antigas do estado do Rio de Janeiro, atualmente passa por um processo de pentecostalização.

¹⁶⁹ Disponível: <http://saofidelis.rj.gov.br/site/inauguracao-da-loja-maconica-salomao-ginsburg%E2%80%8F/>. Acesso em 04/05/2016.

¹⁷⁰ Informações publicadas por Loja Maçônica Salomão Ginsburg 03. Disponível em: <http://salomaog3.blogspot.com.br/>. Acesso em: 04/05/2016.

¹⁷¹ Cf. página 35, nota 51. Michael Löwy deu uma excelente contribuição quando escreveu sobre a origem do termo e sua apropriação por Max Weber. “O termo afinidade eletiva (*Wahlverwandschaft*) tem uma longa história, a qual é bem anterior aos escritos de Weber. É na alquimia medieval que se começa a utilizar o termo afinidade para explicar a atração e a fusão dos copos. Segundo Alberto Magno, se o enxofre se une aos metais, é em decorrência da afinidade que ele possui com esses corpos: *propter affinitatem naturae metalla adurit*. A afinidade, assim, é a força em virtude da qual duas substâncias diversas “se procuram, unem-se e se encontram” em um tipo de casamento, de *noce chimique*, procedendo muito mais por amor do que por ódio, *magis ex amore quam ex odio*. O termo *attractionis electivae* aparece pela primeira vez na obra do químico sueco Torbern Olof Bergman. Seu livro, *De attractionibus electivis* (Uppsala, 1775), foi traduzido para o francês com o título *Traité*

maçonaria foi uma grande estratégia de ambos os grupos no combate a um inimigo comum — a Igreja Católica, e em defesa das ideias liberais.

A “Questão Religiosa”¹⁷² tornou-se um “espaço aberto”¹⁷³ para inserção e consolidação do protestantismo no Brasil. No quadro abaixo, veremos, para efeito didático, algumas afinidades entre os grupos:

des affinités chimiques ou attractions électives (1788). Na tradução alemã – Frankfurt, Verlag Tabor, 1782- 1790 –, a fórmula “atração eletiva” se torna, enfim, *Wahlverwandtschaft*, ou seja, afinidade eletiva. É provavelmente dessa versão alemã de Bergman que Goethe extraiu o título de seu romance *Die Wahlverwandtschaften* (1809), em que ele trata da questão de uma obra de química estudada por um dos personagens “há cerca de uma dezena de anos”. O termo, aqui, torna-se uma metáfora para designar o movimento passional pelo qual um homem e uma mulher são atraídos um pelo outro – ainda que isso signifique a separação de seus companheiros anteriores –, a partir da afinidade íntima entre suas almas. Para Goethe, há uma afinidade quando dois seres ou elementos “procuram um ao outro, atraem-se, apoderam-se um do outro e, em seguida, em meio a essa união íntima, ressurgem de forma renovada e imprevista”. Com o romance de Goethe, o termo ganha o direito de citação na cultura alemã, como a designação de um tipo de ligação particular entre as almas. E é na Alemanha mesmo que essa expressão sofrerá sua terceira metamorfose: a transmutação em conceito sociológico, por intermédio da obra de um grande alquimista da ciência social, chamado Max Weber. Weber mantém da antiga acepção as conotações de escolha recíproca, atração e combinação, mas a dimensão da novidade parece desaparecer. O conceito ocupa um lugar importante na “clássica” obra de Max Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, precisamente por analisar a relação complexa e sutil entre essas duas formas sociais. Trata-se, para Weber, de ir além da perspectiva tradicional em termos de causalidade e de contornar o debate sobre a primazia do “material” ou do “espiritual”. O que ele tenta mostrar com isso é, primeiro, a existência de elementos convergentes e análogos entre uma ética religiosa e um comportamento econômico: o puritanismo ascético e a poupança de dinheiro, a ética protestante do trabalho e a disciplina burguesa do trabalho metódico, a valorização calvinista do ofício virtuoso e o *ethos* da empresa burguesa racional, a concepção ascética do uso utilitário das riquezas e a acumulação produtiva do capital, a exigência puritana da vida metódica e sistemática e a perseguição racional do lucro capitalista. É a partir dessas analogias profundas, desses “parentescos íntimos”, existentes na Holanda, na Inglaterra e nos Estados Unidos do século XVII ao XIX, que uma relação de afinidade eletiva entre a ética protestante e o espírito do capitalismo vai se desenvolver, e por meio da qual a concepção puritana da existência motivará a tendência a uma vida burguesa economicamente racional – e vice-versa. Max Weber utiliza o conceito apenas três vezes em *A ética protestante*; mas ele também aparece em outros escritos, na maior parte dos casos, no domínio da Sociologia das Religiões. Sem querer ser exaustivo, podemos assinalar *dez* modalidades distintas do conceito de afinidade eletiva em seus trabalhos. Três são internas a um campo determinado, enquanto as outras “atravessam” campos sociais diferentes”. In: LÖWY, Michael. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.17.2, 2011, pp.129-142.

¹⁷² A Questão Religiosa é uma expressão brasileira da grande luta entre a Igreja e o mundo liberal, sobretudo entre os bispos e o Imperador. A maçonaria se posicionara bem antes da deflagração da Questão Religiosa em relação às ideias liberais e com ela só veio a calhar a disputa. (Mendonça, 2002, p. 70-71).

¹⁷³ Cf. Mendonça (2002, p. 72).

Tabela 6 - Afinidades Eletivas: Maçonaria – Batistas

<i>Maçonaria</i>	<i>Batistas</i>
<i>Anticatólica</i>	<i>Anticatólica</i>
<i>Influência do liberalismo</i> ¹⁷⁴	<i>Defesa da liberdade</i> ¹⁷⁵
<i>Defesa da democracia</i> ¹⁷⁶	<i>Defesa da democracia representativa e parlamentar</i> ¹⁷⁷
<i>Educação pragmática e elitista</i> ¹⁷⁸	<i>Educação pragmática e elitista</i> ¹⁷⁹

As afinidades eletivas entre os batistas e a maçonaria, não por mera coincidência, têm na base social sobre a qual ambos os grupos se dirigiram aproximações, que são importantes para uma melhor compreensão do que significou ser batista no fim do século XIX e início do século XX.

4.2.2. Educação como estratégia?

Além da aliança com a maçonaria, os primeiros batistas também souberam tirar o proveito da classe elitizada, que estava mais preocupada com a educação que os protestantes

¹⁷⁴ “Com a entrada em cena da Razão e das Luzes, várias nações passaram a utilizar um novo linguajar político, que exprimia o conhecimento de seus direitos. Em Portugal, o termo “liberal” vinha “das Cortes de Cádiz” – assembleia que reunida na Espanha em 1810, defendeu a abolição do Antigo Regime -, e servia para indicar um novo sujeito político que trazia o vocábulo “liberdade” para o centro do discurso. Um sujeito liberal, nesse contexto, era aquele que julgava agir sempre pelo “bem da pátria”: era amigo da ordem e das leis; tinha influência na administração pública, e acreditava que a opinião deveria ser livre. Nessa agenda política entravam ainda noções como contrato social, constituição, autonomia e soberania parlamentar. Por fim, liberalismo nos termos da conjuntura portuguesa era conceito que permitia reconhecer o direito do outro, sendo em tudo oposto ao modelo do Antigo Regime, uma vez que se realizava, como ideário político, através da Constituição.” (Schwarcz; Starling, 2015, p. 202). “É sabido o peso da maçonaria no governo imperial brasileiro. Nela estavam liberais e conservadores, embora o peso maior pendesse para os primeiros”. (Mendonça, 2002, p. 77).

¹⁷⁵ “Os batistas são um povo que tem a coragem de suas convicções. Creem num indivíduo livre, numa igreja livre, num estado livre; creem na competência de cada alma tratar diretamente com Deus da sua própria salvação; creem nos direitos iguais para todos e privilégios especiais para ninguém; creem numa democracia política, religiosa, social, econômica e educativa; creem que foram salvos para servir e não para serem servidos”. (LANGSTON, A.B, 1917 *apud* AZEVEDO, 1996, p. 263). “Os batistas vêm forjando, à luz de uma tradição própria, suas ideias filosóficas a partir de uma grande matriz: o liberalismo”. (Azevedo, 1996, p. 299)

¹⁷⁶ Cf. O maior portal mundial sobre Maçonaria em língua Portuguesa: http://www.maconaria.net/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=115. Acesso em 06/05/2016.

¹⁷⁷ Cf. Azevedo, 1996, p. 307-309.

¹⁷⁸ Educação voltada para a ciência e para técnica.

¹⁷⁹ Segundo Mendonça: “O sistema educacional que os missionários norte-americanos trouxeram obteve grande êxito junto à elite brasileira. É lugar comum nos relatórios dos missionários educadores a expressão “filhos das melhores famílias” como referência às novas matrículas anuais em seus colégios.” (2002, p. 74). A pesquisa de Mendonça encontra amparo na história dos batistas fluminenses. Segundo Ferreira, “a ilustre missionária Emma Morton Ginsburg organizou a primeira escola batista em solo campista, dando-lhe o nome de Escola Americana. A escola foi organizada no mês de fevereiro de 1896, à Rua Marechal Floriano, nº 3. A influência da escola é descrita por Joaquim Lessa (batizado por Salomão Ginsburg, pastor e escritor batista): “Esta escola deu excelentes resultados, pois nela havia filhos de muitas das principais famílias de Campos. Era para o ensino primário e secundário. Por instrumentalidade dessa escola, o evangelho alcançou fundas simpatias no coração do povo campista. (s.d. p. 52)

podiam oferecer do que com a evangelização em si. No plano geral do protestantismo missionário, foi por meio da educação que este segmento religioso conquistou muitos adeptos. No final do século XIX, “o segmento liberal da sociedade brasileira, adepto da ideologia do progressismo, ansiava por uma nova educação que substituísse o sistema escolástico dos jesuítas” (Mendonça, 2002, p. 74). “O sistema educacional que os missionários norte-americanos trouxeram obteve grande êxito junto à elite brasileira” (Idem, p. 74). Entretanto, essa parece ter sido a única coisa que interessava à elite, em relação ao protestantismo. Segundo Mendonça, “a elite brasileira, em grande parte liberal não estava interessada na “religião” protestante, mas na educação que os missionários ofereciam” (Idem, p. 74). No entanto, parecia difícil separar uma coisa da outra. O sistema religioso tornou-se secundário, porém, necessário. Só que a educação não era suficiente para justificar tamanho investimento de uma empresa missionária como a Junta de Richmond. A “evangelização” tinha que acontecer, de um jeito ou de outro. Deste modo, a saída foi redirecionar a evangelização para a massa pobre. “Isso aconteceu não por estratégia missionária, mas por força da estrutura e ideologia da sociedade brasileira do século XIX” (Idem, p. 75). Foi nessa oportunidade que os batistas tiraram um maior proveito, enquanto os metodistas e presbiterianos mantiveram-se junto à elite, com oferta de ensino. Segundo Mendonça:

a educação, como estratégia missionária, nunca deixou de acompanhar os missionários norte-americanos. Os missionários desempenhavam sempre o duplo papel de evangelistas e professores, não se esquecendo, porém, as empresas missionárias, de incluir no seu pessoal especialistas em educação, principalmente mulheres (1995, p. 95).

Além do mais, um dos primeiros missionários batistas no Brasil, reconhecido como pastor-professor, William B. Bagby, fundador de várias igrejas, inclusive no estado do Rio de Janeiro, ao tomar conhecimento da realidade do Brasil, foi bastante claro quanto a sua estratégia:

Tais colégios prepararão o caminho para a marcha das igrejas... Colégios fundados nestes princípios triunfarão sobre todo inimigo e conquistarão a boa vontade até dos nossos adversários. Mandai missionários que estabeleçam colégios evangélicos, e o poder irresistível do evangelho irá avante na América do Sul, e a terra do Cruzeiro do Sul brilhará com a luz resplandecente do Reino de Cristo (Crabtree, 1962 apud Mendonça, 1995).

As vezes em que o missionário usa os termos “inimigos” e “adversários” refere-se sobretudo à igreja católica.¹⁸⁰ As condições estruturais e ideológicas do país foram favoráveis

¹⁸⁰ Cf. Mendonça, A. G. O celeste porvir, 1995, p. 79-81.

à estratégia missionária das igrejas protestantes de missão e ao mesmo tempo redirecionou os batistas para a camada mais popular em vista destas mesmas condições, enquanto, como já disse, as igrejas metodistas e presbiterianas continuaram mantendo o foco prioritário na educação.

Esses dados não podem ser considerados irrelevantes também, quando o que se pretende discutir é a base socioeconômica dos batistas fluminenses. Primeiro, por haver o interesse da elite no produto oferecido; e segundo, porque estes pagavam pelo mesmo e aos poucos se aproximavam das igrejas. Muitos homens e mulheres cultos e nobres fizeram parte de momentos históricos para os batistas. Um desses momentos foi o lançamento da pedra fundamental da inauguração do templo da primeira igreja batista de Campos-RJ, como descreve o jornal local Segundo Distrito:

Esteve imponente a festa realizada anteontem para inauguração deste templo, construído ao lado da E. F. de São Sebastião, no Largo do Rocío. O templo não é muito vasto, é construído em estilo gótico, medindo 40 palmos de frente sobre 80 de fundo. O interior é de uma simplicidade digna. As paredes são caiadas de alto a baixo, sem a mais ligeira ornamentação. A festa de inauguração compareceram mais de mil pessoas, sendo pequeno o templo para conter a inúmera massa de povo que concorreu, tendo ficado do lado de fora mais de 300 pessoas. A nossa melhor sociedade achava-se ali representada (Segundo Distrito. Campos, 22 de abril de 1898 apud Ferreira, s.d. p. 68).

Destaque para a forma como o jornal trata os presentes à solenidade: “a nossa melhor sociedade achava-se ali representada”. “Melhor” seria sinônimo de quê? Os contrastes também faziam parte desta realidade. Mais uma vez o pastor Salomão Ginsburg teve que recorrer aos seus irmãos maçônicos. Desta vez, para construir o templo, visto que os poucos crentes que frequentavam a igreja nessa época eram pobres e não tinham condições para ajudarem financeiramente. Houve também um forte apelo à sociedade campista e até promoção de leilão. O que provocou uma significativa reação da ala conservadora da igreja católica (Ferreira, s.d, p. 68). Na cidade de Macaé, não foi muito diferente, tanto a reação católica quanto o apoio vindo das camadas mais elevadas da sociedade, inclusive da imprensa. Só que, diferentemente de Campos, em Macaé não foi fundada nenhuma escola batista. A educação foi mediadora entre a igreja e a sociedade, para a obtenção de recursos e para a evangelização.

4.2.3. Um campo de batalhas: a fundação da Primeira Igreja Batista em Macaé

Há um consenso quanto ao clima de hostilidade que marcou a chegada do protestantismo na maioria das cidades no Brasil. Esse contexto de disputas é importante para compreensão acerca da autoidentificação dos batistas no Brasil.

Esse subtítulo “um campo de batalhas” é um empréstimo da noção de campo em Bourdieu, para melhor compreendermos os acontecimentos que ora descreveremos e analisaremos. Para Bourdieu, a sociedade está dividida em campos e se organiza em torno de campos. Esses campos representam o que é a vida em sociedade. Os campos são de luta e por distinção social (Yien; Lança; Santos e Félix, 2016). Podemos nem perceber essas relações, mas existem campos de forças entre nós. Esses campos de forças nos aproximam e também podem nos afastar ou nos repelir. O campo de forças é sensível, perceptível, embora não seja visível. Quando mexemos em algum elemento do campo, isso altera ou muda todo o conjunto de forças que atuam no campo. O paralelo que se faz em toda sociedade, inclusive do nosso campo empírico, é que mexendo-se em um dos elementos, em um indivíduo, em um fenômeno que está inserido dentro do campo (a sociedade), e cada um de nós dentro de um campo de forças, essas configurações de forças também vão se modificar. Isso não significa que seja bom ou que seja ruim necessariamente. Significa somente que haverá uma mudança. Foi essa modificação no conjunto de forças atuantes no campo religioso macaense que caracterizou o contexto sob o qual se deu a fundação da primeira igreja batista de Macaé.

Como vimos no início deste capítulo, assim como praticamente em todo o Brasil pós-colonização, era o catolicismo a religião dominante na cidade de Macaé; portanto havia grosso modo um dominante nesse campo. Desta forma não seria diferente se nesse ambiente, ainda que republicano, não houvesse alguma alteração no campo de forças ora instituído. Fernando Azevedo (1963) escreve numa obra, encomendada por Getúlio Vargas — *A Cultura Brasileira* —, sobre essa ação das igrejas protestantes no campo religioso brasileiro e evidencia a postura destas igrejas em relação ao catolicismo:

“se o protestantismo, com seus progressos indiscutíveis, está longe de arrebatar à igreja romana a primazia, num meio tradicionalmente católico sua força de proselitismo e o seu poder de ação cultural e social não deixam de atuar como fator de emulação. As divergências teológicas e eclesiais que extremam as duas religiões, ambas cristãs (...), as levam forçosamente a combater-se e a procurar, nas instituições de ensino e de cultura e nas atividades de caráter social, outros tantos pontos de apoio para a conquista das almas e o predomínio religioso” (p.266)

O historiador batista Ebenézer Soares Ferreira¹⁸¹ comenta sobre um ocorrido que exemplifica bem esse campo de batalha formado com a chegada dos primeiros protestantes na pequena vila, que recentemente havia sido transformada em cidade. Havia um pároco da cidade de Macaé, conhecido por Frei Inácio, ou Dr. Inácio (como gostava e fazia questão de ser chamado) que “promovia perseguições aos ‘inofensivos’ (termo utilizado pelo autor) crentes, com o fito de evitar que fossem realizados cultos para atrair convertidos ao evangelho” (Ferreira, s.d, p.59). Essas informações vão ao encontro do que escreveu um cronista nativo Antônio Alvares Parada (1980) sobre o assunto, quando destaca em especial a figura do missionário Salomão Ginsburg:

... Salomão Ginsburg foi um pastor evangélico, mais precisamente batista, que em fins do século passado, esteve em Macaé em campanha e pregação que redundariam na fundação da I Igreja Batista de nossa cidade. Nem tudo lhe ocorreu ameno e róseo para atingir seus fins, pois em 7 de abril de 1898, quando, à noite, iniciava sua missão evangélica, o reverendo Ginsburg e os participantes de sua reunião foram vítimas de violenta agressão de parte de alguns populares. Evidentemente não se falava em ecumenismo naquela época. O fato é que Salomão Ginsburg e seu pequeno grupo de neófitos não se intimidaram com as dificuldades surgidas e, pouco mais de um mês depois, exatamente no 10º aniversário da Abolição da Escravatura – 13 de maio de 1898 – no prédio número 19 da então Rua 13 de Maio (atual Avenida Rui Barbosa), fizeram uma reunião, iniciada às 19 horas. Desse encontro, saiu fundada a atual I Igreja Batista de Macaé, com a denominação “Egreja de Christo”, em sessão presidida por Salomão Ginsburg, auxiliado pelo Reverendo Guilherme B. Bagby (1980, p. 134).

Estes dois relatos trazem em comum a existência do conflito quando da presença dos batistas e da fundação da primeira igreja. Ferreira (s.d) comenta que o Frei Inácio teve a cobertura do jornal *O século*, de Macaé. Por isso julgava ter o direito de questionar a Constituição, que já dava plenos direitos a todos os cidadãos de seguirem o credo religioso que quisessem. No jornal o *Século* foi publicada uma matéria com o seguinte título: *Os protestantes Vaiados*¹⁸², cujo contexto foi uma ofensiva do grupo religioso nativo ao grupo de protestantes batistas que se reuniam em uma praia para batizarem um novo convertido: João Hugo Kopp.

Na tarde de domingo passado (16), quando os protestantes se reuniam à Praia do Concha, para batizarem João Hugo Kopp e outros que renegaram a religião católica para abraçarem a seita do frade Lutero, o povo em massa, pleno de indignação, vaiou-os até à noite, quer na praia, quer pelas ruas da cidade e até na Rua Mesquita.

¹⁸¹ Os comentários de Ebenézer Soares Ferreira, por ser de uma ala mais conservadora da igreja, possui um viés triunfalista, dos “crentes perseguidos”. Contudo, as informações históricas são verdadeiras, pois foram pesquisadas em museus da cidade de Macaé e em conversa com professores de história locais.

¹⁸² Este artigo não pôde ser encontrado durante a pesquisa. Tanto o museu “Solar dos Melos” quanto a biblioteca da cidade alegaram o sumiço do documento. Na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Macaé - FAFIMA, sob a condução da professora Ivânia Ribeiro, havia alguns exemplares, mas não deste período específico.

Os protestantes, amedrontados, não conseguiram fazer os batismos para aquela tarde marcados, só os realizando no dia seguinte pela madrugada. A polícia compareceu prontamente, apaziguando os ânimos exaltados. O batizando João Hugo Kopp, disseram-nos, teve um braço bastante contundido com uma pedrada, na ocasião em que, mergulhando no santo elemento, rezava de olhos fechados”.

João (José) Hugo Kopp era uma figura importante na cidade, fundador do jornal *O Lynce* (1895). Sua conversão ao protestantismo de linha batista consistiria provavelmente na perda de um capital simbólico de peso. Bourdieu (2016) dirá que não há campo sem que haja acúmulo de capital. Quem tem mais capital tem mais poder. O capital simbólico, seja ele uma doutrina ou uma personalidade, é objeto da luta e disputa entre os campos específicos e os indivíduos nele inseridos.

Na tese de Gledson Ribeiro de Oliveira (2012)¹⁸³ sobre o contexto de implantação do protestantismo no Brasil, em especial no nordeste, é destacada a restauração católica do início dos noventa, empreendida em estimular cada fiel a se tornar um militante contra “os inimigos da fé”, acentuando a dialética entre o *Eu* – católico, demograficamente majoritário, hegemônico culturalmente – e o *Outro* – protestante, estranho, de “fora” em torno das ações proibitivas e de censura que objetivavam, na boa expressão de Paul Ricoeur (2000, p.20), “levar sua vida como bem entenda”. Oliveira (2012) trata bem dessa questão que se deu no mesmo período da chegada dos batistas em Macaé:

Tais ações proibitivas, desencadeadas por bispos, padres ou grupos podiam ser praticadas por meio de polêmicas religiosas em que pastores, clérigos e leigos buscavam desautorizar-se mutuamente por meio dos jornais, livretos etc. ou até mesmo durante os momentos afirmativos da religiosidade protestante, como as pregações ao ar livre, distribuição de folhetos etc. Esses impedimentos eram levados a cabo pela Igreja ou comunidade que as considera inadequada ocasionando a reação de fiéis e clérigos através dos mais diversos expedientes, tais como a mobilização para a marcha em desagravo, os apedrejamentos, os abusos de poder e a pressão sobre as autoridades (p.124).

Essas informações trazidas por Oliveira (2012), em uma pesquisa no Ceará, só demonstram que esse comportamento não se restringia apenas à região nordeste, era de âmbito nacional.

Um outro acontecimento que marcou essa disputa no campo religioso macaense foi também registrado por Ferreira (s.d), quando já bem no final dos oitocentos (1899), os católicos da região, liderados pelo Frei Inácio, aproveitaram-se de um homem que vivia embriagado, conhecido pelo apelido de Minga Ribeiro, para provocar desordens envolvendo os “crentes batistas”.

¹⁸³ Oliveira, Gledson Ribeiro de. Bodes, Hereges, Irmãos: Igrejas Presbiterianas e Batistas no Ceará do primeiro noventa. Universidade Federal do Ceará, 2012.

No dia 23 de julho de 1899, Minga Ribeiro saiu pelas ruas de Macaé, a cidade que é uma pérola engastada no Atlântico, espalhando o seguinte boletim: ‘Ao povo. O abaixo assinado dissertará hoje, à Praça Visconde do Rio Branco, sobre religião católica.’ (apud, Ferreira, s.d, p.61)

Neste mesmo dia, Salomão Ginsburg havia marcado um culto no qual realizaria pregações. O motim liderado por Minga Ribeiro chegou, e começaram a ‘dar vivas à religião católica’. Tãmanha fora a gravidade, que a polícia foi chamada a intervir novamente. Com a presença do Delegado de Polícia, tenente Galeno Camargo, e sua força armada, os causadores da confusão foram dispersos.

Tais ações proibitivas, analisa Oliveira (2012), foram classificadas pelos pastores e missionários como atos de intolerância religiosa. A razão desses atos proibitivos pode também ter relação com a necessidade de se impedir a entrada de uma nova religião em um campo praticamente estabelecido, com o objetivo de obstruir quaisquer tentativas de que ela venha a disputar prosélitos e concorrer a uma melhor posição na distribuição dos bens e serviços religiosos. O clero e os fiéis se afirmavam na obviedade do povo como natural, histórico e providencialmente católico. Sendo assim, qualquer religião era estranha às tradições do país (Oliveira, 2012, p.124). Se os católicos levassem esse argumento “a ferro e fogo”, eles teriam de ser os primeiros a serem expulsos do país, deixando somente os indígenas ocupando sua terra¹⁸⁴.

Nesse período, havia no município de Macaé apenas duas paróquias: a de São João Batista (1812), de onde o frei Inácio era pároco, e a São José do Operário (1857), que fica distante da região central da cidade. Em outras regiões, como na serra, havia a paróquia de Nossa Senhora das Neves (1809). Alguns outros registros foram encontrados no Livro de Tombo da Paróquia de São João Batista, mas só do ano de 1961, quando, na ocasião, o padre Jesús Montoto García mostra enorme preocupação com a situação “moral” da paróquia, classificando como “triste” para uma “população de 3.000 almas” e ao mesmo tempo mostrase também preocupado com o crescimento das chamadas igrejas protestantes. Ao retratar a situação religiosa na cidade, o padre diz que “só deve ter uma terceira parte de católicos (incluindo os de *meia tijela*), outra parte é espírita e a terceira é protestante, esta com dez igrejas”, das quais o mesmo classifica como “uma epidemia... pior que a das baratas”, “contaminam tudo... como a lagosta na África” (Livro de Tombo, PSB, 1961). Um indício do

¹⁸⁴ Algumas dessas informações só foi possível mediante fontes indiretas, como as de Ferreira (s.d). Isto porque não foram encontradas em museus e bibliotecas da região os jornais referentes a este período. Estive na Paróquia de São João Batista, onde o frei Inácio ocupava a função de pároco, e também não havia registros destes episódios, muito embora fossem confirmados pela professora Ivânia Ribeiro, que me acompanhava na ocasião.

crescimento das igrejas evangélicas, das mudanças no campo religioso e do incômodo que isso causava entre os católicos.

Nessa luta por bens simbólicos entre católicos e protestantes, o leitor pode pensar que o catolicismo foi o grande vilão dessa história, e os protestantes (neste caso, os batistas), as vítimas de uma religião forte como prega o historiador Ebenézer Soares Ferreira. As lutas no campo são comparadas ao esporte, um esporte de combate¹⁸⁵. Neste caso, por mais que o catolicismo tivesse uma vantagem numérica, os batistas chegaram já com intenção de disputa. Portanto, não há vilões e nem vítimas nessa luta. As práticas que vão de encontro ao *habitus* dominante tendem a ser estigmatizadas pela própria sociedade. Essas são as regras do jogo.

Pelo conteúdo da ata de fundação a qual nos referimos, é possível compreender o “espírito guerreiro” do qual os batistas já se valiam quando chegaram à cidade. Estavam dispostos a lutar.

4.2.4. Ata de fundação da “Egreja De Christo”: o espírito guerreiro e cooperativo dos primeiros batistas em solo macaense

O discurso é o lugar do social, pois é compartilhado necessariamente por um 'eu' e um 'tu' que se comunicam porque alguém, outrora e alhures, alimenta e sustenta seus processos de enunciação (Strôngolr, 1993)

Foi fundada em 1898, no dia 13 de maio às 7 horas da noite no salão da 13 de Maio, número 14, sob a presidência do Rev. Salomão L. Ginsburg auxiliado pelo Rev. Dr. Guilherme B. Bagby, muito digno pastor da Egreja de Deus da Capital Federal (Rio de Janeiro) a Egreja de Christo em Macahé (Grifo nosso)¹⁸⁶.

Constam nessa ata algumas informações que nos dão pistas para compreensão de uma outra dimensão do ethos batista nesse período e do “espírito guerreiro” que mencionei.

Segundo o secretário responsável eleito na ocasião, Antonio Maia, achava-se numeroso o auditório neste dia. O primeiro hino que cantaram sinalizava o espírito competitivo e aguerrido dos primeiros batistas — um “grito de guerra”. Após uma oração, leram um trecho da Bíblia Sagrada, com o qual desafiavam os ouvintes a reterem sua confissão de fé. A palavra proferida pelo presidente e pastor da igreja, Salomão Ginsburg, foi ainda mais sintomática sobre as motivações que o cercavam e também aos fiéis, retiradas também do texto bíblico, em que o apóstolo Paulo diz para seu destinatário Timóteo: “Tu pois

¹⁸⁵ O título se refere a um documentário: *La sociologie est en sport de combat*, dirigido por Pierre Carles, 2001, que cobre o período entre 1998 e 2001 das atividades profissionais de Pierre Bourdieu.

¹⁸⁶ Estes dados constam na ata de fundação da Primeira Igreja Batista de Macaé, cuja cópia foi atualizada e datilografada pelo pastor Edmundo Antunes Silva.

sofre as aflições como bom soldado de Jesus Cristo” (grifo nosso). Sendo assim, disse aos que o ouviam para que nunca temessem qualquer ameaça dos inimigos, “mas sim lutar frente a frente até vencê-los” (AF, 1898, p.1). Sobre esse discurso de Salomão Ginsburg, é possível traçar um paralelo com o conteúdo de uma publicação no jornal *O Lynce*, a qual já fizemos referência, em resposta aos também já citados ataques: “Não somos covardes, nem há nada que nos amedronte, muito menos moleques assalariados pelo *O século* ou por quem quer que seja” (Lessa, Christie *apud* Ferreira, s.d, p. 60).

As metáforas proferidas faziam alusão a um clima de guerra: “Christo é nosso comandante”; “a vitória é nossa”; “devemos estar sempre prontos a atender a seu mando, assim como o soldado atende ao mando do seu comandante”. Mendonça faz uma tipologia que levanta a hipótese de um “protestantismo guerreiro”, marcado sobretudo por sua postura anticatólica, um forte apoio para sua autoidentificação (1995, p.233)¹⁸⁷. Portanto, se do lado protestante houvesse algum pacifismo, o discurso não seria no mesmo tom. O que está em jogo em todas as relações são as relações de poder (Foucault, 1987). Na religião esse clima não foi diferente.

Por fim, para que haja subsídios mais específicos para uma análise sobre a transmissão religiosa dos batistas, para todos os efeitos, há que ser destacado um outro elemento ou componente significativo presente na Ata de fundação, que é o Pacto dos membros para com a igreja, cujo propósito soa como a tentativa de conferir uma “totalidade de sentido” (Hervieu-Léger, 2010) àqueles que passam a fazer parte do grupo:

“tendo sido guiados como cremos (tradição), pelo Espírito de Deus, ao receber o Senhor Jesus Cristo como nosso Salvador; e tendo sido batizados (com) previa profissão de fé, no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, celebramos agora na presença de Deus, dos anjos e dos membros esta congregação cheios de gozo e do modo mais solene, nesse pacto recíproco, em formar um só corpo em Jesus Cristo. Comprometemo-nos, portanto, contando com o auxílio do Espírito Santo, a estar unidos em amor Cristão; a trabalhar assiduamente pelo adiantamento desta Igreja, em sabedoria, consolo e santidade; a promover o necessário a sua prosperidade e espiritualidade, a sustentar seu culto, ordenações disciplinas; a contribuir de boa vontade e regularidade, para o sustento do ministério, gastos da Igreja auxílio dos necessitados e difusão do Evangelho por todas as nações” (Ata, 1898, p.1).

Segundo Hervieu-Léger, “a religião, como forma específica do crer, se caracteriza pela referência constante à continuidade de uma tradição, a qual gera uma linhagem religiosa” (2010, p.39). A “profissão de fé” como condição ritual pré-batismo é um elemento praticado

¹⁸⁷ Mendonça dedica em seu livro “O Celeste Porvir” um capítulo sobre a hinódia protestante. Nesta ele classifica o protestantismo de diversas formas. Uma delas é o “protestantismo guerreiro”, que, para Mendonça, é devedora do Exército da Salvação (“Salvation Army”), fundado em 1878, na Inglaterra, em plena efervescência das missões cristãs. Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995, pgs 203-240)

nas igrejas batistas filiadas à CBB desde esse período. O fiel é indagado, diante de toda a igreja, sobre a sua fé e sua vida moral. Depois de aprovado, o candidato ao batismo recebe o aval da assembleia para ser batizado. É bom lembrar que, até este período, os batistas no Brasil se pautavam exclusivamente nos documentos ou declarações doutrinárias dos batistas norte-americanos. Uma confissão *made in* EUA. Digo exclusivamente no sentido de que somente na segunda metade do século XX os batistas da CBB publicaram uma versão da declaração doutrinária, mas fundamentalmente baseada numa outra declaração norte-americana, de New Hampshire (The New Hampshire Confession, 1833). Portanto, continuaram mantendo laços de parentesco com os EUA. Antes disso, houve alguns livros publicados em defesa de uma fé batista, como o livro “Os axiomas da religião”, de E.Y Mullins, teólogo batista norte-americano (1860-1928), segundo o qual os princípios batistas chegam a formar um sistema coerente de pensamento. Ele comparou os princípios batistas com os axiomas da geometria. Em lugar de serem pensamentos avulsos, os princípios batistas são harmoniosos entre si e formam uma interpretação coerente da fé cristã. Neste sentido, a competência do indivíduo, que fundamenta a liberdade de consciência, como um axioma geométrico, confere com os demais princípios batistas. Aquilo que os batistas ensinam sobre o indivíduo coexiste com sua afirmação de livre interpretação das Escrituras. Seguindo a mesma lógica, os batistas afirmam que a Igreja é uma organização de crentes, voluntariamente formada e democraticamente governada. O crente recebe a salvação mediante sua experiência pessoal com Jesus Cristo. Isto é o que afirma Mullins (1955).

Até aqui foi possível desvendar e mapear o clima de disputa e tentativa da parte dos batistas em transmitir o seu modo de crer, suas tradições e conteúdo de fé. O que não prescindiu de um número elevado e algumas vezes estranhos ao *modus operandi* da denominação de estratégias, para que essa tentativa fosse eficaz. No campo religioso há muitas vezes um “vale tudo”, ou para manter o campo conquistado, ou para estabelecer o seu lugar nesse campo. É o campo como esporte de combate (Carles, 2001). A seguir, veremos que esse campo religioso ganhou novos contornos com o aumento do pluralismo religioso à medida que a cidade foi crescendo e se desenvolvendo socialmente e economicamente. Uma das consequências dessas reconfigurações do campo religioso com o intenso pluralismo foi a dissipação das memórias coletivas, que outrora traziam um sentido unificador às comunidades tradicionais e aos membros que dela faziam parte.

4.3. Pluralismo religioso e dissipação das memórias coletivas

A diferenciação de um campo religioso especializado, a pluralização progressiva das instituições, comunidades e sistemas de pensamento religioso corresponde (no sentido mais completo do termo) ao curso histórico da diferenciação da memória social total, numa pluralidade de “meios de memória” especializados. A industrialização, a intensificação de intercâmbios, onde as pesquisas empíricas estabelecem por toda parte o refluxo da influência social da religião, ao mesmo tempo, no princípio da desmontagem das “coletividades memória”, a respeito das quais Pierre Nora sublinha uma atual degringolada na escala planetária, sob a pressão da “mundialização”, da democratização, da massificação e da medialização”. (Hervieu-Léger, 1996, p.3).

A diversidade no campo religioso, os pluralismos religiosos são em certa medida responsáveis também por uma pluralidade de memórias especializadas (Hervieu-Léger, 1996) e relativização das tradições estabelecidas (Berger, Luckmann, 2010). Mas há outros fatores que contribuem para esse fim, como assinala Nora. A industrialização, a urbanização e as mudanças cada vez mais aceleradas só reforçam o desmantelamento das coletividades de memória. Hervieu-Léger fala de memórias em migalhas (1996¹⁸⁸; 1999¹⁸⁹; 2001¹⁹⁰; 2003¹⁹¹; 2005¹⁹²).

Essa decomposição das memórias coletivas presente nas sociedades modernas resulta da conjugação de duas tendências que, para Hervieu-Léger (1996), são aparentemente contraditórias. A primeira tendência é a dilatação e homogeneização da memória. Essa tendência é resultado da eliminação dos particularismos sociais que se concentravam na memória coletiva dos grupos concretos e diferenciados, causado principalmente pelo advento do capitalismo e da técnica. O significado disto é, ao mesmo tempo, o alinhamento progressivo de todas as esferas da vida social com a esfera produtiva. Esta suscita memórias técnicas, funcionalizadas e neutras. Ao fim deste processo de homogeneização funcionalizante, a memória nas sociedades modernas se apresenta como uma memória de superfície, rasa, cuja capacidade normativa e criativa parece haver dissolvido. A perda dessa profundidade da memória coletiva, que para Halbwachs, está ligada ao avanço da economia industrial moderna, é notável principalmente em um universo cheio de imagens, que caracteriza as sociedades em que se tem imposto os meios mais sofisticados de comunicação; a quantidade significativa de informações disponíveis em todo tempo tende a fazer desaparecer as continuidades significativas que retornam a esta informação inteligível. “Pero

¹⁸⁸ Catolicismo: El Desafío de la Memoria. Sociedad y Religión N° 14/15 1996.

¹⁸⁹ Le pèlerin et le converti – La religion em mouvement. Paris, Flammarion, 1999.

¹⁹⁰ La religion em miettes ou la question des sectes. Calmann-Lévy, 2001.

¹⁹¹ La religion en miettes, Un éparpillement des identités religieuses? Conférence donnée par Danièle Hervieu-Léger, sociologue des religions le 12 juin 2003.

¹⁹² La Religion: Hilo de Memoria. Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2005.

esta inmediatez de la comunicación "puntualiza" el acontecimiento y hace desaparecer la relación propia del relato" (Hervieu-Léger, 1996, p.3).

Segundo Hervieu-Léger, todo esse processo de homogeneização da memória coletiva é o que torna possível a implementação da segunda tendência: a fragmentação ao infinito da memória de indivíduos e grupos. O pertencimento do indivíduo a vários grupos ou a uma pluralidade de grupos faz com que ocorra uma dissociação funcional de sua experiência funcional, impedindo o acesso a uma memória unificada que nenhum grupo tem a possibilidade de construir. "La fragmentación moderna del espacio, del tiempo y de las instituciones implica la fragmentación del recuerdo, que la rapidez del cambio social y cultural destruye casi en el mismo momento en que es producido". (Hervieu-Léger, 1996, p.4). Para exemplificar essa última tendência, Rivera diz: "Quem é protestante pertence simultaneamente à tradição da Reforma, à memória institucional da denominação e à pequena memória de sua paróquia ou igreja local" (2001, p.33). Essa atomização das memórias presentes nas sociedades modernas é intensa, pois ainda que de forma inconsciente, as pessoas pertencem a cada vez mais grupos, os quais subdividem-se em outras ramificações.

Um outro exemplo dessa tendência à dissipação das memórias coletivas e em especial a sua relação com o pluralismo religioso, do qual fala Hervieu-Léger, pode ser visto em Macaé-RJ, além daquelas que já mapeamos em nível nacional na construção de tipologias. De 1898 a 1956, havia nesta cidade uma igreja batista. Havia outras igrejas em zonas consideradas distritais, como Carapebus (1922), Córrego do Ouro (1913), Glicério (1921), Imburo (1914), Conceição de Macabu (1910) e Macabuzinho (1916). Essas igrejas eram pequenas, foram organizadas por outras igrejas batistas e tinham pouco contato com a igreja central, com exceção da Igreja Batista de Córrego do Ouro, com a qual mantinha relações mais próximas, participando de suas reuniões. Nenhuma dessas igrejas foi organizada pela primeira igreja batista em Macaé, que, durante esse período (1898 a 1950), organizou duas igrejas em regiões ainda mais distantes do município: Igreja Batista Lavras (1903) em Rio Bonito e Igreja Batista Rio Dourado (1932) em Casimiro de Abreu.

A igreja batista de Imburo (1914), zona rural de Macaé, tem uma história ainda devedora de explicações razoáveis. Os membros mais idosos dizem que a igreja é tão antiga quanto a primeira de Macaé, ou mais. As atas não puderam mais ser encontradas devido a um "acidente" que, conforme relatado pelos mais antigos moradores, foi causado quando o fogo se alastrou durante uma tentativa de matar marimbondos¹⁹³. Essa comunidade é

¹⁹³ Marimbondo é um tipo de Vespa, que no Brasil e Angola são chamados assim. São vespas da família Vespidae, Pompilidae ou Sphecidae. Esses insetos são venenosos.

predominantemente composta por negros. Sua localização era uma fazenda, onde havia muitos escravos¹⁹⁴. Segundo Amantino (2007):

Para períodos posteriores, através das informações remetidas ao Presidente de Província pelo administrador da Mesa de Renda do Município, em 21 de novembro de 1877, sabe-se que Macaé possuía um total de 11.599 escravos matriculados desde o ano de 1872 até o de 1876 (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1877, Mesa de Renda do Município de Macaé). Destes, 6.004 eram homens e 5.595 eram mulheres. Retirando os que morreram, os alforriados, os que mudaram de município e incorporando os que entraram na região, o total de escravos de Macaé era da ordem de 10.762 cativos no ano de 1876, ano final da análise feita pelo administrador” (p.625).

Essas informações permitem levantar uma suspeita sobre o trabalho dos batistas entre escravos, uma vez que os primeiros batistas que chegaram ao Brasil eram escravagistas. Apesar de algumas tentativas, a única informação que consegui obter foi sobre um senhor chamado “Desidério”, que reunia algumas pessoas para realização de cultos nessa fazenda.

A primeira igreja, portanto, desfrutou de exclusividade no município até a fundação da Segunda Igreja Batista de Macaé, em agosto de 1954. Números obtidos em livros de rol de membros da Primeira Igreja Batista de Macaé mostram que o número de membros não era muito expressivo. Após a fundação da segunda igreja, no ano de 1957, a PIB tinha 283 membros, sendo 201 mulheres e 83 homens. Em 1958, esse quadro manteve-se estável. Só em 1963 é que houve um aumento de quase o dobro, chegou a 463 o total de membros, sendo 316 mulheres e 146 homens. Deste período em diante, pelo menos até 1992, o máximo a que chegou foi de 513 membros em 1967¹⁹⁵. Os batistas tiveram sempre uma predominância de mulheres, com mais de 50% da membresia de mulheres. Contudo, eram os homens quem davam as cartas. Haja vista o episódio sobre o qual houve a disputa por memória, entre Betty Antunes e José dos Reis Pereira. Ainda assim, as mulheres sempre tiveram uma força representativa, mesmo que velada, representada, no caso dos batistas da CBB, pela União Feminina Missionária – UFM¹⁹⁶.

¹⁹⁴ A cidade de Macaé não parece ter mudado. Em 2014 foi feita uma reportagem pelo canal G1, sobre o trabalho escravo em Macaé: Em constante crescimento por causa da indústria do petróleo, o município de Macaé, no litoral do Rio, passou a liderar um triste ranking neste início de 2015. Dados divulgados nesta quarta-feira (28) pelo Ministério do Trabalho colocam a cidade como a que mais registrou casos de trabalho análogo à escravidão no ano anterior. Segundo o MTE, foram 118 trabalhadores libertados na cidade. Todos eles no setor da construção civil. Disponível em: <http://g1.globo.com/rj/regiao-dos-lagos/noticia/2015/01/macaee-rj-lidera-ranking-do-trabalho-escravo-em-2014-no-brasil.html>. Acesso em: 31/03/2017.

¹⁹⁵ Livro de Rol de Membros. Estes pequenos livros estão disponíveis nos arquivos da Primeira Igreja Batista de Macaé-RJ.

¹⁹⁶ Maria José Rosado Nunes (2005) faz uma observação no mínimo provocadora a respeito da relação de gênero nas religiões e que precisa ser cada vez mais investigada: Dados estatísticos costumam confirmar a observação do senso comum de que as mulheres investem mais em religião do que os homens. Daí se conclui que elas

No entanto, após meio século de existência, a Primeira Igreja Batista organiza uma outra igreja no município, denominada doravante Segunda Igreja Batista de Macaé, a igreja batista que mais cresceu na região. Um outro dado interessante é que pela PIB passaram 16 pastores em 100 anos de existência: (Salomão Ginsburg; Hermam Gartner; José Nigro; Florentino Rodrigues da Silva; Joaquim Fernandes Lessa; Kleber Martins; Joaquim Rosa; Orlando Alves; José Silveira; Sillas Silveira; A.B. Christie; Edmundo Antunes da Silva (maior tempo – 33 anos); José Carlos Gerard de Matos; Judson Garcia Bastos; Dylmo Pereira de Castro e Aurecil dos Santos. Já pela Segunda Igreja Batista de Macaé, durante 56 anos de existência (até 2010), passaram dois pastores: Daniel de Souza Carvalho e Daniel Almeida e Souza. Em termos comparativos, neste mesmo tempo, pela primeira igreja passaram 12 pastores.

O bairro onde a segunda igreja foi organizada, Cajueiros, foi um dos primeiros bairros a experimentar crescimento em Macaé. A cidade crescia aos poucos, antes mesmo da descoberta do petróleo e da vinda da Petrobrás¹⁹⁷. O bairro dos Cajueiros, que fazia jus ao nome, pois seus extensos areais possuíam muitos pés de caju, que floresciam em abundância, era formado tipicamente por casas baixas com telhas “canal”, e resultou, principalmente, do crescimento e emersão social de uma camada operária gerada com a instalação das oficinas da Rede Ferroviária Federal S.A. – RFFSA¹⁹⁸. Os pés de caju foram dando lugar às habitações das famílias daqueles que trabalhavam, direta ou indiretamente na Rede Ferroviária que, naquela época, chamava-se Estrada de Ferro Leopoldina (Lobo Junior, 1990, p.61-62).

seriam ‘mais religiosas’ do que eles. Tal visão esconde um enorme equívoco que as atuais formas fundamentalistas das religiões, no Ocidente como no Oriente, vêm desvendar. Na verdade, as religiões são um campo de investimento masculino por excelência. Historicamente, os homens dominam a produção do que é ‘sagrado’ nas diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. As mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso (2005, p.363). Rosado-Nunes, Maria José. Gênero e Religião. Dossiê: Estudos Feministas, Florianópolis, 13(2): 256, maio--agosto/2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X200500020010/7836>. Acesso em: 31/03/2017.

¹⁹⁷ Ivânia Ribeiro, professora há 30 anos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Macaé – FAFIMA, fez um comentário, até desconhecido para mim, de que foi Oscar Cordeiro o primeiro a dizer que tinha petróleo em Macaé. Isso na década de 50. Oscar Cordeiro era um pesquisador e profundo conhecedor de mineralogia. Foi ele que acusou a existência de petróleo na região chamada Lobato, em Salvador-BA, na era Vargas.

¹⁹⁸ A estação de *Macaé* foi inaugurada em 1873 pela *E. F. Macaé a Campos*. A data de abertura citada pelo Guia Geral das Estradas de Ferro do Brasil, de 1960 é a de 5 de abril de 1891. Poderia ser esta a inauguração de uma nova estação, no mesmo ou em outro local, dado que, nesta época, a Leopoldina tinha acabado de adquirir a ferrovia Macaé-Campos? O fato é que sem a menor margem de dúvida, existia uma estação ferroviária em *Macaé* desde 1873. Disponível em: http://www.estacoesferroviarias.com.br/efl_rj_litoral/macaec.htm. Acesso em: 31/03/2017. Já em 30 de setembro de 1957, o Governo Federal criou a Rede Ferroviária Federal S/A, conforme a Lei nº 3.115, de 16 de março de 1957, agrupando 19 ferrovias, definitivamente extinta pela Lei Federal nº 11.483, de 31 de maio de 2007. Disponível em: <http://www.odebateon.com.br/site/noticia/detalhe/19947/ferroviarios-recebem-homenagens-em-dia-dedicado-aos-profissionais>. Acesso em: 31/03/2017.

Com a organização da SIB de Macaé, logo veio a 3ª Igreja em 1967, também organizada pela PIB de Macaé, e um ano depois, a 4ª igreja. Mas foi a SIB de Macaé quem mais organizou igrejas, 10 novas igrejas à medida que a cidade crescia já por causa da Petrobrás. Em cada novo bairro, uma nova igreja batista. Segundo o pastor que mais tempo esteve à frente da SIB de Macaé, havia duas preocupações assim que chegou a Macaé e assumiu o pastorado da igreja: uma era a de não abrir igrejas por causa de brigas; a outra era a de abrir novas igrejas em bairros que estavam crescendo apenas por motivação missionária. Este é um elemento diferencial dos batistas que prevalecerá, principalmente em relação às demais igrejas históricas, a abertura de novas frentes missionárias acompanhando o crescimento local. Um comportamento típico das AD's.

Pode-se chegar a algumas considerações preliminares sobre esses movimentos no meio batista, que mais adiante serão trabalhados. Com a pluralização progressiva das comunidades batistas, abrem-se portas para uma pluralidade de memórias, especializadas, à medida que se formam em novos bairros, onde predomina um novo *habitus*. Bairros estes compostos principalmente por imigrantes em busca de trabalho. Além disso, é importante destacar que a abertura de igrejas é uma forma de transmissão religiosa. Claro, nem sempre eficaz, principalmente depois que a nova igreja deixa de ser amparada financeira e estruturalmente pela igreja sede.

Segundo Hervieu-Léger (2015, p.1):

Um dos maiores problemas para um sociólogo religioso contemporâneo é verificar se essa normalização institucional da memória coletiva ainda poderá funcionar numa sociedade onde a aceleração das mudanças varre aquilo que possa subsistir da memória integrada, organizadora e todo-poderosa.

Esta é uma das questões centrais deste trabalho, que, por sua vez, explica o diferencial dos batistas frente às demais igrejas históricas. O tal fator de “emulação” do qual falava Azevedo (1963) está, em certa medida, muito presente entre os batistas, principalmente os da CBB. Tal fator é ainda mais acirrado quando a cidade de Macaé começa a mudar do ponto de vista não só econômico e social, mas também religioso.

4.4. Transformações no campo religioso macaense

As transformações locais que dizem respeito ao campo religioso em Macaé tanto se devem às mudanças que ocorreram no contexto local (socioeconômicas) quanto ao contexto nacional de reordenamento das religiões na contemporaneidade. Nesse período, uma pluralização e diversificação religiosa trouxeram novos ares para a cidade, que não pode ser

vista separada da heterogeneização da população local e a diversificação cultural, decorrente principalmente da intensa migração (Swatowski, 2009, p.58). Se antes prevalecia uma hegemonia das igrejas tradicionais (católicas e protestantes), nas duas primeiras décadas que sucedem a instalação da Petrobras em Macaé, essa realidade sofre os primeiros impactos, como apontam dados do IBGE: Segundo o Censo de 1980, 75% da população de Macaé era católica, enquanto 11% se declaravam evangélicos (8% de missão e 3% pentecostais) e 0,9 se dizia sem religião. Em 1991, eram 63% católicos, 19% evangélicos (12% de missão e 7% pentecostais) e 16% sem religião. Em 2000, esses números chegam a 51% de católicos, 22% de evangélicos (12% de missão e 11% pentecostais) e 17% sem religião. No censo de 2010, 40% de católicos, 34% de evangélicos (8,2% de missão e 17,2% pentecostais) e 19% sem religião. Veja no quadro a seguir esse cenário de mudanças divididos em dois períodos: antes e depois da Petrobras em Macaé.

Tabela 7 – Antes e depois da Petrobrás – Campo Religioso – Macaé-RJ

Antes da Petrobrás – 1970 a 1980		Depois da Petrobrás – 2000 a 2010	
Católicos	75%	Católicos	40%
Evangélicos	11%	Evangélicos	34%
Sem religião	0,9	Sem religião	19%

O número de protestantes tradicionais (12% da população evangélica) tinha entre os batistas a maior representação na cidade: 70%. No entanto, o Censo mostra que esse número sofreu uma estagnação de 1991 a 2000, enquanto os sem religião cresceram significativamente no período que sucede a Petrobrás – entre 1980 e 1991, tendo um salto de 0,9% para 16% da população, além dos pentecostais que cresceram de 3% para 11%.

A migração, em decorrência dos meios de produção, é um fator importante para entender as mudanças que ocorreram no cenário religioso em Macaé por causa da instalação das indústrias petrolíferas e possíveis mudanças no perfil das igrejas batistas especificamente. Já vimos neste capítulo sobre o crescimento populacional em Macaé entre as décadas de 80 e 90. A fim de compreender melhor esse movimento, dedicarei um tópico do presente trabalho ao assunto, que aparece como fator preponderante nas análises de transmissão religiosa. O

antropólogo canadense, Peter Beyer (1998)¹⁹⁹, ao abordar as transformações no âmbito das culturas, dentre elas as que recebem um grande volume de migrantes, argumenta que as religiões estão longe de dar continuidade aos seus processos de integração; ao contrário, a migração tem agido no sentido de redefinir as religiões, como espaço privilegiado de construção da religião do migrante. Outro importante autor que defende a hipótese de que não só a migração pode contribuir para mudanças no perfil religioso quanto também pode influenciar no seu crescimento é Jean-Pierre Bastian (1994).²⁰⁰ Para Bastian, a migração (mais especificamente interna) é um dos fatores que contribuíram para numerosas mudanças religiosas²⁰¹ na América Latina como um todo. Esse movimento migratório se deu em especial de 1930 a 1960.

4.5. Migração e perfil religioso: indícios de mudanças?

No campo religioso, a migração pode ser um fator de grande relevância para algumas religiões, se não para todas elas²⁰². Peter Beyer trabalha com a hipótese de que as consequências da migração ajudem a (re) definir as religiões em todas as áreas onde elas estejam representadas. A migração, como parte integrante do processo de globalização, tanto pode dificultar e “punir” formas religiosas como favorecer e “premiar” a expansão de determinadas propostas religiosas mais adaptadas (Moreira, 2008)²⁰³. Bastian destaca no sentido macro o que, para a análise do caso específico de Macaé, será de grande valia:

uma certa homogeneidade anterior foi substituída por uma diferenciação acelerada entre ricos e pobres em uma região de vocação agrícola que, até então, antes vivia sob o modelo tradicional de integração social, daquele de uma comunidade rural homogênea e corporativa. (Tradução nossa, 1994, p.203)²⁰⁴

¹⁹⁹BEYER, Peter. Global migration and the selective reimagining of religions. Horizontes antropológicos. vol.4 no.8 Porto Alegre June 1998.

²⁰⁰ Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique. Genève: Editions Labor et Fides, 1994.

²⁰¹ Para falar de mudanças religiosas, Bastian recorre à noção de Roger Bastide a respeito: “a transição de uma estrutura a uma interrupção de sistemas”, culminando no surgimento de novos movimentos religiosos (Bastian, 1994, p. 202). Portanto, não são contempladas pelo autor mudanças que ocorrem dentro de uma estrutura, as quais buscarei também analisar neste trabalho.

²⁰² Do ponto de vista da sociologia, também podem servir de referência os trabalhos de GRACINO JÚNIOR, P e Rodrigues, Denise. A estreita relação entre movimento migratório e pentecostalismo em duas regiões do Sudeste brasileiro. Teoria & Pesquisa, v. 17, p. 113-134, 2008.

²⁰³ Moreira, Alberto da Silva. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. Estudos de Religião, Ano XXII, n. 34, 70-83, jan/jun. 2008.

²⁰⁴ “Une certaine homogénéité sociale antérieure fut remplacée par une différenciation accélérée entre riches et pauvres dans des régions à vocation agricole qui, jusque-là, avaient vécu sur le modèle traditionnel d’intégration sociale, celui de la communauté rurale homogène et corporative” (Bastian, 1994, p.203).

O movimento que se intensifica de mudanças ou do que também poderia chamar de “êxodo rural” em direção à cidade e à vida urbana traz consigo novas demandas de sentido frente às ofertas de trabalho e expectativas de vida da população migrante.

O objetivo neste tópico é ter, a partir especialmente dos microdados dos Censos de 2000 e 2010 (período de maior mudança em Macaé), uma noção a respeito não só do perfil sociorreligioso dos migrantes, mas também um conhecimento acerca de quais grupos religiosos receberam um maior volume migratório e seu perfil socioeconômico. Com isso, será possível conjecturar quanto às mudanças ocorridas face ao fluxo migratório e as possíveis demandas de sentido que trouxeram consequências e redefinições sobretudo às igrejas batistas.

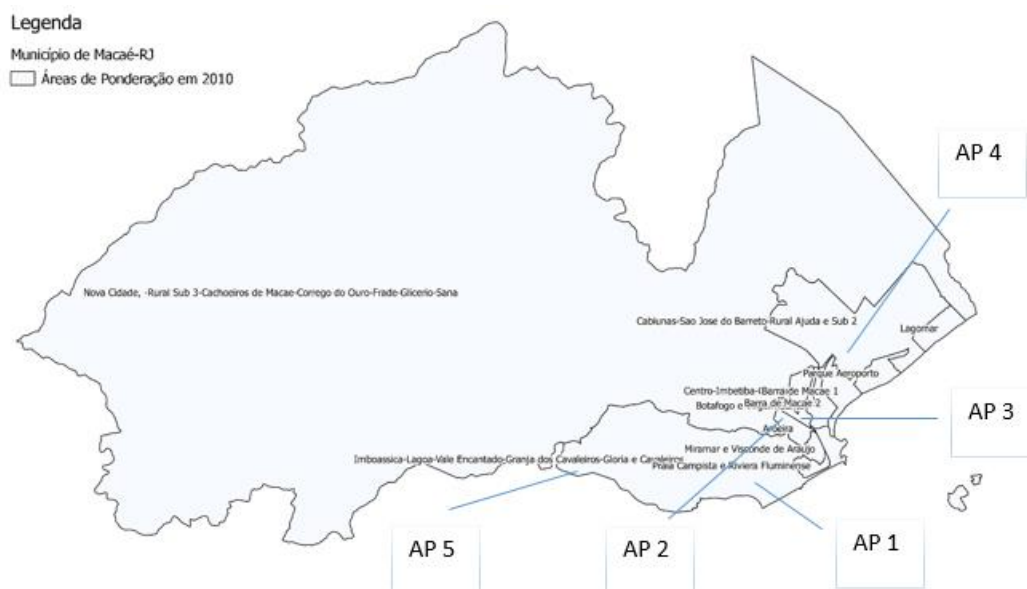
Para esta tarefa, recorro a um estudo sobre migração entre ricos e pobres em Macaé, realizado por Faber Paganoto Araujo (2005)²⁰⁵. Neste estudo, o autor procurou explicar as diferentes áreas de ponderação pelas quais a cidade de Macaé estava dividida com intuito de conhecer melhor o perfil socioeconômico dos migrantes, tomando como referência o censo demográfico do IBGE de 2000. Após essa análise feita por Araújo, e atualizada em termos mais específicos para 2010, veremos em termos quantitativos essa presença de migrantes entre os diferentes grupos religiosos juntamente com seu perfil socioeconômico. Só não será possível tirar conclusões sobre os impactos diretos dessa migração no interior dessas igrejas porque não foi feito um trabalho de campo nesse sentido.

a) Áreas de ponderação com maior ou menor concentração de renda em Macaé

O município de Macaé foi dividido no censo demográfico de 2010 em 12 áreas de Ponderação (AP), que na época em que Araújo pesquisou eram apenas 6 (seis). Essas AP's são agrupamentos de setores censitários e representam o menor recorte espacial com dados da amostra do Censo Demográfico. Dentro de cada Área de Ponderação são encontrados alguns bairros, e os limites das AP's respeitam a divisão administrativa de bairros na maioria dos casos (Araújo, 2005, p.4). Nos mapas em que abordaremos a concentração das religiões, estas áreas estão sublinhadas, havendo necessidade de inserir nomes de bairros importantes para análise no decorrer do trabalho. Em vista disso, para efeitos didáticos, apresentarei as análises de Araújo (2005) considerando apenas as 5 das 6 AP's, e depois atualizarei, na medida do possível, alguns dados para 2010, segundo o IBGE.

²⁰⁵ ARAÚJO, Faber Paganoto. Migrantes ricos e migrantes pobres: a herança da economia do petróleo em Macaé/RJ. IV Encontro Nacional Sobre Migrações, 2005, Rio de Janeiro. Anais do IV Encontro Nacional Sobre Migrações, 2005.

Não está, portanto, separada a zona considerada atualmente como rural da zona urbana. A AP 6, que corresponde à zona rural, deixarei para tratar em um tópico específico.



Mapa 6

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000

Em 2000, a AP com maior número de habitantes era a de número 1 (Miramar, Visconde de Araújo, Cajueiros, Riviera Fluminense e Praia Campista) com uma população de 28277 pessoas, das quais 3515 eram migrantes recentes. Mesmo sendo a 5ª proporção de migrantes total da população, só esta AP concentrava cerca de 12,43% do total de habitantes desta população, a segunda maior concentração absoluta de migrantes do município.

A AP 2 (Aroeira e Botafogo) era a periferia imediata da cidade. Nesta região houve um crescente processo de favelização, de onde surgiram inclusive novos bairros, como já mencionados. O bairro das Malvinas é um exemplo. O campeão no índice de criminalidade e tráfico de drogas juntamente com bairros da AP 3. Dos seus 23277 habitantes, apenas 1966 eram migrantes. Esta AP não só era a menor concentração absoluta de migrantes, como também a menor participação deles no total da população: 8,45%.

Não consta em nosso mapa, referente a 2010, a área 3 abordada por Araújo (2005), o arquipélago de Santanna, assim denominada. Uma área emersa que engloba além do arquipélago também a faixa litorânea e mais densa do bairro de Barra de Macaé. Essa AP passou a ser denominada Barra 1. O número de habitantes era relativamente pequeno, quase

proporcional à área rural de Macaé. Eram 14866 habitantes, sendo 2033 migrantes, a menor de todas as AP's e o segundo maior percentual de migrantes sobre a população residente no município. Ao atualizarmos para 2010, perceberemos grandes mudanças envolvendo essa AP.

As AP's 4 e 5 representavam os dois grandes eixos de expansão da cidade, segundo Araújo (2005, p.5). A AP 4 compreende os bairros da Ajuda, Cabiúnas, Parque Aeroporto, São José do Barreto e Lagomar. Eram bairros de população pobre e de residências precárias e sem acabamento. Nesta AP concentrava-se a maior parte dos migrantes recentes de Macaé: 4708, ou 19,33% de uma população residente de 24357 pessoas. A AP 5, correspondente ao vetor de expansão Sul, que até então abrangia, além de parte da área rural do 1º distrito (conforme proposta do governo municipal, foi alterada para área urbana), os bairros de Imboassica, Lagoa, Granja dos Cavaleiros, Cavaleiros, Glória, Imbetiba e Centro. É a AP com a segunda maior população residente (25519 habitantes) e a terceira maior população migrante (3466), o que representa 13,58% da população residente total.

Na tabela abaixo segue uma atualização destes dados para 2010; contudo, por uma questão de metodologia, absteve-me, nesta tabela, dos recortes feitos por Araújo dos tipos de migrantes (regionais, cariocas e internacionais).

Tabela 8 – Habitantes e Migrantes – 2000 e 2010 – Macaé-RJ

AP	Habitantes (2000)	Migrantes (2000)		Habitantes (2010)	Migrantes (2010)	
1	28277	3515		32384	7805	
2 ²⁰⁶	23277	1966		28633	3333	
3 ²⁰⁷	14866	2033		32362	6472	
4 ²⁰⁸	24357	4708		60741	14267	
5 ²⁰⁹	25519	3466		38496	8007	
Total	116296	15688	13,48%	192116	39884	20,76%

Fonte: IBGE, Censo Demográfico, 2000 e 2010.

²⁰⁶ Nesta área de ponderação, foi anexado o bairro de Virgem Santa, com uma população de 1027 habitantes e com características semelhantes, como um maior índice de jovens (entre 14 a 35 anos) aos bairros da mesma AP, guardadas as devidas proporções.

²⁰⁷ Nesta área de ponderação, o que em 2000 era considerado Arquipélago de Santanna passou a ser chamado Barra 1. A AP Barra 2 foi anexada e fica localizada mais próxima ao centro da cidade.

²⁰⁸ Nesta área de ponderação, que antes anexava Parque Aeroporto – Lagomar – Cabiúnas – São José do Barreto e Ajuda, foram separadas administrativamente e ganharam independência: (AP) Parque Aeroporto; (AP) Cabiúnas-São José do Barreto-Rural Ajuda e Sub 2 e (AP) Lagomar.

²⁰⁹ Nesta área de ponderação, também houve uma separação e independência administrativa: (AP) Centro-Imbetiba-Cajueiros (Houve a anexação dos Cajueiros, com 4080 habitantes) e (AP) Imboassica, Lagoa, Granja dos Cavaleiros, Cavaleiros, Glória. Estes, sim, considerados os bairros mais nobres da cidade.

Como se vê, a virada do milênio foi de uma mudança radical na população macaense, contando com o movimento de migrantes. Um aumento proporcional ao número de habitantes de 7,28%. Esse aumento da população somado ao movimento migratório e à falta de oportunidades contribuiu para o aumento das desigualdades sociais na cidade, trazendo, assim, não só aos órgãos públicos, mas (conjecturando) também às religiões anfitriãs, novas “demandas de sentido” que exigiram, conseqüentemente, novas posturas. Para aquelas religiões que se fecharam ou simplesmente caíram no ostracismo ou falta de diálogo, houve certamente um declínio numérico. Sobre esse movimento de declínio face às novas demandas da sociedade, Leonildo Campos diz que:

... o crescente processo (...) de internacionalização da economia; de globalização da cultura; de exclusão de uma enorme quantidade de pessoas e da impossibilidade do sistema acolher a todas em seu sistema econômico; não é impossível prognosticar que a opção pentecostal, neopentecostal e carismática continue a minar as instituições religiosas tradicionais que institucionalizaram as fórmulas de se resolver os problemas das massas (2008, p. 45).

Essa análise de Campos (2008) é fundamental para compreendermos a relação entre as mudanças sociais e o crescimento das igrejas pentecostais e o estacionamento da grande maioria das igrejas tradicionais.

Arelado às desigualdades sociais presentes nesse contexto sobre o qual se dá o movimento migratório está o forte índice de violência e os casos de mortalidade em decorrência dela. Os estudos do Mapa da Violência, que começaram em 2007, apontavam Macaé como o quinto município mais violento do país em homicídios entre jovens de 15 a 24 anos de idade²¹⁰. Um índice extremamente alto para uma cidade deste porte. Na matéria publicada pela revista *Veja*, no ano de 2012, intitulada “a maldição do petróleo”²¹¹, foram colhidos alguns dados que só reforçam o quanto a sociedade foi impactada e de um ponto de vista negativo pelo processo acelerado de urbanização em decorrência da indústria petrolífera. Os números que a cidade apresentava eram extremos tanto na área econômica quanto nas de segurança pública e saúde: 51% era a taxa de homicídios por 100 000 habitantes, uma das maiores do estado e mais que o dobro da taxa da capital; 56% foi o aumento populacional em 10 anos. Teve 1/5 de seus habitantes em favelas, uma exceção fora da capital. Enquanto isso,

²¹⁰ Disponível em: <http://vejario.abril.com.br/materia/cidade/violencia-macaee>. Acesso em 29/08/2016.

²¹¹ Mais estudos e registros sobre os impactos do petróleo podem ser consultadas em: Oficina sobre impactos sociais, ambientais e urbanos das atividades petrolíferas – o caso de Macaé (RJ). Selene Herculano e Heitor Delgado Correa (et al.). Disponível em: http://www.uff.br/macaeimpacto/oficinamacae/pdf/az_oficinaimpactosmacaetodostextos.pdf. Acesso em 29/08/2016.

na economia os números saltavam aos olhos: 3,7 bilhões de reais foi o valor que o município arrecadou naquele ano de royalties, atrás apenas de uma cidade do país, Campos, com quem divide a área denominada Bacia de Campos. O PIB per capita era 30% superior ao da capital e o dobro da média nacional. Mais uma vez chama atenção a incompatibilidade entre crescimento econômico e desenvolvimento, que já mencionei. Não é o caso de estabelecer uma relação de causa e efeito sobre os problemas sociais mencionados e o movimento migratório; porém, como parte desse crescimento explosivo de Macaé, não é uma tarefa fácil separar as duas coisas, seja pela falta de oportunidades, seja pelo atrativo econômico que a cidade passou a oferecer.

Enfim, quem são estes migrantes, de onde vêm e quais suas expectativas de vida? Com essas respostas, podemos ter um indicativo acerca do perfil religioso das igrejas e ao mesmo tempo inferir sobre o estilo ou *habitus* dominante dos mesmos. Os estudos sobre religião e migração têm apontado o quanto a dimensão de autorrealização em busca de qualidade de vida pode ter influências diretas sobre a crença religiosa (Marinucci, 2011)²¹². A mobilidade tornou-se um *modus vivendi*. Espraiam-se nesse contexto as figuras do “buscador religioso” (Stark, Brainbridge, 2008) e do “peregrino” e “convertido” (Hervieu-Léger, 1999;2008). Esse sujeito que migra em busca de autorrealização dificilmente renuncia à dimensão religiosa, mas a molda a partir da interação constante com uma pluralidade de ofertas simbólicas que, de alguma maneira, devem responder a seus desafios existenciais (Marinucci, 2011).

Até meados da década de 70, Macaé ainda era uma cidade pequena, que só começou a ter um curso superior em 1973, com a criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Macaé / FAFIMA²¹³. Sua economia, como já vimos, era dependente do setor primário (produção de cana e pesca), e somente em 1976 recebeu uma grande empresa nacional do setor petrolífero, desencadeando um processo de mudanças e de crescimento urbano (Araújo, 2005). Esse setor requeria muita mão de obra qualificada, ainda que no início isso fosse pouco requerido para funções de caráter administrativo. Segundo Araújo (2005), três tipos de migrantes vieram para Macaé neste período com suas origens específicas: migrantes internacionais, migrantes regionais e migrantes cariocas. Onde estavam estes migrantes?

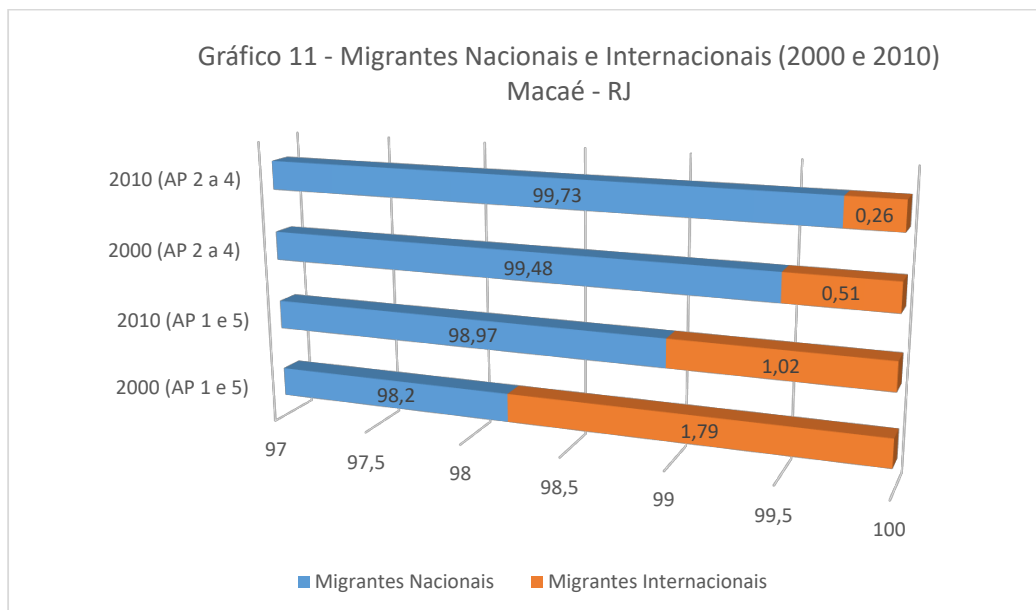
²¹² Um texto produzido pelo Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios junto a migrantes urbanos em quatro áreas geográficas – Caxias do Sul/RS, Aracaju, Manaus e Distrito Federal e entorno – o autor infere que a condição migratória, por diferentes razões, incentiva a reconfiguração da identidade religiosa, tanto no sentido de mudança de afiliação quanto no sentido de redefinição do paradigma de pertencimento. MARINUCCI, Roberto. Reconfiguração da identidade religiosa em contexto migratório. Estudos de Religião, v. 25, n. 41, 97-118, jul./dez. 2011, p.97-118.

²¹³ Disponível em: <http://www.fafima.br/site/breve-historico/>. Acesso em: 03/04/2017.

Em 2000 os migrantes internacionais estavam e continuaram até 2010 nas áreas mais nobres da cidade: a região central, representada pela AP 1, com 196 migrantes internacionais; no vetor de expansão sul da cidade, a AP 5, com 149 migrantes internacionais. Em 2010, o número de migrantes internacionais na AP 1 caiu para 128 e na AP 5 subiu para 280. Nas outras AP's, praticamente não havia migrantes internacionais. Na AP 3 havia em 2000 25 migrantes internacionais e em 2010 nenhum. Na AP 2 em 2000 havia 9 e em 2010 nenhum. Na AP 4, em 2000 havia 11 e em 2010 foi para 63.

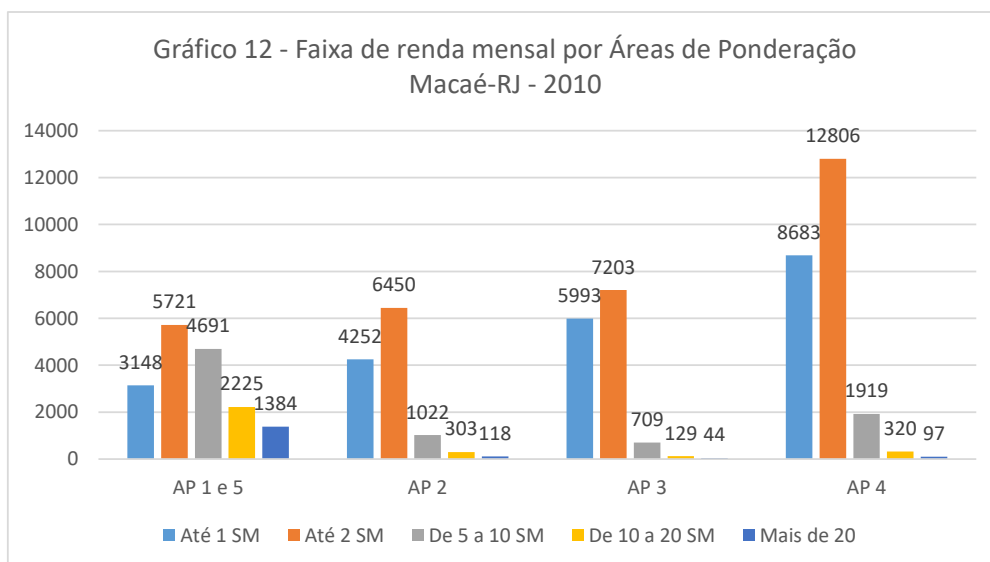
A outra leva de migrantes, principalmente de outros estados, continuam concentrados nas AP's mais pobres, com exceção daqueles que ascenderam socialmente e dividiram espaços nas áreas nobres. De acordo com Araújo, essa baixa concentração de migrantes nas áreas nobres “sugere que estes sejam, na sua maioria, migrantes pouco especializados, atraídos pelo aquecimento da economia local, mas excluídos da ‘grande festa do petróleo’, e, portanto, impossibilitados de pagar (...) terrenos e aluguéis exorbitantes” (2005, p.7). Houve, sem dúvida, um aumento considerável em 2010 de migrantes onde em 2000 era de pouca representatividade. Na AP 4, que era de 4708 migrantes, subiu em 2010 para 14267, e ganhou um pequeno número de estrangeiros (53), principalmente em um dos bairros mais populosos da cidade, Parque Aeroporto. Nas AP's 1 e 5, consideradas mais nobres, também subiu de 6981 para 15.092 migrantes. Os migrantes internacionais que eram de 345 subiu para 525. As regiões periféricas continuaram com maior concentração dos migrantes regionais e cariocas, mas o número desse tipo de migrante nas regiões consideradas mais nobres aumentou significativamente. O que sugere que esses migrantes ascenderam socialmente e economicamente, também devido a uma maior oferta de qualificação para mãos de obra.

De acordo com o recorte feito por Araújo (2005) referente ao censo de 2000, os migrantes cariocas ou oriundos da cidade do Rio de Janeiro não se distribuíam de maneira que se pudesse identificar o seu perfil claramente. Havia grandes concentrações de migrantes cariocas na AP 4, em 2000, com 746. Todavia, as AP's que concentravam um maior número de migrantes cariocas eram também as que concentravam maior número de migrantes internacionais: AP 1 e AP 5. Na AP 3, que se resume basicamente à parte mais densa do bairro de classe média baixa, também havia um número significativo de migrantes cariocas (Araújo, 2005, p.8). Para todos os efeitos, vale ressaltar que estes números são de migrantes que, em sua maioria, estavam ocupados em atividades relacionadas ao petróleo principalmente.



Fonte: Censo Demográfico do IBGE de 2000 e 2010.

Este gráfico representa um resumo do percentual de migrantes de acordo com os dois tipos que procurei sintetizar considerando os recortes feitos por Araújo (2005). Abaixo segue um outro gráfico com a renda mínima dessas regiões em 2010:



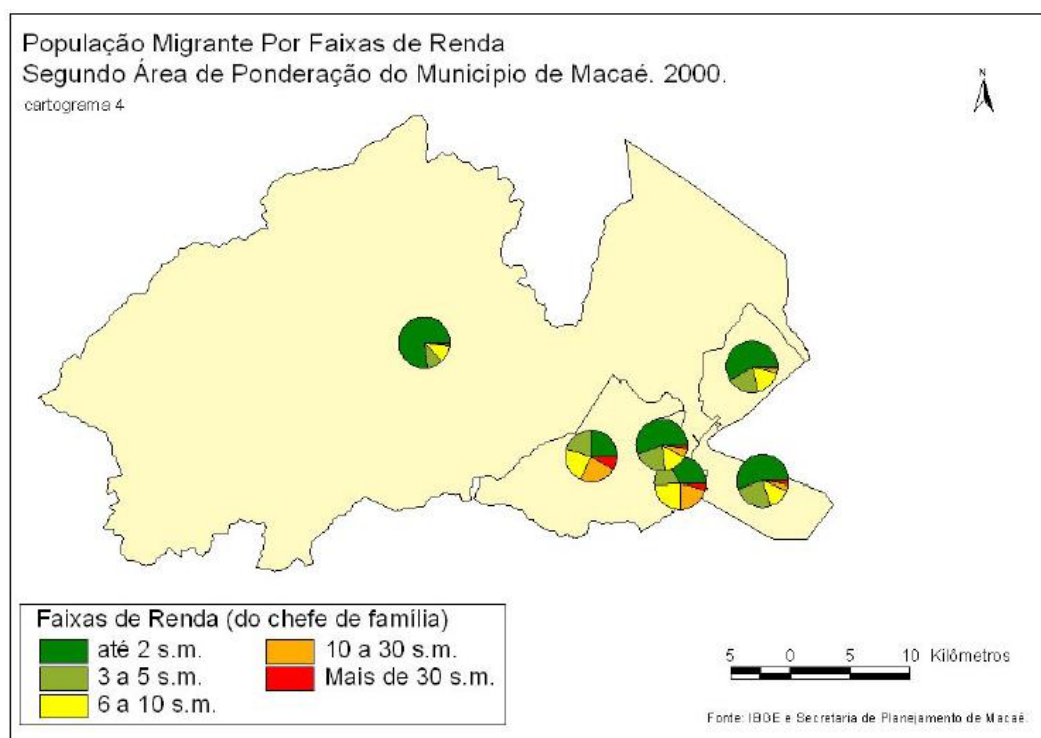
Este gráfico mostra a disparidade entre as AP's 1 e 5, consideradas áreas nobres, e as demais AP's, de 2 a 4, consideradas de classe média e classe média baixa. O que se vê é uma

Macaé dividida entre ricos e pobres. Nas AP's 1 e 5, há um nível social econômico mais equilibrado, enquanto nas outras regiões o disparate é inquestionável.

Segundo Araújo, após sua análise do censo demográfico de 2000, chega-se à conclusão de que “Macaé sofre um nítido processo de segregação espacial entre pobres e ricos, que se reflete de maneira especial na população migrante” (2005, p.9). Como se pode verificar no mapa 7 fornecido pelo autor.

As faixas inferiores, que vão de 1 a 5 salários mínimos, não ultrapassavam 50% da AP 5, enquanto nas AP's 2 a 4 ultrapassavam, chegando a 75%. Observem que este mapa é de 2000 e possui uma extensão que, como já mencionamos, era denominada arquipélago de Santanna e, a partir de 2010, passou a ser denominada Barra de Macaé 1. A área com maior equilíbrio de rendas era a AP 1, região central da cidade. Segundo Araújo (2005): Como se seguisse uma regra, “quanto mais elevada a faixa de renda, menores são as concentrações de migrantes residentes nas AP's 2, 3, 4 e 6 e maiores as concentrações de migrantes residentes nas AP's 1 e, principalmente, 5” (p.10).

Mapa 7 – População Migrante por Faixas de Renda, 2000



Fonte: Araújo, 2005, p. 16.

Como também se pode notar neste mapa e nos dados, em algumas regiões periféricas, existe uma pequena quantidade de migrantes com rendas muito elevadas, que podem ser explicadas pela ligação destes com o ramo petrolífero, afirma Araújo (2005). Nem sempre ganhar bem nesse ramo significa que alguém seja muito qualificado para tanto. Com um curso técnico de 1 ano em alguma área cuja demanda seja alta (somado a horas extras), já é suficiente para alguém ter uma renda equivalente à de um engenheiro. Este é o preço que se paga para fazer parte deste grupo ou classe média alta: horas excessivas de trabalho além das 12 horas consideradas normais, principalmente nas plataformas.²¹⁴ Os apelos, através de compensações financeiras, que chegam ao dobro da renda normal, são tão eficazes, que muitos ficam 30 dias (ou mais) longe da família, em alto mar. Um ambiente de confinamento propício a mal-estares, tristezas e desânimos, afeições orgânicas, depressão, estresse, transtornos, entre outros, e podem manifestar-se em decorrência da exposição a riscos do ambiente de trabalho e dos elementos da organização do trabalho (Leão e Minayo, 2014).

Convém mais uma vez reforçar o fato de que o ramo petrolífero tem sido o principal motivo do alto número de migrantes e também das desigualdades sociais. Dados de 2000, apresentados na tabela abaixo, por AP, revelam mais uma vez esse quadro estarrecedor de desigualdade:

Tabela 9 – Distribuição de renda e Desigualdades por AP's.

Área de Ponderação	até 2 s.m.	3 a 5 s.m.	6 a 10 s.m.	10 a 30 s.m.	mais de 30 s.m.
1	22	50	95	154	51
2	7	38	9	27	12
3	7	33	0	22	0
4	8	56	52	26	0
5	9	19	45	134	66

Fonte: IBGE. Microdados do Censo Demográfico 2000 *apud* Araújo (2005, p.11)

²¹⁴ Em 2015, em parceria com o professor Luis Henrique Leão (UFMT), apresentamos um trabalho sobre a relação entre ciências da saúde e ciências da religião, em ocasião de um congresso da ANPTECRE. No texto tratamos das condições de trabalho, mediante entrevistas com grupos focais, em plataformas marítimas prestadoras de serviço para Petrobras e procurando estabelecer o vínculo com a religião, muitas vezes encarada como o “suspiro dos oprimidos (ou embarcados)”. LEÃO, Luis H. C.; ALVARENGA, L.G. Trabalhadores Off-shore: diálogos entre as ciências da saúde e da religião. Anais do Congresso ANPTECRE, v. 05, 2015.

As AP's 1 e 5, são, portanto, as áreas com maior concentração de renda acima de 6 salários mínimos, enquanto as demais áreas abrigam migrantes que, mesmo trabalhando no setor, possuem renda inferior a 5 salários mínimos. Tais números “se referem especificamente à atividade de extração de petróleo, não incluindo demais atividades indiretamente ligadas ao petróleo” (Araújo, 2005, p. 12). Atividades estas que demarcam especialmente aqueles que possuem uma renda elevada, ou seja, todos migrantes com renda alta, independentemente da AP, estão diretamente ligados às atividades de extração do petróleo, enquanto do outro lado a maioria dos migrantes possuem uma relação indireta com tais atividades, muitas vezes dispendo de precárias condições de trabalho²¹⁵.

Diante dessas informações, faz-se necessário, até mesmo pela ênfase do discurso religioso que se apoia numa ideia da transformação, perguntar-se sobre a relação entre o movimento migratório e a religião, obviamente dando mais ênfase aos batistas por serem o objeto de estudo desta pesquisa. Pelos números e mapas que serão apresentados a seguir, teremos uma noção do perfil socioeconômico dos diferentes grupos religiosos presentes na cidade de Macaé e o quanto cada um teve (se mais ou menos) concentração de migrantes. Este mapeamento tem como objetivo suscitar questões, e até mesmo novas leituras, tais como as dimensões descobertas pelas entrevistas feitas por Marinucci (2011) a respeito das transformações ocorridas na vida de fé dos migrantes após a migração. Essas dimensões são: emergencial (transitar como resposta a situações de crise); relacional (transitar em busca de redes sociais de apoio e solidariedade); doutrinal (transitar por divergências doutrinárias e busca de sentido); de alteridade (a diversidade pastoral e o pluralismo religioso); pragmática (os problemas práticos do dia-a-dia) e autorrealização (em busca da qualidade de vida).

b) Números de migrantes por religião em Macaé e suas condições socioeconômicas

Tem crescido nas últimas décadas o interesse pelos estudos acadêmicos entre religião e processo migratório. Muitas são as questões que despertam tal interesse, sobretudo no âmbito sócio-político, envolvendo questões como fundamentalismo religioso, o uso de

²¹⁵ Um dado interessante, relacionado às atividades indiretas ou consequentes do ramo petrolífero na cidade de Macaé, é de 2014. “Macaé, RJ, lidera ranking do trabalho escravo em 2014 no Brasil”. “Em constante crescimento por causa da indústria do petróleo, o município de Macaé, no litoral do Rio, passou a liderar um triste ranking neste início de 2015.” Dados divulgados em janeiro de 2015 pelo Ministério do Trabalho colocam a cidade como a que mais registrou casos de trabalho análogo à escravidão no ano anterior. Segundo o MTE, foram 118 trabalhadores libertados na cidade. Todos eles no setor da construção civil. Disponível em: <http://g1.globo.com/rj/regiao-dos-lagos/noticia/2015/01/macaee-rj-lidera-ranking-do-trabalho-escravo-em-2014-no-brasil.html>. Acesso em: 06/04/2017.

crucifixo em recintos públicos, o uso do véu islâmico etc. Nesse sentido, surge, nesse cenário, o importante livro “Religião e Migração”, organizado por João Peixoto, do Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Aberta de Lisboa, e Ana Paula Beja Horta, do Centro de Estudos das Migrações e das Relações Internacionais, da Universidade Técnica de Lisboa²¹⁶. O texto é resultado de inúmeras contribuições dadas, em Lisboa, no ano de 2011, sobre o tema "Instituições religiosas e comunidades migrantes – Práticas de intervenção e perspectivas futuras". Tal evento foi organizado por investigadores internacionais e instituições religiosas e cívicas e esteve inserido nas comemorações dos 50 anos (em 2012) da Obra Católica Portuguesa das Migrações (OCPM). Quatro anos depois, ocorreram dois simpósios sobre o tema na PUC-SP, em 2015 e 2016. O primeiro teve como tema “Mobilidade humana e identidades religiosas” e o segundo foi “Diásporas africanas e processos sociorreligiosos”.

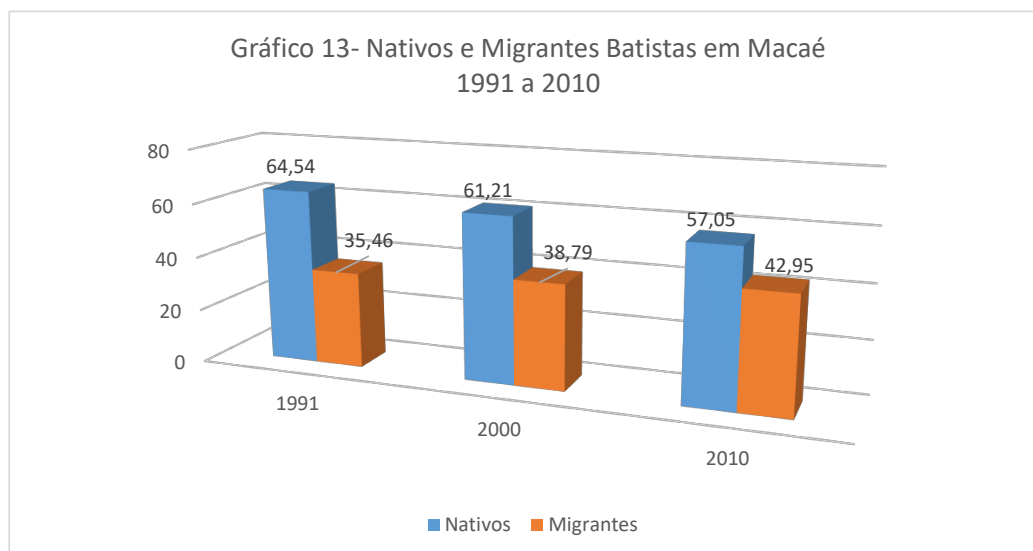
Portanto, através desses eventos e textos têm sido notórias as discussões sobre as recíprocas influências sobre como as religiões interferem nos fenômenos migratórios e, ao mesmo tempo, como os deslocamentos de pessoas incidem na religiosidade dos migrantes e na (re) estruturação das instituições religiosas. Tais assuntos só evidenciam e reforçam a tese de que tem havido mudanças de ambos os lados. Aqui, essas questões poderão ser claramente trazidas à tona pela maior ou menor presença de migrantes nos mais diferentes grupos religiosos, traçando assim um perfil que poderá levantar suspeitas sobre o *habitus* de classe de cada um desses grupos. O objetivo deste trabalho não é identificar a relação direta entre movimento migratório e mudanças religiosas, observadas em mudanças doutrinárias ou coisas do gênero. Quero com essas informações mostrar apenas o perfil socioeconômico e o quanto as diferentes esferas religiosas tiveram mais ou menos migrantes, trazendo para discussão algo como o tecido sobre o qual alguns agrupamentos religiosos experimentaram maior crescimento do que outros e o quanto a migração pode ter contribuído para isso.

Sendo assim, segue abaixo gráficos que mostram a presença de migrantes entre os grupos batistas, pentecostais, católicos e os sem religião. A escolha desses grupos é por uma questão metodológica, que considera uma maior concorrência religiosa.

- Batistas

No gráfico abaixo é possível perceber que o processo de migração acompanhou quase que pela metade o crescimento dos batistas na região de Macaé.

²¹⁶ HORTA, Ana Paula Beja; PEIXOTO, João. Religião e Migrações. Lisboa: Nova Vega, 2012.

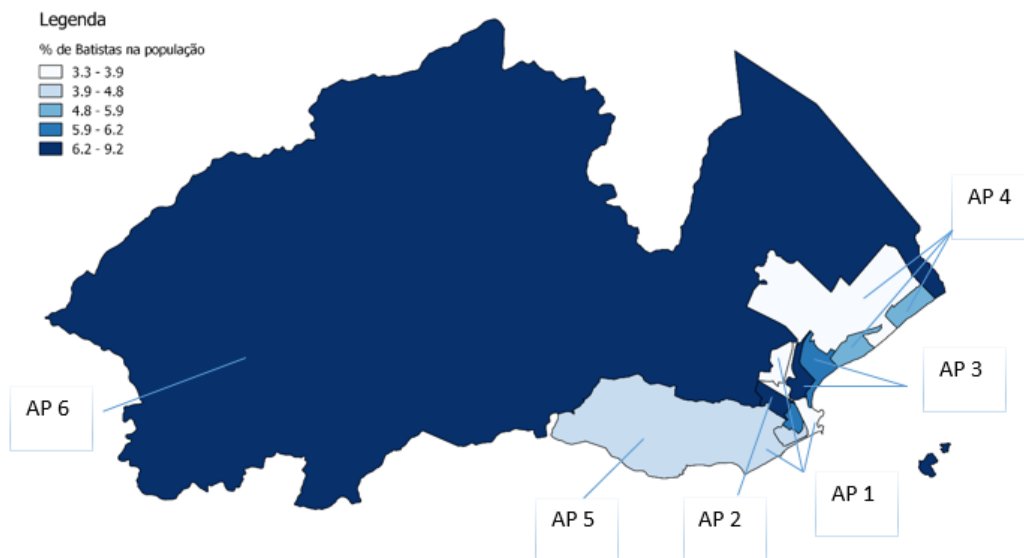


Fonte: IBGE, 1991, 2000 e 2010.

Em 2010, enquanto o percentual de nativos teve uma leve queda, o percentual de migrantes, que era de praticamente 39%, foi para quase 43%. Ao levar em consideração a análise de Silva e Faria (2000), estes dados indicam que de 2000 a 2010, quando o número de migrante cresceu na ordem de 63%, ou seja, o equivalente a 74.000 habitantes, nesse período as igrejas batistas experimentaram um crescimento de 4,16% do percentual de migrantes. Por outro lado, o número de nativos declarantes da fé batista teve uma constante de declive. O estado do Rio de Janeiro como um todo foi onde houve, além de uma desaceleração, um leve declínio. Uma questão que apresento é que não se pode supor que esses migrantes, ao chegarem à cidade, tenham aderido a uma igreja batista mediante conversão²¹⁷ apenas. Seria necessário um estudo mais aprofundado acerca da adesão às igrejas batistas por conversão. O ingresso numa igreja batista se dá não só pelo batismo, mas também por carta de transferência de uma outra igreja “da mesma fé e ordem”, isto é, da mesma denominação de convenção. Vindo um batista de qualquer outro lugar do país, ele é instruído a procurar uma igreja batista, para se filiar mediante um pedido de carta. Caso não seja possível esse contato com a igreja de origem, aquele membro pode ser aceito por aclamação.

Onde estão esses migrantes batistas e qual é sua condição socioeconômica predominante? No mapa do censo demográfico do IBGE de 2010 abaixo podemos ter alguns indicadores:

²¹⁷ A definição do termo “conversão” discutirei futuramente.



Mapa 8

Fonte: Censo Demográfico do IBGE, 2010.

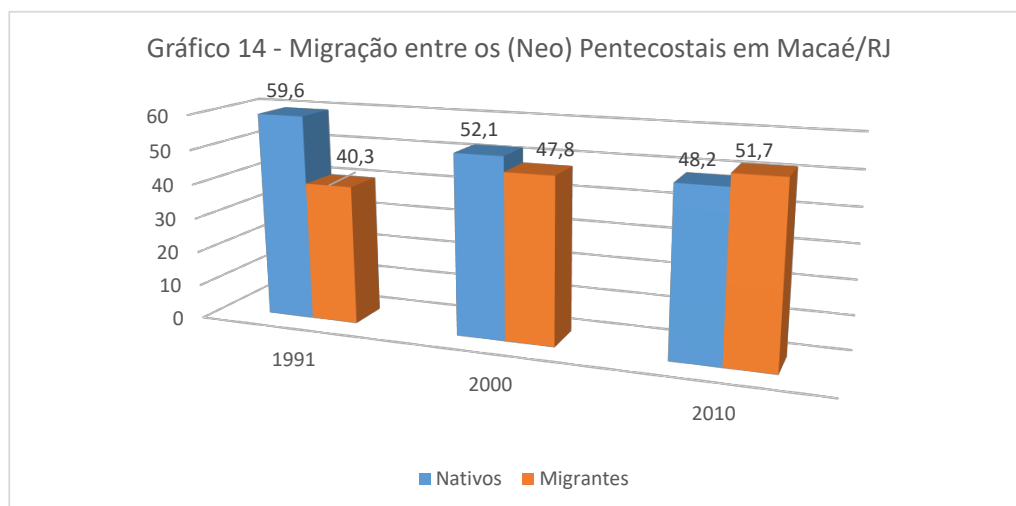
As AP's com maior presença de batistas, na área urbana, são as AP's 2 e 3, áreas periféricas de classe média e média baixa. São bairros antigos da cidade e muito populosos. Uma outra AP, e esta não havíamos comentado propositalmente, é a AP 6, que compreende a zona rural de Macaé. Uma AP com população residente de 14.112 habitantes e com renda mensal predominante de 2 a 8 salários mínimos. Não há migrantes estrangeiros, e os nacionais chegam a 1203. (Não chega a 10%.) A população rural é uma das menores considerando as demais AP's, apesar de a extensão geográfica ser maior que todas as demais juntas. São 4 igrejas batistas de pequeno porte presentes nessa região (Bicuda Pequena; Frade; Glicério e Córrego d'Ouro). Ao mesmo tempo, são igrejas antigas, que datam da primeira metade do século XX, com exceção do Frade. Isso mostra que o interesse dos batistas era mesmo crescer onde houvesse também maior crescimento econômico e urbanístico. Na AP 4, que está entre as áreas de expansão em duas regiões com um volume populacional maior, os batistas também possuem uma presença representativa (Lagomar e Parque Aeroporto). Como vimos, essas AP's possuem uma grande concentração de migrantes regionais, e em algumas delas, como no bairro Parque Aeroporto, existe um pequeno contingente de migrantes estrangeiros. Portanto, se quisermos saber onde estão os batistas, a partir desses primeiros dados, podemos afirmar que estão sobremaneira inseridos entre o centro e a periferia. Nas regiões onde houve maior expansão urbana em Macaé, como a AP 5 e algumas regiões da AP 4, os batistas

criaram mais nas regiões de periferia e proporcionalmente na zona rural. Além disso, essas regiões onde os batistas cresceram mais são as que possuem maior concentração de migrantes nacionais. Os batistas têm uma presença mediana na área nobre da cidade, onde as igrejas são pequenas, tais como: Novo Cavaleiros (1), Imboassica (1), Riviera (2), Praia Campista (1). Já na área central, que concentra um número maior de classe média alta, o número de igrejas não chega a ser muito maior que o da AP 5, mas cada igreja comporta um número maior de membros, como na Imbetida (2), Centro (1) e Cajueiros (1) e Miramar (2).

Estes dados são importantes para até mesmo confirmar o que disse Mendonça: “embora as igrejas batistas tenham uma abrangência de profundidade popular maior que as demais igrejas de origem missionária, não se pode dizer que sejam Igrejas populares” (2002, p.44). Portanto, os batistas em Macaé têm um perfil centro-periférico.

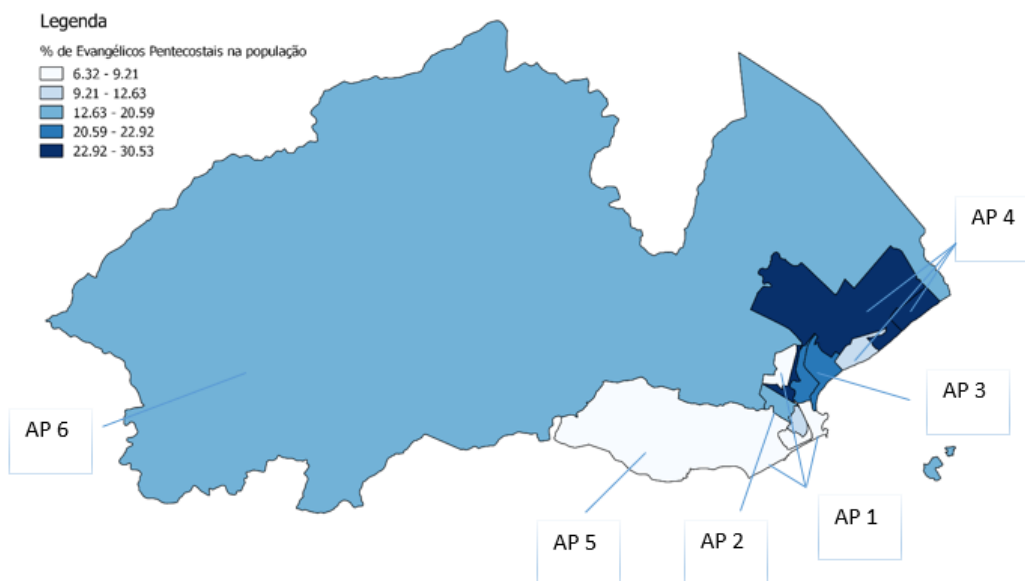
- (Neo) pentecostais

Entre os (neo) pentecostais, a migração acompanhou praticamente em paralelo o crescimento do número de nativos, chegando a ultrapassá-los em 2010. Foi relevante o crescimento dos (neo) pentecostais em Macaé, tanto do ponto de vista dos nativos quanto dos migrantes.



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1991, 2000, 2010

Farei a mesma pergunta que fiz ao analisar os batistas. Onde estão os migrantes (neo pentecostais) e qual sua condição socioeconômica?



Mapa 9

Fonte: Censo Demográfico do IBGE, 2010.

As informações deste mapa não trazem muita novidade do ponto de vista do que já foi estudado e tem sido divulgado por diversos autores que estudam o pentecostalismo (Rolim, 1979; Jacob, 2003; Fajardo, 2011; Alencar, 2013;). Os pentecostais concentram-se majoritariamente nas periferias, mas também disputam terreno com os batistas nas AP's onde estes têm predominância. O que acontece com os (neo) pentecostais não acontece necessariamente com os batistas. Nem sempre os batistas chegam aonde chegam os (neo) pentecostais, principalmente em números. Mendonça escreveu em 2002 algo que, a despeito de todas as mudanças ocorridas entre os batistas, ainda persiste em alguns setores e pode explicar essa diferença no êxito em relação aos pentecostais nas regiões periféricas:

à medida que esse protestantismo reforça sua autoidentificação ao preço de seu relacionamento com a sociedade, torna-se pouco atraente para as camadas populares ao defender valores burgueses de colorido estranho ao *spectrum* cultural brasileiro (Mendonça, 2002,p.14).

Mas como disse, isso nem sempre acontece com todas as igrejas batistas. Entretanto, a marca “batista”, presente inclusive nas igrejas pentecostalizadas, pode ser um fator decisivo para escolha do fiel, mesmo quando a igreja possui tais características. A marca ainda está associada a uma igreja “racionalizada” no sentido weberiano e “elitizada”, sendo, em alguma

medida, um empecilho para as camadas mais populares. A nomenclatura “batista” está mais ancorada na história e estigmatizada na sociedade como igreja de gente rica e estudada (Fernandes (et al), 1998, ps.23-26)²¹⁸. O que justifica, por exemplo, que algumas igrejas batistas pentecostais mantenham o interesse pelo nome, mesmo quando seu *ethos* não corresponde a sequer um *minimum consensus*.

- Os sem religião

Vejamos o gráfico comparativo entre migrantes e nativos dos sem religião:

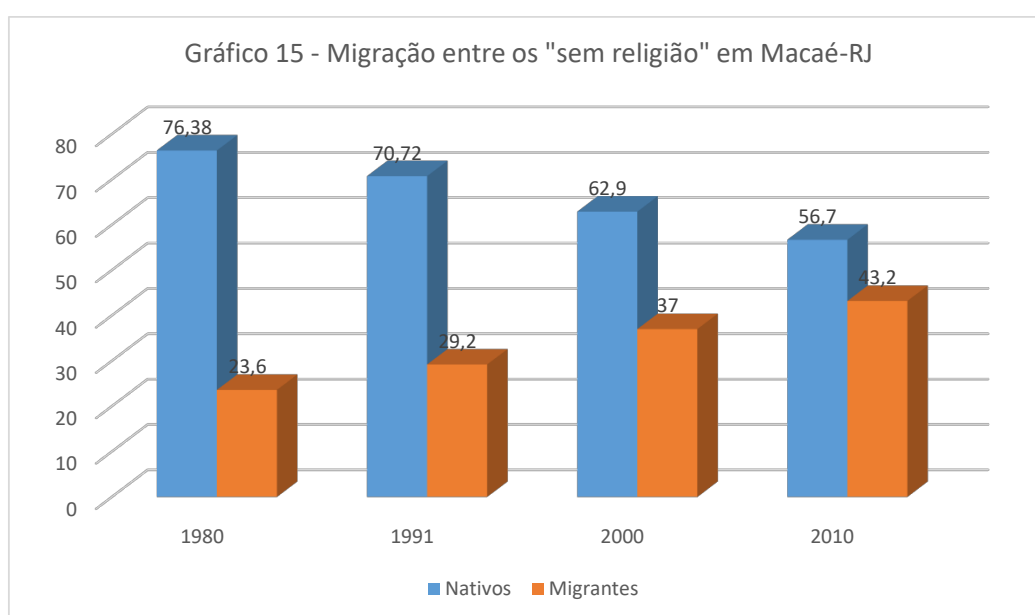


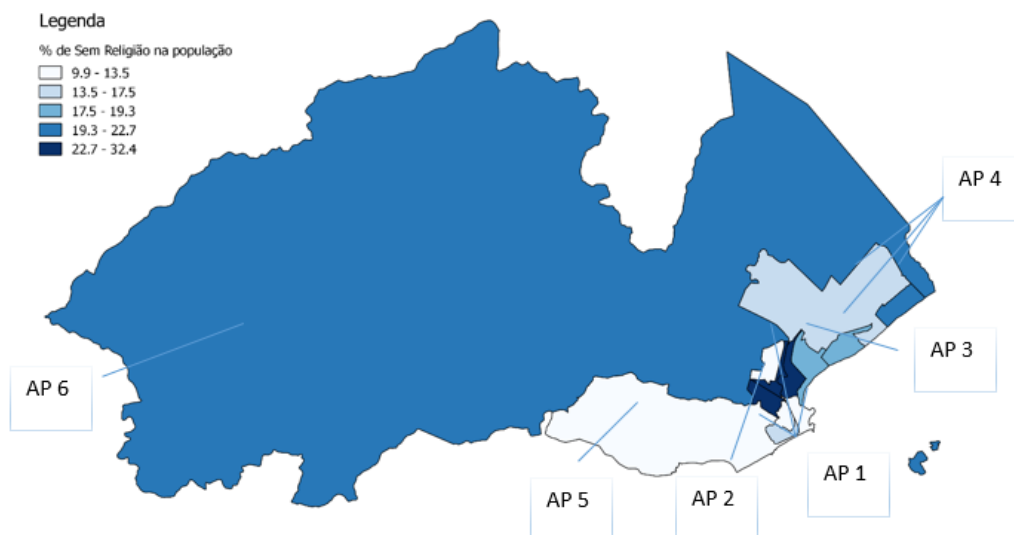
Gráfico 14

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1980, 1991, 2000 e 2010

²¹⁸ Um estudo feito sobre os evangélicos no estado do Rio de Janeiro por uma equipe de especialistas do ISER, coordenado por Rubem César Fernandes, destaca alguns indicadores sociais em cinco conjuntos denominacionais de todos os níveis na hierarquia social. “Essas igrejas são estruturas de integração vertical que atravessam a sociedade por inteiro. Articulam pessoas diferenciadas quanto à renda, à educação e à cor em torno a um conjunto comum de práticas eclesiais. Por outro lado, as denominações são diversamente compostas quanto a estes indicadores”. Na época em que foi feito o estudo (década de 90), havia um extremo: “a Universal com a maior porcentagem de pessoas mais pobres, menos educadas e de cor negra. No outro extremo, as Históricas mostram maior presença de pessoas com uma renda superior, maior nível escolar e de cor branca ou parda. Entre os extremos, a Assembleia, Outras Pentecostais, Históricas Renovadas e Batista” (...) “O perfil dos evangélicos diferencia-se pela concentração de pessoas menos educadas e de menor renda. Vale, pois, repetir uma afirmação feita a partir do CIN: o crescimento notável dos evangélicos decorre, sobretudo, de escolhas feitas pelos pobres”. Fernandes, R. (et al). Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política. – Rio de Janeiro: Mauad, 1998, ps. 23-26).

Nesta categoria fiz questão de mostrar a evolução dos números a partir da década de 80. O que há de significativo nestes números? A cidade de Macaé era menos religiosa no sentido de pertença institucional na década de 70, e esse cenário foi adquirindo um novo aspecto ao longo dos anos. A não filiação religiosa entre os nativos macaenses diminuiu enquanto os migrantes sem filiação religiosa aumentam 19%. O volume de opções religiosas, ou mesmo o crescimento e prosperidade da região (“o fim da praga”) parecem ter despertado nos macaenses um maior interesse pela religião. Enquanto os migrantes, muitos por não terem atingido seus objetivos, apresentam um aumento na desfiliação religiosa.

O mapa da cidade de Macaé apresenta que, onde há maior concentração dos sem religião, é justamente onde estão batistas e (neo) pentecostais e onde também está concentrada a maior população de migrantes de baixa renda.



Mapa 10

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010

Não são necessárias muitas explicações para se perceber que os sem religião têm uma concentração muito pequena nas AP's onde há uma renda elevada e onde também se concentra o maior número de migrantes internacionais. Sua presença, tanto em relação aos nativos quanto aos migrantes, está nas AP's com o nível de renda baixo. Estes dados trazem questões ainda pouco exploradas nos estudos sobre os sem religião. Num primeiro momento, trarei algumas reflexões feitas por Regina Novaes (ISER) sobre esse grupo em ascensão, a fim de estimular as leituras sobre o caso de Macaé-RJ.

Regina Novaes fez algumas considerações esclarecedoras sobre o perfil dos sem religião. Segundo Novaes (2004), são três as principais mudanças que caracterizam o campo religioso brasileiro: a diminuição percentual de católicos, o crescimento dos evangélicos e o aumento dos “sem religião”. A autora ainda afirma que, enquanto se tem escrito muito sobre os dois primeiros grupos, pouco se tem escrito sobre o terceiro. Pelos recortes que já foram apresentados, não há dúvidas de que esse quadro se aplica às microrregiões, em especial à cidade de Macaé.

Apenas um parêntese para o caso dos sem religião na Europa. Uma importante análise desse fenômeno crescente no cenário europeu é levantada por Danièle Hervieu-Léger (2008), quando esta observa que uma vez enfraquecida a capacidade reguladora das instituições religiosas, bem como os processos tradicionais de identificação religiosa, fica muito mais fácil a “saída da religião”. Ou tende a ocorrer uma nova escolha religiosa, com base nos recursos que os indivíduos vão encontrando pelo caminho, ou se engrossa a fila dos que se definem como “sem religião” (Teixeira, 2008).

O crescente número dos sem religião (de 8% em 1980 para 19% em 2010) em Macaé pode ter como causa não só as mudanças demográficas, causadas pelo intenso processo de urbanização e migração, como também as desilusões com valores e normas transmitidos verticalmente, de geração em geração, e com a não concretude dos objetivos ora traçados por melhores condições de vida. “Os indivíduos constroem sua própria identidade sociorreligiosa a partir dos diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição e/ou aos quais eles podem ter acesso em função das diferentes experiências em que estão implicados” (Hervieu-Léger, 2008). Uma religião pós-tradicional e menos institucional está em voga, provocando rupturas e traçando um novo perfil religioso.

Nesse sentido, faz-se necessário, para que se evite abusos, o que Novaes tipifica como cuidados em relação aos termos. Esses devem ser ditos, para uma melhor compreensão do que significa ou pode significar essa classificação “sem religião”. Para a autora, o primeiro cuidado diz respeito aos sentidos das palavras “ateu”, “agnósticos” e da expressão em questão “não ter religião”. Seria tudo uma coisa só? Talvez seja sugestivo pensar assim. No entanto, nada nos assegura, nem em termos de passado e presente, que seja essa a melhor forma de pensar. O segundo cuidado tem a ver com o trânsito religioso intenso, isto é, os momentos de passagem entre religiões. Novaes cita uma pesquisa que fez com jovens, em 2001, intitulada *Jovens do Rio*, na qual fez mais que uma pergunta sobre religião, e com isso foi permitida a identificação de um contraditório tripé que se faz presente na experiência dessa geração, a saber: “a) forte disposição para mudança de religião; b) ênfase na escolha individual gerando

maior disponibilidade para reafirmação pessoal do pertencimento institucional; c) desenvolvimento de religiosidade sem vínculos institucionais” (2004, p.325). Todas essas respostas poderiam, segundo Novaes, expressar o que são os sem religião. Mesmo a disposição para mudar, pois esta caracteriza um desenraizamento. Por fim, o terceiro cuidado diz respeito à necessidade de caracterizar as mudanças ocorridas na sociedade, que tornam recorrente o pluralismo religioso intrafamiliar. Aqui, vale mais uma vez citar Hervieu-Léger, que classifica esse cenário como “fim das identidades herdadas” (2008). Esse enfraquecimento ou perda das identidades herdadas vem ocorrendo de forma crescente no âmbito da transmissão religiosa (Hervieu-Léger, 2008).

Os sem religião, em vez de serem confundidos com “ateus” e “agnósticos”, podem ser compreendidos como um retrato de um processo de desencaixe ou desinstitucionalização, sem perda da fé. Logo, ser religioso sem religião, segundo Novaes, “significa, sobretudo, um certo consumo de bens religiosos sem as clássicas mediações institucionais como um estado provisório (entre adesões) ou como uma alternativa de vida e expressão cultural” (2004, p.328). O enfraquecimento dos grupos tradicionais, longe de só a perda de adeptos ou até mesmo do interesse daqueles que vão para as igrejas (neo) pentecostais, também tem como fator explicativo os sem religião, que não querem nem uma coisa nem outra, preferindo a saída da religião (institucional). Combati o bom combate, deixei a religião e guardei a fé. Seria esse o lema dos sem religião?

Por fim, há algo mais que desperta a atenção nessa categoria. Voltemos à classe social dos sem religião. Segundo o censo do IBGE de 2010, em que os dados continuam apontando para o crescimento dos sem religião, vê-se que o rendimento total mediano se encontra em um nível abaixo do que supomos. Segundo o Censo do IBGE de 2010, o total de rendimentos brutos dos sem religião, em reais, era de R\$ 1.554,00, um pouco acima dos valores de 2000, que era de R\$ 1.211,00 (valores atualizados para 2010). No período que compreende a pesquisa deste censo (a primeira década do século XXI), o salário mínimo foi de 200,00 a 500,00 reais. Sendo assim, o nível de rendimento bruto dos sem religião ultrapassara um pouco mais a renda mínima, situando-os entre a nova classe média, ou classe C, cuja renda mensal, nessa época, girava em torno de 1.126 reais a 4.854 reais²¹⁹. Essas informações nos levam a concluir que quem sai da religião institucional não está entre os mais ricos e abastados financeiramente, porque adquiriram uma autonomia financeira, mas os que se

²¹⁹ Disponível em: <http://veja.abril.com.br/economia/mais-de-29-milhoes-entraram-para-classe-media/>. Acesso em: 22/08/2016

encontram nas periferias²²⁰ por razões diversas. Conservam uma fé que, apesar das dificuldades, mantém-se viva no âmbito pessoal e privado.

Em vista disso, esses dados são um forte indicativo para o que Hervieu-Léger já havia indicado na França (2008): a importância dos sem religião como um campo e grupo crescendo na classe média da população, que perde (ou minimamente, diminui) o interesse pela filiação religiosa.

Essas informações serão úteis mais adiante, quando tratarei da modernidade religiosa. Uma forma de analisar a religião na modernidade, que tem praticamente seus primeiros trabalhos na Europa, mas que encontra resistência quanto a sua aplicação na América Latina.

Considerações finais

Estes números e gráficos evocam muitos questionamentos sobre a dinâmica religiosa local. Uma vez que há uma evolução vertical no número total de migrantes entre 1991 e 2010, quais religiões sofreram maior impacto e quais se beneficiaram mais desse movimento migratório em termos numéricos? Entre 2000 e 2010, as religiões que mais se beneficiaram da chegada de novos moradores para a cidade foram os pentecostais e os católicos. Entretanto, a taxa de crescimento entre os pentecostais é bem maior, o que mostra que no sentido macro ou nacional o impacto pode ter sido grande. Mas uma outra hipótese pode ser a de que, ao chegarem à cidade, esses migrantes migraram também de religião, possibilidade justificada (talvez) pela desilusão em relação ao trabalho. Não me atrevo a afirmar que as questões existenciais provocadas nesse cenário resultaram de uma forma ou outra em reforço de valores religiosos, busca de fé ou na valorização da religião in *locus* de agregação social, pois isso requereria uma pesquisa de campo e empírica mais profunda. Mas também não me arrisco a dizer que se está longe disso; é apenas uma hipótese que considera inclusive o crescimento das periferias, onde um contingente considerável de pessoas e famílias não viram outra alternativa senão construir gastando pouco (Caldeira, 1984).

As novas formas de religiosidade que foram chegando à cidade podem ter atraído muitos migrantes desiludidos frente à concorrência e à qualificação exigida pelas empresas, pois, nos primeiros anos depois da Petrobras, a cidade não dispunha de tantas ofertas de escolas e cursos técnicos voltados ao ramo, e os poucos ofertados eram muito caros. Aqueles que tinham menos qualificação faziam “bicos” para se manterem e ocupavam as periferias

²²⁰ Neste caso, o termo periferia não se restringe a apenas uma fatia geográfica do espaço urbano, mas sim a uma condição de vida precária, marcada pela desigualdade social, desprivilegiada em termos de serviços públicos e infraestrutura urbana.

que, com o tempo, foram ganhando espaço na cidade. Além disso, cabe dizer que as novas demandas sociais podem ter introduzido um modo de pensar e agir diferente, suscitando novos conflitos, que podem ter despertado nos antigos moradores e religiosos o interesse por novas experiências e respostas no âmbito religioso.

Por fim, o movimento migratório e o perfil socioeconômico dessas populações, somadas às dos nativos, despertam para intuições acerca do perfil religioso das igrejas, especialmente as batistas, que crescem junto com a população, seja de migrantes, seja de nativos. Por quais mudanças essas igrejas batistas passaram nesse tempo? O próximo capítulo é uma tentativa de responder a essa e a outras questões afins.

CAPÍTULO 5

O CONVERTIDO E O PEREGRINO: OS BATISTAS EM MOVIMENTO NA “CAPITAL NACIONAL DO PETRÓLEO”

Introdução

Este capítulo tem por objetivo, partindo dos dados e análises até então empreendidas, tecer interpretações com bases empíricas e teóricas acerca das mudanças entre os batistas em Macaé. Para início de conversa, vale, pois, repetir uma afirmação feita no segundo e terceiro capítulos: os batistas estão longe de serem um bloco monolítico e homogêneo. Cresceram ao longo do século XX com uma superioridade numérica em relação às demais igrejas protestantes, de forma que viraram o século e continuam à frente. O dinamismo dos batistas não é o mesmo que o das demais igrejas históricas, que só se mantiveram estagnadas ou declinaram numericamente a partir da década de 60 principalmente. São todas igrejas tradicionais e históricas, congregacionais, mas, dentro dessa categoria, nenhuma possui essa relativa autonomia que as igrejas batistas têm em relação a um órgão representativo, que, embora faça questão de assumir o controle, sempre deixa escapar os particularismos inerentes a cada igreja. A única igreja equivalente, do ponto de vista das afinidades organizacionais, pelo menos nos primeiros anos, não é considerada “histórica”, ou seja, as AD’s.

Como vimos, em Macaé os batistas são centenários. Segundo Alencar: “Nenhuma pessoa ou instituição faz cem anos impunemente” (2013, p.283). No decorrer desses cem anos, não foram poucas as mudanças ocorridas entre os batistas, que fazem deles não só um grupo numericamente superior às demais igrejas históricas, mas também uma igreja heterogênea e diversificada. Uma igreja que é conservadora e ao mesmo tempo dialoga muito mais comunitariamente com as novidades do meio evangélico que outras igrejas tradicionais. Além disso, os batistas são empreendedores e têm lançado mão de técnicas empresariais racionalizadas em busca de se manter no campo religioso, concorrendo não só com os novos movimentos religiosos, como também com o movimento de desfiliação, que apresenta um vertiginoso crescimento, principalmente nas áreas onde batistas e pentecostais estão disputando terreno. A cidade de Macaé oferece exemplos, tais como acontecem em outros estados, desse dinamismo sociorreligioso dos batistas, que acompanha as mudanças sociais e políticas internas, os movimentos migratórios intensos e, a seu modo, consolida-se nos espaços urbanos, onde predomina uma classe média que ascendeu socialmente, principalmente na primeira década do século XX.

Durante meio século, repito, os batistas tiveram uma igreja na região municipal de Macaé. Só depois de 56 anos, foi organizada uma nova igreja, e à medida que a cidade mudou, surgiram em média 4 a 5 igrejas por década. Os períodos quando mais se abriram novas igrejas foram de 90 a 2010, com 24 igrejas²²¹. A igreja responsável pela abertura da maioria dessas novas igrejas foi a Segunda Igreja Batista de Macaé (aproximadamente 10 novas igrejas). Além disso, foi a igreja que alcançou o maior número de membros da cidade, ultrapassando a casa dos mil.

Três análises de caso serão apresentadas neste último capítulo, envolvendo três igrejas batistas de Macaé: A Segunda Igreja Batista de Macaé (SIB), a Igreja Batista de Getsêmani (IBG) e a Igreja Evangélica Batista Rei dos Reis (IBRR). Cada uma dessas igrejas teve suas dinâmicas próprias em relação à tradição, seja no esforço de mantê-la a despeito das mudanças, seja de simplesmente negá-la em busca de experiências mais emocionais. Nesse sentido, veremos, de ambos os lados, uma já anunciada crise de transmissão religiosa.

5.1. A segunda Geração de Batistas: a relação entre sacerdotes e leigos²²²

Quem há entre vós que, tendo ficado, viu esta casa na sua primeira glória? E como a vedes agora? Não é esta como nada diante dos vossos olhos, comparada com aquela? Ageu 2:3

Organizada em agosto de 1954, a Segunda Igreja Batista de Macaé teve como primeiro pastor Daniel Carvalho de Almeida. Segundo depoimentos dos membros fundadores, disponível em vídeo²²³ cedido ao pesquisador pela igreja, em ocasião do seu aniversário de 60 anos, as primeiras reuniões aconteciam em um pequeno cômodo, até sua fundação. Nada muito diferente em relação a outras igrejas batistas que começaram um novo trabalho. À medida que a igreja foi crescendo, houve a necessidade de mudar para um outro local, um pouco maior. Nos primeiros anos, a igreja contava em torno de 54 membros. A SIB de Macaé conservava uma característica dos batistas, mencionada por Mendonça (2002), de “evangelizar” a cidade em diferentes regiões dentro e fora da cidade. Os batistas são

²²¹ Dados fornecidos pela Associação Batista SERRAMAR, através dos programas elaborados pela 93ª Assembleia de 2016, p.29.

²²² As informações sobre a SIB foram obtidas mediante consulta de atas, autorizadas pelo atual pastor; pela disponibilização de um vídeo comemorativo dos 60 anos da igreja através da secretaria da igreja com consentimento do atual pastor; por entrevistas realizadas com dois pastores que estiveram à frente da igreja e cujos nomes serão substituídos por nomes fictícios; e pela consulta a boletim informativo de propriedade do pesquisador.

²²³ REYD, R. T. yantavaresreid@hotmail.com has sent you a file via WeTransfer [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <alvarengalg2@gmail.com> em 03 março de 2017.

politicamente expansionistas, apenas mudaram suas estratégias. Nesse quesito houver poucas mudanças. Algo muito atrelado ao espírito americano de transferir à América Latina os benefícios do “sonho americano” ou do “estilo americano de vida” (Mendonça, 2002, p.31). É óbvio que esse sentimento não necessariamente estava presente conscientemente nos membros, tal qual descrito acima. Talvez algo próximo de um “inconsciente coletivo”, herdado entre os batistas da primeira geração.

Uma prática comum entre os batistas macaenses, e sobretudo ligados à SIB, era a realização de atividades fora do templo, os chamados “cultos ao ar livre” e distribuição de folhetos com mensagens de conteúdo evangelístico. Uma espécie de publicidade e marketing religioso à moda antiga. Segundo uma das fundadoras, era muito comum a igreja fazer viagens utilizando caminhões “paus de arara” com destino às regiões rurais mais distantes, para evangelizar. Essas práticas externas foram aos poucos deixadas de lado em nome de uma experiência religiosa mais privada e restrita ao templo. Um tipo de evangelização incubadora.

Um outro depoimento, e esse, por mais breve que seja, será o fio condutor dessa primeira análise, que reforça o fato de que a igreja tinha como princípio “o respeito pela figura do pastor”. O depoente disse com muita ênfase e sentimento de orgulho, como se essa característica fosse uma marca da SIB e não de outras igrejas por onde passou. Essa resposta, por menor e simples que seja, funciona metaforicamente como um “conteúdo manifesto” à la Freud²²⁴, cuja apreensão permite alcançar o conteúdo latente do sonho ou, neste caso, as tramas sociorreligiosas em questão.

Essa questão da relação entre pastores e liderados (leigos) é fundamental no pensamento de Max Weber em sua análise da dominação religiosa, que precisamos explicar, para melhor entender o que está em jogo e tirarmos algumas conclusões.

Para Weber (1991), há três tipos puros de dominação legítima: sacerdotal, profético e carismático. Esse poder se legitima de diferentes formas, porém complementares: poder, dominação e disciplina. Alencar (2013) explica de forma sintética essas formas:

Poder significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra a resistência, seja qual for o fundamento dessa probabilidade.

Dominação é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo entre determinadas pessoas indicáveis.

²²⁴ Dirá Freud que "o sintoma histérico é a realização de uma fantasia inconsciente a serviço da realização do desejo" (1908/1966, p.196). In: HONDA, H. O estatuto conceitual do inconsciente em Freud e algumas de suas implicações para a prática psicanalítica. *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XVI, número especial, abr. 2013, p.51.

Disciplina é a probabilidade de obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem, entre uma pluralidade indicável de pessoas, em virtude de atividades treinadas (Weber, 1999 *apud* Alencar, 2013, p.67).

Alencar (2013) comenta em sua tese de doutorado que essa questão é fundamental para o entendimento do estudos das AD's. Como se não houvesse muitas proximidades entres essas duas realidades religiosas, entre os batistas essa questão também é central. Afinal, os famosos “rachas” é uma constante entre os batistas e também responsáveis pelo surgimento de novas igrejas. A maior igreja pentecostal do Brasil, as AD's nascem no seio de uma igreja batista em Belém do Pará. Geralmente, essas desavenças acontecem pela discordância entre os leigos e pastores.

Curiosamente, ao que tudo indica, esta parece ser uma diferença fundamental entre a SIB e a PIB, como já explicado anteriormente. Em 60 anos, a SIB teve 4 pastores contra 12 da PIB. Uma questão que requer atenção sobre a relação de poderes entre essas duas igrejas (mãe e filha²²⁵).

Sobre as três formas, então apresentadas por Weber, é necessário dizer que elas são complementares: poder gera dominação, que se transforma em disciplina (Alencar, 2013). Falando em disciplina, entre os batistas filiados à CBB, a disciplina ocupa um lugar importante no gerenciamento da instituição. Tradicionalmente se distingue de três formas: formativa, corretiva e cirúrgica. A formativa consiste na transmissão dos ensinamentos via pregação, estudos bíblicos etc. A corretiva consiste em uma aproximação mais intensa no plano pessoal, entre o disciplinador e o disciplinado. Por fim, a cirúrgica, quando a igreja propõe em assembleia e vota a exclusão do infiel. Para todas elas, há uma justificativa embasada na Bíblia²²⁶. Estas questões são comuns nos concílios para avaliação de pastores candidatos a exercerem a função, e dependendo do posicionamento do candidato, se ele não estiver politicamente articulado, pode mesmo ser motivo para a não aprovação. Tal medida tem acontecido também num plano corporativo, quando a CBB, ao tomar conhecimento de alguma prática desconexa da sua visão institucionalizada, adota essa disciplina.

A importância dessa informação, oferecida por um dos fundadores da SIB com forte ênfase, abre uma lacuna para nossa compreensão acerca da dinâmica sociorreligiosa batista. Nesse período, a cidade de Macaé estava em crescimento, e na década de 70, esse processo é acelerado. Mas o que isso tem a ver com o que estamos discutindo? Essa relação de poder nas

²²⁵ Assim são chamadas as igrejas quando organizam outras congregações que, com o tempo, passam a ser igrejas com sua administração própria.

²²⁶ FERREIRA, Ebenézer Soares. Manual da Igreja e do obreiro. Juerp, 1995.

instâncias religiosas se dá de uma maneira bastante dinâmica e tensa. Alencar (2013) coloca essa questão da seguinte maneira:

É fundamental lembrar que há uma imbricação entre ideias, práticas e instituições sociais. O poder religioso não mais se legitima automaticamente, pois há, na modernidade, a “probabilidade de resistência” a este poder. Agora a religião, não mais hegemônica, e também não absolutamente étnica, é uma opção individual ou escolha de determinado grupo; portanto, a disciplina religiosa precisa “encontrar obediência (...) entre uma pluralidade de pessoas”. Diferente de um tempo de dominação homogênea, étnica e religiosa, agora vivemos uma multiplicidade de valores heterogêneos, uma pluralidade de religiões e conceitos éticos (Alencar, 2013, p.67).

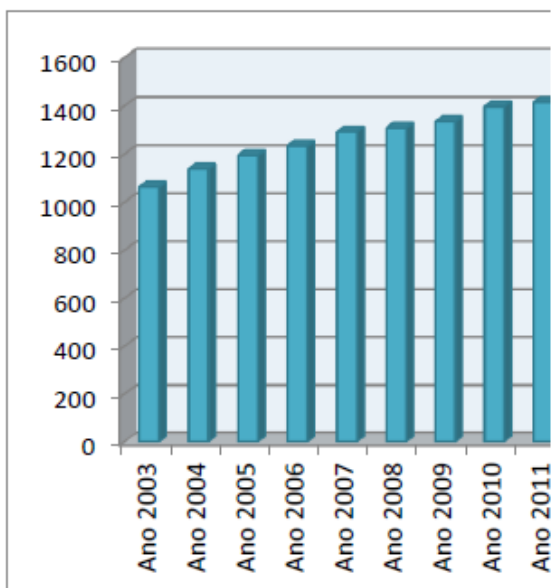
Como fica a afirmação do membro fundador de que “o respeito pela figura do pastor” era um valor inegociável numa sociedade que cresce e se torna cada vez mais plural? O que significa esse respeito pela figura do pastor numa sociedade plural, onde o sujeito religioso, mas autônomo, tem por escolha vários outros líderes? O fato da SIB ter tido 4 pastores em 60 anos não indica necessariamente que a igreja manteve essa relação entre líder e liderados sem tensões, ou que ao menos houvesse aquilo que o próprio Weber chama de condescendência, que já citei no primeiro capítulo e retomo para uma análise mais concreta.

“Das consequências do desenvolvimento de uma autêntica religiosidade congregacional de enorme alcance, interessa-nos aqui, sobretudo esta: que agora, dentro da congregação, a relação entre sacerdotes e leigos assume importância decisiva para a atuação prática da religiosidade. Quanto mais especificamente congregacional o caráter da organização, tanto mais a posição poderosa dos sacerdotes enfrenta a necessidade de ter em conta, no interesse da conservação e propagação do grupo de adeptos, as necessidades dos leigos. Em certo grau, no entanto, essa situação é comum a todo tipo de sacerdócio. Para manter sua posição de poder, frequentemente tem de condescender, em alto grau, às necessidades dos leigos” (Weber, 2000, p.313)

Na história de Macaé, nenhuma outra igreja (protestante, batista, pentecostal, católica) cresceu como a SIB. Isso mesmo, nenhuma outra igreja experimentou tamanho crescimento. Refiro-me a uma instituição, e não a uma denominação religiosa. Para se ter uma ideia, segue abaixo o movimento de membros da igreja de 2003 a 2011.

Sentido	Total de Qtd	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
Total	1272	1063	1138	1195	1234	1292	1308	1335
Entradas	782	84	66	53	69	63	61	97
Saídas	-991	-9	-9	-14	-11	-47	-34	-35
Diferença	-209	75	57	39	58	16	27	62

Ano 2003	Ano 2004	Ano 2005	Ano 2006	Ano 2007	Ano 2008	Ano 2009
1063	1138	1195	1234	1292	1308	1335



Fonte: SIB de Macaé²²⁷.

Tabela 10 e Gráfico 15

Com algumas oscilações, os números mantiveram-se praticamente estáveis depois de um crescimento atípico. Porém, essa realidade é a consequência das décadas anteriores. A que se daria todo esse sucesso? Nesse tempo muita gente nova chegava a Macaé, principalmente migrantes de outras regiões do Brasil e até mesmo internacionais, como analisamos no capítulo anterior. “Houve um tempo em que a igreja teve que realizar dois cultos vespertinos, um em português e outro em inglês”, conforme testemunho de um dos pastores entrevistados. Isto para atender à demanda de uma cidade que recebia migrantes nacionais e internacionais.

Em relação ao período em que a igreja começou a apresentar maior crescimento, além do surgimento de novas “demandas de sentido” decorrentes das mudanças que a cidade de Macaé experimentava e de forma muito rápida, apresento alguns motivos amparados em conversas com alguns líderes da SIB. O primeiro motivo, e este componente pode ter sido

²²⁷ Este gráfico foi fornecido pelo atual pastor da SIB, Vagner Pontes.

determinante na relação entre a igreja e a sociedade, foi a sua participação e envolvimento em atividades de organizações paraeclesiais. Estas, como a própria classificação diz, são paraeclesiais, ou seja, não vinculadas a esta ou àquela igreja ou denominação, reforçando assim o conversionismo individualista característico do protestantismo. Este movimento, que teve início nos anos 50, segundo Mendonça (2002), só veio reforçar este componente do ethos presente no protestantismo missionário: o conversionismo individualista. Para Mendonça, o conversionismo individualista tende a enfraquecer a Igreja institucional.

O conversionismo individualista (...) faz com que o indivíduo se julgue acima de qualquer Igreja, reforçado pelo fato de sua conversão se dar frequentemente fora da Igreja, através de programas de rádio e televisão ou de convívio em acampamentos, mecanismos estes que se autoidentificam como “indenominacionais” (Mendonça, 2002, p.33).

O fato do conversionismo individualista ser reforçado por essas organizações paraeclesiais pode ser encarado como sintoma de um regime pouco aberto às inovações no seio das igrejas tradicionais. Segundo Mendonça, “o conflito se dá na medida em que o indivíduo, ao mesmo tempo que se julga acima da Igreja, é chamado à lealdade para com sua denominação” (2002, p.33). Esse fenômeno pode também ser interpretado à luz da noção de “resistência” da qual Weber já tratava em relação ao exercício do poder. Essa resistência que, por sua vez, é alimentada pelo *menu* de opções e ofertas das quais o indivíduo dispõe no momento de sua conversão e também depois dela. A participação da igreja mobilizada, em especial pela juventude, nos congressos da Visão Nacional de Evangelização – VINDE, que teve muita repercussão nas décadas de 80 e 90, era vista como nova no cenário denominacional local, considerando o fato de que os batistas, até então, eram muito fechados a experiências que não se dessem no seu próprio “quintal”. O principal nome desse movimento VINDE era o de Caio Fábio de Araújo Filho, um pastor presbiteriano carismático que marcou a geração de 80 e 90. Muitos líderes e pastores iam aos congressos para ouvi-lo e respirar novos ares. Suas ideias eram consideradas progressistas.

Nesse tempo, o Brasil vivia um momento propício a mudanças, sobretudo por causa do processo que conduziu o país — a redemocratização, depois de anos de ditadura civil militar. O carisma de Caio Fábio tinha como ponto forte a eloquência em suas pregações e um posicionamento crítico também às igrejas insitucionalizadas, o que fez com que se tornasse um grande líder interdenominacional. Caio Fábio escreveu uma grande quantidade de livros e gravou fitas cassetes, vídeos que tinham um alcance extraordinário. Nos registros das atas de 88 a 92 da SIB de Macaé, há várias menções da participação de líderes e leigos nos

congressos, trazendo àquela igreja uma postura mais “arejada”. Um dos pastores da SIB, senhor Maurício Souza, entrevistado por mim, disse: “Nós agiamos diferente dos colegas”, referindo-se aos demais pastores de outras igrejas batistas na cidade de Macaé.

Um outro fator que levou a SIB a dar um passo à frente das demais igrejas foi a inovação em suas estratégias para alcançar o maior número de fiéis possíveis. A evangelização não poderia ser do mesmo jeito, sem estratégias que levassem em conta as mudanças sociais. Na ata de 07/01/1991, às 20h, a SIB propôs, através da sua liderança, a criação de uma rádio, Shalom FM, que tinha como objetivo ser um canal de comunicação entre a igreja e a comunidade. O uso da mídia como ferramenta de comunicação já fazia parte das estratégias das igrejas pentecostais desde 1950,²²⁸ para sua expansão e também como causa do seu crescimento (Freston, 2010)²²⁹. A PIB de Macaé, na década de 50, com o pastor Edmundo Antunes, também tentou inovar com o lançamento de uma rádio, que trouxe muita polêmica, até mesmo para sua concessão pela Câmara Municipal. Os membros da igreja achavam que seria um desperdício – “dinheiro jogado fora”.²³⁰ O que mostra o forte poder de resistência às inovações por parte da PIB. No entanto, o investimento parece não ter tido muito sucesso, uma vez que a cidade ainda vivia uma época de marasmo econômico e com uma população muito pequena se comparada às décadas seguintes.

O investimento da SIB não parou por aí: em 1992, conforme ata de 10 de março, criou um outro canal de comunicação, chamado de Tele Esperança. Era uma forma impessoal e anônima, pois a sociedade poderia estabelecer algum contato com a igreja por telefone. Os “buscadores” podiam fazer pedidos de oração e receber algum tipo de alento “espiritual”. A tendência seria de que o contato passasse a ser pessoal à medida que fosse estabelecido algum tipo de vínculo entre a comunidade e a igreja.

²²⁸ Essa relação entre mídia e religião pode ser apontada como um fator impulsionador dos movimentos religiosos no Brasil. Tanto no caso dos pentecostais quanto no caso dos batistas, como já falamos aqui em relação ao pastor Nilson do Amaral Fanini. Um texto que trata do crescimento pentecostal e suas razões, das quais inclui o uso da mídia é de Ricardo Mariano. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010. Acesso em: 11/04/2017. “As lideranças pentecostais, em geral, preferem o rádio à TV. São pelo menos três as razões dessa predileção: o menor preço de locação ou de compra das emissoras, seu baixo custo de manutenção e sua elevada audiência entre os estratos mais pobres da população. Além de demandar maior custo financeiro, o televangelismo, segundo Fonseca (1997), resulta em benefício proselista inferior ao proporcionado pelo radioevangelismo. Daí que são poucas as igrejas que optaram por concentrar a maior parte de seus investimentos em propaganda religiosa na TV. Embora seja a denominação brasileira que mais investiu na aquisição de emissoras de televisão, a Universal prioriza a evangelização pelo rádio” (2004, p.130).

²²⁹ Mídia, religião e política. Entrevista especial com Paul Freston. Disponível em: <http://portal.metodista.br/fateo/noticias/midia-religiao-e-politica-entrevista-especial-com-paul-freston>. Acesso em: 11/04/2017.

²³⁰ Primeira Igreja Batista de Macaé. Disponível em: <http://pihmae.org.br/sobre-nos/>. Acesso em: 11/04/2017.

Como disse o pastor Mauricio Souza, que mais tempo ficou na liderança da igreja, a SIB era uma “igreja arejada”. O pastor que o sucedeu, senhor João Souza, a classificou de “igreja eclética” ou “colcha de retalhos”, justamente por assimilar diferentes correntes “teológicas” em um mesmo ambiente.

No ano de 1991, de acordo com a ata de 07/01/1991, a SIB ousou também com uma outra estratégia, considerada inovadora no cenário macaense, os cultos nas casas, ou como a própria igreja chamava: “Grupos de Comunhão”. A despeito desse ponto ser pacífico atualmente, nessa época não era bem visto pelas demais igrejas batistas. Já tratei anteriormente sobre o empreendedorismo batista em relação ao movimento de crescimento de Igrejas. Os grupos de Comunhão se inspiravam no crescimento da igreja coreana ou “avivamento coreano”, liderada pelo pastor Pentecostal Paul Yonggi Cho. Mas no caso da SIB, o contato mais próximo foi com a Igreja Batista do Parque Corrientes, em Campos dos Goytacazes-RJ, liderada pelo pastor Silas Quirino. Um movimento de renovação que marcou a cidade de Campos dos Goytacazes, a 100 Km de Macaé. Essa igreja atualmente adotou uma nova nomenclatura: Igreja Evangélica Comunidade Jehova Shammah. Em uma de suas preleções, disponíveis no site do Youtube o pastor Quirino fez uma afirmação emblemática, referindo-se às mudanças que já estavam acontecendo:

Nós encontramos pastores numa crise terrível buscando equilíbrio exatamente nisso, tanto entre os chamados tradicionais e contra os chamados renovados. Há um grupo completamente perdido neste meio. Alguns insistem em permanecer como tradicionais ou históricos e o que eles carregam é simplesmente um troféu que não vale mais nada, só da história²³¹.

Essa crise a qual o pastor Quirino se refere não é uma mera suposição ou acusação infundada. De fato, muitos pastores se encontravam nessa época com “a corda no pescoço”: ou inovavam, ou perderiam sua clientela. Mas como inovar sem ser infiel à tradição herdada? O líder tem que condescender, para manter sua posição de poder no grupo, como já disse Weber. Em um boletim de 19 de maio 1996, da SIB, o editorial destaca o seguinte tema: “tradicionalismo”. Nada mais contextualizado para esse tempo de profundas mudanças. Na introdução do texto, vêm as seguintes afirmações:

Tradicionalismo é o apego às tradições ou usos antigos. Indica a qualidade de quem é desapegado às ideias de progresso, que não admite inovações, que se conduz com

²³¹ Pastor Silas Quirino de Carvalho - A Igreja da Palavra e do Poder 01. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=83cUh_wGzDg. Acesso em: 11/04/2017.

intolerância. O tradicionalismo tem sido extremamente prejudicial ao progresso da igreja, pois inibe a reflexão e o aprofundamento teológico²³².

No ano de 1996, a SIB mostra, como pode ser observado em algumas das suas atas, essa “crise de transmissão” ou “indecisão” (Silas Quirino). Este que acusava as igrejas tradicionais de “preservar necrotérios”²³³.

Os já mencionados grupos de comunhão, que aconteciam nos lares, fizeram valer uma “predominância dos leigos”. Tudo funcionaria nos pequenos grupos. Essa transição de uma igreja centralizada na liderança do pastor para uma igreja pulverizada, onde os leigos também exerciam o papel de canais de transmissão, trouxe à igreja mais descontentamento do que crescimento. Entre os anos de 1992 e 1998 a SIB viu a necessidade de criar um grupo de estudos sobre os princípios e doutrinas batistas a partir da recomendação de um dos líderes pedindo cuidados. No dia 10 de março de 1992 a igreja em assembleia sugeriu que fosse adotada a Declaração Doutrinária da CBB como fonte de estudos nos grupos de comunhão²³⁴ a fim de dar “maior segurança” aos líderes.

Em sua análise sobre a tensão entre “transmissão religiosa” e o “imperativo da continuidade”, Hervieu-Léger chama atenção para o fato de que as sociedades modernas valorizam a mudança:

...reivindicam que a inovação é a mola de seu desenvolvimento e são, na verdade, governadas pelo ‘imperativo de mudança’. As sociedades tradicionais, pelo contrário, postulam que a continuidade do grupo encontra-se na permanência (de instituições, de normas, de crenças, de ritos, modos de agir etc. (Hervieu-Léger, 2000, p.40).

Nada mais propício neste momento histórico de Macaé, que afirmar que a SIB simbolizava concretamente essa tendência modernizante. A crise que o pastor Silas Quirino insinuava representa empiricamente essa tensão das instituições ditas tradicionais à medida que elas são governadas pelo “imperativo de continuidade”. Entretanto, este é o problema da transmissão religiosa nas sociedades modernas, como já enunciava Hervieu-Léger: “como se pode assegurar a socialização de um universo governado pelo imperativo da continuidade numa sociedade fortemente governada pelo imperativo da mudança”? (2000, p.41).

²³² Tradicionalismo. Boletim Informativo: Segunda Igreja Batista de Macaé. Ano XVIII – 19 de maio de 1996, nº 20.

²³³ Pastor Silas Quirino de Carvalho - A Igreja da Palavra e do Poder 02. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oaCIJqbKTFY>. Acesso em: 11/04/2017.

²³⁴ Livro de atas do Conselho da SIB – 04/03/89 a 19/07/2000.

Em se tratando de Macaé, como microcosmo do Brasil, podemos afirmar que a SIB é, num primeiro momento, a representação de uma segunda geração de batistas, mais afeitos às mudanças, porém conservadores quanto às questões morais principalmente. Tais mudanças não podem ser vistas separadas de um processo de construção individualizado, do qual o trabalho subjetivo (fortalecido pelo “conversionismo individualista”) que os indivíduos realizam, para dar um sentido à sua própria experiência, constitui a matéria principal (Hervieu-Léger, 2000). O que vimos através do exemplo da SIB mostra que, além de uma óbvia “crise de transmissão” que passa notoriamente por uma reformulação do poder legitimador do líder ou da tradição, ocorre também um reajuste desse processo de construção do parentesco religioso, que entra em jogo a partir da experiência de sujeitos que elaboram, de modo diferenciado e pluralista, nessa mesma experiência, a sua relação com essa linha de parentesco (Idem, p.43).

5.2. Convertidos e peregrinos na “terra prometida”

Peregrinando, vou pelos montes e pelos vales (Cantor Cristão)

Neste tópico, pretendo dar mais um enfoque teórico sobre os “modos de crer” característicos da modernidade religiosa, traçando, entretanto, algumas conexões com o campo empírico sobre o qual estou analisando. Então, antes mesmo de adentrar as metáforas através das quais lerei esta realidade, darei alguns exemplos históricos das afinidades dessas mesmas metáforas com a história do pensamento batista²³⁵.

A teologia do puritanismo está expressa, em termos mais radicais, nas obras de Milton (Paraíso Perdido, 1667) e de Bunyan (O Peregrino, 1678). Weber, citado por Mendonça, afirma que só a leitura de Bunyan já é suficiente para se conhecer a teologia peculiar do

²³⁵ Danièle Hervieu-Léger escreveu um breve artigo onde trata a respeito da figura do convertido presente na modernidade religiosa e sua relação com a figura do convertido evangélico. Embora reconheça alguns limites nessa comparação, Hervieu-Léger propõe uma abordagem de períodos típicos (périodes typiques) dessa trajetória, em que o convertido evangélico funciona como um analisador privilegiado da configuração da modernidade religiosa presente. Hervieu-Léger faz questão de dizer que a escolha desses períodos é seletiva e não arbitrária. O primeiro desses períodos típicos é o pietismo (*piétiste*), que emerge e se desenvolve na Alemanha e na Europa no século XVII. O segundo diz respeito à emergência pentecostal nos EUA, na virada para o século XX. O terceiro momento é aquele da “onda contemporânea” dos movimentos carismáticos, que se estende globalmente e transborda às fronteiras do protestantismo. Nesses três casos, a conversão evangélica se afirma de três formas: como experiência religiosa em tempos de crise, como um modo de construção narrativa de uma subjetividade crente e como um vetor de recomposição das figuras do “crer”. In: *Le converti <<évangélique>>, figure de description de la modernité religieuse. Dans Le protestantisme évangélique : un christianisme de conversion*, S. Fath (éd.), Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l’École des hautes études sciences religieuses », 2004, p. 207-214.

puritanismo (Mendonça, 1995, p.43). Em “O Peregrino”, Bunyan mostra a vida do cristão como uma caminhada áspera em direção à Cidade de Deus. O cristão experimenta toda sorte de riscos, dúvidas e tentações; no entanto, o caminho que percorre é de escolha própria.

Essa relação dos batistas como peregrinos em terra santa ou prometida não é de agora. O livro de Bunyan foi e ainda é, para os mais antigos e conservadores batistas, uma espécie de consolo ou amuleto nas horas de sofrimento. Bunyan era britânico, latoeiro de origem humilde e pregador puritano de uma igreja batista calvinista no século XVII. Segundo seus biógrafos,²³⁶ Bunyan sofreu as dores da perseguição religiosa na Inglaterra do século XVII, chegando a ser preso durante 12 anos, por pregar sem o consentimento da Igreja Anglicana.

A intolerância religiosa vivida na Inglaterra determinou a migração para outras regiões. As Colônias do Norte tiveram sua origem na fundação da cidade de New Plymouth (Massachusetts), em 1620, pelos “peregrinos do mayflower”, puritanos que fugiam da Inglaterra devido às perseguições religiosas e que estabeleceram um pacto, segundo o qual o governo e as leis seguiriam a vontade da maioria. Aos pregadores e à opinião pública afigurou-se que os pais peregrinos haviam emigrado ao Novo Mundo por devoção, certamente, mas também por amor à liberdade e para construir na América uma sociedade livre de todas as tiranias religiosas e civis. A era da liberdade substituía a da piedade. A causa de Deus era a liberdade²³⁷. Mais adiante, novas colônias foram fundadas: Rhode Island, Connecticut (1636) e New Hampshire (1638). Nessa região, denominada genericamente de “Nova Inglaterra”, as colônias prosperaram principalmente devido ao comércio. Mais uma vez o tema da peregrinação esteve presente entre os batistas. Todavia, não é nessa perspectiva histórica somente, de mais de três séculos que pretendo tratar do tema da peregrinação. Apesar de ser importante essa referência, o uso é mais no sentido metafórico para compreendermos uma realidade mais recente e que de algum modo possui alguns pontos em comum ou afinidades com essa história.

Uma outra referência importante a qual já fiz menção algumas vezes neste trabalho diz respeito a uma característica muito presente nas igrejas protestantes de missão: o conversionismo. Os batistas talvez tenham sido os que mais deram ênfase a essa questão, muito embora não tivessem muita noção dos seus desdobramentos. O que não deixa de ser uma característica geral do protestantismo ou de uma sociologia deste movimento cuja

²³⁶ BUNYAN, John. Graça abundante ao principal dos pecadores: uma autobiografia de John Bunyan. São José dos Campos, Editora Fiel, 2012. BUNYAN, John. O Peregrino; com notas de estudo e ilustrações. São José dos Campos (SP): Editora Fiel, 2005.

²³⁷ Apud DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade – uma história do paraíso*, p. 246. N.O.Hatch. “The origins...”, p. 407.

vocação para as contradições é muito forte. De maneira geral, o protestantismo ilustra o famoso paradoxo das consequências: a constatação de que tal sistema de crenças pode ter um efeito social perfeitamente contrário às suas ideias (Willaime, 1992)²³⁸. Segundo Willaime:

La diversité protestante a non seulement été régulièrement nourrie par des controverses théologiques, mais aussi par les mouvements piétistes et de réveils qui, au nom du sentiment religieux et de l'expérience spirituelle vécue, ont contesté les institutionnalisations doctrinales et ecclésiastiques des Églises de la Réforme (Willaime, 2017, p.37)

O conversionismo é historicamente para os batistas o que o sacramentalismo é para os católicos. Para os batistas históricos, os católicos admitem que alguém se torna crente (ou filho de Deus) mediante o sacramento do batismo em sua infância. Em contrapartida, segundo essa teologia batista, o batismo infantil (*pedo-batismo*) e todo seu sistema ferem o princípio da competência do indivíduo perante Deus. Consequentemente, os batistas rejeitam a interpretação sacramentalista da fé cristã. A responsabilidade pessoal do crente já foi transferida para os ombros de seus pais e padrinhos. A questão para esses batistas históricos era: como essa criança, mais tarde, chegando à fase adulta, assumirá responsabilidades por uma decisão que nunca tomou por si própria?

Por essas razões, os batistas rejeitam a interpretação sacramentalista da vida cristã e afirmam, em seu lugar, a necessidade da conversão – antes do batismo simbólico. É necessária uma decisão cônica e voluntária por parte do indivíduo, para se tornar crente em Jesus Cristo. Os conversionistas preferem deixar a criança crescer, instruída nos caminhos de Cristo, até decidir-se livremente pela conversão a Cristo. O debate se fundamenta na concepção de que, quando a criança nasce, está isenta de culpa, mas, à medida que cresce, tem uma tendência natural ao pecado; enquanto para os sacramentalistas, a criança já nasce com o pecado original, e por isso a necessidade do batismo, a fim de cancelar a culpa do pecado que já existe nela e, consequentemente, receber o dom do Espírito Santo. Em suma, para os batistas, historicamente falando, o indivíduo é responsável por sua salvação, em matéria de competência, é ele quem decide. Mullins²³⁹, com uma postura radical e ousada, afirma que

²³⁸ Jean-Paul Willaime é atualmente diretor de estudos emérito da École pratique des hautes études – EPHE e Groupe Sociétés, Religions, Laïcités. O autor tem pelo menos dois livros onde trabalha com uma sociologia do protestantismo. *Le précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*. Labor e Fides, Genève, 1992; *Sociologie du Protestantisme*. PUF, Paris, 2005.

²³⁹ Para Mullins, o que distingue os batistas é a sua doutrina da competência do indivíduo em matéria de religião, em subordinação a Deus, ênfase que une e concentra em si três princípios da modernidade: o princípio intelectual da Renascença, sobre a capacidade e direito do homem para o exercício da liberdade; o princípio anglo-saxônico da liberdade mental; e o princípio reformado da justificação pela fé. AZEVEDO, 1996, p. 13. E.Y. Mullins foi um teólogo batista norte-americano (1860-1928), para o qual os princípios batistas chegam a

existem duas, e somente duas, interpretações coerentes e incoerentes do cristianismo – a interpretação dos batistas e a interpretação dos católicos. Os batistas proclamam a competência do indivíduo perante Deus, enquanto a Igreja Católica Romana “sustenta em todos os pontos a incompetência da alma em matéria religiosa” (Mullins, 1955). A posição de Mullins revela não só tamanha prepotência, como também um desconhecimento histórico ao desconsiderar os eventos que antecederam as reformas que deram origem aos movimentos batistas, cuja essência tanto passava pela competência do indivíduo em matéria de salvação e conhecimento das Escrituras como tratava da dessacralização da Igreja e seus ministros (McGrath, 2007; Willaime, 2017)

Feitas essas considerações de caráter histórico, vamos à atualidade. Primeiramente, farei uma breve apresentação teórica a respeito dessas duas figuras que ilustram uma tendência que, segundo Hervieu-Léger, não concerne exclusivamente, no caso do “convertido”, às regiões do mundo onde são considerados como a vanguarda dos movimentos políticos e religiosos para controlar a sociedade teocrática, como acontece nos EUA até os dias atuais (2010, p.191-193). Portanto, as figuras do convertido e do peregrino são duas metáforas ou tipos ideais para explicar fenômenos contemporâneos relacionados às mudanças no campo religioso e mais precisamente ligados à modernidade religiosa.

5.3. A modernidade também é religiosa

O que vem a ser a modernidade religiosa? O pano de fundo para compreensão do que é a modernidade religiosa passa pela noção de secularização, que por sua vez tem estado no centro dos debates em sociologia da religião. Pelo fato de a noção de modernidade religiosa estar intimamente relacionada à questão da secularização, faz-se necessário, claro, o questionamento sobre a aplicação de ambas no contexto diferente da Europa. Foi o que se propôs Jean-Pierre Bastian (2002), ao organizar uma coletânea de textos sobre uma perspectiva comparada da modernidade religiosa, entre Europa e América Latina.²⁴⁰ As duas primeiras partes do material são mais importantes para este estudo. A primeira seção do livro é dedicada ao "processo de secularização." Johnv Baubérot iniciou a discussão, introduzindo o paradigma francês, com seus três patamares sucessivos de secularização: a pluralização do

formar um sistema coerente de pensamento. Mullins publicou, em 1908, uma interpretação da fé batista, intitulada “Os axiomas da Religião”. Ele comparou os princípios batistas com os axiomas da geometria. Em lugar de serem pensamentos avulsos, os princípios batistas são harmoniosos entre si e formam uma interpretação coerente da fé cristã. MULLINS, E. Y. *Os axiomas da religião; uma nova interpretação da fé batista*. Tradução de J.W. Shepard. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1955.

²⁴⁰ BASTIAN, Jean-Pierre (éd.), *La Modernité religieuse em perspective comparée. Europe latine-Amérique latine*. Paris, Karthala, 2002.

religioso, o secular e o pacto de luta secular. No que se seguiu a discussão, parece que este modelo não se aplica a todos os países da Europa - Bélgica (Lucas Nefontaine), Espanha (José Benimeli), Itália (Aldo Mola) - ou na América Latina – Colômbia (Rodolfo de Roux), Argentina (Fortunato Malimacci), Uruguai (Ana Maria Bidegain). Somente o caso mexicano se aproxima, até certo ponto, do processo secularização / secularismo francês. A segunda parte reúne comunicações sobre a recomposição religiosa em ambos os continentes. Reflexões sobre a Europa (Roland Campiche Yves Bizeul, Antoine Delestre Javier Elso-Imaz) destacam a pluralização do religioso e tendência de institucionalização e internalização de crenças religiosas – que não desapareceram. No caso da América Latina, de acordo com Jen-Pierre Bastian, a pluralização também está presente, mas não leva em conta a privatização e individualização da fé. Ao invés disso, os atores coletivos competem para conquistar o Espaço Público: a religião institucional continua a ser um ator social central. Diferentes estudos, Guatemala (Sylvie Pedron-Colombani) e Brasil (Marion Aubrée) analisam formas contemporâneas de "bricolage espiritual" e o crescimento de igrejas pentecostais, enquanto que Alain Touraine tenta identificar as dinâmicas cruzadas entre individualismo e comunitarismo na recomposição religiosa na América Latina.

No caso do Brasil, assim como em outros países, inclusive europeus, há quem discorde dessa ideia de secularização e quem concorde, porém com algumas ressalvas em relação sobretudo ao “desencantamento religioso”, do modelo weberiano. Por exemplo, como conceber a ideia de secularização na América Latina ou mais especificamente no Brasil, onde a efervescência religiosa tem sido cada vez maior e mais presente em setores que outrora estavam ou deviam estar separados?²⁴¹ Como, por exemplo: religião e política; religião e ciência etc. No paradigma clássico da secularização, havia uma suposição de uma sublimação da religião à medida que a sociedade moderna avançasse. Peter Berger trata dessa questão quando sublinha esse processo de secularização como “o processo pelo qual os setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”, sendo, desta forma, a causa do “fim dos monopólios das tradições religiosas” (1985, p.146).

²⁴¹ Segundo Marion Aubrée, com a explosão dos cultos *neo-evangélicos* em todos os países da América Latina, têm se rediscutido as noções “clássicas” contidas, em particular, na sociologia de Max Weber e que têm surgido de novas constelações de conceitos que se questionam a respeito do conteúdo semântico das palavras “seitas”, “igreja”, “comunidade” assim como os conceitos de “secularização” ou “desencantamento do mundo” (tradução nossa) (Texto em francês enviado por Marion Aubrée, através de e-mail, no dia 09/05/2017, às 20:55, durante estágio de doutorado sanduíche na EHESS/CÉSOR. L'étude des protestantismes brésiliens: du "désenchantement du monde" au "polycentrisme du mal", publié en espagnol : "El estudio de los protestantismos brasileños : del "desencantamiento del mundo" al "poliocentrismo del mal" (in) N. da Costa, V. Delecroix, E. Dianteill (orgs.) : Interpretar la modernidad religiosa : Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa, éd. del CLAEH, Buenos-Aires, 2007.

Entretanto, como aponta Barrozo: “Essa análise, todavia, mostra-se unilateral em torno dos alcances e efeitos dessa secularização sobre o religioso na contemporaneidade, restringindo sua observação à esfera social, política e cultural” (2014, p.31). Esta concepção, sem dúvida, não encontra eco em realidades como a que estamos analisando. Apesar de tardio, por exemplo, a cidade de Macaé experimentou um processo de modernização impulsionado pela instalação da Petrobras, como vimos na história, que poderia ter diluído tanto o meio ambiente quanto a presença religiosa local. Afinal, imagina-se que, com a ascensão social, muitos viessem a abandonar seu vínculo religioso. Não foi isso que aconteceu. Vejamos uma tabela detalhada entre católicos e evangélicos na população de Macaé após a chegada da Petrobras:

Ano	População	Católicos				Evangélicos			
		Total	Cresc. (%)	Cat/Pop (%)	Cresc. Cat/Pop (pontos percentuais)	Evangélicos	Cresc. (%)	Eva/Pop (%)	Cresc. Eva/Pop (pontos percentuais)
1980	75.863	56.320		74,40		8.670		11,43	
1991	100.897	63.371	12,52	62,90	-11,50	14.559	67,92	14,43	3,00
2000	132.463	64.787	2,23	48,91	-13,99	34.482	136,84	26,03	11,60
2010	206.729	76.574	18,19	37,04	-11,87	72.152	109,25	34,90	8,87

Tabela 11 – Católicos e Evangélicos, 1980 a 2010

Fonte: IBGE, Censos Demográficos de 1980, 1991, 2000 e 2010.

Estas informações são, por si só, suficientes para uma reinterpretação ou revisão do conceito de secularização, e não do seu abandono. No caso dos católicos, embora tenham diminuído proporcionalmente ao crescimento da cidade, houve um leve aumento dessa população de 1980 a 2010, com uma taxa que chegou a 18% no último censo. Os evangélicos experimentaram um maior crescimento; isso se deve, inclusive, à pluralidade ou a segmentos variados dentro da categoria. A cidade de Macaé, assim como o estado do Rio de Janeiro, apresenta algo que alguns sociólogos da religião só estimam para 2030 a 2040, que é a equivalência numérica entre católicos e evangélicos, e até mesmo a superioridade destes sobre aqueles (Alves *et al.*, 2012; Camurça, 2013; Coutinho & Golgher, 2014). A diferença em 2010 era de apenas 2,14%. Se mantiver esse ritmo, no próximo censo do IBGE, isso já será uma realidade.

Diante dessa necessidade de uma revisão teórica acerca da secularização é que o pensamento de Danièle Hervieu-Léger se apresenta como tentativa de reformulação para uma maior compreensão acerca do que está acontecendo na Europa, no Brasil e em outros países. O surgimento de novos grupos religiosos ou até mesmo o dinamismo das igrejas tradicionais oferece uma base confortável para entender a secularização como um processo de reorganização permanente do trabalho religioso em uma sociedade estruturalmente impotente para atender às necessidades que ela mesma suscita:

A secularização não é, acima de tudo, a perda da religião no mundo moderno. É o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las (Hervieu-Léger, 2008, p.41).

Não podemos esquecer que esta é por afinidade uma marca do capitalismo moderno, ou seja, a não satisfação das necessidades e desejos que ele mesmo cria (Baumann, 2001, p. 88). Portanto, se a modernidade/secularização nos faz pensar na perda da influência religiosa, ela também abre precedentes para pensar nas produções modernas do religioso (Barrozo, 2014). Um novo modo de ser religioso surge de forma efusiva à proporção que essa sociedade muda, e tem nisso um imperativo. Essas mudanças não acontecem só dentro dos novos grupos religiosos, mas se impõem aos velhos grupos ou igrejas, provocando, ao mesmo tempo, um reajuste ou refração (Bourdieu, 2004), para manter-se vivo no campo.

A compreensão da modernidade religiosa passa também pela definição que Hervieu-Léger dá acerca da religião. Essa definição muito interessa a essa pesquisa, uma vez que o objeto em questão — os batistas — é classificado, tanto pela história quanto pela sociologia da religião, como uma igreja histórica e tradicional. Não haveria muita razão em discutirmos tudo o que vimos até agora se não houvesse esse consenso. Por isso, no primeiro capítulo desta tese, fiz questão de analisar as disputas em torno da memória e da tradição entre os batistas, ainda que de uma parte deles, por sinal a maior, para justificar a acentuada e paradoxal relação entre os batistas e a memória. Como esta definição já foi apresentada, somente farei uma breve recapitulação, para que o presente capítulo não fique defasado.

Em seu livro, *Religion hilo de memoria* (2005), Hervieu-Léger faz um apanhado no percurso conceitual sobre religião até chegar ao conceito que nos interessa. Esse conceito está vinculado a uma “linha crente” ou “linhagem religiosa”, cuja autoridade se estabelece mediante a invocação de uma tradição. Nesse sentido, a religião é “Um dispositivo ideológico, prático e simbólico, através do qual se constitui, mantém, desenvolve e controla

(individual e coletivamente) a pertença a uma linha crente particular” (Hervieu-Léger, 2005, p.138). A religião é, pois, um meio privilegiado de mobilização da memória coletiva. A memória coletiva, portanto, social, é muito parecida com o que o egiptólogo e teórico da cultura alemã, Jan Assmann,²⁴² chama de memória semântica, ou seja, o que dá sentido ao grupo ser grupo.

Vimos até agora que os batistas, historicamente, pelos episódios ora apresentados, encaixam-se no que Danièle Hervieu-Léger chama de “mobilização da memória coletiva”. Ou seja, os batistas são tradicionais à medida que se mobilizam ou empreendem esforços para legitimação de uma tradição, não necessariamente pela garantia e eficácia dessa transmissão. Pelo que já vimos, e ainda analisaremos com mais detalhes, a transmissão dessa memória não aconteceu a contento, haja vista as mudanças e tendências caracterizadas principalmente pela heterogeneidade, diversidade e pluralidade do grupo, fundadas sobretudo no princípio de autonomia das igrejas locais. Aqui nos encontramos com a noção de modernidade religiosa, defendida por Danièle Hervieu-Léger. Segundo Barrozo (2014), essa é a estrutura elementar e dorsal da teoria sociológica desta autora, ou seja, a problematização da modernidade religiosa.

Essa noção de modernidade religiosa é fundamental para ampliação e melhor compreensão do objeto de estudo deste trabalho e do dinamismo que o atravessa, com todos os seus limites. Em especial no caso de Macaé, onde se pode ver com mais nitidez o processo de modernização impulsionado pela chegada da Petrobras e as transformações e impactos que tal processo cadenciou sobre o campo religioso de um modo geral, e em particular, os batistas. A modernidade religiosa é, segundo Hervieu-Léger, caracterizada por uma nova forma, ou novos mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença (bricolagens), ou mesmo uma nova maneira de lidar com a tradição (2008, p.40).

A modernidade religiosa é especificamente caracterizada pela individualização (em parte, pela extrema pluralização) das trajetórias de identificação que conduzem (eventualmente) os indivíduos a escolherem uma determinada linha de crença (Hervieu-Léger,

²⁴² Jan Assman, em seu conceito de memória cultural, tem muita proximidade com a linha da memória coletiva de Maurice Halbwachs. Assman também trabalha com a tese de que a memória é social, portanto coletiva. Mesmo as memórias individuais são coletivas. Na verdade, a teoria de Assman é devedora de Halbwachs. Assman amplia a teoria de Halbwachs no sentido de que tal memória é cultural (sua base). Ambos constatam que, para toda memória, existe uma base neural e social. Fundamental, para não suprimir da noção de memória social, o elemento individual. Uma importante frase de Assman, para mostrar essa intersecção é: “Como a consciência, a linguagem e a personalidade, a memória é um fenômeno social, e na medida em que recordamos, não só descemos às profundezas de nossa vida interior mais própria, mas introduzimos nesta vida (interior) uma ordem e uma estrutura que estão socialmente condicionadas e que nos ligam ao mundo. Toda consciência está mediada pelo social” (ASSMANN, 2008, p. 18 *apud* Terra, 2014). ASSMANN, J. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod, 2008 *apud* TERRA, K. *Memória, texto e cultura: interpelações para a leitura dos textos sagrados*. Estudos de Religião, v. 28, n. 1 • 66-86 • jan.-jun. 2014 • ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078.

2013). Neste sentido, o indivíduo assume um protagonismo, tipicamente batista, porém, sem uma determinação ou controle institucional, tal como se tentou construir ao longo da história dos batistas no Brasil. Afinal, esta é a tensão que o protestantismo de um modo geral carrega sobre si, concomitantemente: afirma valores e afinidades com a modernidade, mas se vê refém das mesmas ao correr o risco de sua dissolução em um ambiente secularizado, e perder sua visibilidade (Willaime, 2005, p.7). Nesse sentido, a modernidade foi uma grande aliada do protestantismo, sobretudo para sua expansão; ao mesmo tempo, porém, uma ameaça à sua visibilidade ou identificação. Ao propor uma sociologia do protestantismo, Willaime diz que, além de a situação “ultramoderna”,²⁴³ em que se encontra a religião, ser muito menos estruturada socialmente e culturalmente, a identidade dos indivíduos é muito mais incerta e flutuante. Estamos no tempo dos sincretismos, da mistura das tradições. As fronteiras simbólicas estão se tornando muito porosas, e os indivíduos estão cada vez mais expostos a toda sorte de ofertas. Situação da qual se desenvolvem muitas demandas identitárias que reorientam as identidades religiosas à parte das instituições (2005, p.112-113)²⁴⁴.

Para Hervieu-Léger, a característica maior e principal da modernidade religiosa é sua organização a partir de uma tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças religiosas. “Esta tendência aparece, há muito tempo, na distorção entre as crenças divulgadas e as práticas obrigatórias que, em princípio, estão associadas a ela” (2008, p.42). A evidência de que os batistas se renderam à modernidade religiosa não foi a adoção de uma declaração de fé e doutrina (Declaração Doutrinária da CBB), mas a tentativa de fazer dessa “declaração” uma norma reguladora das igrejas locais e autônomas. Esse dispositivo de controle que caracteriza “institucionalmente” um meio de transmissão tem sido pouco eficiente, haja vista os exemplos que ofereci ao longo deste trabalho. Essa perda de regulamentação, típica da modernidade religiosa, aparece à medida que os indivíduos agem livremente e constroem seu próprio sistema de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validado. A modernidade religiosa consiste, então, na passagem de uma “religião instituída” a

²⁴³ Segundo Willaime (1998, p. 31), a ultramodernidade é uma modernidade bem-sucedida, porquanto desencantada e problematizada. Para o autor, a modernidade tornou-se desapontante a partir do momento em que começou a exercer as suas faculdades de autorreflexão e autocrítica. Transformou-se numa crítica do modernismo e do seu absolutismo utópico. A ultramodernidade, enquanto tempo de “secularização pluralista”, traz consequências para a religião (WILLAIME, 2005). Willaime diz que ela trouxe uma abertura cultural que permitiu às crenças religiosas reentrar no discurso público e revelar-se, não como unidades abrangentes de fé, mas como recursos simbólicos possíveis a partir dos quais novas identidades subculturais se podem formar e novos valores podem emergir. MONIZ, Jorge Botelho. A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenômeno da secularização. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/viewFile/1806-5023.2016v13n1p18/32156>. Acesso em 26/06/2017.

²⁴⁴ Cf. Sociologie du protestantisme. PUF, 2005.

uma “religião recomposta (recomposée) ” (2008, p.43). Os exemplos dados até então são muito notórios sobre essa passagem. Antes de apresentar outros exemplos, preciso voltar à questão teórica que justifica esse capítulo e arrematar com os tipos ideais que Danièle Hervieu-Léger cunhou, para explicar quem são esses atores religiosos no contexto da modernidade.

Essas novas tipologias vêm de encontro à figura tradicional do *praticante* regular, ou seja, aquele que servia de modelo para se referir a um tipo de sociabilização religiosa tradicional (Barrozo, 2014). Não custa lembrarmos o nosso caso ora analisado entre a PIB e a SIB. O crescimento gigantesco da cidade de Macaé associado ao processo de urbanização e industrialização, que teve como efeito uma nova reconfiguração social causadora de uma nova paisagem local, também criou condições para uma maior pluralidade tanto batista como no campo religioso de um modo geral (Swatowski, 2006). Neste sentido, temos uma nova geração de batistas em Macaé. O que não significa dizer que a PIB continue, com o passar do tempo, representando o modelo tradicional e muito menos que não tenha mudado.

As tipologias do Peregrino e Convertido, que possuem afinidades eletivas com a experiência histórica dos batistas, em vez de serem alternativas às tipologias que já foram propostas neste trabalho, têm o intuito de aprofundar o que já foi analisado.

5.4. O peregrino e o convertido: “metamorfoses ambulantes”²⁴⁵

Quais foram os efeitos da modernidade sobre a experiência religiosa contemporânea? Como assegurar a transmissão religiosa de uma linhagem crente numa sociedade governada pelo imperativo de mudança? Essa questão foi traçada desde o primeiro capítulo, e meu objetivo ao longo da tese tem sido responder, de diferentes formas, a essa questão. Tomemos como exemplo a vila de pescadores que se tornou a “Capital Nacional do Petróleo”. Como disse Hervieu-Léger: “todas as instituições de socialização (família, escola etc.) são confrontadas com aquilo que se convencionou chamar de “crise de transmissão” (2000, p.41). Para a autora, uma “sociologia da transmissão religiosa deve orientar-se em direção ao estudo da construção das identidades sociorreligiosas, de tal modo que ela seja feita a partir da experiência dos sujeitos religiosos (Hervieu-Léger, 2000, p.42).

São estes sujeitos religiosos que serão tipificados como “o peregrino” e o “convertido”. O que vêm a ser esses sujeitos? Diante dessa constatação, que não é restrita ao

²⁴⁵ Título da música de Raul Seixas em parceria com Paulo Coelho. Há uma afinidade entre o refrão e as figuras do peregrino e convertido e reflete o espírito de uma época: “Eu prefiro ser essa metamorfose ambulante, do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo”.

caso europeu, mas possui paralelos fortes no mundo ocidental, de uma dissolução da estabilidade, ainda que imaginada do religioso, cujo efeito imediato é a fragilização das identidades herdadas, como os indivíduos modernos constroem ou recompõem suas modalidades de crença e pertença?

A psicologia social crítica, comprometida na luta contra a opressão histórica em prol da vontade e da autonomia humana desenvolvida no Brasil e inaugurada a partir de meados da década de 1970 por Silvia Lane e seus colaboradores, possui um paralelo interessante no que diz respeito à construção das identidades contemporâneas e que se aplica aos estudos sobre religião. Além da dimensão social da construção identitária, inspirada em Peter Berger e Thomas Luckman, um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento dessa corrente da psicologia social, Antônio da Costa Ciampa, fala que identidade é metamorfose em busca de emancipação. Para Ciampa, a construção identitária do sujeito ou do coletivo é um processo contínuo que não mais se prende tanto às condições impostas pelas instituições, uma vez que aqueles buscam a transformação e o reconhecimento de suas identidades pessoais na tentativa de resolver conflitos em face de expectativas sociais conflitantes (Ciampa, 2002). Neste sentido, seria adequado pensarmos nessas personagens religiosas contemporâneas como um auto grau de metamorfose em busca de emancipação. Que emancipação? Da não regulação institucional em matéria de fé e crença.

Portanto, a compreensão dessas duas figuras se estabelece através da dialética com a figura estável do praticante. No Brasil, sobretudo a partir da década de 1990, foi constatada pela Igreja Católica uma enorme diminuição de católicos praticantes num contraponto aos católicos nominais. Neste caso específico, os não praticantes católicos seriam aqueles que não frequentam ritos nem sacramentos e tampouco seguem os preceitos religiosos na vida cotidiana (Souza, 2001). A figura do praticante representaria uma estrutura totalizante e coerente do mundo religioso. Não obstante essa representação ter pouca relação com a profundidade ou intensidade da crença, ela procura estabelecer uma modalidade de pertença, ou seja, crer e pertencer seriam duas esferas indissociáveis. Essa imagem do praticante foi especialmente trabalhada pelo sociólogo francês, Gabriel Le Bras, em sua obra *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (1942). Atualmente foi também tema de um importante trabalho de Edio Soares, *Le butinage religieux, pratiques et pratiquants au Brésil* (2009). Onde o autor, além de fazer uma atualização sobre o assunto, procura avançar sobre a ideia de bricolage e aplicada ao Brasil. Mais adiante tratarei deste tema especificamente.

A figura ideal do praticante católico representava um nível de socialização determinado pela coerência do fiel em relação à igreja católica. Porém, a partir de pesquisas e

análises estatísticas, Le Bras chegou à conclusão de que nos anos 60 houve uma queda vertiginosa da prática religiosa entre os católicos²⁴⁶. Uma tendência que não parou por aí e sem dúvida era um sinal para além da França. Foi a partir de então que Danièle Hervieu-Léger apontou como razão para tal descenso uma crise de controle normativo da instituição sobre os fiéis, assim como um “esgotamento da utopia religiosa que cristalizava a figura do praticante regular” (2008, p.83).

No caso específico do protestantismo, ao qual o objeto deste trabalho está associado, essa figura do praticante parece ofuscada, uma vez que a afirmação de uma fé pessoal e interior, em princípio, faz parte apenas secundariamente da observância cultural. Todavia, segundo Hervieu-Léger, essa compreensão é apenas parcial, pois, à medida que a participação comunitária vem sendo uma marca social explícita e pública da pertença religiosa, “a frequência regular do templo faz emergir socialmente um núcleo visível de protestantes ‘praticantes’ que encarnam, exteriormente e para o conjunto da população protestante, um ideal de pertença” (Hervieu-Léger, 2008, p.84)²⁴⁷.

No depoimento contido no vídeo em comemoração aos 60 anos da SIB, um dos pastores disse que, quando chegou para pastorear a igreja, logo se deu conta de que o número de membros, algo em torno de 350, não correspondia à realidade. Sendo assim, as pessoas que não compareciam aos cultos foram desligadas até que reaparecessem e fossem reintegradas ao convívio da igreja. Para o pastor: “essa foi uma oportunidade para procurar muita gente que estava perdida, afastada”. O número que era de 350 caiu para 198 membros, ou seja, estes últimos eram os praticantes que frequentavam os cultos e participavam das atividades da igreja. Este depoimento revela uma característica também das igrejas protestantes/evangélicas no sentido amplo: a frequência como medidor ou termômetro da fidelidade ou não à igreja. O membro afastado não é só reconhecido pelo estado de não observador das práticas religiosas (cultos, reuniões etc), mas também pela dimensão socioespacial, isto é, a não frequência nessas mesmas atividades. “Cada tradição constrói a figura do praticante que lhe é própria e a

²⁴⁶ Para Le Bras, a prática religiosa, ligada ao catolicismo ou a todas as religiões positivas (religions positives) consiste numa imposição aos fiéis das crenças, das condutas, e das práticas. As crenças, formuladas em dogmas pela autoridade comentada e sistematizada, defendidas por doutores – exegetas, teólogos, apologistas – constituem o domínio da fé. A prática do catolicismo, por exemplo, na adoção de uma atitude intelectual e moral, cultural e sacramental conforme as exigências e as vozes da Igreja (tradução nossa). LE BRAS, Gabriel. Introduction a l’histoire de la pratique religieuse em France. PUF, 1942, p.11.

²⁴⁷ Essa “precariedade do protestantismo” (Willaime, 1992) em relação as afinidades eletivas com a modernidade, ou seja, ao mesmo tempo que defende a fé individual é também autoritária, ganha eco na análise que Maria Teixeira faz em seu artigo sobre os *Valores Morais e Liberalismo no Protestantismo da Bahia no século XIX*. Teixeira diz que a liberdade do batista para na porta de entrada (batismo), pois a Igreja é autoritária. In: TEIXEIRA, Maria G. *Valores Morais e Liberalismo no Protestantismo da Bahia no século XIX*, Estudos Teológicos 27 (3), p. 277. 1987.

identifica em relação às outras religiões” (Hervieu-Léger, 2008, p. 84). Em todo caso, diz Hervieu-Léger:

A figura emblemática do “praticante” é a que manifesta no dia a dia o vínculo existente entre a crença e a pertença. Está associada à estabilidade das identidades religiosas e à permanência das comunidades no seio das quais essas identidades se transmitem e se exprimem. É este ideal de participação religiosa que, hoje, se confronta com a mobilidade das pertenças, com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação (2008, p.85).

A desarticulação entre essas duas dimensões, crença e pertença, que outrora garantia uma estabilidade identitária no seio das religiões e paradoxalmente no protestantismo, devido à sua ênfase no individualismo é que vai provocar uma crise identitária profunda entre os mais diferentes grupos religiosos e o surgimento de um novo modelo que substitui a figura do praticante, o “peregrino” e o “convertido”, duas metamorfoses ambulantes em busca de emancipação. A hipótese defendida neste trabalho caminha no sentido de que as igrejas batistas, fundadas no princípio de autonomia das igrejas locais, são entre as igrejas históricas, as que mais souberam estabelecer um diálogo com essas tendências, ao preço de se tornarem uma denominação catalisadora e difusa, conservadora e pentecostal, híbrida.

Hervieu-Léger estabelece uma cronologia para as categorias do peregrino e do praticante. “O peregrino, na história religiosa, aparece, de fato, bem antes do praticante regular” (2008, p.87). No entanto, essa perspectiva cronológica não passa de uma simples lembrança, sem quaisquer comparações no sentido de estabelecer pontos em comum, exclusivamente para mostrar que, antes desse tipo de sociabilidade do “praticante”, já havia o “peregrino”. O modelo de uma sociedade paroquial, que serviu durante muito tempo de referência para descrição da paisagem religiosa, tinha uma referência na figura do praticante. Hoje, numa sociedade plural, a realidade é outra — o sino que toca ali não é o mesmo que toca aqui.

O peregrino contemporâneo é uma metáfora dessa religiosidade em movimento. Este movimento tem como mola propulsora o “imperativo de mudança”. A sociedade moderna se impõe sobre o indivíduo a fim de que ele produza por si mesmo “as significações de sua própria existência através da diversidade das situações que experimenta, em função de seus próprios recursos e disposições” (Hervieu-Léger, 2008, p.89). A busca de um sentido, que antes encontrava apoio nas tradições, passa agora à esfera do individual.

Jean-Paul Willaime, ao elaborar uma sociologia do protestantismo, diz que, na situação religiosa atual, especialmente nas sociedades ocidentais, caracterizam-se mais por

uma crise das instituições religiosas que por uma crise de sentimento religioso. Os sistemas de crenças controlados pelas instituições estão abalados diante do desenvolvimento do “do it yourself” em matéria religiosa. Essa desestruturação dos credos responde a um florescimento dos “eu creio” (1992, p. 61)²⁴⁸.

Portanto, a “condição de peregrino” é uma construção biográfica “mais ou menos elaborada, mais ou menos sistematizada – efetuado pelo próprio indivíduo” (2008, p.89). A identidade religiosa do peregrino é fruto do encontro entre essa construção biográfica subjetiva e a objetividade de uma linhagem religiosa, presente na comunidade em que o indivíduo se reconhece. Geralmente ocorrem, nesse encontro, tensões entre as experiências individuais (memória comunicativa) e as lembranças oficiais (memória cultural) (Assman, 2008). Barrozo resumiu bem essa religiosidade peregrina em duas características: “a primeira é que a identificação religiosa provém de um percurso espiritual trilhado individualmente; segundo, quer dizer que o que marca a sociabilidade religiosa é a fluidez das pertencas e a mobilidade” (2014, p.46). A partir dessa perspectiva cresce cada vez mais o número de “cristãos a sua maneira”, cuja trajetória individual permite uma “bricolagem” efetiva de crenças.

Barrozo (2014) cita de forma complementar dois sociólogos, Olivier Bobineau e Sébastien Tank-Storper, que didaticamente apresentam o que há de mais específico no pensamento de Hervieu-Léger sobre essa figura do peregrino: primeiro, o caráter extraordinário da peregrinação que, diferentemente do dia a dia das sociedades tradicionais, apresenta-se como festiva, de forte impulso emocional e de mobilização de massas, com seu tempo e lugares especiais. Segundo, ocorre uma religiosidade do caminho (peregrinação) sem o intuito de chegar a algum lugar ou ponto final. Terceiro, essa religiosidade possui características paraeclesiásticas e, às vezes, anti-institucional, pois sua realização se dá às margens do controle clerical, com predominância leiga (Bobineau; Tank-Storper, 2011 *apud* Barrozo, 2014). Qualquer semelhança com a nova geração de batistas, representada até então pela SIB, não é mera coincidência. Algumas das diferentes tipologias que elaborei neste trabalho apontam na direção dessa religiosidade peregrina, individualizada, móvel, de crenças fluidas e relações comunitárias frágeis, suscetíveis às experiências individuais. O que distingue, portanto, de maneira decisiva a figura do praticante e a do peregrino, segundo Hervieu-Léger, é o grau de controle institucional presente em uma e em outra. São dois modelos opostos — do praticante e do peregrino:

²⁴⁸ Cf. La précarité protestante: sociologie du protestantisme contemporain. Genève, Labor e Fides, 1992.

A figura do PRATICANTE	A figura do PEREGRINO
Prática obrigatória	Prática voluntária
Prática regida pela instituição	Prática autônoma
Prática fixa	Prática variável
Prática comunitária	Prática individual
Prática territorializada (estável)	Prática móvel
Prática repetida	Prática excepcional (extraordinária)

Tabela 12

Fonte: Hervieu-Léger, 2008, p.98

Em cima dessas duas categorias, Alencar elaborou duas tipologias para explicar o assembleianismo no Brasil, cujas afinidades com os batistas são muito próximas: o *assembleiano praticante* e o *assembleiano em movimento* (peregrino). Enquanto o praticante, à semelhança do que vimos, tem uma prática ordeira, repetitiva e comunitária, o peregrino possui como característica a prática voluntária, variável, individual, autônoma e não territorial (2013, p.275). No caso dos batistas, podemos seguir na mesma direção e englobar as tipologias “pentecostais” e “empreendedores” nesses termos. Todavia, é preciso reconhecer que algumas delas possuem mais afinidades com o que podemos chamar de batistas praticantes e outras com batistas em movimento. Que fique claro o caráter acadêmico desta análise, pois essas abordagens não caracterizam um elogio nem, muito menos, uma depreciação. Não há juízo de valor. São os modos de socialização que estão em jogo. O batista praticante não é superior tampouco inferior ao batista peregrino. São diferentes modos de socialização e relação com a tradição, a memória. Um batista tradicional não se caracteriza pela ausência de mudanças, mas pela forma como reconhecem e avaliam as mudanças. Para que haja transmissão, é preciso que haja uma crise de transmissão, e as identidades religiosas só garantem sua continuidade “na” e “pela” mudança (Hervieu-Léger, 1999). Nesse sentido, é viável a hipótese de que as igrejas batistas que mais cresceram são aquelas que de alguma forma se reconheceram como parte dessa mudança, ou simplesmente foram carregadas por ela.

A outra figura do religioso contemporâneo é a do convertido. Esta, em vez de caracterizar a mobilidade que a figura do peregrino incorpora tacitamente, sem dúvida,

“oferece a melhor perspectiva para identificar os processos da formação das identidades religiosas nesse contexto de mobilidade” (Hervieu-Léger, p.107 (119)).

Hervieu-Léger diz que o fim do século XX foi marcado por uma notável retomada das conversões. Isso se deve, e muito, ao enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas. Na falta de uma transmissão religiosa nos moldes da sociedade tradicional, comunitária e coesa, instaura-se uma crise de identidades religiosas herdadas, favorecendo a circulação dos crentes em busca de uma identidade religiosa que eles achem mais adequada às suas questões pessoais e preferências. Todavia, diz Hervieu-Léger, muitos estudos tipológicos mostram que a conversão, por mais íntima que seja essa experiência, não deixa de ser um ato social e socialmente determinado, “cuja lógica depende tanto das disposições sociais e culturais dos convertidos quanto de seus interesses e aspirações” (Hervieu-Léger, 2008, p.108).

O fio condutor para o entendimento dessa figura do “convertido” apresenta-se dividido em três partes: daquele indivíduo que muda de religião, daquele que abraça voluntariamente uma religião e daquele que (re) descobre sua religião de origem.

O primeiro caso é muito interessante, aplicado aos batistas, não só por serem conversionistas em sua concepção histórica, mas pela ênfase em “descatolizar” o Brasil no fim do século XIX e na primeira metade do século XX, conforme analisamos anteriormente. Descatolizar é exigir justamente a mudança de religião. Esse processo de conversão nas sociedades modernas, especificamente no Brasil, já vem do tempo em que os primeiros batistas, metodistas e presbiterianos (especialmente) trouxeram em sua bagagem uma pregação dirigida ao indivíduo, como único responsável pela sua “salvação”. A ênfase das mensagens “aceita Jesus” em seu coração, decorrentes de uma conversão “minimalista” (Mafra, 2000) sempre foram o mote da pregação evangélica. “Aceitar a Jesus” é tomar uma decisão contra qualquer normatização ou tentativa institucional de enquadramento. Portanto, a primeira dimensão do convertido é a daquele que “muda de religião” ao abandonar uma identidade religiosa imposta, para adotar uma nova. Em um texto publicado nos anais do 28º Congresso da SOTER, intitulado “Fé em movimento: trânsito religioso entre o protestantismo histórico e novos movimentos religiosos no Brasil”, fiz referência a uma breve entrevista com um sujeito religioso, da cidade de Macaé, que mudou de religião. Saiu de uma igreja batista para a igreja universal. Num determinado momento, o entrevistado fez a seguinte declaração, para descrever sua experiência anterior e atual:

Você é quem decide o que você quer e aonde você quer chegar. Isso é essencial. Cada um leva sobre si o seu fracasso ou seu sucesso. Cada pessoa é responsável pelo

seu fracasso ou pelo seu sucesso. Se existe algum culpado em minha história, esse sou eu. Eu que tomei as decisões, eu que tomei as atitudes, eu que fiz as escolhas erradas. Hoje, eu vejo já dessa forma, com outros olhos da época. Olhos de religiosidade. Tinha vários dogmas, vários conceitos, pura religiosidade que aprisionavam, não só a mim, mas a muitos. (Alvarenga, 2015, p.106).

Além disso, o sujeito entrevistado foi muito enfático quando disse: A saída era ficar no lugar “onde me sentisse bem”, “aqui estou feliz” (Alvarenga, 2015, p.106). Fernandes e Pitta (2006) também identificaram algo semelhante nas entrevistas que fizeram. Hervieu-Léger faz um comentário que explica essa realidade:

Quando eles (convertidos) contam sua trajetória espiritual (...) citam, de fato, muitas vezes, as condições nas quais eles se afastaram de sua religião de origem, considerada “decepcionante”, por ser alheia aos verdadeiros problemas do indivíduo de hoje, incapaz de oferecer respostas as suas angústias reais e de lhe fornecer o apoio eficaz de uma comunidade (Hervieu-Léger, 2008, p.109).

O mais importante nesse discurso é, segundo Hervieu-Léger, não subestimar o protesto sociorreligioso apresentado pelas conversões. Porque, neste caso, os indivíduos religiosamente socializados apresentam um quadro de intensa busca espiritual e comunitária, que as igrejas grandes ou tradicionais não costumam oferecer (2008, p.110). O que fica em evidência em casos como este é o “direito de escolha” religiosa, que toma o passo acima de todo dever de fidelidade a uma tradição herdada.

O segundo caso ou modalidade de convertido, para Hervieu-Léger, é o do indivíduo que, não tendo pertencido a nenhuma tradição religiosa anteriormente, descobre, a partir de um caminho pessoal mais ou menos longo, aquela em que se reconhece e finalmente decide se integrar. São as chamadas conversões dos sem religião. O cenário típico onde ocorrem essas conversões não poderia ser outro se não aquele onde a transmissão religiosa familiar tem sido precária. No caso da França, esses atores sociais “desprendidos” têm contribuído, ainda que temporariamente, para um tímido e progressivo crescimento do catolicismo. Desde 1993, 80% dos adultos batizados a cada ano são de origem dos "sem religião" (Hervieu-Léger, 2010, p. 191-193). No caso do Brasil, e mais especificamente na cidade de Macaé-RJ, o alto crescimento dos “sem religião” torna difícil a compreensão dessa dinâmica, uma vez que estudos sugerem uma maior “saída” da religião, ao invés de um novo “ingresso”. Em uma pesquisa sobre transmissão religiosa nos domicílios brasileiros, Ronaldo de Almeida e Rogério Barboza trazem dados que confirmam essa hipótese:

O que observamos é que, na média, sempre foi e ainda é mais provável que um indivíduo nasça católico no Brasil. No entanto, a probabilidade de permanecer católico é decrescente nas primeiras fases do ciclo de vida, ao passo que as

probabilidades de todas as demais religiões são crescentes. Entre as pessoas de 20 a 65 anos encontramos percentuais de católicos inferiores aos da média da população, e o ápice negativo é por volta dos 40 anos. Por outro lado, entre os 15 e os 60 anos, encontramos mais pessoas sem religião do que na média da população. As chances de que uma pessoa se declare desta maneira crescem rapidamente e atingem seu máximo em torno dos 25 anos de idade. Declarar-se sem religião é um fenômeno mais intenso na juventude e início da fase adulta, mas que perde sua força e intensidade no decorrer da vida, tornando-se bastante improvável nas idades mais avançadas (Almeida; Barboza, 2013, p.316).

Desta forma, diferentemente do contexto europeu, dificilmente alguém nascerá sem religião no Brasil e só com o decorrer do tempo toma essa decisão. Como a própria Hervieu-Léger diz: “Essas conversões dos “sem religião” tendem a se multiplicar nas sociedades secularizadas onde a transmissão religiosa familiar é, como vimos, consideravelmente precária” (2008, p.110). Portanto, essa modalidade de convertido tem pouca relação com a realidade brasileira, marcada por uma forte herança religiosa, ainda que efêmera e muitas vezes superficial, em que o indivíduo só vai ter sua experiência religiosa na juventude. Este é o caso da próxima característica do convertido.

Por fim, a terceira e última forma de convertido é a do “re-afiliado”, do “convertido de dentro”: isto é, “aquele que redescobre uma identidade religiosa que permanecera até então formal, ou “vívida” a *mínima*, da maneira puramente conformista” (Hervieu-Léger, 2008, p.111). Esse tipo de convertido oferece muitos exemplos tanto no catolicismo quanto no protestantismo, principalmente relacionado aos movimentos de renovação. Neste caso, o pentecostalismo e neopentecostalismo do lado protestante e a renovação carismática do lado católico servem de base empírica para exemplificar esse modo de conversão. O convertido de dentro é mais comum do que se imagina no seio do protestantismo. Como já abordamos, farei apenas uma referência no caso dos batistas e o movimento “renovista” da década de 60 que culminou não só no surgimento da CBN, como também se desdobrou em diferentes igrejas da CBB, caracterizando assim o tipo ideal que chamei de “batistas pentecostais”.

Neste caso há uma união entre observância religiosa e escolha de uma “nova vida”, o que significa dizer que, na prática, sua interação na comunidade se manifesta também na reorganização ética e espiritual de sua vida, reorganização na qual se insere a singularidade de seu percurso pessoal. Sendo assim, há uma “demanda de tradição” entre esses convertidos, que implica a identificação como “católicos”, “batistas” etc. Isso não significa apenas um reforço ou intensificação radical de uma identidade religiosa, até então “comedida” ou “ocasional”, mas em um modo bem específico de construção da identidade religiosa com consequências em um questionamento de um “regime frágil” de pertença religiosa.

Uma perspicaz associação dessa última modalidade de convertido foi trazida à tona em seu livro sobre a modernidade religiosa na perspectiva hervieu-legeriana, onde Barrozo (2014) cita o momento histórico que Pierre Sanchis entendeu como “um processo de definição e gerenciamento das identidades” (Sanchis, 1997 *apud* Barrozo, 2014, p.50). Este processo estaria então atrelado à potencialização do individualismo religioso, em que prevalece a escolha pessoal, marcada sobretudo por uma identidade fluida e em vias constantes de recomposições. No caso dos batistas, é como se houvesse um processo de radicalização do individualismo religioso presente em seus princípios documentalmente declarados, os quais o processo de institucionalização (ocorrido principalmente nos EUA e com desdobramentos no Brasil) foi deixando de lado.

Neste momento, procurei descrever a tipologia das figuras religiosas, procurando, ao mesmo tempo, aproximá-las, na medida do possível, à realidade brasileira, e mais especificamente dos batistas brasileiros. Para o aprofundamento da discussão sobre as mudanças no perfil sociorreligioso contemporâneo, esses conceitos servirão como guias na análise de outros casos, como o da SIB. Com o objetivo ainda de analisar a crise de transmissão religiosa entre os batistas, buscarei elucidar (no próximo tópico), mediante mais uma breve abordagem teórica, os processos de identificação religiosa que emergiram nesse contexto de mudanças e pluralismo religioso crescente, para analisar (em mais um tópico) outro caso na cidade de Macaé-RJ, e típico no cenário nacional.

5.5. Conversão e trânsito religioso: indícios da modernidade religiosa no Brasil

Faz sentido falar de “conversão” no Brasil? O que o pensamento ou tipos ideais do sujeito religioso desenvolvidos por Hervieu-Léger têm a ver com a nossa realidade?

Num artigo escrito a três mãos (Alessandro Bartz, Oneide Bobsin e Rudolf Von Sinner) sobre mobilidade religiosa no Brasil²⁴⁹, traz luz sobre dois conceitos muito discutidos no âmbito da religião, em especial no Brasil, onde a pluralidade religiosa é bastante visível. São os conceitos de conversão e trânsito religioso. Em alguns momentos, parece que se está falando apenas sobre uma coisa ou de sutis diferenças ou nuances. Todavia, para autores que trabalham com cada um desses conceitos, a diferença ou limiar entre um e outro é fundamental para a compreensão do fenômeno religioso.

Pierre Sanchis (2001) diz que no Brasil não é mais possível falar da religião dos brasileiros sem antes usar o substantivo “religião” no plural. Ainda assim, o que chama a

²⁴⁹ Cf. Mobilidade religiosa no Brasil – conversão ou trânsito religioso? Publicado no livro do I Congresso Internacional da Faculdades EST, 2012.

atenção é o fato de que “o campo religioso” é cada vez menos o “campo das religiões”, uma vez que as experiências religiosas estão menos vinculadas a uma ou outra religião e acontecem com mais frequência no plano da subjetividade. “O papel e o status da religião se transformaram, diversificaram e destradicionalizaram no Brasil” (Bartz, Bobsin e Von Sinner, 2012, p.3).

O sincretismo religioso é um fenômeno praticamente inquestionável do ponto de vista de quem pesquisa a religião no Brasil. Alguns falam em *bricolage* religiosa ou simbiose em relação à religião estatal, algo que não é recente, mas se pratica no Brasil desde a colonização (Bittencourt, 2003). Segundo Edênio Valle, a religião no Brasil é “uma esponja que tudo absorve e recondiciona à sua maneira” (Valle, 2002, p.54). “Formas mistas, pertença múltipla e sincretismos – assim, ao menos, mantém a opinião dominante dos pesquisadores – não são a exceção, e sim a regra” (Frigerio, 2007²⁵⁰ *apud* Bartz, Bobsin e Von Sinner, 2012, p.3). Contudo, as instituições religiosas com seus discursos e divulgação precisam também de atenção, pois continuam oferecendo possíveis modelos de vida religiosa.

As correntes ou fluxos de movimentos, designados pela literatura sociológica e antropológica como “mobilidade religiosa” ou “trânsito religioso”, recebem também sinônimos como “peregrino” ou “nômade religioso”, conforme tenho trabalhado através do pensamento de Danièle Hervieu-Léger. Além de conversões, em seu sentido mais restrito, em que se fala em um “antes” e um “depois”, a troca de pertença religiosa ocorre de maneira sutil. Alguns autores, como Leonildo Campos (2002)²⁵¹, dizem que a conversão deixou de ser sinônimo de troca profunda de pertença e cai na banalização de troca de templos. Ao seu ver, a conversão alcança formas novas, nas quais não ocorre, necessariamente, uma ruptura radical, mas uma combinação particular de continuidade e descontinuidade (Campos, 2002). Clara Mafra segue numa linha parecida com a de Campos, compreendendo que a conversão não precisa ser entendida meramente como um rito de passagem, antes, e em grau crescente, um processo que contém uma “negociação” constante de concepções e ações religiosas. “[...]”

²⁵⁰ FRIGERIO, Alejandro. Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil. In: STEIGENGA, Timothy J.; CLEARY, Edward L. (Orgs.). *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007. p. 33-51, identifica uma “escola brasileira” no debate acerca da conversão, que partiria de uma “metateoria comum e implícita”, conforme a qual a sociedade estaria altamente sincrética: “Brazil is then visualized as a singular country that is religiously syncretic, culturally anthropophagic and racially mixed, a country naturally characterized by mediations and mediators, religious, cultural, racial, and even social ones” (ibid., p. 45).

²⁵¹ CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo, conversão e construção de laços sociais no Brasil. *Estudos de Religião*, v. 16, n. 22, p. 85-109, 2002, à p. 87L.

ampliam-se as possibilidades para que os conversos vivam a nova adesão religiosa como um processo” (Mafra, 2001 *apud* Bartz, Bobsin e Von Sinner, 2012).

Com consideráveis mudanças no cenário religioso brasileiro, a igreja católica aos poucos foi deixando de ser hegemônica e deu lugar a uma pluralidade religiosa significativa. Os dados do Censo de 2010 do IBGE são bastante representativos. Estes dados confirmam o enorme deslocamento no campo religioso do Brasil. O aspecto interessante é que os pentecostais e “os sem religião” são os que têm atraído novos adeptos, como já tratamos através dos dados referentes a Macaé-RJ. Segundo estudos feitos em 2004, entrevistando 2.870 pessoas em 23 capitais e 27 outros municípios²⁵², esse deslocamento é um fenômeno social com dinâmica própria e estimulado pelas subjetividades individuais, pelas rápidas mudanças das sociedades modernas e o forte apelo sócio-histórico que questionou o lugar das religiões oficiais, sem, contudo, perder o fascínio pelo religioso²⁵³.

Um outro aspecto que chama atenção é que as mudanças ou trocas de pertença ocorreram em maior número entre protestantes históricos, pentecostais e membros de outras religiões (em torno de 77,2%, 84,6% e 89,3%, respectivamente). Entre os católicos, em números absolutos, equivale a uma perda de 5 milhões, isto é, 4% dessa população (Bartz, Bobsin e Von Sinner, 2012).

Uma informação relevante acerca do deslocamento ou conversão religiosa entre os “sem religião” é que a saída é desencadeada principalmente pela discordância de preceitos e doutrinas. São poucos que declaram não crer mais em Deus. Sua decisão ou cisão está mais associada à instituição e à credibilidade do sistema religioso. Entre os sem religião, alguns dados estatísticos apontam uma religiosidade muito mais subjetiva e que pouco tem a ver com a descrença religiosa ou em Deus:

“Os sem religião indicam uma “religiosidade própria sem igreja” (41,4%) ou “sem frequência à igreja ou credo religioso” (29,4%), mas também “não acredito nas religiões” (15,1%) ou “não tenho tempo para a igreja” (23,2%), sendo que várias respostas eram possíveis. Apenas 0,5% afirmam não crer em Deus (Bartz, Bobsin e Von Sinner, 2012).

²⁵² FERNANDES, Silvia Regina Alves (ed.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. Rio de Janeiro, 2006; FERNANDES, Silvia Regina Alves; PITTA, Marcelo. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 26, n. 2, p. 120-154, 2006. Por causa das disparidades sociais, as respostas da amostra foram ponderadas por “tipos sociais”, de modo que os percentuais subsequentes não correspondem simplesmente ao respectivo número de respostas individuais, mas foram projetados para a totalidade da população de acordo com o método empregado In: Bartz, Bobsin e Von Sinner, 2012, p. 08, n.37).

²⁵³ O levantamento apurou que cerca de 23%, ou seja, uma de cada quatro pessoas, trocou de pertença religiosa pelo menos uma vez na vida, ao passo que 68,3% permaneceram na mesma religião ou confissão desde o nascimento (Bartz, Bobsin e Von Sinner, 2012, p. 08).

As enormes transformações no campo religioso brasileiro nos levam a fazer o seguinte questionamento: “o que está acontecendo no Brasil deve ser descrito como conversão? Ou deve-se distinguir entre peregrinos e convertidos?” (Bartz, Bobsin e Von Sinner, 2012, p. 10). Com um pouco mais de sutileza, a pergunta pode ganhar novos contornos e chegar a questionar se podemos ou não falar de conversão religiosa no Brasil.

A noção de trânsito religioso tem um duplo movimento: o primeiro consiste na circulação de pessoas entre uma instituição e outra, como pode ser descrita nas análises sociológicas e demográficas. O segundo movimento aponta para as metamorfoses das práticas e crenças reelaboradas em um processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas²⁵⁴. Este último movimento não é novo, haja vista a relação histórica entre religiões afro e católica. Bobsin (2012), após análise de exemplos concretos da igreja luterana, fala de um “subterrâneo religioso”, que nada mais é que a coexistência de dois mundos aparentemente estranhos e incompatíveis. Um mundo racional e mítico, tradicional e moderno, oficial e clandestino, além das ambiguidades tão presentes e típicas na esfera religiosa.

Diante disso, outro ponto importante surge enquanto pergunta: por que haveria necessidade de uma pluralização progressiva de oferta religiosa, uma vez que existem opções diferentes e combináveis? Para Pierre Sanchis, acontece uma dialética dupla: de um lado, várias instituições com suas disciplinas e ortodoxia e a crescente concentração de experiências religiosas subjetivas, ou seja, no modo como a religião é realmente vivida. Do outro lado, o sincretismo pré-moderno com uma “porosidade sem confusão, pluralismo interno e indecisão de identidades”, e um “reavivamento das afirmações de identidades religiosas definidas e exclusivistas”, que ele atribui a uma “certa modernidade iluminista”, “em nome da qual continuam tendendo a repartir o espaço social, recortando-o”²⁵⁵. (Sanchis, 2001, p.45). Neste

²⁵⁴ Hoje a noção de trânsito religioso pode igualmente se aplicar ao interior do que Aubrée chama de “movimento neo-evangélico” pois numerosas são as pessoas que frequentam várias igrejas ou denominações. Os motivos deste trânsito são diferentes, dentre os quais pode se destacar o que vamos explorar mais neste capítulo: a recusa de se enquadrar em uma instituição e também a busca de uma emoção mais adequada ou de uma eficácia simbólica maior no interior de uma mesma corrente. (Texto em francês enviado por Marion Aubrée através de e-mail no dia 09/05/2017 às 20:55 durante estágio de doutorado sanduíche na EHESS/CÉSOR. L'étude des protestantismes brésiliens: du "désenchantement du monde" au "polycentrisme du mal". publié en espagnol : "El estudio de los protestantismos brasileños : del "desencantamiento del mundo" al "policentrismo del mal" (in) N. da Costa, V. Delecroix, E. Dianteill (orgs.) : Interpretar la modernidad religiosa : Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa, éd. del CLAEH, Buenos-Aires, 2007.

²⁵⁵ SANCHIS, Pierre. Religiões, religião. Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: ID. (Org.), *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, 2001. p. 10-57.

aspecto, exclusividade e misturas agem simultaneamente e se defrontam numa tensão dialética.

Uma outra designação aparece no cenário dessa discussão e precisa ser frisada: a noção de “mercado religioso”, que traz consigo elementos como “concorrência”, “produtos à venda”. Além do marketing eficiente para atrair fiéis e infieis, o “mercado religioso” apresenta tendências muito interessantes. Uma tendência é a de colocar a subjetividade em primeiro plano, diringindo assim a atenção para uma religião vivida. Em seus estudos sobre a conversão a igrejas pentecostais no Brasil e em Portugal, Clara Mafra desenvolveu o conceito de “conversão minimalista”, cuja tendência é “uma maior autonomia na formação de sua identidade religiosa, tanto frente ao pastor quanto à rede social da comunidade.” (Mafra, 2000, p.60). Esse processo de adequação ocorre até o momento em que eles chegam a “se sentir bem”. Seguindo uma lógica de mercado, a religião procura atrair seus fiéis para que se sintam bem. Segundo Fernandes e Pitta, 30,9% dos seus entrevistados, em várias comunidades religiosas evangélicas, disseram que aderiram à nova comunidade religiosa porque “a gente se sente bem nela” (2006, p. 139). A conversão minimalista fundada na sensação de “sentir-se bem” é um fator determinante para a discussão que perpassa este trabalho, da relação entre religião e memória. Qual seria o resultado se perguntássemos aos convertidos frequentadores/membros das igrejas batistas por qual motivo escolheram uma igreja batista e não outra?

O que está acontecendo no Brasil deve ser descrito também como conversão? A figura do convertido é palpável do ponto de vista da pesquisa sociológica e antropológica também no Brasil e não apenas na Europa? A “mobilidade” e o “trânsito” religiosos não seriam equivalentes ao que Danièle Hervieu-Léger classifica de “peregrino” e “convertido”?

Segundo Almeida e Montero, essa ideia de “trânsito religioso” pode ser interpretada não só como migração ou circulação de pessoas por várias instituições religiosas, mas também pelas “metamorfoses das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas” (2001, p.93). O que muito interessa a este trabalho. Muda-se de religião, mas também muda-se a religião, ou seja, os meios de transmissão religiosa também sofrem ajustes e reajustes nesse contexto de câmbio religioso. Este segundo movimento não é novo, absolutamente, repito, haja vista o exemplo das religiões afros que, para sobreviverem num contexto de opressão e colonização, tiveram que fazer muitas adaptações; entretanto, os motivos não parecem ser os mesmos. As mudanças recentes no campo religioso devem-se mais a uma tendência global em que

prevalecem o “imperativo de mudança” e a concorrência do que a uma ação pensada com intuito de escapar dos açoitamentos dos colonizadores.

Neste contexto de mudanças, onde residem as figuras do “peregrino” e do “convertido”, com todas as suas variantes, é preciso enxergar não só o que está em evidência, mas também um subterâneo que insiste em permanecer com todas as suas ambiguidades. Sobre isso, Sanchis (2001), pelas palavras de Bartz, Bobsin e Von Sinner (2012), identifica uma dupla dialética:

...por um lado, entre uma pluralização institucional com cobrança de disciplina e ortodoxia e uma crescente concentração da vida religiosa em experiências subjetivas, na religião realmente vivida; por outro lado, entre um sincretismo pré-moderno e tradicional com uma “porosidade sem confusão, pluralismo interno e indecisão de identidades”, provavelmente reforçados pela pós-modernidade, e um “reavivamento das afirmações de identidades religiosas definidas e exclusivistas”, que ele atribui a uma “certa ‘modernidade’ iluminista”, “em nome da qual continuam tendendo a repartir o espaço social, recortando-o” (Sanchis, 2001 *apud* Bartz, Bobsin e Von Sinner, 2012, p.12)

Esta análise de Sanchis é crucial para compreendermos que quando falamos de mudanças, mobilidades, trânsito religioso, conversão e peregrinação não estamos decretando o fim de identidades exclusivistas ou socializações em que prevalece um esforço maior por uma autoidentificação religiosa e se presume a presença do fiel “praticante”. Essas realidades dividem muitas vezes o mesmo espaço, porém, os dados estatísticos e outros estudos apontam na direção de um crescimento maior entre os grupos religiosos ou igrejas que reconhecem e investem nas mudanças, ou simplesmente na necessidade delas (Pierucci, 2004; Mariano, 2001 e 2013; Campos, 2002; Fernandes, 2006). Hervieu-Léger reconhece esse quadro e sinaliza o fato de que o processo de individualização da crença e da autonomização comunitária não faz desaparecer pura e simplesmente a realidade das identificações confessionais:

Seria um erro considerável deduzir disso (individualização e autonomização) que as instituições religiosas tenham perdido, ou estejam em vias de perder, toda capacidade de contribuir na formação de identidades sociais. De fato, a disseminação das crenças coexiste com a preservação dessas identidades, ao menos até um certo ponto. Parece até que a expansão do pluralismo e do relativismo produza, em sentido inverso, o reforço das aspirações comunitárias, ao mesmo tempo que uma certa reativação das identidades confessionais. Mas estas não coincidem mais necessariamente com identificações religiosas claramente assumidas pelos indivíduos (Hervieu-Léger, 2008, p.53).

A análise do dinamismo religioso de qualquer grupo ou instituição precisa levar em conta o que Sanchis (2001) chama de “dupla dialética” ou “coexistência” de trajetórias de identificação (Hervieu-Léger, 2008). No caso do objeto desta pesquisa essa coexistência é

muito evidente, sobretudo quando ocorrem, ao mesmo tempo, um processo de pentecostalização declarado e a insistência na manutenção do nome “batista” como uma espécie de meio termo, “dois pesos, duas medidas”. Tratarei disso no próximo tópico, em uma análise de caso. Enfim, o que se pode dizer em um primeiro momento é que a exclusividade geralmente fica do lado do discurso oficial das igrejas e seus representantes que buscam destacar seu perfil, enquanto o pluralismo pertence “mais aos membros que no cotidiano se defrontam constantemente com religiões e denominações diferentes, mas não querem arruinar seu dia (ou sua família, também cada vez mais diversa em termos religiosos) por causa disso” (Bartz, Bobsin e Von Sinner, 2012, p.12). Essa última análise tem mais um efeito didático que realista. Ainda que se possa perceber essa separação, nem sempre é o que acontece no dia a dia de muitas igrejas. O processo de que estamos tratando (de “conversão”) acontece também pela iniciativa dos pastores e líderes, quando, por sua vez, conseguem persuadir seu “rebanho” e levá-los a beber água de outro poço.

Essas abordagens da realidade brasileira e feitas por brasileiros têm a intenção de reforçar ou chamar atenção para o fato de que as figuras do “peregrino” e do “convertido” se aplicam, guardadas as devidas proporções, tanto à realidade europeia quanto à brasileira.

5.6. O retorno da emoção e o (re) surgimento das comunidades emocionais²⁵⁶

Por que retorno da emoção? O objetivo aqui não é lançar mão de um inventário conceitual sobre o tema propriamente dito. A discussão sobre o lugar da emoção na religião é um assunto extenso e há várias abordagens clássicas, que vão desde de um ponto de vista psicológico (James, 1961²⁵⁷) até o sociológico (Durkheim, 1968)²⁵⁸. Distinções entre religião de primeira mão e segunda mão (James, 1961); experiência e experiência religiosa (Wach, 1955)²⁵⁹; religião vivida e religião em conserva (Bastide, 1967)²⁶⁰; religião dinâmica (aberta) e religião estática (fechada) (Bergson, 1946)²⁶¹ são alguns exemplos de abordagens sociológicas e psicológicas da experiência religiosa que levam em conta a dimensão emocional deste fenômeno. Tais abordagens sugerem, de forma mais ou menos explícita, que

²⁵⁶ Importante frisar que neste tópico assim como no aporte teórico sobre o qual tenho analisado os casos específicos “o aparecimento das comunidades emocionais” não é algo novo. Weber criou essa tipologia no final do século XIX e início do século XX. Além disso, o próprio autor fez várias referências a grupos religiosos antigos, como os cultos a Dionísio e algumas correntes do budismo. O que pretendo é chamar atenção para o enfraquecimento institucional na regulação das crenças, algo típico da modernidade e do processo de secularização, tal qual proposto por Danièle Hervieu-Léger.

²⁵⁷ James, William. *The Varieties of Religious Experience*, Mac Millan, New York, 1961.

²⁵⁸ Durkheim, Émile. *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, PUF, Paris, 1968.

²⁵⁹ Wach, Joaquim. *Sociologie de la Religion*. Payot, Paris, 1955.

²⁶⁰ Bastide, Roger. *Les Amériques noires*. Payot, Paris, 1967.

²⁶¹ Bergson, Henri. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, PUF, Paris, 1946.

as crenças e práticas religiosas instituídas não são jamais uma forma administrada de uma experiência fundadora, anterior a toda formalização filosófica e teológica, e que coloca em jogo, de forma intensa, ou efervescente, os sentimentos e as emoções daqueles que a fazem. A experiência fundadora, experimentada cada vez no plano coletivo e no plano individual, constitui a fonte de toda religiosidade autêntica, sempre irreduzível às doutrinas e às liturgias que a constituem numa expressão socialmente aceita (Hervieu-Léger, 1990).

Portanto, partindo da perspectiva de que a religião institucional é uma expressão derivada de uma experiência emocional original, podemos falar de um retorno da emoção na medida que como Willaime sublinha há “uma crise das instituições religiosas” (1992, p.61). A experiência religiosa autêntica se dá num primeiro momento através da emoção e pode voltar na medida que houver fatores externos e internos que a incitem, como, por exemplo, as reivindicações de classe. Todos estes movimentos contemporâneos chamados por Hervieu-Léger de “religião de comunidades emocionais” são portadores, implícita ou explicitamente, de uma crítica dos modelos institucionais da vida religiosa, inseparáveis de uma crítica de um regime dominante das relações sociais na sociedade moderna (1990, p.229).

A conversão abordada no tópico anterior representa essa (re) valorização da experiência plural e de crenças regeneradas e colocam foco sobre a dimensão intensa e emocional que muda e reorganiza totalmente a vida dos envolvidos que rejeitam e desprezam todas as formas autorizadas oferecidas aos fiéis pelas instituições religiosas. Estes se opõem, com a mesma força, à abstração das fórmulas dogmáticas e rituais com intuito de controlar o dinamismo imprevisível da experiência religiosa individual e coletiva (Hervieu-Léger, 1990, p.229). Não podemos esquecer que essas tensões provocadas tanto pela rigidez institucional quanto pelo reflorescimento das emoções foram o centro dos debates no seio da CBB na década de 60, na emergência dos movimentos de renovação. Historicamente, o apelo às emoções foi uma ameaça à eficácia da transmissão religiosa entre os batistas e ao mesmo tempo uma grande aliada ao crescimento dos mesmos. Seria ainda pertinente uma análise da dinâmica dos batistas mais recente tomando essa tensão entre emoção e instituição, emoção e tradição como chave hermenêutica?

De acordo com Rivera (2001) “a eficácia da transmissão é definida pela capacidade de gerar pertencimentos a uma determinada linhagem religiosa, pelo poder de construir identidades” (p.212). A questão que está em jogo não é a supressão da construção de identidades e muito menos que não haja eficácia na transmissão da mesma. O que está em jogo são os meios pelos quais ocorrem a transmissão e a construção de identidades. Essa mudança é fundamental nessa pesquisa e será analisada em um estudo de caso.

Se na sociologia clássica, crer e pertencer faziam parte do mesmo processo, segundo Pierre Gisel, na modernidade, “ser religioso (...) não é tanto saber-se engendrado, mas querer-se engendrado” (Gisel *apud* Camurça, 2003, p.254). Neste caso, Hervieu-Léger vai dizer que uma sociologia da modernidade religiosa tem que contemplar o remanejamento radical na relação do indivíduo com a tradição do qual abre, de maneira tendenciosa e irreversível, possibilidades ilimitadas de bricolagem, intervenção e manipulação do indivíduo, nos dispositivos de sentido suscetíveis a “fazer tradição” (Hervieu-Léger, 2005). Portanto, é nesse remanejamento radical, na relação entre o indivíduo e a tradição, que entra o elemento que não pode ser descartado na análise: a emoção. Este é o sentido da expressão “religião de comunidades emocionais”, que Hervieu-Léger trata em muitos de seus textos²⁶² a partir de uma inspiração weberiana. A tendência ao emocionalismo caracteriza uma nova relação do indivíduo com a comunidade religiosa, da qual faz parte. Isso não se dá somente no seio dos Novos Movimentos Religiosos, mas em diferentes igrejas tradicionais (Hervieu-Léger, 1997).

Max Weber destaca um aspecto que é fundamental em todo esse processo. As religiões de comunidades emocionais são caracterizadas pelas comunidades de discípulos reunidas em torno de um portador de carisma. O que Weber chama de “comunidades emocionais” ou “comunidades afetivas” tem a ver com situações que estavam presentes na modernidade no início do século XX. Ele chama uma relação social de comunidade, quando a orientação da ação social baseia-se em um sentido de solidariedade, resultado de ligações emocionais. Fruto de um processo de integração, cujo fundamento é um sentimento de pertencimento vivenciado pelos participantes, a comunidade tem como motivação qualquer espécie de ligação emocional ou afetiva. Para Weber, esses reagrupamentos estão geralmente à parte dos enrijecimentos institucionais e podem ser abertos ou fechados, o que vai depender da tradição e das atitudes afetivas, que podem ser condicionadas racionalmente por valores e fins (Weber, 2006, pg. 174-182).

Essa análise traz um elemento importante que não deve ser ignorado, ao tratar das comunidades emocionais: não é porque a comunidade seja emocional, que não seja também racional. O forte apelo às emoções, intermediado pelo líder carismático, faz parte de sua estratégia para consolidação de sua imagem e eventualmente da comunidade. Tanto a admissão quanto a exclusão dos indivíduos podem variar muito, de modo que vários requisitos podem ser propostos para a admissão ou até para a restrição dentro do grupo (Weber, 1987). As características dessas “comunidades emocionais” são: o aspecto efêmero, a

²⁶² Hervieu-Leger, Danièle. "Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião". *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Iser, 18/1, 1997a, p. 31-47 [tradução de Pierre Sanchis]

composição cambiante, a inscrição local, a ausência de uma organização e a estrutura cotidiana (Quaresma, 2005)²⁶³. Nestes grupos, tanto o acesso quanto a saída acontecem com mais facilidade à medida que o apego à comunidade, assim como ao líder e aos ideais presentes em ambos é enfraquecido. Esse apego é muitas vezes enfraquecido não só pelas “novas demandas de sentido”, que se atualizam constantemente, como também pelo sentimento de decepção com o líder ou frustração pelas expectativas não correspondidas. Para Willaime, nestas situações em que predominam uma desregulação das crenças e de uma generalização do pluralismo, tanto em sociedades globais quanto no interior mesmo das diferentes instituições religiosas, é muito propício o surgimento de líderes religiosos de toda sorte (1992, p. 61). Tal situação também será abordada no estudo de caso.

A análise weberiana acerca das comunidades emocionais ou formas de comunalização religiosa nas quais as expressões individual e coletiva das emoções são centrais e constitutiva do grupo podem ser resumidas da seguinte maneira: “uma religião de grupos voluntários, que implica para cada um dos seus membros um compromisso pessoal (quando não uma conversão, no sentido revivalista do termo)” e o laço afetivo que se dá geralmente mediante o testemunho que cada indivíduo dá ao grupo de sua própria experiência e o reconhecimento (Hervieu-Léger, 1997, p.33). Neste sentido o grupo lhe traz de volta uma resposta, tanto sonora (“amém”, “glória a Deus”, “aleluia”) quanto social, criando um laço muito forte entre a comunidade e o indivíduo.

A flexibilidade desses (re) agrupamentos religiosos é muitas vezes constituído pelo que Hervieu-Léger chama de “condensação de redes” mais amplas e mais frouxas. Tais redes permitem aos membros “tomar contato” ou “ficar ligado” sem que isso carregue algum laço permanente e formal. Nas comunidades emocionais estão geralmente ausentes as ideias de obrigação e permanência, cuja participação está fundada, em princípio, no desejo do interessado. Sua permanência ou não na comunidade se dará mediante “conquista” daquilo que ele procura. Veja bem: é o indivíduo ou o sentimento individual, marcado pela modernidade, que dá sentido às relações nesse tipo de comunidade. As instituições como reguladoras de sentido perdem sua força, mas não deixam de estar presentes. Essa mudança, a qual Hervieu-Léger chama de “crise de transmissão”, pautada na autonomia do sujeito e das crenças religiosas, não é, como aponta também Rivera, “simples resultado de uma crise generalizada das tradições e sim de um esvaziamento da centralidade organizadora que, outrora, fornecia códigos de sentido preestabelecidos a partir dos quais se construíam as

²⁶³ Durkheim e Weber: inspiração para uma nova sociabilidade, o neotribalismo. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC Vol. 2 nº 1 (3), janeiro-julho/2005, p. 81-89.

identidades religiosas (2001, p.212). Sendo assim, fica praticamente inviável, do ponto de vista institucional, a reprodução de um modelo religioso de referência.

A autonomia do sujeito, portanto, transformou o processo de constituição identitária tanto individual quanto coletiva e colocou no centro das atenções o indivíduo com suas experiências. Para melhor entender a construção identitária religiosa e a emergência do elemento individual e emocional como parte constitutiva desse novo processo, Danièle Hervie-Léger propõe uma explicação que descreverei no próximo tópico.

5.7. As novas formas de (re) composição da identificação religiosa

A análise do processo através do qual se desenvolve a identidade religiosa tanto individual quanto coletiva, que descreverei aqui, tem como objetivo reforçar a tese de que os batistas, como parte integrante das igrejas ditas tradicionais, têm vivido, principalmente a partir da década de 70, em nível nacional e exemplarmente em nível regional, uma crise de transmissão religiosa que acompanha as mudanças sociais e econômicas, marcadas em especial pela modernização e/ou modernidade religiosa. Esta crise de transmissão religiosa é sintomatizada pela diversidade e heterogeneidade da denominação, que por sinal se destaca entre as demais igrejas tradicionais como a maior representação do protestantismo histórico no Brasil. Assim, pretendo, com esse auxílio teórico, desvelar as tramas mais complexas deste subcampo do "mundo evangélico" brasileiro.

Segundo Hervieu-Léger (2000; 2008) o processo que constitui um grupo religioso e a pertença dos indivíduos a ele passa por quatro lógicas²⁶⁴:

- a) A lógica comunitária – Essa dimensão poderia ser exemplificada pela afirmação que concerne ao objeto dessa pesquisa: “Sou (somos) batista (s)”. Ela representa o conjunto de marcas sociais e simbólicas que definem as fronteiras do grupo religioso, ou seja, ela demarca a descrição formal e prática dos modos de sociabilidade religiosa. Ela permite distinguir “aqueles que são do grupo” daqueles que não são. Era muito comum encontrar nas igrejas batistas quem dissesse “sou um batista roxo”²⁶⁵;

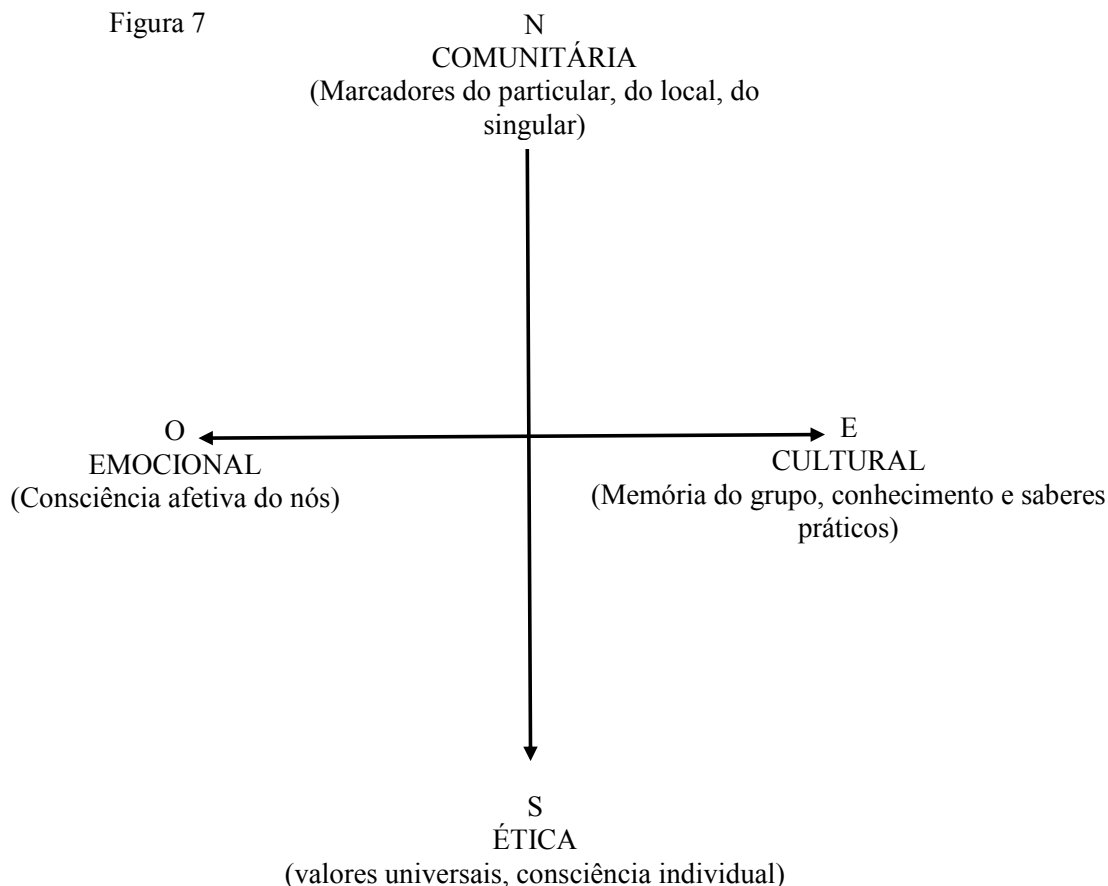
²⁶⁴ Esse programa foi elaborado pelas amostragens de observações empíricas de variados grupos religiosos, em especial os católicos franceses. A hipótese principal da autora é que “os processos de identificação religiosa nas sociedades modernas passam pela combinação livre de quatro dimensões típicas da identificação, que a regulamentação institucional não articula mais entre elas, ou articula cada vez menos”. (Hervieu-Léger *apud* Barrozo, 2014, p. 79).

a) ²⁶⁵ Eu sei o que é um (batista) fundamentalista - porque já fui um. Disponível em: <https://peroratio.blogspot.fr/2014/05/2014506-eu-sei-o-que-e-um-batista.html>. Acesso em: 26/04/2017.

- b) A lógica ética – Essa dimensão consiste no reconhecimento individual de valores ligados à mensagem transmitida pela tradição. Necessariamente essa adesão não coincide com a formação de vínculos comunitários. Poderia ser exemplificada pelos que se autodenominam “simpatizantes do evangelho”. Existe uma concordância nominal, por vezes, mas nem sempre corresponde a um vínculo formal;
- c) A lógica cultural – Esta reúne o conjunto dos elementos cognitivos, simbólicos e práticos que constituem o patrimônio de uma tradição particular, como doutrinas, livros, revistas de ensino, costumes e outras práticas que se originaram no seio do grupo. No caso da CBB, sua Declaração Doutrinária seria um exemplo. Tal dimensão constitui um marcador de identidade.
- d) A lógica emocional – Esta consiste da experiência afetiva relacionada à identificação. O que poderia ser comparada à “fusão das consciências” ou “emoção das profundezas”, que Durkheim tratou como recurso básico e fundador da experiência religiosa. Não só em relação aos batistas, mas também entre as igrejas de origem pentecostal, a experiência narrada como testemunho de conversão é geralmente um recurso primordial para um “despertamento” da comunidade. A experiência ou narrativa da mesma é uma forma de comprovação, validação ou mesmo uma “publicidade” apelativa para confirmar o que geralmente é transmitido dos púlpitos.

Essas quatro lógicas podem ser esquematizadas de acordo com a seguinte figura, segundo a própria autora (Hervieu-Léger, 2008, p.71):

Figura 7



O poder religioso que é responsável pela transmissão religiosa de uma memória autorizada é também responsável pela articulação ou combinação dessas quatro lógicas. A identidade religiosa tanto individual quanto coletiva se constrói na articulação destas quatro lógicas, que funcionam em uma tensão proporcional, duas a duas, definindo, assim, os eixos que estruturam o espaço religioso. No primeiro eixo, ocorre a tensão entre o polo comunitário e o polo ético, no qual se afirma a emissão universal da mensagem do grupo. Neste a consciência individual do sujeito crente é valorizada. Já no segundo eixo, a tensão se estabelece entre a lógica emocional (experiência imediata, sensível e afetiva do crer) e a dimensão cultural, que vincula essa experiência primeva na continuidade legitimadora de uma tradição. Portanto, o que garante a regulação dessas tensões é o poder religioso. Como explica Rivera:

O objetivo da transmissão é assegurar a socialização dos indivíduos e dos grupos no interior desse quadro institucionalmente regulado, integrando de forma equilibrada os registros comunitário, ético, emocional e cultural de identificação com a linhagem religiosa (Rivera, 2001, p.213).

Se este é o objetivo da transmissão religiosa regulada por um poder religioso, como assegurá-lo em meio à modernidade religiosa, marcada pela autonomia do indivíduo e sua escolha religiosa? O que ocorre na modernidade é justamente a dissociação dos elementos que compõem o dispositivo da produção de identidade religiosa clássica. Ao invés de um equilíbrio entre os eixos, ocorrem ações exclusivas que provocam o desequilíbrio causador da crise de transmissão. Rompendo-se a articulação entre o eixo comunitário/ético, culminará em uma superestimação do comunitário (do nós) na identidade singular do grupo. A consequência será, ao mesmo tempo, uma dissolução do sistema de valores e crenças e o esgotamento da força simbólica que constitui a identidade enquanto “linhagem” que permanece e é contínua. Já o desequilíbrio no eixo emocional/cultural é talvez o mais comprometedor, pois tem como resultado uma cisão em que o ato fundador torna-se secundário, o que resulta num “crer sem tradição”, ou simplesmente numa memória sem crença (Hervieu-Léger, 2000).

Dessas recomposições da identidade religiosa resultam duas novas configurações religiosas coerentes com nosso estudo. De um lado, religiões institucionais sem poder de regulação, frequentadas por indivíduos que fazem “tradição” a partir de onde estão e das suas próprias experiências. Do outro lado, as comunidades emocionais, cuja mediação passa pela emoção e afetividades, dispensando, assim, a “linhagem religiosa” fundada na “memória autorizada” de uma tradição fundadora (Camurça, 2003, p.257). Ainda que este seja um problema no qual todas as instituições religiosas estejam confrontadas, algumas rearticulam mais, outras, menos o seu dispositivo de autoridade. Outras acabam sucumbindo à força dos apelos emocionais e se desligam por conta própria da linhagem religiosa da qual faziam parte. Outras reúnem os dois elementos e reinventam a tradição diante de novos modelos e necessidades. Neste caso, as tradições religiosas do passado são tratadas como “caixas de ferramentas” simbólicas, nas quais os sujeitos modernos escolhem livremente, sem que isso signifique necessariamente que se reconheçam naquela visão integrada de mundo (Hervieu-Léger, 1997).

Mas antes de passarmos ao tópico onde abordarei um estudo de caso, pretendo apresentar parte de um denso estudo do sociólogo da religião, Sébastien Fath (EPHE / CNRS), cuja tese de doutoramento foi uma análise sócio-histórica da trajetória de implantação dos batistas na França (1810-1950). O título do livro não deixa de confirmar algumas das hipóteses com as quais tenho trabalhado sobre os batistas no Brasil: “Une autre manière d’être Chrétien em France” (2001)²⁶⁶. Nesta densa obra, o autor convida a considerar as identidades

²⁶⁶ Fath, Sébastien. Une autre manière d’être Chrétien en France. Socio-histoire de l’implantation baptiste (1810-1950). Genève: Ed. Labor et Fides, 2001.

não como “essências”, mas como lugares de interação. Com esta concepção, Fath criou três tipos de identidade batista na França que se puderam verificar no seu cotidiano: identidade “citadelle” (fortaleza); identidade “sentinelle” (sentinela) e identidade “passarelle” (passarela/ponte) (2011, ps. 808-900). Por uma identidade de cidadela/fortaleza, Fath concebe uma forma de proteção e organização de fronteiras que definem o seu mundo. Algo como um “corpo espiritual” onde o cristão vai se refugiar. Essa identidade se exprime em particular na intensidade da vida em comunidade. Os cultos e reuniões funcionam como meio de exprimir essa identidade. Quanto à identidade “sentinela” funciona como um censor nas cidadelas (comunidades), assim como coloca-se no papel de advertir o mundo como um todo, numa tripla responsabilidade de construtor, de promotor e censor. Os batistas franceses, segundo Fath, são construtores de igrejas-faróis (églises-phares) que, em cada comunidade, representa socialmente uma presença sentinela (vigilante), promotores de um modelo de igreja para todos, cuja autonomia representa uma abertura a diferentes culturas e censores de erros e desvios daqueles que não defendem seu modelo. Por fim, a identidade passarela/ponte é um contraponto às anteriores, podendo reverter os efeitos do sectarismo/exclusivismo das duas primeiras posturas. Esta identidade é fortemente acentuada pelo individualismo e autonomia das igrejas locais, que constituem uma ponte entre diferentes meios sociais. As igrejas batistas, enquanto “pontes sociais”, possuem alguns efeitos que podem, concomitantemente, beneficiá-las e prejudicá-las. Vejamos o quadro esquemático proposto por Fath, para uma melhor compreensão desse tipo de identidade passarela:

Effet intégrateur	Accentue l'insertion sociale de populations marginalisées
Effet ascenseur	Facilite l'ascension sociale d'une génération à l'autre
Effet niveleur	Atténue les barrières sociales par l'échange et le partage.
Effet extracteur	L'ascension sociale conduit parfois à quitter l'Église baptiste.

Fonte: Fath, 2011, p.880.

Segundo Fath, a integração em uma igreja batista não constitui sempre uma passarela/ponte para um status social mais elevado, mas oferece frequentemente uma

possibilidade de contatos entre pessoas de posições sociais diferentes. As especificidades congregacionalista e professante das igrejas batistas facilitam demais essas trocas.

A análise sócio-histórica dos batistas na França feita por Fath, em alguma medida, aproxima-se dos batistas brasileiros. Em especial, pela fragmentação identitária e o tipo de identidade passarela/ponte. Ainda que os demais tipos se enquadrem, de uma forma ou de outra, na realidade dos batistas no Brasil, sobretudo em relação ao caráter exclusivista (sectário) e vigilante das igrejas e de algumas organizações como a CBB, a dimensão passarela, que tenho focado neste trabalho, é a que permite melhor compreensão de movimento. Além de uma passagem socioeconômica, como destaca Fath, há também a passagem de uma transmissão religiosa mais fundada na tradição ou linhagem crente para uma transmissão via emoção. A busca por uma identidade sentinela, que marcou os batistas na década de 60, é menos observada nas igrejas locais, que têm considerado a pluralidade como necessária ao crescimento das mesmas.

5.8. “Tradição sem crença”: a Igreja Batista Getsêmani como um estudo de caso²⁶⁷.

Você diz que depois deles não apareceu mais ninguém. Você pode até dizer que *estou* por fora ou então que *estou* inventando. Mas é você que ama o passado e que não vê. Mas é você que ama o passado e que não vê. Que o novo sempre vem...

Belchior

Aderir a uma religião é tradicionalmente se inscrever em uma tradição religiosa e transmitir o ensinamento. Mas isto não se encaixa nas exigências das sociedades ocidentais, que se recusam a aderir a comunidades estabelecidas e tradições únicas. Essa contradição se manifesta de duas maneiras opostas: o ecletismo e o sectarismo (tradução nossa).

Danièle Hervieu-Léger, 2002.

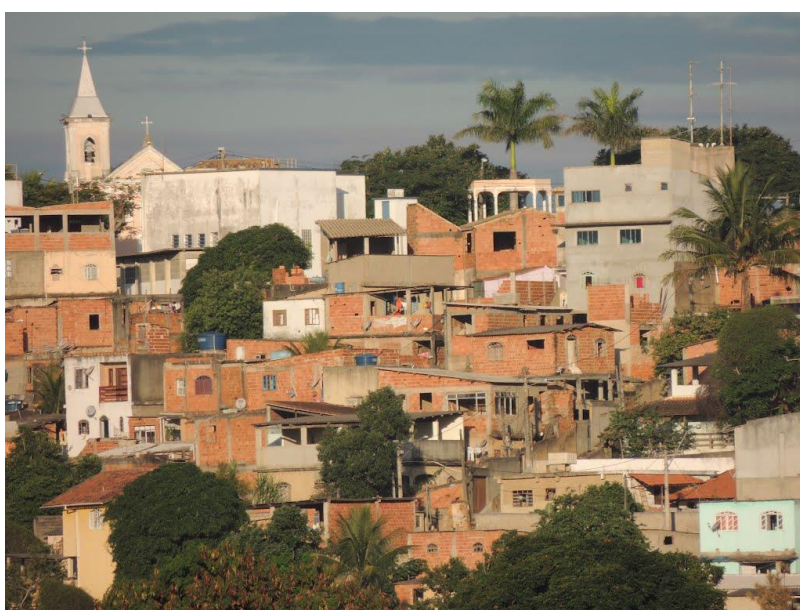
Para evitar armadilhas no processo de análise do campo empírico em questão e evitar tipologias generalizantes, tomadas sem o devido cuidado com as especificidades e as mutações do campo religioso, o fato de este estudo de caso encontrar-se após uma exposição teórica não quer dizer que há uma divisão artificial entre teoria e pesquisa empírica, mediante a qual alguns pesquisadores cultivam a teoria por si mesma, sem manter relação com objetos

²⁶⁷ Essa pesquisa foi desenvolvida objetivamente através de consultas a materiais disponibilizados na mídia e redes sociais e informações históricas contidas em blog da própria igreja. Além disso, houveram várias conversas informais com ex-membros e pastores/líderes envolvidos direta e indiretamente no processo de mudança da Igreja Batista Getsêmani, antes mesmo de assumir oficialmente essa metodologia. Quando os informantes foram contatados para fazerem uma entrevista visando a publicação da mesma recusaram. Com o pastor não consegui contato, talvez pelo fato de ser muito envolvido na política local. Alguns membros e ex-membros se recusaram a dar entrevista para evitar exposição. A maioria das informações foram extraídas do site/blog da igreja e de reportagens de jornais locais.

empíricos. O uso da expressão “tradição sem crença”, cunhada por Hervieu-Léger, é a maneira que julgo mais próxima dessa realidade histórica na qual a Igreja Batista Getsêmani está inserida e que pude observar. Não haveria qualquer sentido no uso dessa teoria, se não houvesse previamente uma densa observação e interação com personagens direta ou indiretamente envolvidos nessa história.

Num primeiro momento, farei uma breve exposição da história da IBG e sua localização geográfica, para compreendermos em que contexto se deram as mudanças religiosas e sua transmissão. Em seguida, será explorada a figura do líder carismático que conduziu todo esse processo de recusa e ruptura com o modelo estabelecido de igreja batista, segundo os parâmetros institucionais da CBB. Por fim, uma exposição e análise desse processo de “recomposição” e feitura de uma nova tradição a partir do modelo implantado pela igreja, inspirado no movimento de caráter pentecostal G12.

A Igreja Batista Getsêmani foi fundada em 1988, em um bairro da periferia da cidade de Macaé, com 60 membros. A iniciativa para organização desta igreja partiu da PIB de Macaé, em 1984, que comprou o terreno, para que fosse construído o templo. A região em que a igreja foi organizada fica na Área de Ponderação 2, considerada periferia imediata da cidade, e que na época era extremamente carente em infraestrutura e serviços públicos. Nesta região houve um crescente processo de favelização, de onde surgiram inclusive novos bairros, dentre eles, o bairro das Malvinas e o morro de São Jorge. A Malvina foi considerada campeã no índice de criminalidade e tráfico de drogas juntamente com bairros da AP 3 (Barra de Macaé).



**Foto de Fábio
Macahe. Morro de
Sant'Anna, 2012²⁶⁸.**

Figura 8

No período em que a IBG foi fundada, Macaé já batia a casa dos 100 mil habitantes. Entre 1980 e 1991, a região experimentou um crescimento representativo, de 75.863 para 100.897 habitantes (Censo Demográfico do IBGE, 1980-1991). A cidade passava por grandes transformações. Os batistas em Macaé, com maioria absoluta filiada à CBB, estavam também em crescimento, abrindo igrejas à medida que iam surgindo novos bairros.

À frente deste movimento, estava, o então seminarista, Nilson Barreto Mendonça,²⁶⁹ que logo foi ordenado pastor e assumiu a liderança da IBG. Uma das características marcantes da igreja era (como a da SIB) a evangelização direta e indireta, marcada em especial pela realização de programações com caráter evangelístico e participação de cantores gospels que faziam sucesso na época. Nesse tempo, essas ações eram consideradas inovadoras. Somente a SIB entre os batistas inovava em termos litúrgicos, porém, lançava mão de outros capitais simbólicos com teor mais crítico. A IBG seguia, numa “linha tradicional batista”, o projeto expansionista de implantação de novas igrejas na cidade e municípios vizinhos. Os bairros de maior alcance eram de periferia.

Em se tratando de inovação, a IBG foi a primeira igreja em Macaé a adotar um dos modelos de igreja em células, que estava crescendo e se desenvolvendo em vários países da América Latina, especialmente por influência do movimento que acontecia na Argentina, através principalmente da figura carismática do pastor assembleiano Renato Ortiz, na década de 70, com o Movimento de Discipulado, e na Colômbia, com o pastor César Domingues Castellanos, cuja experiência foi resumida por Andrade:

Após ter pastoreado, durante alguns anos, pequenas comunidades e estar descontente com o pequeno crescimento de sua membresia, iniciou, em 1983, sua própria igreja, chamada de Misión Carismática Internacional- MCI, em Santa Fé, Bogotá, contando apenas com oito membros. Como relatou em um dos seus livros, quando sua igreja atingiu o número de 30 membros, passou a utilizar um método, chamado por ele de “planos estratégicos”, que estipulava um número de convertidos que desejava fazer ao final de um determinado tempo, estimulando sua membresia a ajudá-lo na obtenção desta meta. Obtendo êxito em sua estratégia, chegou a ter 3.000 membros em sua comunidade. Neste período, visitou a Igreja Central do Evangelho Pleno em Seul e (segundo seu relato) vendo o mega-auditório da igreja lotado, sentiu-se desafiado a ter uma das maiores igrejas evangélicas da América Latina, semelhante ao que ocorria na Coreia. Voltando à Colômbia, passou a implantar o método de crescimento de igrejas em células, com base no modelo utilizado por Cho, o G5, que consiste em um crescimento a partir de grupos de cinco. Após algum tempo trabalhando com o sistema de células, sentiu-se insatisfeito com os resultados e com o crescimento lento. Procurou por um novo método, até que (segundo seu relato) teve a revelação do modelo dos doze ou G12, em 1991, através de um sonho (2010, p.59).

²⁶⁹ Como o nome do pastor é de domínio público, e as informações foram veiculadas através da internet, não precisarei manter o anonimato.

Embora já tenha tratado do *espírito* empreendedor que caracteriza também um número relevante de batistas, tendo como representante o pastor Nilson do Amaral Fanine, atribuo esses movimentos à análise de Paegle (2008), metaforizada como “McDonaldização” da fé²⁷⁰, e que encontra eco também em Willaime (1992). Tal metáfora, segundo o autor, surge quando a lógica do mercado é imposta numa sociedade neoliberal ou em vias de se tornar uma. Com o processo de redemocratização do país a nível nacional, a queda do Muro de Berlim, o fim da Guerra Fria e da própria União Soviética, o capitalismo ganha novos contornos e, como um tsunami, vai transformando os mais diversos cenários à sua imagem e semelhança. O crescente pluralismo religioso e a acirrada concorrência religiosa podem ser considerados como evidências dessa nova fase.

Como que sob um efeito dominó, as igrejas históricas tornaram-se pentecostais, e as pentecostais, neopentecostais. O que, segundo Magali Cunha (2007),²⁷¹ pode ser visto também como efeitos da “explosão gospel” que, por sua vez, mantém fortes relações com o capitalismo moderno.

O ano 2000, na virada do milênio, foi um divisor de águas na recém-criada IBG. O pastor Nilson Barreto Mendonça, casado com Jane Mabe Mendonça (consagrada pastora em julho deste mesmo ano), levou sua igreja a adotar a visão celular, tendo como justificativa uma “forte experiência vivida”. Esse tem sido o principal argumento usado nesses movimentos, que encontra, tanto na teoria de Weber quanto na de Hervieu-Léger, uma explicação. No caso de Weber, pela lógica da dominação carismática fundamentada numa revelação; no caso da Hervieu-Léger, passando por aquela, também considera esse fenômeno como um dos efeitos da modernidade religiosa. Essa ênfase na “experiência vivida” e não na “tradição” é uma das marcas da modernidade religiosa. Além do mais, tais fatos se configuram como o processo mediante o qual se dá a tensão entre o eixo emocional e cultural, e o ato fundador torna-se algo secundário, resultando num “crer sem tradição”, ou simplesmente numa memória sem crença (Hervieu-Léger, 2000).

A visão celular no Modelo dos Doze, adotada integralmente por Nilson Mendonça, como já foi dito, teve sua origem em Bogotá, na Colômbia. Seu grande idealizador foi o pastor colombiano César Domingues Castellano, que fundou e preside a Missão Carismática Internacional – MCI. Seguindo um modelo empresarial, a Visão propõe uma estrutura em

²⁷⁰ Paegle, Eduardo Guilherme de Moura. A “McDonaldização” da fé - um estudo sobre os evangélicos brasileiros. Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia Volume 17, set.-dez. 2008. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp>. Acesso em: 27/04/2017.

²⁷¹ CUNHA, Magali do Nascimento. A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauá/Instituto Mysterium, 2007.

células da igreja. Como isso acontece? Através de cultos realizados em casas, a gestão eclesial forma o grupo dos 12 ou G12, uma alusão metafórica aos 12 discípulos²⁷². O sucesso alcançado por essa estratégia racionalizada (meios e fins) foi tão grande, que atraiu a atenção de pastores de diversos países, inclusive do Brasil.

No ano de 1998, a Visão do G12 chegou ao Brasil através de duas lideranças de destaque no cenário evangélico brasileiro: a pastora Valnice Milhomens e o pastor baiano Renê de Araújo Terra Nova. Ambos eram batistas. Em 1992, o pastor Renê Terra Nova fundou a Primeira Igreja Batista da Restauração em Manaus, que atualmente chama-se Ministério Internacional da Restauração – MIR, onde se autodenomina apóstolo. A pastora/apóstola Valnice Milhomens foi missionária pela CBB. A primeira missionária (mulher) da CBB na África. De acordo com o site da atual igreja da qual faz parte e é líder — Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo — algumas das informações contidas em seu testemunho pessoal são muito apropriadas para essa pesquisa:

A missionária, em meio a uma experiência sobrenatural, renunciou à Junta a qual servira por treze anos em Moçambique e, obedecendo a uma palavra expressa do Senhor, foi para a África do Sul, onde, por dois anos, passou por profundas experiências com Deus, culminando com um chamado sobrenatural de volta ao Brasil (...). A história da INSEJEC está intimamente ligada à sua própria vida e chamado. (Nossa história)²⁷³

Alguns elementos contidos nesse discurso, tais como “experiência sobrenatural”; “renúncia à Junta (isto é, à CBB - sua tradição); “profundas experiências com Deus” não só respaldam a história da IBG e do seu pastor, como também trazem à tona o cenário diante do qual Danièle Hervieu-Léger chamou de Modernidade Religiosa, centrado na individualidade e, por conseguinte, no desequilíbrio dos eixos sobre os quais se apoiam a identidade religiosa.

Já Renê Terra Nova destacou-se pela difusão do modelo dos 12 e o êxito na obtenção dos resultados por ele propostos: de acordo com dados do MIR, sua comunidade saltou de 169 membros (em 1992) para 70.000 (em 2005) e possuía neste ano mais de 12 mil células; além da construção de um megatemplo, com capacidade para 7,5 mil pessoas em dias ordinários de cultos, que, aos poucos, teve que ser otimizado para 12,5 mil pessoas, principalmente por ocasião de festas e celebrações. O MIR tornou-se, então, a maior igreja em células do Brasil.

²⁷² O pastor Castellano relata como foi o sonho que o conduziu à criação do modelo dos 12: “Estando em um dos meus prolongados períodos de oração, pedindo a direção de Deus para algumas decisões, clamando por uma estratégia que ajudasse a frutificação de setenta células que tínhamos até então, recebi a extraordinária revelação do modelo dos doze...Deus o justificou recordando-me o modelo como Jesus havia trabalhado com doze discípulos...Nessa ocasião, escutei o Senhor, dizendo-me: vais reproduzir a Visão que tenho dado em doze homens, e estes devem fazê-lo com outros doze, e estes por sua vez com outros doze...” (1999,p. 59-60).

²⁷³ Disponível em: <http://www.insejec.com.br/quem-somos/nossa-historia/>. Acesso em: 27/04/2017.

No decorrer de alguns meses, Renê Terra Nova tanto promoveu eventos para divulgação do seu faraônico projeto como conquistou a adesão de várias denominações, entre os próprios batistas principalmente. Um fato curioso, devido à questão histórica envolvida, é a Primeira Igreja Batista do Brasil, segundo a tradição defendida por Reis Pereira, ter se tornado uma igreja “na Visão” (Andrade, 2008)²⁷⁴ e com um perfil pentecostal. Esta igreja encontra-se atualmente desligada da CBB.

Para melhor compreendermos as transformações ocorridas na IBG, darei continuidade à explicação sobre o que significa a Visão dos 12. Para tanto, a pesquisadora Eliana Santos Andrade (2008) nos conduzirá, visto que dedicou parte de suas pesquisas a esse fenômeno.

O que propõe a Visão dos 12? Sua proposta é um novo modelo de estrutura e de gestão eclesial fundada no grupo dos 12. O objetivo é o crescimento explosivo da comunidade, seguida de uma forma sistemática e eficiente de gerir resultados. A igreja que quisesse adotar esse modelo, precisaria passar por um período de transição, que inclui algumas etapas ou fases. Na mesma toada, o casal de pastores da IBG, Nilson e Jane seguiram:

A partir deste ano, os pastores Nilson e Jane Mabe começaram um novo tempo em seu ministério, e a igreja decidiu acompanhá-los na implantação da Visão Celular no Modelo dos Doze, e quatro anos depois, aconteceu a Legitimação da 1ª geração dos dozes do Pastor Nilson e das doze da Pastora Jane Mabe. No ano de 2007, ocorreu a Legitimação dos doze da 2ª Geração. Esta programação aconteceu no Centro de Convenções da cidade de Macaé, contando com a presença da Pastora Ludmila Ferber²⁷⁵.

Uma grande mudança que se seguiu em relação ao que chamo de “práticas tradicionais batistas” foi a colisão do novo modelo baseado na figura de um líder carismático ao congregacionalismo batista, onde a assembleia é quem toma decisões. A transição do modelo é centralizada na figura do pastor. Ele é responsável não só por convencer a congregação como também por fazê-la participar de todo o processo. O passo seguinte é a escolha de 12 pessoas que serão seus auxiliares na administração do modelo. Estes devem passar por uma escola de formação de líderes, pela qual serão preparados para abrirem e coordenarem os trabalhos. À medida que abrem uma célula, chamam dois auxiliares que também devem estar

²⁷⁴ Na Igreja, nas Casas e nas Ruas: Estratégias de Expansão e Participação na Visão Celular no Governo dos 12. Grupo de Pesquisa: Protestantismos e Pentecostalismos. Universidade Federal da Bahia, 2008. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/andrade-eliana.pdf>. Acesso em: 27/04/2017.

²⁷⁵ Disponível em: <http://igrejagetsemanimacaie.wixsite.com/getsemani/historia>. Acesso em: 24/04/2017.

ingressados no curso de formação²⁷⁶. Assim, quando a célula alcança o número de 12, cada auxiliar deverá iniciar sua própria célula, levando consigo alguns membros da célula matriz. O objetivo é tornar essa prática contínua com vistas à multiplicação. O mais importante é dar resultados. Há uma grande ênfase na produtividade, com estabelecimento de metas e alvos a serem alcançados.

Como se não bastasse tudo isso, cada grupo de 12 deveria trabalhar para conquistar gerações: “cada um destes doze, deve também ter seus 12, totalizando 144, que também farão seus 12, totalizando 1.728, e assim sucessivamente” (Andrade, 2008, p.3). Nesse ritmo, cada um destes doze deve ter também seus doze, totalizando 144, que farão também doze, totalizando 1.728, e assim sucessivamente, fazendo funcionar um sistema de gerenciamento que acompanha o crescimento numérico, “pois à medida que a igreja cresce, crescem também os grupos de doze, encarregados de administrar o funcionamento das células e a permanência do modelo na igreja” (Andrade, 2008, p.3). Quando atingir um crescimento demasiado, a igreja se divide dando origem a outras congregações ligadas à igreja sede, formando uma rede de igrejas interligadas ou “filiais” pelo sistema celular. Aqui ocorre uma sutil mudança com relação ao modo “tradicional” de as igrejas batistas filiadas à CBB se multiplicarem e se organizarem. Se, até então, as igrejas davam origem a outras, utilizando como metáfora a ideia de maternidade (igreja mãe e igreja filha), autonomizando as congregações, quando estas alcançassem sua condição financeira autônoma, neste novo regime (orientado pelo G12), as congregações passam de “filhas” a “filiais”, e perde-se a autonomia de fato, pois as “filiais” passam a ser obrigadas à prestação de contas à igreja sede. Uma forma mais segura, do ponto de vista econômico e estrutural, de manter fidelidade às “origens” no novo jeito de “fazer tradição”. A IBG passou a ter suas primeiras filiais em quatro bairros muito populosos e periféricos: Aroeiras, Malvinas, Morro de Santana e Visconde de Araújo (sede atual).

Uma outra observação que chama atenção no fenômeno ora descrito remete-me novamente a Weber, quando trata do líder carismático e o poder que exerce sobre os fiéis mais do que a dinâmica presente entre os fiéis, sobretudo na comunidade, a qual Hervieu-Léger analisa com mais premência. O líder, neste caso, é o principal canal de transmissão via emoção e quem desestabiliza os eixos cultural e emocional. A comunidade tem sua dinâmica capitalizada e potencializada pelo líder, que, nas sociedades mais tradicionais, era o portador de uma memória autorizada e guardião da sã doutrina.

²⁷⁶ Segundo Hartz, a primeira lei do discipulado é que “não há formação sem submissão”. In: O discípulo. Editora Bethânia, 1980, p. 62.

Passando de uma análise das formas, passarei aos conteúdos que se seguiram à nova estrutura. O que vai fortalecer a hipótese da mudança ou dinâmica sociorreligiosa na transmissão será o contraponto analisado a partir dos dados documentais coletados da experiência da IBG *versus* os jornais oficiais da CBB, emitindo sua opinião contrária e aniquiladora do movimento em geral. A partir dos exemplos que ofereci e em especial no caso da IBG, a pentecostalização desses grupos é um processo praticamente inerente e inevitável. Em uma matéria de divulgação encomendada pela IBG ao jornal local “O debate”, a igreja além de se identificar como “pentecostal”, apresenta algumas das características que fazem parte desse universo evangélico de inovações e acentuação do carisma. Vejamos algumas partes desta matéria que representa bem esse universo:

Igreja Batista Getsêmani Macaé: 12 horas de louvor e adoração
Em 26/03/2009 às 22h08

Fiéis acompanham culto na igreja

Um dia de louvor e adoração a Deus, comprovando as manifestações do seu poder e seus milagres. Assim vai transcorrer o evento ‘12 Horas de Adoração’...

O evento terá início às 9h e vai rolar até às 21h, em meio a atividades intensas, movendo o coração de Deus²⁷⁷.

O primeiro elemento a ser destacado é o inusitado encontro com vistas a “mover o coração de Deus” e seus componentes. Sem entrar em questões teológicas, que não é o objetivo deste trabalho, percebe-se a presença do forte apelo emocional, enfatizado pela proposta inicial do culto e das “atividades intensas”, para “comprovar as manifestações do poder de Deus e seus milagres” (grifo nosso), elemento determinante e característico da segunda onda pentecostal (Freston, 1993). Seguem outras partes da matéria, que tratam do método adotado pela IBG e sua fundamentação:

Governo dos Doze

Anunciando ao mundo a palavra de Deus, a Igreja Batista Getsêmani Macaé segue a visão do Governo dos Doze (G12), revelada por Jesus através do Evangelho de Lucas 9:1-6, onde diz que “Reunindo os doze apóstolos, deu-lhes poder e autoridade sobre todos os demônios, e para curarem doenças; e enviou-os a pregar o reino de Deus, e fazer curas (...) Saindo, pois, os discípulos percorreram as aldeias, anunciando o evangelho e fazendo curas por toda parte”.

Segundo o Pastor Nilson, nesta passagem bíblica, Jesus mostra que o G12 tem uma tarefa além da grande comissão de ganhar vidas: a tarefa de executar os milagres do Reino. “É extremamente gratificante quando estamos trabalhando e vendo que Deus

²⁷⁷ Disponível em: <http://www.odebateon.com.br/site/noticia/detalhe/8123/igreja-batista-getsemani-macaee-12-horas-de-louvor-e-adoracao>. Acesso em: 03/03/2017.

está nos respaldando, e um dos respaldos visíveis é a manifestação dos milagres de Deus. Todos nós queremos ter um ministério de milagres., declarou o pastor²⁷⁸.

Nesta passagem, novamente a ênfase que segue paralela à missão da igreja de evangelizar, que por si só não é suficiente: “expulsar demônios” e “curar por toda parte”. Neste ponto, a IBG parece querer manter suas “práticas tradicionais” e, ao mesmo tempo, assimilar novos elementos que fazem parte de outras realidades; neste caso, das igrejas pentecostais. O que se confirma pelo destaque na matéria da linha que segue a IBG:

A Igreja Batista Getsêmani Macaé segue a linha Pentecostal e trabalha diretamente com as pessoas, restituindo muitos lares. A sua visão é de ensinar a palavra de Deus a todas as pessoas, preservando o amor e o respeito a Deus, ao próximo e a família. E ainda, mostrar que ser Cristão é ter uma vida saudável, alegre e próspera²⁷⁹.

Por se tratar de uma matéria a pedido da própria igreja, não resta dúvida de que houve mudanças nas modalidades de crer do grupo, que mesmo mantendo o nome “batista”, como que realizando um tipo de sincretismo, opta também por uma identidade pentecostal. Outro fator que merece ser considerado é o vínculo da IBG com o Ministério Santa Geração, do missionário Antônio Cirilo, que exerceu influência também na SIB:

O Ministério Santa Geração é entidade sem fins lucrativos, cujo principal objetivo é dar suporte à obra missionária do Pr. Antônio Cirilo, visando alcançar mais e mais vidas, levando-as a uma profunda comunhão com Deus, através da adoração, do ensino da Bíblia e de um toque fresco da presença de Deus.²⁸⁰

O pastor Antônio Cirilo é um tipo de “empreendedor modelo”. Este que foi um dos precursores do movimento do G12 na região fluminense e fez várias críticas às igrejas tradicionais.

A IBG foi afastada da Associação Batista Serramar, mas não da Convenção Batista Fluminense, e muito menos da CBB²⁸¹. Não foram encontradas explicações, a não ser por conversas informais com alguns pastores da associação, sobre a não decisão conjunta entre as referidas convenções e a associação, uma vez que o papel desta, previsto em regimento, é tomar as medidas que julgar necessárias em relação às igrejas associadas e encaminhar à convenção regional, que por sua vez responde pela convenção nacional. A despeito da autonomia das igrejas locais, a CBB tem com efeito exercido um papel de “vigilante” sobre as

²⁷⁸ Disponível em: <http://www.odebateon.com.br/site/noticia/detalhe/8123/igreja-batista-getsemani-macaee-12-horas-de-louvor-e-adoracao>. Acesso em: 03/03/2017.

²⁷⁹ Autora: Isis Maria Borges Gomes

²⁸⁰ Disponível em: <http://www.odebateon.com.br/site/noticia/detalhe/8123/igreja-batista-getsemani-macaee-12-horas-de-louvor-e-adoracao>. Acesso em: 03/03/2017.

²⁸¹ Disponível em: <http://batistas.com/institucional/consulta-igrejas>. Acesso em: 03/03/2017.

igrejas a ela filiadas, no sentido de preservar sua tradição e doutrina. Para compreendermos essa dinâmica de mudanças e rupturas, utilizo de algumas notas contidas numa matéria que ocupou praticamente uma edição do JB, onde a CBB, enquanto representante das igrejas batistas, posiciona-se contrária ao movimento G12, que já arrastava numerosos líderes e igrejas a ela filiadas.

A posição da CBB em relação ao movimento G12 foi matéria de capa do JB de outubro de 2000, no auge do movimento. A crítica ao movimento no primeiro momento foi feita em relação ao que a própria CBB classifica de “modelo e conteúdo dos Encontros” (Pré-Encontro – Encontro - Pós-Encontros), e não ao método em si com vistas ao crescimento das igrejas:

Com efeito, ensinamentos e práticas por ele adotados opõem-se claramente à Palavra de Deus. Destacamos, a propósito: a) a ênfase na maldição hereditária, com esquecimento do teor geral da Bíblia sobre o assunto; b) a prática da chamada confissão positiva; c) prática de regressão psicológica; d) ensino e prática da chamada “nova unção”; e) prática do sopro espiritual; f) ensino do batismo do Espírito Santo como segunda bênção; g) prática do segredo e outras... (Pronunciamento das diretorias da CBB e OPBB sobre o G12 - JB, 30/10/2000, p.2)

Esta crítica, portanto, diz respeito a apenas um aspecto do movimento G12, que são os chamados encontros. Em outra parte, o texto é mais específico e trata, de forma mais abrangente, o fenômeno. Depois de uma exposição sobre as convicções baseadas na “lógica cultural” da produção da identidade religiosa, a CBB continua:

Percebemos, pela leitura dos escritos do originador do Movimento e de seus discípulos em nosso país, algumas características ou elementos que o fazem contrastar e chocar-se com a posição batista que acabamos de descrever... a) perfil neopentecostal e neocarismático, com ênfase na experiência pessoal e mística, em detrimento da Palavra escrita; b) “Marketing religioso” que até entendeu de eliminar da igreja nascente o próprio nome evangélico ou cristão; c) Visão empresarial da igreja; d) Forma episcopal de governo da igreja, e de pirâmide hierárquica e centralizadora de poder; e) Desprezo aos valores estéticos e à riqueza teológica da hinódia cristã, formada ao longo dos séculos; f) Pretensão de santificação instantânea, obtenção e liberação do poder como resultado do Encontro proposto como condição fundamental para habilitação dos discipuladores; g) Emoção humana, como evidência incontestável da presença do Espírito Santo (A Convenção Batista Brasileira e o Movimento G12 - JB, 30/10/2000, p.4).

Essa seleção de conteúdos coloca mais uma vez em evidência o desequilíbrio dos eixos propostos por Danièle Hervieu-Léger na formação da identidade religiosa e que tem como consequência um “crer sem tradição”. Esse posicionamento da CBB, que praticamente ocupou todas as páginas dessa edição de outubro, traz primeiramente a dimensão “cultural” como chave interpretativa para emitir as críticas ao movimento G12, caracterizada pela

dimensão “emocional”. Portanto, essa ação revela o desequilíbrio do eixo “cultural/emocional. Do lado do Movimento G12, a dimensão emocional prescinde da tradição e da memória autorizada e funda seu saber na experiência pessoal do líder transferida aos seus membros. Tal desequilíbrio revela uma outra “crise de transmissão” entre os batistas filiados à CBB.

O problema pelo qual essa denominação histórica atravessou não foi causado somente pela ineficácia de sua transmissão sintomatizada pelos disparates de um investimento de cunho doutrinário e os chamados movimentos desviantes ou “errantes” (Amaral, 2013), mas pela clara e evidente configuração diaspórica da identidade batista (s). Os batistas têm uma identidade diaspórica, porque encontra na dispersão o fundamento de sua diversidade e heterogeneidade, como disse Hall:

“A experiência da diáspora [...] não é definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias; por uma concepção ‘identidade’ que vive com e através, não a despeito, da diferença; por hibridização. Identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença.” (1996, p. 75)

Essa noção de identidade diaspórica, além de servir de complemento às análises das tensões e desequilíbrios nos modos de crer dos batistas, oferece um suporte teórico consistente para os resultados desse processo não só pelo surgimento das novas comunidades, como também pelo hibridismo (bricolage) presente em cada uma delas.

Este estudo de caso é um exemplo do quanto os batistas, dentro de um contexto de transformações socioeconômicas acelerado e de recomposição do campo religioso e das novas modalidades de crer, não fogem das análises acerca dos efeitos da modernidade religiosa. Essa dinâmica dos batistas macaenses exemplifica em nível regional o que acontece em outras regiões do país. Ainda assim, o caso de Macaé assume um diferencial pelas formas como se deram tais mudanças, tanto no plano social quanto no religioso: aceleradamente.

5.9. “Ser ou não ser: eis a questão!”? Um estudo de caso da Igreja Evangélica (Batista) Rei dos Reis.

Pode-se dizer (em parte) que o princípio de autonomia historicamente defendido pelo movimento batista tenha contribuído para essa heterogeneidade presente na dinâmica deste grupo religioso. Em parte, porque também estão em jogo as recomposições e a própria competição no campo religioso que implicam um aceleração das mudanças de determinados grupos, a fim de manterem o que já conquistaram e também se superarem em

busca de novos horizontes. Segundo Hervieu-Léger, “a recusa de aderir a comunidades estabelecidas e tradições únicas”, como marca das sociedades modernas, manifesta-se de duas maneiras opostas, através do “ecletismo” ou do “sectarismo”. Com certeza não podemos reduzir a somente estes dois efeitos; porém, em termos gerais, podem ser encontrados no meio batista sem grandes dificuldades. O movimento batista tem crescido e se desenvolvido também graças a essas duas marcas. Seria oportuno dizer que temos igrejas batistas ecléticas e sectárias. As igrejas ecléticas, por mais “errantes” que sejam, fazem questão de manter o nome “batista” como um contrapeso para se legitimar perante um determinado público, que ainda vê na denominação um “porto seguro” ou “cidadela” para sua busca de fé. Já as igrejas sectárias se caracterizam pelo rompimento institucional com as instâncias representativas da denominação, ou são por elas desligadas, mas podem continuar com o nome, para manterem algum vínculo. Sobre essas igrejas sectárias, apresento o caso da Igreja Batista do Parque Aeroporto, que trocou de nome duas vezes: Igreja Evangélica Rei dos Reis e atualmente chama-se Igreja Evangélica Batista Rei dos Reis.

As informações a seguir foram coletadas mediante entrevistas com ex-membros da igreja e dois líderes de fora que participaram direta e indiretamente do processo de cisão da referida igreja. Por uma questão ética, acordada com os entrevistados, mantereí o anonimato de cada personagem, fazendo uso apenas de nomes fictícios. Diferentemente da abordagem que fiz da IBG, a história da IBRR e a dinâmica sociorreligiosa pela qual passou, será narrada pelas personagens entrevistadas.

Sobre a história da igreja, seu desenvolvimento e mudanças, conversei primeiramente com Desidério. Um dos fundadores da igreja e envolvido na liderança da comunidade. Nem todas as partes serão transcritas, apenas na eventual necessidade, com uso de aspas.

Como foi dito, inicialmente a igreja chamava-se Igreja Batista do Parque Aeroporto. Isto porque havia um grupo de pessoas de diversas igrejas batistas da cidade de Macaé, que residiam no mesmo bairro (Parque Aeroporto) e reuniam-se dominicalmente para culto na Escola Estadual Álvaro Bastos localizada no bairro. O bairro fica na AP 4 e está localizado entre as áreas de expansão da cidade de Macaé, onde, inclusive, os batistas possuem uma presença quantitativa relevante. Essa AP possui uma grande concentração de migrantes regionais e ainda com um pequeno número de estrangeiros.



Fonte: Google Maps

Dentro do período de 1 ano, esse grupo passou a reunir-se na casa de um dos participantes. Segundo Desidério, essa foi uma iniciativa própria, pois “não havia uma igreja à frente deste “ponto de pregação”. Era um grupo que teve iniciativa própria, mas reconhecia a necessidade de uma legitimação: “precisávamos ter uma mãe”. Foi quando fizeram contato com um dos pastores da região, que na ocasião estava à frente de uma igreja já organizada em um bairro próximo. Este pastor aceitou assumir “pró-forma” a “maternidade” do grupo que vinha se reunindo por conta própria. Foi quando começaram a “busca por um terreno para a futura congregação e futura igreja”. O local encontrado era estratégico: “no final da rua principal do Parque Aeroporto, que também era onde terminava o bairro. Este ponto ficava de frente a esta longa avenida, de forma que quem estivesse entrando no bairro, logo avistaria a igreja”. Assim que terminaram as obras, transferiram-se para o local. “Não demorou muito em tornar-se congregação e em pouco tempo, em igreja”²⁸².

Quando questionado sobre o nome da igreja, se sempre teve o mesmo nome, Desidério disse que “não”. O nome original da igreja era Igreja Batista do Parque Aeroporto. Foi após a cisão da igreja e reingresso do “pastor” à igreja, que ele modificou o estatuto da igreja, e com

²⁸² O termo congregação é utilizado, às vezes, como bem observa Mendes (2011), nos diversos segmentos cristãos de forma diferente do formulado por Weber. No catolicismo, por exemplo, pode designar uma ordem religiosa institucionalizada ou algum tipo de comissão. No protestantismo, em duas múltiplas correntes, pode ser utilizado para uma pequena comunidade que ainda não tenha alcançado autonomia em relação a uma outra, maior (em geral chamada de “sede” ou “mãe”) (grifo nosso) pelos seus membros, e que, portanto, ainda não foi organizada regularmente como autônoma, isto é, juridicamente ou eclesiasticamente como “igreja” (Mendes, 2011, p.54).

isso trocou também o nome da igreja”²⁸³. A troca de nome só ocorreu após o pastor ter retomado suas atividades à frente da igreja. Portanto, não houve nenhum motivo doutrinário na primeira cisão. Desidério disse que “após dois anos da saída do pastor (...), o grupo pró-pastor consegue em assembleia bastante “acalorada” votação a favor do reingresso” do mesmo”. De acordo com Desidério, “mudanças significativas ocorreram após ele mesmo ter saído da igreja” (por ter se mudado de cidade). “A principal foi a mudança do Estatuto. Neste novo modelo de estatuto, a nova “Igreja Evangélica Reis dos Reis” (depois chamada Igreja Evangélica Batista Reis dos Reis) “passou a ser a matriz, tendo inclusive várias outras ‘filiais’.”, conforme determina a cartilha do movimento G12. Como este movimento já foi tratado no tópico anterior, deixarei subentendidas essas informações. A razão da mudança no estatuto, segundo Desidério, foi para “apropriar-se” do patrimônio da então igreja batista “(uma forma de vingança, já que não havia motivos doutrinários que justificassem essa “mexida” no estatuto”). Outro motivo, segundo Desidério, “pode ter sido o isolamento” sofrido pelo pastor, causado por outros pastores da região, que inclusive lhe haviam recomendado que não retornasse para a igreja, “sugerindo a ele, reiniciar um ministério em outro lugar”.

Esse tempo de crise²⁸⁴ foi decisivo para que o pastor da IBRR seguisse numa nova direção. Mas o que chama atenção nessa nova fase não foi a divisão em si da então Igreja Batista do Parque Aeroporto, mas os efeitos, ou seja, um “remanescente foi saindo aos poucos, na medida que aparecia algo do qual não concordavam”. Segundo Desidério, “o que resta dos antigos membros da igreja original, não mais que uma dúzia”. Além disso, diz Desidério: “perdemos tudo: os terrenos²⁸⁵, o templo, o nome, a comunhão. O que “sobrou foram ‘cacos’ espalhados por diversas igrejas Batistas de Macaé”.

²⁸³ A IBRR passou por uma cisão que resultou no afastamento temporário do pastor por recomendação da comissão formada por pastores da Associação Batista SERRAMAR e da Ordem de Pastores Batistas seção SERRAMAR, designada para avaliar o caso e “intervir no sentido de ajudar” conforme relato de um dos pastores contactados e entrevistados por mim.

²⁸⁴ Guardada as devidas proporções, Hervieu-Léger sugere que os movimentos carismáticos, principalmente os que aconteceram nos EUA no início do século XX, tem como determinantes “momentos de crise”. “A noção de ‘crise’, religiosa e social, é uma noção perigosa e difícil de manusear. Se definimos a modernidade, como propõe Marcel Gauchet, pelo ‘imperativo de mudança’, que torna o princípio organizador, a ‘crise’ é a condição estrutural da modernidade. Podemos admitir, portanto, que as conjunturas históricas específicas podem ser consideradas como constituindo-se de ‘picos de crise’, caracterizada às vezes por uma transformação rápida das condições materiais da vida, por uma refundação das instituições e das relações sociais, e por uma reviravolta profunda da realidade compartilhadas no seio de uma sociedade dada” (2004, p.208). Portanto, não seria de maneira alguma incoerente, uma aplicação ao caso ora analisado, ainda mais no contexto de Macaé, onde mudanças aconteciam de forma acelerada.

²⁸⁵ “As igrejas batistas se filiam em convenções regionais que por sua vez se ligam a convenções nacionais. A “forma de governo” dessas igrejas, numa linguagem teológica, é conhecida como “congregacional” e possui muitas variações. A forma predominante de “congregacionalismo” é aquela onde os membros de uma comunidade cristã local elegem o pastor e os diáconos responsáveis pela administração, mas conservam o poder

Esse caso típico do contexto batista (rachas, brigas) mostra o quanto as igrejas batistas (mesmo autônomas) possuem suas tensões em relação às suas instâncias representativas e internamente no sentido de seguir seu próprio caminho à parte de uma entidade que a represente. Além disso, neste caso específico, podemos presenciar mais uma vez o domínio através do carisma em vez de uma tradição, tal qual analisado por Weber em vários grupos religiosos. Todavia, a tensão entre os dois polos de legitimação é evidente: os que saem por não concordarem com o pastor carismático e os que ficam e lutam pela permanência do líder carismático. A transmissão religiosa acontece também em meio à tensão entre tradição e emoção. Neste caso, sai como “vencedor”²⁸⁶ o grupo que defende o poder legitimador do carisma; enquanto os que defendiam um “modo de crer” pela tradição se dispersaram buscando novas comunidades. Mais sobre essa tensão e também sobre os usos que se fizeram da tradição, veremos em outra entrevista.

Uma outra entrevistada foi ex-membro da IBRR. A esta personagem darei o nome de Joyce Amélia. Quando Joyce tornou-se membro da igreja, já havia acontecido a divisão. O percurso de Joyce até chegar à IBRR é relevante, para compreendermos parte do processo sobre o qual se dará sua adesão à IBRR, além das afinidades com a trajetória do “peregrino”, como propõe Hervieu-Léger (1999). Joyce nasceu em um “lar presbiteriano”, filha de presbítero e fundador da igreja. Sem “opção de escolhas”, foi “obrigatoriamente assídua em tudo que se dizia respeito à igreja” (presbiteriana). Quando tinha 14 anos de idade (aproximadamente), Joyce começou a fazer parte de uma igreja católica do seu bairro, Igreja Católica São José Operário, “onde, mesmo não acreditando em todos os rituais e crenças”, se “sentia muito à vontade devido a maioria desse grupo ser formada por todos os seus (grifo nosso) amigos de infância”, além do fato de que sua “avó sempre foi católica, e nas férias, frequentava a sua igreja”. Para Joyce, “os estudos da pastoral da juventude eram bem mais interessantes”, onde pôde “aprender muito”, até tornar-se “líder desse grupo jovem, com mais cinco jovens que formavam essa liderança”. Com o passar do tempo, Joyce sentiu-se no dever de “aprofundar mais nas doutrinas” e foi quando se deparou com as dúvidas: “comecei a ter muito atrito, não dava para ensinar o que eu nem acreditava...”. Com isso, Joyce resolveu que “melhor mesmo era sair” e como seu “pai já não (...) obrigava mais a ir à igreja, sentiu-se ‘livre’...”. Joyce passou um “tempo fora de qualquer igreja”, até vivenciar uma experiência religiosa, que trouxe uma nova direção à sua “peregrinação”. Foi quando se sentiu “tocada

para tomar decisões mais importantes, tais como eleições de líderes, venda e compra de imóveis etc” (Mendes, 2011, p.56).

²⁸⁶ “Vencedor” no sentido de ter ficado com o templo, com o pastor e sua visão, já que este era também, senão a principal, razão da disputa.

pelo Espírito Santo” e com “um desejo incontrolável de voltar para igreja”. O primeiro passo então foi pegar uma Bíblia, que achou na estante, e procurar uma igreja, “como não queria andar muito, entrei na mais próxima de casa, que era a Igreja Evangélica Batista Rei dos Reis”.

Perguntada se ocupou alguma função ou cargo na IBRR, Joyce disse que “fazia parte da organização de encontros denominados ‘Encontro com Deus’, sendo uma das 12 escolhidas para estar à frente junto a células de jovens, e participava, não como líder, de um grupo chamado J.E.C.A. (Jovens evangelizando com arte)”. Em seguida, perguntei sobre as mudanças ocorridas na IBRR e quais suas possíveis influências. Joyce respondeu que, quando começou a fazer parte da IBRR, “o pastor já havia vivido a experiência pentecostal” que “se deu após uma viagem à Argentina, onde ocorreu um grande movimento tido como pentecostal”. Sobre a dinâmica da IBRR, Joyce disse que:

a igreja além de explorar os dons do Espírito, havia também um despertar muito grande para missões e adoração, se formando uma aliança com alguns grupos e instituição missionária como JOCUM e Escola do Clamor pelas Nações. A igreja vivia um momento intenso e muito prazeroso de descobertas e crenças em tudo que se dizia respeito a poder e sobrenatural de Deus, todos passaram a crer e viver os dons do Espírito Santo e a dar importância real a sua presença, tendo como consequência muitas experiências e um crescimento imediato que infelizmente para alguns movidos por uma euforia.

Dito isto, Joyce reafirmou que isso só teve “início devido à experiência vivida pelo pastor da igreja”. Com dois meses frequentando e participando das atividades da igreja, Joyce e mais alguns outros membros da IBRR foram enviados para “fazer a Escola do Clamor pelas Nações”, onde residiu por 2 meses em Contagem, MG, “dedicando-se inteiramente aos estudos e trabalhos missionários realizados por essa escola”, até que, próximo ao término das aulas, receberam um telefonema do pastor da IBRR, informando que depois de participar de um encontro, “percebeu que talvez a igreja deveria tomar outra direção”. Tendo retornado para Macaé, Joyce declarou ter sido “intimada” a trabalhar no encontro G12, “mesmo sem saber do que se tratava muito bem”. Foi quando começou a estudar e aprender mais a respeito, adaptando-se à nova visão, “que, até então, não era a única”, pois mantiveram, por um bom tempo, a aliança com as escolas de missões e adoração e com a JOCUM²⁸⁷, onde participavam

²⁸⁷ Jovens com uma missão é uma Missão internacional e interdenominacional, empenhada na mobilização de jovens de todas as nações para a obra missionária. Fundada nos EUA, na década de 1960. No Brasil, as atividades foram iniciadas em 1975, pelo casal americano Jim e Pamela Stier, em Contagem, MG. Hoje a Missão conta com 53 Escritórios e Centros de Treinamento Missionário, espalhados por todas as regiões do Brasil. Disponível em: <http://www.jocum.org.br/quem-somos/os-fundadores/>. Acesso em: 11/07/2017.

de muitas clínicas pastorais. Foi quando “em certo momento, entendeu-se que deveríamos aderir somente ao método G12 e somente podíamos participar de congressos que fossem relacionados a este método”. Enfim, “todas as mudanças se deram a uma experiência pessoal de um líder, o que não dá para julgar que não tenha sido direção de Deus”. Sua experiência na IBRR não durou muito tempo. Desligou-se por vontade própria e insatisfação devido ao fato de que a “política entrou na igreja através da candidatura do pastor, e como em todas as experiências e visões, me envolvi como toda igreja. Mas não conseguia mais me sentir à vontade em uma igreja, onde o púlpito virou palanque, e as pregações, discursos e promessas de campanhas...”.

O percurso de Joyce até chegar a ser membro da IBRR é típico da metáfora do “peregrino”, cuja perspectiva procura identificar os processos da formação das identidades religiosas em um contexto de mobilidade. Retomando a respeito das características do peregrino, segundo Hervieu-Léger, podemos perceber, na última entrevista, alguns aspectos que endossam sua análise: prática voluntária e autônoma (“me senti livre”); variável (como frequentar uma igreja que não a dos pais e ter outras experiências em diferentes comunidades até se encontrar); individual (sua trajetória: embora tenha se dado em diferentes comunidades, quando percebeu que não era o que queria, tomou a decisão de sair ou ingressar em uma nova igreja); móvel e excepcional (foram três igrejas por onde passou, de diferentes doutrinas). Entretanto, a despeito do percurso de Joyce ter se dado individualmente, em alguns momentos, viu-se diante do domínio carismático. Segundo Weber:

O portador do carisma assume as tarefas que considera adequadas e exige obediência e adesão em virtude de sua missão. Se as encontra, ou não, depende do êxito. Se aqueles aos quais ele se sente enviado não reconhece sua missão, sua exigência fracassa. Se o reconhecem, é o senhor deles enquanto souber manter seu reconhecimento mediante “provas”. Mas, neste caso, não deduz seu “direito” da vontade deles, à maneira de uma eleição; ao contrário, o reconhecimento do carismaticamente qualificado é o dever daqueles aos quais dirige sua missão (1999, p.324).

Mas acontece que o êxito do líder carismático nem sempre conta com uma adesão total, principalmente se ele apresenta alguma instabilidade. Isso também acontece e tem, na modernidade religiosa, um fator preponderante, que é a autonomia do indivíduo que, embora escolha uma dentre outras opções religiosas, nem sempre se deixa regular por muito tempo, seja pelo poder tradicional, seja pelo poder do carismático. Assim que Joyce se deu conta de que seu líder não correspondia às suas expectativas iniciais, decidiu não continuar e procurou outra igreja. Esse comportamento é típico das comunidades emocionais, tais quais as pensadas

por Weber, que têm como componentes o “aspecto efêmero e a composição cambiante”. (Quaresma, 2005)

Como forma de investigar o que se passava com essas pessoas que deixaram a igreja e por que tomaram essa decisão, procurei um líder de outra comunidade, que recebeu uma média de 60 pessoas oriundas da IEBRR. Um número relativamente grande. Esse processo foi acompanhado pelo pastor Tomas. Segundo Tomas, essas pessoas “deixaram a IBRR pela mudança na liturgia e implantação da rede de Apóstolos vinda da Argentina”. Além disso, muitos alegavam que não concordavam com os “procedimentos de culto com ênfase na expulsão de demônios” e o pelo fato de “haver mais músicas do que Palavra e o volume alto das mesmas”. Neste caso, de acordo com as informações fornecidas pelo pastor Tomas, as alegações dos membros estão fundadas nas práticas tradicionais com as quais os batistas filiados à CBB compactuavam em certa medida: a centralidade das escrituras e uma liturgia racionalizada. Portanto, o que podemos verificar nesse estudo de caso é justamente a tensão entre uma transmissão que apela à tradição e a que apela à emoção; neste último caso, mediada pelo líder carismático.

Pelo menos três coisas chamam atenção nesse estudo de caso: a primeira diz respeito à dominação do líder carismático que inaugura no seio de uma igreja batista uma “modalidade de crer” menos afeita à tradição e mais emotiva, mediada pela sua própria experiência. Uma outra análise deste caso é que o fato de a igreja ter sido desligada de todas as instâncias representativas da CBB, inclusive a pedido do próprio pastor, manteve o nome depois de algum tempo sem ele. O que faz pensar que essa questão, embora tenha motivação imediata relacionada à “crise” e, conseqüentemente, à cisão, também demonstra uma “crise de identidade”. Reflexo do “imperativo de mudanças” causado pela modernidade tal qual define Gauchet, 1985 *apud* Hervieu-Léger (2004). Uma outra possível explicação tem a ver com o que Hervieu-Léger (2003) chama de “caixa de ferramentas simbólicas”, ou seja, a ação religiosa em relação à tradição não mais como molde, mas como objeto de interesse dos indivíduos ou instituições para se alcançar determinados fins. Se o nome representa a identidade de uma pessoa ou de um grupo, seja ele religioso ou não, qualquer mudança pode soar não só como uma incerteza, mas como um símbolo da mudança enquanto processo e não como algo definitivo. Além do mais, pode-se considerar o fato de que a tradição do nome (marca) ainda seja um recurso para uma legitimação que se dá mais pela aceitação social do que individual das crenças relativas a um corpo doutrinário.

Existe, claro, a hipótese de que a autonomia das igrejas batistas favoreça não só às rupturas, mas a uma continuidade das igrejas, que mesmo deixando a “tradição”, continuam

batistas. O que sustenta a hipótese sobre a qual este estudo tem se baseado, para compreensão da dinâmica dos batistas sintomatizada pelos números elevados em relação às demais igrejas históricas. Os batistas não são um bloco monolítico, mas sim heterogêneo e diversificado. Mesmo no seio de uma organização conservadora como a CBB.

Por fim, como ocorre nos novos movimentos religiosos, as inovações no meio batista têm sido mediadas pelos líderes e menos, pelos fiéis. Isto não quer dizer que os fiéis sejam os guardiões do que temos chamado de tradição. Não necessariamente. Com a concorrência no campo religioso, e a partir das diferentes modalidades de crer impactadas pela modernidade religiosa, os líderes das igrejas procuram agir como empreendedores em busca de inovações que tragam o retorno imediato (crescimento). Nesse momento, como assinalam Weber e Schumpeter (*apud* Martes, 2017), o aspecto institucional é duplamente fundamental para o empreendedor: seja pelo apoio, seja pela oposição. Inovação versus tradição.

Considerações finais

Neste capítulo, procurei, por meio da coleta de dados obtidos via internet, com observação participante e entrevistas semiestruturadas, responder às questões que envolveram mudanças na modalidade de crer entre os batistas a partir também das mudanças socioeconômicas que atingiram a cidade de Macaé-RJ e o campo religioso no sentido mais amplo. O lugar de onde surgem as mudanças é indissociável das transformações operadas. Por isso, um estudo sociorreligioso. Esses dados forneceram a base ou matéria prima para testar os conceitos e afirmações que fazem parte do pensamento hervieu-légeriano sobre a modernidade religiosa e seus efeitos, sobretudo em relação às igrejas que se pretendem (ou pretendiam) fiéis à transmissão de uma determinada tradição. Neste caso, procurei analisar os batistas, enquanto denominação centenária na cidade de Macaé-RJ, que não experimentou, durante mais de 50 anos, tantas mudanças quantas após o “fim da praga” de Motta Coqueiro, ou seja, a vinda da Petrobras e todo processo de modernização que a ela veio atrelado.

Nesse período os batistas cresceram acompanhando as mudanças da sociedade macaense e, como parte do seu projeto expansionista/missionário, implantaram novas igrejas em praticamente todos os novos bairros surgidos com o crescente e desigual processo de urbanização. Nesse afã de crescimento entre as igrejas históricas, destaquei, em especial, três igrejas: a SIB, a IBG e a IBRR, como estudo de caso. Essas três igrejas representam não só a complexidade do objeto em estudo, mais ainda revelam as tramas subjacentes ao crescimento de ambas e as rupturas geradoras de novas modalidades de crer, menos tradicional e mais emocional, mais peregrina e menos estática, mais “convertida” do que herdeira de uma

identidade histórica. Toda essa dinâmica batista, sempre no plural, traz como evidente o processo que Hervieu-Léger chamou de *bricolage*, ou seja, “os indivíduos fazem valer sua liberdade de escolha, cada qual retendo para si as práticas e as crenças que lhe convém” (2008, p.43). Nesse sentido,

“o significado atribuído a essas crenças e a essas práticas pelos interessados se afasta, geralmente, de sua definição doutrinal. Elas são triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de correntes de pensamento de caráter místico ou esotérico” (2008, p.43).

Nos casos analisados, esse afastamento, do ponto de vista sociológico, fica evidenciado pelas medidas disciplinares operadas pela CBB, para conservação de uma suposta identidade batista, que resultou apenas no desligamento burocrático da lista de igrejas cooperadoras, sem que isso afetasse, na linguagem jurídica, a “Razão Social” ou “Nome Fantasia”. Na modernidade religiosa, o “indivíduo”, tal qual “celebrado”,²⁸⁸ historicamente pelos batistas filiados à CBB, volta à cena não mais como doutrina, mas como ator e protagonista de sua própria fé.

²⁸⁸ A celebração do indivíduo (1996) é título do livro de Israel Belo de Azevedo, líder e pastor batista, que faz uma análise descritiva da formação do pensamento dos batistas no Brasil e suas origens na Inglaterra e EUA.

CONCLUSÃO

Os batistas no Brasil são plurais. O que isso significa? Em primeiro lugar, os batistas não são os únicos que se caracterizam pela dinâmica plural de manifestações e modalidades de crer. Em segundo lugar, os batistas destacam-se entre outras igrejas protestantes históricas pela sua capacidade de diálogo com as inovações no cenário evangélico, em especial pela forte assimilação das práticas pentecostais e pelo empreendedorismo característico do sistema capitalista, que tanto fornece as bases de funcionamento para muitas dessas correntes em disputa no campo religioso, quanto tem como pressuposto a oposição entre tradição x inovação. A tradição não desaparece num todo; no entanto, a eficácia da transmissão, que por sua vez é a capacidade de gerar pertenças a uma determinada linhagem religiosa, e isso implica fidelidade à tradição e adesão de novos adeptos que encontram sentido nessa explicação ou “teodiceia” conforme Berger (1985), que só se mantem “viva” e competitiva mediante mudanças nos meios de transmissão. O que está em jogo são os meios pelos quais ocorrem a transmissão e a construção de identidades. Essa foi a dinâmica investigada.

A dinâmica socioreligiosa dos batistas pôde ser compreendida a partir de alguns momentos e elementos chaves: uma pluralidade acentuada pela autonomia das igrejas; a prioridade dada a uma evangelização “agressiva”, ainda que com traços de uma religião civil norte-americana, forte na metade do século XX e nos primeiros anos da segunda metade do século XX; o crescimento dos pentecostalismos como concorrente e forte aliado para o crescimento dos batistas em diferentes frentes; o momento histórico e social que o Brasil atravessava, com o processo de modernização e urbanização em alta, como bem representado no caso de Macaé-RJ, após a instalação da Petrobras na década de 70; as estratégias de líderes empreendedores e carismáticos que trouxeram às suas comunidades inovações e novos meios ou modalidades de crer, menos preocupados em dar continuidade a uma linhagem crente e mais afeitos às emoções e *bricolages*. Nos últimos quarenta anos, os batistas passaram por um processo de recomposição daquilo que, pelo entendimento de Danièle Hervieu-Léger (1999; 2000), trata-se de uma “tensão” ou “desestruturação” dos “eixos” de identificação, quando o “eixo cultural”, responsável pela transmissão de uma memória, foi aos poucos sucumbindo ao “eixo emocional”.

Citando Balandier, Hervieu-Léger diz que “a continuidade não implica, neste caso, em permanência nem em estabilidade. Muito pelo contrário, em todas as sociedades a continuidade se assegura em e pela mudança” (2000, p.40). Nesse sentido, afirmamos que entre os batistas se deram, ainda que de forma velada nos grupos mais conservadores como os

batistas da CBB, mais às mudanças que outras igrejas protestantes históricas. Não digo que estas não mudaram, porque seria ingênuo da minha parte; no entanto, interessa saber as formas como reconhecem e avaliam essas mudanças. Os batistas, a despeito da sua pluralidade e diversidade, são autônomos e não possuem uma estrutura piramidal como se vê em igrejas como a presbiteriana (mesmo nas suas divisões), nas igrejas metodistas (mesmo nas suas divisões) e nas igrejas luteranas (mesmo nas suas divisões). Mesmo quando um órgão representativo se alvora no sentido de exercer o controle, como no caso dos batistas da CBB, sempre haverá batistas que seguirão “carreira solo” e não deixarão de ser batistas por deixarem a CBB, como vimos nos exemplos das igrejas em Macaé-RJ.

À guisa de conclusão, haja vista as análises das igrejas selecionadas em Macaé-RJ e sua transmissão religiosa menos devedora ao sentido proporcionado por uma linhagem crente, ainda que mantendo o nome batista em seus estatutos e fachadas, arrisco, visando futuras análises, uma noção ampliada da religião como vista em Danièle Hervieu-Léger. Esta precisará de maiores argumentos e aqui há apenas uma conotação introdutória a partir da noção de religião como meio de transmissão e perpetuação da memória de um acontecimento fundador original, através de uma “linhagem religiosa” ou “linha crente” e das transformações que a mesma experimenta numa sociedade governada pelo imperativo de mudança. Chamo essa noção ampliada ou avanço a partir do pensamento de Hervieu-Léger de Religião *retrô*. Na França, a palavra “*rétro*” é uma abreviação para *rétrospectif* e virou moda cultural. O impacto desse modismo “*rétro* francês” da década de 1970 foi reavaliado nos cinemas e em novelas e teve por tema a conduta dos civis franceses durante a ocupação nazista. Aplicado ao que pode ser chamado de moda nostálgica francesa, o termo *rétro* passou então a ser uma recordação desse mesmo período²⁸⁹.

Na academia, foi o sociólogo e teórico francês, Jean Baudrillard (1994), quem descreveu “*rétro*” como uma desmitologização do passado, distanciando do presente às

²⁸⁹ I. – *Adj.* Qui imite, évoque ou exalte les mœurs et la mode d'une époque du passé récent (par exemple les « années folles », les « années trente », etc.). Film, langage rétro; chanteuse rétro; mode rétro. L'image [dans Spermula] est belle, assurément. D'une beauté cultivant le raffinement rétro des années 1925, style « l'Inhumaine » de Marcel L'Herbier (Le Nouvel Observateur, 5 juill. 1976, p. 61, col. 1). « Rétro » et passéiste, mais tout à fait attendrissant, cet album fait revivre les métiers traditionnels des jardins publics (*Le Point*, 6 févr. 1978, p. 29, col. 2). Rem. L'accord au plur. reste rare: De séduisantes étiquettes autocollantes pour personnaliser livres et cahiers. Nous avons choisi huit modèles romantiques, classiques, rétros ou rigolos (*Elle*, 11 sept. 1978, p. 134). II. – Substantif A. – masc. sing. Mode, style rétro. Avec Jules Verne et la comtesse de Ségur, il [« Le Tour de la France par deux enfants », paru en 1877] figure au rayon de ces classiques du rétro dont la magie a traversé victorieusement trois générations (*L'Express*, 8 août 1977, p. 27, col. 1). B. – Personne qui aime, qui adopte la mode, le style rétro. Les rétro, eux, se penchent sur le style interplanétaire, en vogue il y a dix ans (*L'Express*, 29 déc. 1979, p. 58, col. 3). Disponível em: <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/r%C3%A9tro>. Acesso em: 20/07/2017.

grandes ideias que levaram a “idade moderna”, ou seja, um passado fora do seu contexto²⁹⁰. O sociólogo francês acredita que essa explosão *retrô* que vivemos tem a ver com um grande trauma causado pela enorme perda de fortes referenciais. Vive-se atualmente uma espécie de vácuo e qualquer coisa é válida para sair dele, mesmo que seja através da simulação de um passado (Garcia, 2011)²⁹¹. O sentido deste passado no presente não tem a função de determinar o comportamento e escolhas. O passado é praticamente decorativo. Essa memória que ressurge possui consequências mercadológicas: o passado está vendendo mais que o futuro. Observamos a comercialização de passado e isso fica evidente nos filmes de Quentin Tarantino. Seus filmes são como indústrias de memória, arquivos da história do cinema (Garcia, 2011). O uso do *retrô* possui também uma relação com a noção de indústria cultural, desenvolvida por Adorno e Horkheimer (1991). Para eles a arte havia se transformado em consumo industrializado e, como tal, padronizado, como tabletes de chocolate ou qualquer outro tipo de produto da indústria (Garcia, 2011). Em se tratando de religião, essa tendência *retrô* pode explicar, por exemplo, a manutenção de uma “identidade fachada” ou mesmo a permanência de igrejas históricas como as batistas, em meio a uma realidade governada pelo “imperativo de mudança” e pela pós- tradicionalização comungada com práticas de *bricolage* realizada tanto por líderes carismáticos e empreendedores quanto pelos próprios fiéis que acolhem as mudanças. Uma religião *retrô* é aquela que faz uso do passado como estratégia ou instrumentalização visando a venda, isto é, um maior volume de compradores. Se o campo religioso é um campo de disputas e de “modalidades de crer” que se modificam constantemente e se misturam, vale quase tudo para não perder a clientela, até mesmo o resgate meramente simbólico do passado. Para quem participa desse dinamismo interessa menos o que o passado oferece enquanto sentido e mais os usos que se pode fazer dele, como “caixa de ferramentas simbólicas” nas quais os sujeitos modernos escolhem livremente, sem que isso signifique necessariamente que se reconheçam naquela visão integrada de mundo” (Hervieu-Léger, 1997).

²⁹⁰ BAUDRILLARD, J. Simulacros e Simulação. Lisboa, Relógio d’Água, 1991.

²⁹¹ GARCIA, Janaina Pires. O passado fora do seu contexto: a estética *retrô* no cinema. Disponível em: http://www.educacaopublica.rj.gov.br/cultura/cinema_teatro/0076.html. Acesso em: 20/07/2017. Cf. BAUDRILLARD, Jean. Simulacra and simulation. Michigan: The University of Michigan Press, 1994.

BIBLIOGRAFIA:**Protestantismo no Brasil, História e Pensamento**

ALENCAR, Gedeon Freire de. Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos. – 2013.

_____. Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

ALVES, Rubem. Dogmatismo e Tolerância. Edições Loyola, São Paulo, 2004.

BASTIAN, Jean-Pierre. Historiad el protestantismo en América Latina. México: Casa Unida de Publicaciones, 1990.

_____. Le protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique. Genève, Ed. Labor et Fides, 1994.

CAMARGO, Cândido P. F. de. Católicos, protestantes, espíritas. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, L. S. A identidade protestante tradicional: desafios da secularização e do crescimento do pentecostalismo brasileiro, pp. 215-235. In: Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas. (org.) Zwinglio Mota Dias, Rodrigo Portella e Elisa Rodrigues. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

_____. A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro. Meio ambiente e religiosidade protestante. Ano 2 - Nº 6. Janeiro de 2008

_____. (Org.). Na Força do Espírito- os pentecostais na América Latina, um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Editora Pendão Real, 1996.

_____. Pentecostalismo, conversão e construção de laços sociais no Brasil. *Estudos de Religião*, v. 16, n. 22, p. 85-109, 2002, à p. 87L.

_____. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.504-533, jul./set. 2011 - ISSN: 2175-5841.

DREHER, Martin N. (Org.). Imigrações e história da igreja no Brasil. Aparecida: Editora Santuário, 1999.

DUARTE, Leila Menezes. Em busca de identidade social: a saga dos primeiros protestantes no Rio de Janeiro (1859-1917). 1996. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais), Rio de Janeiro, 1996.

ENCYCLOPÉDIE DU PROTESTANTISME, sous la direction de P. Gisel, Paris, Cerf - Genève, Labor et Fides, 2006.

FERNANDES, Rubem Cesar (et al.). Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política. – Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FERREIRA, João Cesário Leonel (org.). Novas Perspectivas Sobre o Protestantismo Brasileiro. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

LÉONARD, Émile G. O protestantismo brasileiro. Estudo de Eclesiologia e História Social. São Paulo, ASTE, 2002.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995.

_____. A crise no culto protestante no Brasil. In: O culto protestante no Brasil. São Bernardo do Campo, Metodista, 1985.

_____; FILHO, Prócoro Velasques. Introdução ao Protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola/ Ciências da Religião, 2. ed. 2002.

NIEBUHR, H. Richard. As origens sociais das denominações cristãs. Tradução de Antônio Gouvêa Mendonça. São Paulo: ASTE / Ciências da Religião, 1992.

PIEDRA, Arturo. Evangelização Protestante na América Latina. Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante. São Leopoldo; Quito: Sinodal; Clai, 2008.

REILY, Dukan. História Documental do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 2001.

RIBEIRO, Boanerges Ribeiro, Protestantismo no Brasil monárquico. São Paulo: Pioneira, 1973.

RIVERA, Paulo Barrera. A reinvenção de uma tradição no protestantismo brasileiro: a Igreja Evangélica Brasileira entre a Bíblia e a Palavra de Deus. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 78-99, setembro/novembro 2005

_____. Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina. São Paulo, Olho D'água, 2010.

_____. Desencantamento do mundo e Declínio dos compromissos Religiosos. A transformação Religiosa antes da pós-modernidade. Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 4, n. 4, p.87-104, out 2002

ROLIM, F.C. Pentecostais no Brasil; uma interpretação sócio religiosa. Petrópolis, Vozes, 1985.

SWATOWISKI, Claudia Wolff. Dinâmicas espaciais em Macaé: lugares públicos e ambientes religiosos. In: ALMEIDA, Ronaldo; MAFRA, Clara (orgs). Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009, pgs. 51-68.

_____. Igreja Universal na Capital Nacional do Petróleo: uma etnografia sobre as dinâmicas da comunicação de massa 'a serviço de Deus', PPCIS/UERJ, defendida em 2006.

WILLAIME, J-P. La précarité protestante: sociologie du protestantisme contemporain. Genève, Labor e Fides, 1992.

_____. Sociologie du protestantisme. PUF, 2005.

VIEIRA, Pedro. O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil. Brasília: EdUnb, 1980.

WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Batistas, História e Pensamento

ALIANÇA DE BATISTAS DO BRASIL. Quem somos. Disponível em: <http://www.aliancadebatistasdobrasil.com/p/quem-somos.html>. Acesso em: 30/03/2017.

ALMEIDA, Luciane Silva de. “O comunismo é o ópio do povo”: Representações dos Batistas sobre o comunismo, o ecumenismo e o Governo Militar na Bahia (1963 – 1975). Feira de Santana, UEFS, 2011. (Dissertação de Mestrado)

ALVARENGA, Leonardo G. “O povo livre do Senhor”: liberdade de consciência e instituição religiosa: tensões e contradições ocorridas na denominação batista / Leonardo Gonçalves de Alvarenga. São Bernardo do Campo, 2005.

AZEVEDO, Israel Belo. A Celebração do Indivíduo. A Formação do Pensamento Batista brasileiro. Piracicaba-SP; São Paulo: Editora Exodus; Editora UNIMEP, 1996.

_____. As cruzadas inacabadas. Rio de Janeiro: Gêmeos, 1980.

BAKER, R.A. Los bautistas em la historia. Trad. MOORE, R.C. 1. ed. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1985.

BATISTAS ESLAVOS EM CURITIBA: RELIGIÃO E ETNICIDADE. Revista Vernáculo, n. 23 e 24, 2009. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/download/20862/13880>. Acesso em: 24/03/2017.

BATISTAS REGULARES (Quem somos). Disponível em: <https://batistaregular.wordpress.com/quem-somos/>. Acesso em: 14/10/2016.

BEYER, Peter. Global migration and the selective reimagining of religions. Horizontes antropológicos. vol.4 no.8 Porto Alegre June 1998.

BRETONES, Lauro. Roteiro dos batistas. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1948.

CASTRO, Alexandre de Carvalho; DUSILEK, Sérgio Ricardo Gonçalves e SILVA, Clemir Fernandes. A igreja de farda: batistas e a Ditadura civil-militar. Estudos Teológicos São Leopoldo v. 57 n. 1 p. 192-212 jan./jun. 2017. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/2958/pdf.

_____; DUSILEK, Sérgio R.G. SILVA, Clemir Fernandes. Identidade Social, mídia televisiva e construção histórico-cultural da memória coletiva: o caso de um movimento sócio religioso no Brasil. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36 (1), 2016, vol.36, n.1, pp.74-102. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872016000100074&script=sci_abstract&tlng=pt.

COMUNHÃO REFORMADA BATISTA NO BRASIL. Disponível em: <http://crbb.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 18/10/2016.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA - CBB. Declaração Doutrinária da CBB. Rio de Janeiro: JUERP, 1986

CONVENÇÃO BATISTA PIONEIRA DO SUL DO BRASIL. Os pioneiros 1910-2010: 100 anos de história da Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil. Curitiba: Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil, 2010.

CONVENÇÃO DAS IGREJAS BATISTAS INDEPENDENTES. Disponível em: <http://www.cibi.org.br/quem/16-nh>. Acesso em: 24/04/2017.

CRABTREE, A. R. História dos batistas do Brasil. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

DUSILEK, Darci. Oásis no deserto. A denominação batista em revisão. Análises e propostas. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. A identidade batista e o espírito da modernidade. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia*, 2005.

_____. A produção de sentido no âmbito religioso: o modo de subjetivação batista. *Protestantismo em revista*, São Leopoldo: EST, vol. 1, jan./dez., 2002, p. 6-30.

EU SEI O QUE É UM (BATISTA) FUNDAMENTALISTA - PORQUE JÁ FUI UM. Disponível em: <https://peroratio.blogspot.fr/2014/05/2014506-eu-sei-o-que-e-um-batista.html>. Acesso em: 26/04/2017.

FAVELAS CRESCERAM MAIS NO INTERIOR DO QUE NA REGIÃO METROPOLITANA. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/favelas-creceram-mais-no-interior-do-que-na-regiao-metropolitana-3518374>. Acesso em 21/03/2016.

FERREIRA, Ebenézer Soares (Org.). Repensando a denominação batista brasileira. Rio de Janeiro: ABIBET, 1998

_____. Um povo chamado batista: história e princípios. Recife: KairósEditora, 2010.

_____. Comentários à declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira. Rio de Janeiro: Tempo de Colheita, 2009.

_____. História dos Batistas Fluminenses. Rio de Janeiro: Edição do Autor, s.d.

HEWITT, Martin D. Raízes da Tradição Batista. IEPG. 1993.

HISTÓRIA DOS BATISTAS NACIONAIS. Disponível em: <http://cbn.org.br/downloads/historiadosbatistasnacionais.pdf>. Acesso em 14/10/2016.

IGREJA BATISTA DA FONSECA. Nossa História. Síntese Histórica – 70 Anos. <http://www.ibfonseca.org.br/a-igreja/nossa-historia>. Acesso em: 24/03/2017.

IGREJA BATISTA GETSEMANI: 12 horas de louvor e adoração. Disponível em: <http://www.odebateon.com.br/site/noticia/detalhe/8123/igreja-batista-getsemani-macae-12-horas-de-louvor-e-adoracao>. Acesso em: 03/03/2017.

_____. História da Igreja. Disponível em: <http://igrejagetsemanimacae.wixsite.com/getsemani/historia>.

IGREJA BATISTA RENOVADA (A história da Nossa Igreja). Disponível em: <http://igrejabatistanet.com.br/novo/2015/08/30/a-historia-da-nossa-igreja/>. Acesso em: 14/10/2016.

IGREJA DA CIDADE EM SÃO JOSÉ DOS CAMPOS. Disponível em: <http://igrejadacidade.net/sobre/>. Acesso em 27/03/2017.

IMPACTO – REALIDADE BATISTA. Conselho de Coordenação da Convenção Batista Fluminense, Niterói-RJ, 2001.

LANDERS, John. Teologia dos princípios batistas. Rio de Janeiro: Juerp, 1986.

LANGSTON, A.B. O princípio do individualismo em suas expressões doutrinárias ou um exame dos alicerces das crenças batistas. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1933.

LIMA, D. S. Doutrinas fundamentais dos batistas. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista.[195?].

LOPES, Luciano. O povo batista e seus ideais. Rio de Janeiro, 1960.

LUMPKIN, William L. Baptist Confessions of Faith. Valley Forge, United States of America: Judson Press, 1969.

MAIS DA HISTÓRIA DOS BATISTAS DA LETÔNIA. Disponível em: <https://rionovo.wordpress.com/1992/07/11/breve-historico-dos-batistas-da-letonia/>. Acesso em 14/10/2016.

MESQUITA, Antonio Neves. História dos Batistas do Brasil de 1907 a 1935. Rio de Janeiro: batista, 1971.

MULLINS, E.Y. Os axiomas da religião; uma nova interpretação da fé batista. Tradução de J.W. Shepard. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1955.

NETO, L. L. Teorias sobre crescimento da igreja: uma análise crítica na perspectiva missiológico-pastoral (2002). Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/278/teorias-sobre-crescimento-da-igreja>. Acesso em: 27/03/2017.

NILSON FANINI. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Nilson_Fanini. Acesso em: 27/03/2017.

NOVAES, Carlos Cesar Peff. Vocação para a intolerância: controvérsias e cisões na história dos batistas. In: PINHEIRO, Jorge & SANTOS, Marcelo (Orgs.). Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 9-12.

NOSSA HISTÓRIA. Disponível em: <http://www.batistas.com/institucional/nossa-historia>. Acesso em: 13/10/2016.

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.

_____. História dos Batistas – Início – Brasil. Roteiro Cronológico. 2003

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. Fagulhas e tochas na história batista: assuntos controversos. Recife: Kairós Editora, 2012.

_____. Protestantismo. In: BOTELHO FILHO, Fernando (org.), Dicionário Brasileira de Teologia. São Paulo: ASTE, 2010.

_____. Perseguidos, mas não desamparados: 90 anos de perseguição religiosa contra os batistas brasileiros (1880-1970). Rio de Janeiro: JuERP, 1999.

OS BATISTAS NACIONAIS (SÍNTESE HISTÓRICA). Disponível em: <http://www.ibnbutanta.com.br/a-convencao-batista-nacional-cbn>. Acesso em: 03/05/2017. Cf, Tognini, Enéas & Almeida, Silas L. de. História dos Batistas Nacionais. Brasília: Lerban, 2007.

PEREIRA, José dos Reis (da Silva). Histórias dos batistas no Brasil. 3. ed. ampliada e atualizada – Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

PEREIRA, Reinaldo Arruda. Igreja Batista da Lagoinha, trajetória e identidade de uma corporação religiosa em processo de pentecostalização. São Bernardo do Campo, SP, 2011.

PIONEIRA (Quem somos). Disponível em: <http://www.pioneira.org.br/quem-somos-ob10t>. Acesso em: 13/10/2016.

PY, Fabio Murta de Almeida. Lauro Bretones, um protestante heterodoxo no Brasil de 1948 à 1956. Tese de Doutorado - Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Teologia, 2016.

_____. Convenção Evangélica expulsa igreja que permitia batismo de LGBTs. <http://carosamigos.com.br/index.php/colunistas/188-fabio-py/7350-convencao-evangelica-expulsa-igreja-que-permitia-batismo-de-lgbts>. Acesso em: 01/05/2017.

ROCHA, Márcio José de Oliveira. Identidade batista, poder e interdependência social.(?) 2012.

RODRIGUES, Elisa. Os batistas no Brasil: mitos de origem, ênfases teológicas e novas tendências. In: DIAS, Zwinglio Mota, RODRIGUES, Elisa & PORTELLA, Rodrigo (Orgs.). Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 149-166

SANTOS, Marcelo. Raízes históricas e teológicas dos batistas: de onde viemos? In: PINHEIRO, Jorge & SANTOS, Marcelo (Orgs.). Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 13-50.

_____. O marco inicial batista: uma discussão historiográfica sobre os primórdios do trabalho batista no Brasil. Rio de Janeiro: Convicção, 2011.

_____. O marco inicial batista: história e religião na América Latina a partir de Michel de Certeau. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.

SILVA, Eder José de Melo. A Convenção Batista Nacional e a dicotomia entre a modernidade e a pós-modernidade. Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano VII, n. 35, 2011.

SILVA, Elizete da. Os batistas no Brasil. In: SILVA, Elizete da, SANTOS, Lyndon de Araújo & ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). “Fiel é a palavra”: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS, 2011, p. 283-332

_____. Mesa-Redonda – Um Olhar Evangélico Sobre O Golpe De 1964 - Comunicação – Os Batistas E O Governo Militar: Deus Salve A Pátria, 2008. Disponível em: <http://xa.yimg.com/kq/groups/20486128/1475615586/name/OS+BATISTAS+E+O+GOV ERNO+MILITAR+Definitivo.doc>. Acesso em: 22/07/2014.

SILVA, Roberto do Amaral. Princípios e doutrinas batistas. Os marcos de nossa fé. Rio de Janeiro: Juerp, 2007.

TOGNINI, Enéas. (1993). História dos batistas nacionais. Brasília: LERBAN.

_____; ALMEIDA, Silas L. (2007). História dos batistas nacionais. Brasília: LERBAN.

WALLACE, O.C.S. O que crêem os batistas. Trad. Ricardo Pitrowsky. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1943.

YAMABUCHI, Alberto Kenji. A voz paradoxal de uma mulher no debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil. In: PINHEIRO, Jorge & SANTOS, Marcelo (Orgs.). Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 51-79.

_____. O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980. Tese de Doutorado. (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo). São Bernardo do Campo: UMEESP, 2009.

Documentos batistas

CARROL, J.M. O rastro de sangue. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, [195?].

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. Quem somos. www.batistas.org

DECLARAÇÃO DE FÉ DAS IGREJAS BATISTAS INDEPENDENTES - CIBI- CIBIESP. Disponível em: <http://www.cibiesp.org/quem-somos/declara%C3%A7%C3%A3o-de-f%C3%A9.html>. Acesso em: 03/05/2017.

FERREIRA, Ebenézer Soares. Manual da Igreja e do obreiro. Juerp, 1995.

GINSBURG, Salomão. Um judeu errante no Brasil. Tradução de Manoel Avelino de Souza. Casa Publicadora Batista, Rio de Janeiro, 1946.

LIVRO DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, 2011. 91ª Assembleia Anual da CBB.

LIVRO DE ATAS DO CONSELHO DA SIB – 04/03/89 a 19/07/2000.

MISSÃO, VISÃO E VALORES. Disponível em: <http://www.batistas.com/institucional/missao-visao-e-valores>. Acesso em: 17/11/2016.

PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE MACAÉ. Disponível em: <http://pibmacae.org.br/sobre-nos/>. Acesso em: 11/04/2017.

TRADICIONALISMO. Boletim Informativo: Segunda Igreja Batista de Macaé. Ano XVIII – 19 de maio de 1996, nº 20.

Jornal Batista:

Jornal Batista, de 02 de julho de 1894.

Jornal Batista, 16 de janeiro de 1910.

Jornal Batista, ed. 49, de 4 de dezembro de 1919, p.6.

Jornal Batista, ed. 50, dezembro de 1919, p.2.

Jornal Batista, 26 de junho de 1960.

Jornal Batista, nº 49, de 7 de dezembro de 1980.

Jornal Batista, ed. 1, de 3 de janeiro de 1982.

Jornal Batista, ed.26, de 26 de junho de 1960.

Jornal Batista, ed.1, de 4 de janeiro de 1962.

Jornal Batista, de 9 de março de 1963, p.4

Jornal Batista, 29 de junho de 1963.

Jornal Batista, ed. 24, de 15 de julho de 1963

Jornal Batista, ed. 41, de 12 de outubro de 1963.

Jornal Batista, ed. 42, de 19 de outubro de 1963, p.4.

Jornal Batista, ed.51, de 21 de dezembro de 1963.

Jornal Batista, ed. 5, de 1 de fevereiro de 1964.

Jornal Batista, ed.49, dezembro, 1965, p.3

Jornal Batista, “A data do centenário”, 1968, p.3

Jornal Batista, Ed. 49, de 7 de dezembro de 1980, p.12.

Jornal Batista, de 30 de outubro de 2000, p.2.

SOREN, João Filson. A origem dos batistas em Jesus. In: O Jornal Batista. N.54, Rio de Janeiro, 1946, p.34-37.

O centenário dos Batistas Brasileiros. Jornal Batista, 1982, ed. 1, de 3 de janeiro de 1982.

Bibliografia Geral

A MALDIÇÃO DO PETRÓLEO. Disponível em:
<http://vejario.abril.com.br/materia/cidade/violencia-macaee>. Acesso em 29/08/2016.

ACQUAVIVA, Sabino; Pace, Enzo. La sociologie des religions: problèmes et perspectives. Traduction de l'italien par Patrick Michel. Les Éditions du Cerf, Paris, 1994.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Os pensadores. Textos Escolhidos. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ALMEIDA, Priscila Gontijo Aguiar. Investigando a injustiça ambiental no Brasil: conflitos ambientais e riscos à saúde nos Bairros Nova Holanda e Nova Esperança no Município de Macaé-RJ. IFF – Instituto Federal Fluminense-Programa de Pós-Graduação em Engenharia Ambiental - Modalidade Profissional, Macaé, 2010.

ALMEIDA, R. MAFRA, Clara (Orgs.). Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

ALTMANN, Walter. Censo IBGE 2010 e religião. Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1122-1129, 2012.

AMANTINO, Marcia; RODRIGUES, Cláudia; ENGEMANN, Carlos; FREIRE, Jonis. (Orgs) Povoamento, catolicismo e escravidão na antiga Macaé (séculos XVII ao XIX). – Rio de Janeiro :Apicuri, 2011.

ANDRADE, Eliana Santos. Na Igreja, nas Casas e nas Ruas: Estratégias de Expansão e Participação na Visão Celular no Governo dos 12. Grupo de Pesquisa: Protestantismos e Pentecostalismos. Universidade Federal da Bahia, 2008. Disponível em:
<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/andrade-eliana.pdf>. Acesso em: 27/04/2017.

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexiones sobre El origen y ladifusión Del nacionalismo. Fondo de Cultura, México, 1993.

ANRJ. Mesa da Consciência e Ordens. Códice 26, vol. 7, nº. 851, p. 123v: *Op.cit.*, e ACMRJ. Associação Religiosa. Caixa 266, notação 398: Irmandade de Santana na Capela de São João Batista - Macaé.

ARAÚJO, Faber Paganoto. Migrantes Ricos e Migrantes Pobres: As Heranças da Economia do Petróleo em Macaé. Monografia submetida ao Departamento de Geografia da Universidade Federal do Rio De Janeiro, 2005.

ARAÚJO, Isabel. É de arrepiar! Escola em Macaé vive assombrada por fantasma. *Jornal Expresso da Informação*. 23/04/2009. Ano IV, nº 816, pp. 1-3.

ARAÚJO, James Amorim. Sobre a cidade e o urbano em Henri Léfèbvre. *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, Nº31, pp. 133 - 142, 2012.

ASSMANN, J. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

AUBRÉE, Marion. A penetração do protestantismo evangelizador na América Latina. *Comunicações do ISER*, nº 23 (Ano 5), dezembro de 1988, Rio, p.35-44.

_____. L'étude des protestantismes brésiliens: du "désenchantement du monde" au "polycentrisme du mal". publié en espagnol : "El estudio de los protestantismos brasileños : del "desencantamiento del mundo" al "policentrismo del mal" (in) N. da Costa, V. Delecroix, E. Dianteill (orgs.) : *Interpretar la modernidad religiosa : Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, éd. del CLAEH, Buenos-Aires, 2007.

AZRIA, Régine et HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Dictionnaire des faits religieux*. Quadrige: PUF, 2010, p. 101-103.

BALANDIER, G. *Le désordre. Éloge du mouvement*. Paris: Fayard, 1988.

BANDEIRA, Moniz, *Presença dos Estados Unidos no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1973

BARROZO, Victor Breno Farias. *Modernidade religiosa: memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

BARUQUI, Solange Silva Carvalho. *A cidade formal e a cidade informal em Macaé: uma análise do crescimento habitacional da década de 90*. Dissertação de Mestrado para a UCAM CAMPOS, Mestrado em Planejamento Regional e Gestão de Cidades. Campos, 2004.

BASTIAN, J.P. (org.): *Amérique latine – Europe latine, la modernité religieuse en perspective comparée*, éd. Karthala, Paris, 2001.

BASTIDE, Roger. *Elementos de sociologia religiosa*. São Bernardo do Campo: IEPG, 1990.

_____. *Les Amériques noires*. Payot, Paris, 1967.

BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70 LDA, 2011.

_____. *Simulacra and simulation*. Michigan: The University of Michigan Press, 1994.

_____. *Simulacros e Simulação*. Lisboa, Relógio d'Água, 1991.

BERGER, P & LUCKMANN, T. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 1973 (1ª. ed.).

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

- BERGSON, Henri. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, PUF, Paris, 1946.
- BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2001.
- BEULKE, Dorival R. A Conferência do nordeste em 1962. In: RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos; CUNHA, Magali de Nascimento (orgs.), *As igrejas e as mudanças sociais: 50 anos da Conferência do Nordeste*, São Bernardo do Campo: Editeo e Aste, 2012,
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti, ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Orgs.). *O Censo e as Religiões no Brasil*. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Reflexão, 2014.
- BINGEMER, Maria Clara L (org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 2003.
- BOFF, Leonardo. *A Águia e a Galinha*. Petrópolis: Vozes, 14ª edição, 1998.
- BONATO, Massimo. *Igreja Católica e Modernização Social – A crise do catolicismo a partir da experiência missionária de um grupo de jovens italianos em Belo Horizonte nos 1960*. Tese defendida – Universidade de São Paulo – Orientador Reginaldo Prandi. 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 7.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BRANDÃO, Carlos R. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. Ed. Brasiliense, 1986.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *A política dos outros. O cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. Ed. Brasiliense, 1984.
- CALHOUN, C. (ed.) *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge & Oxford: Blackwell, 1994.
- CARLES, Pierre. *La sociologie est un sport de combat (Pierre Bourdieu)*. Film produit par Véronique Frégosi et Annie Gonzales, 2001.
- CASTELLS, Manuel. *A questão urbana*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. *O poder da identidade*. – São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo, Paz e Terra, 1982.
- CASTRO, Alexandre de C. *A sedução da Imaginação Terminal: Uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano*. Rio de Janeiro: IERSAL, Horizontal Editora e Consultoria Ltda, 2003.

CASTRO, Alexandre de C; DUSILEK, Sérgio R.G. SILVA, Clemir Fernandes. Identidade Social, mídia televisiva e construção histórico-cultural da memória coletiva: o caso de um movimento socioreligioso no Brasil. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36 (1), 2016. p. 74-102.

CAUTIERO, Gisele Munis dos Santos; FRANCO, Maria da Conceição Vilela; TAVARES, Alice F (Organizadores) *Relatos e personagens na História de Macaé*. Prefeitura Municipal de Macaé. – Macaé, RJ, Solar dos Mellos, 2014.

CENSO DEMOGRÁFICO. IBGE, 1980, 1991, 2000 e 2010.

CENSO DEMOGRÁFICO 2010 Manual do Recenseador CD – 1.09. – Rio de Janeiro, 2010, p. 12. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/instrumentos_de_coleta/doc2601.pdf. Acesso em 16/09/2016.

CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. 3ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *A invenção do cotidiano. Artes do fazer*. 3ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1998.

CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: EDUSP, 2008.

CHAMPION, Françoise; Hervieu-Léger, Danièle. *De l'émotion em religion. Renouveaux et tradition*. Centurion, Paris, 1990.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CIAMPA, A da C. *A estória do Severino e a História da Severina*. São Paulo: Brasiliense, 2008 (1ª ed. 1987).

_____. “Fundamentalismo: A Recusa do Fundamental”. in Pinto, E. A. & Almeida, I. A. (orgs.) *Religiões – Tolerância e Igualdade no Espaço da Diversidade*. São Paulo: Fala Preta! Organização de Mulheres Negras, 2004.

_____. “Políticas de Identidade e Identidades Políticas” in DUNKER, C. I. L. & PASSOS, M. C., *Uma Psicologia que se Interroga – Ensaio*. São Paulo: Edicon, 2002.

_____. “Identidade” in LANE, S. M. T. et al. *Psicologia Social – O Homem em Movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1984 (1ª ed).

_____. *A Identidade Social e suas relações com a Ideologia* - São Paulo: Dissertação de Mestrado PUCSP, 1977.

CORTÊS, G.M. *Migração e Colonização no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1958. *Apud* Bitsenko, Anastassia. *Imigração da Rússia para o Brasil: Visões do paraíso e do Inferno (1905-1914)*. Dissertação de mestrado defendida na Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2006.

COSTA, Hermisten Maia Pereira. A influência da Constituição de 1824 na implantação do protestantismo no Brasil. São Bernardo do Campo, UESP, 1999 (dissertação de mestrado).

COSTA, Ricardo Cesar Rocha. Exclusão social e desenvolvimento humano – um mapeamento das desigualdades e do desenvolvimento sócio-econômico do município de Macaé - análise sociológica da Pesquisa Domiciliar do Programa Macaé Cidadão 2001 – 2003. Coordenadoria Geral do Programa Macaé Cidadão, Prefeitura Municipal de Macaé. Macaé, 2007.

CRUZ, José Luis Vianna. Modernização Produtiva, Crescimento Econômico e Pobreza no Norte Fluminense (1970-2000). In: Pessanha, R.; Silva Neto, R. (Orgs). Economia e Desenvolvimento no Norte Fluminense. Campos dos Goytacazes: WTC Editora, 2004.

CUNHA, Magali do Nascimento. A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauá/Instituto Mysterium, 2007.

DELUMEAU, Jean. Mil anos de felicidade – uma história do paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DICTIONNAIRE CRITIQUE DE THÉOLOGIE. Publié sous la Direction de Jean Yves Lacoste. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

DREHER, Martin. Igreja e germanidade. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

DUBAR, Claude. A Crise das identidades: a interpretação de uma Mutação. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURKHEIM, Émile. Les Formes élémentaires de la Vie religieuse, PUF, Paris, 1968.

ELIAS, Norbert. A Sociedade dos Indivíduos. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. Envolvimento e Alienação. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ESTAÇÕES FERROVIÁRIAS DO BRASIL (MUNICÍPIO DE MACAÉ-RJ). Disponível em: http://www.estacoesferroviarias.com.br/efl_rj_litoral/macaee.htm. Acesso em: 31/03/2017.

FAFIMA (BREVE HISTÓRICO). Disponível em: <http://www.fafima.br/site/breve-historico/>. Acesso em: 03/04/2017.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. Pentecostalismo, urbanização e periferia: perspectivas teóricas. Paralellus (Online), v. 2, p. 181-192, 2011.

FARIA, Sheila de Castro. A Colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FATH, Sébastien. *Une autre manière d'être Chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*. Genève: Ed. Labor et Fides, 2001.

FAULHABER, João Mario Wood. *A Petrobrás e o desenvolvimento – o exemplo de Macaé – Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado, Departamento de Economia da Universidade de Brasília. Orientador: Cristovam Buarque. Brasília, 1992.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves (ed.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. Rio de Janeiro, 2006.

_____; PITTA, Marcelo. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 26, n. 2, p. 120-154, 2006.

FERREIRA, Ana Lúcia Nunes. *O Município de Macaé: Fortunas Agrárias na Transição da Escravidão para o Trabalho Livre*. Dissertação, mestrado em História - Universidade Federal Fluminense, 2001.

FERROVIÁRIOS RECEBEM HOMENAGENS EM DIA DEDICADO AOS PROFISSIONAIS. Disponível em: <http://www.odebateon.com.br/site/noticia/detalhe/19947/ferroviarios-recebem-homenagens-em-dia-dedicado-aos-profissionais>. Acesso em: 31/03/2017

FRANCO, Maria da Conceição Vilela. *A morte conta a vida: sentenciamento, assassinatos e sepulturas na construção da memória no município de Macaé (Rio de Janeiro, 1855-1910)*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO Campus Niterói, 2009

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. *Sociologie de Max Weber*. PUF, Paris, 1968.

FRIGERIO, Alejandro. *Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil*. In: STEIGENGA, Timothy J.; CLEARY, Edward L. (Orgs.). *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007.

FURTADO, C. *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, 117p.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

_____. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

_____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1997.

GARCIA, Janaina Pires. O passado fora do seu contexto: a estética *retro* no cinema. 2011. Disponível em: http://www.educacaopublica.rj.gov.br/cultura/cinema_teatro/0076.html. Acesso em: 20/07/2017.

GAUCHET, Marcel. La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité. Paris, Éditions Gallimard, 1998

_____. FERRY, Luc. Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Editora Difel, 1ª Edição, 2008.

GIDDENS, A. Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. As consequências da modernidade. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GIVISIEZ, Gustavo H.N. e OLIVEIRA, Elzira L. A pobreza e a riqueza nas cidades do petróleo. Em: Piquet & Serra. Petróleo e Região no Brasil – o desafio da abundância. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, pgs 139 – 168.

GOMES, Adriano & MORETTI, Sergio. A responsabilidade e o social. São Paulo: Ed. Saraiva, 2007, 305p.

GRACINO JÚNIOR, P.; Rodrigues, Denise. A estreita relação entre movimento migratório e pentecostalismo em duas regiões do Sudeste brasileiro. Teoria & Pesquisa, v. 17, p. 113-134, 2008.

_____. Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil. Horizonte (Belo Horizonte), v. 6, p. 69-92, 2008.

GUTNAM, J. Participações governamentais, passado, presente e futuro. Em: Petróleo e região no Brasil – o desafio da abundância. Rosélia Piquet e Rodrigo Serra (orgs.). Rio de Janeiro: Garamond, 2007, pp. 35 – 76.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. – São Paulo: Centauro, 2003.

HARVEY, David. A produção capitalista do espaço. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2006.

HAWKEN, P & LOVINS, A % LOVINS, L.H. Capitalismo natural – criando a próxima revolução industrial. São Paulo: Cultrix, 1999, 358p.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

_____. Identidade Cultural e Diáspora. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.24, p.68-75, 1996

_____. Da Diáspora. Identidades e Mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG/ Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. Identidade cultural e diáspora. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, IPHAN, 1996, p. 68-75.

HERCULANO, S. Desenvolvimento Local, Responsabilidade Sócio-Ambiental e Royalties: a Petrobrás em Macaé (RJ). In: Impactos sociais, ambientais e urbanos das atividades petrolíferas: o caso de Macaé. Cap. 1-2: 2010 - Pag19-46.

_____. Desenvolvimento Sustentável: como passar do insuportável ao sofrível. Revista Tempo e Presença. Rio de Janeiro: CEDI, nº 261, ano 14, jan/fev1992.

_____. Do desenvolvimento (in) suportável à sociedade feliz. Ecologia, Ciência e Política, Mirian Goldenberg(coord.). Rio de Janeiro: Editora Revan, 1992, pp. 9 – 48.

_____. Em busca da boa sociedade. Niterói: EDUFF, 2006.

_____. Qualidade de vida e seus indicadores. In: Herculano, S. et al (orgs.). Qualidade de Vida e Riscos Ambientais. Niterói: EdUFF, 2000, pp 219 – 245.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement. Flammarion, 1999.

_____. Catolicismo: a configuração da memória. REVER - N. 2 - Ano 5 – 2005. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm.

_____. “Catholicisme: l’enjeu de la memoire” en *Religions sans frontieres?*, Roma, 1994.

_____. Vers un nouveau Christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris, Cerf, 1987a.

_____. Christianisme et Modernité (éd. avec R. Ducret et P. Ladriere). Paris, Cerf, 1990a.

_____. "Renouve aux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?" In: CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER, D. (éds.). De l'émotion en religion- Renouveaux et traditions. Paris, Centurion, 1990c, p. 217-248.

_____. La Religion: Hilo de Memoria. Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2005.

_____. La religion en miettes. Un éparpillement des identités religieuses? Conférence donnée par Danièle Hervieu-Léger, le 12 juin 2003.

_____. La Religion en miettes ou la question des sectes, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

_____. "L'évêque, l'église et la modernité". In: LUNEAU, R. & PATRICK, Michael (éds.). Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Paris, Albin/Michel, 1995

_____. La transmission des identités religieuses. Disponível em: https://www.scienceshumaines.com/la-transmission-des-identites-religieuses_fr_12534.html. Acesso em: 05/06/2017.

_____. Le converti <<évangélique>>, figure de description de la modernité religieuse. Dans *Le protestantisme évangélique : un christianisme de conversion*, S. Fath (éd.), Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'École des hautes études sciences religieuses », 2004, p. 207-214.

_____. "Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião". *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Iser, 18/1, 1997a, p. 31-47 [tradução de Pierre Sanchis].

_____. "A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa". *Estudos de Religião*, n. 18, 2000, p. 39-54 [tradução de Dario Paulo Barrera Rivera].

_____. *Sociologie et Religion- Approches classiques*. Paris, PUF, 2001 [éd. avec Jean-Paul Willaime].

_____; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e religião, abordagens clássicas*. Aparecida: Idéias e Letras, 2009.

_____. ; De la mission à la protestation- L'évolution des étudiants chrétiens en France (1965-1970). Paris, Cerf, 1973.

_____. *Le retour à la nature. Au fond de la forêt ... L'Etat* (avec Bertrand Hervieu), Paris, Le Seuil, 1979.

_____. *Des communautés pour les temps d'incertitudes- Néo-ruraux ou nouveaux moines* (avec Bertrand Hervieu). Paris, Centurion, 1983.

_____. "Charismatisme catholique et institution". In: LADRIERE, P. & LUNEAU, R. *Le retour des certitudes- Evénements et orthodoxie depuis Vatican II*. Paris, Centurion, 1987b.

_____. "Religion and Modernity in the French Context: for a new approach to secularization". *Sociological Analysis*, 51 (Supplement), 1990d.

_____. *Les identités religieuses en Europe* (éd. avec Grace Davie). Paris, La Découverte, 1996,

_____. "La religion des européens: modernité, religion secularization". In: DAVIE, G. & HERVIEU-LÉGER, D. (éds.). *Les identités religieuses en Europe*. Paris, La Découverte, 1996a, p.9-23.

_____. "Le déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux". In: DAVIE, G. & HERVIEU-LÉGER, D. (éds.). *Les identités religieuses en Europe*. Paris, La Découverte, 1996b, p.269-289.

_____. "Catolicismo: el desafío de la memoria". *Sociedad y Religión*, 14/15, 1996c, p. 9-28 [traducción de Lydia Subotosky y Maria Eva Hadida].

_____. "Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politique. In: PATRICK, Michel (dir.). *Religion et démocratie-r- Nouveaux en jeux, nouvelles approches*. Paris, Albin Michel, 1997b.

- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Paz e Terra, 2ª Ed. 2012.
- HONDA, H. O estatuto conceitual do inconsciente em Freud e algumas de suas implicações para a prática psicanalítica. *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XVI, número especial, abr. 2013, p.51.
- HORTA, Ana Paula Beja; PEIXOTO, João. *Religião e Migrações*. Lisboa: Nova Vega, 2012.
- IGREJA NACIONAL DO SENHOR JESUS CRISTO (NOSSA HISTÓRIA). Disponível em: <http://www.insejec.com.br/quem-somos/nossa-historia/>. Acesso em: 27/04/2017.
- INAUGURAÇÃO DA LOJA MAÇÔNICA SALOMÃO GINSBURG. Disponível: <http://saofidelis.rj.gov.br/site/inauguracao-da-loja-maconica-salomao-ginsburg%E2%80%8F/>. Acesso em 04/05/2016.
- INFORMAÇÕES PUBLICADAS POR LOJA MAÇÔNICA SALOMÃO GINSBURG 03. Disponível em: <http://salomaog3.blogspot.com.br/>. Acesso em: 04/05/2016.
- JACOB, Cesar Romero *et al.* *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.
- JOCUM (Quem somos). Disponível em: <http://www.jocum.org.br/quem-somos/os-fundadores/>. Acesso em: 11/07/2017.
- JOHN MCCAIN, BARACK OBAMA WILL APPEAR TOGETHER AT ORANGE COUNTY CHURCH. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20080722194652/http://www.latimes.com/news/local/orange/lame-saddleback22-2008jul22,0,4225424.story?track=rss>. Acesso em: 27/03/2017.
- KAPPAUN, Marciano (Org.) – *Da Suécia ao Brasil. Uma história missionária*, Campinas, Batista Independente, 2012.
- KNAUSS, Paulo. *Macaé: História e Memória*. Macaé: Prefeitura Municipal de Macaé, Fundação Macaé de Cultura. 2001.
- LAHIRE, Bernard. *Homem Plural. Os determinantes da ação*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- LAMEGO, Alberto. *Macaé à luz de documentos inéditos*. s.d.
- LE BRAS, Gabriel. *Introduction a l’histoire de la pratique religieuse em France*. PUF, 1942.
- LEVI, Maria Stella Ferreira. O papel da migração internacional na evolução da população brasileira (1872 a 1972). *Ver. Saúde Publ.*, São Paulo, 8 (supl.): 49-90, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

“LIVRE EXAME SIM. LIVRE INTERPRETAÇÃO NÃO”. Disponível em: <https://vidanova.com.br/editora/evento/livre-exame-sim-livre-interpretacao-nao>. Acesso em: 25/04/2017.

LÔBO JUNIOR, Dácio Tavares (ET AL). – Macaé – Síntese geo-histórica. 100 Artes Publicações/PMMM, Rio de Janeiro, 1990.

_____. Cartas da Província. Macaé / RJ: Macaé Offshore, 2006. Obra póstuma.

_____. Abc de Macaé (Guia informativo e turístico). Gráfica Falcão Ltda, 1963?

_____. Histórias Curtas e Antigas de Macaé. – Rio de Janeiro: Artes Gráficas, Obra póstuma, 1995.

LÖWY, Michael. Judeus heterodoxos. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, Sao Paulo, v.17.2, 2011, pp.129-142.

MACAÉ, RJ. PREFEITURA MUNICIPAL. RELATOS E PERSONAGENS NA HISTÓRIA DE MACAÉ. Alice F. Tavares, Gisele Muniz dos Santos Cautieiro, Maria da Conceição Vilela Franco (Organizadores). Macaé, RJ. Solar dos Melos, 2014.

MACAÉ-RJ LIDERA RANKING DO TRABALHO ESCRAVO EM 2014 NO BRASIL. Disponível em: <http://g1.globo.com/rj/regiao-dos-lagos/noticia/2015/01/macae-rj-lidera-ranking-do-trabalho-escravo-em-2014-no-brasil.html>. Acesso em: 06/04/2017.

MADURO, Otto. Religião e luta de classes: quadro teórico para análise de suas inter-relações na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAIS DE 29 MILHÕES ENTRARAM PARA CLASSE MÉDIA. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/economia/mais-de-29-milhoes-entraram-para-classe-media/>. Acesso em: 22/08/2016

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010. Acesso em: 11/04/2017.

_____. Mudanças no Campo Religioso Brasileiro no Censo 2010. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013

_____. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, Ano 43, Número 119, p. 11-36, Jan/Abr 2011.

MARICATO, Ermínia. Brasil, cidades: alternativas para a crise urbana. Petrópolis: Vozes, 2011.

MARINUCCI, Roberto. Reconfiguração da identidade religiosa em contexto migratório. Estudos de Religião, v. 25, n. 41, 97-118, jul./dez. 2011, p.97-118.

MARTES, Ana Cristina Braga. Weber e Schumpeter: a ação econômica do empreendedor (2010). Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31572010000200005. Acesso em: 27/03/2017.

MARX, Karl. (1961) O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, Karl & ENGELS, F. Obras escolhidas. 2ª ed. Rio de Janeiro, Editorial Vitória.

_____; ENGELS, F. A ideologia alemã. São Paulo : Martins Fontes, 1998.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. A geopolítica do poder terrestre revisitada. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451994000300005. Acesso em: 24/03/2017.

MÍDIA, RELIGIÃO E POLÍTICA. ENTREVISTA ESPECIAL COM PAUL FRESTON. Disponível em: <http://portal.metodista.br/fateo/noticias/midia-religiao-e-politica-entrevista-especial-com-paul-freston>. Acesso em: 11/04/2017.

MILLS, Wright C. A imaginação sociológica. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade.-18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. O desafio do conhecimento. São Paulo: Hucitec,1993.

MONIZ, Jorge Botelho. A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenômeno da secularização. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/viewFile/1806-5023.2016v13n1p18/32156>. Acesso em 26/06/2017.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: Schwarcz, Lilia Moritz (org.). História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. Estudos de Religião, Ano XXII, n. 34, 70-83, jan/jun. 2008.

MOTA, Ailton; Pontes, Carla; Tavares, Érica; Carvalho, Leonardo e Totti, Maria Eugênia. Impactos socioeconômicos da instalação do pólo petrolífero em Macaé, RJ. Em: Piquet & Serra. Petróleo e Região no Brasil – o desafio da abundância. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, pgs 289 – 318.

MOTTA, D.M. et al. Principais características da urbanização: desafios da gestão urbana. Em: Thereza C. Carvalho dos Santos (Org.): Dinâmicas Territoriais. Brasília: CIORD, AAP, ABM, 2001, pp. 40 - 57.

NASCIMENTO, Júlio César Dias do. Cidade e Urbano: Uma Abordagem Teórica e Conceitual (2011). Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/cidade-e-urbano-uma-abordagem-teorica-e-conceitual/70995/#ixzz3lxPrb2cZ>. Acesso em: 16/09/15.

NEVES, Guilherme Pereira das. E receberá mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil – 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

O MAIOR PORTAL MUNDIAL SOBRE MAÇONARIA EM LÍNGUA PORTUGUESA: Disponível em: http://www.maconaria.net/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=115. Acesso em 06/05/2016.

OLIVEIRA, F. Aproximações ao enigma: o que quer dizer desenvolvimento local? Cadernos do Programa Gestão Pública e Cidadania. São Paulo: Instituto Polis; EAESP/FGV e CEDEC, 2001.

OLIVEIRA, Gledson Ribeiro de. Bodes, Hereges, Irmãos: Igrejas Presbiterianas e Batistas no Ceará do primeiro novecentos. Universidade Federal do Ceará, 2012.

OLIVEN, Ruben George. Cultura e Modernidade no Brasil, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200002. Acesso em 12/09/2016.

ONU. Agenda 21. Brasília, Senado Federal, 1997, 598p.

ORTIZ, Renato. A moderna tradição brasileira. São Paulo, Brasiliense, 1988

ORTIZ, Juan Carlos. O discípulo. Editora Bethânia, 1980

PARADA, Antônio Alvares. Histórias da Velha Macaé. Ed.? 1980.

PASTOR SILAS QUIRINO DE CARVALHO - A IGREJA DA PALAVRA E DO PODER 01. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=83cUh_wGzDg. Acesso em: 11/04/2017.

PASTOR SILAS QUIRINO DE CARVALHO - A IGREJA DA PALAVRA E DO PODER 02. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oaCIJqbKTFY>. Acesso em: 11/04/2017.

PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo, Hucitec, 1996.

_____. “Bye Bye, Brasil’ – O declínio das religiões tradicionais no Brasil no Censo 2000”. Estudos Avançados, v. 18, n. 52, 2004, p. 17-28.

POLLACK, Michael. Memória e esquecimento. In: Estudos históricos, n.5, 1998, p.14-68.

_____. Memória e Identidade Social. Estudos Históricas, Rio de Janeiro., vol. 5. n. 10, 1992, p.200-1012.

QUARESMA, Sílvia Jurema. Durkheim e Weber: inspiração para uma nova sociabilidade, o neotribalismo. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC* Vol. 2 nº 1 (3), janeiro-julho/2005, p. 81-89.

QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc Van. *Manual de Investigação em Ciências Sociais (Trajectos)*. Lisboa: Gradiva, 4ª Edição, 2005.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs). *Compêndio de ciência da religião*. – São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

PETROBRAS. *Social and Environmental Report 2006*.

PIERUCCI, A. F. O.; MARIANO, R. *Sociologia da religião, uma sociologia da mudança*. In: MARTINS, Heloísa Helena T. de Souza. (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*. Sociologia. 1ed.São Paulo: ANPOCS, v.1, 2010, pp. 279-301.

_____. *Religião como solvente, uma aula*. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, nº 75, pp. 111-127, julho de 2006.

PIQUET, Rosélia. *Impactos da Indústria do Petróleo no Norte Fluminense*. In: *Impactos sociais, ambientais e urbanos das atividades petrolíferas: o caso de Macaé*. Cap. 1-1 - 2010-Pag11-18.

_____. *Indústria do Petróleo e Dinâmica Regional: reflexões teórico-metodológicas*. In: Piquet, R.; Serra, R. (Orgs). *Petróleo e Região no Brasil, o desafio da abundância*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007;

PRANDI, Reginaldo. *As religiões e as culturas: Dinâmica religiosa na América Latina*. Conferência Inaugural das XIV Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Buenos Aires, 25 a 28 de setembro de 2007.

PROGRAMA MACAÉ-CIDADÃO. *Pesquisa Domiciliar do Programa Macaé-Cidadão, 2006-2007*. Macaé, 2010.

QUINTANEIRO, Tania; OLIVEIRA, Marcia Gardênia M; BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira. *Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

READ, W. & INESON, F. *O manual protestante – Um estudo da dinâmica do crescimento da Igreja nas décadas de 1950 e 1960*. 5 opúsculos. Belo Horizonte: Betânia-Sepal, 1980.

READ, Wiliam; MONTERROSO, Victor; JOHNSON, Harmon. *O crescimento da igreja na América Latina*. Editora Mundo Cristão, São Paulo, SP. 1979.

REIS, Gustavo Soldati. *Ambiguidade como inventividade: um estudo sobre o sincretismo religioso na fronteira entre a antropologia e a teologia*. – Tese de doutorado, UMESP, São Bernardo do Campo, 2010.

RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos, CUNHA, Magali de Nascimento (orgs.), *As igrejas e as mudanças sociais: 50 anos da Conferência do Nordeste*, 2012.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1979.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e Religião. Dossiê: Estudos Feministas, Florianópolis, 13(2): 256, maio--agosto/2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X200500020010/7836>. Acesso em: 31/03/2017.

RUPERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Rio Grande do Sul: Editora Pallotti, 1988, vol. III, p. 110-111.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil*. São Paulo: EDUSP/Belo Horizonte; Itatiaia, 1974.

SANCHIS, P. A grande transformação no campo religioso brasileiro. (In) Revista do Instituto HumanitasUnisinos Nº 400 - Ano XII - 27/08/2012.

_____. *A religião dos brasileiros. Teoria & Sociedade. Número especial – Passagem de milênio e pluralismo religioso na sociedade brasileira*. Belo Horizonte: UGMG, 2003.

SANTANA, João Rodrigo Araújo. *A modernização do Rio de Janeiro nas crônicas de Olavo Bilac (1890-1908)* Dissertação defendida na Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. – Salvador, 2013.

SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. São Paulo: Edusp, 2005.

SANTOS, Wayne Tobelem dos. *Compreendendo os hinos brasileiros: com atividades psicopedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. – 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SÉGUY, Jean. *Les Sectes protestantes dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1956.

_____. *Ernst Troeltsch et as sociologie du christianisme*, Paris, Cercle Ernest Renan, 1961.

_____. *Les Conflits du dialogue*, Paris, Le Cerf ed., 1973.

_____. *Les Assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Paris ; La Haye, Mouton, 1977.

_____. *Christianisme et société. Introduction à lasociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Le Cerf ed., 1980.

_____. *Conflit et utopie, ou Réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Le Cerf ed., 1999.

SERRA, Rodrigo; Terra, Denise. *Notas sobre a região petro-rentista da Bacia de Campos*. In: Carvalho, A.M.;Totti, M.E.F. (Orgs). *Formação Histórica e Econômica do Norte Fluminense*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006

- SEVERINO, Antônio Joaquim. Metodologia do trabalho científico. São Paulo: Cortez, 2000.
- SILVA, Sheila Ribeiro de Abreu e; FARIA, Teresa de Jesus Peixoto. O mapa da migração em Macaé: impactos da industrialização no processo de urbanização. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/SNPGCS/article/view/1577>. Acesso em 17/03/2016.
- SINGER, Paul. Dinâmica Populacional e Desenvolvimento. São Paulo: Hucitec, 1970.
- _____. Desenvolvimento Econômico e Evolução Urbana. São Paulo: Editora Nacional, 1969.
- _____. Desenvolvimento e Crise. São Paulo: Difusão Européia, 1968.
- SOARES, Edio. Le butinage religieux, pratiques et pratiquants au Brésil. Karthala, 2009.
- STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. Uma teoria da religião. São Paulo: Paulinas, 2008.
- TEIXEIRA, Faustino Teixeira; MENEZES Clara (org.). Religiões em Movimento: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. Os dados sobre religiões no Brasil em debate. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 77-84, jul./dez. 2013.
- _____. Sociologia da Religião: enfoques teóricos. Petrópolis, Vozes, 4ª Edição, 2011.
- TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. A dinâmica do imaginário e a trajetividade da cultura: re-significando o social. Conferência proferida na Conferência do Imaginário e das Representações Sociais da Educação Física, Esporte e Lazer, promovida pelo Laboratório do Imaginário e das Representações Sociais em Educação Física, Esporte e Lazer – LIRES/UGF, em 24/08/2001.
- TEIXEIRA, Maria G. Valores Morais e Liberalismo no Protestantismo da Bahia no século XIX. Estudos Teológicos 27 (3), 1987.
- TCE-RJ. Estudos Sócio-econômicos dos municípios do Estado do Rio de Janeiro – comparativo dos municípios fluminenses – 2008. Disponível em www.tce.rj.gov.br.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia In: _____ (org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.
- WACH, Joaquim. Sociologie de la Religion. Payot, Paris, 1955.
- WEBER, M. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. Economia e Sociedade; fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília: Editora UNB, 1991. V.1

_____. *Economia e Sociedade; fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora UNB, 1999. V.2

_____. *Sociologie de la religion*. Paris, Flammarion, 2006.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie des Religions*. Que-sais-je? Paris: PUF, 2004.

_____. “La Sécularisation: Une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions”, *Revue Française de Sociologie*, 47, 4, 2006, pp. 755-783

_____. Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique. In: *Le protestantisme évangélique: un christianisme de conversion*, S. Fath (éd.), Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'École des hautes études sciences religieuses », 2004, p. 167-178.

WILLIAM, James. *The Varieties of Religious Experience*, Mac Millan, New York, 1961.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.