

Vol 4 Issue 5 Feb 2015

ISSN No : 2249-894X

*Monthly Multidisciplinary
Research Journal*

*Review Of
Research Journal*

Chief Editors

Ashok Yakkaldevi
A R Burla College, India

Flávio de São Pedro Filho
Federal University of Rondonia, Brazil

Ecaterina Patrascu
Spiru Haret University, Bucharest

Kamani Perera
Regional Centre For Strategic Studies,
Sri Lanka

Welcome to Review Of Research

RNI MAHMUL/2011/38595

ISSN No.2249-894X

Review Of Research Journal is a multidisciplinary research journal, published monthly in English, Hindi & Marathi Language. All research papers submitted to the journal will be double - blind peer reviewed referred by members of the editorial Board readers will include investigator in universities, research institutes government and industry with research interest in the general subjects.

Advisory Board

Flávio de São Pedro Filho Federal University of Rondonia, Brazil	Delia Serbescu Spiru Haret University, Bucharest, Romania	Mabel Miao Center for China and Globalization, China
Kamani Perera Regional Centre For Strategic Studies, Sri Lanka	Xiaohua Yang University of San Francisco, San Francisco	Ruth Wolf University Walla, Israel
Ecaterina Patrascu Spiru Haret University, Bucharest	Karina Xavier Massachusetts Institute of Technology (MIT), USA	Jie Hao University of Sydney, Australia
Fabricio Moraes de Almeida Federal University of Rondonia, Brazil	May Hongmei Gao Kennesaw State University, USA	Pei-Shan Kao Andrea University of Essex, United Kingdom
Anna Maria Constantinovici AL. I. Cuza University, Romania	Marc Fetscherin Rollins College, USA	Loredana Bosca Spiru Haret University, Romania
Romona Mihaila Spiru Haret University, Romania	Liu Chen Beijing Foreign Studies University, China	Ilie Pinte Spiru Haret University, Romania
Mahdi Moharrampour Islamic Azad University buinzahra Branch, Qazvin, Iran	Nimita Khanna Director, Isara Institute of Management, New Delhi	Govind P. Shinde Bharati Vidyapeeth School of Distance Education Center, Navi Mumbai
Titus Pop PhD, Partium Christian University, Oradea, Romania	Salve R. N. Department of Sociology, Shivaji University, Kolhapur	Sonal Singh Vikram University, Ujjain
J. K. VIJAYAKUMAR King Abdullah University of Science & Technology, Saudi Arabia.	P. Malyadri Government Degree College, Tandur, A.P.	Jayashree Patil-Dake MBA Department of Badruka College Commerce and Arts Post Graduate Centre (BCCAPGC), Kachiguda, Hyderabad
George - Calin SERITAN Postdoctoral Researcher Faculty of Philosophy and Socio-Political Sciences Al. I. Cuza University, Iasi	S. D. Sindkhedkar PSGVP Mandal's Arts, Science and Commerce College, Shahada [M.S.]	Maj. Dr. S. Bakhtiar Choudhary Director, Hyderabad AP India.
REZA KAFIPOUR Shiraz University of Medical Sciences Shiraz, Iran	Anurag Misra DBS College, Kanpur	AR. SARAVANAKUMARALAGAPPA UNIVERSITY, KARAIKUDI, TN
Rajendra Shendge Director, B.C.U.D. Solapur University, Solapur	C. D. Balaji Panimalar Engineering College, Chennai	V.MAHALAKSHMI Dean, Panimalar Engineering College
	Bhavana vivek patole PhD, Elphinstone college mumbai-32	S.KANNAN Ph.D , Annamalai University
	Awadhesh Kumar Shirotriya Secretary, Play India Play (Trust), Meerut (U.P.)	Kanwar Dinesh Singh Dept.English, Government Postgraduate College , solan

More.....

Address:-Ashok Yakkaldevi 258/34, Raviwar Peth, Solapur - 413 005 Maharashtra, India
Cell : 9595 359 435, Ph No: 02172372010 Email: ayisrj@yahoo.in Website: www.ror.isrj.org

Review Of Research
ISSN:-2249-894X
Impact Factor : 3.1402(UIF)
Vol. 4 | Issue. 5 | Feb. 2015
Available online at www.ror.isrj.org



ERIK ALFRED NELSON (1862 - 1936) AND THE BEGINNING OF BAPTIST CHURCH MISSION IN THE AMAZON ACCORDING TO CULTURAL STUDIES

Moisés Peixoto da Silva

Master degree student in History and Cultural Studies by Federal University of Rondônia – UNIR (Brazil)

Abstract: -According to Cevasco (2012:09), since 1950 the "cultural studies" began to be an academic discipline in England and ideas as essentialism, nomadism; generalisations; re-symbolisation and cultural hybridism and others began to circulate in academic productions the world contributing to the debate about the culture and identity in various fields, including history. The "Cultural Studies" has been trying to say in the Amazon including also the Master's degree in History and Cultural Studies from Federal University of Rondonia, bringing its bulging promising lines of research capable of stimulating the definition of new objects and the resumption of other already enshrined in this "umbrella". This article proposes only to look at some facts about Eric Alfred Nelson (1862 – 1939) and the beginning of Baptist Protestantism Church in the Amazon according to the in particular concept of Cultural Hybridism proposed by Peter Burke (2006) from Cultural Studies.

Keywords: Protestantism; Baptists; Amazon, Cultural Studies; Cultural hybridism and Porto Velho.

Eurico Alfred Nelson (1862 – 1936) e o início das Missões Batistas na Amazônia à luz dos Estudos Culturais

Resumo:

Segundo Cevasco (2012:09), desde 1950 os “estudos culturais” passaram a ser uma disciplina acadêmica na Inglaterra e ideias como essencialismo, nomadismo; assimilações; ressimbolizações e hibridismo cultural e outros passaram a circular nas produções acadêmicas pelo mundo contribuindo para o debate sobre cultura e identidade em diversos campos, incluindo o histórico. Os “Estudos Culturais” vem tentando se afirmar na Amazônia inclusive também no Mestrado de História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia, trazendo em seu bojo promissoras linhas de investigação capazes de estimular a definição de novos objetos e a retomada de outros já consagrados sob este “guarda-chuva”. Este artigo se propõe apenas a analisar alguns fatos acerca do Eric Alfred Nelson (1862-1939) e o início do protestantismo batista na Amazônia a luz da categoria de Hibridismo Cultural proposto em particular por Peter Burke (2006) segundo os Estudos Culturais.

Palavras-chave: Protestantismo; Batistas; Amazônia, Estudos Culturais; Hibridismo Cultural e Porto Velho.

INTRODUÇÃO

Toda abordagem da história sempre parte do tempo presente e que toda leitura depende de um modo de se recortar e interpretar o mundo em que vivemos. Portanto, introduziremos o tema acima proposto expondo alguns postulados típicos dos estudos culturais contemporâneos que nos ajudarão a compreender as relações que o protestantismo batista passou a ter com a cultura amazônica no momento em que o colportor batista - vendedor

Moisés Peixoto da Silva, “ERIK ALFRED NELSON (1862 - 1936) AND THE BEGINNING OF BAPTIST CHURCH MISSION IN THE AMAZON ACCORDING TO CULTURAL STUDIES” Review of Research | Volume 4 | Issue 5 | Feb 2015 | Online & Print

ambulante de literatura religiosa – Eric Alfred Nelson – desembarcou na cidade de Belém do Pará no dia da festa do Círio de Nazaré na sexta-feira dia 19 de novembro de 1891. Vindo dos EUA com a missão de divulgar esta crença religiosa que o mesmo havia abraçado ainda muito jovem sem vínculo empregatício algum com nenhuma Igreja ou sociedade de fomento missionário da ocasião.



Figura1 Erik Alfred Nelson,
Fonte: Southern Baptist Historical Library and Archives.

Eurico Nelson, como ainda hoje é conhecido pelos batistas brasileiros, foi fruto do moderno movimento missionário protestante iniciado no final do século XVIII, tendo como um de seus pioneiros um sapateiro batista. “Esse batista inglês, chamado William Carey (1761-1834), tornou-se um dos pioneiros do moderno movimento missionário protestante (DOWLEY, 2009:157)”. Uma característica dessa moderna forma de propaganda cristã era sua relação com o modo de vida burguês em construção no começo do século XIX na Europa e nos Estados Unidos que salientava as virtudes individuais dos homens que eram pobres de nascimento, que haviam vencido nos negócios com muito esforço e trabalho e, por isso, eram conhecidos como self-made men, isto é, “homens que se fizeram por si mesmos”. Isso explica a preocupação muito clara do Reverendo Stephen Neill, missionário da Igreja da Inglaterra enviado para Índia quando esta era ainda uma colônia britânica, com a ascensão desse novo tipo de missionário. Segundo Neill (1998: 523): “A mais grave fonte de cegueira ou incompreensão, foi, contudo, o facto de a maioria dos missionários protestantes não serem homens de Igreja”.

É importante recordar que em muitos casos as missões haviam sido empreendidas pelo esforço pessoal de cristãos dedicados, e não sob a responsabilidade das Igrejas, como um todo. Para o missionário anglicano, era importante que a missão fosse uma extensão direta da Igreja, não uma ação voluntarista e autônoma. Esses missionários que ele critica foram ordenados por uma sociedade missionária e não pela Igreja para uma atividade missionária e não para um ofício de ministro do verbo e dos sacramentos da Igreja. Este conceito teológico do missionário era desconhecido no Novo Testamento. Quando abandonava a atividade missionária, não podia pregar em nenhuma Igreja, dado a sua ordenação não lhes dar qualquer direito ao ministério no seu país natal. “Era simplesmente o empregado de uma grande empresa da Europa, submetido às suas diretrizes, dependendo do seu apoio financeiro, responsável perante ela, sem qualquer dependência direta ou submissão à Igreja (1998:523)”. Eurico Nelson nem sequer era empregado de uma empresa similar à supracitada nos EUA. Ele se meteu a realizar o trabalho de propaganda do protestantismo batista por conta própria, sem nenhuma anuência prévia e nenhum compromisso com a sua Igreja, denominação e sua Junta de Missões Estrangeira durante seis anos, entre o ano de 1891 a 1897. Por esta razão a cientista de religião Ezilene Nogueira Ribeiro, em seu trabalho: Eurico Nelson (1862-1936) e a inserção dos Batistas em Belém do Pará defende a ideia de que tal fato gerou uma distinção entre o protestantismo batista com fortes heranças americanas e o protestantismo batista que foi implantado por ele no Pará. Segundo esta autora (2011:36):

como não tinha responsabilidade nessa fase de apresentar quaisquer resultados referentes ao sucesso ou fracasso de suas práticas religiosas, percebe-se que não se tem registro até o presente momento de relatórios a respeito do número de pessoas evangelizadas por ele e muito menos de adeptos convertidos ou batizados, antes de 1897, o que demonstra que entre o ano da sua chegada (1891) até a fundação da primeira igreja batista em Belém (1897) houve certa autonomia da parte dele em desenvolver atividades conversionista.

A luz dos estudos culturais e do conceito de Hibridismo Cultural do Peter Burke (2006) além de discordar dessa ideia farei uma leitura diferente do início do Protestantismo Batista na Amazônia e do papel de Erik Alfred

Nelson ao longo do desenvolvimento do tema proposto.

A dinâmica identitária, alguns pressupostos

Desde as últimas décadas do século XX, o jeito como entendemos processos culturais, incluindo aí o protestantismo, sofreu uma considerável transformação. O desenvolvimento tecnológico dos meios de comunicação do mundo globalizado tem colaborado muito para uma maior rapidez na integração entre as distantes partes e instituições do mundo. Além disso, os deslocamentos da “periferia” rumo ao “centro” também se acentuaram potencializando esses processos culturais. Com a atual volatilidade do capital e do mercado mundial fortemente integrado, o velho discurso maniqueísta da segunda metade do século XX, pós-fim da Guerra Fria, que defendia a existência de um único centro que controlaria uma ou mais periferias foi superado. Há mais de um centro e mais de uma periferia no mundo atual.

Atualmente o “outro” não se encontra mais confinado em territórios inóspitos e longínquos. Os guetos sobrevivem apenas como fantasmas do passado. A vila dos Barbadianos [“The Barbadians Town”] que existiu em Porto Velho no começo do século XX é um bom exemplo disso (HARDMAN, 2005:195). Pelo contrário, o “outro” está próximo mexendo com nossas crenças, inclusive nas diferenciações e distâncias que imaginávamos ter. Tudo isso tem chamado a atenção dos pesquisadores para o aprofundamento da complexidade do contato cultural para o centro das discussões intelectuais, desafiando-os a compreenderem o mundo pós-muro de Berlim em rápida transformação e em ebulição. Hoje podemos compreender mais o quanto elementos culturais como a língua, a tecnologia, a política, a religião e até os “cigarros” que são fumados (WOODWARD, 2012: 07) podem ser tratados como símbolos diferenciadores de identidades, autoridade, instrumentos de coerção contra os inimigos e excluídos de uma forma geral. É evidente também, o quanto os contatos culturais possibilitam empréstimos e assimilações, o quanto as fronteiras de diversos tipos são transpostas. Contatos que geram formas mistas, heterogêneas, híbridas difíceis de serem classificadas e catalogadas. Não é por acaso que o fundamentalismo ainda seja tão influente por representar um apego aos valores “históricos” instituídos como primordiais; às tradições e ortodoxias tenham encontrado refúgio em tantos lugares como garantia de uma suposta “pureza” e o multiculturalismo estejam ainda na moda por suas implicações no reconhecimento por parte das autoridades públicas no atendimento as demandas específicas de setores sociais tratados como minoritários. Fenômenos embora não tão novos assim tem servido para reciclar velhas respostas para problemas não tão novos também.

Inspiradas nos estudos culturais, a compreensão da dinâmica da relação entre diversos grupos sociais tem se alterado no decorrer dos anos. O jogo das identificações, para Said (2011: 29) “linear” e para Woodward (2012: 12) “essencialista” da percepção do “eu” e do “Outro” que sempre está em causa quando se trata de determinar uma diferença ou assinalar um pertencimento, durante muito ano, permaneceu submetido à oposição binária, maniqueísta entre “nós” e “eles”. Uma importante característica intelectual do imperialismo europeu de tudo esquadrihar, classificar e catalogar que permitiu o surgimento de disciplinas como a antropologia. Por esse paradigma, as identidades comportariam uma “natureza” que permitiria identificar um negro, um índio, um protestante ou um católico em qualquer circunstância, tempo ou lugar na medida em que haveria, por assim dizer, um “script” cultural, um credo religioso fixado de antemão a ser seguido, a ser respeitado pelos atores sociais.

É fácil perceber como uma historiografia das relações culturais construídas sob essas bases se adequavam bastante bem a um contexto no qual os “outros” pareciam situar-se a milhares de quilômetros de distância, proporcionando assim o surgimento de binômios que durante décadas orientaram a agenda dos pesquisadores, aventureiros e missionários, tais como: civilização versus barbárie; cristãos versus pagãos; pensamento lógico versus pensamento selvagem e outros. Em todos esses casos, tratava-se de tornar transparente, distinta uma alteridade absoluta, de revelar uma essência do primitivo e do civilizado, do ortodoxo do herege que pudesse ser manejada como um esquema para ser lido e, desse modo, previsto os comportamentos de parte a parte. Ocorre, no entanto, que a própria prática imperialista cuidou de subverter os pressupostos que informavam essa historiografia. Como assinala Said (2011:29): “em parte devido ao imperialismo, todas as culturas estão mutuamente imbricadas; nenhum é pura e única, todas são híbridas, heterogêneas, extremamente diferenciadas, sem qualquer monolitismo”.

O resultado de uma constatação como essa foi à emergência de uma interpretação nômade, mutável ou simplesmente “não essencialista” (WOODWARD, 2012:12) das identidades que se consolida, grosso modo, no bojo do processo de descolonização com o florescimento de grupos de intelectuais comprometidos não apenas com a crítica do imperialismo, mas também com a compreensão do impacto cultural que um fenômeno dessa grandeza produziu entre colonizados e colonizadores. Por essa interpretação não essencialista, as diferenças ou semelhanças entre grupos sociais, entre Cristianismos, por exemplo, não podem ser fixadas em caráter definitivo, pois, dependendo do tempo e do lugar, são passíveis de transformações por vezes rápidas e intensas, dentro de um movimento incessante de construção, desconstrução e reconstrução.

Só podemos falar do cristianismo no plural. Nem suas variações escapam disso, como é o caso dos batistas. É simplesmente impossível estabelecer uma origem identitária para essas e outras “comunidades imaginadas” segundo Woodward (2012: 24). Haja vista que também, segundo Stuart Hall (2003: 44): “nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A

cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar”. Desse ponto de vista, a dimensão cultural da existência humana não diz respeito a nenhum imperativo de ordem ontológica, mas se atualiza a partir de um tornar-se constante, de uma dinâmica que só podemos captar de maneira transitória, parcial, fugaz e, é importante assinalar, eivada de assimilações, e ressimbolizações no confronto com outros grupos religiosos. Então, não é mais possível pensarmos em termos de um sistema binário que disporia lado a lado elementos incomunicáveis e mutuamente excludentes. As identidades, quaisquer que sejam elas, não existem por si mesmas sem fazer alusão às alteridades das quais são dependentes e das quais jamais poderão se desvencilhar. Suas dinâmicas, não permitem a formação de arranjos binários estanques nem retilíneos, mas antes porosos e oblíquos, figurando num continuum em permanente deslocamento que dá margem a todo tipo de contato e influencia mútua, o que nos impede, por exemplo, de considerar o termo “batista” como dotado de uma capacidade autoexplicativa e de uma transparência que se manteria intacta na concorrência com outros grupos religiosos. Pois bem, essa é a lógica do dinamismo das identidades que se constroem e se reconstroem sem cessar; que o conceito de hibridismo cultural vem iluminar, rompendo assim frontalmente com a maneira de pensar que, por ignorar os efeitos dos contatos sociais, das relações sociais, dos processos de, “miscigenação”, “sincretismo” e “travestismo”, tentam fixar, imobilizar as identidades em caráter definitivo (SILVA, 2012:86).

A opção pelo melhor conceito

Desde o século XIX, a preocupação com as modalidades de contatos culturais esteve presente na pauta de investigação antropológica, o que levou pesquisadores norte-americanos a forjar, em 1980, o conceito de aculturação para definir o padrão de relações da sociedade “branca” europeia com as culturas nativas (BURKE, 2006:44). A ideia fundamental subjacente era a de que toda cultura subordinada tendia, gradualmente, a abandonar os seus traços culturais distintivos para assimilar unilateralmente os usos e os valores da cultura dominante, o que implicaria inevitavelmente uma descaracterização.

O conceito de aculturação demonstrou um fôlego surpreendente nos meios acadêmicos, tendo sido largamente empregado durante várias décadas até começar a se impor a percepção de que os encontros culturais, mesmo quando resultantes das relações de violência e dominação mais explícitas, propiciavam sempre uma troca, um intercâmbio. (SACHS, 1999:41). A partir daí, surgiu o conceito de transculturação na tentativa de resguardar justamente a reciprocidade embutida em todo o processo cultural, mas, sem muito sucesso. No que diz respeito ao domínio da história das religiões, o conceito que veio substituir o de aculturação foi o de sincretismo. Segundo, Martha Abreu (2002:84), o sincretismo

ao longo da história dos estudos sobre a religiosidade popular, também conhecida em nosso meio por afro-brasileira, teve inúmeros usos e abusos. Foi visto como marca da inferioridade dos descendentes de africanos, como um traço do branqueamento e, ao mesmo tempo, como símbolo da resistência à opressão da Igreja Católica. Neste último sentido, a utilização do catolicismo por parte dos descendentes de africanos seria uma espécie de disfarce, ou mesmo máscara para esconder suas (pretensas) autênticas crenças e afastar a repressão.

Atualmente, o conceito de aculturação e o de sincretismo pelos motivos acima apontados pela professora da UFF, perdeu a popularidade. Em seu lugar surge o conceito de hibridismo cultural. Segundo Peter Burke (2006:47), por hibridismo cultural, entende-se: “um processo dinâmico de intercâmbio entre as religiões que não resulta, necessariamente, em conversão de parte a parte, mas antes na produção de formas religiosas que atraem e assimilam sem cessar elementos provenientes de outros sistemas simbólicos”. Apreendidas na dimensão da experiência social onde ocorrem diversas circularidades entre conhecimentos e saberes e não como um produto derivado da reflexão de uma elite de dirigentes iluminados. Às vezes até, a revelia deles.

As religiões surgiram, em maior ou menor grau, como arranjos híbridos nos quais se assentam em dogmas que, por mais duro que possam ser se mesclam a costumes, crenças e valores distintos por vezes contraditórios e produzem outras experiências e outros dogmas justificadores em curtas e longas durações históricas. Especialmente nas metrópoles e nas fronteiras, espaços privilegiados para trocas e contatos culturais, conforme assinala Burke (2006:70). As metrópoles, tanto por abrigarem uma população heterogênea que, desenraizada de seus territórios originais, para lá se dirige na expectativa de alcançar melhores condições de vida, quanto por serem núcleos de trocas comerciais intensas, favorecem em larga medida a emergência de formas híbridas, produto inevitável do *modus vivendi* metropolitano. As fronteiras, por sua vez, funcionam não apenas como limites entre agrupamentos e territórios, mas também como lugares de encontro, de interseção e de sobreposição cultural (BURKE, 2006:71).

Por isso a opção pelo emprego do conceito de hibridismo cultural. Mas não de forma acrítica, romântica ou adocicada. Como se trata de um contato social, necessariamente, ele pode não resultar numa absoluta atitude de tolerância, até porque isso é pura ficção. Os contatos sociais estão longe de serem simétricos porque são relações de poder. Alguém ganha, alguém perde. Como nos alerta Burke (2006:18): “não podemos celebrar a troca cultural como um simples enriquecimento, pois às vezes ela acontece em detrimento de alguém”. Logo, tais relações sociais são capazes de produzir variadas hibridizações. Ao escolher vir para a católica Belém do Pará dos EUA para propagar as crenças batistas que havia abraçado ainda na Suécia, mas que havia sido “turbinada” pelo surto americano de avivamento proselitista do final do século XIX na América, o colportor batista Eurico Alfred Nelson (PEREIRA,

1945: 19-20) desencadeou um processo novode hibridização que iria, anos após a sua chegada, resultar nas primeiras Igrejas Batistas na Amazônia.

Uma fé tenaz

Segundo a biografia escrita por José dos Reis Pereira (1954), Eric Alfred Nelson, natural da Suécia (1862), foi um luterano batizado na infância por aspersão. A única referencia feita a mãe dele foi para dizer que ela, Ana Maria Nelson era “uma luterana convicta”, depois nada mais é dito ao seu respeito. Com seis anos de idade Eurico já guiava cavalos para ajudar seu pai, mas não era ainda escolarizado, porque morava isolado num lugar onde não havia escola formal. Seu pai se tornou batista após ter tido contato com o casal de professores enviados pelo governo para instruir alunos na mesma situação de Eric. O casal professava em segredo a fé batista, uma vez que não havia liberdade religiosa na Suécia, onde o luteranismo era a religião oficial.

Depois de ter sido rebatizado por um colporteur batista, de passagem pela casa dele, André Nelson, animado com sua nova identidade promoveu uma escola religiosa em sua residência e depois resolveu assumir publicamente sua nova fé. O ato de rebatizar pessoas que viravam batistas provocou reações violentas dos luteranos. Porque ao dizer, indiretamente, que a seu tradicional batismo não tinha valor algum para Deus, isso soava como uma agressão para os luteranos. Mas, o que interessava ao biógrafo foi tecer uma imagem, uma característica fixa a qual todos os batistas pudessem se identificar, se diferenciar dos demais e se afirmar como batista: a tenacidade. Não podemos nos esquecer de no que disse Hall (2012:82): “afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora”.

A família de Eurico Nelson migrou então para os EUA e lá ele, após ter se convertido também, decidiu vir para no vale amazônico brasileiro vender Bíblias na crença de que a pura leitura dela faria o leitor conhecer a fé batista e se converter. Sua chegada a Belém do Pará é ressaltada pelo biógrafo pelo fato de ter sido na sexta-feira dia 19 de novembro de 1891. Bem no dia da maior festa católica do Amazonas: a de Nossa Senhora de Nazaré ou: a festa do círio de Nazaré.

A Amazônia onde o protestantismo batista de E. Nelson emergiu

Quem nos conta como era a Amazônia onde o protestantismo batista de E. Nelson emergiu é o biógrafo conceituado na Convenção Batista Brasileira, José dos Reis Pereira (1945). A Amazônia para o colporteur batista recém-chegado era católica; suas festas uma “vasta pagodeira carnavalesca”; seus líderes “solertes exploradores da credence popular”; sua religiosidade era carregada de “idolatria romanista” e “um campo difícil de trabalhar (1945:29)”. Mas, quem contradiz essa representação é Leandro Tocantins (1982). Para ele o catolicismo: chegou primeiro, estava aqui desde quando começou a colonização portuguesa. Foi um dos poderosos agente civilizador amazônico, mas de uma forma diferente da do Nordeste açucareiro descrito por Gilberto Freire (2004). Através dos missionários jesuítas fundamentou “os padrões de vida regional (1982:18)”. Enquanto o extrativismo dispersava impedindo a formação de uma sociedade aristocrática a atuação da igreja agregavam os nativos. “porque as aldeias, onde os padres possuíam o governo temporal e espiritual, representavam o primeiro tentame de organização social em bases centralizadoras, sob a direta influência de uma vontade administrativa capaz, viva, atuante (TOCANTINS 1882:30)”.

Com o advento do Ciclo da Borracha, com a chegada de inúmeros imigrantes nordestinos para trabalhar na extração do látex nos inúmeros seringais da região e as misturas com a população local, novas hibridizações aconteceriam. Eles trouxeram o modo de ver da sua região de origem que, num mix cultural, gerou a figura do coronel na paisagem amazônica, representada pelos donos dos barracões. Acentuou-se o aspecto patriarcal nas relações de poder na região, entre outros fatos parecidos. Tocantins confirma isso (1982:114): “na organização patriarcal houve, no seringal, certa identidade que se explica pela procedência nordestina das populações seringueiras e a própria natureza do trabalho e da exploração econômica”. A borracha trouxe riqueza para a região e o catolicismo: o cimento social que lhes deu sustentação. O protestantismo chegou à Amazônia ainda no final do século XIX, amalgamando evangelização com o projeto neocolonizador do capitalista americano. Sua cultura expansionista, confrontadora, imperialista, dificilmente, se ajustaria à cultura brasileira. Mendonça, Gouveia Antônio e Filho, Prócoro Velasques (1990:25) confirmam isso quando diz que esse protestantismo tinha: “ligação com a cultura religiosa americana, menos estável e em constante ebulição, com tendências para manter confronto com a cultura brasileira”. Eurico Nelson pega carona desse momento histórico para divulgar sua fé.

A relação do protestantismo Batista com os “outros”: católicos, acatólicos e demais versões protestantes.

Segundo Silva (2011:134) “os Estudos Culturais concebem a cultura como um campo de produção de significados no qual os diferentes grupos sociais, situados em posições diferenciais de poder, lutam pela imposição de seus significados à sociedade mais ampla”. No Pará os missionários de diferentes confissões protestantes disputavam o mesmo povo para suas Igrejas cada qual considerando sua “gaiola” do sagrado mais segura que as dos

outros. Todos eram rivais, inclusive Eurico Nelson! Evidente que o maior conflito era entre protestantismos e o catolicismo na época. Nessa disputa levou a melhor a maior, a mais antiga e mais experiente Igreja na região. Tais disputas seguiriam século XX a dentro com novos protagonistas como os pentecostais em cena. Isso provocaria novos hibridismos a médio e longo prazo, produzindo novas formas de igrejas. O protestantismo batista não escaparia disso. Sua eclesiologia, forma de governo congregacional e de cooperação entre si, enfim, seu modelo importado dos EUA em contato com a cultura específica da região amazônica sofreria hibridizações lentas ou rápidas conforme o momento histórico pelas quais viveriam em solo brasileiro. Como já foi explicado antes, não existem identidades fixas, essencialistas. Pelo contrário, toda ela é porosa e esponjosa. Isso quer dizer que nem o modo de ser batista do Eurico Nelson era puro. Em contato com o povo amazônico, as igrejas batistas que surgissem seriam diferentes. Mas o que tornaria as igrejas diferentes não era o fato do vendedor batista de Bíblias Eurico Nelson agir durante seis anos por conta própria, sem dar satisfação, sugerindo uma autonomia criativa, segundo Nogueira (2011:36), mas, as relações sociais entre o protestante e as pessoas que ele evangeliza, mediadas pela cultura. Outra razão, os estudos Culturais nos ensinam que da mesma forma que “não se separam o conhecimento supostamente mais objetivo das Ciências Naturais e o conhecimento supostamente mais interpretativo das Ciências Sociais ou das Artes e que todas as formas de conhecimentos são vistas como resultado dos aparatos – discursos, práticas, instituições, instrumentos, paradigmas – que fizeram com que fossem construídas como tais”. (SILVA, 2011:134) e ainda, conforme foi dito acima não existe oposição binária, maniqueísta entre “nós” e “eles”, logo, não havia diferença fixa entre o que o leigo Eurico Nelson e os missionários quando pregavam. Havia entre eles uma circularidade da doutrina batista, não importando se um a abordava de forma simples e o outro de forma mais trabalhada. Carlo Ginburg no livro *O queijo e os vermes*, o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição nos ajuda a compreender bem tal conceito (1987:13): “um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo”. Nelson no jargão da denominação batista, seu status era de um pregador “leigo”, mesmo que reproduzisse as “verdades batistas”, de forma direta e indireta através do seu trabalho de venda de literatura protestante, das reuniões, dos cultos domésticos, das visitas aos enfermos nos hospitais de Belém e na “evangelização” de alguns membros da igreja metodista pastoreada pelo seu amigo, o missionário Justus Nelson.

Nelson só tinha o curso primário! Esta era uma distinção baseada numa concepção aristocrática de cultura (GINZBURG, 1998:17) ainda existente no século XXI, que estabelecem diferenças substanciais entre pessoas cultas e não cultas. Pessoas “chamadas ou não por Deus”; “ovelhas e pastores” e “clero e fieis” serve apenas desímbolo diferenciador de identidade e de autoridade conforme foi ao longo deste artigo. Ele foi vítima e também cúmplice dessa perspectiva essencialista acerca da identidade do missionário batista. Basta reparar o funcionamento das igrejas que ele organizou depois de ter se submetido a um “Concílio examinador” na Primeira Igreja Batista do Recife; ter sido “consagrado ao ministério” no dia 02 de março 1897 que o qualificou para ter um emprego de missionário (nomeação) pela Junta de Missões dos Batistas do Sul dos EUA (PEREIRA, 1945:39). O script cultural era o mesmo e funcionava bem para identificar os “outros”: católicos e acatólicos e facilitar a abordagem proselitista. Portanto, não foi à suposta “relativa autonomia” do então colportor Eurico Nelson que deu uma feição diferenciada ao protestantismo batista brasileiro “com fortes heranças americanas” segundo crer Ribeiro (2011:14 e 36), mas as diferenciações na questão da identidade batista que foi se forjando no início da sua presença na Amazônia; o que gerou igrejas batistas híbridas em relação ao modelo da “comunidade imaginada” trazido pelos americanos. Foram às complexas relações sociais de todos os protagonistas da época, sendo o Catolicismo Romano, o que teve maior peso.

Algumas características resultantes das hibridizações sofridas pelo protestantismo batista na Amazônia

Enfatizamos que, não obstante a onipresença do hibridismo, uma forma muitas vezes só aparece como híbrida durante o processo de investigação científica que a revela e não para os atores envolvidos na experiência religiosa, mesmo porque algumas dela, ao se perpetuarem ao longo de gerações, terminam por serem naturalizadas, passando a fazer parte do patrimônio cultural do grupo em questão em caráter quase atemporal. Sem dúvida, se perguntássemos hoje a uma mulher, membro de uma Igreja Batista afiliada à Convenção Batista Brasileira, se o hábito da sua denominação de só reconhecer homens como os únicos autorizados a exercerem o pastorado e que estes, por sua vez, tem que ter formação teológica e serem, previamente, examinados e aprovados por um colegiado formados por outros pastores da mesma fé e ordem é uma prática que foi assimilada do catolicismo romano? A resposta seria negativa, pois para ela pastor de verdade tem que ser do gênero masculino! Não é a toa que tal coisa nos remete ao que Freire (2004:114) diz a respeito do gosto político do brasileiro em Casa Grande e Senzala “a nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica, é antes aparente e limitada a focos de fácil profilaxia política: no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar de ‘povo brasileiro’ ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático”. Na medida em que as igrejas batistas foram passando para as mãos das lideranças nativas, o modelo congregacional se acentuou não pela força da comunidade, mas das famílias que as lideram. Uma vez que os governos dessas igrejas batistas, paradoxalmente, foram oligarquizando-se, um traço herdado pelos nordestinos que havia em abundância pela região norte. Em muita igreja batista quem, de fato manda,

não é a maioria dos seus membros, mas dos integrantes das oligarquias eclesiais. Poderia apontar mais algumas outras características que foram se manifestando ainda durante o ministério do missionário Eurico Alfredo Nelson, postumamente, rotulado de “O Apóstolo do Amazonas (PEREIRA, 1945)”.

Considerações Finais

O protestantismo batista do Eric Alfred Nelson era “de livre iniciativa”, “individualista”, “laissez-faire”, “leigo”, “não profissional”, “disputador” e “oportunista” que não dispensava nem os “irmãos” de outras denominações protestantes que, de outras formas bem ou mau, protagonizaram com ele um novo processo civilizatório de teor norte-americano neocolonialista através da conversão dos católicos “pervertidos” e dos “pagãos” da Amazônia no começo do século XX. Apesar disso não conseguiu permanecer sólido. O protestantismo batista norte-americano trazido para o Brasil, por mais que tenha sido duro, ortodoxo, no discurso e na prática, não escaparam da hibridização cultural. Bem devagarzinho, foram “amolengando”, tornando-se outro protestantismo num País tropical. Nas palavras de Freire (2004:76) “por europeus, estes brancos, puros, dólico-louros habitantes de clima frio, ao primeiro contato com a América equatorial sucumbiriam ou perderiam a energia colonizadora, a tensão moral, a própria saúde física, mesmo a mais rijas, como os puritanos colonizadores de Old Providence; os quais, da mesma fibra que os pioneiros da Nova Inglaterra, na Ilha tropical se deixaram espapaçar em uns dissolutos e moleirões”.

REFERÊNCIAS

1. ABREU, Martha. Religiosidade popular, problemas e história. In: LIMA, Lana Lage da Gama. et al. (Org.). História & religião. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002.
2. BURKE, Peter. Hibridismo cultural. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.
3. CEVASCO, Maria Elisa. Dez lições sobre estudos culturais. São Paulo: Boitempo, 2012.
4. DOWLEY, Tim. Os cristãos: uma história ilustrada. São Paulo, Martins Fontes: 2009.
5. FREIRE, Gilberto. Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro, Global: 2004.
6. GINZBURG, Carlos. O queijo e os vermes: O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo, Cia das Letras: 1987.
7. HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
8. _____. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
9. HARDDMAN, Foot Francisco. Trem-fantasma: a ferrovia Madeira-Mamoré e a modernidade na selva. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
10. MENDONÇA, Antônio Gonçalves e VELASQUES Filho, Prócoro. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1990.
11. NEILL, Stephen. História das missões. São Paulo, Vida Nova: 1998.
12. PEREIRA, José Reis. O apóstolo da Amazônia: Eurico Alfredo Nelson. Rio de Janeiro, Casa Publicadora Batista: 1945.
13. RIBEIRO, Ezilene Nogueira. Eurico Alfredo Nelson (1862-1939) e a inserção dos Batistas em Belém do Pará. 2011. 105f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Faculdade de Humanidades e Direito, UMESP, São Bernardo do Campo, 2011.
14. SACHS, I. Aculturação. In: ROMANO, R. (dir) Enciclopédia Einaudi, sociedade e civilização. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1999.
15. SAID, Edward W. Cultura e imperialismo. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
16. SILVA, Tomas Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (org.) Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes, 2000.
17. _____. Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2011
18. TOCANTINS, Leandro. Amazônia: natureza, homem e tempo: uma planificação ecológica. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira: 1982.
19. WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.T. (org.). Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes, 2000.

-
1. Do Francês (Porter), “levar no pescoço” vendedores de porta em porta que geralmente carregava mercadorias sob o casaco ou numa bolsa que pendia do pescoço, mas tarde com o advento de novos estilos de comércio, o termo passou a referir-se apenas a vendedores de livros religiosos. O colportor é comparado a um missionário geralmente leigo que buscam adeptos para a fé dos quais também professam.
 2. William Carey foi um missionário Batista Inglês e Pastor Batista Independente (leigo), conhecido como o “pai das

missões modernas”, Carey foi um dos fundadores da Sociedade Missionária Batista. Como um missionário na colônia dinamarquesa, Serampore, Índia, traduziu a Bíblia para o Bengali, Sânscrito e muitas outras línguas e dialetos. Carey foi uma figura central para a modernização da Índia.



Moisés Peixoto da Silva

Master degree student in History and Cultural Studies by Federal University of Rondônia – UNIR (Brazil)

Publish Research Article International Level Multidisciplinary Research Journal For All Subjects

Dear Sir/Mam,

We invite unpublished Research Paper, Summary of Research Project, Theses, Books and Books Review for publication, you will be pleased to know that our journals are

Associated and Indexed, India

- * Directory Of Research Journal Indexing
- * International Scientific Journal Consortium Scientific
- * OPEN J-GATE

Associated and Indexed, USA

- DOAJ
- EBSCO
- Crossref DOI
- Index Copernicus
- Publication Index
- Academic Journal Database
- Contemporary Research Index
- Academic Paper Database
- Digital Journals Database
- Current Index to Scholarly Journals
- Elite Scientific Journal Archive
- Directory Of Academic Resources
- Scholar Journal Index
- Recent Science Index
- Scientific Resources Database

Review Of Research Journal
258/34 Raviwar Peth Solapur-413005, Maharashtra
Contact-9595359435
E-Mail-ayisrj@yahoo.in/ayisrj2011@gmail.com
Website : www.ror.isrj.org