



INTERCÂMBIO

“Em busca de diamantes para a coroa do mestre”: história, discursos religiosos e missionarismo batista no Vale do Rio Tocantins

“Searching diamonds for the crown of the master”: history, religious discourses and Baptist missionary in the Tocantins River Valley

Vasni Almeida*

Wedster Felipe Martins Sabino**

Resumo: O objetivo desse artigo é analisar os discursos produzidos por Lewis Mallen Bratcher, da Junta de Missões Nacionais (JMN), da Convenção Batista Brasileira (CBB), resultados de viagem realizada pelo missionário ao Vale do Rio Tocantins, na região amazônica, em 1925. A narrativa de Bratcher sobre a região é analisada na perspectiva teórica de Pierre Bourdieu sobre o campo religioso, segundo o autor, um espaço abstrato, eminentemente social, de produção, reprodução e consagração de práticas arbitrárias, associada à abordagem da história cultural das religiões. Nas palavras do missionário, divulgadas no “O Jornal Batista” (OJB), percebe-se não somente a cosmovisão religiosa evangélica, mas a incorporação de concepções de civilização em voga durante as primeiras décadas da República no Brasil.

Palavras-chave: História cultural das religiões. Missionarismo. Protestantismo. Vale do Rio Tocantins.

Abstract: This article’s objective is to analyze the speeches produced by Lewis Mallen Bratcher, the National Missions Board, the Brazilian Baptist Convention, the results of a trip to the Amazon region in 1925 by the missionary to the Tocantins River Valley. Bratcher’s narrative on the region is analyzed in the theoretical perspective of Pierre Bourdieu on the religious field, according to the author, an abstract, eminently social space of production, reproduction, and consecration of arbitrary practices, associated to the Cultural History of Religions approach. In the words of the missionary, published in “O Jornal Batista”, one notices not only the evangelical religious worldview but the incorporation of conceptions of civilization in vogue during the first decades of the Republic in Brazil.

Keywords: Cultural history of religions. Missionary. Protestantism. Tocantins River Valley.

Introdução

A presença de missionários cristãos entre as populações amazônicas remonta ao início do processo de colonização portuguesa no Brasil, ainda no início do século XVII,

* Docente do Curso de História da UFT. Coordenador do PPG do Mestrado Profissional em História das Populações Amazônicas da PPHispam. Doutor em História (UNESP). ORCID: 0000-0003-0798-9010 – contato: vasnialmeida@uft.edu.br

** Bolsista de iniciação científica CNPq pela UFT. ORCID: 0000-0002-1160-4139 – contato: wedster.sabino@mail.uft.edu.br

com a chegada, a priori, de clérigos católicos pertencentes a diversas ordens religiosas àquela região (Carvalho Junior, 2005). No tocante às denominações protestantes, apesar da presença registrada de agentes independentes já no século XVI para outras regiões da América Portuguesa (Reily, 2003), elas iniciariam seus projetos institucionais de ocupação e evangelização do país somente na segunda metade do século XIX, com o interesse das missões protestantes norte-americanas, as quais iriam se interessar por projetos missionários entre populações indígenas, ribeirinhos, pescadores, quilombolas, sertanejos e demais populações rurais e de vilas amazônicas a partir do início do século XX. Daí por diante, as igrejas evangélicas passariam a disputar com as ordens religiosas católicas os espaços de atuação missionária junto a essas populações.

Contemporaneamente, essa disputa pode ser evidenciada pela forte presença de missionários evangélicos entre as populações indígenas da Amazônia, como demonstra os dados informados pelo relatório *Indígenas do Brasil*, da Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB) de 2018. Segundo o relatório, das 344 etnias indígenas presentes no país, cerca de 250 receberam ou mantêm presença missionária evangélica, grande parte delas situadas nesta região. Tal disputa pode ser demonstrada também, do lado católico, ao se voltarem as atenções da igreja para a Amazônia, com a convocação e a realização do Sínodo da Amazônia.

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

Nosso interesse, nesse estudo, é sinalizar, na perspectiva histórica, numa interface com a sociologia e a antropologia, os aspectos religiosos, sociais e culturais que justificaram a inserção missionária das igrejas evangélicas entre as populações amazônicas, na expectativa de possibilitar a compreensão dos modos como as práticas religiosas destes sujeitos alicerçaram e permitiram o avanço da presença evangélica sobre a região. Partimos da premissa de que os discursos protestantes acerca do processo de civilidade e modernidade – a face social e política de sua presença missionária – buscavam interferir nas religiosidades e nos comportamentos presentes nas culturas das populações do interior, na tentativa de criar, no processo cristianizador, uma população identificada com os princípios protestantes. Estes, segundo os discursos analisados na fonte que utilizamos, seriam os praticados pelos missionários batistas, oriundos, muito em decorrência do caráter liberal das missões norte-americanas instaladas no Brasil. Esses valores, espirituais, morais e intelectuais, ao ser adotados pelas populações amazônicas destruiriam as trevas em que estavam mergulhadas, numa alusão à atuação da igreja católica na região, evidenciando novamente e, no contexto missionário das primeiras décadas do século XX, a gênese da disputa entre evangélicos e católicos pelo campo religioso na região da Amazônia (Almeida; Sabino, 2019).

Alguns questionamentos nos auxiliaram na compreensão do projeto missionário protestante na região: qual tem sido a compreensão de pastores e leigos das igrejas desse

campo religioso quanto ao processo histórico de ocupação da região amazônica, na qual se encontra o Vale do Rio Tocantins? Qual seria a noção de civilização e modernidade a justificar a presença e ação desses clérigos na região? Quais as explicações históricas e religiosas para a defesa que fizeram da ocupação da região? De que lugares emergem suas falas sobre os costumes, tradições e direitos das populações amazônicas atingidas por essa ocupação?

Na tentativa de oferecer reflexões acerca desses questionamentos, o objetivo deste artigo é retornar ao passado buscando tecer uma narrativa constituída por grupos religiosos acerca da ocupação da região amazônica, em especial a implantação e formação do projeto de evangelização da denominação batista. Para isso, analisaremos a primeira viagem realizada pelo missionário batista Lewis Mallen Bratcher, da Junta de Missões Nacionais (JMN), da Convenção Batista Brasileira (CBB), empreendida durante o ano de 1925, aos Estados de Goiás, Maranhão e Pará. Essa viagem tinha o intuito de mapear os vales dos rios Araguaia e Tocantins, na intenção de delimitar a situação das populações existentes ali e a fim de definir os parâmetros de atuação da denominação batista no interior do país. Vale lembrar que o Vale do Rio Tocantins é composto pelos municípios à margem do Rio Tocantins, que atravessa os estados de Goiás, Tocantins, Maranhão e Pará. O atual Estado do Tocantins era conhecido até 1988 como a região norte do Estado de Goiás. Com a promulgação da Constituição de 05 de Outubro de 1988, cria-se o Estado do Tocantins, que, a partir de então, integra a Região Norte (Amazônia Brasileira) junto aos Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia e Roraima (Brasil, 1988).

Interessa-nos analisar aqui os discursos produzidos pelo movimento missionário acerca do interior do país e sobre as populações tradicionais do Vale do Rio Tocantins, situado na região amazônica, na tentativa de evidenciar como a narrativa missionária incorporou, em seus discursos, as concepções de civilização em voga durante as primeiras décadas da República. Interessa-nos, ainda, descrever as primeiras ações que definiriam os campos de atuação do missionarismo batista no Vale do Rio Tocantins, através de viagens de exploração empreendidas na região.

Para analisar os diários de viagem do missionário norte-americano, do início do século XX, utilizamos como instrumentos de análise os referenciais teóricos da história cultural das religiões, em conjunto com conceitos da antropologia e sociologia, procurando evidenciar o caráter comunicativo e de que forma os discursos produzidos pelo missionário influenciariam as populações tradicionais da região. Ainda de modo a compreender como as ações batistas inseriam-se nos contextos republicanos de modernização e progresso, utilizaremos de trabalhos que se preocuparam com as narrativas produzidas por outros sujeitos acerca da região, que, com o olhar programado para outras questões, descreveriam essa parcela da região amazônica de variadas formas.

Assim, no artigo, tecemos considerações acerca da relação entre os estudos históricos sobre religiões na perspectiva da cultura, momento em que chamamos a atenção para os cuidados em não se reproduzir os etnocentrismos próprios das instituições religiosas. Analisamos a expansão protagonizada pelos protestantes no contexto do Brasil republicano, os embates e motivações em voga no país que buscavam a formação de uma nova identidade nacional, bem como as narrativas formuladas na sociedade visando

demonstrar uma relação de progresso-atraso entre as regiões litorâneas e as interiores. Finalmente, damos atenção aos discursos registrados por Bratcher em seu diário de viagens pessoal e publicados pela JMN no “Jornal Batista” (OJB), órgão oficial da denominação no Brasil. Esperamos poder contribuir, dessa forma, para a ampliação dos debates historiográficos sobre as populações amazônicas, assim como sobre os estudos acerca das ocupações religiosas da Amazônia, suas atuações e historicidades nas primeiras décadas do século XX.

A relação entre história, religiões e cultura

Partimos da premissa de que a narrativa produzida pelos missionários batistas a partir do contato com essa região e seus habitantes foi inspirada, sobretudo, por valores religiosos inerentes à sua denominação. Os discursos batistas incluíam-se na dicotomia progresso/atraso encontrada no contexto republicano; porém, essa inclusão deu-se através de ferramentas específicas, de debates próprios da disputa por espaço no campo religioso brasileiro entre protestantes e católicos.

Segundo Pierre Bourdieu, o conceito de “campo” explica os sistemas simbólicos que agem como estruturas estruturadas e, por isso, estruturantes, atuando conforme os interesses inerentes àquele campo (político, religioso, intelectual, econômico etc.), através de uma divisão formal do trabalho que tem a função de organizar e legitimar ou, nas palavras de Bourdieu, consagrar, o mundo natural e social de acordo com a concepção da classe dominante naquele campo (Bourdieu, 2007). O campo religioso, na perspectiva de Pierre Bourdieu, configura-se como um espaço abstrato, eminentemente social, de produção, reprodução e consagração de práticas arbitrárias, visando instituir na sociedade um habitus que legitima o poder das classes dominantes sobre as classes dominadas. Ainda segundo o sociólogo, essa disputa por espaço pode ser traduzida como “a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação [...]” (Bourdieu, 2007, p. 58). Destarte, desde 1889, com o advento da República e a instituição dos princípios da laicidade do Estado no Brasil, esse monopólio do poder religioso estaria aberto a disputas.

Em seguida, problematizar os conceitos de religião e civilização constitui-se em outro movimento chave de interpretação dos discursos religiosos propagados pelas missões batistas na região amazônica nas primeiras décadas do século XX. O conceito de religião, amplamente difundido com as missões a partir da modernidade, está estritamente relacionado ao cristianismo e à ideia de uma religião universal, historicamente fundada a partir da construção do cristianismo como *vera religio*, e a difusão desta concepção eurocêntrica de religião a partir das missões (Agnolin, 2013), isto é, pautada pelas concepções daqueles que deveriam pregar o evangelho a todas as criaturas. Segundo Karina Kosicki Bellotti,

Essa caracterização atemporal da evolução religiosa, que atribuiu valorização às formas religiosas dos povos “primitivos” em relação aos “civilizados”, desconsiderava os fatores históricos envolvidos na relação entre crenças e práticas religiosas e suas aplicações sociais. Além disso, é preciso considerar que a categoria “magia” foi concebida no contexto religioso ocidental cristão, caracterizado de forma extremamente negativa

pela Igreja Católica durante a Idade Média e a Idade Moderna, principalmente com a atuação da Inquisição. Portanto, tomar o uso deste termo tal como foi elaborado no século XIX para definir as práticas religiosas dos povos não ocidentais sem a devida problematização constitui anacronismo, além da mencionada inferiorização dos Outros não ocidentais (2011, p. 19).

Assim, essa definição do conceito de religião propagado pelas missões é pautada por uma definição atemporal, amparada na relação magia/religião e que desconsiderava a historicidade das crenças e práticas religiosas de populações não ocidentais. Seguindo essa linha, as populações civilizadas seriam aquelas cristãs, praticantes dos ritos e práticas oriundas do cristianismo, enquanto que outros povos, não cristãos, viveriam na superstição, envoltos em magia.

Ao estudar as narrativas produzidas por missionários, católicos ou protestantes, sobre as diferentes populações do interior do Brasil, é importante atentarmos para esta questão. Ao analisar essas relações desconsiderando o caráter agressivo do agir comunicativo das missões ao buscar uma generalização de religião e, em consequência, da noção de civilização (ou vice-versa) no contato com essas culturas (Gasbarro, 2014), o historiador corre o risco de apenas reproduzir o discurso etnocêntrico encontrado nas fontes. Por isso, precisamos programar o olhar para outro conceito de religião, que considere as condições de produção e reprodução das práticas e crenças em contato com outras populações e culturas diversas. Para Antônio Paulo Benatte,

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

Esse saber científico sobre o conceito de religião deve estender-se também à noção de civilização. Para Massenzio, “colocar em discussão o sistema ocidental de valores diante da alteridade, em vez de utilizar-se mecanicamente dele, representa uma operação preliminar da qual não se pode prescindir” (2005, p. 177). Assim, o historiador que se ocupa da escrita de uma história cultural das religiões precisa atentar para a não reprodução de noções excludentes, que provoquem uma hierarquização das práticas e representações religiosas de acordo com conceitos moldados no Ocidente, de acordo com valores eurocêntricos, buscando sempre uma reflexão crítica dos conceitos gerados dentro deste sistema. Buscar a historicidade das práticas e crenças religiosas a partir dos contextos histórico-culturais específicos de cada período, lugar e populações, dialogando com e, mais importante, enfocando as especificidades das crenças, práticas e representações, colabora para “recuperar o contexto histórico no qual, concretamente, tomaram forma determinados fenômenos religiosos” (2005, pp. 186-187).

Ao estudar os discursos e representações produzidas sobre o interior do Brasil através das narrativas missionárias, temos a clareza de que precisamos considerar o agir comunicativo das missões (Gasbarro, 2014). Dessa forma, é preciso compreender como esses sujeitos, previamente educados e programados a comunicar sempre um único mundo, uma noção generalizante de civilização e religião, produziram novas práticas e crenças religiosas a partir da relação com culturas não cristãs, não ocidentais e de que forma esse movimento de comunicação e conformação cultural foi influenciado por

seus receptores e produziram novos elementos. Para Gasbarro, “[...] as estruturas de produção religiosa não só revelam a riqueza simbólica e os limites comunicativos das religiões na contingência histórica, mas, sobretudo tornam visível a necessidade concreta da sua historicização antropológica” (2014, pp. 192-193).

Na esteira dessas proposições, ao abordar os discursos produzidos por agentes religiosos, procuramos estar atentos ao caráter generalizador das práticas missionárias, levando em consideração que este envolve concepções etnocêntricas de religião e civilização difundidas acerca das populações não ocidentais; isto é, deve-se evidenciar este caráter de imposição, no intuito de refletir acerca das práticas e crenças propagadas por eles, tendo a prudência de jamais reiterar na historiografia o caráter excludente destes etnocentrismos.

As missões batistas no contexto do Brasil Republicano

A prática das missões está diretamente relacionada à fundação do cristianismo e propagou-se pelo mundo de infinitas formas, sobretudo no contexto da modernidade, que tem como um de seus marcos determinantes a reforma protestante, em 1517, que, aliada à expansão comercial e geográfica do mundo ocidental, definiria novas e diferentes formas de evangelizar o mundo por parte de religiosos protestantes, assim como pelos próprios católicos (Silva, 2017).

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

A hegemonia cultural da igreja católica no Brasil seria abalada somente a partir de 1889 com “o advento da ordem republicana” (Sevcenko, 1999, p. 25). Segundo Vasni de Almeida, a “[...] separação entre o poder político e o poder religioso, a partir de então garantida em lei, embora não tenha eliminado a influência cultural do Catolicismo na sociedade, permitiu aos protestantes mais espaços na vida pública do país” (Almeida, 2017, p. 139).

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

A Proclamação da República e a efervescência dos debates intelectuais sobre a formação e modernização da nação, que tomou força a partir de 1889, desencadearam projetos de integração e modernização nacional, que podemos traduzir como movimentos rumo ao interior do país. Devemos atentar para o fato de que os debates acerca do movimento republicano já estavam em voga no Brasil, pelo menos, desde a década de 1870. No entanto, segundo José Murilo de Carvalho (1995), a partir da proclamação da República, em 1889, deslocar-se-iam os debates para a formação de uma nova identidade nacional, para a modernização e formação da nação. Esses movimentos estiveram pautados por diversas concepções, que visavam em seus discursos a modernização do interior, o saneamento das regiões do sertão brasileiro, retratados pelos sanitaristas como verdadeiros “pedaços do purgatório” (Caixeta, 2014, p. 32). Dentre essas concepções, nos interessa a ideia de evangelização do sertão contida nas denominações protestantes, através das práticas missionárias que ganhavam espaço neste período. Segundo os batistas, “por muitos anos desejámos explorar este vasto interior, para achar as mais preciosas de todas as joias: não diamantes ou ouro, mas almas immortaes de homens e mulheres que lá vivem” (OJB 25/02/1926 ed. 08, p. 10).

Os protestantes, seguindo os debates desencadeados pelos ideais positivistas do governo republicano, se movimentaram para ocupar um lugar específico nesse movimento de modernização e integração do interior do Brasil, atuando na criação de sua própria narrativa acerca do “atraso” e “ignorância” das populações do interior. Em diversos trechos de jornais protestantes daquele período encontramos o caráter antagônico para com o catolicismo. Sobre os templos católicos, por exemplo, o OJB publicou que “esses thesouros estão guardados no interior da igreja, enquanto que fóra dela há miseria e ruina. Possui a igreja a prata e o ouro, porém não tem o pão da vida para offerecer aos que estão clamando por elle” (OJB 11/03/1926 ed. 10, p. 11). Segundo Luciane Silva de Almeida, o “[...] Protestantismo, em sua implantação no Brasil, beneficiou-se de forma positiva do ideário da modernidade [no contexto republicano], mesmo indo contra esse discurso no campo específico da religião” (Almeida, 2017, p. 169).

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

Importante lembrar que a imprensa, o principal veículo de notícias e formação intelectual no contexto do Brasil republicano, foi importante também para as narrativas desse grupo religioso. Segundo Santos, as principais denominações protestantes já mantinham periódicos próprios no ultimo quartel do século XIX, com a imprensa sendo “uma das principais ferramentas utilizadas pelos protestantes para a demarcação de um discurso religioso e político, num período em que se deu a ampliação dos meios de comunicação impressa no Brasil” (2017, p. 134).

O OJB, fundado em 1901 e adotado como órgão oficial de comunicação da denominação a partir de 1910 (Vasconcelos, 2010), por exemplo, publicava em suas

páginas editoriais noticiários, artigos e artigos de opinião voltados aos costumes do lar, evangelização das crianças, educação e analfabetismo, saneamento e as políticas do país, procurando orientar os batistas para uma conduta cristã reformada, que os diferenciasse dos “costumes e estruturas sociais” vigentes na sociedade da época. Da mesma forma, eram publicados os relatos e cartas oriundas dos campos missionários mantidos pela denominação no interior do Vale do Rio Tocantins, publicando como a visão oficial da denominação, a narrativa de que a região estaria envolta em “trevas espirituais, morais e intelectuais” (OJB 01/10/1936 ed. 40, p. 12).

Assim, a partir da proclamação da República, no contexto dos projetos que visavam o saneamento dos sertões, da modernização do interior com projetos de abertura de rodovias, da construção de ferrovias e navegação dos grandes rios para escoamento da borracha produzida na região amazônica ou do café no sul, estes religiosos atuavam no âmbito cultural da vida republicana, “projetando os seus esforços ao Brasil do futuro” (OJB 01/10/1936 ed. 40, p. 12). E faziam isso por meio da divulgação de uma cultura religiosa, ética e moral reformada, espalhando o que acreditavam ser a correta maneira de viver nas populações tradicionais que viviam no interior do país.

As narrativas de levar o evangelho aos sertões demarcariam o espaço dos batistas na região, e essas seriam desenvolvidas com base em concepções etnocêntricas dos conceitos de religião e civilização. Como vimos, não só os protestantes, mas vários segmentos da sociedade republicana nas primeiras décadas do século XX, mantinham em seus discursos um caráter etnocêntrico em relação ao interior do país e as populações tradicionais daquelas regiões. A relação progresso/atraso presente nos discursos dos sanitaristas (Caixeta, 2014), literatos e intelectuais (Sevcenko, 1999), e mesmo nos discursos dos missionários, demonstravam a violência daquela sociedade que se julgava civilizada e saneada, sobrepondo-se a outra, definida por eles como atrasada, doente e em trevas. Havia uma profunda relação entre as práticas de evangelização e a noção de civilização. Para Gasbarro “[...] as missões se tornam, para todos os efeitos, verdadeiros processos de generalização” (2014, p. 209).

As práticas missionárias estavam inseridas, dessa forma, no contexto da modernidade republicana, o que não quer dizer que os projetos missionários desenvolvidos pelos protestantes durante as primeiras décadas do século XX estivessem a serviço única e exclusivamente das forças políticas que dominavam o debate intelectual do país. O que queremos dizer é que, a partir desse contexto histórico, esses religiosos se movimentaram em sintonia com outras forças que procuravam ditar o modelo de civilização pretendido para os sertões. E fizeram isso muito em decorrência dos valores civilizatórios e religiosos que marcavam o protestantismo. Era na perspectiva religiosa que buscavam aumentar seu espaço no campo religioso do país. Para compreender a participação evangélica no processo de modernidade republicana, precisamos levar em consideração a especificidade das crenças e o caráter religioso presente nas missões, o que é fundamental para uma escrita da história das religiões pautada pela abordagem cultural, dado que o critério religioso não exclui os interesses econômicos ou ideológicos inconscientes (Benatte, 2014).

Segundo Paulo Julião da Silva (2016), a proposta de evangelização da JMN para o interior do Brasil não estava desconectada de outros contextos históricos da época.

Além do contexto republicano, já apontado acima, o autor analisa em sua tese as ações pensadas para a expansão do protestantismo no Brasil, a partir do Congresso da Obra Cristã na América Latina, realizado no Panamá em 1916. Nesse evento, diversas denominações discutiram as ações missionárias de expansão do protestantismo no continente. Nas palavras do autor “já no final da década de 1920, os batistas passaram a se enxergar como a maior e mais importante denominação evangélica do Brasil” (2016, p. 59). A partir dos anos 1920, os contextos internos e externos à denominação batista impulsionariam a ação missionária deste grupo religioso a uma expansão, agora em caráter institucional. Os campos missionários seriam organizados, a partir de então, como práticas institucionais, definidos e mantidos pela JMN da CBB.

Atravessando o sertão: em busca de diamantes para a coroa do mestre

A primeira viagem de Bratcher ao Vale do Rio Tocantins ocorreu no ano de 1925, após os debates acerca dos rumos que a ação missionária da denominação batista deveria tomar, na Assembleia Anual da CBB, em Janeiro do mesmo ano. Decidiu-se que os batistas deveriam expandir a evangelização ao interior do Brasil Central atuando, especialmente, entre as populações indígenas que vivessem naquela região (Silva, 2016).

Dois fatores podem ter influenciado a escolha desta região como possível destino das missões batistas no início do século XX. Um deles seria o relatório Neiva e Penna, publicado em 1916 e amplamente divulgado pela grande imprensa nos principais centros urbanos do país, despertando importantes debates acerca da insalubridade dos sertões, como a criação da Liga Pró-Saneamento do Brasil em 1918, sob a liderança de Belisário Penna, no objetivo de propor um projeto nacional de saneamento para a República. Em 1912, Arthur Neiva e Belisário Penna empreenderam uma expedição científica pelos sertões do Brasil Central. Com a finalidade de mapear a insalubridade da região, especialmente a atuação do barbeiro, inseto causador da doença de Chagas. Em 1916, após o retorno, é publicada na imprensa do Rio de Janeiro a primeira versão do relatório Neiva e Penna sobre a região (Caixeta, 2014).

O outro fator pode ter sido a presença dos frades e irmãs dominicanas na região, à qual chegariam ainda no século XIX, em 1886 (Santos, 1996). Ali, capuchinhos e, posteriormente, dominicanos, mantinham trabalhos de catequese indígena desde meados do século XIX (Santos, 1996). Com a proclamação da República e a não oficialidade do catolicismo como religião oficial do Estado brasileiro, esse campo estaria aberto também aos protestantes, nesse caso, aos batistas. Dessa forma, a região do Vale do Rio Tocantins configurar-se-ia no ambiente perfeito para a elaboração de uma narrativa que legitimasse as práticas religiosas dos protestantes em oposição “a Igreja Romana, que deixou o povo mergulhado na escravidão da ignorância e superstição [...]” (OJB 04/03/1926, ed. 09, p. 09-10). Há que se lembrar de que, mesmo não sendo mais a religião oficial do Estado, o catolicismo não deixou de cuidar de sua influência na sociedade. O catolicismo se redescobria. Segundo José Murilo de Carvalho, a partir da proclamação da República instaurou-se no Brasil a “[...] competição entre a Igreja e o novo regime pela representação da nação” (1995, pp. 93-94). Na contramão da tentativa católica como

representante das aspirações religiosas do povo brasileiro, as missões batistas buscavam apresentar, no contexto republicano, as concepções de modernização e progresso nesse embate pela representação da nação. As missões batistas disputariam com o catolicismo, no âmbito cultural e religioso, a formação de uma identidade nacional.

É nesse ambiente de disputa que Bratcher chegou ao Brasil no dia 05 de fevereiro de 1919, nomeado como missionário pela Junta de Richmond, dos Estados Unidos, para trabalhar nas missões batistas no país. Exerceu vários cargos junto à denominação batista, o mais importante deles o de Secretário Correspondente da JMN da CBB, de 1926 a 1953, ano em que veio a falecer (Silva, 2016). Em sua primeira viagem ao interior do país, Bratcher ainda não ocupava o cargo de Secretário da JMN, vindo a ser nomeado após a primeira viagem em 1926, para organizar os campos missionários, a partir do conhecimento adquirido sobre a região. O missionário daria início à primeira viagem no dia 11 de junho de 1925, partindo de Ribeirão Preto, SP. Ao analisar os artigos publicados no OJB, identificamos alguns aspectos importantes para a compreensão dos relatos escritos pelo missionário.

De acordo com as informações publicadas no periódico, podemos dividir a viagem em três partes. A primeira parte da viagem seria feita a bordo de um automóvel Ford. Saindo de Ribeirão Preto, “o itinerário seria Franca, Uberaba, Uberabinha, Santa Rita, Morrinhos, Bella Vista, Tavares, Bomfim e Annapolis” (OJB 25/02/1926 ed. 08, p. 10). A partir de Anápolis, o percurso seria feito a cavalo, passando pelas localidades de Pirenópolis, Amaro Leite, Descoberto, Natividade e Chapada até Porto Nacional (neste último trecho, de acordo com os relatos da viagem, foram gastos 45 dias). O último trecho da viagem seria transposto de barco, pelo rio Tocantins, partindo de Porto Nacional até a capital do Pará, Belém. Esse itinerário não estava nos planos originais de Bratcher, que desejava subir o Rio Araguaia a partir de Marabá até Santa Leopoldina (atual município de Aruanã). De acordo com o missionário, “eu subiria em demanda de Leopoldina e, então, por terra voltaria para Annapolis. A estação chuvosa impediu-me de realizar o que havia planejado” (OJB 22/07/1926 ed. 29, p. 15).

Com vistas a identificar de que forma as narrativas do missionário retratariam a região do Vale do Rio Tocantins no contexto da relação progresso/atraso e na disputa por espaços no campo religioso brasileiro, recortamos das fontes os trechos que melhor abordem estes aspectos. Assim, procuramos evidenciar de que modo os batistas, através dos relatos produzidos pelo missionário, buscariam legitimar as missões entre as populações indígenas e sertanejas da região, inserindo seus esforços num contexto de modernização e moralização do interior do país. O caráter legitimador da narrativa do missionário é encontrado tão logo nos debruçamos sobre a documentação. De tal forma, essas narrativas materializam as disputas pelo campo religioso brasileiro. Ao retratar as populações tradicionais a partir de suas próprias concepções de civilização e religião, o missionário utiliza-se do agir comunicativo das missões para reivindicar um espaço dantes ocupado pelo catolicismo.

Ainda na primeira fase da viagem – de Ribeirão Preto, SP, até Anápolis, GO, encontramos um dos aspectos centrais da narrativa de Bratcher: a moralização, o discurso contrário ao catolicismo. Ao adentrar ao Estado de Goiás, o missionário registraria sua percepção sobre a primeira cidade encontrada: “Santa Rita é cidade velha e dada

sobremaneira ao fanatismo. Nada tem sido feito para que o povo venha a conhecer o evangelho” (OJB 25/02/1926 ed. 08, p. 11).

Durante todo o relato da viagem, encontraremos trechos que expressam explicitamente o caráter combativo para com as práticas e crenças católicas presentes na região. Essa característica explicita a disputa pelo campo religioso na região. Enquanto demonstrava o fanatismo encontrado nas localidades em que visitava, Bratcher procurava relacionar estas práticas ao domínio exercido pela igreja católica. Assim, utilizava destas narrativas para deslegitimar as práticas dos clérigos católicos na região. Esta é uma das formas através das quais a JMN procuraria seduzir os fiéis da denominação acerca da necessidade da implantação de campos missionários no interior do país.

Nessas disputas pelo campo religioso na região, o missionário batista irá narrar, durante todo o percurso da viagem, várias histórias de perseguições católicas a protestantes que viviam nas cidades do interior, visando demonstrar como, após a proclamação da República, a igreja católica ainda mantinha sobre aquela região um domínio sobre os homens, mantendo “o povo mergulhado na escravidão da ignorância e superstição”. De Anápolis, narrou sobre um agricultor protestante: “[...] os jesuitas olham hostilmente o dr. Magalhães no esforço que faz para educar o povo” (OJB 04/03/1926, ed. 09, pp. 09-10). O “dr. Magalhães” era filho de Eduardo Carlos Pereira, um dos expressivos líderes do presbiteriano brasileiro nas primeiras décadas do século XX.

Por ocasião de sua passagem pela comarca de Boa Vista, situada na região norte do Estado de Goiás, foi implacável ao se referir ao padre da localidade, tratando-o como “[...] o demonio que é o pastor catholico nessa localidade, e nessa funcção pratica coisas espantosas, indignas de um homem que se diz ‘ministro de Deus’” (OJB 05/08/1926 ed. 31, p. 14).

Com o olhar atento às influências culturais, econômicas e políticas da igreja católica por toda região, descreveria várias formas de catolicismo popular, fortemente enraizado nas povoações do interior. Entre elas, uma das mais importantes manifestações religiosas ocorridas na região norte de Goyaz, a Romaria do Senhor do Bomfim, na Vila de Natividade. Para detratar a festividade, assim descreve a participação de uma fiel idosa em sua peregrinação: “Na sua cegueira espiritual estava ella caminhando toda aquella enorme distancia para adorar uma imagem de páu. E ainda dizem que a igreja Catholica não ensina a idolatria” (OJB 29/04/1926 ed. 17, p. 08). Os discursos adotados pelo missionário e divulgados pelo veículo oficial da denominação tratam a religiosidade popular encontrada como “superstição”, “magia”, “idolatria”, “cegueira”.

Outra disputa que emerge entre a concepção de vida religiosa do missionário batista e do catolicismo popular presente no interior do país foi descrita por ocasião de sua passagem pela cidade de Pirenópolis, enquanto se dirigia ao norte do Estado de Goyaz. Bratcher relata o encontro com a Santa Benedicta, uma jovem que recebia fiéis de diversas regiões do Estado a fim de receberem curas e mensagens espirituais enviadas por espíritos. O missionário assim tratou a crença dos fiéis no culto à jovem, que julgavam ter retornado do mundo dos mortos: “O culto era um mixto de diabolismo, santidade e superstição. Um pouco mais adeantado, talvez, mas absolutamente a mesma cousa é encontrada em uma igreja bem nossa conhecida” (OJB 18/03/1926 ed. 10, pp. 12-14).

Além deste enquadramento das crenças e práticas religiosas populares católicas, encontradas durante todo o percurso pelo interior, tidas como demoníacas e supersticiosas, podemos encontrar nos discursos do missionário outros elementos por ele utilizados para legitimar junto à denominação batista a necessidade de se implantar campos missionários no interior do Brasil. Um destes elementos encontra-se na necessidade de se evangelizar também as populações indígenas encontradas naquela região. Ao chegar a Porto Nacional, localidade utilizada como sede das missões dominicanas na região norte do estado de Goyaz desde 1886 (Santos, 1996), o missionário relatou o que ele considerava maus tratos aos indígenas, pois “[...] um deles estava moribundo e o outro servindo como criado na residência do bispo! Esta é outra especie de propaganda dos sacerdotes, outra illustração do seu completo desprezo da verdade” (OJB 17/05/1926 ed. 19, p. 11).

Para o missionário, o catolicismo tinha grande parcela de responsabilidade no atraso da região, mantendo um domínio sobre a população. Segundo o missionário, “a vida urbana é extremamente depravada, cabendo toda a culpa desta vergonhosa situação á Igreja Catholica, que a sustenta afim de que a sua renda seja cada vez mais augmentada” (OJB 22/07/1926 ed. 29, p. 15).

Após a viagem ocorrida em 1925, a JMN daria início as missões no Vale do Rio Tocantins, já no ano seguinte, em 1926, com o envio do missionário Zacharias Campello para Carolina, cidade localizada às margens do rio Tocantins e pertencente ao Estado do Maranhão (Silva, 2016). A escolha de Carolina como sede do primeiro campo missionário da JMN estava diretamente ligada às observações de Bratcher sobre a região. Durante sua passagem pelo local o missionário relatou as boas condições comerciais da cidade e o fato de que nela existiam “[...] varias escolas, uma bibliotheca publica, um jornal semanal e muitos outros melhoramentos que apontam os resultados do bom espirito da população” (OJB 10/06/1926 ed. 23, p. 09).

Bratcher mantinha um olhar atento durante todo o percurso de sua viagem, evidenciando em seus relatos as atividades comerciais e as situações de ascensão e decadência econômica encontradas na região. Nesse aspecto, a narrativa de decadência e atraso de localidades outrora prósperas, muitas das quais relacionadas ao ciclo do ouro no Estado de Goyaz, é recorrente. Ainda na primeira parte da viagem, narrou as condições da cidade de Bomfim, a caminho de Anápolis, afirmando que aquela tinha passado por um período áureo da mineração, mas que se encontrava estagnada em razão do esgotamento das minas: “[...] todo este metal fosse retirado, á semelhança de muitas outras cidades do interior goyano, perdeu a sua importância commercial e está fazendo pouco progresso” (OJB 04/03/1926, ed. 09, p. 10). Em sua visão, a exploração do ouro naquele território e a sua retirada para outros centros comerciais estariam intrinsecamente ligadas ao atraso da região: “Na noite de segunda-feira, chegámos a Lavrinhas, outrora cidade de certa importância. Hoje, depois que o seu rico ouro já se lhe foi, só restam algumas choupanas em demolição” (OJB 18/03/1926 ed. 10, p. 14).

Esses relatos acerca do atraso e decadência das localidades visitadas precisavam ser revestidos de um caráter religioso que explicasse de forma espiritual a decadência moral e comercial das populações encontradas na região. Ao tecer suas observações acerca da

cidade de Pirenópolis, Bratcher buscava relacionar a decadência econômica da localidade à presença da igreja católica. Em suas palavras “Ao invés do ouro ser usado no desenvolvimento da cidade e da sua vizinhança, como aconteceu em muitas cidades do interior, grande parte deste metal precioso foi encher as arcas do Vaticano [...]” (OJB 11/03/1926 ed. 10, p. 11).

Conforme avançava em seu itinerário, o missionário destacava em seus relatos a diversidade da economia local, descrevendo produtos oriundos da própria região amazônica que, bem explorados pelas populações tradicionais da região, garantiriam um comércio ativo e diversificado entre as localidades situadas nas margens do Tocantins e na capital do Pará, a cidade de Belém. Sobre a movimentação nos portos do rio, destacou que: “[...] o navio sempre estava recebendo carga. Num delles embarcaram tartarugas e ovos das mesmas para o mercado de Belém; em outro borracha, cacau, gallinhas, ovos e fructas da região” (OJB 14/10/1926 ed. 41, p. 11).

Assim, o missionário tomava conhecimento de uma economia amazônica, pautada pela exploração de diversos produtos da floresta, como o coco babaçu, a castanha, o cacau e a borracha, como destacado no comentário acima. Mesmo com a clara decadência de uma economia da borracha, registrada a partir de 1912 (WEINSTEIN, 1993), o missionário evidencia, em seus relatos, a importância destes produtos para o desenvolvimento de algumas cidades da região: “Marabá é uma cidade nascente e deve a sua existencia e prosperidade ao já afamado côco baba-assú. As florestas ao redor estão cheias das grandes arvores productoras desse côco. A sua colheita é abundantíssima” (OJB 08/07/1926 ed. 27, p. 07).

Ao observar as situações de decadência e ascensão econômica na região, o clérigo buscava narrar aos batistas às oportunidades encontradas ali. Mesmo ao relacionar a decadência econômica ao domínio católico presente em determinadas cidades da região, a narrativa visava estimular esforços pela disputa missionária. Ou, na perspectiva de Pierre Bourdieu, uma disputa pelo campo religioso.

Bratcher buscava, então, despertar entre os batistas o apoio necessário para a instituição dos campos missionários, isto é, o apoio financeiro e de pessoal necessário à expansão batista para o interior, em localidades próximas à região amazônica e na própria Amazônia. Dessa forma, além de disputar um maior espaço no campo religioso brasileiro, demonstrando como o atraso das populações estava ligado a um domínio cultural e econômico que a igreja católica ainda mantinha naquelas localidades, o missionário objetivava engajar os fiéis da denominação aos esforços de evangelização da região. Assim, esses elementos encontrados nas narrativas publicadas pelo OJB demonstram o agir comunicativo dos batistas em relação às populações indígenas e sertanejas presentes nas regiões percorridas. O historiador italiano Nicola Gasbarro nos explica que “as missões se tornam, para todos os efeitos, verdadeiros processos de generalização de civilização: basta pensar na valorização dos rituais como instrumentos de inclusão e de compatibilidade” (2014, p. 209). Nesse sentido, “as narrativas do missionário indicam a busca do protestantismo em implantar uma forma de culto que obliterava as culturas negras, indígenas e católicas” (Almeida; Gomes, 2016, p. 102).

Conclusão

Segundo a antropóloga Paula Montero, “a atividade missionária se constrói no campo das relações interculturais” (2006, p. 44); neste sentido, com as narrativas de Bratcher, pretendíamos demonstrar a fase inicial das relações entre o missionarismo batista, que se inauguraria na região do Vale do Rio Tocantins a partir daquela viagem, e as populações amazônicas. Buscamos demonstrar como, a partir das primeiras décadas do século XX, os protestantes disputariam com as ordens religiosas católicas o “monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação [...]” (Bourdieu, 2007, p. 58).

Através dos relatos de viagem do norte-americano, procuramos evidenciar de que maneira os protestantes, em especial a denominação batista, incluir-se-iam na disputa pelo campo religioso brasileiro, através de um projeto institucional de expansão que se iniciaria com as viagens do missionário. Como vimos, seguindo movimentos já estabelecidos a partir do contexto republicano, os protestantes procurariam conectar suas narrativas – visando legitimar junto aos fiéis da denominação a abertura de campos missionários pela região amazônica – a outros movimentos de integração nacional, como os debates acerca da modernização e saneamento dos sertões, enfatizando para isso a necessidade de cultura outra, de um novo código civilizador, que, segundo os discursos do missionário, seria efetivado através da difusão do protestantismo.

Além disso, no objetivo de enfraquecer as práticas e crenças enraizadas por toda a região percorrida pelo missionário, estas narrativas sustentariam a tese de que a igreja católica seria a grande responsável pelo atraso e ignorância que assolavam as populações tradicionais do Vale do Rio Tocantins. Sendo assim, buscando angariar os recursos necessários para a implantação de um projeto de evangelização neste território, o objetivo do missionário era denunciar, na ótica protestante, os aspectos negativos observados na região, sem considerar as diferenças étnicas e culturais existentes ali.

Dessa forma, com o olhar programado por noções de religião e civilização forjadas a partir de concepções evangélicas ocidentais, imbuídas de um universalismo etnocêntrico, o missionário norte-americano descreve o Vale do Rio Tocantins com o objetivo de deturpar as manifestações religiosas e culturais das populações da região, como demonstrado no trecho em que descreve a Romaria do Senhor do Bomfim, por ocasião de sua passagem pela vila de Natividade. Para ele, as profissões de fé encontradas pela região não teriam razões de ser naquele momento de consolidação da modernidade republicana. É recorrente em seus relatos o uso de termos como “superstição”, “ignorância”, “trevas” e “diabolismo” para fazer referência às práticas religiosas e culturais encontradas, como sua narrativa acerca do culto a Santa Benedita em Pirenópolis. Cabe ressaltar que essas expressões de religiosidade popular, ainda nos dias de hoje, estão entre as mais significativas manifestações religiosas presentes na região.

Para o missionário, caberia aos protestantes homogeneizar os sentidos de salvação na região, pois segundo Paula Montero, “a atividade missionária se caracteriza pelo fato de colocar em prática, historicamente, processos de universalização do pensamento presentes no cristianismo” (2006, p. 55). Mesmo que a disputa esteja entre dois grupos cristãos, a saber, católicos e batistas, consideramos importante situar historicamente esta disputa,

pois, ao desmoralizar as práticas religiosas presentes entre as populações tradicionais, os protestantes visavam colocar em prática os seus “processos de universalização”. Assim, através desses processos, seria possível ressignificar os códigos de salvação presentes naquela região, no objetivo de comunicar às populações amazônicas este novo código civilizador, pautado nos dogmas do protestantismo.

Isto posto, encontramos, no movimento missionário de Bratcher, no esforço de ressignificação das práticas culturais e religiosas, o produto de relações interculturais. O “cristianismo das origens afirmou-se como ‘religião verdadeira’ contra as ‘superstições’ pagãs” (Gasbarrro, 2006, p. 68). No contexto histórico das relações analisadas neste estudo, o Protestantismo iniciaria o seu processo de afirmação entre as populações que encontravam, apresentando-se como “religião verdadeira”, ou, melhor dizendo, o seu processo de generalização de civilização, sobre as práticas e crenças religiosas e culturais das populações amazônicas. Esse tem sido o modo de atuação das frentes missionárias evangélicas na região, o que tem desestabilizado culturas e, em decorrência, subsidiado a forte presença de missionários evangélicos na Amazônia, como apontamos no início do artigo.

Referências

AGNOLIN, Adone. História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.

ASSOCIAÇÃO DE MISSÕES TRANSCULTURAIS BRASILEIRAS. Relatório Indígenas do Brasil (2018). Disponível em: <<http://www.amtb.org.br/relatorio-indigenas-do-brasil/>> Acesso em: 20/01/2020.

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

ALMEIDA, Vasni de; SABINO, Wedster Felipe Martins. “Destruindo As Trevas Espirituais, Morais E Intelectuais”: historicidades religiosas e educação batista no Vale do Rio Tocantins (1936-1940). Revista de História da UEG, v. 8, n. 1, p. e811907, 2019.

ALMEIDA, Luciane Silva de. Da Defesa Do Estado Laico À “Revolução Enviada Por Deus”: protestantes históricos e política no Brasil, um breve histórico (1900 – 1970). In: SANTOS, Lyndon de Araújo; SILVA, Elizete da; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). Os 500 Anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico. Curitiba: CRV, 2017.

ALMEIDA, Vasni de. PROTESTANTISMO E REPÚBLICA NO BRASIL: política, sociedade e educação. In: SANTOS, Lyndon de Araújo; SILVA, Elizete da; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). Os 500 Anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico. Curitiba: CRV, 2017.

- BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: conceitos e debates na era contemporânea. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 55, pp. 13-42, jul./dez. 2011. UFPR.
- BENATTE, Antonio Paulo. A História Cultural das Religiões: Contribuição a um Debate Historiográfico. In: *Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião / Néri de Barros Almeida e Eliane Moura da Silva (Orgs)*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do Campo Religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, pp. 27-78.
- BRASIL, Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- CAIXETA, Vera Lúcia. *Médicos, frades e intelectuais: leituras sobre os sertões do Brasil Central (1882 – 1935)*. 1. ed. Curitiba, PR: CRV, 2014.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. 407f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, SP, 2005.
- GASBARRO, Nicola. *Missões: A Civilização Cristã em Ação*. In: *Deus Na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural / Paula Montero, (Org.)*. São Paulo: Globo, 2006.
- GASBARRO, Nicola. *A Modernidade Ocidental e a Generalização de “Religião” e “Civilização”: O Agir Comunicativo das Missões*. In: *Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião / Néri de Barros Almeida e Eliane Moura da Silva (Orgs)*. – São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.
- HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja Católica no Brasil Colonial*. In: *História da América Latina: América Latina Colonial, volume I / organização Leslie Bethell; tradução Maria Clara Cescato*. – 2. Ed. 2. Reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- MASSENZIO, Marcelo. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: HEDRA, 2005.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Protestantismo no Brasil e suas Encruzilhadas*. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro 2005.
- MONTERO, Paula. *Deus Na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural / Paula Montero, (Org.)*. – São Paulo: Globo, 2006.
- O JORNAL BATISTA. *Convenção Batista Brasileira*. Rio de Janeiro, 1926, Ed. 08 à 41. Disponível em: <<http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/buscas/jornalBatista.php>>

REILY, Ducas Alexander. História documental do Protestantismo no Brasil. -3ª ed. São Paulo: ASTE, 2003.

SANTOS, Edivaldo Antonio dos. Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930): fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil. Dissertação (Mestrado em História) 180f. Universidade Federal de Goiás, 1996.

SANTOS, Lyndon de Araújo. “EIS OS MILHÕES QUE EM TREVAS TÃO MEDONHAS”: O Protestantismo no Brasil Oitocentista. In: Os 500 Anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico / Lyndon de Araújo Santos, Elizete da Silva, Vasni de Almeida (Orgs.). – Curitiba: CRV, 2017.

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

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

SILVA, Paulo Julião Da. Entre a Evangelização e a Política: A Expansão Missionária Batista para o Brasil Central (1925 – 1939). 191f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, SP, 2016.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux de. As Boas Novas pela Palavra Impressa: Impressos e Imprensa Protestante no Brasil (1837 – 1930) 208f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: 2010.

Recebido: 27 de maio de 2019.

Aprovado: 3 de fevereiro de 2020.